

POUVOIRS

PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS DU CNRS

Nouvelle édition 1983

12

les régimes islamiques

le Coran, le pouvoir et l'Etat — Islam et idéologies occidentales — les institutions, les forces, les minorités musulmanes — imams, ayatollahs, mollahs... ? — la laïcité, le chi'isme — l'Islam en Arabie, Libye, Turquie, Indonésie, au Sénégal, au Maghreb — la pensée islamique

ENTRETIEN AVEC BANI SADR

COMITÉ DE RÉDACTION

Philippe Ardant, Pierre Avril,
Guy Carcassonne, Olivier Duhamel,
Georges Dupuis, Jean Gicquel,
Jean-Luc Parodi, Hugues Portelli,
Marc Sadoun.

DIRECTION

Philippe Ardant, Olivier Duhamel.

CONSEIL SCIENTIFIQUE

Josette Alia, Robert Badinter,
Michel Bouissou,
Monique Chemillier-Gendreau,
Olivier Chevillon, Michèle Cotta,
Jean-Louis Cremieux-Brilhac,
Pierre Dabezies, Charles Debbasch,
Francine Demichel, Francis Doré,
Michel Durupt, Jacques Georgel,
Stanley Hoffmann, Benoît Jeanneau,
Catherine Lalumière, Alain Lancelot,
Jean Leca, Rémy Leveau,
Jean Raes, René Rémond,
Jacques Rigaud, Jacques Robert,
Jean-L. Samson,
Roger-Gérard Schwartzenberg.

VENTES ET ABONNEMENTS

Presses Universitaires de France
Service des Périodiques
12, rue Jean-de-Beauvais
75005 Paris (326-22-16)
CCP 1302 69 C Paris

ABONNEMENTS

(4 numéros de 200 pages)

1983 France **206 F** Etranger **265 F**

REVUE TRIMESTRIELLE
PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CNRS

P O U V O I R S

REVUE FRANÇAISE D'ÉTUDES CONSTITUTIONNELLES ET POLITIQUES

12

Les régimes islamiques

ÉTUDES

I. William ZARTMAN. — Pouvoir et Etat dans l'Islam.....	5
Yadh BEN ACHOUR. — Structure de la pensée politique islamique classique.....	15
Maxime RODINSON. — Islam, facteur de conservatisme ou de progrès ?.....	27
Olivier CARRÉ. — L'influence de l'Occident sur les sociétés musulmanes : l'espace arabe.....	33
Paul NwYIA. — L'appareil de l'Islam.....	47
Jean-François RYCX et Gilles BLANCHI. — Références à l'Islam dans le droit public positif en pays arabes.....	57
Pierre RONDOT. — Les partis dans le monde musulman.....	71
Vincent MONTEIL. — Les minorités musulmanes et le pouvoir...	93

NOTES

M. A. SINACEUR. — Eléments d'une analyse de la pensée islamique actuelle.....	105
Henri SANSON. — Laïcité algéro-islamique.....	111
Alain CHENAL, Abdeljebbar BRAHIM, Patrick GOUDY, Pascal MOUSSY. — Le shiïsme et les événements d'Iran.....	117
Ghassane SALAMÉ. — L'Islam en Arabie Saoudite.....	125
Hervé BLEUCHOT et Taoufik MONASTIRI. — Le régime politique libyen et l'Islam.....	131

Louis BAZIN. — Turquie	135
Guy NICOLAS. — Islam et Etat au Sénégal	141
Denys LOMBARD. — L'Islam en Indonésie	149
Bruno ETIENNE. — La vague islamiste au Maghreb	155
Abol Hassan BANI SADR. — L'Islam et la révolution en Iran	177

N.B. — Chaque auteur a utilisé la transcription des termes arabes à laquelle il est attaché. Aussi ne faudra-t-il pas s'étonner de trouver aussi bien Gaddâfi que Gaddhafi, Kadhâfi, ou encore Guaddafi pour le nom du Président libyen, ... chi'isme que shi'isme, etc.

ISBN 2 13 037894 3

ISSN 0152 0768

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1980

2^e édition : 1983, janvier

© Presses Universitaires de France, 1980
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

Les régimes islamiques

Plus de vingt-cinq régimes se réclament aujourd'hui de l'Islam et affichent parfois avec fierté leur allégeance dans le nom qu'ils se sont donné — imagine-t-on une République chrétienne de ... ? Leurs constitutions font ici de l'Islam la religion de l'Etat, là elles réservent à un Musulman le pouvoir suprême et leurs Codes trouvent dans le Coran plus qu'une inspiration, une matrice.

A vrai dire le phénomène n'est pas exactement nouveau mais il a été un temps occulté par la place prise par les Arabes sur la scène internationale à la faveur de la décolonisation et interprété comme une manifestation de nationalisme plus que comme l'affirmation d'une solidarité religieuse. Kadhâfi et Khomeiny ont fait surgir ce qui déjà était sous-jacent sous Nasser et Ben Bella. En même temps on prenait conscience qu'arabisme et islamisme ne coïncidaient pas et que ce dernier s'étendait aux dimensions de l'Ancien Monde.

A ces régimes l'Islam fournit à la fois le socle et le mortier, une ambition et un guide, mais a-t-il marqué leurs institutions et leur vie politique au point qu'une nouvelle catégorie s'inscrive dans les classifications traditionnelles des régimes politiques ? Peut-on découvrir dans le Coran une politique tirée de l'Ecriture Sainte ? Ou plusieurs systèmes de gouvernement, selon les voies suivies par les successeurs du Prophète ? En quoi le passé musulman au seuil de son XV^e siècle, avec ses dynasties, leurs légistes et leurs philosophes, commande-t-il le présent ? Ces régimes passent-ils indifférents au large des valeurs, modes et mythes venus de l'Occident, libéraux ou marxistes ? Comment les forces politiques se définissent-elles par rapport à la religion ? Citoyens d'un Etat laïc ou inspiré d'autres idéologies, les Musulmans se comportent-ils en minoritaires loyaux ?

Autant de questions auxquelles les événements ont donné une singulière acuité. Mais si l'histoire immédiate impose à ce numéro son contexte elle n'y sera pas directement présente. A ce titre l'Iran, en particulier, n'y tient aucune place privilégiée. L'Islam a devant lui l'éternité, et la Communauté des croyants, l'Umma, réunit les Musulmans du passé, du présent et de demain ; ne serait-ce pas fausser une histoire si tendue vers l'avenir que d'en figer le sens en 1980.

LES RÉGIMES ISLAMIQUES SONT ÉTUDIÉS PAR

- Louis BAZIN (1920), directeur de l'Institut d'Études turques de l'Université de Paris III.
- Yadh BEN ACHOUR, professeur à la Faculté de Droit de Tunis. *L'Etat nouveau et la philosophie politique et juridique occidentale* (1974).
- Gilles BLANCHI (1952), directeur du CEDEJ du Caire. Chercheur associé au CEROAC d'Aix-en-Provence.
- Hervé BLEUCHOT (1941), collaborateur technique au CRESM, docteur de 3^e cycle (*Les libéraux français au Maroc*, 1974, Ophrys). Étudie la vie politique libyenne dans l'*Annuaire de l'Afrique du Nord*, CNRS.
- Olivier CARRÉ, docteur ès lettres. Chargé de recherches au CERI. *La légitimation islamique des socialismes arabes* (Presses de la FNSP, 1979).
- Alain CHENAL et une équipe de l'Institut de Politique internationale et européenne de l'Université de Paris X-Nanterre : Abdeljebbar BRAHIM, Patrick GOUDY et Pascal MOUSSY.
- Denys LOMBARD (1938), directeur d'études à l'EHESS. Anime en collaboration *Archipel, Etudes interdisciplinaires sur le monde insulindien*.
- Taoufik MONASTIRI (1944), collaborateur technique au CRESM, professeur d'arabe classique au CREA. Étudie la vie sociale et culturelle de la Libye dans l'*Annuaire de l'Afrique du Nord*, CNRS.
- Vincent MONTEIL (1913), professeur honoraire à Paris VII. Auteur d'une trentaine d'ouvrages sur l'Islam, les Arabes et le monde musulman.
- Guy NICOLAS, professeur à l'INALCO (Civilisation de l'Afrique). Directeur du Centre d'Études sur les Relations entre le monde arabe et l'Afrique.
- Paul NWYIA, ancien professeur à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, ancien chargé de recherches au CNRS. Directeur d'études à l'EPHE.
- Maxime RODINSON (1915), directeur d'études à l'EPHE. *Marxisme et monde musulman*, Seuil, 1972 ; *Les Arabes*, PUF, 1979.
- Pierre RONDOT (1904), ancien directeur du CHEAAM. *Les institutions politiques du Liban* (1947). *Destin du Proche-Orient* (1958). *L'Islam* (1965).
- Jean-François RYCX (1949), directeur du CEDEJ du Caire. Chercheur associé au CEROAC d'Aix-en-Provence.
- Ghassane SALAMÉ, docteur en sciences politiques (Paris I). Directeur de recherches à l'Institut de Développement arabe de Beyrouth.
- Henri SANSON (1917), docteur ès lettres, jésuite, chercheur CNRS. Publications de théologie spirituelle et sur la société algérienne.
- M. A. SINACEUR (1941), agrégé de philosophie ENS (Saint-Cloud). Professeur à la Faculté de Droit et des Sciences sociales de Casablanca.
- I. William ZARTMAN, professeur à l'Université de New York et à l'American Research Center in Egypt.

I. WILLIAM ZARTMAN

Pouvoir et Etat dans l'Islam

Il n'y a pas d'idée de l'Etat dans l'Islam, car certaines fonctions de l'Etat sont entre les mains de Dieu, soustraites à tout jamais aux mains des croyants de la terre. Il y a une seule Communauté (*umma*) des croyants, unis par le contrat de soumission (*Islam*) qu'ils ont fait entre eux-mêmes en tant qu'individus et Dieu. Généralement, il est admis que la Communauté puisse se subdiviser en entités politiques à cause des exigences de la géographie, des communications, ou de l'histoire nationale (Quran, 49 : 13). Mais cette entité politique n'a ni personnalité morale ni statut légal, et ni le Quran, ni la pensée juridique religieuse ne lui accordent de fonction.

Par contre, la notion fondamentale est la Communauté, unité de base des relations sociales islamiques. De même que l'individu se trouve dans l'obligation de service envers Dieu par sa soumission, la Communauté est consacrée au service de ses membres. Elle porte une responsabilité collective pour le bien-être des individus, et le bien collectif de la Communauté ; la réalisation du bien-être de ses membres est le critère prédominant et la considération principale de l'action sociale. A l'image de l'action de Dieu envers l'homme, les rapports de l'homme à l'homme sont tournés vers la poursuite de la justice. Le seul des cinq piliers, ou éléments nécessaires à la religion, qui se rapporte aux relations entre hommes, au lieu des relations de l'homme envers Dieu, prévoit le *zakkat* ou l'aumône, l'obligation pour chaque croyant de rendre une portion de ses biens à la Communauté pour les soins des pauvres (Quran, 2 : 43, 110, 177, 261, 267, 271, 277).

Tous les membres de la Communauté sont pleinement égaux,

seule une distinction basée sur le degré de piété étant permise. Néanmoins, au sein de cette Communauté, il faut un pouvoir politique afin de la garder dans la Voie (*chari'a*) et d'assurer l'intégrité de la religion. Ce pouvoir sera exercé par un individu, successeur du Prophète en tant que président de la Communauté, qui serait muni d'une autorité terrestre d'origine religieuse mais avec le conseil et le consentement de la Communauté et de ses membres. Ce « gouverneur » ne peut être que juge et administrateur ; son pouvoir peut être exécutif, administratif et judiciaire, mais non pas législatif. Il peut y avoir de grands juristes musulmans mais Dieu seul est le Grand Législateur, car Il a déjà donné la Loi (*chari'a*), divine, parfaite, suffisante, immuable, écrite dans le Quran pour l'éternité dans la dernière révélation nécessaire pour l'humanité. Donc, il n'y a ni place ni besoin pour un Etat légiférant, et gouverner n'est pas un processus de législation mais d'administration et d'interprétation. Le dirigeant politique est donc l'exécuteur de la Loi, celui qui transmet le verbe en acte, qui gère la Communauté des croyants, et qui juge leurs différends selon la Loi. Il n'est ni la créature ni le créateur de la Loi mais son instrument.

Le choix d'un détenteur de pouvoir a toujours posé beaucoup de problèmes. Mohammed fut choisi directement par Dieu, mais cette méthode de sélection a été difficile à mettre en œuvre depuis. La plus grande partie de l'Islam a rejeté le principe de la succession héréditaire mais l'a souvent suivi en pratique, de même que la force des armes comme principe de succession n'a jamais reçu le moindre soutien théorique mais a été, dans la plupart des cas, décisive en réalité. Même la responsabilité du gouverneur devant la Communauté et sa possibilité de lui retirer sa confiance sont des sujets de divergence théorique dans la pensée politique islamique, en dépit du fait que les réalités du despotisme et de la révolution ont la même incidence dans l'histoire musulmane qu'ailleurs à travers le monde. Certaines de ces divergences peuvent tout de même être réconciliées dans une interprétation qui est à la fois islamique et moderne.

La souveraineté se trouve dans la Communauté, c'est-à-dire chez le peuple croyant ; cela veut dire que l'autorisation pour l'exercice du pouvoir ne peut être accordée que par la Communauté. Le pouvoir lui-même n'est pas créé par la Communauté, car il venait de Dieu quand la fonction de président ou gouvernant de la Communauté fut créée pour être occupée par Mohammed. Le pouvoir ne réside donc pas dans la Communauté pour être délégué à un leader quelconque ou réservé à la Communauté elle-même à d'autres moments ; la Communauté ne s'est jamais gouvernée elle-même ni en théorie

ni en réalité. Ni *town-meeting*, ni soviet, ni assemblée représentative ne se trouvent dans la théorie politique islamique. Le pouvoir se trouve dans la situation même de gouvernant, créé par Dieu et nécessaire au bon fonctionnement de la Communauté dans la Voie.

Si la Communauté n'exerce pas et ne délègue pas le pouvoir, par contre elle autorise un de ses membres à l'exercer. On aimerait pouvoir dire que la Communauté choisit un de ses membres et souvent la théorie s'exprime dans ce sens : par moyen des docteurs en droit islamique (*'ulama*), elle appelle un individu à remplir la charge du pouvoir, le choisissant de sa propre initiative. Mais normalement ces individus n'émergent pas de l'inconnu comme David mais ils se mettent plutôt en évidence par leur appartenance à une famille « royale » ou leur possession d'une armée convaincante. Malgré cela, un aspect de la théorie politique islamique reste capital : la Communauté autorise l'exercice du pouvoir en le légitimant par un contrat (*bei'a*) de soumission, ou la Communauté propose d'échanger sa fidélité et son autorisation contre une promesse de gouverner avec piété et justice. Il s'agit donc de quelque chose d'autre qu'un serment unilatéral d'un côté ou de l'autre mais d'un contrat à la fois commercial et religieux marqué par un échange de vœux.

Mais contrat implique possibilité de rupture, et c'est là le maillon faible de la théorie. A un moment donné, l'école kharijite prétendit que le dirigeant pourrait être déposé par la Communauté à tout moment, mais encore une fois ni la théorie ni la réalité n'ont retenu cette thèse. Si le gouverneur rompt les conditions du contrat, par exemple par abus de pouvoir ou par usurpation ou aliénation de souveraineté ou par manquement à ses devoirs ou par violation des conditions spécifiques ou des qualifications générales de son investiture, la Communauté de son côté se trouve libérée du contrat et peut le remplacer par un contrat nouveau avec un autre individu. Il y a en effet quelques exemples historiques de ce processus mais comme on peut imaginer ils ne sont pas très fréquents — non pas parce que les gouverneurs islamiques à travers l'histoire ont été plus exemplaires que d'autres mais simplement parce que la théorie ne prévoit aucun moyen concret pour mettre en cause le dirigeant fautif et parce que la réalité laisse tout pouvoir de s'imposer entre les mains de celui que l'on veut écarter. Donc, on voit que la théorie ou la doctrine du pouvoir politique en Islam a dû rencontrer les mêmes réalités perverses créées par des hommes qui se réclamaient de la religion mais qui s'inspiraient peu de son esprit profond, de même que dans toute autre société qui veut mêler religion et politique, ou simplement justice et pouvoir.

Un autre aspect de l'islam politique est plus insolite par rapport à l'expérience occidentale. Puisque la Communauté était l'ensemble des croyants, où qu'ils se trouvent, et non pas le fief d'un gouverneur ou le territoire national, l'entité politique était une entité humaine plutôt qu'une entité territoriale. La conception théorique reflétait la réalité sociale, car le monde islamique au début vint du désert, et s'il ne resta pas là il évolua néanmoins en société urbaine entourée d'une société nomade. Il n'y avait donc pas l'idée de frontières, et même le contrôle du centre politique sur les régions plus éloignées et sur leurs habitants ne s'imposait souvent que par agents et par intermédiaires ou par des raids sporadiques pour implanter un agent ou recueillir des impôts. Par la même occasion, cette notion d'entité humaine a permis à l'Empire ottoman de gouverner ses peuplades diverses par un système de *millets* (nations) où l'individu était soumis à des lois et des règlements selon sa communauté religieuse et non pas selon son territoire.

Jusqu'ici, l'argument reflète une pensée politique développée à partir de la révélation divine afin de limiter les excès humains et d'installer un système de rapports sociopolitiques plus juste. C'est la même fonction que toute pensée politique d'inspiration religieuse aspire à remplir. Mais c'est encore plus accentué en islam où il n'y a pas de distinction entre Dieu et César et où société, politique et même économie forment un tout religieux. Mais il y a, par la même occasion, d'autres aspects de la pensée politique où le comportement humain est expliqué ou justifié en termes religieux. Comme tout gouvernement typiquement prémoderne, la fonction politique en islam était limitée à l'apanage de quelques individus bien placés. « Gouverner » n'était pas une fonction publique mais plutôt une activité privée de la maison royale ou du palais. Quand les dirigeants mamelouks décidaient les questions de succession régulièrement à coups de canon par-dessus les têtes de la population du Caire, celle-ci se cachait tant bien que mal de l'exercice de la « politique », et les lettres laissées par des commerçants égyptiens du Moyen Age indiquent clairement que la meilleure attitude à adopter envers le pouvoir n'était pas d'essayer de l'influencer mais plutôt d'essayer de l'éviter. Les maintes divisions et luttes au sein de la Communauté s'axèrent toutes sur la personne qui devrait assurer la succession légitime du Prophète mais jamais sur la forme monarchique et limitée de cette succession au pouvoir.

L'idée que l'exercice du pouvoir par un nombre limité des membres de la Communauté est préférable de loin à un exercice plus large est un des arguments principaux du grand philosophe Alfarabi (870-950).

Alfarabi considère que le gouverneur atteint le but du bien-être et du bonheur au moyen d'une révélation divine, indirecte à travers son raisonnement, faculté qui n'est pas inhérente aux membres de la Communauté en général. Garder cette Communauté dans la bonne Voie, c'est un travail difficile dont peu de membres de la Communauté ont l'aptitude, et donc le pouvoir doit rester entre des mains limitées. Plus de deux siècles plus tard (1126-1198), un autre philosophe islamique renommé, Averroès, constate, lui aussi, que Dieu a accordé à peu de gens une compréhension suffisante pour interpréter et appliquer sa Loi. C'est un argument de soumission au pouvoir exercé par une petite minorité ou par un seul dirigeant, plutôt qu'un argument de conseil et d'avertissement au dirigeant qui doit suivre la voie de la justice. Donc pour les grands philosophes islamiques, qui apportèrent Platon et Aristote aux musulmans, le pouvoir restait hors de la portée de la plupart de l'humanité et la soumission qui liait la Communauté à Dieu la liait aussi à son représentant (*khalifa*) sur terre.

Quand, au xv^e siècle, le père arabe de la sociologie, Ibn Khaldoun, laisse la réalité parler pour elle-même au lieu de lui imposer des leçons de moralité religieuse, le résultat n'est pas plus encourageant pour la politique. De même qu'Averroès, Ibn Khaldoun tire ses conclusions de l'expérience maghrébine où des zélotes religieux prirent le pouvoir des mains d'un régime affaibli pour ensuite subir le même sort. Néanmoins, pour lui, la création d'un centre urbain de pouvoir pour gérer la région aux alentours — c'est-à-dire l'établissement d'un Etat — est une invitation à la corruption et à la dissolution de la même valeur de solidarité (*'assabiya*) qui a permis la prise du pouvoir. Ibn Khaldoun est le premier à ne pas consacrer ses arguments à la justification du pouvoir isolé, mais ses conclusions ne sont pas pour autant plus aptes que les autres à favoriser l'établissement d'un Etat juste.

Les idées précédentes représentent une synthèse des notions islamiques du pouvoir tirées de la révélation et de la tradition du Prophète et des commentateurs qui vinrent après lui. Mais de quel Islam ? Aucun courant de pensée aussi répandu qu'une religion mondiale ne peut être considéré comme une seule doctrine, c'est vrai, mais on peut tout de même distinguer des grandes lignes principales suivies par la plupart des auteurs. Mais n'est-il pas plus pertinent de demander s'il est juste de trouver un intérêt contemporain quelconque dans un Islam du Moyen Age, surtout quand une chrétienté actuelle essaie de dépasser ses propres stéréotypes de la Réforme de la même époque ? La critique est en partie juste : un Islam classique

a évolué, il n'y a plus de *khalifa*, même les monarques musulmans se font rares. Mais cette évolution aussi a pris un certain sens qui est incompréhensible sans le fond classique, et a subi certaines restrictions qui se rapportent à la nature des idées d'origine.

D'abord il faut reconnaître que dans l'histoire de l'Islam il n'y a pas eu de Réforme ni d'*Aggiornamento*, c'est-à-dire dans des termes politiques aucune confrontation entre la religion et le fait national et aucune conciliation entre la religion et le fait moderne. Ainsi les idées politiques dans les pays musulmans restent pendant longtemps dans les grandes lignes d'un Islam classique ou elles ne sont pas islamiques du tout. Quand, pendant le siècle dernier et le début du xx^e siècle, l'Islam se trouvait confronté dans sa pensée politique à des courants agressifs et séculiers venant de l'Ouest, une des réactions principales était de chercher la source des erreurs dans l'écart entre la religion des ancêtres (*salafyya*) et celle pratiquée actuellement, et d'y revenir. Dans une telle confrontation avec l'étranger, puissant, hérétique et séculier, l'unité des grandes lignes de la pensée politique islamique se renforce et se déchire à la fois.

Certaines réactions politiques ne sont pas islamiques du tout mais plutôt sécularisantes, occidentalisantes (dans un sens large qui comprend aussi communistes). Les origines des mouvements nationalistes et modernistes comportaient de telles idées au début du siècle; plus tard, après la deuxième guerre mondiale, certains dirigeants politiques et certains mouvements d'intellectuels seront souvent de la même tendance. D'autres politiciens et intellectuels, surtout influencés par le besoin de parler à leurs peuples où la tradition islamique reste forte et profonde, retrouvent leur justification dans des idées et des symboles de l'Islam classique. Quand le contexte culturel de la politique comporte une religion qui par sa propre définition n'est pas simplement personnelle mais collective, sociale et aperçue dans toute activité de la Communauté, il est naturel que des appels religieux fassent partie du discours politique et que des idées religieuses sur l'ordre public forment le fond de ce discours.

Mais actuellement, ce courant islamique classique n'est plus le seul élément qui définit les notions de pouvoir mais seulement un élément dans une dialectique dirigée vers la recherche d'une synthèse entre ce qui est moderne mais étranger et ce qui est national mais dépassé. Cela implique à la fois un processus et un résultat différents d'une réforme ou d'une mise à jour de la religion. Cela appelle une confrontation entre deux éléments et leur combinaison afin de produire un nouvel alliage à la fois national et moderne. Le siècle actuel a constitué la scène d'une succession de luttes dialectiques entre des

modernistes à l'occidentale et des traditionalistes à l'islamique, où chaque synthèse momentanée se trouve plus tard attaquée par une contre-élite néo-traditionaliste pour avoir été trop peu authentique. L'époque actuelle est une des périodes où cette attaque atteint son paroxysme à travers le monde islamique, car par la nature des choses les réactions sont liées entre pays. Ceci ne veut pas dire que l'Islam classique devienne l'idéologie officielle de tout pays musulman. Mais il indique qu'une modernisation trop rapide, trop bouleversante, trop sélective, donne lieu à une réaction ralentissante, rassurante, et populaire dans les seuls termes qui peuvent apporter ces qualités à l'Islam. Reste à savoir où la nouvelle synthèse va se situer entre les pôles de modernisme et d'authenticité.

La recherche d'une synthèse est en effet la recherche de trois valeurs à la fois — la recherche de l'identité, la recherche de l'idéologie et la recherche du gouvernement —, toutes se rapportant à l'Islam, au pouvoir et à l'Etat. L'identité d'abord : il n'y a pas si longtemps que l'identité était assurée par l'Islam, qui, avant le fait national, donnait à l'individu le sens de qui il était, comment il différait de l'Autre, et ce qui était attendu de lui sur le plan politique et social. Pour n'en citer qu'un exemple vieux de moins d'un demi-siècle, c'étaient les *'uluma* réformistes qui étaient les premiers à définir le nationalisme en Algérie contre l'assimilationnisme de Ferhat Abbas. Mais le fait national a rejeté l'unité de l'identification islamique — le pan-islamisme — sans pouvoir remplacer son assurance et sa fraternité, et l'identité ethnique — le pan-arabisme — n'est pas assez formalisée pour pouvoir jouer le même rôle. Donc, pour certains, l'Islam reste encore un fort élément d'identité, et il apporte des étiquettes et des symboles par lesquels les politiciens peuvent commander l'action et le soutien des peuples. La chaîne d'actions entre l'incitation aux étudiants de Khomeiny, la prise de la Grande Mosquée de La Meeque, et l'incendie de l'ambassade américaine à Islamabad en novembre 1979 montrent la puissance actuelle des appels islamiques, au-delà des identités nationales.

Ensuite, l'idéologie : depuis quatorze siècles (exactement, cette année), l'Islam a servi d'idéologie religieuse, c'est-à-dire d'explication globale de tout événement et de toute histoire, indiquant à la fois la cause des réussites et des échecs et la Voie à suivre pour obtenir et le succès sur cette terre et la vie éternelle. Puisqu'il n'y a pas de séparation entre « l'Eglise » et l'Etat (ni l'un ni l'autre n'existant proprement dit dans l'Islam, comme nous avons vu), ou entre la vie religieuse et la vie sociopolitique, ces explications sont cohérentes, compréhensives, et, plus qu'une idéologie séculière, hors

de la portée d'une invalidation. Sur le plan de la pratique, il y a eu un écart entre certaines idées islamiques de la politique et le comportement politique des dirigeants musulmans, comme nous l'avons vu, mais sur le plan idéologique l'Islam est resté puissant. Car on peut toujours attribuer des échecs et des défauts à un refus de suivre la Voie prescrite. Peu à peu, l'action séculière et matérialiste du *xx^e* siècle a rongé la puissance de ces explications, tout comme le fait national a concurrencé le sens d'identité islamique, un autre aspect de sa fonction idéologique. Néanmoins, ce qui reste — et qui reste inapaisé — c'est le besoin d'explications de type idéologique et la soif d'un système total de description et de prescription. Ce besoin a été accentué par le processus de changements subits et bouleversants que l'on appelle la modernisation, ou l'ordre des choses, l'explication des événements, et même l'identité des communautés et de leurs membres, sont remis en question. Les études ont souvent démontré que de tels moments portent en eux la nécessité aiguë d'une idéologie pour donner de l'assurance dans des passages troublés et pour indiquer la voie à un avenir de salut. C'est pourquoi il y a une soif d'idéologie dans le monde en voie de développement en général, mais spécialement dans le monde islamique qui, lui, a déjà connu une idéologie. Cette recherche idéologique peut se diriger vers quelque chose de nouveau, quelque chose d'aussi moderne que la source même des bouleversements. Mais elle peut aussi se retourner vers la bonne vieille explication d'autrefois, surtout si des explications nouvelles apparaissent étranges, étrangères, et insuffisantes. C'est là tout le débat entre le communisme et l'Islam, et le monde occidental avec ses idées pragmatistes, pluralistes, et scientifiques, ne fait pas partie — pour le meilleur ou pour le pire — de ce débat. Mais l'Islam en fait partie, et retrouve son attraction accrue dans ce contexte.

Finalement, c'est le gouvernement qui est la base pratique de toute la discussion précédente sur les idées politiques islamiques. Le monde islamique — comme d'autres mondes actuels — est aujourd'hui à la recherche d'un système de gouvernement et de politique qui convienne à sa culture et à son évolution mais qui sied aux besoins complexes de l'époque actuelle, qui est donc authentique et moderne. Comme nous l'avons vu, il n'y a pas de système de gouvernement islamique, prêt à sortir et à mettre en œuvre comme un nouveau véhicule. Il n'y a que quelques idées politiques, qui se résument en une sorte de roi philosophe au milieu d'une collectivité fidèle et qui ne sont guère suffisantes ou même utiles pour une ère où le peuple réclame son rôle dans la politique, où le problème

gouvernemental majeur réside dans la contradiction entre l'efficacité et la responsabilité bureaucratiques, et où la contradiction entre la concentration des élites et l'élévation des masses est le problème capital du développement. A ces problèmes l'Islam offre des paroles de sagesse, au plus, mais pas de conseils concrets. Mais les institutions occidentales telles que parlement, parti unique ou partis concurrentiels, ou alternance électorale, n'ont pas trouvé elles non plus leurs racines dans les pays musulmans. Il est donc naturel que l'on cherche dans les terres nationales d'autres racines ou au moins des sources qui puissent « nationaliser » de nouvelles institutions. Malheureusement, quand il s'agit de la politique et du contrôle du destin d'une communauté humaine, cette recherche ne prend pas l'allure gentille et académique d'un colloque universitaire mais prend plutôt la forme parfois braquée et violente d'un Qadhafi, d'un Khomeiny, ou d'un Frère musulman.

Les notions de pouvoir et d'Etat dans l'Islam, avec toute leur attraction et toutes leurs limitations, sont donc revenues sur la scène actuelle. Elles ne seront pas appliquées directement, du moins pour longtemps, car elles sont insuffisantes pour l'époque. Mais elles formeront la part principale d'un effort plus important, la recherche d'une philosophie et d'institutions politiques nationales et modernes pour des pays musulmans. Il se peut qu'au terme de cet effort — si terme il y a — on trouve que les institutions politiques, comme les voitures, ont des principes de fond applicables à toute l'humanité, comme les droits de l'homme sans distinction de race, de croyance, ou de couleur. Mais avant ce terme, l'Islam réclame l'attention, il faut au moins l'écouter.

BIBLIOGRAPHIE

Charles ADAMS, professeur à l'Université McGill, *Islamic Religious Tradition*, in Leonard BINDER, édit., *The Study of the Middle East*, Wiley (1976).

ALFARABI, *Le régime politique ou le Livre de la religion*.

AVERROÈS, *A la découverte des voies claires*.

Charles BUTTERWORTH, professeur à l'Université de Maryland, *Philosophy and the Study of Elites*, in I. William ZARTMAN, édit., *Elites in the Middle East*, Praeger, Holt Rinehard & Winston (1980).

Albert HOURANI, professeur à l'Université d'Oxford, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Oxford (1962).

Ibn KHALDOUN, *Prolégomène à l'étude de l'histoire*.

- Malcolm KERR, professeur à l'Université de Californie à Los Angeles, *Islamic Reform*, California (1966).
- Majid KHADDURI, professeur à l'Université Johns Hopkins, *Political Trends in the Arab World*, Johns Hopkins (1970).
- Mohammed LAHBABI, professeur à l'Université Mohammed-V, *Le gouvernement marocain à l'aube du XX^e siècle*, Editions Techniques nord-africaines (1958).
- Abdallah LAROUÏ, professeur à l'Université Mohammed-V, *L'idéologie arabe contemporaine*, Maspero (1967).
- , *La crise des intellectuels arabes*, Maspero (1974).
- E. I. J. ROSENTHAL, professeur à l'Université de Cambridge, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge (1965).
- Nadav SAFRAN, professeur à l'Université d'Harvard, *Egypt in Search of Political Community*, Harvard (1961).
- Wilfred CANTWELL SMITH, professeur à l'University Dalhousie, *Islam in Modern History*, Princeton (1957).
- A. A. ZIKRIA, *Les principes de l'Islam et de la démocratie*, Nouvelles Editions Latines (1958).

YADH BEN ACHOUR

Structure de la pensée politique islamique classique

Nul doute aujourd'hui encore que l'Islam, au lever de son xv^e siècle, se révèle aux yeux du monde entier comme l'une des dernières religions à inspirer, animer et même dicter les conduites politiques. Il n'était d'ailleurs pas besoin d'attendre la révolution iranienne pour faire ce constat.

Rarement, presque jamais, l'Islam ne s'est résigné à se retirer de la scène politique même dans les pays musulmans les plus laïcisés. Son influence se situe aussi bien au niveau de la négociation des alliances entre Etats et des relations internationales, qu'au niveau de la détermination des politiques internes des Etats. Cela apparaît clairement dans les discours politiques, les constitutions, le droit positif, en particulier le droit privé.

Là où aujourd'hui les gouvernements proclament officiellement le caractère islamique de leurs politiques, l'influence de l'Islam est directe et on prétend alors pratiquer une politique tirée des écritures sacrées. Là où les gouvernements se proclament entièrement, ce qui est extrêmement rare, ou partiellement laïques, on verra quand même l'Islam maintenir sa présence par de multiples voies d'infiltration. Que de lois édictées par des gouvernements laïcisants ont subi au niveau de leur application par les juges des torsions de nature à leur restituer la coloration islamique dont on voulait précisément les débarrasser.

Cette présence de l'Islam se présente d'ailleurs sous plusieurs aspects. Parfois, l'Islam jouera le rôle d'une idéologie légitimante et stabilisatrice, d'autre fois celui d'une utopie révolutionnaire ; parfois le contenu de son message est compris comme collectiviste et égali-

taire, d'autre fois comme aristocratique et hiérarchisé. Tantôt on le tient pour démocratique, tantôt on s'en sert pour légitimer des monarchies non participationnistes. L'étendard de l'Islam a été porté à bout de bras par des hommes aussi éloignés les uns des autres que le roi Hassan II, Moammar Guaddafi, l'imam Khomeiny. Ahmed Soekarno, Ali Bhutto, mais également Bourguiba ont sollicité ses normes. En son nom, les adversaires politiques les plus acharnés s'affrontent.

Dans la présente étude, on voudrait présenter au lecteur les axes fondamentaux autour desquels s'articule la pensée politique islamique classique, celle qui s'arrête à la deuxième moitié du XIX^e siècle. Le lecteur attentif verra que les versions contemporaines de l'Islam politique ont peu de points communs avec la pensée des anciens. Il existe entre elles une rupture profonde. Mais il verra, par ailleurs, qu'il existe malgré tout entre elles une continuité indiscutable.

Cette pensée politique ne sera pas appréhendée exclusivement à travers la doctrine des *Fuqaha* (juristes). Ceux-ci, à de rares exceptions, n'ont accordé à la chose politique qu'une attention partielle. Elle sera entrevue à travers un échantillon d'ouvrages d'ordre politique ou encore littéraire ou historique ou philosophique ayant des incidences politiques et propres à nous fournir des précisions sur la représentation que les penseurs ont du politique.

La pensée politique classique s'organise autour des axes suivants : le premier est d'ordre méthodologique. En effet la démarche adoptée par les anciens pour dégager les principes, règles ou professions de foi politique consiste à partir des textes sacrés. La politique se définit dans la terminologie juridique comme *siyasa char'ya* (politique tirée du *char'* = prescriptions juridico-religieuses). Malgré cela, nous verrons qu'il existe une littérature politique profane.

Nous aurons par la suite à constater que, malgré le fondement communautaire du pouvoir, la capacité politique ne revient qu'à l'élite. Quant à l'exercice du pouvoir, il est concentré entre les mains du chef ; un chef dont les droits et les obligations à l'égard des sujets pivotent autour du couple obéissance-équité.

UNE POLITIQUE TIRÉE DES ÉCRITURES : LA « SIYASA CHAR'IA »

L'exposé des idées relatives au statut des gouvernements et à leur conduite procède d'une méthodologie scripturale et exégétique. Cette méthode est suivie en particulier par les auteurs de formation

juridique comme Mawerdi (1) ou Ibn Taymiya (2) ou Al Farra (3) ou d'autres encore.

Par cette méthode, institutions publiques, activité de l'Etat, alliances, paix et guerre avec les nations, statut du citoyen, statut des minorités non musulmanes, prélèvement de l'impôt, etc., trouvent leurs sources dans une disposition expresse du Coran ou de la Sunnah, comme le montre Mawerdi.

En réalité, dans ses *Ahkam Sultaniyah*, Mawerdi se fait légiste du califat, un califat pourtant bien diminué, malmené par des Etats musulmans rivaux et puissants ou secouru par d'encombrants protecteurs.

L'effort de Mawerdi a été précisément d'assimiler les données nouvelles du démembrement de l'Empire abasside et de les intégrer dans la classique théorie du califat, tirée directement des textes.

Quant à Ibn Taymiya, il édifie tout son ouvrage concernant le droit public islamique sur les versets 58 et 59 de la Sourate des femmes (4). C'est à partir de ces deux versets qu'il tire sa conception des fonctions publiques, des finances et de l'impôt, du droit pénal, de la guerre et du bon gouvernement.

Mais la politique tirée directement des écritures sacrées ne pouvait assurément pas suffire aux besoins toujours changeants de la vie sociale. Les penseurs et juristes musulmans s'en sont bien rendus compte.

Ibn 'Aqil al Baghdadi (5) dans ses *funun* définissait ainsi la *siyasa* : toute action propre à conduire les hommes vers le bien et à les éloigner

(1) MAWERDI, auteur chaféite du IV^e-V^e siècle hégirien (374-450) (974-1058 apr. J.-C.). Son ouvrage *al Ahkam asultanya* constitue un traité de base. Traduit en français par FAGNAN, Alger, Jourdan, 1915, et par OSTROROG, Paris, Leroux, 1901. V. H. LAOUST, La pensée et l'action politique d'Al Mawerdi, *REI*, 1968, 1, p. 11.

(2) IBN TAYMIYA, auteur hanbalite du VII^e-VIII^e siècle hégirien (661-728) (1263-1328). Auteur d'un opuscule sur la *siyasa char'iyah*. V. Henri LAOUST, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiya*, Le Caire, 1939.

(3) AL FARRA, auteur hanbalite contemporain d'Al Mawerdi (388-458). A écrit un ouvrage portant le même titre que celui de Mawerdi avec un contenu presque identique.

(4) *Verset 58* :

Allah vous ordonne de restituer les biens déposés entre vos mains à leurs ayants droit et, si vous jugez vos semblables, de juger avec équité. Dieu vous adresse là une excellente recommandation. Il entend et voit tout.

Verset 59 :

O vous qui croyez ! Obéissez à Dieu, obéissez au prophète et à « u li al amr » (à ceux qui d'entre vous détiennent « les affaires », ceux qui exercent l'autorité). Si vous vous querellez sur une chose quelconque, référez-en à Dieu et au prophète si vous croyez en Dieu en un jugement dernier. Ceci est le meilleur moyen d'entendre les choses.

(5) Eminent docteur hanbalite (432-515 H.) (1040-1121 apr. J.-C.).

du mal, même si elle n'est pas édictée par le prophète et qu'il n'y a pas, en ce qui la concerne, de révélation. Ibn 'Aqil ajoutait que s'il est juste d'affirmer que toute politique doit être conforme au *char'*, il est erroné de croire qu'il n'y a pas de politique en dehors du *char'*.

Tirant les conséquences de cette observation Ibn Qayim al Jawziya (6) montrera à son tour que la politique se situe à côté des textes, sinon au niveau de ses méthodes du moins au niveau de ses règles. L'art du bon gouvernement procède dit Ibn Qayim al Jawziya de la sagacité, de l'intuition, de l'intelligence du prince et ne saurait donc se plier à la rigidité d'une codification. L'auteur montrera en s'appuyant sur les précédents du prophète lui-même comme de ses successeurs et notamment de Ali Ibn Taleb qu'ils ont tous gouverné, en quelque sorte, *extra legem* (7).

Plus tard, Al Maqrizi (8) distinguera les prescriptions du *char'* et celles de la *siyasa* et cette distinction servira de fondement à toute la littérature politique profane à caractère littéraire ou historique.

A cet égard, Ibn Qutaïba (9), présentant la première partie de son encyclopédie littéraire (*'uyun al akhbar*), partie consacrée au pouvoir (*a. sultan*), écrira : « Ce livre, bien qu'il ne se trouve ni dans le Coran ni dans la *sunnah* ni dans les prescriptions de la religion ni dans la science du défendu et du permis, indique la voie des grandes affaires et des bonnes actions, défend les vilenies, encourage la bonne gestion des affaires, la juste appréciation des choses et une politique juste... La voie pour parvenir à Dieu n'est pas unique en effet et le bien ne se limite pas seulement aux longues veillées en prières, ni à la poursuite du jeûne au-delà de son terme, ni à la science de l'interdit et du licite ; les chemins de Dieu sont innombrables et les portes de Dieu sont très vastes. Le bon ordre religieux dépend des mœurs du temps et celles-ci dépendent de l'autorité gouvernante. Quant à la bonne conduite des gouvernants elle dépend du bon conseil qu'il reçoit et des bonnes explications qu'on lui donne » (10).

Ainsi, à côté de la *siyasa char'iya* va donc se développer une politique profane sur l'art du bon gouvernement. Les écrits politiques qui rentrent dans cette catégorie auront tous, sans exception, les caractères d'une sorte de pédagogie politique, d'un catéchisme

(6) IBN QAYIM AL JAWZIYA, éminent juriste hanbalite du VII^e siècle hégirien (691-751). A fait de la notion de *Firasa* (sagacité politique) une notion centrale de son œuvre (*A turuq al hikmiya fi asiyasa achar'iya*).

(7) Le jugement de Salomon figure en bonne place dans le lot des précédents cités par l'auteur dans son ouvrage.

(8) Historien et juriste du VIII^e-IX^e siècle H. (766-845 H.) (1365-1441 apr. J.-C.).

(9) Historien et écrivain III^e siècle H. (213-276) (1365-1441 apr. J.-C.).

(10) *'Uyun al akhbar*, Le Caire, 1925, Introduction, p. 2.

professionnel à l'usage des gouvernants. Plusieurs écrivains laisseront dans ce domaine des ouvrages remarquables par la finesse de leur style ou de leur message. Il en est ainsi d'Ibn Abdi Rabbih (11) auteur d'une encyclopédie littéraire (*Al 'iqd al farid*) dont plusieurs livres sont plus ou moins directement rattachés à la science politique, notamment le premier : *Le livre du pouvoir*. Il en est de même également de cet attachant ouvrage de Turtuchi (12) (*Siraj al mulūk : Le flambeau des rois*) ou encore celui de Samhudi (*Al lu' lu' al manthūr fi nasīhati willat al umūr : Les perles éparpillées dans les conseils donnés aux gouvernants*) (13) ; bien conscient de l'autonomie de sa discipline par rapport aux sciences religieuses Samhudi la fonde sur la raison et c'est là l'objet du livre premier de son ouvrage : *Définition et bienfait de la raison*.

L'état de la littérature politique profane n'est pas encore entièrement au point et son bilan et son exploitation systématique restent à faire. Il faudrait évidemment signaler avant de clore ces développements l'existence d'une école philosophique dont les plus éminents représentants, dans le domaine politique, sont Farabi (14) et Ibn Abi Rabi' (15). Farabi donnera une lecture islamique de Platon et Aristote dans les ouvrages connus, tandis qu'Ibn Abi Rabi' se livre à une analyse abstraite et géométrique de l'art de gouverner après avoir préalablement livré ses idées philosophiques et morales dans son ouvrage : *Suluk al Mālik Fi Tadbir al Mamālik (Les voies du souverain pour diriger ses royaumes)*.

Malgré l'existence de cette littérature politique profane le combat pour la laïcité, connu des Occidentaux, n'effleure même pas la conscience politique en Islam. Il n'existe pas. La religion a toujours servi de cadre de référence, soit explicitement soit implicitement. L'existence d'une politique d'inspiration extra-divine ne remet pas en cause ce fait. Ce n'est qu'au xx^e siècle, après la première guerre mondiale et l'abolition du califat ottoman, que le problème apparaîtra dans le monde musulman.

La méthodologie que nous venons de décrire garde aujourd'hui

(11) Ecrivain andalous (245-327 H.) (859-939 apr. J.-C.).

(12) Turtūchi est un écrivain andalous du v^e-vi^e siècle H. (451-520) (1059-1126 apr. J.-C.).

(13) Samhudi : auteur chaféite du ix^e-x^e siècle hégirien (844-911) (1440-1505 apr. J.-C.).

(14) Philosophe du iii^e-iv^e siècle H. (259-339) (870-950 apr. J.-C.).

(15) Philosophe arabe. Les historiens ne sont pas d'accord sur la date de son ouvrage : *Suluk al mālik*. Certains le rattachent au règne du califat abasside Al Mo'tacim (mort en 842 apr. J.-C.), d'autres à celui d'Al Mosta'cim (mort en 1258 apr. J.-C.).

encore sa vigueur. Ce qui a changé, c'est le résultat auquel elle aboutit, les contemporains revenant à leur tour aux écritures et leur donnant un autre contenu plus proche des mœurs et des exigences de notre époque.

FONDEMENT DU POUVOIR

C'est ainsi que les penseurs ou hommes politiques musulmans contemporains ont presque tous systématiquement tenté de trouver dans l'enseignement islamique un fondement direct du gouvernement démocratique. Ils sont innombrables et nous ne pouvons pas les citer ici, ne serait-ce que partiellement, tant le simple fait de les citer dépasserait les limites de ce propos. Ils se recrutent à travers tous les horizons : traditionalistes azhariens, zitouniens ou autres, intellectuels formés dans les universités européennes, libéraux, frères musulmans.

Enfin nous voyons à travers le monde musulman asiatique, africain ou arabe, s'ériger des gouvernements pratiquant une démocratie islamique avec des versions diverses.

En réalité ces interprétations procèdent toutes d'une nouvelle lecture des normes islamiques. Sans vouloir discuter leur bien-fondé, nous dirons simplement que cette lecture ne correspond nullement au contenu de la pensée politique arabo-islamique classique. Celle-ci a été, avec constance, une pensée foncièrement élitiste, non pas tant, il est vrai, au niveau du fondement du pouvoir qu'au niveau de la capacité politique. Le fondement du pouvoir et de l'autorité est une question qui a divisé les penseurs, théologiens et juristes musulmans. Le point de vue des sunnites sur la question est apparu en réaction à la théorie chiite du Nass (texte, parole expresse). Cette dernière considère que le prophète a expressément, textuellement dirions-nous, désigné Ali Ibn Abi Taleb comme son successeur à la tête de la communauté musulmane. Pour les chiites, la dévolution du pouvoir doit donc impérativement se limiter à Ali et ses descendants. Le fondement du pouvoir étant donc scriptural la question du coup se rehausse au niveau de l'essence même du dogme chiite. Elle dépasse le simple point de vue politico-juridique. Il n'est ni rare ni étonnant, en Islam, qu'une affaire d'origine dynastique se transforme d'un coup en religion. Le conflit politique prépare le schisme religieux.

Pour réfuter cette théorie et justifier les califats de Abu Bakr, 'Omar, 'Othman les docteurs sunnites feront appel aux concepts d'*Ummah* (nation) et d'*Ikhtiyar* (libre choix). Cette réfutation, avec

les idées qui l'accompagnent, viendra de l'école ash'arite qui défend le sunnisme aussi bien contre les chiïtes que contre les kharéjites et les mu'tazilites.

L'école ash'arite commencera donc par concentrer ses arguments contre la théorie du Nass ; celle-ci détruite, le seul fondement possible du pouvoir devient le libre choix de l'*Ummah*, comme l'affirme Baquillani (16). Le sunnisme admet, par conséquent, l'idée d'un fondement communautaire du pouvoir.

Cependant l'*Ummah* n'est pas dans l'esprit des penseurs sunnites une entité concrète et charnelle. Elle ne se confond pas avec la notion quantifiable de peuple.

C'est un concept abstrait qui évoque non pas seulement une communauté humaine et territoriale mais une communauté de croyance trans-temporelle et trans-spatiale. De ce fait, cette *Ummah* ne peut vouloir, ne peut s'exprimer directement mais d'une manière médiatisée.

CAPACITÉ POLITIQUE

La volonté présente et exprimable qui parlera en son nom sera celle de l'aristocratie du savoir ou du pouvoir. Nous voyons le même Baquillani affirmer, à cet égard, dans son *Tamhid* : « L'imam est désigné par acte (ou pacte) des Musulmans les plus considérés, les meilleurs (*afādhil*) qui sont Ahl al Hal Wal 'aqd » (17). Quelques siècles plus tard Taftazani (18) parlera de *wujūh an nās* (les plus en vue, les plus notables).

La notion d'élite apparaît également sous la forme d'une distinction entre *'Amma* (masse, peuple) et *Khassa* (notables). Les attributs de la capacité politique ne sont pas affaires de *'Amma*, à celle-ci il n'est demandé que d'obéir. Quant à ces *afādhil* ou ces *wujūh an nās*, certains auteurs comme Ibn Taymiya les limiteront aux savants (*'ulémas*) et aux gouvernants (*umara*) tandis que d'autres les étendront aux notables d'une manière générale, nous serions tentés de dire

(16) Théologien du IV^e siècle H. (X^e siècle apr. J.-C.), son *Tamhid* était, semble-t-il, destiné au fils de 'Adhud a dawla. Introduceur de l'atomisme dans la science du *Kalam* (théologie).

(17) *At tamhid*, publié et commenté par ABŪ RIDA EL KHUDHARI, Le Caire, 1948, p. 178.

(18) Taftazani est un théologien du VIII^e siècle de l'hégire (712-791 H.) (1312-1389 apr. J.-C.).

aux « influents » (chefs de tribus, fonctionnaires, officiers, etc.). Ce sont eux qui forment cette catégorie des *Ahl al Hal wal A'qd* (ceux qui lient et délient).

La conception élitiste apparaît donc au niveau de la capacité politique. L'élite va exercer sa capacité politique sous plusieurs formes : c'est à elle que revient la lourde charge de désigner le calife quand cette désignation suit la procédure de l'*Ikhtiyar* (libre choix) (12). C'est grâce à leur acte d'allégeance (*Bay'a*) que le calife acquiert sa légitimité et que son autorité peut alors s'imposer au reste de la communauté.

Le deuxième aspect de la capacité politique de *Ahl al Hal wal A'qd* se concrétise dans son caractère représentatif. L'élite, en effet, est sensée s'exprimer au nom de la communauté entière et il est donc du devoir du calife ou du gouvernant de la consulter. Les publicistes classiques justifient cette obligation de consultation par recours direct au Coran (20).

Enfin, l'aspect le plus important de cette capacité politique réside en ce qu'il revient à l'élite d'interpréter les textes sacrés donc de légiférer. La fondation des grandes écoles juridiques islamiques et l'apparition des grandes corpus juridiques qui sont à la fois des compilations doctrinales mais en même temps des codifications législatives ont été l'œuvre des savants et non l'œuvre directe des rois. Le droit a été posé en dehors du pouvoir, c'est une œuvre législative à caractère scientifique. Cette observation expliquera qu'à l'intérieur de l'élite va s'établir une hiérarchie, du type de celle qu'on retrouve dans la civilisation hindouiste, entre hommes du savoir et de la connaissance et « gens de l'épée » (*Ahl as saïf*). Les *'ulémas* auront donc un statut particulier de guide et d'inspirateur des conduites politiques. L'idée est très nette dans le traité juridique d'Ibn Qaïm al Jawziya, *A'lām al muwaqqi'ine*. Celui-ci écrit en effet que Dieu a ordonné dans le Coran aux croyants d'obéir à *ulu al amr* et que c'est pour eux le plus sacré des devoirs mais il ajoute : « En vérité, les gouvernants doivent être obéis seulement dans la mesure où leurs décrets sont conformes à la science religieuse (*'ilm*). L'obéissance qui leur est due suit celle qui est due aux savants (*'ulémas*). L'obéissance

(19) Cette procédure n'est pas exclusive. Il existe en effet une procédure par *Ahd* ou *wasiya* par laquelle a lieu la désignation du calife successeur par le calife en exercice.

(20) Certains versets recommandent au prophète de consulter sa communauté, d'autres affirment que Dieu aime ceux qui discutent entre eux de leurs affaires avant de se décider. V. versets n° 159 de la Sourate d'Al Umrane et 38 de la Sourate des femmes.

n'est que dans la limite du rationnel et de ce qui est commandé par la science religieuse (*'ilm*) » (21). Ce privilège des *ùlémas* est une constante de la pensée politico-juridique islamique classique.

EXERCICE DU POUVOIR

L'exercice effectif du pouvoir n'est ni affaire de masse ni même affaire d'élite mais d'individu. L'idée fait également partie des invariables de la pensée politique islamique.

C'est donc à partir du pouvoir d'un seul que se constitue et se conçoit l'Etat. Mais comme la concentration absolue du pouvoir est une vue de l'esprit, les penseurs ont dû avoir recours à diverses explications pour comprendre la diffusion du pouvoir dans l'Etat. Le concept le plus couramment évoqué, à cet égard, est le concept de délégation (*Tafwid*). La pensée politique islamique ne reconnaît aucune espèce de « séparation des pouvoirs » dans l'Etat ; cette idée lui est tout à fait étrangère bien que le contraire ait été soutenu, notamment par le Pr A. Sanhoury dans son *Califat* (22).

C'est autour de la notion juridique de délégation que Mawerdi centre plusieurs de ses développements sur la répartition des fonctions politiques et administratives.

Ibn Khaldoun (23) ne dément pas cette vision foncièrement unitaire de l'Etat et écrit que toutes les fonctions religieuses, politiques, administratives s'intègrent dans la fonction suprême et que celle-ci constitue « le tronc unificateur » (*al asl al jàmi'*).

La majeure partie des ouvrages à caractère politique concentrent leurs vues sur l'individu-commandeur : ses droits, ses obligations, ses qualités morales, ses qualités politiques. L'individu-roi a monopolisé l'attention des analystes et les autres rouages, sauf chez un Qalqachandi (24) ou un Ibn Khaldoun ou un Jahshayàri (25), sont relégués au rang des accessoires.

Ceci est apparent à travers des ouvrages aussi variés que le *Tàj*

(21) *A'lam al Muwaq'ine 'an rabbí al 'alamin*, Le Caire, Ed. Sa'da, 1955, t. 1, p. 10.

(22) A. SANHOURY, *Le califat, son évolution vers une société des nations orientales*, Geuthner.

(23) Nous excluons Ibn Khaldoun du lot des auteurs classiques à cause des spécificités remarquables de son œuvre. Il lui arrive cependant de reprendre leurs idées, ce qui justifie sa citation dans ce texte.

(24) Auteur de l'encyclopédie : *Subh al A'chā fi Sinā'ati l incha* (III^e siècle H.) (IX^e siècle apr. J.-C.).

(25) Auteur d'une histoire de certains vizirs abassides (*Kitab al wuzarā wal Kutub*). A. vécu au III^e-IV^e siècle H. (IX^e-X^e siècle apr. J.-C.).

(la couronne) attribué à Jahidh (26) ou les œuvres de Samhudi ou de Turtuchi ou d'Ibn Abi Rabi' déjà cités. Fait significatif : la sophocratie collégiale de Platon se transforme chez Farabi en sophocratie unitaire et individuelle (27).

Lorsque, au XIX^e siècle, le mouvement réformiste s'emparera des idées politiques et se mettra à les retranscrire, il ne remettra pas en cause le pouvoir personnel mais le rééquilibrera. Il trouvera dans la monarchie constitutionnelle (monarchie limitée par une loi d'après la terminologie d'Ahmed Ibn Abi Dhiaf, le réformiste tunisien) une excellente formule de gouvernement.

Encore aujourd'hui, l'analyste du droit public musulman moderne n'a qu'à constater cette idée. Elle apparaît à travers les discours politiques des hommes d'Etats musulmans, même ceux d'Habib Bourguiba qui fit, par exemple, lors du *Mouled*, à la mosquée de Kairouan en 1975, en présence du colonel Guaddafi, un discours où il comparait les pouvoirs du Président de la République à ceux du calife musulman (28). Elle transparait également à travers les constitutions des Etats musulmans et l'exemple du Maroc est, à cet égard, éloquent. Elle transparait également à travers le droit administratif et la jurisprudence moderne. Elle s'impose enfin au simple observateur des pratiques politiques islamiques contemporaines ; l'imam Khomeiny en représente une version chiite depuis toujours accentuée et débordante.

UN DROIT : L'OBÉISSANCE

UNE VERTU POLITIQUE : L'ÉQUITÉ

Elément capital de la pensée politique islamique, l'obéissance est un droit du souverain. Les penseurs la justifient unanimement par référence au verset des *umara* (les émirs, ceux qui gouvernent) déjà cité et lui trouvent également des sources abondantes dans la tradition de notre prophète. Muslim et Boukhari, entre autres, citent de nombreux *hadiths* recommandant l'obéissance et de nombreux autres

(26) Ecrivain mu'tazilite de l'école de Basrah (163-255 H.) (780-869 apr. J.-C.).

(27) Farabi consacre les chapitres 27 et 28 de son *Arā al madīnah al fādhila* à la description du chef de la cité vertueuse et à ses qualités.

(28) Le Président dira en particulier : « Si le régime présidentiel est l'un des régimes démocratiques adaptés dans les pays occidentaux, il a ses sources profondes dans l'Islam. La législation islamique n'en reconnaît pas d'autre... Le Président n'est autre que l'imam dont l'investiture résulte du suffrage de la communauté nationale. L'imam, dans l'Islam, occupe une position considérable, l'obéissance qui lui est due fait corps dans le Coran avec celle qui est due à Dieu et au Prophète », *La Presse*, 25 mars 1975, p. 4.

sur la nécessité du commandement et d'autres encore sur le devoir religieux des croyants de désigner à leur tête une autorité. On met parfois l'accent sur le caractère absolu de cette obéissance qui ne souffre ni limites ni exceptions. Face à un gouvernant injuste et despote la révolte est signe d'impiété. Le seul recours est de conseiller le prince ou de prier pour lui. Ghazali laissera dans *Al Iqtisad fil i'tiqad* ou dans son *Mustadhiri* (29) de longs et significatifs développements en ce domaine. Hobbesien avant l'heure, Ghazali mettra l'accent sur la force et la puissance contraignante du pouvoir qui dans sa terminologie prennent le nom de *Chawka*. Et Ghazali explique que l'obéissance est un devoir à observer même à l'égard d'un prince « ignorant et injuste ».

La justification du phénomène est claire : plutôt un prince injuste avec une société ordonnée que l'anarchie et la guerre civile. Ghazali est également clair sur ce point. Nous retrouvons d'ailleurs cette théorie du pouvoir-puissance ou du pouvoir-contrainte chez Ibn Khaldoun et son concept de *Wazi'*. Mais chez Ibn Khaldoun la question est plus complexe parce qu'il se livre à l'analyse de plusieurs situations de pouvoir. Le pouvoir majuscule n'existe pas pour lui, il existe des pouvoirs, des pouvoirs situés, placés dans des cadres historiques et naturels définis. Seules exceptions à cette unanimité doctrinale sur le problème de l'obéissance : certaines sectes Khawàrij et certains groupements de Mùtazila (mùtazilites, philosophes et théologiens rationalistes). Quant aux chiïtes, ils donneront un reflet particulier à cette question. Beaucoup plus qu'un problème politique ou un simple devoir religieux, elle est pour eux une affaire de foi, une question d'ordre métaphysique.

Le devoir d'équité, à la charge du prince, vient en quelque sorte compenser sa puissance contraignante. Là encore, nous nous trouvons devant une opinion unanime : presque jamais on ne lira un ouvrage se rapportant de près ou de loin aux problèmes politiques, qu'il soit littéraire, juridique, historique, philosophique qu'il n'évoque avec abondance ce devoir sacré du prince. Le prince juste (*al amir al A'dil*) est l'un des thèmes favoris de nos penseurs.

Toutes les méthodes, tous les styles sont mis à contribution. Toutes les références sont sollicitées : Coran, *sunnah*, précédents des compagnons du prophète (*sahaba*), sagesse des nations étrangères, surtout des Grecs et des Perses, grandes figures politiques musulmanes

(29) Cf. *Colloque de Damas sur le IX^e centenaire de Ghazali (27-31 mars 1961)*. Le Caire, 1962 ; Etude du D^r Moh. Abdelmu'iz NASR, *La philosophie politique chez Ghazali*, p. 449, cf. également H. LAOUST, *Politique de Ghazali*, Éd. Geuthner, 1970.

(telles que celle de Omar Ibn Abdelaziz) (30), arguments logiques, arguments utilitaires, etc. Ibn Khaldoun, Ghazali, Ibn Taymiya, Ibn Qayim al Jawzia, Ibn Abdi Rabbih, Turtuchi, Samhoudi, Ibn Abi Rabi', Farabi, etc., s'évertuent, chacun dans son langage particulier, à démontrer que l'équité, c'est le bien politique absolu.

Une lettre d'Aristote à Alexandre sur le gouvernement juste court dans plusieurs ouvrages. Ibn Khaldoun n'hésite pas à affirmer que l'injustice conduit inmanquablement à la ruine des cités et des royaumes. Ibn Taymiya donne à la question un aspect plus dogmatique en la rattachant au Coran. Ghazali, si impitoyable, si lucide, si cruel dans son analyse du pouvoir n'omet pas de faire monter sur la scène de ses acteurs politiques ce bon prince, pieux, doux, clément, frugal, imprégné de sagesse, de savoir, voire de sainteté. Une lettre de Hassan el Basri est également souvent citée. C'est en reprenant cette immense littérature sur le prince idéal, et sur le gouvernement équitable que le réformisme du XIX^e siècle fera pénétrer l'idée de limitation du pouvoir, idée combien nouvelle et pourtant combien réaffirmée dans le monde musulman. C'est par son intermédiaire que se fera la greffe d'une idée occidentale de limitation institutionnelle des pouvoirs sur les représentations politiques traditionnelles.

(30) Calife omeyyade considéré par plusieurs auteurs comme l'archétype du prince idéal.

MAXIME RODINSON

Islam, facteur de conservatisme ou de progrès ?

« Pourquoi les Musulmans sont-ils en retard et pourquoi d'autres sont-ils en avance ? » Telle est la traduction (plus ou moins heureuse mais littérale) du titre arabe d'un livre célèbre dans le monde musulman. L'auteur de cet ouvrage, publié au Caire par les éditions de la revue de la réforme religieuse islamique, *Al-Manâr*, en 1349 de l'hégire (de mai 1930 à mai 1931 de notre ère), était l'émir libanais Chekîb Arslân, un des chefs de file du nationalisme arabe à l'époque, bête noire des coloniaux français entre autres.

La question n'a cessé de se poser ainsi depuis deux siècles ou à peu près aux Musulmans. Elle eût étonné, sous cette forme, les gens du Moyen Age, musulmans ou chrétiens. Elle considère comme valable au départ la notion de progrès. L'histoire est regardée comme une route allant vers plus de bonheur ou de bien-être, une route où certains se hâtent tandis que d'autres piétinent et d'autres encore retournent en arrière ou s'égarer dans des chemins de traverse.

En Occident, on le sait, la notion de progrès, naguère universellement admise, est en crise. Les faits semblent toujours forcer à admettre le progrès technique et matériel comme une loi de l'histoire. Mais on ne pense plus comme autrefois qu'il est forcément parallèle au progrès des structures intellectuelles de la conscience, à celui des mécanismes politiques, surtout à celui du comportement éthique.

La question concernant le rôle progressif ou non de l'Islam avait été posée à Chekîb Arslân par l'*imâm* d'un maharadja de Borneo. Elle était posée tout aussi bien par les polémiques (qui n'épousaient pas du tout le clivage droite-gauche) engagées, il y a une vingtaine d'années en France, autour de la guerre d'Algérie. Certains craignaient et d'autres feignaient de craindre qu'une victoire des révoltés ne signifiât une « régression » sur le plan de « la civilisation ». Ils invoquaient le caractère fanatique, ignorantiste, antiprogressif couramment attribué à l'Islam. Je crus pouvoir répondre alors à ces arguments par une conférence intitulée précisément *L'Islam, doctrine de*

progrès ou de réaction ? que je prononçai en janvier 1961 à la Sorbonne, l'endroit même où, en mars 1883, Ernest Renan avait conféré sur *L'islamisme et la science*. Il y prononçait un constat d'arriération, de déchéance, de déclin des peuples musulmans. Il avançait une explication. Ce qui avait causé ce déplorable développement, c'était le règne brutal du dogme musulman gouvernant toute la société sans séparation possible des domaines respectifs du spirituel et du temporel (1).

Contredisant les thèses de mon illustre devancier, je ne remettais pourtant pas en cause un autre dogme, celui du progrès. Cela m'a été sévèrement reproché par un éminent sociologue. Je pense maintenant que celui-ci a eu raison sur ce point, avec le seul tort de n'avoir pas regardé de plus près le contenu de mon argumentation, et son développement dans d'autres parties du livre en question.

Il faut toujours le répéter malgré l'évidence. Parler d'un concept sans le définir est parfaitement vain. De quel progrès s'agit-il ?

Depuis le Paléolithique inférieur, il y a toujours eu une partie au moins de l'humanité où les connaissances rationnelles s'accroissaient, où les techniques de travail de la matière s'amélioraient. Tout cela se diffusait malgré l'isolement primitif des peuples. L'invention de l'arc et de la flèche, sûrement très ancienne, s'est diffusée presque partout.

Par contre, les mécanismes de distribution du pouvoir n'ont guère avancé. Les tribus demeurées au stade technique le plus archaïque ont souvent des mécanismes démocratiques, souvent aussi des traits de despotisme et d'exploitation. L'augmentation régulière de dimension des unités politiques, l'accroissement de la complexité de l'organisation n'ont fait que magnifier la taille des phénomènes.

Le libéralisme et le marxisme occidentaux ont enseigné que le progrès scientifique et technique, accroissant la quantité des biens à la disposition des hommes, réduirait ou abolirait même les antagonismes autour de la distribution du pouvoir. On aurait dû toujours remarquer pourtant que les luttes pour le pouvoir, dans l'histoire, se sont, la plupart du temps, déroulées entre des gens et des groupes bien pourvus suivant les catégories du lieu et de l'époque. Les phénomènes de l'histoire récente ont mis radicalement fin à l'illusion en question. Doit-on écarter alors simplement la question telle qu'elle est posée dans le titre de cet article ? Peut-être doit-on surtout la reformuler en des termes plus précis et plus adéquats.

Il y a des facteurs qui favorisent ou qui entravent la poursuite

(1) Cf. M. RODINSON, *Marxisme et monde musulman*, Paris, Seuil, 1972, p. 95-129.

du progrès scientifique et technique. Tant qu'une fraction immense de l'humanité souffre tragiquement d'une pénurie des biens mis à sa disposition, il est désirable que ce progrès se poursuive pour multiplier les biens qu'il sera au moins *possible* de distribuer.

Il y a des facteurs qui favorisent ou qui entravent la distribution des pouvoirs de contrôle de la société par le plus grand nombre et au bénéfice du plus grand nombre. Il est désirable que cette distribution soit la plus large possible, limite au maximum les moyens de coercition d'un homme, d'un groupe, d'une couche sociale, d'une caste ou d'une classe, d'un peuple à l'égard des autres. C'est là une idée qu'il est devenu non pas impossible, mais difficile de nier maintenant (c'est là un progrès dont on n'a pas parlé ci-dessus, le progrès des idéaux sociaux à défaut de celui, bien moins universel et certain, des réalités sociales).

On peut donc concevoir dans ce sens, non pas un progrès politique et social unilinéaire, sans retours en arrière, étendu automatiquement à des masses humaines de plus en plus nombreuses, mais des progrès limités, partiels, aléatoires. Il vaut encore la peine d'œuvrer pour cela sans illusions excessives, de défendre les facteurs qui vont dans ce sens, de combattre les facteurs contraires.

La position de la question qui me fut suggérée en 1961 comme en 1979, qui sert de titre à cet article, part d'un présupposé que je n'ai cessé de combattre, mais qui a une part (une part seulement) de validité. C'est l'idée spontanée qu'un des facteurs en question, le plus important même dans la pensée implicite de beaucoup, est une idéologie, un système d'idées, une doctrine. Une doctrine favorable ou non aux progrès (j'emploie maintenant le pluriel) conditionnerait l'histoire réelle d'un groupe, d'un peuple, d'un ensemble de masses humaines, d'une communauté. L'Islam, le christianisme, le marxisme, le rationalisme cartésien, etc., sont censés jouer ce rôle. Le difficile est de définir la part de validité de cette conception et sa part d'erreur.

Elle comporte certainement, malgré son acception d'autant plus large qu'elle est souvent inconsciente, une large part d'erreur. Les idéologies adoptées officiellement par des mouvements ou des Etats sont souvent (pour le moins) transformées par la société qui les admet en principe, par le mouvement ou l'Etat qui prétend les suivre. Leurs préceptes sont interprétés souvent au contraire de leur sens premier et évident. Parfois, tout simplement, on les occulte, on les oublie. Les chevaliers du Moyen Age, persuadés d'être bons chrétiens, écoutaient dévotement les prêtres répéter les incitations évangéliques à l'amour de l'ennemi, à la non-violence, au total désintéressement, à l'abandon des richesses. Dans le même souffle,

ils allaient tracter leurs voisins ou leurs vassaux pour des intérêts sordides ou pour une vexation tenant à leur « honneur », concept ignoré de Jésus de Nazareth et que l'esprit de ses idées ne pouvait que pousser à dédaigner. Quelle société chrétienne a jamais appliqué profondément, dans sa structure, dans sa vie totale, l'esprit de l'Evangile ? Il serait faux de penser qu'il en aille autrement de l'Islam.

Cependant, les idéologies sont loin d'être sans efficace. Il faut par conséquent au moins prendre en considération leurs différences. Il y a des idéologies plus ou moins « totalitaires », je veux dire qui prétendent réglementer un nombre plus ou moins grand de comportements et mêmes d'idées jusque dans la vie privée des individus. Elles peuvent ne pas être totalitaires au départ et le devenir, ou l'inverse. Pourtant, les idées de départ exercent une influence constante, peuvent être revivifiées après des siècles d'oubli, du fait que des corpus de textes les ont sacralisées.

Une idéologie d'Etat (et cela est vrai de l'Islam, du marxisme et des autres) n'empêche pas de se poursuivre des dynamiques sociales autonomes. Ce sont souvent celles-ci qui la transforment de l'intérieur et non l'inverse. Parmi ces dynamiques, on peut discerner immédiatement la dynamique des luttes internes et externes pour le pouvoir, la dynamique de la diffusion et de l'évolution des traits culturels, la dynamique des compétitions et luttes entre groupes ethnico-nationaux, la dynamique des relations économiques.

Mais il est vrai que l'idéologie peut être apte (ou être rendue apte) à sacraliser une structure politique ou sociale, un type de pouvoir, un faisceau de traits culturels, une ethnie. Cette sacralisation influence fortement la masse des fidèles, des adhérents de la communauté idéologique. Elle peut servir d'arme politique puissante.

Toute idéologie érigée en idéologie d'Etat, si elle est sacralisée au maximum en lui attribuant une origine divine ou une validité « scientifique » incontestable, si sa remise en cause est interdite, si une couche d'interprètes autorisés a le monopole de décider de ses conséquences intellectuelles et pratiques, constitue un frein au progrès scientifique, politique, social et même technique. Sur ce point, Renan avait raison. Mais il y a des degrés dans le caractère contraignant attribué à cette doctrine, dans l'autorité conférée à ses interprètes.

Toute doctrine, même scientifiquement établie au départ, toute institution bâtie autour d'une doctrine (on parlait à ce propos, il y a peu, des associations de psychanalystes !) a tendance à figer, à geler (en arabe *tajmîd*, concept souvent dénoncé) la liberté de la pensée et par conséquent le progrès. Mais cet effet est maximisé par les intérêts de groupe, l'institution d'Etat ou appuyée par

l'Etat, l'Inquisition et la police. L'Islam est loin d'être seul en cause.

Une des formes courantes de la sacralisation d'une doctrine ou au moins d'un faisceau d'idées est ce qu'on peut appeler le patriotisme de communauté. Il est sécrété normalement par toute communauté idéologique. Tout patriotisme de communauté passe par des fluctuations suivant les situations changeantes. Un type de ces fluctuations le pousse vers le fanatisme. C'est une tendance constamment prête à se réaliser.

Pour ce qui est de l'Islam, le patriotisme de communauté au Moyen Age a été limité dans ses effets par toutes sortes de facteurs. Avant tout sans doute, la fragmentation des pouvoirs politiques, des Etats au sein de la communauté empêchait une action commune en règle générale, une unification des volontés et de la direction. Facteur général pour l'époque, la pauvreté des moyens de diffusion des idées et d'administration des hommes entravait tout effort de mobilisation des masses. Si la Loi de l'Islam était de type totalitaire — au sens défini ci-dessus —, le centre n'existait pas la plupart du temps, les moyens manquaient pour la faire appliquer.

Les moyens modernes de diffusion et d'administration, la force que peut acquérir un centre étatique rendent possible de concevoir une communauté gouvernée par les principes d'une idéologie plus ou moins totalitaire. N'oublions pas pourtant que les moyens se sont multipliés aussi pour permettre à tout groupement de combattre le système qui régit la société où il s'insère.

A la différence du christianisme, l'Islam a toujours prétendu avoir vocation à structurer non seulement les aspirations spirituelles ou la vie morale, mais aussi la société dans son ensemble, à forger sur terre le meilleur type de société possible, équitable et conforme à la volonté bienveillante de Dieu. Les préceptes consignés dans son corpus de référence, dans ses livres sacrés sont fort loin de rendre possible la concrétisation de cette ambition. Mais l'idée est toujours demeurée vivante que les moyens existaient (implicitement au moins), contenus de quelque façon dans la doctrine, de réaliser cet idéal de société équitable, si vaguement défini qu'il ait été.

Les circonstances historiques ont toujours maintenu vivant le patriotisme de communauté. Dans les derniers siècles, ils l'ont même accentué, enflammé, rendu plus virulent. Les valeurs développées dans l'Occident chrétien à l'époque moderne ont profondément pénétré le monde musulman : l'aspiration à une société progressive, aisée et libre. Elles ont été diffusées par des élites et ont atteint d'assez larges masses.

Mais l'application des recettes découvertes par l'Europe de

contrôle politique des gouvernants par les masses ou de structures sociales plus égalitaires a été faite de façon fort peu convaincante. Les élites d'ailleurs réglaient cette application de façon à conserver les prédominances anciennes ou bien les révoltes (comme ailleurs) établissaient des hiérarchies nouvelles. Pour canaliser le bénéfice des ferveurs investies dans le patriotisme de communauté, les élites anciennes et nouvelles se hâtaient d'identifier les valeurs modernes à celles de la religion ancestrale. La liberté, l'égalité, la science avaient été exaltées par Mahomet avant Rousseau et Newton.

Quand on fut suffisamment exaspéré de découvrir, derrière l'invocation des recettes occidentales, les dominations anciennes et nouvelles, l'idée devint tentante de regarder à nouveau vers Mahomet au lieu de Rousseau et Newton, un Mahomet repensé d'ailleurs sans qu'on s'en aperçût sous l'influence de Rousseau et de Newton. Cette solution était plus satisfaisante pour le patriotisme de communauté. Les moyens modernes permettaient de concevoir l'application systématique de principes que définirait plus précisément un centre donné émanant de la communauté même. Quant aux résultats, ils n'ont pas encore eu le temps de se dévoiler. Mais on peut tout craindre d'une nouvelle orthodoxie (quelque anciens qu'en soient les fondements) dont l'interprétation serait le monopole d'une couche de théologiens à formation fort unilatérale et fort archaïque.

On excusera le désordre de ces notations rédigées un peu hâtivement, exigeant des compléments et des nuances que je ne puis développer ici. Je conclurai ainsi. L'Islam n'est en lui-même, à lui seul, ni un facteur de conservatisme ni un facteur de progrès. Tout au plus pourrait-on dire que les circonstances de ses origines l'ont doté d'ambitions sur le plan politique et social qu'il n'a pas — en tant que doctrine — les moyens de concrétiser. Il y a là un danger. Les interprètes autorisés peuvent aisément imposer une interprétation dont la seule qualité est de sacraliser leur position privilégiée.

Mais une doctrine jamais ne suffit à mettre en condition toute une société, toute une histoire. L'Islam est ce qu'en font, ce qu'en feront les Musulmans. Des interprétations dans le sens de tous les progrès n'ont pas manqué non plus ni dans le passé ni de nos jours. Les *mollahs* ne sont pas seuls en cause et d'ailleurs les *mollahs* changent aussi. Les idéaux qu'on prêche au nom de Mahomet ou de Rousseau, d'Ali ou de Marx pénètrent les masses s'ils leur semblent garantir la satisfaction d'aspirations qui existaient bien avant tous ces grands hommes. Et si ces fidèles sont déçus, l'invocation du nom de ceux-ci ne suffira pas à calmer les colères qui exploseront.

OLIVIER CARRÉ

*L'influence de l'Occident
sur les sociétés musulmanes :
l'espace arabe*

C'est la modernité qui, dans le monde arabo-musulman actuel, est liée naturellement à l'Occident et est souvent identifiée à l'occidentalisation. Ce lien est sans doute accentué, pour le monde arabe, en comparaison avec d'autres espaces musulmans, par la proximité géographique et historique de l'Europe. Même la période des indépendances est, en fait, fortement dépendante de l'Occident européen en deux adaptations « modernes » dans l'Islam arabe : le nationalisme et le socialisme. Toutefois ces deux idéaux occidentaux ont été acclimatés par deux inspirations à la fois concurrentes et interdépendantes, l'inspiration islamiste et l'inspiration arabiste. Nous avons là deux traits importants de l'occidentalisation du monde arabo-islamique : l'édification d'États nationaux modernes, c'est-à-dire sur le modèle européen — mais avec des caractéristiques propres ; et un idéal socialisant dans plusieurs pays arabes. A ces deux traits se rattachent une certaine occidentalisation du droit et un effort de développement technique et économique.

NATIONALISMES ET ÉTATS MODERNES

Les mouvements nationaux sont un fait récent, caractéristique de l'influence de l'Occident sur les sociétés arabes. L'idéologie nationaliste arabe la plus élaborée (le *Baas*) fait remonter, évidemment, la nation arabe aux origines de l'histoire du Moyen-Orient tout entier. On peut, certes, parler de formes antérieures d'un nationalisme arabe, indistinct d'un quasi-nationalisme musulman. Mais la mythologie nationaliste arabe copie aussi les mythologies nationalistes allemande

et italienne. Les fondateurs du *Baas* — Aflaq, Bitâr, Arzoûzi (mort en 1968) — le reconnaissent expressément, ainsi que le protobaasiste Sâti' al-Husri (mort en 1961) qui assurait que la contagion nationaliste européenne était inévitable et désirable dans l'Asie arabe, y compris l'Égypte (1).

Mais, dans le même temps, il insistait sur les spécificités du nationalisme arabe. On peut, en effet, en dépassant d'ailleurs les perspectives de Husri, reconnaître la caractéristique principale que voici des mouvements nationaux en Islam arabe : c'est qu'il y a quatre niveaux d'appartenance nationale ou quasi nationale. Le niveau national-arabe englobait d'abord l'Asie arabe — Grande Syrie et Irak et péninsule arabe —, puis l'Égypte également, puis, selon le *Baas*, la totalité des territoires de langue arabe, depuis l'Atlantique jusqu' « au golfe arabe » (Persique). Le second niveau est celui des communautés locales ethnico-religieuses (si nombreuses en Orient arabe). Ajoutons le niveau des 20 États nationaux distincts avec leurs frontières, leurs armées, leurs intérêts étatiques propres. Enfin, le quatrième niveau est l'appartenance musulmane, la *oumma* (communauté, nation) musulmane tout entière. Chacun des quatre niveaux tient compte des autres, et c'est ainsi que les nationalismes, en terre arabe, ne sont pas foncièrement laïques ni anti-cléricaux.

L'inspiration islamisante des résistances nationales avait prédominé, avant les indépendances, au Maroc, en Algérie, en Libye, en Arabie, en Égypte et en Palestine. Il y avait là, en effet, un réformisme musulman inspiré surtout de Muhammad 'Abduh (mort en 1905) et de Rachîd Ridâ (mort en 1928) en Égypte et de ses disciples Ben Badis (en Algérie) et Allâl al-Fassi (au Maroc). Il s'agissait aussi de deux mouvements revivalistes, le mouvement wahhabite en Arabie et le mouvement sénoussi en Libye. Ces inspirations islamistes animaient des mouvements nationaux locaux vivaces dans la perspective aussi de la renaissance de l'Islam dans son entier ; l'arabisme n'était alors revendiqué qu'en sourdine, ou même combattu comme anti-islamique. Dans d'autres pays — Syrie (et ensemble syrien), Irak —, l'inspiration prédominante était l'arabisme, dans le sillage des quelques mois du royaume arabe indépendant de 1919-

(1) Cf. W. L. CLEVELAND, *The making of an Arab nationalist : Ottomanism and Arabism in the life and thought of Sati al-Husri*, Princeton Univ. Press, 1971 ; J. F. DEVLIN, *The Ba'th Party : A History from its origins to 1966*, Stanford, California, Hoover Institution Press, 1976. Pour les positions actuelles des historiens sur la formation des nationalismes au sein de l'Empire ottoman réformateur et mourant, cf. W. HADDAD, W. L. OCHSENWALD édit., *Nationalism in a non national state : the Dissolution of the Ottoman Empire*, Columbus, Ohio State University Press, 1977, p. 3-25 principalement.

1920 à Damas, tandis que la Tunisie suivait surtout l'inspiration du réformisme constitutionnaliste dans le sillage du mouvement Jeune-Turc et un peu à l'image du kémalisme. Selon ces deux dernières inspirations plus laïcisantes, l'Islam était mis en sourdine ou même combattu dans ses formes héritées, comme étant opposé au modernisme, mais jamais exclu, plutôt réinterprété librement afin d'être mis au service de l'élan national. Depuis les indépendances, les inspirations non islamistes se sont répandues dans tout le monde arabe et prédominent dans ce qu'on peut appeler (2) les « Républiques révolutionnaires » — Egypte, Syrie, Irak, Algérie, Tunisie, les deux Yémen —, tandis que les « monarchies modernisatrices » — Arabie Saoudite et royaumes du Golfe, Jordanie, Maroc — maintiennent en principe une fidélité islamique. La Libye de Kadhâfi se veut à la fois révolutionnaire et intégralement islamiste.

Or, quelles que soient les inspirations nationales d'origine et les évolutions récentes des régimes, nulle part la laïcité n'est adoptée comme elle l'a été dans la Turquie kémaliste. En effet, aucune des Constitutions des pays arabes (à l'exception du Yémen démocratique) — républiques ou monarchies — ne déclare une nationalité sans relation avec l'Islam, ni l'exercice du pouvoir politique indépendamment de l'appartenance à l'Islam. Voilà pourquoi, en conséquence, l'égalité civique pleine et entière n'est reconnue ni appliquée dans aucun pays : le non-musulman (chrétien, juif, sans religion) ne peut exercer le commandement politique, et les mariages sont confessionnels (juridictions du statut personnel propres à chaque confession religieuse et interdictions précises de beaucoup de mariages mixtes) (3). Cette absence déclarée de laïcité de l'Etat et des lois telle que nous l'entendons en Occident paraît choquante et retardataire par rapport à l'idéal occidental moderne. Plusieurs intellectuels arabes, parfois musulmans croyants, sont eux aussi choqués par ce retard (4).

(2) Selon les termes de M. C. HUDSON, *Arab Politics : The Search for Legitimacy*, New Haven, London, Yale Univ. Press, 1977. Sur l'importance de l'Islam pour l'idéologie vulgarisée des « Républiques révolutionnaires », nous suggérons notre *Légitimation islamique des socialismes arabes : Analyse conceptuelle combinatoire de manuels scolaires égyptiens, syriens et irakiens*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1979. Cf. aussi, sur les régimes coloniaux et post-coloniaux, M. FLORY, R. MANTRAN, *Les régimes politiques des pays arabes*, Paris, PUF, 1968 (coll. « Thémis »).

(3) Cf. *The Middle East and North Africa 1977-1978*, Europa Publications Ltd, 1977 ; C. CHEHATA, *Droit musulman : applications au Proche-Orient*, Paris, Dalloz, 1970 ; *Etudes de droit musulman*, Leiden, E. J. Brill, 1971.

(4) Ainsi M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1973 ; *La pensée arabe*, Paris, PUF, 1975 (coll. « Que sais-je ? ») ; Comment lire le Coran ?, in *Le Coran*, trad. par KASIMIRSKI, Paris, Garnier-Flammarion,

D'autres, au contraire (5), s'efforcent de montrer que l'égalité politique, civique, judiciaire la plus parfaite pour aujourd'hui, c'est la fraternité musulmane tolérante envers les non-musulmans à l'intérieur d'une nation arabo-islamique ; et que, pareillement, la liberté politique et civique la meilleure, c'est l'allégeance à un chef tout-puissant éclairé par les injonctions d'une Loi fortement inspirée par la *Char'i'a* (loi islamique).

C'est sans doute la réticence des sociétés arabo-musulmanes à la laïcité du droit, de l'Etat, de la nation, qui maintient les quatre niveaux que nous avons énoncés de l'appartenance nationale avec leurs manifestations à la fois épiques et tragiques. Ainsi de l'immense espérance active d'unité nationale arabe sous la bannière de l'Egypte nassérienne (de 1956 à 1967). L'union syro-égyptienne dans une République Arabe Unie (RAU) en 1958-1961 représentait le moment de grâce. Depuis 1967, après la défaite totale devant l'Etat israélien, ce nationalisme arabe unitaire se transformait en une cohésion assez souple, particulièrement efficace en 1973-1974, entre des Etats nationaux divers. La cohésion est maintenue par le poids des Etats rentiers pétroliers du golfe. Or c'est l'arabisme quelque peu laïcisant dont le nassérisme était le modèle (et qui est copié par l'Algérie actuelle depuis les années 70) qui de plus en plus souvent, à travers le monde arabe, est considéré comme responsable des échecs politiques, militaires, économiques. Et, à la place, un populisme islamiste se diffuse de plus en plus avec le soutien financier et moral des royautes du golfe. La révolution populaire islamique iranienne de 1978-1979, plus encore que celle (solitaire) de Kadhâfi en 1969, est perçue comme exemplaire (6). Un tel affleurement de l'Islam politique populaire qui n'avait jamais disparu mais avait été en partie occulté par les régimes laïcisants issus des indépendances ne va pas dans le sens d'un modernisme laïcisant. Il exprime bien plutôt l'expression d'un refus de l'occidentalisation laïcisante.

Une autre manifestation, tragique celle-ci, de la complexité des

1970. Ainsi encore H. DJAIT, *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, Paris, Seuil, 1974 ; *L'Europe et l'Islam*, Paris, Seuil, 1978. Noter aussi quelques écrits en langue arabe, de H. SAAB, notamment à Beyrouth.

(5) Bel exemple dans *Colloques de Ryad, Paris, Vatican, Genève, Strasbourg, de juristes d'Arabie Saoudite et d'Europe. — Le dogme musulman et les droits de l'homme en Islam* (trad. fr.), Beyrouth, 1974. Et une foison d'ouvrages apologétiques en arabe.

(6) Mettant, du coup, en inquiétude les monarchies islamiques modernisatrices de la péninsule arabe, mais au nom de leurs principes islamiques eux-mêmes. Comp. les *Colloques...*, cités à la n. 5, et Ayatollah S. R. ΚΗΟΜΕΪΝΥ, *Pour un gouvernement islamique* (trad. fr.), Paris, Fayolle, 1979 : les principes de l'ordre islamique social et politique sont identiques.

nationalismes en terre arabe, c'est la réalité, ancienne mais nullement résorbée, de séparatismes locaux. Il y eut deux tendances séparatistes d'origine exogène liées à la pénétration coloniale européenne : seul reste — et irréversible — le nationalisme juif sioniste en Palestine, puisque l'autre, qu'on peut appeler un nationalisme franco-algérien dans l'Algérie coloniale, a été résorbé brusquement depuis 1963. L'évolution récente du sentiment national arabo-musulman — à ses quatre niveaux — vers une accentuation du rôle des multiples nations-Etats aux dépens de l'épopée nationaliste arabe unitaire devait permettre plus aisément un processus d'intégration de l'Etat national israélien dans la région en contrepartie d'un autre Etat national, palestinien. Cette adaptation récente et inachevée à la réalité est souvent vue comme un progrès sensible dans le modernisme. Il reste deux autres séparatismes, endogènes cette fois : un nationalisme chrétien-maronite au Liban, qui refuse et l'arabisme et le nationalisme islamique tout en revendiquant un territoire à population majoritairement musulmane tournée vers l'arabisme de Damas ; et un nationalisme kurde en Turquie-Irak-Iran, qui, en Irak, refuse le nivellement arabiste et revendique l'autonomie nationale dans un Etat irakien qui serait devenu binational. Ces trois séparatismes, israélien, maronite, kurde, sont loin d'être résorbés et ils représentent des blessures graves dans le corps de tous les Etats nationaux modernes d'Asie arabe, au Liban surtout, en Irak aussi.

Refus dramatique du modernisme laïque national-étatique forgé en Europe, ou gestation d'un système moderne de nationalités à base communautaire, spécifiquement arabo-musulman ? Les deux diagnostics sont exprimés et justifiables. Comme l'on voit, en toute hypothèse l'influence occidentale, certaine, se moule dans des déterminations culturelles locales très vigoureuses.

SCIENCE, SOCIALISME ET MODERNISATION TECHNICO-ÉCONOMIQUE

La renaissance musulmane culturelle et politique insistait dès la fin du siècle dernier sur le fait que l'Islam est par origine en plein accord avec la science et avec le progrès technique. On s'étonnait que les sciences et les techniques modernes aient fleuri dans l'Occident chrétien plutôt que dans l'Orient musulman. On cherchait les causes, sociales, politiques, religieuses de cette anomalie. Et surtout on affirmait qu'il fallait au plus tôt être comme l'Occident en adoptant ses sciences et ses techniques, et même beaucoup mieux, en faisant

revivre l'islam. Tel était le message principal du réformisme et du panislamisme du Persan Jamâl Eddine al-Afghâni (7) dont l'influence dans le monde arabe a été et reste considérable. Il convenait même avec Renan, lors d'une controverse célèbre à Paris, que l'islam populaire, comme toute autre religion, entravait le développement de la science moderne.

Mais pas plus lui que ses disciples arabes — Muhammad Abduh principalement — n'ont entrepris de critique historique scientifique des textes sacrés musulmans et des dogmes de l'islam. Ils se sont satisfaits d'une distinction (traditionnelle dans les confréries musulmanes) entre l'élite qui sait, en secret, interpréter l'islam, en l'occurrence en accord avec la raison et la science moderne, et la masse qui aura indéfiniment besoin d'un islam populaire passablement superstitieux. Ils se contentaient de prêcher contre les déformations du culte musulman, maraboutisme et superstitions. Ou alors ils ont milité pour purifier la pensée musulmane traditionnelle des commentaires scolastiques qui cachaient l'islam pur des origines. Mouvement réformiste modéré peu à peu devenu un fondamentalisme volontiers intégriste dont le regain actuel, dans les années 70, est frappant. Il est important de voir qu'il n'y a eu dans l'islam contemporain ni de Réforme comparable à la Réforme protestante du xvi^e siècle, ni de crise moderniste comme il y en eut dans le catholicisme romain au début du xx^e siècle. L'esprit scientifique moderne s'est attaqué en Europe à la Bible, aux Evangiles, à l'histoire de Jésus et de l'Eglise, avec des crises et des excommunications célèbres, et avec pour résultat patent que les textes sacrés et la tradition sont lus aujourd'hui d'une manière très différente de celle d'il y a un siècle. Rien de tel en islam moderne. En affirmant que l'islam — à la différence des autres religions monothéistes révélées — est en accord total avec la raison et avec la science, on interdit en même temps à la science d'entrer dans la foi musulmane elle-même, de soumettre à ses méthodes le texte du Coran et des Traditions du prophète Mahomet, la vie même de ce dernier et l'histoire de l'islam depuis les origines. En ce sens, il faut dire que dans le monde arabe l'islam a refusé jusqu'à présent l'influence occidentale. Le rejet de l'orientalisme scientifique en est l'aspect le plus clair.

Il est indéniable que l'orientalisme a eu, et a encore souvent, une intention dénigrante et des orientations partiales. Certains orientalistes s'intéressent à l'Orient arabe et musulman pour des motifs

(7) Cf. N. R. KEDDIE, *Sayyid Jamâl ad-Dîn « al-Afghâni » : A political biography*, Berkeley, Los Angeles, London, Univ. of California Press, 1972.

religieux, fondamentalement missionnaires. Aussi leur instinct les porte-t-il à voir l'Islam, et singulièrement l'Islam arabe, par comparaison avec le christianisme, en donnant *a priori* l'avantage à ce dernier (8). D'autres ont au contraire une intention scientiste, de science religieuse avec les ressources de la critique historique et de la linguistique. Les effets sur les orientations des musulmans sont importants dans tous les milieux de pensée. Mais jusqu'à présent il s'agit d'emprunts purs et simples et sélectionnés au lieu de la fécondation d'une pensée musulmane critique à l'intérieur de l'Islam. C'est que l'orientalisme fait peur et que, par conséquent, on en rejette même les éléments les plus scientifiques, de soi les moins discutables pour tout être raisonnable. Il est exceptionnel, par exemple, que les éditions et études critiques européennes du Coran, notamment celles de Nöldke et de Blachère, soient utilisées par les théologiens musulmans officiels (9). L'argument du rejet, c'est que ces études critiques émanent de la « croisade » sous ses deux formes : celle des athées et celle des missionnaires chrétiens. Argument souvent exact, mais non pertinent.

Ce que l'on retient, en revanche, volontiers de l'orientalisme ce sont des ouvrages orientalistes de bas étage (10) qui permettent de grossir le foisonnement des opuscules apologétiques arabes. On retient aussi, il est vrai, dans les cercles savants, les résultats des études érudites sur de grands penseurs musulmans anciens (Henri Laoust aura ainsi contribué à la renaissance hanbalite en Arabie et ailleurs). Enfin, et ceci surtout dans les milieux arabistes, on s'enchant de du courant orientaliste qui souligne les spécificités de la culture arabo-islamique (11) : les modes de pensée seraient originaux, sémitiques et non grecs, descriptifs plutôt que déductifs, prophétiques plutôt qu'apodictiques, pratiques et juridiques plutôt que théoriques et philosophiques et, par homologie, sinon comme effet,

(8) C'est assez l'orientation de L. GARDET et G. ANAWATI par exemple. Cf. leur *Introduction à la théologie musulmane : essai de théologie comparée*, Paris, J. Vrin, 1948.

(9) Exception notable, S. EL-SALEH, *La vie future selon le Coran*, Paris, J. Vrin, 1971 (coll. « Etudes musulmanes »), mais l'ouvrage est en français.

(10) Ainsi de M. BUCAILLE, *La Bible, le Coran et la science : les Ecritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Paris, Ed. Seghers, 1976. Ouvrage traduit en arabe aussitôt et distribué dans les librairies des Frères musulmans. Ainsi encore, étoile fixe sans déclin, de G. LE BON, *La civilisation des Arabes*, Paris, 1884.

(11) Cf. L. MASSIGNON dans ses différentes études, mais aussi L. GARDET et G. ANAWATI, *op. cit.*, et J. BERQUE, particulièrement dans *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, Seuil, 1960. L'influence de Massignon sur les maîtres à penser ba'ghistes, Arzoûzi, Aflaq, Bitar, à la charnière des années 20 et 30 à Paris, est patente et confessée.

l'organisation sociale et politique aurait comme caractéristique la juxtaposition des groupes plutôt que des hiérarchies, ce qui se refléterait dans la topographie des villes musulmanes, dans les conduites commerciales, financières, économiques. Quelques penseurs musulmans indépendants d'expression française prennent aujourd'hui à leur compte les méthodes critiques du meilleur héritage orientaliste et entendent faire subir eux-mêmes à l'Islam sa crise moderniste.

Sauf exceptions pionnières rarissimes, c'est donc hors du noyau dogmatique islamique que l'Islam accueille les sciences et les techniques modernes. Aussi toute résurgence islamiste populaire, aujourd'hui, semble-t-elle obligatoirement vouée à l'obscurantisme et à l'intégrisme, à l'encontre de l'authentique tradition musulmane.

Pour organiser idéologiquement la modernisation technique et économique, on recourt volontiers, dans plusieurs pays arabes, à un socialisme non marxiste, mais arabe ou islamique. Certes, il y a dans le monde arabe, depuis les années 20 déjà, des noyaux marxistes et communistes d'une certaine importance, mais leur idéologie est vigoureusement rejetée — parfois de manière sanglante — par l'arabisme comme par l'islamisme. L'analyse marxiste arabe des contradictions sociales et des problèmes du développement et de la planification se joint toutefois au modèle soviétique de développement pour s'imposer, notamment dans les années 60, dans les Républiques révolutionnaires. Cela n'empêche pas de réprimer les formations communistes à l'intérieur. Le « socialisme arabe », dans sa version baasiste comme dans sa version nassérienne, est donc, à l'origine, antimarxiste, et par là il exprime un rejet de l'Occident au profit d'un modernisme arabe socialisant qui met à contribution les exhortations islamiques à la justice sociale. Le socialisme ainsi conçu encourage l'étatisme planificateur et le parti unique qu'on espère mobilisateur. Le « socialisme islamique » d'un certain Islam de gauche issu d'une tendance des Frères musulmans préconise à peu près la même chose.

Mais il y a aussi, surtout depuis la faillite du nassérisme et à la faveur de l'enrichissement rapide de l'Arabie saoudite et des autres Etats rentiers du golfe, un idéal social et économique d'un Islam de droite. Cet idéal rejette l'expression « socialisme », lui préfère celle de justice sociale islamique qui doit inspirer un système qui n'est ni socialiste ni capitaliste. On prétend ainsi défendre et restaurer les droits de tous les propriétaires privés, y compris la grande propriété foncière, et en même temps assurer le bien-être populaire grâce au sens social des riches musulmans, grâce aussi à la rente pétrolière qui se met providentiellement au service de la renaissance islamique,

grâce enfin à l'Etat islamique tout-puissant (sans Constitution ni Parlement parfois, comme en Arabie Saoudite).

Dans toutes ces variantes, l'influence occidentale est à la fois réelle et suspecte, refusée même. Pourtant les aspirations matérielles des gens prennent presque toutes modèle sur les conduites, les modes de vie des sociétés occidentales. Alors quelle que soit l'idéologie, comment s'effectue en fait la modernisation économique et technique (12) ?

L'Asie arabe avait connu, sous les mandats, entre les deux guerres, un accroissement sensible des surfaces cultivées, un développement de certaines industries (de la soie notamment, en Syrie-Liban), un développement des réseaux ferrés et des installations portuaires, le début de l'extraction et de la commercialisation du pétrole. Mais les hiérarchies sociales demeuraient, ainsi que les structures foncières (malgré la privatisation codifiée de la propriété agraire), et le taux d'instruction restait faible. Toutefois, le résultat général fut l'expansion d'une économie de marché capitaliste. Après 1945, l'agriculture est restée largement dominante sauf au Koweït et dans les émirats du golfe, mais l'irrigation demeure très insuffisante, les engrais trop coûteux, et les réformes agraires (dans les régimes dits « révolutionnaires » et socialistes) ont échoué en ce sens que la production agricole a diminué et que les travailleurs agricoles sans terre sont à peu près dans la même condition qu'auparavant tandis que se confirme une couche de moyens propriétaires fonciers. L'industrialisation est faible encore (environ 10 % de la population active), sans politique claire en général, et les industries pétrochimiques sont jusqu'à tout récemment fortement freinées par les compagnies pétrolières. Les services, en revanche, sont hypertrophiés (construction spéculative, intermédiaires, services de l'administration civile et militaire considérables, commerce et banque enfin). L'analphabétisme des adultes reste supérieur à 50 % sauf au Liban et au Koweït. Enfin, la rente pétrolière fournit au cours des années 70 un poids écrasant à l'Arabie Saoudite, ajoutant un nouveau déséquilibre dans la région.

L'Egypte a son économie moderne centrée depuis les Anglais sur le coton qui détermine la production, le commerce extérieur, l'irrigation, une grande part de l'industrie. C'est là une dépendance dangereuse. La réforme agraire fut du même type que celle de l'Asie arabe avec les mêmes résultats décevants. L'industrialisation connaît

(12) Cf. M. CHATELUS, *Stratégies pour le Moyen-Orient*, Paris, Calmann-Lévy, 1974 ; A. BRAHIMI, *Dimensions et perspectives du monde arabe*, Paris, Economica, 1977 ; Y. A. SAYEGH, *The Determinants of Arab economic Development*, Londres, Croom Helm, 1978 ; R. MABRO, *The Egyptian Economy 1952-1972*, Oxford, Univ. Press, 1974.

un essor certain depuis les années 30 et jusqu'en 1965. Le plan de 1961-1965 — modèle de l'application du socialisme arabe nassérien inspiré techniquement par l'ouvrage de Rostow (13) et par l'optimisme « économiste » des théoriciens de l'Est et de l'Ouest dans les années 50 et 60 — n'a pas eu de succession effective, malgré l'exploitation récente de ressources pétrolières sur le territoire. Là comme en Asie et au Maghreb, les services occupent une grande place, la consommation publique absorbant au moins 25 % du produit national. Le bilan des années 1957-1970 est en définitive négatif : le revenu par tête a diminué, et non augmenté ; la croissance démographique et le surpeuplement égyptiens sont un phénomène propre, inconnu en Asie arabe et moins dramatique au Maghreb. L'épargne intérieure est minime, la dette extérieure (civile et militaire) s'accroît de plus en plus et accentue la dépendance vis-à-vis des Etats-Unis, de l'Union soviétique, de l'Arabie Saoudite. L'Egypte de 1980 ressemble ainsi étonnamment à celle de 1880 : lourdement endettée, elle se livre par force à l'Occident — Angleterre en 1881, Israël et Etats-Unis en 1980 — non pas en paire mais en dominée, après avoir tout fait, en vain, pour imiter cet Occident à son profit à elle. L'influence occidentale risque donc, dans les décennies à venir, de passer encore pour un jeu de dupes, pour un ensorcellement qui ne profite qu'au sorcier occidental.

Au Maghreb, la colonisation française avait permis le développement de l'agriculture et des voies de communication, ainsi que des ressources minières (phosphates, fer, plomb au Maroc, pétrole et gaz en Algérie). Depuis les indépendances (dans les années 50 et 60), le produit marocain par habitant reste stagnant tandis que croissent régulièrement les dépenses administratives ; l'échec de l'expérience collectiviste et planifiée tunisienne (en 1962-1969) permet récemment l'investissement dans les secteurs improductifs ; la rente pétrolière algérienne enfin n'est que faiblement orientée vers les investissements productifs malgré une croissance démographique galopante et un analphabétisme des adultes très élevé (86 %). L'autogestion laisse dans la même condition, sur plus des deux tiers de la surface cultivée algérienne, les petits paysans propriétaires. Quant à l'Etat rentier libyen (à très faible population), il ne change jusqu'à présent rien au sort économique du Maghreb et de l'Egypte.

Bref, aucun pays, ni ensemble de pays arabe, n'a aujourd'hui accédé

(13) W. W. Rostow, *The Stages of Economic Growth : A non-communist manifesto*, Cambridge (Mass.), 1961. Ouvrage traduit d'urgence en arabe et distribué pour étude à tous les grands commis de l'Etat nassérien.

à un stade de développement économique moderne significatif. La plupart ont encore tous les caractères du sous-développement, quelques autres sont des Etats rentiers pétroliers eux aussi sous-développés et sans influence économique positive notable, jusqu'à présent, sur le développement de leurs voisins non rentiers. L'intégration économique du monde arabe en vue d'un développement global modernisé n'existe pas encore. On peut donc parler d'un échec relatif de la modernisation économique et technique dans ses résultats actuels. Mais les moyens occidentaux de modernisation, et surtout les modes de vie occidentaux sont adoptés et adaptés.

La grande aristocratie foncière ayant été supprimée ou réduite dans plusieurs pays, au profit des couches moyennes, déjà existantes de longue date, rurales et urbaines, ce sont ces couches moyennes qui, pour une grande partie d'entre elles, sont réceptives à la culture et aux modes de vie occidentaux. Un prolétariat urbain, également, s'amplifie, autre aspect caractéristique de la modernité. Son système de valeurs et son mode de vie sont en général copiés sur les classes urbaines dominantes — ces couches moyennes partiellement occidentalisées dont nous parlions. Ces deux ensembles de catégories sociales sont aujourd'hui suffisamment déçus par les expériences socialisantes des régimes à la nassérienne pour redevenir sensibles à l'appel d'un Islam politique que leur occidentalisation et leur modernisme n'ont jamais effacé ni même sensiblement modifié. Ce qui était latent affleure (14).

CONCLUSIONS

Tels sont les principaux aspects de l'influence occidentale sur l'aire arabe du monde musulman actuel : nationalismes, étatismes, une certaine modernisation du droit, un certain socialisme et un effort de modernisation économique et technique avec une foi dans la Science en accord avec la foi musulmane mais soigneusement tenue à l'extérieur d'elle. Cette attitude face à l'occidentalisation modernisatrice est générale dans le monde musulman ; elle n'est pas propre à l'espace arabe. Mais elle influe de manière variable d'un pays à l'autre. Ce sont sans doute les quelque 50 millions de musulmans soviétiques qui — par une série de contraintes finalement acceptées —

(14) Sur cette importante question de la New Middle Class moyen-orientale, cf. notamment les points de vue contrastés (et quelque peu nuancés depuis les années 60) dans C. A. O. VAN NIEUWENHUIJZE édit., *Commoners, Climbers, and notables*, Leiden, E. J. Brill, 1977, p. 1-101.

ont adopté une attitude nettement moderniste, en s'efforçant d'interpréter efficacement la tradition islamique en matière d'obligations sociales telles que le jeûne, les prières, le droit privé (15). C'est là une exception qui ne semble pas concerner les musulmans de Chine ni ceux du Sud-Est européen (16). Ailleurs, distinguons entre Etats musulmans et Etats islamiques. Ces derniers entendent restaurer intégralement le droit musulman traditionnel ; ils deviennent de plus en plus nombreux au cours des années 70 (Arabie Saoudite, Libye, Iran, Pakistan). Quant aux Etats « musulmans », ils ont parfois tenté une laïcisation à l'occidentale, mais sans suite durable appréciable (Turquie). La plupart s'efforcent de déposséder au maximum le clergé musulman de ses pouvoirs judiciaires et éducatifs, mais il y a des retours de plus en plus marqués d'une vague islamiste, en matière de droit familial et de droit public positif. Même certains « musulmans sociologiques » progressistes, voire marxistes, et modernistes favorisent ces choses qu'ils considèrent comme l'affirmation de leur caractère national. Ainsi l'Islam dans ses aspects sociaux traditionnels est-il volontiers salué comme le signe d'une modernisation spécifique, d'une authenticité (*açâla*) nationale dans le modernisme. Cette tendance participe peut-être, chez certains jeunes intellectuels, de la tendance européenne à contester la productivité et la croissance au nom, avouons-le, d'un humanisme de riches. Or l'ensemble de la zone musulmane est marqué, pour longtemps encore malgré les îlots de richesse financière fabuleuse dans le golfe, par le sous-développement dont l'un des caractères est les carences alimentaires et les maladies qui s'ensuivent. Ni les idéaux, modernes s'il en fut, du nationalisme et du socialisme, qualifiés ou non d'islamiques, n'ont jusqu'à présent réussi à engager le monde musulman dans un processus de développement économique significatif. Ces lenteurs et ces échecs eux-mêmes conduisent à rejeter l'occidentalisation ou même l'influence des modèles occidentaux de production et de consommation.

Cette tendance est orchestrée en premier lieu par une solidarité internationale de l'appareil de l'Islam. Certes, il n'y a pas de clergé en Islam au sens chrétien d'une hiérarchie disposant des pouvoirs sacramentels qui découlent de la croyance en l'Incarnation de la divinité. Mais, évidemment, il y a un personnel spécialisé dans les tâches du culte et de la doctrine. Voilà donc un réseau, à travers le

(15) H. CARRÈRE D'ENCAUSSE, *L'empire éclaté : la révolte des nations en URSS*, Paris, Flammarion, 1978, p. 225-270.

(16) Cf. J. T. DREYER, *China's Forty Millions : Minority nationalities and national integration in the Peoples Republic of China*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1976.

monde musulman, de « savants », 'ulamā', de « juristes », 'fuqahā', de « chefs de la prière », imām-s, dans les innombrables mosquées ou sanctuaires, de « prédicateurs » du vendredi, de juges, qādi-s, en matières musulmanes. De tous les problèmes pratiques et intellectuels, juridiques et politiques, qui se présentent à ce personnel, il est discuté et décidé dans des réunions internationales, Congrès de savants et de juristes, Conférences des chefs d'Etat musulmans ou de leurs ministres. L'Université islamique de l'Azhar du Caire est considérée comme le centre intellectuel de la pensée musulmane dans tous les domaines. Le poids financier croissant de l'Arabie Saoudite, joint aux lieux saints du pèlerinage annuel à La Mecque et à Médine, donne aussi de plus en plus d'importance à ce pays. Il devient le centre d'une sorte d'internationale musulmane intégriste officielle.

Il y a également, en marge de l'appareil, dans à peu près tous les pays musulmans ou ayant une population musulmane significative, quelques-unes des grandes confréries sunnites, et les populations chiïtes, en premier lieu en Iran, rejoignent aisément les objectifs de ces confréries, objectifs religieux, spirituels, mystiques, de bien-faisance aussi. Ils sont parfois politiques, soit indirectement, par la force des choses dans une situation donnée telle qu'il ne reste que les confréries — ou, dans le chiïsme, les mosquées — pour s'exprimer, pour manifester, voire pour comploter (ainsi en Iran et en Afghanistan en 1978-1979), soit directement et explicitement quand une confrérie devient un parti politico-religieux (ainsi des Frères musulmans en Egypte et à travers le monde arabe et même au-delà). Ces organisations contribuent puissamment aux résistances intégristes islamiques aux méfaits de l'influence occidentale.

PAUL NWWYIA

L'appareil de l'Islam

Des événements graves, survenus dans une partie du monde musulman, ont subitement fait surgir dans le vocabulaire quotidien des *mass media* une série de mots qui, jusque-là, n'avaient jamais été lus ou entendus dans le monde occidental. Tout le monde a parlé des *Mollas*, des *Ayatollahs* et autres chefs religieux ; et par référence à des catégories connues dans le monde occidental, l'on s'est demandé si ces personnages religieux musulmans n'étaient pas l'équivalent de ce que chez nous l'on appelle évêque, prêtre ou pasteur. Antérieurement aux événements auxquels nous faisons allusion, on connaissait d'autres termes qui maintenant font presque partie du vocabulaire français : le *Dictionnaire Larousse* a intégré le mot *Imâm* (ou *Iman*) défini par « ministre de la religion musulmane », ou encore le mot *Uléma* (ou *Ouléma*) défini comme « docteur de la loi, théologien, chez les musulmans ». Il y a même le mot *Cadi*, « juge musulman qui remplit les fonctions civiles et religieuses ». Cette dernière définition est remarquable : le *Cadi* est bien un « juge », mais de peur que l'on ne pense au juge tel que la langue française le comprend, on plonge le lecteur dans le vague « des fonctions civiles et religieuses », expression qui dit tout et rien. Il en va de même, du reste, de la définition de l'*Imâm* : « ministre de la religion musulmane » désigne quoi au juste ? Un « pasteur » musulman, un « prêtre » ?

C'est sans doute en pensant à toutes ces ambiguïtés courantes que Pierre Rondot insiste si fortement, dans son livre *L'Islam* (Ed. Prismes, 1965, p. 35-44), sur le fait que l'Islam n'est pas une Eglise, qu'il n'y a point de clergé dans l'Islam, que le *Mufti* ce n'est pas un pape et que même une mosquée n'est pas l'équivalent d'une

église : ce qui est vrai certainement, mais prête aussi à équivoque. Car s'il n'y a en Islam ni église, ni clergé, que sont alors toutes ces catégories de personnes qui jouent un rôle religieux et qui sont entrées si brutalement dans l'actualité politique précisément comme personnages religieux opposés à un pouvoir que nous ne pouvons appeler que civil, sinon laïc ?

Les choses ne sont donc pas simples et nous voudrions ici tenter de clarifier quelque peu la question de l'appareil de l'Islam, en précisant la nature des fonctions qui structurent la communauté musulmane et qui, par leur souplesse, ont permis à l'Islam de surmonter chaque fois ses crises internes et de se maintenir identique à travers un espace immense et un temps qui inaugure son xv^e siècle.

Dans notre analyse, nous procéderons selon une méthode historique qui nous fera voir surgir dans l'Islam des fonctions nouvelles au fur et à mesure que la communauté musulmane se développait et que sa structure se compliquait.

Au départ, un seul personnage incarne tout l'appareil de l'Islam : Mahomet lui-même. Non seulement il fonde une religion, mais en même temps, à Médine, il organise et gouverne une communauté. Les lois qu'il applique à cette communauté lui viennent du ciel : c'est la partie pratique du Coran (ou partie juridique) qui contient aussi tout un enseignement moral, religieux et même mystique. Dans la communauté de Médine, Mahomet est législateur et seul gouvernant, et la communauté enregistre dans sa mémoire ses faits, gestes et paroles qui plus tard auront force de loi dans les cas non prévus dans le Coran. Tous les aspects de la vie de cette communauté (religieux, culturels, sociaux, familiaux, militaires, économiques, etc.) se trouvent ainsi régis par ce que révèle le Coran et par les initiatives prises par le Prophète.

Un seul aspect reste cependant dans un vague absolu : l'aspect théorique du gouvernement de cette communauté. Ni le Coran, ni le Prophète ne disent de quelle manière sera gouvernée cette communauté quand Mahomet la quittera. Le texte le plus explicite du Coran dit ceci : « Ô vous qui croyez, obéissez à Allah ! obéissez à l'Apôtre et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité. Si vous vous disputez au sujet de quelque chose, renvoyez cela devant Allah et l'Apôtre, si vous croyez en Allah et au dernier jour ! » (sourate 4, 59). Qui sont ces gens « qui détiennent l'autorité », lesquels, cela est à noter, apparaissent dans la première partie du verset et disparaissent dans la seconde ? Quand on se réfère au plus ancien commentaire du Coran, on voit, par la diversité des réponses données à la question, combien l'allusion est vague et ambiguë. Les plus réalistes disent

qu'il s'agit simplement des chefs des razzias que Mahomet faisait faire par ses adeptes pour subvenir aux besoins de la communauté ; d'autres disent que le texte fait allusion « à ceux qui détiennent la science et le savoir religieux » et ils corroborent leur opinion en se référant à un autre verset semblable où apparaît l'idée du savoir : « Lorsqu'une nouvelle leur parvient, objet de sécurité ou d'alarme, dit ce verset, ils la font connaître autour d'eux. S'ils la rapportaient d'abord à l'Apôtre et à ceux d'entre eux qui détiennent l'autorité, ceux-ci, en la scrutant, l'auraient reconnue » (sourate 4, 83) ; d'autres enfin précisent sans hésitation que le verset parle d'Abou Bakr et d'Omar (qui furent les deux premiers califes). Tous ces essais d'interprétation du verset ne font que souligner son ambiguïté. La vérité est que l'on ne peut rien tirer du Coran en ce qui regarde la théorie de l'autorité dans la communauté musulmane. Quant à la pratique du Prophète — qui est aussi source de législation — deux faits seulement méritent d'être retenus : Mahomet, qui dirigeait lui-même les grandes batailles contre les mekkois ses ennemis, déléguait parfois son autorité à certains de ses disciples pour des opérations militaires mineures. Par là il créait une première forme d'autorité que l'on peut appeler profane. Il prit une autre initiative, de caractère proprement religieux, qui aura des conséquences importantes après sa mort : ayant organisé le rituel de la prière communautaire, Mahomet se réservait le privilège de présider cette prière. Il était ainsi le premier *Imâm* de la communauté. Mais lors de sa dernière maladie, il céda son privilège à Abou Bakr qui présida la prière, devenant ainsi le second *Imâm* en date, ce qui introduisait dans la communauté une première forme d'autorité religieuse, la plus importante puisque Mahomet l'octroyait au personnage le plus vénérable de sa communauté, Abou Bakr. Et c'est là-dessus que se baseront Omar et les autres amis d'Abou Bakr pour, immédiatement après la mort de Mahomet, le proclamer chef de la communauté et « successeur » (*khalifa*) du Prophète. Qu'était cette « proclamation » ? Une pure initiative pratique commandée par les exigences des réalités immédiates : il fallait un chef à la communauté que Mahomet venait de laisser orpheline, et ce chef fut désigné par Omar et ses amis qui eurent le génie de ne pas s'embarrasser de considérations théoriques qui auraient paralysé toute action puisque, comme nous l'avons noté, aucune théorie du pouvoir n'existait encore, ni dans les révélations coraniques ni dans la pratique du Prophète (sa *Sounna*, comme l'appellent les musulmans). Une fois chef de la communauté, Abou Bakr centralise en sa personne tous les pouvoirs religieux et profanes, exactement comme le faisait le Prophète. Il est l'*Imâm*

qui préside la prière, et dans cette fonction rituelle il a quelque chose de sacerdotal. La seule différence entre l'Islam et les autres religions, c'est qu'en dehors de la prière solennelle du vendredi tout musulman honnête peut présider la prière, de sorte qu'en Islam c'est la totalité de la communauté qui est sacerdotale et c'est chaque membre de cette communauté qui est investi de la responsabilité de veiller sur l'intégrité de l'Islam « en ordonnant le bien et prohibant le mal ». Grâce à cette responsabilité impartie à tous les membres de la communauté, le calife qui centralise tous les pouvoirs n'est pas un dictateur ou un monarque absolu, mais un *primum inter pares*. Ceci fut surtout vrai des quatre premiers califes qui, à Médine, gouvernèrent en collaboration et sous le contrôle moral des « compagnons du Prophète » : surtout les plus renommés parmi eux, ceux qui après Abou Bakr investirent du califat Omar puis Uthman en leur prêtant le serment d'allégeance, la fameuse *Bay'a* que connaissent bien les Français qui ont suivi l'histoire du Maroc sous la IV^e République.

Ainsi, de la pratique, inspirée par le sens concret des situations, va se dégager peu à peu une théorie du califat ; de l'investiture du calife, de ses pouvoirs, de ses droits et de ses devoirs. L'on dira que, élu ou nommé, le calife est investi de sa charge par la *bay'a* du collège des docteurs qui représentent la Communauté ; que le calife est le gardien de la loi divine (*Chari'a*), le successeur du Prophète et le représentant de Dieu sur la terre. Mais s'il est gardien de la Loi, cela ne signifie pas qu'il est nécessairement détenteur de toute la science de la Loi. Il lui appartient de veiller à son application mais il incombe aux docteurs de la Loi d'en sonder les richesses, d'en préciser les implications et les applications aux cas nouveaux et particuliers non prévus par le Coran et la Sunna. On imagine que ces cas furent nombreux dans un Empire qui, en quelques années, prit des dimensions colossales. Et c'est ainsi que, dans l'appareil de l'Islam, une première catégorie de « détenteurs de l'autorité » va se manifester dans l'Empire, autour du calife aussi bien qu'autour de ses agents (*Ummâl*), gouverneurs de diverses provinces de l'Empire : je veux parler de la classe des *Ulémas*, ces docteurs ès sciences légales qui connaissent toutes les prescriptions coraniques et tous les faits, gestes et paroles du Prophète dont il faut s'inspirer, quand il en est besoin, pour résoudre des cas particuliers.

A ces docteurs, le calife délèguera une partie de ses pouvoirs aussi bien dans le domaine législatif que dans l'exécutif.

Dans ce dernier domaine, on verra apparaître la classe des *cadis* qui sont des juges exerçant un véritable pouvoir « de lier et de délier ». Ils sont intronisés dans la mosquée et c'est à la mosquée qu'autrefois

ils exerçaient leur fonction de judicature. De ce fait ils ont un caractère « religieux » ; leur fonction ne se limite pas à exercer la justice dans des procès où leur jugement est sans appel, sinon au tribunal suprême du calife lui-même. Il leur revient aussi de sanctionner les contrats de mariage, de devenir les tuteurs des orphelins et des femmes qui veulent se marier et qui n'ont pas de « tuteur matrimonial », de veiller à l'exécution des dispositions testamentaires et enfin de surveiller la garde des mosquées et la gestion des biens de mainmorte établis en fondation pieuse (*Waqf* ou *Habous*). « A la fois donc, écrit Gardet, notaire et juge de paix, juge au civil et au criminel, et seul juge en son tribunal, le *cadi* est doté, on le voit, d'attributions extrêmement étendues » (*La Cité musulmane*, p. 138). La police et son chef, le « *sâhib al-churta* », sont à la disposition du *cadi* pour exécuter ses décisions. Ils jouent le rôle du bras séculier tandis que le *cadi* se situe du côté de ceux que l'on appelle « les hommes de religion » : non pas des prêtres mais des « religieux séculiers ». Quoique nommés par le calife ou ses représentants, les *cadis* sont totalement indépendants de l'autorité civile, et les plus intègres parmi eux se font un devoir de prendre leurs distances vis-à-vis de cette autorité quand ils ne refusent tout simplement cette charge pour garder leur indépendance. De son côté, le pouvoir civil tient à les contrôler vu l'importance de leurs fonctions. C'est cela qui, autrefois, provoqua la création de la fonction du *Qâdhi al Qudhât* (le Juge des juges) ou le Grand *Cadi* qui était l'un des personnages principaux de la cour califale et par l'intermédiaire de qui se faisait le contrôle des *cadis*.

Ajoutons ceci qui est important : très tôt, en Islam, il s'est créé quatre Ecoles juridiques qui divergent par leurs manières d'appliquer la Loi générale à des cas particuliers. Il y eut donc des *cadis* hanafites, malékites, chaféites et hanbalites. Mais le *cadi* étant celui qui applique la loi, il fallait à côté de lui un homme spécialisé dans l'étude théorique de chacune des quatre Ecoles juridiques (appelées aussi rites) et qui, en cas de doute, puisse indiquer quelle est la vraie doctrine. De là est née la fonction du *mufîi* qui prolonge un peu le rôle joué par les quatre fondateurs des quatre grands rites. Délégué par le calife, le *mufîi* est primitivement un docteur qui donne son avis (appelé *fatwa*) sur un point doctrinal et pratique : il dit ce qui est conforme ou non conforme à la Loi. Il ne lui appartient pas de mettre cela en pratique et de se substituer au *cadi*, car sa fonction est d'étudier la Loi et non de s'occuper de la vie quotidienne des musulmans. Sous les Ottomans, la fonction du Grand *Mufîi* (appelé aussi *Cheikh al-Islam*) deviendra presque une fonction pontificale. Délégué du calife, il sera le gardien de la Loi musulmane, et c'est de lui qu'éma-

neront les avis officiels qui feront loi dans tout l'Empire. Cette fonction a disparu avec la disparition du califat, en 1924. Mais dans certains pays, le *mufti* est devenu le chef de la communauté, comme c'est le cas au Liban pour les musulmans sunnites ; en Egypte, sa fonction s'identifie à celle du Recteur d'al-Azhar dont l'autorité est reconnue même en dehors de l'Egypte. Ailleurs, il existe encore des *muftis* qui donnent des avis dans des cas religieux très limités. Ce sont des fonctionnaires de l'Etat et dépendant totalement du pouvoir civil.

A côté des gouverneurs de province, des chefs militaires, des wizirs et des préfets de police qui secondaient le calife dans le gouvernement de l'Islam (1), les *cadis* et les *muftis* constituent donc dans l'appareil de l'Islam les deux éléments de base qui aident le musulman à vivre dans une société juste fonctionnant selon les normes coraniques.

Moins prestigieux mais nécessaires sont les nombreux *imâms* qui sont mêlés à la vie de la communauté, assurent l'enseignement de la religion et surtout président la prière du vendredi et prononcent le prône devenu une institution dès le temps du Prophète. Quoique n'ayant rien de semblable aux prêtres, ces *Imâms* (appelés aussi *cheikhs*) constituent une véritable caste cléricale appelée en arabe « *rijâl al-dîn* » (les hommes de la religion) par opposition aux laïcs, et portent du reste un costume qui les met à part. Ils vivent en général des biens que la communauté possède sous forme de « fondations » (*waqf* ou *habous*) (2).

Il faut noter à présent que tout ce que nous venons d'écrire est valable en ce qui regarde l'Islam sunnite, celui qui a commencé avec Abou Bakr à Médine, a continué à Damas sous l'Empire Omayyade et à Bagdad au temps des Abbassides, puis a été repris par les Otto-

(1) Ici mention spéciale devrait être faite d'une fonction importante qui apparaîtra sous les Abbassides, d'abord dans la dynastie Bouayhîde (930-1055) puis dans celle des Saljoukides (1055-1194) : la fonction du *sultan*. Tout en reconnaissant au calife la plénitude du pouvoir civil et religieux, le sultan se faisait donner (ou se donnait) le commandement de l'Empire dans tous les domaines, et sa fonction devenait héréditaire. En dehors de Bagdad et au-delà des régions commandées par les sultans qui exerçaient les pouvoirs du calife, tous les émirs qui, de fait, se rendaient indépendants du calife tout en reconnaissant son pouvoir en droit, se donnaient le titre de « sultans ». Citons les *mémlouks* ou les sultans du Maroc. Seuls les sultans ottomans ont ajouté à leur titre celui de calife, fondant le califat d'Istanbul.

(2) A côté de cette caste cléricale officielle et orthodoxe, signalons les pouvoirs détenus par ceux que l'on appelle vulgairement les « marabouts ». A partir du XII^e siècle vont se développer, en marge de l'Islam, des « Confréries mystiques » (sorte d'ordres religieux) qui se recruteront dans toutes les classes de la société. Les chefs de ces confréries, appelés *sheikhs* ou *marabouts*, détenaient et détiennent encore la *baraka* qui leur donne un grand ascendant moral sur les masses qu'ils tiennent en main grâce au caractère très structuré de la confrérie.

mans qui ont transporté le califat à Istanbul. C'est l'Islam pratiqué aujourd'hui dans la presque totalité du monde musulman, à l'exception de l'Iran, et de quelques minorités en Irak, aux Indes et au Liban. Ces derniers pratiquent l'Islam chi'ite, et celui-ci diffère du sunnisme précisément sur la question du pouvoir en Islam.

Dans le sunnisme, avons-nous dit, tout le pouvoir est centralisé en la personne du calife, lequel est investi dans sa charge par le corps constitué des docteurs qui représentent la Communauté ; le calife, à son tour, délègue une partie de ses pouvoirs aux personnes que nous avons nommées et qui constituent l'appareil grâce auquel le système politico-religieux de la communauté musulmane fonctionne. Ce système est encore le même au niveau du statut personnel dans les pays musulmans qui ont adopté le Code des Etats modernes.

Il en va tout autrement dans l'Islam chi'ite qui considère que le sunnisme s'est fourvoyé dès la mort du Prophète en élisant Abou Bakr, alors que le successeur légitime de Mahomet ne pouvait être que son plus proche parent, en l'occurrence Ali, son cousin et son gendre. Quand, après l'assassinat du troisième calife, Ali sera enfin proclamé calife, son califat provoquera une cassure dans l'Islam, car, après sa mort, ses partisans (ou *chi'ites*) réclameront le califat pour ses descendants ; et ainsi naîtront le légitimisme alide et l'attachement des chi'ites aux *Imâms*, descendants directs d'Ali. Le douzième de ces *Imâms* entrera dans la Grande Occultation (*ghayba*) ; il prendra dans la croyance des chi'ites la figure du *Mahdi*, de celui qui doit revenir à la fin des temps pour instaurer le vrai gouvernement de la Communauté. « Le *Mahdi*, écrit S. H. Nasr (*L'Islam*, p. 204), est toujours vivant bien qu'invisible... Avant la fin des temps, il réapparaîtra sur la terre pour y apporter la justice... L'aspect strictement politique du chi'isme... est lié directement à la personnalité de l'*Imâm*. Le gouvernement parfait est celui de l'*Imâm* et il sera réalisé avec la venue du *Mahdi*. Bien qu'invisible, celui-ci, en ce temps même, gouverne le monde, mais ne se manifeste pas ouvertement dans la société humaine. En son absence, toute forme de gouvernement est nécessairement imparfaite. » D'où deux attitudes différentes vis-à-vis du pouvoir que décrit bien Nasr : « Au cours de l'histoire, la tendance des *oulémas* sunnites a été de soutenir les institutions politiques en place, dans la crainte de provoquer des conflits civils, alors que les *oulémas* chi'ites, se basant sur le rôle de l'*Imamat* et sur le gouvernement idéal de l'*Imâm*, se sont méfiés de toutes les institutions politiques et se sont tenus à l'écart des autorités temporelles » (p. 212). L. Gardet précise encore mieux l'attitude chi'ite quand il écrit que d'ici la venue du *Mahdi* « le gouvernement

peut revêtir des formes diverses, aussi bien démocratiques qu'auto-cratiques, à la condition que les représentants, non de la Communauté cette fois [ce qui est le cas dans le sunnisme], mais de l'invisible *Imâm*, puissent collaborer avec les détenteurs du pouvoir, et les contrôler » (*Cité Mus.*, p. 163).

La forme de cette collaboration et de ce contrôle n'étant fixée par aucun texte faisant autorité claire et incontestable, et dépendant finalement de l'inspiration mystique ou charismatique de l'*Imâm*, on voit à quel genre de situations ambiguës on peut être conduit. C'est à cause de cet élément incontrôlable qui est la présence de l'*Imâm* caché guidant sa communauté par ceux à qui il octroie son esprit, qu'il a été impossible au chi'isme de constituer des structures étatiques stables. Que l'on médite, à la lumière des événements récemment survenus en Iran, ces lignes écrites en 1961 par un grand orientaliste, M. Molé : « Un mouvement chi'ite duodécimain *sensu stricto* devrait nécessairement être un mouvement messianique annonçant le retour de l'*Imâm* attendu qui, seul, pourra constituer un pouvoir légitime. Celui-ci n'existe plus depuis la mort de Ali Ibn Abi Tâlib ; l'espoir de son rétablissement a sombré dans la plaine de Kerbela [allusion à la tuerie où périrent Hussein et son armée], sa possibilité même a disparu avec l'occultation du douzième *imaâm*. En attendant son retour, le pouvoir, même exercé par un prince de confession chi'ite, est en fait illégal et ne peut qu'être toléré » (*Revue des Etudes islamiques*, 1961, p. 63).

Dans ces conditions, on comprend que l'appareil de l'Islam soit infiniment moins solide et moins équilibré que dans le sunnisme. Du temps de l'Empire abbasside, des *cadis* et *muftis* étaient nommés pour la communauté chi'ite comme on en nommait pour les quatre autres rites juridiques. Dans l'Iran moderne, seul pays où le chi'isme soit religion d'Etat, on emprunta à l'Empire ottoman plusieurs éléments de structuration religieuse dont le plus important fut la nomination d'un *cheikh al-islâm* détenant l'autorité suprême en matières religieuse et légale. Mais le chi'isme maintint sa différence avec le sunnisme en conservant le principe de l'*ijtihâd* que Nasr décrit de la manière suivante : « Dans le domaine du droit, la différence qui sépare le sunnisme du chi'isme est liée à la question de l'*ijtihâd* (recherche d'une opinion par réflexion personnelle). Pour le chi'isme, l'*Imâm* étant vivant, il reste toujours possible d'appliquer la Loi divine à des situations nouvelles. Le *Mujtahid* (celui qui pratique cette réflexion personnelle), étant en contact intérieur avec l'*Imâm*, doit, en effet, à chaque époque, appliquer la Loi aux conditions nouvelles qu'affronte la génération de son temps » (*loc. cit.*, p. 213).

Plus que le *mufti* qui dit seulement quelle est la doctrine de son rite juridique, le *mujtahid* innove à partir de la Loi divine sous l'inspiration de l'*Imâm* caché.

Mais qui accède à la qualité de *mujtahid* ? Ici encore l'incontrôlable s'introduit dans l'appareil de l'Islam chi'ite. Tandis que le *mufti* est nommé par qui « détient l'autorité », le *mujtahid* s'impose par sa science et ses qualités morales. En général il émerge du sein de cette masse que l'on appelle les *mollas* (terme arabe déformé, signifiant « seigneur », « maître », *mawla*). Semblables aux cheikhs sunnites qui président à la vie religieuse d'une mosquée, les *mollas* constituent eux aussi une caste cléricale. Plus ou moins instruits, ils sont mêlés à la foule des croyants, et, de ce fait, exercent sur elle une grande influence. Dans certaines villes — et spécialement les villes saintes du chi'isme — certains *mollas* atteignent un degré de savoir tel qu'ils sont reconnus comme *mujtahid*. Doués en plus d'un pouvoir charismatique, ils sont vénérés par les foules qui voient en eux un refuge contre le pouvoir civil. Grâce à cet appui populaire, le *mujtahid* est totalement indépendant du gouvernement central, et le collège des *mujtahids* constitue comme un Etat dans l'Etat. On devine dès lors la complexité de la situation dans une société chi'ite. Qui du monarque civil ou du chef religieux détient le pouvoir légitime ? Ce dernier n'appartient en fait qu'au seul *Imâm* caché, il revient à lui seul de révéler aux masses croyantes qui, en cas de conflit, elles doivent suivre. Nous avons dit que pour le chi'isme tout pouvoir temporel est par nature illégitime. Seul le désir de maintenir la paix et la tranquillité des croyants peut amener les chefs religieux chi'ites (appelés aussi *Imâms* par référence à l'*Imâm* par excellence qui est le *Mahdi*) à collaborer avec le pouvoir civil, à condition de le contrôler. C'est ainsi que dans le passé on les vit collaborer avec les califes sunnites parce que ceux-ci étaient plus ou moins les otages de grandes familles chi'ites, comme ce fut le cas pour les *bouayhides*. C'est parce que le dernier chah d'Iran voulut minimiser, sinon supprimer, ce contrôle, qu'il advint en Iran ce qui y est advenu. Mais il est clair qu'un *Imâm* qui veut exercer le pouvoir civil n'est pas plus légitime que toute autre forme de pouvoir. Le chi'isme est condamné à l'instabilité d'une espérance qui attend le retour du *Mahdi* lequel incarne, seul, le pouvoir légitime.

Nous avons parlé des *mollas* et des *mujtahids* (ou *Imâms*). Si ces derniers sont parfois appelés *Ayatullah* (terme arabe signifiant « signe de Dieu »), cette appellation est un pur titre honorifique. On peut le comparer aux titres de Monseigneur, Béatitude, Excellence, que l'on donne aux évêques et autres dignitaires de l'Eglise.

JEAN-FRANÇOIS RYCX
ET GILLES BLANCHI

*Références à l'Islam
dans le droit public positif
en pays arabes*

C'est à la relation existant entre le pouvoir et l'Islam que nous nous intéresserons et plus particulièrement aux références à l'Islam dans le droit public positif de ces pays (1).

Cependant, si l'on entend par référence à l'Islam les seules prescriptions directes édictées par le Coran ou le droit musulman, notre sujet se trouvera extrêmement limité. Il n'offre d'intérêt que si l'on tient compte de l'ensemble des faits et des textes qui créent « l'environnement » islamique du système juridique de ces pays. Cet environnement, sans être à proprement parler l'une des sources du droit public positif, n'en conditionne pas moins dans une large mesure le fonctionnement des institutions. Afin de limiter notre étude, nous mettrons l'accent dans nos références sur l'Égypte. Ce pays semble représenter un cas « moyen » où la plupart des questions soulevées par le rapport Islam/droit positif sont débattues.

DROIT POSITIF PUBLIC ET CORAN

Les prescriptions coraniques sont pratiquement inexistantes pour ce qui concerne le domaine du droit public — selon notre conception

(1) Nous limiterons cet article aux pays arabo-musulmans, c'est-à-dire à ceux d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient arabe. Nous excluons par conséquent la Turquie et l'Iran, sauf à les citer incidemment. Les problèmes relatifs à l'Islam dans ces deux pays sont actuellement très spécifiques et exigeraient un travail à part.

romano-germaniste du droit. Si le Prophète a établi l'Etat sur la religion, il n'a pas édicté une série de règles propres à constituer un ensemble cohérent à ce sujet. Le califat, en particulier, a été le produit d'une évolution historique qui ne correspond plus à aucune réalité contemporaine et qui a connu bien des vicissitudes au cours de l'histoire. Les théologiens et les juristes musulmans ont trouvé la preuve de son caractère obligatoire dans les versets 59 et 83 de la sourate IV (*en-nisā'*). Pour illustrer les difficultés auxquelles ils se sont trouvés confrontés dans leur interprétation, il suffit de citer le texte du verset 59 : « Vous qui croyez, obéissez à Allah, obéissez à l'apôtre et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité. S'il s'élève un quelconque sujet de dispute entre vous, reportez-vous à Allah et au Prophète. » Déduire de ce verset la règle du califat, voire d'autres principes constitutionnels (2), peut paraître une extrapolation hardie. Le califat n'en avait pas moins une signification très précise. Sa suppression le 3 mars 1924 par l'Assemblée nationale turque correspond en fait à la suppression de l'Etat-religion sur la base de l'affirmation selon laquelle la souveraineté appartient à la nation. Cette suppression faite sous l'impulsion de Moustafa Kemal marquait une volonté déterminée d'instaurer un régime laïque en Turquie. Le califat s'est retrouvé du même coup supprimé en pays arabes (3). Dans ces pays, les nationalismes ont repris l'idée de la souveraineté nationale mais la volonté d'y établir un laïcisme institutionnel comparable à celui de la Turquie ne l'a pas emporté. C'est pourquoi la situation y est ambiguë. Nous allons voir qu'en fait, en pays arabes, si la souveraineté appartient bien à la nation, elle appartient également, dans l'esprit de beaucoup, à l'Islam.

La position de certains juristes musulmans contemporains est susceptible de venir éclairer la situation (4). Selon eux, le Coran et le

(2) Chaudhoury Khaliq Zaman tire de ce verset les principes constitutionnels suivants : a) L'Etat islamique est idéologique et strictement non territorial ; b) Le principe électif est clairement indiqué par l'expression « ceux d'entre vous » ; c) Les chefs d'Etat n'ont pas pouvoir de légiférer, amender ou changer la loi dans tous les cas où des directives claires existent dans le livre saint ou les *hadith* ; d) La communauté n'a pas à se plier à un acte des chefs qui transgresserait la loi de Dieu ou les ordres du Prophète ; e) Il n'y a pas de terme spécifié pour la durée du pouvoir ; f) Le corps électoral doit être aussi large que possible, il comprend les femmes ; g) L'Etat doit être indépendant et libre d'influence extérieure. Cité in Pierre RONDOT, *L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui*, Paris, 1958, p. 258.

(3) Il faudrait apporter beaucoup de nuances sur le rôle réel qu'y jouait cette institution.

(4) Nous nous appuyons, pour ce passage, sur une discussion avec le P^r Mohammed Abd el Gawad, professeur à l'Université islamique d'Ourdurman au Soudan et membre de la Commission parlementaire égyptienne pour la codification de la *Shariaa* (loi islamique).

hadith ne sont venus fixer des règles que pour ce qui est immuable : mariage, divorce, protection de l'enfant, fixation des peines légales, car « l'homme sera toujours l'homme » et ces prescriptions sont en correspondance avec les caractères stables de la nature humaine et mettent en cause ses aspects les plus profonds (5). Ceci explique que le Coran et le *hadith* ne soient venus édicter des règles que pour ce qui correspond au statut personnel ou à la fixation de certaines peines. Il faut y ajouter quelques règles fondamentales comme l'interdiction de l'usure (*ribā*) ou l'obligation de l'aumône légale (*zakāt*).

Pour ces juristes, il est légitime que tout le droit public soit la résultante de l'évolution historique et des mutations politiques, conditions particulières qui, contrairement à l'homme, n'ont pas, par essence, de caractère stable. Pour le droit public une simple référence à l'Islam suffit alors pour assurer sa conformité aux grands principes islamiques. La référence serait-elle plus formelle qu'elle n'en acquerrait pas pour autant plus de signification : « Dans un pays dont la population est en grande majorité musulmane, prévoir que le Président de la République sera musulman est, en pratique, absolument superflu car le jeu des forces politiques et sentimentales amènera inévitablement ce résultat ; mais pareille disposition est trouvée nécessaire, car elle atteste la supériorité de la communauté musulmane et comporte un hommage de principe à l'Islam. » « De même la référence aux idéaux moraux de l'Islam apparaît comme une indispensable clause de style. La disposition qui fait du droit musulman la base principale de la législation ne va pas non plus au-delà d'une reconnaissance solennelle de prééminence : l'adjectif « principale » enlève à cette clause toute signification exclusive et laisse le législateur libre » (6).

Pour beaucoup de musulmans le fait que le droit positif public des pays arabo-musulmans ne soit pas à proprement parler islamique correspond donc à une situation normale. Il ne faudrait cependant pas croire que l'importance de la référence à l'Islam puisse être évacuée comme un faux problème. En effet, les avis de nombreux membres de la communauté musulmane peuvent diverger de ceux

(5) Ce point de vue est sans doute en contradiction avec celui des partisans de la laïcité. Pour les arguments contraires, voir l'exposé des motifs de l'adoption des codes civils européens par la Turquie. Cet exposé a été fait par Mahmoud Essad, ministre de la justice de Moustafa Kemal, cf. : Sami Awad Aldeeb ABU SAHLIEH, *Non-musulmans en pays d'Islam. Le cas de l'Égypte*, thèse pour le doctorat en droit, Fribourg, 1979. Sur le point de vue de certains intellectuels égyptiens, *ibid.*, p. 132 et suiv.

(6) Pierre RONDOT, *op. cit.*, p. 262.

que nous venons de donner. La question est alors susceptible de prendre une grande importance sur le plan politique.

Afin d'éclaircir la situation on peut tout d'abord diviser les pays arabo-musulmans et ceux rattachés à leur zone géographique en trois catégories :

- 1) Les pays dont le droit positif est totalement de source laïque. Il s'agit de la Turquie et de l'Albanie.
- 2) Les pays où l'Etat applique la *shari'aa* en droit privé et qui marquent leur nette volonté d'étendre et d'interpréter cette *shari'aa* pour fonder sur elle leur droit public. Il s'agit de l'Arabie Séoudite, pour le rite hanbalite ; de la Libye pour le rite malikite et de l'Iran pour la communauté chiite (7).
- 3) Le reste des pays arabes où la situation est plus diffuse. Ces pays font mention de l'Islam dans leur constitution, et le droit musulman occupe une place plus ou moins grande dans leur droit. Ces pays ont en général connu une « rupture » dans leur système juridique à la période coloniale.

Le droit de type occidental est venu s'imposer dans un grand nombre de domaines. Cette « rupture » s'est faite progressivement, en commençant par les premières adaptations de codes étrangers et en passant par l'instauration des tribunaux mixtes en Egypte, par exemple. La volonté actuelle d'affirmer dans la mesure où cela est possible le caractère islamique du droit peut être interprétée comme une réaction à cette rupture imposée de l'extérieur (8).

Après avoir distingué à grands traits la manière dont les divers pays arabes peuvent se regrouper par rapport au droit musulman, il est nécessaire de donner quelques précisions sur les mentions qui sont faites de l'Islam dans leurs différentes constitutions.

Pratiquement toutes les Constitutions des pays arabes font référence à l'Islam. Il faut cependant noter une exception : la Constitution syrienne de 1973, qui a supprimé la mention de l'Islam comme

(7) Mais des détours idéologiques assez importants semblent alors nécessaires : voir la Libye qui fonde son socialisme sur le Coran et son droit public sur le socialisme islamique, art. 6 de la proclamation constitutionnelle de la République arabe libyenne du 11-12-1969 : « Pour la réalisation du socialisme, l'Etat se guidera sur ses traditions arabes et islamiques. » Pour l'Iran, le détour est actuellement effectué par l'intermédiaire de l'*Imāma*.

(8) Pour une vue synthétique et rapide de cette « rupture » en Egypte, on peut se reporter à : D. Mohammed AL BAHHA, La *shari'aa* et le droit positif dans les sociétés musulmanes, in *L'Egypte contemporaine*, juillet 1977, n° 369, p. 5 à 18 (en arabe).

religion d'Etat. Cet abandon (la Constitution de 1969 comprenait en effet cette mention) a provoqué une violente réaction parmi les milieux intégristes syriens.

Au niveau constitutionnel on peut trouver trois principales formes de référence à l'Islam.

- 1) Le préambule.
- 2) La déclaration de l'Islam, religion d'Etat.
- 3) La nécessité pour le chef de l'Etat d'être musulman.

LES PRÉAMBULES

On ne trouve pas de référence à l'Islam dans tous les préambules des Constitutions des pays arabes ; ainsi l'Algérie dans sa Constitution de 1976. Par contre, au Maroc (9), le préambule affirme que « le Maroc est un Etat musulman souverain... » La Constitution tunisienne (10) ne fait qu'une allusion à l'Islam dans la phrase : « Nous, représentants du peuple tunisien libre et souverain, arrêtons, par la grâce de Dieu, la présente Constitution. » La déclaration constitutionnelle de 1969 instituant la République libyenne ne fait pas référence à l'Islam. Quant à la Constitution égyptienne (11), c'est à plusieurs reprises que l'Islam est évoqué : « Nous, masses laborieuses d'Egypte... reconnaissant le droit de Dieu et des révélations... avec la foi qui nous anime... devant Dieu et par sa grâce... »

La Constitution mauritanienne de 1961 affirme la compatibilité de la religion musulmane avec les principes de la démocratie libérale (12). La Constitution du 28 avril 1964 définissait la République démocratique du Yémen comme un « Etat arabe islamique ».

On voit donc que les références à l'Islam sont presque la norme dans les préambules des Constitutions des pays arabes. Elles voisinent souvent avec l'affirmation de principes sociaux progressistes, voire socialistes... (13).

(9) Constitution du 1^{er} mars 1972.

(10) Constitution tunisienne de 1959, modifiée le 8 avril 1976.

(11) Constitution du 11 septembre 1971.

(12) A ce sujet voir J.-L. BALANS, Le système politique mauritanien, in *Introduction à la Mauritanie*, CRESM et Centre d'Etude d'Afrique noire, Paris, CNRS, 1979, p. 279 à 319.

(13) Au moment de la rédaction de la Constitution égyptienne de 1971 une commission spéciale a été créée, intitulée : « Commission des valeurs fondamentales de la société. » Le courant islamique était vigoureusement représenté au sein de cette commission (voir Abu SAHLIER, *op. cit.*, p. 126 et suiv.).

LA RELIGION DU CHEF DE L'ÉTAT :

Selon l'article 107 de la Constitution algérienne : « Pour être éligible à la présidence algérienne il faut être... de confession musulmane. » Au Maroc comme en Jordanie c'est la personnalité même du monarque qui constitue une référence à l'Islam. Les dynasties régnantes sont en effet considérées comme descendant du Prophète. Ceci a pu être évoqué dans des circonstances étonnantes : n'a-t-on pas parlé de la *baraka* de Hassan II lorsqu'il a par plusieurs fois échappé à des attentats ? Selon l'article 19 de la Constitution marocaine : « Le roi, commandeur des croyants... veille au respect de l'Islam et de sa Constitution. »

On trouve dans l'article 38 de la Constitution tunisienne que « le Président de la République est le chef de l'Etat, sa religion est l'Islam ».

La Constitution égyptienne ne précise pas la religion du Président de la République. L'article 79 donne juste le texte du serment constitutionnel qui commence par ces mots : « Je jure au nom de Dieu le Tout Puissant... » Ce texte ne suppose pas forcément que le Président soit musulman, mais étant donné les autres références islamiques contenues dans cette Constitution, on voit mal comment il pourrait en être autrement. L'article 2 stipule que « le droit musulman est une source principale de la législation ». Or le Président égyptien dispose de larges prérogatives législatives.

Selon la Constitution mauritanienne, le chef de l'Etat doit être de religion musulmane, de même que le président de la Cour suprême.

L'ISLAM, RELIGION D'ÉTAT

Un grand nombre de Constitutions arabes reconnaissent l'Islam comme religion d'Etat.

C'est le cas de l'Algérie (art. 2), du Maroc (art. 6), de la Tunisie (art. 1^{er} de la Constitution du 1^{er} juin 1959), de la Libye (art. 2 de la proclamation constitutionnelle de 1969), de la Mauritanie et de la Jordanie. Pour l'Égypte, l'article 2 de la Constitution de 1971 stipule que « L'Islam est la religion d'Etat ». Une certaine opposition s'est manifestée contre cet article de la part des chrétiens (coptes en particulier) et des partisans de la laïcité. Selon certains juristes comme le P^r Mitalli, la disposition sur l'Islam, religion d'Etat, n'oblige pas l'Etat à l'application de la loi islamique. « Elle ne

constitue qu'un honorable salut à la croyance de la majorité, ou plutôt, un sacrifice expiatoire de l'Etat, en raison du non-respect du droit islamique dans sa législation » (14).

LES RÉFÉRENCES CONSTITUTIONNELLES SUR LA SOURCE DE LA LÉGISLATION

On peut rappeler ici le préambule de la Constitution mauritanienne affirmant la compatibilité de l'Islam avec la démocratie libérale.

Pour l'Arabie Séoudite il n'existe plus vraiment de Constitution, mais une loi définit le statut du Conseil des Ministres. Le roi et le Conseil constituent à la fois le pouvoir législatif et exécutif. Il faut cependant rappeler que selon la Constitution du Hedjaz du 31-8-1926 « les normes juridiques dans le royaume du Hedjaz doivent être conformes au livre de Dieu, à la *sunna* du Prophète... et à la conduite des compagnons et des premières générations pieuses ».

On peut rapprocher ce texte de l'article 2 de la Constitution égyptienne. Cet article stipule en effet que « Les principes du droit islamique sont une source principale de législation ». Il semble bien qu'en ce qui concerne l'Egypte un pas supplémentaire soit franchi. L'Islam n'est plus seulement affirmé dans son principe comme un recours dont l'application pratique demeure assez lointaine, mais il peut devenir source immédiate de droit.

PORTÉE DE CES RÉFÉRENCES

Il faut saisir la portée de ces références par rapport à l'ensemble du droit public positif. Une différence doit être établie entre les références à l'Islam et l'application du droit musulman. L'abandon de certaines règles propres à ce droit peut en effet être indépendant de la nécessité ressentie de se référer à l'Islam comme à un principe directeur qui permet le rappel d'un fondement sociologique essentiel en même temps que l'affirmation d'une personnalité particulière.

Il est légitime de se demander quel est le rapport entre l'expression d'une volonté politique, l'identification à l'Islam, et la réalité. Ainsi

(14) AH-MITWALLI, *La crise de la pensée islamique dans l'ère moderne (Al Maktab al Masri al Hadith li-Tibaa)*, Le Caire, 1970, p. 20 en arabe (cité dans Abu SAHLIEH, *op. cit.*).

au niveau des institutions, des commissions ont été formées en Arabie Séoudite « pour ordonner le bien et interdire le mal ». Elles ont notamment édicté des prescriptions interdisant l'usure ou *ribā*. Ceci n'empêche pas l'Arabie Séoudite de recycler ses capitaux et de les faire fructifier. La réponse du juriste musulman peut alors être celle-ci : il n'y a pas exploitation d'autrui en ce cas puisque ce qui profite à l'Etat profite à la communauté. Il en va de même pour le système bancaire. Tant qu'il est nationalisé, les intérêts qu'il peut recevoir profitent à toute la communauté.

Selon Maxime Rodinson les références à l'Islam dans le droit positif sont à mettre au niveau du « monde des symboles et des significations » (15). Elles jouent selon lui un rôle peu important par rapport à l'évolution sociale. Sur une longue période ce jugement est sans doute exact. Cependant ces références ont un rôle certain par rapport à l'ordre social tel qu'il existe actuellement. De fait, peu de gouvernements prendraient aujourd'hui le risque de les omettre. On trouve cette idée déjà exprimée dans la thèse de Mme Kocheiri Mahfouz à propos de l'époque nassérienne : « Il est difficile d'accepter l'idée selon laquelle le nassérisme se présente comme un système de « laïcs croyants » pour lesquels l'Islam reste exclusivement une valeur spirituelle sans jamais le mêler à aucune entreprise politique. Rien n'est plus loin de la pensée exprimée dans la charte que l'idée d'une laïcisation de l'Etat ou des institutions sociales et juridiques » (16).

Ces efforts d'explication sur la compatibilité de l'Islam se retrouvent aujourd'hui vis-à-vis non plus de l'idéologie mais du cadre juridique. Ceci provient du fait que l'Egypte de Sadate n'attache pas à l'idéologie l'importance du régime précédent (17) ; par contre, le contexte juridique, pilier de la formule de développement choisie par l'Egypte, revêt une importance considérable. Le projet de société qu'a défini le *raïs* est moins le résultat d'un choix idéologique que d'une option économique : l'ouverture à l'Occident qui conduira au développement (18). Cette ouverture économique utilise une partie du cadre juridique. L'importance de celui-ci explique pourquoi l'accent est mis sur sa compatibilité globale avec l'Islam et les efforts effectués pour renforcer éventuellement cette conformité avec les

(15) Maxime RODINSON, *Islam et capitalisme*, Paris, Seuil, 1966.

(16) Afaf KOICHEIRI MAHFOUZ, *Socialisme et pouvoir en Égypte*, Paris, LGDJ, 1972, p. 207.

(17) Cf. la position de Mme Kocheiri MAHFOUZ dès 1972, *op. cit.*, p. 272.

(18) La paix avec Israël n'est alors qu'un élément, parmi d'autres, susceptible de favoriser le développement.

principes islamiques. Ceci ne nous autorise pour autant pas à dire que la classe politique, par sa volonté de rapprocher le cadre juridique égyptien des principes islamiques, prouve son attachement à la religion. Celui-ci peut être réel et sincère, mais ce qui est certain c'est l'existence d'une pression sociale, essentiellement des couches populaires poussant à ce rapprochement.

Si l'on considère le droit positif comme l'ensemble des règles gouvernant une nation, on peut remarquer que c'est au niveau des principes généraux que l'Islam est le plus souvent cité dans le droit public des pays arabes. On trouve également des références dans des textes tels que les chartes (19). Ces chartes peuvent être utilisées par le juge et le législateur, elles sont sources de droit, en tant qu'elles peuvent être considérées comme traduisant les « principes généraux du droit » de ces pays.

Si l'on se reporte à la Charte égyptienne de 1962 on constate qu'elle déclare s'appuyer sur « une foi inébranlable en Dieu, en ses Prophètes et en ses messages sacrés de vérité et de salut, adressés à l'homme en tous temps et en tous lieux ».

C'est aussi dans les motions, les déclarations et les discours que se constitue cet « environnement » islamique du droit positif. Si cet « environnement » peut prendre un caractère contraignant, c'est en raison de toutes ces références à l'Islam qui, sans être directement inscrites dans les lois, se retrouvent dans les divers textes et faits qui ont une certaine importance sur le plan social.

Dans un discours adressé aux chefs religieux, le Président Sadate affirmait : « Nous avons tracé un cadre pour notre Etat, celui de la science et de la foi, car une science sans foi n'a pas de valeur » (20). Il faut noter comme un fait significatif que la plupart des chefs de la Révolution égyptienne (dont Sadate) ont été membres des groupes des Frères musulmans ou en rapport avec eux.

La jurisprudence et la doctrine égyptienne admettent avec difficulté le changement de religion de l'Islam vers une autre religion. De la même manière, les tribunaux étatiques égyptiens accordent une certaine préférence à l'Islam en tant que « meilleure religion » (21). Un projet de loi sur l'apostasie est passé devant le Conseil d'Etat (*Al Ahram*, 15-7-77). Ce projet semble depuis avoir été abandonné. Or on doit remarquer que l'article 46 de la Constitution égyptienne

(19) Charte égyptienne de 1962 ; Charte algérienne de 1976.

(20) *Al Ahram*, 4-2-77, cité par Abu SAHLIEH, *op. cit.*, p. 106.

(21) Voir ABDALLAH (I al D), *Conflit de lois et de juridictions*, Le Caire, Dar al Nahda al Arahiyya, 1972, vol. II, 7^e éd. Voir aussi Abu SAHLIEH, *op. cit.*, p. 256 et suiv., et p. 192.

de 1971 prévoit la liberté de conscience. On sent là un conflit interne à la société égyptienne. Dans un arrêt de la Cour de cassation du 19-1-1966 (Recueil du TC, année 17, p. 174) le tribunal considère que le simple fait de déclarer lors d'un mariage avec une musulmane qu'il n'y a aucun empêchement à ce mariage est considéré comme une déclaration de conversion à l'Islam. Là encore la prépondérance est accordée à l'Islam.

Lors des élections parlementaires de 1976 aucun copte n'a été élu. L'article 87 de la Constitution de 1971 donne le droit au Président de la République de nommer 10 membres à l'assemblée du peuple. Il a utilisé ce droit pour y placer 10 coptes.

On remarque également que le régime égyptien se réfère souvent aux « valeurs fondamentales de la société ». Parmi ces valeurs l'Islam tient une place essentielle. Or le Président Sadate a récemment parlé de la possibilité de créer un « tribunal des valeurs » que pourrait juger tout Egyptien qui, par ses actes ou ses écrits, contredirait ces valeurs. Effectivement ce tribunal n'est pas encore créé et ne le sera sans doute pas. Le vécu quotidien en Egypte n'est pas en conformité avec ces valeurs. Mais l'autorité publique et la société peuvent y avoir éventuellement recours. Ce recours possible reste suspendu comme un couperet au-dessus de la tête de quiconque prétendrait remettre en cause le *statu quo* intellectuel qui prédomine actuellement.

Tous les traits que nous venons d'exposer ne constituent pas un ensemble cohérent qui assurerait le monopole de l'Islam en tant que source de législation. Mais nous avons simplement voulu les citer pour illustrer une tendance qu'on retrouve dans les pays arabes, et pour permettre de comprendre la manière dont est actuellement vécu le débat Islam/droit.

Cependant des tentatives de structuration beaucoup plus nettes apparaissent également.

Le règlement intérieur de l'assemblée du peuple égyptienne stipule (art. 3) que « les membres du Parlement lors de leurs discussions et de leurs décisions se doivent de respecter les stipulations de la Constitution, de la loi, du règlement intérieur ainsi que les principes de la *shari'aa* (loi islamique) ». Certains députés ont demandé que la mention relative à la *shari'aa* précède dans le texte celle faite par la Constitution. Un autre député du parti unioniste (gauche) a demandé que la référence à l'Islam soit retirée (22).

En 1972 la loi libyenne introduit par des textes législatifs des

(22) *Al Ahram*, 19-12-1978.

règles islamiques en matière pénale (23). Comme le fait remarquer Borham Atallah (24) : « C'est la première fois qu'un Etat musulman introduit dans des textes législatifs des règles islamiques en matière pénale. » L'auteur se pose la question de savoir si d'autres Etats vont suivre l'exemple libyen. En Arabie Séoudite la *shari'aa* s'applique directement sans l'intermédiaire d'une codification. Cette codification existe cependant en matière de faux témoignage et de corruption. Au Koweït et dans le golfe, la *Majalla* ottomane s'applique encore. Or cette *Majalla* est une codification du droit hanéfite. Jusqu'en décembre 1976 la *Majalla* s'appliquait également en Jordanie. Depuis, le nouveau code civil de ce pays n'est en fait que la *Majalla* modifiée. Pour l'instant la Libye reste le seul exemple d'une réception par la loi de la législation musulmane.

Le problème posé en fait est celui du fondement du pouvoir législatif. Appartient-il à l'Etat et à la nation, ou à l'Islam ? D'autre part comment intégrer l'aspect occidental (codes et lois ressentis comme nécessaires pour unifier le droit et fonder l'Etat moderne) à un système islamique ? On peut imaginer d'enregistrer la matière du droit islamique sous le contrôle de la nation et par l'intermédiaire du pouvoir législatif. Historiquement une première démarche a été faite avec la *Majalla*. Il s'agissait d'harmoniser et de généraliser les règles juridiques sur l'ensemble du territoire tout en respectant le droit musulman. Une autre démarche consiste à intégrer l'Islam en tant que source de législation à l'autorité de l'Etat, puissance publique représentant la nation. Cette deuxième étape peut être illustrée par le mouvement existant actuellement en Libye et en Egypte pour la codification du droit musulman.

Il faut remarquer cependant que l'Egypte s'engage dans ce mouvement, non point encore au niveau des réalités, mais au niveau de l'affirmation du principe. C'est ainsi qu'a été créée une « commission pour la codification de la législation musulmane ». Cette commission n'avait pas été reformée depuis les dernières élections parlementaires de 1979. De nombreuses voix se sont élevées pour demander qu'elle soit remise sur pied. Cette commission selon le président de l'assemblée, le Dr Soufi Abou Taleb — ancien recteur de l'Université du Caire — doit suivre les principes suivants : « L'Islam

(23) Voir loi du 11 octobre 1972, sur les peines prévues en cas de vol. JR 1601 du 20 décembre 1972, traduction in *AAN*, 1972, p. 763. Loi du 20 octobre 1973 instituant la flagellation pour adultère. Loi du 16 septembre 1974 sur l'application de la peine du *Hadd*. Loi du 20 novembre 1974 sur l'interdiction du vin.

(24) Borham ATALLAH, Le droit pénal musulman ressuscité, in *AAN*, 1974, p. 227.

ne peut causer ni tort ni dommage », les gens du livre (25) ont les mêmes droits et les mêmes obligations que les musulmans. Les règles du droit positif doivent être exemptes de tout ce qui pourrait atteindre les croyances religieuses en matière de dévotion ou de transactions. Ceci conformément au principe général selon lequel « Nul ne peut être forcé en religion ».

« La codification de la *shariāa* devra réaliser l'intérêt public sans être lié par aucun rite déterminé. Cette codification devra garder les formes et le style propres à la législation islamique » (26).

De la même manière un projet de loi relatif à la preuve, aux moyens d'appel, à l'application des jugements et au système judiciaire va être mis sur pied après que l'actuelle loi sur la procédure a été examinée pour en extraire tous les articles en contradiction avec la *shariāa* (27). Un projet de loi sur la *zakāt* — ou aumône légale — est également en cours de discussion.

Il ne faudrait pas voir dans ce qui vient d'être cité la preuve évidente d'une marche du droit égyptien vers son islamisation. En effet, de tels projets peuvent être simplement des formes de manœuvres dilatoires. Si l'on a à l'esprit la question « qui fait le droit et pour qui est-il fait ? » on s'aperçoit que le milieu des juristes égyptiens ainsi que le peuple égyptien comprennent des tendances opposées. D'une part les juristes instruits selon le droit occidental, français en particulier, ont tendance à pousser à l'application de la forme occidentale du droit dominant actuellement dans la plupart des pays arabo-islamiques, système qui leur paraît — avec l'évolution historique — le seul applicable. D'autres juristes et d'autres parlementaires qui ont eu une formation ou une éducation plus influencée par l'importance de la religion et du droit islamique poussent — appuyés en cela par une foi sincère — à l'application du droit musulman dans sa quasi-intégralité. Ils sont suivis par une importante proportion de l'opinion publique.

Entre ces deux tendances extrêmes — qui vont du juriste acculturé et occidentalisé aux partisans irréductibles de l'Islam le plus total, on trouve toutes les nuances et toutes les motivations : nationalisme, désir d'un retour à une identité arabe ou égyptienne, xénophobie... Le droit égyptien tend alors à devenir la résultante de tous ces groupes sachant qu'ils ont une influence sur le pouvoir qui n'est pas toujours égale. Il faut aussi tenir compte de l'effet

(25) Chrétiens et Juifs.

(26) *Al Ahram*.

(27) *Al Ahram*, 4-11-1979.

inverse et considérer la volonté que peut avoir ce pouvoir de prévenir ou de provoquer les réactions de ces divers groupes et milieux.

On peut retrouver une illustration de cette ambivalence dans le droit public égyptien entre un système qui se veut actuellement proche des systèmes démocratiques occidentaux et la référence au contexte islamique dans les faits suivants. Au début de l'été 1979, dans plusieurs de ses allocutions, le Président Anouar el Sadate annonce un projet de création d'une seconde assemblée en Egypte. Cette assemblée serait appelée le *Majlis Ash Shûra*. Le terme *Shûra* évoque le conseil du *cadi*, pratique remontant aux premiers siècles de l'Hégire. Ce conseil de *Shûra* est un organe de simple consultation sur des points de droit seulement. Il faut noter qu'il existe dans le Coran une Sourate *Ash Shûra*.

Au niveau du pouvoir les intentions peuvent sembler assez claires bien qu'ambivalentes. Il s'agit d'une part d'offrir une nouvelle satisfaction aux partisans d'une islamisation du système juridique (faisant suite à la création de la commission générale pour la codification de la *shari'aa* elle-même sous-divisée en 5 sous-commissions, et après la réorganisation du Conseil supérieur des Affaires islamiques) (28). On trouve d'autre part une volonté marquée de donner l'illusion d'un système démocratique à l'occidentale.

Du côté des milieux partisans d'un plus grand rapprochement avec le système occidental, représenté pour certains par l'existence du bicamérisme, l'espoir est alors donné de la création d'un embryon de Sénat.

Le caractère spécifique des réactions de chacune de ces deux tendances est parfaitement illustré par deux articles d'*Al Ahram* (parmi d'autres nombreux à cette époque). Le premier par Wahîd Rafât, personnalité égyptienne de formation occidentale très estimée dans les milieux juridiques, dans *Al Ahram* du 14 août 1979. Pour le Dr Rafât ce nouveau conseil devrait logiquement aboutir à l'existence d'une seconde chambre du type Sénat. La réaction contraire est fournie par Ahmed Fouad'Issa dans un article d'*Al Ahram* du 21 juillet 1979, qui ne veut considérer ce projet que comme une possibilité supplémentaire d'assurer la conformité de la loi avec la *shari'aa*.

(28) Bien que l'interprétation de cette réorganisation puisse être faite dans le cadre d'une tentative de reprise en main au niveau institutionnel des divers courants islamiques.

L'ISLAM ET L'ORDRE PUBLIC

D'après l'alinéa 2 de l'article 6 de loi 46/1955 l'application de la loi non islamique (cas des lois d'origine religieuse applicables aux membres des communautés non musulmanes) est à écarter si elle n'est pas conforme à l'ordre public. Cependant, dans cette loi, le législateur ne donne pas de définition de l'ordre public. Il nous semble cependant d'après tout ce qui vient d'être dit que les organes du pouvoir et la jurisprudence en Egypte font de l'Islam l'un des fondements de l'ordre public (29).

CONCLUSION

Nous ne prétendons pas éclairer totalement par cet article le rapport Islam/droit. Mais nous désirions donner des éléments de réflexion qui peuvent permettre de limiter l'étonnement de nombreux juristes occidentaux lorsqu'ils sont confrontés au système juridique des pays arabo-musulmans.

Jusqu'ici il semble bien que, depuis la « rupture » qui s'est produite avec le XIX^e siècle, ce soit le droit occidental qui ait totalement dominé le droit public dans la plupart de ces pays. Cependant, et sans pouvoir annoncer l'évolution qui se dessinera, les ferments pour une remise en cause de cette prédominance existent dans des pays apparemment aussi « pro-occidentaux » que l'Egypte à l'heure actuelle.

(29) Cf. aussi la *Fatwa* donnée par le cheikh d'al-Azhar, *Al Itisam*, avril 1977, p. 33 cité dans Abu SAHLIEH, *op. cit.*, p. 192.

PIERRE RONDOT

Les partis dans le monde musulman

Le monde musulman comporte une grande diversité de régimes politiques. Mais l'impression prévaut, en Occident, qu'il ne favorise généralement pas l'institution et le jeu des partis.

L'Islam, classique ou moderne, aurait-il à cet égard une position particulière ? Des divisions, ou des groupements, d'origine spirituelle, y joueraient-ils traditionnellement un rôle analogue à celui des formations politiques de l'Europe ou des Etats-Unis ? A notre époque, toutefois, des partis « à l'occidentale » n'ont-ils pas fait leur apparition dans nombre de pays musulmans, même si la règle du « parti unique » y prévaut assez souvent ?

LA NOTION DE « FACTION » DANS L'ISLAM

L'exigence unitaire de l'Islam lui rend suspectes les divisions qui répartissent les hommes par clans et par factions, et leur inspirent des allégeances et loyautés particulières.

Aussi a-t-on pu remarquer (1) que dans le Coran le terme *hizb*, habituellement traduit par « faction » (2) et qui dans le monde musulman actuel sert fréquemment à désigner le « parti » au sens moderne, est le plus souvent pris en mauvaise part. Les « factions »,

(1) Ainsi D. B. MACDONALD dans son article *hizb* de l'*Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., t. III, p. 530-531.

(2) En particulier dans la version française du Coran établie par Régis BLACHÈRE (Maisonneuve, 1957), à laquelle nous nous référons ici.

ce sont les nations impies, les groupes de polythéistes, les dissidents qui s'écartent de la vraie foi révélée. La 33^e sourate du Coran, qui a pour titre « Les factions », est ainsi nommée parce qu'elle évoque, dans ses versets 20 à 27, la coalition de polythéistes de La Mecque, de la tribu juive médinoise des Qourayza et de diverses tribus païennes du Nedj, dressée contre le Prophète de l'Islam et mise en échec devant le « Fossé » de Médine.

Toutefois, par opposition à la « faction du Démon » composée de certains de ces pervers, qui ne pourront être que « les perdants » (L. VIII, 20/19), le Coran évoque la « faction d'Allah », dont les membres seront les bienheureux (L. VIII, 22), les vainqueurs (V, 61/56) ; « une fraction sera dans le Jardin et une fraction sera dans le Brasier » (XLII, 5/7).

Mais l'Islam prend acte des réalités humaines, qui comportent d'évidentes divisions. Le Coran, parfois, enseigne à reconnaître dans ces clivages les desseins de Dieu ; on y trouve, par exemple, cet avertissement divin : « Nous vous avons constitués en confédérations et en tribus, pour que vous vous connaissiez » (XLIX, 13).

LES BRANCHES DE L'ISLAM

Comme tout système religieux, l'Islam a éprouvé des divergences doctrinales, d'ailleurs assez vite résorbées. Il a de plus subi une division en branches, issues de dissentiments très anciens, mais durables, sur le choix du chef de la Communauté. A l'heure actuelle, ces branches de l'Islam comportent, à côté de la majorité sunnite, ou orthodoxe, la notable minorité chiïte, elle-même très subdivisée, qui rassemble à peu près 10 % des musulmans, et la très petite minorité kharedjite.

Le chiïsme est issu de la revendication de la direction de la Communauté par Ali, gendre du Prophète : son nom même, qui vient de l'arabe *chia*, « partisanerie », est caractéristique d'une faction. Cependant, il s'agit d'affiliation désormais héréditaire ne comportant pas de choix personnel contemporain, et ce sont des orientations et attitudes spirituelles qui entretiennent ces particularismes ; aussi, malgré la difficulté qu'il y a souvent, dans le système global qu'est l'Islam, à différencier les domaines du religieux et du politique, il ne semble pas possible d'assimiler ces branches de l'Islam à des partis, et nous ne les envisagerons donc pas ici à ce titre.

Il convient, toutefois, de noter que dans la branche chiïte de l'Islam l'apparition des partis politiques modernes peut parfois

prendre des aspects particuliers : ainsi, la « Révolution islamique » récemment déclenchée dans l'Iran chiite par l'ayatollah Khomeiny a suscité la naissance d'assez nombreux partis à coloration religieuse intense ; ainsi encore, dans la République libanaise, où le clivage des allégeances partisans est le plus souvent déterminé par les différenciations religieuses, une formation politique originale, *al Amal*, s'est constituée sous l'influence d'une personnalité prestigieuse, Moussa Sadr, au sein de la communauté chiite.

En revanche, la curieuse expérience de la Révolution yéménite de 1962 montre que la division des musulmans en branches ne détermine pas nécessairement tous leurs choix politiques : le pays, dans lequel coexistaient en nombre à peu près égal musulmans sunnites et musulmans chiites zeidites, était de très longue date gouverné par un *imâm* appartenant à cette dernière catégorie : mais les opposants qui l'ont renversé provenaient de l'une et de l'autre communauté, et le premier président de la République alors instaurée se trouve être lui aussi un chiite zeidite.

MYSTICISME MUSULMAN ET GROUPEMENTS MYSTIQUES

Mais, bien avant que les partis politiques au sens moderne du terme ne se constituent chez les peuples musulmans, des organisations religieuses particulières y apparaissent, qui ne sont d'ailleurs pas sans traduire parfois des tendances politiques et sociales. Ce sont les groupes de mystiques, qui se rattachent à l'enseignement d'un maître spirituel, se dotent d'une organisation hiérarchisée et acquièrent souvent une véritable permanence. Ainsi naissent les « confréries », qui dans l'Islam classique ont constitué les formes d'association les plus vigoureuses, et qui revêtent encore aujourd'hui, selon les lieux, une importance notable.

Les confréries portent généralement, dans le monde musulman, le nom de *tariqa*, « voie ». Elles offrent en effet à leurs adeptes le moyen d'un cheminement spirituel, pour une approche personnelle et intime de Dieu, c'est-à-dire une règle de vie mystique. Mais il arrive quelquefois, par exemple en Egypte, que les confréries portent le nom de *hizb*, « faction ». Cette dénomination marque leur singularité dans la communauté musulmane, voire le caractère irrégulier qui leur est attribué par les croyants les plus rigoureux ; mais elle fait pressentir aussi le rôle qu'elles peuvent jouer dans la vie publique.

Un exposé, même sommaire, des caractères de la mystique musulmane et des organisations qu'elle inspire sortirait du cadre de cet

article (3). Nous nous bornerons à évoquer brièvement l'insertion de la confrérie dans la vie sociale et politique.

La confrérie se prévaut d'une « chaîne », qui la rattache à l'enseignement prophétique et à la Révélation divine. Elle impose à ses adeptes des pratiques rituelles surrogatoires, consistant le plus souvent dans la répétition régulière et cadencée du nom d'Allah, mais pouvant comporter aussi d'autres invocations, des macérations comme chez les rifai et les aïssawa, des danses mystiques comme chez les mevlevi ou derviches tourneurs.

Le tombeau du fondateur de la confrérie constitue généralement son centre spirituel ; auprès de lui réside le plus souvent le *cheikh*, entouré de quelques lieutenants, préposés, et affiliés particulièrement fervents. Parfois élu, le plus souvent héréditaire, il n'exerce une réelle autorité centralisée que lorsque la confrérie n'a qu'une extension géographique restreinte, comme c'est le cas des Senoussi de Libye ou des Mourides du Sénégal.

Mais, le plus souvent, la confrérie a proliféré, comme c'est le cas pour la *Qadriya* répandue, parfois sous des formes quelque peu variées, dans tout le monde musulman ; pour la *Tidjaniya* qui du sud algérien a essaimé au Maroc, en Afrique occidentale et plus récemment en Turquie ; ou pour la *Naqchbendiya* qui de l'Asie antérieure a gagné toute la partie méridionale du continent. Le *cheikh* suprême ne détient plus, dès lors, qu'une influence assez lointaine ; les essaims, parfois regroupés par région, sont autonomes chacun sous son propre *cheikh*, son *marabout* ; d'où le nombre considérable de ces *zaouiya*, littéralement « petit coin », sortes de couvents, ermitages et lieux de pèlerinage à un tombeau de saint, qui constellent certaines parties du monde musulman comme le Maghreb et surtout le Maroc.

EXTENSION POPULAIRE ET RÔLE DES CONFRÉRIES

Seuls quelques adeptes demeurent groupés, et se consacrent entièrement à la desserte des *zaouiya* et à leurs exercices de piété. La plupart des affiliés conservent leurs activités artisanales, commerciales ou agricoles, et ne se rendent dans la *zaouiya* que de temps à autre, à l'occasion des fêtes périodiques comme les fameux *mousssem* du Maroc, pour un pèlerinage au tombeau du Saint avec la conviction que cette démarche sept fois répétée vaut un pèlerinage à La Mecque, pour de

(3) On pourra consulter, par ex., F. M. PAREJA, *Islamologie*, Beyrouth, Librairie catholique, 1957-1963, en particulier p. 762-777.

pieuses visites ou *ziyara* et pour des consultations, demandes d'arbitrage, etc.

On ne va naturellement pas à la *zaouïya* sans apporter une offrande. L'accumulation de ces dons et la constitution de fondations pieuses au profit des confréries permettent à celles-ci, non seulement de mieux pourvoir à l'ornementation des tombeaux et des oratoires et à l'hébergement des pèlerins, ce qui multiplie encore les ressources, mais encore d'acquérir des terres et des troupeaux. Dès lors les confréries, tout en poursuivant leur mission religieuse, deviennent des centres de rayonnement social et d'activités économiques rentables, s'embourgeoisent, peuvent se poser en puissances politiques.

Le rôle des confréries a été considérable, et en certains cas le demeure, pour la propagation et l'enracinement de l'Islam. Elles ont agi par la prédication et par l'édification mystique, comme en particulier au Maghreb ; mais aussi par les armes, avec les « couvents fortifiés » de gardes des frontières et des côtes, les *ribat* (d'où *marabout*), et avec les raids des « grands sabres de l'Islam » comme en Afrique occidentale, où par exemple el Hadj Omar, zéléateur de la *Tidjaniya*, alternait le combat, la prédication, l'action charitable et le recueillement.

L'exemple de la *Tidjaniya* permet précisément d'apprécier la complexité des positions et mouvements confrériques, leur faculté d'adaptation aux circonstances de temps et de lieu et donc l'originalité de leurs attitudes régionales, la vitalité qu'à notre époque encore de telles organisations peuvent conserver, et les implications politiques que leurs activités en viennent naturellement à susciter.

Fondée à la fin du XVIII^e siècle, à Aïn Mahdi, dans le sud algérien, par Ahmed ben Moukhtar at Tijani, cette confrérie se montre d'emblée ouverte, éprise d'action sociale et de progrès. A l'encontre de la Senoussiya, qui lui est postérieure d'environ un demi-siècle, elle favorise la pénétration des Français dans le sud algérien et le Sahara. Elle essaime très vigoureusement au Maroc, où malgré le prestige initial d'Aïn Mahdi sa *zaouïya* de Fez devient non principal foyer de rayonnement, surtout vers l'Afrique occidentale, et où elle anime la résistance contre l'implantation du protectorat français.

Si, en Afrique occidentale, elle ne peut supplanter la *Qadiriya* plus anciennement établie, elle y revêt une physionomie originale : des maîtres spirituels comme l'illustre Tierno Bokar, le « François d'Assise » musulman, attestent sa qualité mystique : dans sa branche du « tijanisme à onze grains » (du chapelet) se manifeste précocement un zèle social révolutionnaire et activiste ; à notre époque, les recherches réformistes et modernistes menées en particulier par ses jeunes adeptes « arabisants » visent à la régénération de l'Islam local.

Cependant, essaimant vers le début de ce siècle en Turquie, la *Tidjaniya* devient, comme les autres confréries, clandestine au début du kémalisme, mais dès que le régime se libéralise quelque peu elle est la première à se manifester de nouveau ; certains de ses adeptes, alléguant que la représentation sculptée de la figure humaine est interdite par l'islam, abattent les statues d'Atatürk ; à l'heure actuelle, c'est peut-être en Turquie la confrérie dont les activités sont le plus soigneusement surveillées et le cas échéant réprimées.

PHYSIONOMIE ACTUELLE DES CONFRÉRIES

Mais le cas de la *Tidjaniya* ne saurait être généralisé. Rien de plus varié que l'attitude et le rôle des confréries, à l'heure actuelle, dans le monde musulman. Dans l'ensemble, elles restent prospères et actives là où les musulmans demeurent traditionalistes ; elles perdent de leur crédit et de leur force lorsque l'esprit moderne se répand dans les masses populaires.

En Tunisie, elles sont d'ores et déjà devenues des éléments folkloriques, parfois ranimés par des nostalgies traditionalistes. Au Maroc, en revanche, leur emprise reste grande, en particulier dans les vieux quartiers piétistes et dans la montagne : leurs *cheikh* sont souvent des *chorfa* (pluriel de *chérif*, descendant du Prophète), de même lignée donc que le souverain.

En Algérie, les confréries ont d'abord lutté, et parfois très longtemps, contre le pouvoir français, mais dans notre siècle leurs chefs ont composé avec lui. Leur réforme, courageusement tentée dans les années 30 par le cheikh Abdulhamid ben Badis, n'a produit que des résultats partiels. Lorsque, durant les dernières années de la présence française, le droit de vote a été étendu aux musulmans d'Algérie, les confréries ont été entraînées, par l'administration et surtout par les partis de la métropole, dans la lutte électorale. Bien que le gouvernement de l'Algérie indépendante favorise un islam révolutionnaire dans ses buts et régulier dans son dogme et sa pratique, des noyaux confrériques souvent corrompus et prébendiers gardent dans les faubourgs et les campagnes une importance locale ; ainsi l'*Alouiya*, qui voici un demi-siècle se groupait encore autour d'un remarquable maître mystique, est tombée dans une profonde décadence. L'extirpation de ces groupes abusifs est attendue d'une évolution générale des esprits, que doit favoriser l'action éducative du parti moderne, en l'occurrence le FLN.

La Libye a dû, à partir du milieu du XIX^e siècle, sa prise de

conscience spirituelle, puis nationale, à la confrérie *Senoussiya*, précocement moderne dans ses vues théologiques, et adonnée à l'expansion islamique vers le sud et à la lutte contre la colonisation. Son dernier maître, le chérif Idris, consacré d'abord par le combat contre les Italiens, fut fait roi grâce à ses Alliés britanniques, a composé dès lors avec l'impérialisme anglo-saxon et fut renversé par la Révolution de 1969. L'actuel régime du colonel Gaddhafi, typiquement islamique à tous égards, rend donc inutile toute action confrérique dans la vie publique.

En Afrique occidentale, l'influence des confréries reste considérable. Au Sénégal, beaucoup plus encore que les *tidjani*, mentionnés ci-dessus, les *mourid*, issus de la *Qadriya*, marquent la vie spirituelle, avec un gigantesque pèlerinage annuel auprès de leur cheikh, dominant de grandes zones rurales et exercent sur les masses, et partant sur les pouvoirs publics, une influence considérable ; ce qui n'a d'ailleurs pas empêché l'insertion progressive dans le pays de partis de type moderne.

LES PREMIERS « PARTIS MODERNES »

DANS L'ÉGYPTE MONARCHIQUE ET DANS L'EMPIRE OTTOMAN

En dépit de la multiplicité, et le plus souvent de la vigueur, des formations mystiques musulmanes jouant un rôle dans la vie publique, les « partis », au sens occidental du terme, se sont désormais introduits, sous réserve d'adaptations diverses, dans l'ensemble du monde musulman.

C'est dans le dernier quart du XIX^e siècle que les partis apparaissent, tout d'abord, dans le monde arabe. A cette époque, les confréries sont en pleine vigueur, et souvent elles assument la lutte populaire contre la colonisation : la *Rahmaniya* est à la base de l'insurrection de Kabylie en 1871, les confréries de Sfax constituent à peu près les seuls éléments tunisiens qui s'opposent, en 1881, à l'établissement du Protectorat français. Mais lorsque le colonel Ahmed Orabi se soulève en Egypte, pour se heurter en 1882 aux forces britanniques à Tell el Kébir, il se présente comme le chef d'un « Parti nationaliste » se substituant à toutes les factions entre lesquelles se répartissait le peuple égyptien (4), parti qui avait d'ailleurs été fondé trois ans

(4) Pour désigner ce parti, comme ces factions, Orabi emploie le terme *hizb*, « faction » ou « parti » ; cf. E. KEDOURIE dans son article *hizb* de l'*Encyclopédie de l'Islam*, *op. cit.*, p. 531-544. Mais, comme d'ailleurs en Occident, d'autres dénominations seront employées : association, bloc, front, ligue, mouvement, union, etc., pas toujours avec un sens spécifique nettement déterminé.

plus tôt en vue d'introduire des réformes dans le gouvernement.

Cette double inspiration, réformiste et indépendantiste, anime en effet dès lors les nombreuses formations, que de jeunes Orientaux éduqués à l'européenne constituent en vue du progrès et de la liberté de leurs pays. Souvent ces formations rassemblent seulement quelques amis autour de leur inspirateur, s'organisent d'autant moins qu'elles ont à redouter tracasseries et persécutions, demeurent donc très personnalisées ; elles restent alors fluctuantes et éphémères, renaissent parfois sous d'autres dénominations, et ont souvent à lutter contre des formations concurrentes organisées par les autorités. Mais quelques organisations plus solides trouvent dans la ferveur et le talent de leurs chefs, parfois aidés par les circonstances, le moyen de s'imposer ; et elles jouent un rôle notable, voire parfois décisif, dans les luttes pour l'indépendance.

L'expérience égyptienne est à cet égard la plus ancienne. Le « Parti nationaliste » d'Orabi ne survit pas à l'occupation britannique, mais l'aversion qu'inspire celle-ci suscite, sous la direction de Moustafa Kamel, une société d'abord clandestine qui, en 1907, se manifeste publiquement, reprend le titre de « Parti nationaliste » et réclame l'évacuation. Cette formation subsistera jusqu'à l'abolition de la monarchie, mais elle ne joue plus guère de rôle après la mort de son fondateur, et la revendication nationaliste est vigoureusement reprise en novembre 1918 par le « *Wafd* égyptien », ainsi nommé parce que son chef, Saad Zaghloul, demande, vainement d'ailleurs, l'envoi d'une délégation à Londres.

Le *Wafd*, qui bénéficie rapidement d'un immense soutien populaire, gouverne pendant quelques mois en 1923-1924 et en 1927-1928 ; mais la politique personnelle du souverain appelle au pouvoir, selon l'occasion, d'autres formations plus souples, choisies parmi celles qu'ont créées des politiciens transfuges du *Wafd* : Parti libéral-constitutionnel (1922), Parti de l'Union des Libéraux (1925), Parti du Peuple (1930), tandis que le Bloc wafdiste (1936) et le Parti saadiste (1938) prétendent restaurer, à l'encontre de Moustafa Nahas, successeur de Saad Zaghloul, la véritable ligue wafdiste (5). Rien dans tout cela, évidemment, qui ressemble à une « alternance démocratique » issue d'élections libres.

C'est cependant le *Wafd*, revenu pour quelques mois au pouvoir, qui réussit en 1936 à obtenir des Britanniques un traité qui assure à

(5) Dans tous ces partis, et en particulier dans le *Wafd*, figurent des chrétiens égyptiens. C'est un Copte, Makram Ebeid, longtemps le second de Moustafa Nahas, qui fonde le « Bloc wafdiste ».

l'Égypte une indépendance presque complète ; c'est lui aussi que les Britanniques, bousculant durant la guerre le neutralisme du roi Farouq, imposeront à celui-ci de 1942 à 1944 ; c'est lui enfin, réconcilié avec le souverain, qui gouvernera derechef de janvier 1950 à janvier 1952, et sera congédié après la grande émeute du Caire, prodrome de la Révolution nassérienne.

Vivement patriote, mais opportuniste afin d'accéder parfois au pouvoir, le *Wafd* ne satisfait pas toutes les exigences islamiques égyptiennes. C'est à l'encontre de tous ces « partis modernes » qu'en 1928 se constitue l'Association des « Frères musulmans », qui entend imposer dans tous les domaines, y compris les affaires publiques, ses vues fondamentales de renaissance de l'Islam.

Les Frères musulmans entendent interpréter le Coran, qu'ils proclament être « leur constitution », d'une manière « compatible avec l'esprit du siècle » ; ils se veulent, dit leur fondateur, le cheikh Hassan al Banna, « un mouvement réformiste de l'Islam, une croyance sunnite (musulmane orthodoxe), une vérité mystique, une organisation politique, un club d'athlétisme, une société culturelle et scientifique, une compagnie économique et une doctrine sociale ». Les Frères musulmans sont vivement opposés à la monarchie qu'ils estiment, à juste titre, corrompue ; mais bien que, tout en menant la guérilla antibritannique sur le canal, ils se soient dès alors préparés à l'action révolutionnaire, ce ne sont pas eux qui exécuteront le coup d'État de juillet 1952 et instaureront la République, mais un groupe clandestin de l'armée, les « Officiers libres » de Gamal Abdel Nasser.

Au XIX^e siècle se multiplient, dans l'Empire ottoman, des formations clandestines d'opposition, qui le plus souvent regroupent des minoritaires soit chrétiens, soit musulmans arabes, mais parfois aussi des Turcs : sont dans ce dernier cas « l'Association des *Fidai* » (6), dès 1859 ; « l'Association des Jeunes Ottomans », 1865 ; enfin, destinée à un plus grand avenir, « l'Association Union et Progrès », fondée d'abord en 1889 et reconstituée à Salonique en 1906. Les « Jeunes Turcs » d'Union et Progrès, qui lancent en 1908 un mouvement militaire, imposent au sultan le rétablissement de la Constitution, mais, se comportant comme une junte, ils mettent en échec les partis parlementaires qui tentent alors de se former, comme « l'Entente libérale », et s'arrogent en 1913 un pouvoir quasi absolu, qui conduit

(6) Littéralement : « Les zélotes prêts à sacrifier leur vie » ; le terme a été par la suite popularisé en Occident sous la forme de *fedayin*, combattants anti-impérialistes.

l'Empire ottoman à sa perte. Mais c'est seulement au lendemain de la première guerre mondiale et après une véritable campagne de libération que Moustafa Kémal, en 1923, donne à la monarchie ottomane le coup de grâce.

EN SYRIE ET EN IRAQ :
NATIONALISME, LIBÉRATION, LAÏCITÉ

Révolution et libération, en Turquie comme en Egypte, débouchent sur des régimes autoritaires, sur lesquels nous reviendrons à propos du « parti unique ». Mais Syrie et Iraq (7) connaissent un autre destin : leurs avatars constitutionnels aboutissent au triomphe durable d'un parti laïque, de structure originale, le *Baas*.

A l'encontre de l'Empire ottoman, la volonté arabe de libération se manifeste, dès la fin du XIX^e siècle, par la constitution de nombreuses sociétés très diverses : fonctionnant à l'étranger et sécessionnistes, comme la « Ligue de la patrie arabe » (Paris, 1904) ; établies dans les territoires sous domination ottomane, mais n'avouant que des buts non politiques, comme la « Société de décentralisation administrative ottomane » (1912), ou demeurant clandestines avec des objectifs révolutionnaires, comme *al Ahd*, « le Pacte » (1913), qui prendra contact avec l'émir Faysal en vue de la « révolte dans le désert ». Nombre des nationalistes arabes participant à ces diverses activités seront, durant la guerre de 1914-1918, victimes de la répression ottomane.

Dès que Faysal, en novembre 1918, est placé sur le trône de Damas, deux partis nationalistes se constituent en Syrie, l'un réclamant l'indépendance de ce seul pays « dans ses frontières naturelles », l'autre visant à la libération de tous les pays arabes. Sous le mandat français, le « Bloc nationaliste » regroupe tous les opposants, jusqu'à la conclusion du traité de 1936 ; alors se constitue autour d'un des principaux chefs du mouvement national, le D^r Chahbandar, une formation qui se veut plus radicale, le « Front populaire » ; il s'agit surtout de conflits personnels aigus. Quant aux partisans d'une patiente coopération avec le mandat, ils rassemblent autour de leurs

(7) Nous n'examinons pas ici le cas du Liban, dont la population est à peu près également partagée entre chrétiens et musulmans, en sorte que ses institutions ne sont nullement typiques de l'Islam. On pourra se référer à notre brochure, *Les communautés dans l'Etat libanais*, cahier n° 4 de l'Association France - Nouveau Liban, 1979.

personnes un grand nombre de groupuscules plus ou moins éphémères, qui ne sont guère que des clientèles de notables.

Dès après l'indépendance deux formations nouvelles se détachent du « Bloc nationaliste » ; un « Parti du peuple », à tendances pro-iraquiennes, qui s'impose surtout dans le nord du pays ; un « Bloc démocratique » qui manifeste, parmi les notables de Damas, une poussée de gauche. D'autre part, deux organisations de tendance novatrice, créées par des jeunes gens ayant étudié en Occident, sortent de la clandestinité et rapprochent peu à peu : il s'agit du « Parti de la résurrection arabe », de Michel Aflaq et Salaheddine Bitar, et du « Parti socialiste » d'Akram Hourani, destinés à fusionner bientôt sous le nom de « Parti socialiste de la résurrection arabe » ou *Baas* (8).

Le parlementarisme syrien, peu efficace, est supplanté en 1949, pour près de cinq ans, par des régimes militaires d'ailleurs très proches du peuple, après la disparition desquels une consultation électorale exceptionnellement correcte envoie à la Chambre quelques députés socialistes. Une nouvelle période d'impuissance parlementaire, aggravée par les dangers extérieurs, conduit la Syrie à se réunir avec l'Égypte nassérienne dans la République arabe unie ; mais le *Baas* syrien ne joue pas le rôle qu'il pouvait espérer au sein de cette entité, laquelle disparaît en 1961 pour laisser derechef place, en Syrie, aux zizanies des « partis bourgeois ».

Enfin, le 8 mars 1963, un coup d'Etat militaire non sanglant permet au *Baas* de prendre à Damas le pouvoir, qu'il y exerce depuis lors, au prix de quelques avatars internes.

En Iraq, d'abord placé sous tutelle britannique, puis indépendant à partir de 1932, la lutte des partis nationalistes rivaux se déroule dans des conditions plus complexes encore qu'en Syrie. Dans les années 30, « l'Association réformiste populaire » et le club *al MOUTHANNA* radicalisent la vie politique et sociale, et pendant la deuxième guerre mondiale les nationalistes extrémistes sont un instant au pouvoir ; mais, après guerre, la monarchie ne tolère pas le fonctionnement normal des partis. Le coup d'Etat militaire de 1958 a pour conséquences la dissolution des formations politiques, et, après leur restauration réglementée, leur étroite surveillance. Un nouveau coup d'Etat amène au pouvoir, en 1963, une coalition dans laquelle le *Baas* ne figure que quelques mois, pour réussir cependant à s'imposer, de façon exclusive et durable, à partir de juillet 1968.

(8) Sur le *Baas*, nous nous permettons de renvoyer à nos articles des *Etudes*, juillet-août 1964 et août-septembre 1979, ainsi qu'aux références qu'ils comportent.

Des divergences théoriques, mais surtout de graves conflits de personnes, opposent les branches iraquienne et syrienne du *Baas*, la première prétendant maintenir la rectitude doctrinale initiale à l'encontre de la seconde, à laquelle elle reproche en particulier les profonds remaniements internes opérés en 1966 et 1970. La réconciliation syro-iraquienne, formellement réalisée à l'automne 1978, semble précaire, et n'a pas encore permis de rétablir la cohésion du parti. On observera cependant que dans son principe le *Baas* est essentiellement un parti arabe, qui tient les États arabes actuels pour de simples « régions » ; il a donc un « commandement national » à l'échelle du monde arabe, et un « commandement régional » dans chaque État arabe où il figure ; mais cette organisation ne prévaut pas contre les rivalités locales et personnelles.

Le *Baas* a pour devise « Unité, liberté, socialisme ». Il postule le régime parlementaire constitutionnel ; loin d'écarter l'existence d'autres partis, il s'associe éventuellement, au sein d'un « Front national » qu'il domine d'ailleurs, à ceux d'entre eux qui professent des principes compatibles avec les siens. Il tient le socialisme pour une nécessité du nationalisme arabe. Il requiert la redistribution des richesses, mais considère propriété et héritage comme des droits naturels ; il interdit l'exploitation de l'homme et entend abolir les différences de classes.

Considérant que « la nation arabe forme une unité culturelle » et que « les différences existant entre ses fils sont fortuites et négligeables », le *Baas* veut « fondre tous les citoyens au creuset d'une nation unique, et combattre toutes les factions religieuses, communautaires, tribales, raciales ou régionales ». La « région » garde droit à l'existence, et bénéficiera de la décentralisation ; aucune communauté religieuse n'est privée de ses attributions culturelles et spirituelles ; mais ces entités n'ont nulle vocation à la souveraineté, nul rôle politique, et ceci s'applique aussi à l'Islam qui, fait remarquable, n'est pas mentionné dans la Constitution du parti.

Le laïcisme, sans que ce terme soit employé, est donc instauré implicitement par le *Baas*, de par l'affirmation d'une unité arabe transcendante. Bien que, dans un dessein d'apaisement et contrairement aux textes initiaux, il ait été prévu que le chef de l'État syrien doit être musulman, aucune discrimination n'est exercée à l'encontre des minorités ; les chrétiens, et surtout les Alaouites, membres d'un petit rameau chiite, jouent un rôle considérable dans l'État syrien. L'intégrisme islamique ne s'y trompe pas : il considère le *Baas* comme son plus dangereux adversaire, et il n'hésite pas à employer à son encontre les procédés du terrorisme.

Le laïcisme du *Baas* n'est pas, dans le monde musulman, tout à fait une exception. En Turquie, le « Parti républicain du peuple », qui fut l'instrument de la Révolution kémaliste et joue toujours un grand rôle dans la vie politique, fait figurer le terme de « laïque » parmi les six épithètes qui le définissent (9) ; et le principe de laïcité est inscrit dans la Constitution, son interprétation seule donnant lieu à contestations, vives il est vrai, de la part de formations aux tendances islamiques comme le « Parti du salut national ».

En revanche, les « partis islamiques » sont nombreux, sous diverses formes, dans le monde musulman.

Parfois ils s'affirment ouvertement et avec vigueur, pour favoriser la création ou le développement d'un Etat islamique : ainsi la « Ligue musulmane » à l'origine du Pakistan (1947), et de nos jours le « Parti islamique » de l'ayatollah Khomeiny en Iran ; ou bien ils militent dans la légalité, sous une étiquette discrète, comme en Turquie le « Parti du salut national » cité ci-dessus.

Dans d'autres circonstances, ils agissent clandestinement et par l'action directe : ainsi en Egypte, les « Frères musulmans », depuis leur interdiction par Gamal Abdel Nasser, et surtout de petits groupes intégristes terroristes comme « Repentir et migration ». Sous une forme opportunément modérée, les zéloteurs de l'islam fondamental réussissent parfois à se faire admettre derechef par les autorités, qui voient alors dans leur activité une sorte de soupape de sûreté ; tel semble être actuellement le cas en Egypte, où le Président Anouar as Sadat laisse publiquement s'exprimer les moins excessifs des intégristes. Mais on n'est plus guère ici dans le domaine proprement dit des partis.

LE PARTI UNIQUE, EN FAIT ET EN PRINCIPE

La tendance à l'unicité du parti paraît grande chez les hommes politiques musulmans ; beaucoup d'entre eux semblent penser que les principes de l'islam vont dans ce sens. Aussi voit-on, dans le monde musulman moderne, apparaître en plusieurs circonstances le « parti unique » : soit que statutairement, comme dans l'Egypte nassérienne, il serve de moyen d'expression, et pour ainsi dire de « couverture » au pouvoir personnel ; soit qu'une évolution politique

(9) On remarquera que Moustafa Kémal, après avoir employé le mot arabe *firké*, « section », pour désigner la formation politique qu'il fondait, a introduit dans la langue turque moderne, à cet effet, le mot *parti*, ainsi d'ailleurs que l'épithète laïc (selon l'orthographe turque, *lâik*).

autoritaire, comme en Tunisie, en ait favorisé l'avènement de fait ; soit encore que le « front » qui a été l'artisan victorieux de la révolution et de la libération se trouve, comme en Algérie, consacré par le fait même.

C'est huit ans après sa prise effective de pouvoir que Gamal Abdel Nasser, non sans avoir entre-temps esquissé diverses expériences constitutionnelles, décide, en 1962, de créer l'Union socialiste arabe. Dans la Charte nationale qu'il établit alors, et présente à ses Conscils, il se livre à une longue, et d'ailleurs pertinente critique des comportements politiques sous la monarchie, décrit les dangers sociaux et économiques qui menacent le peuple égyptien, et conclut :

« Il est strictement nécessaire de créer un nouvel appareil politique, dans le cadre de l'Union socialiste arabe où seraient mobilisés tous les éléments capables de détenir des postes de commandement, de réorganiser leurs efforts, de cristalliser les stimulants révolutionnaires des masses populaires, de rechercher leurs besoins et de contribuer efficacement à la recherche des solutions satisfaisantes » (10).

De structure pyramidale, l'Union socialiste arabe s'emploie, apparemment avec quelque succès, à réaliser un contact régulier et réciproque entre le pouvoir et les citoyens, tout en associant et intéressant ceux-ci à la gestion des intérêts locaux. Mais, dans le fonctionnement régulier de cet organisme, il est difficile de distinguer la part de l'institution de celle, prépondérante, du prestige du *Raïs*. Après le décès de celui-ci, le Président Anouar as Sadat s'oriente assez vite vers une libéralisation qui aboutira, en 1977, à la multiplicité légale des partis, puis, en 1978, à l'extrême prépondérance de la formation gouvernementale dite *Parti national démocratique* et à la réduction draconienne de la représentation parlementaire de l'opposition, même coopérante. Certains observateurs désabusés, considérant l'évolution politique de l'Égypte depuis un siècle, vont jusqu'à opiner que le peuple égyptien ne ressent nullement le besoin de se faire encadrer et de s'exprimer dans des formations politiques du type des partis.

En 1969, l'Union socialiste arabe d'Égypte sert de modèle aux institutions représentatives créées par les nouveaux régimes révolutionnaires de Libye et du Soudan. Mais le colonel Gaddhafi se consacre bientôt à l'organisation de Comités populaires dotés d'une autorité croissante, pour réaliser à partir de 1977 un « gouvernement direct du peuple » sur lequel nous aurons à revenir.

(10) *La Charte*, édition du Service de l'Etat pour l'Information, Le Caire, ministère de l'Orientalion nationale, s.d. (1962 ?), p. 66.

En revanche, le maréchal Nimeïri maintient avec constance la structure de l'Union socialiste soudanaise, qui convient à son tempérament autoritaire tout autant qu'à sa volonté d'intégrer dans la nation, de façon ferme mais souple, des populations très diverses et divisées. Le Soudan cultive le prestige, mais porte le poids de l'épopée du *Mahdi* (11) qui en fit, de 1885 à 1899, un Etat indépendant aux structures islamiques délibérément archaïques. Lorsqu'au terme du condominium anglo-égyptien, le Soudan redevient indépendant en 1955, les deux principaux partis figurant à son Parlement correspondent d'une part à la vaste clientèle politico-religieuse des descendants du *Mahdi*, férus de foi musulmane et d'indépendance nationale, d'autre part aux populations influencées par une confrérie qui se déroba autant que possible à l'entraînement mahdiste : non représenté dans l'Assemblée, le Parti communiste soudanais, le plus vigoureux et le mieux structuré des partis communistes du monde arabe, jouera un rôle décisif dans l'extirpation de la dictature militaire (1958-1964), puis dans l'avènement du Président Nimeïri (1969), qui cependant, craignant la subversion, le décime bientôt. Après de multiples épisodes souvent sanglants, la réintégration des dirigeants des deux grands anciens partis est opérée en 1978-1979 dans le cadre de l'Union nationale soudanaise, mais paraît encore précaire.

En Tunisie, le Parti socialiste destourien, c'est-à-dire « constitutionnaliste », procède du Destour, fondé en 1920 ; devenant en 1934 le Néo-Destour, il s'est orienté dans un sens efficacement moderne, sous l'impulsion du Président Habib Bourguiba ; l'intelligence politique, l'énergie et l'habileté de cet homme d'Etat, toujours soucieux d'ailleurs d'un appui populaire incarné par le Parti, procurent à la Tunisie, dès 1956, la plus réussie des décolonisations. Dans la Tunisie indépendante, le Président Bourguiba et ses lieutenants tiennent à conserver ce remarquable instrument politique qu'est le PSD ; et, sans l'ériger en parti unique de droit, ils ont su décourager, exténuier ou évincer, en fait, les formations qui prétendaient à l'opposition ; une seule de celles-ci, celle des « Socialistes démocrates » de tendance libérale, bénéficie à l'heure actuelle d'une certaine tolérance ; mais pas plus que les autres courants d'opposition elle ne croit devoir, faute de garanties, participer aux élections législatives de novembre 1979.

Le PSD admet la participation des non-adhérents aux échanges de vues qui se déroulent dans ses cellules ; il estime que son ouverture

(11) Selon diverses traditions musulmanes, le *Mahdi* apparaîtra à la fin des temps, pour « remplir le monde de justice comme il a été rassasié d'iniquité ». Mais la mémoire populaire, comme l'histoire, conserve ce titre aux grands protagonistes des rénovations socio-religieuses les plus audacieuses.

au dialogue populaire rend inutile la multiplicité des partis, dont il dénonce d'ailleurs les dangers. Cette manière de voir ne fait cependant pas l'unanimité dans l'opinion tunisienne.

Le Président Bourguiba et son Premier ministre, M. Hédi Nouira, commentent volontiers les caractères du PSD. « Le Parti socialiste destourien n'est pas un parti au sens classique du mot. Il ne sert pas les intérêts d'une classe ou d'un clan. Il n'est pas fondé sur des dogmes abstraits. Il n'est pas orienté vers la lutte des classes... Notre parti n'est pas sectaire. Ce n'est pas un club fermé ; il se propose de rassembler toute la nation » (H. B..., 17-12-1967). « Notre parti n'est pas un parti selon l'acception occidentale classique du terme, mais un rassemblement au sein duquel sont débattus les problèmes de tous, dans l'intérêt de tous, compte tenu du droit de chacun » (H. N..., 19-6-1979). « Le parti constitue le cadre privilégié de la participation active à la définition des choix et des méthodes d'action, après concertation » (H. N..., 24-6-1979). « La philosophie de votre parti est à la fois simple et d'une vaste portée. Elle consiste à relever le niveau matériel, intellectuel et moral de l'homme tunisien et à l'affranchir du joug de la misère et de l'ignorance, en un mot, le soustraire à des contraintes dont la persistance finirait par estomper jusqu'à sa liberté de pensée, et améliorer sa capacité de jugement de l'action politique » (H. N..., 12-6-1979).

La fonction éducatrice du Parti est de longue date mise en relief par le Président Bourguiba, qui semble voir dans ce rôle la justification du parti unique : « Lorsque les responsables d'un parti politique oublient leur mission essentielle, qui est d'éduquer le peuple, d'ouvrir les esprits, de bannir les divisions et d'unir les cœurs, toute leur activité non seulement est vouée à la stérilité, mais encore risque de précipiter le pays dans le chaos » (H. B..., 2-12-1958). « Les cellules doivent se présenter comme des foyers d'éducation permanente. C'est à ce prix que le Néo-Destour se présentera à juste titre comme le parti de la nation et qu'il sera fondé à être le parti unique, les aspirations du peuple et ses objectifs se confondant avec les siens » (H. B..., 9-9-1970).

L'insurrection algérienne, lancée le 1^{er} novembre 1954 et aboutissant le 5 juillet 1962 à l'indépendance du pays, est l'œuvre du Comité révolutionnaire d'Union et d'Action (CRUA), transformé dès le déclenchement des opérations en un Front national de libération (FLN), en effet rejoint bientôt par les éléments les plus significatifs de presque toutes les autres formations politiques. L'Algérie indépendante donne d'emblée, dans ses structures, une place prépondérante au FLN appelé, comme la Constitution de 1963 le confirmera,

à réaliser les objectifs de la Révolution et à établir le socialisme en Algérie.

Cependant, la chronique des premières années de la République algérienne montre que l'Etat, attirant à lui les énergies et les compétences, assure en fait les responsabilités essentielles et les grandes tâches, tandis que le Parti, auquel nulle personnalité ne parvient à rendre son élan, ne joue guère qu'un rôle de figuration. Houari Boumediène, surtout dans les dernières années de sa vie, s'efforce de remédier à ce déséquilibre, et de galvaniser des militants plus sévèrement choisis d'après le triple critère de l'intégrité, de la compétence et de l'engagement.

La Charte nationale, promulguée le 5 juillet 1976 après discussion et approbation populaire, constitue le « document idéologique de référence du Parti ». Elle s'applique à bien définir, dans son Titre deuxième intitulé « Le Parti et l'Etat », les rôles distincts de ces deux entités. Le développement et l'édification du socialisme « ne peuvent être que le résultat d'une action consciente des masses sous l'égide d'une direction révolutionnaire... systématiquement organisée au sein d'un vaste mouvement politique animé par un parti d'avant-garde, le FLN ».

Les institutions algériennes étant basées « sur l'unicité du Parti », celui-ci est « l'organe de direction, de conception et d'animation de la Révolution... La direction du Parti oriente et contrôle la politique du pays... La direction du pays est l'incarnation de l'unité de direction politique du Parti et de l'Etat... Les organes du Parti et de l'Etat agissent dans des cadres séparés et avec des moyens différents pour atteindre finalement les mêmes objectifs. Leurs attributions ne sauraient se chevaucher ou se confondre, car l'organisation politique du pays est fondée sur la complémentarité des tâches entre les organes du Parti et ceux de l'Etat. Le Parti ne doit en aucune manière se substituer aux organes administratifs. Cela conduirait à la dilution de la responsabilité au niveau de l'administration, comme à une déviation du Parti quant à la compréhension de son rôle qui est avant tout politique et non administratif ».

« Le Parti repose sur une base idéologique et politique très précise, et il doit se débarrasser de tous ceux qui transgressent les principes de la Révolution ou en compromettent les idéaux... Etre capable de faire le départ entre l'intérêt général et l'intérêt particulier, et subordonner en toute circonstance au premier le second ; accepter la discipline monolithique du Parti, faire corps avec le Parti et sa direction ; travailler au renforcement de l'unité de direction du Parti et de l'Etat, appliquer la critique et l'autocritique et veiller au choix

rigoureux des responsables à tous les échelons ; telles sont les conditions premières de l'appartenance au Parti (12).

La revivification du FLN semble peu à peu entrer dans les faits : c'est le cas entre autres avec la mise sur pied, en 1979, des grandes Commissions du Parti, appelées, sous la présidence d'un membre du Comité central sans attributions ministérielles, à associer les masses à la direction des affaires, à leur expliquer les décisions du Parti, et à prendre des résolutions qui, après adoption par le Comité central et le Bureau politique, seront exécutoires par les ministères intéressés. Les dirigeants vouent désormais toute leur énergie à cette affirmation pratique du rôle majeur du parti unique.

La Charte nationale se réfère à l'Islam, de façon expresse mais laconique : « La Révolution, proclame-t-elle, entre bien dans la perspective historique de l'Islam... Pour se régénérer, le monde musulman n'a qu'une issue : ...s'engager dans la voie de la révolution sociale » (13). L'inspiration islamique anime donc l'entreprise algérienne, mais celle-ci ne se livre à aucune exégèse pour justifier ses institutions.

MULTIPARTISME OU REFUS DE TOUTE « FACTION » ?

En grand contraste avec les conceptions, algériennes et tunisiennes, d'un parti unique en droit ou en fait, le principe du multipartisme est posé et mis en vigueur au Maroc, tandis qu'en Libye le gouvernement direct du peuple élimine toute « faction » quelle qu'elle soit. Une très grande diversité caractérise donc, en la matière, les solutions maghrébines.

Au Maroc, le « parti de l'*Istiqlal* » (de l'Indépendance) émerge dans les années 30, au milieu de diverses petites formations nationalistes, et s'affirme vigoureusement dès 1943. Son principal animateur, Allal al Fassi, lui donne une forte coloration d'Islam réformiste et de nationalisme. Au sein d'un « Front national » où il voisine avec des groupes rivaux, mais mineurs, l'*Istiqlal* joue un rôle décisif pour l'émancipation du Maroc sous l'égide du sultan Mohammed V, comme dans le gouvernement du pays au lendemain de l'indépendance. Mais, au début de 1959, il est affaibli par la sécession de son aile gauche qui, sous l'égide de Mehdi ben Barka, devient « l'Union nationale des forces populaires ».

(12) *Charte nationale*, Alger, Editions du FLN, 1976, p. 43-45.

(13) *Ibid.*, p. 21.

D'emblée, le Maroc indépendant comporte donc plusieurs partis, qui parfois s'associent, et que le souverain tente à diverses reprises d'amener à coopérer avec lui ; en 1976, le roi Hassan II, faisant appel à l'union nationale en vue de la réunion au Maroc du Sahara ex-espagnol, réussit à obtenir cette coopération de façon durable.

Six partis, dorénavant, sont représentés dans le gouvernement. Un septième, au Parlement, et un huitième, qui a refusé de participer aux élections, constituent l'opposition « légale ». Même si nombre d'observateurs, en raison surtout des modalités d'exercice du pouvoir monarchique et de l'existence d'une opposition clandestine durement traquée, nuancent leur appréciation du « régime démocratique », il reste que le royaume du Maroc offre sans doute l'exemple le plus caractéristique, dans le monde musulman, de la pluralité des partis, et de leur inclusion dans des structures parlementaires émanant, dans une large mesure, du suffrage universel direct.

L'exemple des démocraties occidentales aura, sans nul doute, inspiré les institutions marocaines. On ne saurait pour autant méconnaître le souci du souverain, comme d'ailleurs du parti de l'*Istiqlal*, de placer le régime sous le signe d'un Islam interprété de manière moderne. Inaugurant, en mai 1974, les travaux du Plan, le roi Hassan se réfère à une sourate du Coran pour déclarer : « Nous voulons être *ce peuple de juste milieu* » (II, 137/143), qui, ajoute-t-il, « ne soit ni capitaliste ni socialiste » ; à propos du respect de la propriété, il évoque encore le Coran, le déclarant « notre Constitution suprême ». On sait que la recommandation coranique de consultation (III, 153/159) est d'ailleurs souvent invoquée, en Islam, pour justifier l'institution parlementaire.

De l'Islam, cependant, le colonel Moammar al Gaddhafi tire, en Libye, des conclusions très différentes. Dans le premier fascicule de son *Livre vert* (14), le guide de la Révolution libyenne du 1^{er} septembre 1969 condamne, avec la représentation parlementaire, le parti « qui ne représente qu'une fraction du peuple... (et qui) est la tribu des temps modernes... la secte » (15) ; il réprovoque « ces formes dictatoriales de gouvernement... fallacieusement appelées démocraties : du Parlement à la secte, à la tribu, à la classe, du système de parti unique au bipartisme et au multipartisme » (16).

« La solution est donc que le peuple soit l'appareil de gouver-

(14) Moammar al KADHAFI, *Le Livre vert*, Première partie : *La solution du problème de la démocratie*, « le pouvoir du peuple », Paris, Cujas, 1976, 44/48 pages.

(15) Moammar al KADHAFI, *op. cit.*, p. 18.

(16) *Ibid.*, p. 30.

nement (17), sous le seul empire de « La Loi de la société (qui) est la coutume (tradition) ou la religion » (18) ; le texte arabe fait apparaître que la Loi ainsi évoquée est la *Chariah* ou loi islamique classique.

Cette « troisième théorie universelle » n'est mise en œuvre, en Libye, que progressivement ; à partir de la « Révolution culturelle » de 1973 est peu à peu érigée, en vertu de cette doctrine, une « démocratie populaire directe » reposant sur une pyramide de congrès et de comités populaires ; le pays devient la *Jamahiriya*, néologisme qui exprime sa nature de rassemblement populaire. Le colonel Gadhafi lui-même quitte le pouvoir et ne veut plus être que « le guide de la Révolution » ; c'est l'avènement de « l'ère des masses ». L'opinion occidentale se montre souvent sceptique quant à l'avenir de ce système ; on ne saurait cependant contester la sincérité de son inspirateur, ni méconnaître cet accent de pureté et de simplicité qui évoque, en effet, l'Islam des premiers temps.

Bien que, de Lagos à Dakar et à Téhéran, de Riad à Islamabad et à Djakarta, nombre d'autres exemples de l'attitude et du destin des partis puissent encore être allégués, c'est sur ce parallèle maroco-libyen que nous nous proposons de conclure cet aperçu des partis dans le monde musulman actuel. Des diversités d'état social, de densité démographique, de développement, d'orientation politique, séparent ces deux pays de l'Afrique du Nord, qui ont accédé presque en même temps à l'indépendance ; et, de l'Islam que ces peuples pratiquent avec ferveur, leurs dirigeants, très différents à bien des égards, tirent aussi des vues très différentes quant à l'organisation et à la conduite de l'Etat ; de la sorte les partis, invités ici à proliférer, sont là totalement exclus.

De toute évidence l'Islam, en ce qui concerne les partis politiques, n'impose formellement aucune institution. Il réprouve, en principe, les divergences qui nuisent à l'unité ; mais il entérine les différences naturelles. Ses préceptes laconiques, qui inspirent avec éloquence actions et attitudes, laissent une large part à l'interprétation. Il permet donc à d'autres influences de jouer largement ; et ce jeu est en effet très visible dans le domaine que nous avons considéré.

Dans le monde musulman moderne, les partis ont surgi pour réclamer le progrès, dont l'Occident leur fournissait le modèle, et la libération, à l'encontre le plus souvent de colonisateurs occidentaux, mais parfois aussi de dominateurs musulmans comme les Otto-

(17) *Ibid.*, p. 40.

(18) *Ibid.*, p. 36.

mans (19). A l'occasion de ces luttes pour l'indépendance, comme après l'obtention de celle-ci, le foisonnement des partis correspond à la compétition de personnalités ou de clans tout autant qu'au combat pour les principes. Cependant, il advient aussi qu'un parti s'engage à fond pour faire triompher un système comme le socialisme, ou, ce qui étonne davantage en l'occurrence, une idéologie comme la laïcité. La multiplicité, consacrée par les institutions, des partis reste rare ; l'absence de tout parti est un fait plus fréquent (20) ; très répandue est la tendance au parti unique, posé en principe ou établi en fait, mais en tout cas étayée d'abondantes justifications.

Chacun de ces choix peut se prévaloir de préceptes ou de traditions de l'Islam. Cependant, de toute évidence, il serait vain de vouloir expliquer par le seul Islam tout ce qui advient dans le monde musulman, de même qu'on ne saurait totalement exclure l'Islam des commentaires qu'appelle l'actualité des pays musulmans. Quelques instants de réflexion sur le cas des partis dissuadent, à cet égard, de vues trop systématiques.

(19) A l'heure actuelle les partis kurdes, Parti démocratique kurde, Parti de la liberté et du progrès du Kurdistan, etc., combattent, pour l'indépendance de ce peuple, contre les dirigeants musulmans des pays dominateurs, voire même comme en Iran contre un gouvernement qui se proclame islamique. Mais les canonistes les plus rigoureux, tel Ibn Taimiya (XIII^e-XIV^e siècles), admettent la rébellion contre un pouvoir injuste.

(20) Si, en Libye, la réflexion théorique écarte le parti, c'est le caractère ancestral des structures qui implique également son absence dans des Etats traditionnels comme le royaume arabe séoudite.

VINCENT MONTEIL

Les minorités musulmanes et le pouvoir

Le mot « minorité » fait presque toujours penser à « mise à l'écart » ou même à « répression ». C'est loin d'être toujours vrai — dans le monde musulman comme ailleurs. Et d'abord, parce qu'il faut venir à bout de préjugés tenaces, d'informations erronées ou tendancieuses (sciemment ou non), du bourrage de crâne dont la presse, la radio, la télévision sont responsables. Le problème de la « liberté d'expression » n'est certes pas en cause, en France tout au moins — où n'importe quel journaliste, usant de son droit à la parole, écrit ou raconte n'importe quoi sur n'importe quel sujet. Comme s'il suffisait d'avoir la « carte professionnelle » pour trancher à tort et à travers ! L'exemple de l'Iran est éloquent à cet égard. Si l'expression de la pensée n'est pas libre, c'est bien plutôt en raison du droit régalien que tout « patron » s'arroge de ne publier que ce qui lui plaît et de refuser tout point de vue contraire, même s'il s'agit d'éclairer l'opinion dans un domaine mal connu ou contesté. C'est ainsi que l'interminable débat sur « les droits de l'homme » n'avancera pas d'un pouce tant qu'on fera silence sur tel Etat « tabou » où ces droits sont régulièrement bafoués.

Autre remarque : une minorité religieuse peut être, en même temps, une minorité ethnique. C'est le cas des Kurdes de confession sunnite (musulmane massivement majoritaire dans le monde) et de langue appartenant à la famille iranienne (mais différente du persan) dans l'Iran où la secte shi'ite est religion d'Etat et le persan langue officielle et nationale. D'autre part, on sait qu'en Syrie — sunnite à 75 % — tous les rouages du pouvoir civil et militaire sont aux mains des 'Alawites, c'est-à-dire d'une secte shi'ite extrémiste, initia-

tique et syncrétiste, qui ne représente que 11 % de la population totale de la République. Mais c'est là l'exception. Quatre exemples, pris dans le monde musulman contemporain, montrent la diversité des actions et réactions entre minorité musulmane et pouvoir tenu par des « infidèles ». Il s'agit, selon les cas, de coexistence pacifique (Afrique noire), de compromis (Union soviétique), d'affrontement armé (Philippines) ou de discrimination répressive (Israël).

L'AFRIQUE NOIRE : COEXISTENCE PACIFIQUE

Plus de 300 millions d'hommes vivent au sud du Sahara. Faute de statistiques récentes et sérieuses, on ne peut qu'estimer à 90 millions environ le nombre de musulmans, ce qui représenterait moins du tiers du total. On est loin des 50 % souvent avancés à la légère. Il s'agit donc d'une forte minorité par rapport aux chrétiens (en nombre sensiblement équivalent, ou peut-être inférieur) et aux « païens » (de *paganus*, « paysan »). Ceux-ci, naguère appelés « fétichistes » (terme à rejeter comme ambigu et inadéquat), puis « animistes », sont, en réalité, les adeptes des religions traditionnelles du terroir, fondées sur des croyances diffuses exprimées par la « transe » et qui ne sont constituées en édifice cohérent que chez de rares initiés généralement âgés et, par suite, en voie de disparition. Comme le dit si bien Amadou Hampâté Bâ, le sage peul de Bamako : « En Afrique, chaque fois qu'un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle. »

Non seulement il faut se garder de tout « esprit de compétition » religieuse, « aussi absurde que déplacé » (1), mais encore doit-on tenir compte des considérations politiques qui ne sont jamais absentes des évaluations numériques. C'est ainsi qu'on peut lire un peu partout que la fédération du Nigeria est forte de 80 millions d'âmes, dont la moitié de musulmans. Mais personne n'en sait rien et les pourcentages du « recensement » de novembre 1963 restent contestables et contestés (2). De même, l'Eglise copte au pouvoir redoute de faire apparaître l'importance de la « minorité » musulmane en Ethiopie, qui pourrait être de 40 %, contre 45 % de chrétiens (3). Mais ce ne sont là que conjectures. Ce que l'on connaît davantage, c'est la progression constante de l'Islâm, aux dépens des païens et parfois des

(1) *Les musulmans en Afrique*, par le P. Joseph CUOQ, Paris, Larose, 1975, p. 9.

(2) Voir I. I. EKAMEN, *The 1963 Nigerian census. A critical appraisal*, Benin City, 1972.

(3) CUOQ (1975), p. 375.

chrétiens. De la sorte, dans un avenir relativement proche, il est possible que les minorités musulmanes en Afrique noire deviennent majoritaires. En attendant, elles ne semblent pas opprimées, en dépit de certaines apparences. L'Erythrée, annexée *de facto*, mène une guerre de libération nationale conduite par deux « fronts » où les chrétiens et les musulmans sont à égalité. L'Ogaden occupé par l'Ethiopie est musulman, mais doublement minoritaire, puisque d'ethnie somalie et terre « irrédente ». Le tribalisme joue, d'ailleurs, un rôle non négligeable, comme en Ouganda, où le groupe ethnique musulman minoritaire (6 % de la population totale) d'Idi Amin Dada a gardé longtemps le pouvoir, jusqu'à l'intervention militaire tanzanienne, en 1979.

L'une des caractéristiques de la situation des minorités musulmanes en Afrique noire est leur coexistence pacifique avec les autres communautés religieuses. Il est fréquent de trouver des familles où, sur un fond païen, se superposent des convertis au christianisme ou à l'Islâm. Tel évêque catholique a des frères restés musulmans, tel chef d'Etat catholique a des sœurs devenues musulmanes par leur mariage. Les grandes villes sont des creusets où se fondent les communautés religieuses. C'est le cas de trois des métropoles du Nigeria : Kano, la grande cité du Nord, largement musulmane, Ibadan, le *big village yoruba*, à 70 % musulman, atteignent ou dépassent chacune le million d'habitants, tandis que Lagos, la capitale fédérale (3,5 millions d'âmes), est sans doute aux deux tiers musulmane. Il faut surtout remarquer que, même là où l'Islâm est minoritaire, il constitue un pôle d'attraction presque toujours plus fort que le christianisme, pour différentes raisons concordantes. D'abord, en raison de la simplicité ou plutôt du dépouillement de son credo, de l'absence de mystères et de sacrements, de la cohésion des fidèles — face aux divisions des Eglises réformées. Ensuite, parce que la conversion à l'Islâm n'entraîne pas, pour le païen polygame, de rupture brutale avec la structure familiale. D'autre part, l'Afrique noire n'échappe pas au renouveau que connaît ailleurs l'Islâm et dont l'Iran offre le plus saisissant exemple. Plus que jamais, le dernier monothéisme révélé est considéré, par les Africains, comme leur religion « nationale », en opposition avec le christianisme, tenu pour une importation étrangère, véhicule de « valeurs » imposées et liée trop longtemps au colonialisme. Certaines conversions de chefs d'Etat (Albert/Omar Bongo, par exemple) ont pu paraître de circonstance : elles sont, le plus souvent, dues à la rupture générale des relations des Etats d'Afrique noire avec Israël, à l'occasion de la guerre d'octobre 1973. Depuis, l'infiltration sioniste a, progressivement, repris. Sa propagande utilise

surtout deux arguments : la solidarité avec les Noirs, anciennes victimes des esclavagistes arabes ; l'antiracisme bien connu d'un Etat dont les relations privilégiées avec les champions de l'*apartheid* ne devraient pourtant faire de doute pour personne.

Ce qui complique la situation, ce sont les ingérences extérieures. La presse « occidentale » s'acharne sur les méfaits de sa bête noire, le colonel Gaddâfi (4). Mais elle oublie d'autres interventions infiniment plus dangereuses pour creuser un fossé entre chrétiens et musulmans. Déjà, en 1953, le regrettable Mgr Marcel Lefebvre, alors évêque de Dakar, écrivait, en janvier, dans le n° 46 d'*Ecclesia*, ces lignes prophétiques : « Ou l'Afrique suivra ses aspirations profondes de simplicité, d'honnêteté, de religion — et elle se fera catholique ; ou, sous des dehors religieux, elle se confirmera dans ses vices de polygamie, de domination du faible, de superstition, et elle s'abandonnera à l'Islâm... Seule, la religion catholique... prescrit aux inférieurs le respect et l'obéissance. » Qui donc a souligné qu'Idi Amin Dada, avant d'expulser, en mars 1972, ses 500 « conseillers » israéliens, avait, pendant dix ans (depuis 1962), été soutenu et porté aux nues puis au pouvoir par l'Etat juif (5) ? Les minorités musulmanes en Afrique noire ne joueront librement leur rôle que lorsque les chrétiens les jugeront et les traiteront avec plus d'objectivité et lorsque cesseront les manigances d'Israël.

COMPROMIS EN UNION SOVIÉTIQUE ?

Les attaques contre l'URSS sont à la mode. Les « nouveaux philosophes » — je veux dire : « les précieuses ridicules » — se sont fait une spécificité des dénonciations du *Goulag*. Leurs excès finissent par compromettre la cause des droits de l'homme. A les en croire, toutes les religions seraient persécutées en Union soviétique. Comme s'il était conforme à la vérité de mettre sur le même pied les chrétiens orthodoxes russes, les catholiques ukrainiens ou lituaniens et les musulmans d'Asie centrale ou du Caucase. La situation réelle est beaucoup plus complexe, comme j'ai pu m'en rendre compte, après trente ans de recherches (6) couronnées par un voyage sur place en juin 1979. Tout récemment encore, on pouvait penser que la vie des musulmans soviétiques était entravée par de constantes injustices.

(4) Que la presse s'obstine, en France du moins, à écrire « Khadafi ».

(5) Voir *Entebbé*, par Y. BEN-PORAT, tr. fr., Hachette, 1976, chap. VI, p. 97-111.

(6) V. MONTEIL, *Essai sur l'Islâm en URSS* (*Revue des Etudes islamiques*, 1953) et *Les musulmans soviétiques*, Paris, Ed. du Seuil, 1957.

Mais un tournant décisif est pris en 1973, lorsque sont connus les résultats définitifs du recensement de 1971. A condition de considérer (de supposer) que les groupes musulmans recensés comme tels en 1897 le sont restés en 1971, les observateurs européens ou américains estiment que les « musulmans soviétiques » de l'Asie centrale, du Caucase et de la Volga seraient 50 millions environ, grâce à un



Les musulmans soviétiques

taux de natalité très supérieur à celui des Slaves (les familles de 10 enfants ne sont pas rares). Cette minorité religieuse est aussi une minorité ethnique, puisqu'elle se compose surtout de Turcs ou de turcophones. Là-dessus, deuxième hypothèse : dans vingt ans, en l'an 2000, si la fertilité biologique se maintient au même rythme, les musulmans soviétiques seraient 100 millions et constitueraient le principal bloc majoritaire, devant les Russes, les Ukrainiens et les Biélorussiens (7). Cependant, les spécialistes soviétiques — qui s'intéressent de plus en plus à ce problème — distinguent six catégories de musulmans dans leurs frontières. Ils y comprennent même les athées, en remarquant que ceux-ci sont circoncis, se marient à la mosquée et se font enterrer dans les cimetières musulmans.

(7) L'URSS a 261 millions d'habitants en 1978.

Les relations des minorités musulmanes par rapport au pouvoir soviétique sont nuancées. D'une part, une « vitrine » officielle expose, pour les visiteurs étrangers, les interlocuteurs privilégiés ou *muftis* (jurisconsultes) des quatre « directions spirituelles » dont la principale, celle de Tashkent, coiffe les Sunnites d'Asie centrale et du Kazakhstan, tous de rite hanéfite (comme en Turquie). Celle-là publie, en quatre langues (uzbek, arabe, français et anglais), une revue : *Les musulmans de l'Orient soviétique*, qui paraît depuis 1968 et donne des renseignements pleins d'intérêt. Il en ressort, notamment, que le vieil antagonisme entre le communisme et l'Islâm n'est, au moins tactiquement, plus de mise, puisque l'un et l'autre ont pour objectif la justice sociale. Au Congrès islamique de Tashkent, en 1970, on a pu entendre des « religieux » du Caucase déclarer : « Nous pouvons dire sans nous tromper, tout à fait catégoriquement, que l'ordre capitaliste construit sur l'injustice et l'exploitation doit disparaître et doit être remplacé par un ordre socialiste construit sur des lois justes. » Ou encore : « Les dirigeants soviétiques ne croient ni en Dieu, ni en Son Prophète... Pourtant, ils appliquent les lois que Dieu a dictées et que Son Prophète a expliquées. » Au Congrès de Moscou, en juin 1977, les participants musulmans ont fait l'éloge de la « détente » et mis en évidence « les idées avancées de l'Islâm... les plus humaines ». La Constitution de 1977 est vantée : « On ne saurait trouver ses principes en contradiction avec la loi religieuse (*shari'a*) » (8). D'ailleurs, « les musulmans de l'Union soviétique... ont pris une part active à l'édification du socialisme en URSS ». Tel est le début du message adressé, par les quatre *muftis*, au « cher Leonid Ilytch Brejnev », pour le 60^e anniversaire de la Révolution d'Octobre (9). Tel est le point de vue officiel. En pratique, on retiendra d'autres réalités moins rassurantes.

D'abord, accusées de « collaboration » avec les troupes allemandes, certaines « nations » musulmanes avaient été déportées par Staline en Asie centrale, en 1943 et 1944. Les Tatars de Crimée (200 à 500 000) ont été amnistiés en 1956, mais ne sont toujours pas autorisés à rentrer chez eux. Aux postes de décision et de pouvoir du Parti, les « musulmans » sont écrasés par la prépondérance des Russes et des Ukrainiens. Il en est de même dans l'Armée rouge où le russe est la langue commune du « peuple soviétique ». Théoriquement, les musulmans sont libres de glorifier leur passé et leurs grands hommes — Tamerlan, par exemple, dont le mausolée à Samarcande, fort bien

(8) Revue *Les musulmans de l'Orient soviétique*, Tashkent, 1977, n° 4.

(9) *Ibid.*, p. 1.

restauré, est proposé à l'admiration des visiteurs. L'épopée nationale kirghize, *Manas*, n'est plus condamnée comme pendant les années 50, mais, même à Frounzé, elle est introuvable en librairie. Pourtant, dans les Républiques musulmanes, j'ai pu constater, en juin 1979, que les « nationaux » (autochtones) parlent généralement turc entre eux. Je rapporte deux impressions plutôt favorables. D'une part, même si les musulmans soviétiques ne sont pas les maîtres chez eux (le riche et vaste Kazakhstan a 15 millions d'habitants, dont un tiers seulement de Kazakhs), ils paraissent à l'aise, ne sont pas humiliés et, si la vie des confréries religieuses (officiellement attaquée) reste, quoique discrète, importante et active, ils savent, d'autre part, que le temps travaille pour eux, que les Russes auront de plus en plus besoin de leur force de travail et que leur croissance biologique rend probable, pour l'aube du XXI^e siècle, leur accès au pouvoir réel. Dans ces conditions, pourquoi se révolter, quand on n'est pas encore le plus fort, mais lorsqu'on sait qu'inéluctablement le jour viendra ?

AFFRONTEMENT ARMÉ AUX PHILIPPINES

Sur 40 millions d'habitants aux Philippines on compte environ 4 millions de musulmans, appelés *Moros* depuis le XVI^e siècle, qui vivent dans la grande île du sud : Mindanao, dans les îles Sulu et Palawan, et aussi dans la *terra irredenta* de Sabah (au nord-ouest de Bornéo, aujourd'hui rattachée à la « Grande Malaisie »). L'Islâm semble avoir été introduit aux XIV^e et XV^e siècles. Il était en pleine expansion quand les Espagnols arrivèrent à Manille, en 1570. Ils y trouvèrent un *Raja* musulman, de la famille royale de Brunei (à Bornéo). Du coup, la propagation de l'Islâm fut freinée et dut se cantonner à ses places fortes méridionales de Mindanao et des Sulu, malgré des succès prometteurs dus en particulier (mais non exclusivement) à « une forme de prénationalisme » (10), concrétisée par la suite en face des conquérants espagnols. Pour ceux-ci, les autochtones des Philippines, païens puis chrétiens, sont des « Indiens » (*Indios*) et les musulmans des « Maures » (*Moros*). Les mots *Filipino* et *Cristiano* devinrent synonymes : *in brief, the Moro was, to him own mind, neither a slave nor a Filipino* (10). Devenus minorité religieuse, mais non ethnique, ces *Moros* résistèrent aux Espagnols pendant trois siècles, de la fin du XVI^e siècle à la fin du XIX^e. Ce sont les *Moro Wars*, au cours desquelles les jésuites (surtout), en pré-

(10) César Adib Majul, *Muslims in the Philippines*, Manille, août 1971.

textant de conversions forcées au christianisme, se servirent des Philippins chrétiens, les *Indios*, pour un combat fratricide contre les Philippins musulmans, les *Moros*. Certaines populations *moros* furent déportées dans l'île du Nord (Quezón), tandis que leurs plantations du Sud étaient détruites. Après quoi, vint le colonialisme américain (1898-1946), avec la répression brutale exercée par les généraux Leonard Wood (1906) et John J. Pershing (1913) (11). Cette longue histoire, encore mal connue, explique qu'aujourd'hui encore, aux yeux des chrétiens majoritaires, on ne puisse être un bon citoyen si l'on est musulman. De leur côté, les *Moros* ont tendance à « considérer le gouvernement central comme un gouvernement étranger » (12).

Depuis 1960, les musulmans du sud des Philippines sont en révolte ouverte et, le 23 septembre 1972, le Président Marcos a proclamé la loi martiale. En 1978, les trois quarts de l'armée philippine (75 000 hommes) sont engagés, aux côtés de 40 000 « Rats » (*Ilagas*) chrétiens, contre les quelque 50 000 volontaires musulmans du « Front Moro de Libération nationale », dont le chef, Nur Misuari, réside généralement en Libye. C'est, du reste, à Tripoli qu'un accord de cessez-le-feu, vite rompu un an plus tard, a été signé en décembre 1976, sous les auspices de la Conférence islamique. Mais on aurait tort de croire qu'il s'agit d'un conflit de nature religieuse. La réalité est différente et certains jésuites eux-mêmes en conviennent. Les chrétiens du Nord (Luzón) déferlent sur les îles du Sud (Mindanao surtout), pour prendre aux musulmans leurs terres ancestrales, avec la complicité du gouvernement central, en recourant au procédé illégal du *land-rubbing*, qui consiste à produire de faux titres de propriété obtenus, par corruption, du « Bureau des Terres ». Le régime de Manille est affairiste et corrompu, les Etats-Unis et le Japon tiennent les forces de production économique, la misère est générale (le revenu moyen par tête et par an des paysans ne dépasse pas 200 \$), ce qui explique les résultats surprenants d'un sondage de 1970 : 60 % des Philippins opteraient pour la nationalité américaine si l'archipel était rattaché aux Etats-Unis. En attendant, menacés de génocide, les *Moros* comptent des milliers de morts et plus d'un million d'entre eux ont été chassés par la force de leurs terres, dans les quatre provinces méridionales où ils étaient majoritaires et où ils n'occupent plus que 17 % des surfaces cultivées. Malgré des

(11) Voir *The Philippines Insurrection against the United States*, par le capitaine John R. M. TAYLOR, Pasay City, 1971, 5 vol. (hors commerce).

(12) Cf. n. 10.

cadres de haut niveau, formés au Caire ou à l'excellente Université de Marawi (à Mindanao), les musulmans philippins sont écartés des centres de décision et du pouvoir d'une « nouvelle société » — dont on me disait, à Manille, en mai 1973, que « c'est Cuba, avant Castro » (13).

ISRAËL : DISCRIMINATION ET RÉPRESSION

En octobre 1979, l'Etat d'Israël a, officiellement, 3 806 600 habitants, dont 612 500 Arabes palestiniens, soit une minorité (surtout musulmane, mais en partie druze (14) et chrétienne) de 16 % environ. Tout ce qui touche à Israël est un sujet tabou, mais l'exploitation systématique de la presse hébraïque (15) ne laisse aucun doute sur le fond du problème. Analysant « les racines du mal », l'ancien président du Congrès juif mondial, Nahum Goldmann, écrivait — cette fois dans *Le Monde* du 29 mai 1970 : « Non seulement nous n'avons pas compris la psychologie des Arabes, mais nous avons nié toute responsabilité dans ce qu'ils considèrent comme la grande injustice qui leur a été faite. Ils estiment en fait que nous leur avons pris une patrie dans laquelle ils étaient majoritaires depuis des siècles... Le fait qu'ils n'aient pas gouverné ce pays est secondaire : des dizaines d'autres peuples ont accédé récemment à l'indépendance et personne ne songerait à leur contester le droit de l'acquérir, sous prétexte qu'ils ont été soumis à une domination étrangère. » L'Etat « juif et sioniste » proclamé le 14 mai 1948 n'a toujours pas de Constitution. Mais ses fondements juridiques (Loi du retour et Loi sur la nationalité) confirment sa nature « raciste » (16) et discriminatoire. La minorité arabe (qui n'a pas le droit au service militaire) (17) est victime d'une ségrégation dans tous les domaines : résidence, circulation, logement, emploi, enseignement, etc. L'accaparement des

(13) Le meilleur ouvrage de référence, paru aux Presses de l'Université de Quezón City en 1973, *Muslims in the Philippines*, est dû à César ADIB MAJUL, dont le cas me paraît exemplaire. Marié à une Hollandaise d'origine catholique (d'où son premier prénom : César), fils d'un Syrien chrétien fixé aux Philippines, converti à l'Islâm en 1955 (il dirige une association dite CONVISLAM), il est, après des études supérieures à l'Université Cornwell aux Etats-Unis, professeur de philosophie à l'Université nationale des Philippines (UPI). C'est un ardent nationaliste musulman qui déteste les Yankees et (sauf exception) les jésuites.

(14) Ismaéliens initiatiques (30 000), minoritaires dans la minorité, privilégiés par Israël.

(15) En français : *Eurabia*, bi-mensuel, 5 rue Dupont-des-Loges, 75007 Paris.

(16) « Race » au sens courant (erroné) de ce mot. Il n'y a pas plus de « race » juive que de « race » arabe. Voir *Le racisme de l'Etat d'Israël*, par Israël SHANAK, professeur à l'Université hébraïque de Jérusalem, tr. fr., Paris, 1975.

(17) A l'exception des Druzes.

terres arabes est particulièrement scandaleux : en effet, le Fonds national juif gère environ 90 % du territoire de l'Etat d'Israël, à la suite de mesures coercitives (interdictions, confiscations, expulsions), ces terres « sauvées » ne pouvant être ni achetées, ni louées, ni même cultivées par des non-juifs. Près de 400 villages arabes ont été rasés — « jusqu'à leurs pierres tombales » — et des *kibboutz* ont ainsi pu être édifiés... sur le désert. Les Bédouins du Néguev (60 000 environ) devront être expulsés pour permettre l'implantation d'aéroports militaires américains, en remplacement de ceux que les Israéliens évacueraient au Sinaï (18). Ces « citoyens israéliens » sont, selon le ministre Sharon, « des étrangers qui colonisent la terre de la patrie ». Des villes juives nouvelles sont construites, notamment en Galilée, tandis que chaque famille arabe ne possède même pas la moitié d'un hectare... en 1963 (et ce chiffre n'a cessé de diminuer depuis) (19). C'est un journaliste israélien qui le constate récemment (20) : « Il serait temps que le gouvernement se réveille et regarde la réalité en face, en reconnaissant : le manque d'emplois pour les étudiants arabes diplômés de l'Université et pour les intellectuels arabes ; le surpeuplement intolérable des villages arabes et l'absence de projet pour leur développement ; les expropriations non justifiées de terres arabes ; l'absence de moyens d'éducation convenables et d'efforts pour l'intégration sociale de cette minorité. »

Il n'y a pas, dans l'Etat d'Israël, de loi contre la discrimination. Et pourtant... comme le montre un exemple récent (21), « la discrimination dans la répartition des prestations sociales en Israël n'est pas un fait nouveau. Depuis des années, il existe en ce domaine un fossé entre le traitement de la population juive et celui qui est réservé à la population arabe... La mesure qui vient d'être prise constitue un précédent tendant à faire supporter à la seule population arabe le poids de l'augmentation des prix. Elle ajoute une discrimination nouvelle... La détérioration des relations entre Juifs et Arabes en Israël présente une similitude inquiétante avec ce qui se passe dans certains autres pays. La discrimination sociale et économique à l'encontre des minorités ; le pouvoir absolu exercé par la majorité sans participation de ces minorités ; la poursuite, sur le plan national, des objectifs de cette majorité dominante, et la priorité donnée à des valeurs et des symboles auxquels la minorité ne peut s'identifier ; les empêchements mis à l'expression des « différences » et le fait de

(18) Voir article de Uri AVNERY dans son journal *Ha-Olam haze* du 8 août 1979.

(19) Amnon KAPELIOUK, *Le Monde* du 1^{er} juin 1976.

(20) *Ha-Aretz* du 2 mars 1979.

(21) Article de BEN-BINISHTI dans *Ha-Aretz* du 15 août 1979.

considérer leur tradition avec mépris, tandis qu'on exalte la supériorité culturelle et matérielle de la majorité : ce sont autant de facteurs qui conduisent sûrement au déclenchement d'un conflit ethnique qu'il serait presque impossible de régler une fois atteint le point de non-retour ».

En 1978, le Pr Israël Shahak estimait à plus de 200 000 le nombre d'habitants des territoires occupés travaillant sur le territoire israélien. « Parmi eux, des enfants de 7 à 12 ans. En majorité « irréguliers », ils n'ont pas le droit de passer la nuit en Israël, ce qui entraîne pour eux, en transports quotidiens, des frais qui peuvent atteindre les deux tiers de leur (maigre) salaire net » (22). Mais la police ferme les yeux quand les employeurs juifs « s'arrangent » pour enfermer leurs ouvriers arabes dans des hangars fermés de l'extérieur. On a parfois retrouvé ainsi de jeunes Palestiniens brûlés vifs. La télévision israélienne a filmé des scènes de brutalité telles que l'on a pu écrire : « La société qui nous est apparue à travers ces images était véritablement répugnante. Aucun reportage sur la Rhodésie ou l'Afrique du Sud n'aurait pu être pire » (23). Après l'adoption, par le gouvernement Begin, de la loi rétablissant la peine de mort pour les « terroristes palestiniens », Uri Avnery a fait ces observations pertinentes (24) : « Le texte adopté évoque le cas où les « terroristes » auraient commis des actes particulièrement cruels, mais il ne donne aucun critère pouvant déterminer ce degré de cruauté. De sorte que la formule peut être appliquée en n'importe quelle circonstance, le jugement rendu faisant ensuite jurisprudence. Le seul critère dont il soit fait état porte non pas sur la nature de l'acte, mais sur la personne qui l'a commis. Ceci permet de faire une claire distinction entre un criminel juif qui aurait jeté une grenade dans un *night-club* bourré de monde, qui aurait pris des otages et tué des enfants, et le terroriste arabe qui aurait fait la même chose... (En réalité), cette guerre entre nous et les Palestiniens est une sale guerre. »

Bien entendu, il serait artificiel de dissocier le cas de la minorité arabe en Israël de celui de la population des « Territoires occupés ». Les deux problèmes sont connexes. Or, il est significatif d'apprendre (25) que, « depuis 1972, le nombre de déserteurs dans l'armée israélienne est en augmentation croissante et atteint près de 7 % en 1978 ». Un groupe de 27 étudiants juifs ont écrit, au ministre de la Défense, qu'ils refusaient de servir dans les Territoires

(22) *Events*, 23 mars 1979.

(23) Uri AVNERY, dans *Ha-Olam haze* du 22 février 1979.

(24) Dans *Ha-Olam haze* du 9 mai 1979.

(25) *Ha-Aretz* du 23 juillet 1979, citant les chiffres de l'état-major.

occupés, où « la présence de l'armée signifie une répression permanente, la perpétuation d'un abîme de haine entre Israéliens et Palestiniens, entre la jeunesse des deux pays, et la liquidation de toute chance de paix entre les deux peuples ». Et, au cours d'un entretien avec le journal qui a publié leur lettre (26), ces réfractaires ont ajouté : « Il faut lutter, en Israël, contre toutes les formes de discrimination, pour une véritable démocratie qui reconnaîtra à tous les citoyens des droits égaux... Celui qui accepte de servir dans les territoires occupés perd son humanité. Au mieux, il se contentera d'insulter les gens. Au pire, il utilisera la violence. Il se comportera comme un occupant classique ». On saluera ici une prise de conscience — même limitée —, de la part de certains Juifs israéliens, en face des mesures discriminatoires, et, pis encore, dont la minorité musulmane (ou islamochrétienne) en Israël est injustement victime (27).

(26) *Al-Hamishmar*, journal du parti MAPAM, le plus militariste de tous, numéro du 10 août 1979.

(27) Pour en savoir davantage, je renvoie à mon *Dossier secret sur Israël : le terrorisme*, Paris, Guy Authier, Diffusion Hachette, 1978, qui a obligé l'éditeur à déposer son bilan : bel exemple de la liberté d'expression !

M. A. SINACEUR

*Éléments d'une analyse
de la pensée islamique actuelle*

« Dire ouvertement des paroles véridiques,
c'est là la religion. »

M. IQBAL.

« Faire de la sociologie, c'est faire la poli-
tique de la vérité. »

Wright MILLS.

La place impartie à la pensée islamique actuelle dans ce numéro ne permet de présenter que l'esquisse d'une analyse. Je m'attacherai donc essentiellement à la critique des paradigmes usuels pour tâcher ensuite d'indiquer en quoi consiste la pensée islamique aujourd'hui et pourquoi elle ne consiste qu'en cela.

DES PARADIGMES À RÉVISER

Pendant longtemps, on a cru qu'il existait une approche scientifique et objective de l'Islam, une islamologie innocente. Mais cette idée d'un point de vue sans point de vue est contradictoire logiquement et inadéquate pratiquement.

En effet, elle n'a pas de fondement épistémologique, parce que personne n'a donné de critère absolu de la scientificité, et que l'« objectivité », valeur indispensable à toute éthique de la connaissance, n'est pas strictement une valeur de connaissance, bien que la relativité soit inhérente à la connaissance et que toute connaissance scientifique soit relative à un contexte déterminé de données et de langage.

Mieux encore : le processus de connaissance en cette matière doit considérer que l'Islam n'est pas tant un fait inerte ou un fait de doctrine qu'un ensemble de sociétés en évolution. Ecarter donc les malentendus de l'islamologie naïve contribue à l'intelligence scientifique, au meilleur sens du terme, d'un phénomène complexe.

Or, les malentendus sont nombreux :

1) C'est d'abord la tendance à percevoir l'Islam comme la composante traditionnelle, la rémanence d'un passé révolu, la résistance à la pensée rationnelle, à la foi dans le progrès, à la croissance économique, etc. Or, outre que modernité et tradition s'interpénètrent, au niveau des repères axiologiques comme au niveau social, on oublie que chaque société détermine elle-même les composantes sociales et idéologiques distinctes de ce qu'elle considère comme « modernité » ou comme « tradition ».

2) C'est ensuite la réduction de l'Islam à la trilogie « violence, xénophobie, misogynie » ; en un mot la réduction à n'être qu'un obstacle au progrès. C'est là définir le progrès comme étant consubstantiel à une seule civilisation et en exclure toutes les autres cultures, et ne pas respecter le principe de toute sociologie saine : la prise en considération de la variabilité interne des phénomènes analysés.

3) En outre, on dit qu'il s'agit d'une religion hostile à l'accumulation de capital, au sens moderne de cette expression — entendons par conséquent : à la formation d'un capitalisme national et d'une bourgeoisie entreprenante. Outre le caractère douteux de la correspondance à la mode entre capitalisme et éthique religieuse, on omet de considérer que l'Islam a d'abord toléré le capitalisme et que celui-ci, pour des raisons multiples, est resté sans effet sur le développement des pays islamiques, pour ne pas dire plus.

4) On a attribué encore l'échec de la « bourgeoisie libérale » au fanatisme de masses galvanisées par une idéologie intolérante. Comme toute négation est négation de ce dont elle résulte, il faudrait s'interroger sur le peu d'audience des idéaux « nobles » auprès des populations majoritaires.

5) Idée également fautive : l'Islam, embarrassé par un code juridique révélé, serait condamné à une attitude passiviste, régi par l'idéologie du retour aux sources. Mais en est-il réellement ainsi, alors que des idéologies réformistes, parmi les plus efficaces, ont été également inspirées par l'Islam, et que l'Islam « pur et dur » s'est identifié à la foi de populations économiquement et socialement marginalisées ?

6) Enfin, la thèse selon laquelle l'Islam ne peut survivre qu'en assumant une synthèse modernité/tradition est pour le moins spéculative. Elle suppose notamment que l'Islam justifie et légitime le processus qui a provoqué la cassure sociale entre modernes et traditionnels. Bref, l'Islam, en tant que « monde musulman », devrait s'accommoder aux valeurs de la « modernité » dont l'expérience actuelle montre la crise profonde.

Ces façons de voir n'ont ni vertu théorique ni avantage pratique. Toutes les prévisions faites à partir d'elles se sont révélées insuffisantes ou trompeuses. Cela ne veut pas dire que les théories produites en milieu islamique soient toujours satisfaisantes ; du moins ont-elles l'avantage d'être parties intégrantes de processus sociaux endogènes et méritent donc d'être succinctement rappelées.

DES FAITS A CONSIDÉRER

De façon purement descriptive, on peut partir du fait que l'Islam juge les études islamiques comme un élément de l'explication idéologique entre l'Islam et le non-Islam. Cette façon de voir ne signifie nullement que le monde musulman refuse les résultats, les indications ou les contributions des spécialistes étrangers. Ceux-ci sont intégrés à son débat avec lui-même et avec les autres, voire même utilisés dans la discussion idéologique.

On ne considérera ici ni la pensée scientifique produite dans les pays musulmans actuels (car, pour l'Islam et la majorité de ses penseurs vivants et classiques, il n'y a pas de science islamique au sens de science plus appropriée que d'autres à l'Islam) ; ni la pensée théorique en général (produite en référence à des soucis qui ne coïncident pas avec les préoccupations islamiques) étant donné que les connaissances et les théories apparaissent comme telles « au service de... ». On notera seulement qu'en général, et n'en déplaise aux philosophes, l'Islam tend à considérer comme superflue, voire nuisible, la légitimation du savoir, sans rejeter pour autant le savoir (opérationnel) comme rationalité. La raison en est, comme eût dit La Bruyère, que toute philosophie ne parle pas dignement de Dieu... et que plus une philosophie est subtile et idéale, plus elle est vaine et inutile pour expliquer les choses qui ne demandent des hommes qu'un sens droit pour être connues jusqu'à un certain point, et qui, au-delà, sont inexplicables...

Dans ce cadre, on comprend que seules les trois orientations suivantes ont pu s'imposer dans l'histoire intellectuelle de l'Islam d'aujourd'hui :

- l'identification occidentale ;
- le réformisme comme synthèse tradition/modernité ;
- la rupture avec la problématique de la modernisation.

1. Sans entrer dans les détails, voyons la première, retenant sa variante libérale (car elle peut avoir une variante marxiste). On

pourra lire, à cet égard, Taha Hussein qui, dans son livre sur *L'avenir de la culture en Egypte* (1938), fait écho sur le plan politique et culturel au grand dessein du Khédive Ismaël : « L'Égypte fait partie de l'Europe. » Généralisons : « L'Islam fait partie de l'Europe. » En effet, l'Islam semble militer en faveur de la vie moderne vers laquelle l'Égypte « semble poussée avec une violence irrésistible » : il n'est pas le signe d'une appartenance « orientale » — bien au contraire. La logique de son histoire inspire le type de réformes qu'un gouvernement doit entreprendre dans le domaine de l'enseignement en vue de sa démocratisation.

Toute une théorie politique et culturelle appelle ainsi l'État national à une modernisation autrement impossible, position confortée par d'autres orientations, développées un peu partout dans le monde musulman et justifiant une sorte d'éclectisme politique par l'idée que l'Islam peut s'accommoder de tous les régimes, et surtout d'un régime éclairé. Cet éclectisme suppose l'effondrement du califat, la fin de l'Empire ottoman, et les premières « victoires » du nationalisme en pays musulmans.

2. Moderniste également, mais en un autre sens, fut la pensée réformiste/fondamentaliste, dans la mesure où elle a posé que la traditionalisation de l'Islam était le résultat d'avatars historiques et sociaux rectifiables par un retour purificateur aux sources. Pour les « fondamentalistes » il n'est pas question de retour automatique à la loi primitive de l'Islam, ni d'application mécanique des lois sur le vol, l'adultère, etc. ; ils pensent au contraire, explicitement, que le retour à une pratique jamais réellement suivie n'est pas dans l'intérêt de la communauté islamique (notion capitale en Islam). De plus, les lois islamiques étant soumises, dans leur application, à des conditions draconiennes d'effet dissuasif, et — qui plus est — supposant une définition rigoureuse des délits, certains fondamentalistes ont tenté d'enraciner la réflexion dans la pratique juridique effective (c'est le cas de l'École maghrébine) et dans l'histoire réelle, arguant que le Coran lui-même est « descendu par descentes répétées », donc, dans le temps. Tout cela a conduit à expliciter « l'esprit des lois » dans une littérature juridique consacrée aux « intentions de la *chari'a* » et à son histoire, où figurent des livres d'Allal El-Fâsi (Maroc), de Tahar Ben Achour (Tunisie), etc. Ainsi, en ce qui concerne le problème du prêt avec intérêt, il suffit, pour indiquer l'état d'esprit d'un « fondamentaliste », de citer Allal El-Fâsi : s'agissant de savoir comment résoudre les problèmes pratiques consécutifs à une législation sur le prêt, il écrit : « Il faut nationaliser toutes les banques

pour qu'elles deviennent le prolongement du Trésor (*Beit-al-Māl*), car elles assurent une fonction qui revient à l'Etat seul, parce que c'est à lui que revient le premier rôle dans le crédit et que le détenteur du crédit commande toute activité économique. Or, si l'Etat contrôle toutes les banques comme il contrôle l'émission de la monnaie et des billets de banque, c'est à lui qu'il revient de mettre en place les structures nécessaires à la distribution du crédit, conformément à un plan économique général... »

Il faut dire, pour dissiper tout malentendu, qu'Allal El-Fāsi est un penseur profondément libéral sur tous les autres chapitres de l'activité économique et de la pensée théorique, mais il attribue à la régulation étatique une fonction qui a statut théologique.

3. Le troisième aspect que révèle la pensée islamique est sans doute le dernier-né : il consiste dans une volonté de rupture avec la dialectique moderniste. Ce qui disparaît, c'est la nécessité de se définir par rapport à une modernité devenue socialement contestable. Il est sans doute trop tôt pour caractériser théoriquement cette tendance nouvelle, mais elle rompt avec le « fondamentalisme » (*salafiya*) qui ne prônait le retour aux principes originels que pour débarrasser la société islamique de survivances archaïques, féodales, de dépôts d'une histoire encombrante, etc. Il s'agit maintenant de voir que la détérioration sociale et spirituelle est imputée à la modernisation.

Dans ce cas, on aboutit inévitablement au rejet de tout ce qui menace l'identité de l'Islam. La cause de l'Islam s'identifie alors à celle du Tiers Monde. Or, dans ce Tiers Monde, la discussion sur la modernité a fait perdre du terrain aux courants modernistes. En revanche, c'est une dialectique de l'affirmation culturelle qui s'y impose comme alternative. D'une région à l'autre nous constatons des nuances. Si, dans certains pays, s'est développée une réflexion sur des alternatives scientifiques et technologiques, dans les pays de l'Islam, par contre, l'opposition à l'industrialisation et à la modernisation comme système (et non comme composantes du développement) s'est nourrie du refus opposé à la modernité par ceux qui ne se sont pas compromis intellectuellement avec elle et par ceux qui n'en ont pas bénéficié socialement : leur impact est dû, en revanche, au fait que si leur action est commandée par la nature des conflits actuels, leur logique vise à l'intelligence des rapports qui régissent le monde. L'on assiste alors à une repolitisation de l'Islam au sens le plus fort du terme, c'est-à-dire à la traduction des expériences nationales en termes d'expériences génériques, impliquées par un ordre, communes à toute une catégorie de nations.

Bref, les trois tendances caractéristiques de l'Islam actuel, et très brièvement esquissées ci-dessus, sont le *oui*, le *oui/mais*, et le *non* du grand débat qui occupe la scène contemporaine et où l'Islam veut être acteur et partenaire à part entière. Mais comme tous les autres acteurs, il est traversé par les contradictions et les conflits inhérents, de façon générale, au monde actuel et qui favorisent une radicalisation diversement exprimée selon les traditions culturelles, mais partout méfiante et soupçonneuse, car ni le mimétisme ni le modernisme « moyen » n'ont réussi. Ont-ils réussi ailleurs ? Pouvaient-ils réussir ? Ce sont là des questions graves qui rendent nécessaire un examen de conscience mondial.

HENRI SANSON

Laïcité algéro-islamique

La société algérienne est une société confessionnelle.

Ceci est vrai culturellement : elle se dit de « tradition arabo-islamique » et, pour affirmer son identité, elle se déclare musulmane et arabe. Ceci est vrai également institutionnellement : la Constitution de 1976 dispose que « l'Islam est la religion de l'Etat » (art. 2), que l'Arabe est « la langue nationale et officielle » (art. 3), que le Président de la République doit être « de confession musulmane » (art. 107) et prêter serment « de respecter et de glorifier la religion islamique » (art. 110) ; quant à elle, la Charte de 1976 déclare que « la Révolution entre bien dans la perspective historique de l'Islam » (p. 21) et que « le socialisme (qui) n'est pas une religion (...) est une arme théorique et stratégique » (p. 23) au service de la Révolution et de l'Islam. Ceci est vrai, enfin, politiquement. En politique intérieure, « la Révolution culturelle a notamment pour objectif (...) la morale islamique (*Const.*, art. 19) ; l'éducation nationale est organisée sur le principe de l'école unique dispensant elle-même l'enseignement de la morale et de la religion ; il existe un ministre des Affaires religieuses (culte, personnel, fêtes, biens) ; le gouvernement est assisté par un Haut Conseil islamique (le président de ce Haut Conseil a pris la parole au cours du Congrès du Parti de janvier 1979). La politique extérieure se veut « le reflet » de la politique intérieure : l'Algérie se reconnaît « partie intégrante »

Cette note reprend, en la condensant et en la remaniant, une communication donnée par l'auteur, chercheur au CNRS, au cours de la table ronde sur *L'Islam aujourd'hui au Maghreb* (Aix-en-Provence, 8-10 juin 1979), organisée par le CRESM (Centre de Recherche et d'Etude sur les Sociétés méditerranéennes).

de la nation arabe (arabo-islamique) ; « La République algérienne souscrit aux principes et objectifs (...) de la Ligue arabe » (*Const.*, art. 86) ; les pays musulmans sont dits « pays frères »...

La confessionnalité de la société globale ne préjuge en rien — cela va de soi — ni de la religiosité de ses membres ni de celle des groupes qui la composent.

Cette confessionnalité de la société algérienne est différente, à l'évidence, de celle d'une société qui ne serait que de civilisation confessionnelle (comme la France qui est de civilisation chrétienne), ou encore de celle de sociétés multiconfessionnelles dans lesquelles, comme en Extrême-Orient, toutes les religions ont également droit de cité.

Avec la société algérienne, nous sommes en présence d'une société qui, comme corps constitué, professe une foi, en organise la pratique et se met au service de son projet, à la fois spirituel et temporel.

En pareil cas, parler de laïcité n'est-il pas paradoxal ? Cette note voudrait montrer que la laïcité n'est pas une notion univoque et qu'il existe, de fait, une laïcité algéro-islamique.

La société algérienne doit être dite non cléricale et même anti-cléricale et, en ce premier sens, laïque (à la française, si l'on veut).

Ce n'est pas exactement une société de laïcs sans clergé, comme on le dit trop souvent. Sans doute, l'Islam sunnite n'est une religion ni sacrificielle (à victime expiatoire), ni sacramentelle (à signes efficaces) : de ce fait, elle ne compte aucun prêtre pour offrir des sacrifices au nom de la communauté ou pour distribuer des sacrements à ses membres. Toutefois, à défaut de clercs-prêtres, elle compte des clercs-guides ou, plus simplement, des hommes de religion (juristes, théologiens, docteurs, enseignants, desservants, missionnaires...) dont certains le sont à titre de permanents et même de salariés. L'Islam a aussi ses clercs. Mais, à ses hommes de religion, la société refuse toute autorité magistérielle et toute autorité *ex officio*, non seulement en matière politique, mais également en matière religieuse elle-même.

A la différence de ce qui se passe dans l'Islam chiïte, en Algérie il n'y a pas d'*imamat*. Il ne revient pas à un homme de religion d'assurer le gouvernement de la nation. Du chef de l'État, il n'est requis aucune qualification universitaire ès religions. La plus haute instance politique est, non pas le Haut Conseil islamique (qui n'est qu'un conseil de gouvernement), mais le Parti dont les membres sont choisis selon des critères révolutionnaires d'abord... Ici, l'Islam règne, mais ses clercs ne gouvernent pas.

Même en matière religieuse, les hommes de religion n'ont d'autre

autorité que celle reconnue à chacun en raison de son autorité personnelle. L'Islam, c'est l'homme seul en face de Dieu seul, sans intermédiaire, ni médiateur, ni intercesseur. C'est l'homme sans autre maître et seigneur que Dieu : « Le sang de tout musulman vaut le sang de tout musulman. » C'est l'homme seul avec sa conscience face au Coran, à la Sunna et, en Algérie, au *fiqh* de rite malékite... L'Islam règne, mais ses clercs, qui interprètent, ne prescrivent pas.

Tout ceci en droit. En fait, il en va parfois autrement. Les hommes de religion sont perçus comme ceux qui savent : ils en retirent un prestige religieux et, à l'occasion, politique. Il en a été ainsi des oulamas, entre autres, à la fin de la colonisation. Il en est encore ainsi, à l'échelle locale, quand des desservants, gardiens, talebs, marabouts, guérisseurs, exercent des pouvoirs politico-religieux plus ou moins officiels. Il en est ainsi, d'ailleurs, chaque fois qu'un musulman prend la parole, au nom de l'Islam, pour contester l'ordre établi... Mais de tels pouvoirs sont circonstanciels et aléatoires. C'est à l'Etat — « l'Islam est la religion de l'Etat » — de gérer et de contrôler les affaires de la nation et prioritairement ses « affaires religieuses » de type culturel.

En bonne laïcité, c'est la raison, et non la foi, qui est le critère de vérité et de conduite. Or, la société algérienne se veut, à la fois et dans le même mouvement, confessionnelle et rationnelle. Houari Boumediène aurait dit qu'elle se veut une société de foi et de « sérieux ». Au sens où la laïcité se caractérise par le primat donné à la raison, il faut parler, une nouvelle fois, de laïcité algéro-islamique. Ceci requiert explication.

Dans le christianisme, la foi, qui n'est pas encore la vision, comporte le doute. Elle n'est ni une évidence rationnelle ni une simple opinion : elle est une conviction et même une certitude raisonnable. Dans l'Islam, il en va autrement. La foi y est posée comme une évidence rationnelle. Qu'il s'agisse de Dieu, de Mohammed ou du Coran, la confession de foi s'impose à la raison de tout homme qui n'est ni un ignorant ni un méchant. Le Coran est le Livre qui inclut toutes les formes du savoir : en lui, se trouvent le principe et le fondement de la raison et de son exercice en tout domaine, qu'il s'agisse du culte, de la civilisation, de la culture ou de la politique. Le non-rationnel est perçu comme du non-encore-islamisé et le non-islamisé comme du non-encore-rationalisé. Le primat de la foi est aussi le primat de la raison. La société peut être dite, aussi bien, confessionnelle ou rationnelle. L'Islam règne, la raison gouverne.

En fait, la raison dont il est ici question n'est ni la Raison dite universelle ni la raison raisonnante qui serait la chose du monde la mieux partagée. Il s'agit de la raison raisonnée qui, dans son exercice, n'est pas plus neutre que ne le sont la politique, la technologie et même la science, dont elle est l'instrument. C'est la raison pratique avec ses rationalités culturelles particulières, en l'occurrence algéro-islamiques.

De cette raison-foi, il est loisible de repérer quelques-unes des rationalités. D'abord, elle se conduit comme une raison servante, au service de la volonté de Dieu telle qu'elle se manifeste dans le Coran. Ensuite, elle se conduit comme une raison intégrante qui, rejetant l'innovation, s'emploie à ramener le nouveau, non pas exactement dans l'ancien, mais dans le religieux : la révolution dans l'Islam, le socialisme dans l'Islam, la modernité dans l'authenticité, les réalités nationales dans les réalités arabo-islamiques... Egalement, elle se conduit comme une raison justificative : le Ramadan est excellent pour la santé, les prières rituelles sont bénéfiques pour l'âme et aussi pour le corps... Encore, elle se conduit comme une raison inventive, plus exactement industrielle, en quête des moyens les plus efficaces pour concrétiser les objectifs de la nation et ceux de la foi... Enfin, elle se conduit comme une raison combattante, au service du combat de l'Algérie et de l'Islam.

La foi a ses idéaux, la raison s'emploie, avec des rationalités appropriées, à les réaliser.

En Algérie, il y a bien laïcité, car tout doit y être soumis à la raison ; mais la laïcité y est islamique, car la raison et la foi s'y accomplissent l'une dans l'autre ; il faut même la dire algéro-islamique, car la pratique de la foi-raison y est le fait d'Algériens ayant leurs caractères propres.

Il n'y a pas plus de laïcité neutre qu'il n'y a d'exercice neutre de la raison. Ce que, en Occident, on appelle la neutralité n'est, en fait, qu'une idéologie parmi d'autres, et donc un choix qui n'est nullement neutre.

En même temps que l'anticléricalisme et le rationalisme, le pluralisme est souvent donné également comme l'un des signes de la laïcité. Or, à certains égards, la société algérienne est pluri-confessionnelle.

Elle professe l'Islam sunnite et juridiquement le rite malékite : ceci ne l'empêche pas d'admettre, d'une part, les autres rites sunnites et très particulièrement le rite hanéfite (introduit en Algérie par

les Turcs) et, d'autre part, l'Islam ibadite, non sunnite (pratiqué surtout dans le M'Zab). Tout en les combattant, l'Etat algérien tolère certaines formes de religiosité pratiquées dans les confréries, ou encore autour des tombeaux des saints, des marabouts et des ancêtres, voire dans des lieux réservés aux rites agraires et même aux rites magiques. Il existe, en petit nombre, des Algériens non musulmans : la double qualité d'Algérien (d'origine) et de musulman (de confession) n'est exigée, en principe, que du Président de la République. Il existe même des Algériens qui se disent marxistes, voire athées, et qui ne sont musulmans que sociologiquement.

Des religions telles que le christianisme (catholique et, selon les cas, protestant) et le judaïsme sont reconnues pour le moins *de facto*. Le représentant de chacune d'entre elles est agréé au titre des corps constitués. Le ministère des Affaires religieuses leur sert de ministère de tutelle. Les ministres du culte, de nationalité algérienne, de chacune de ces confessions reçoivent des indemnités de la part de l'Etat. La liberté du culte, de réunion, d'association, d'expression, est garantie à tous, par la loi, conformément à ses dispositions réglementaires. L'Algérie entretient des relations diplomatiques avec le Vatican...

Pluralisme ? La société algérienne est organisée institutionnellement sur la base de l'uniconfessionnalité d'abord et de la pluri-confessionnalité ensuite.

Comme catholique et Algérien en Algérie, j'éprouve, à cet égard, une double impression. D'un côté, je retire la conviction que, en Algérie, je ne suis pas tout à fait chez moi : j'y suis en terre d'Islam et dans la maison de l'Islam, au sein d'une société qui est organisée par et pour des musulmans d'abord ; l'environnement, le climat, le discours, dans lesquels je suis « pris » quotidiennement, portent la marque d'une religion qui n'est pas la mienne. D'un autre côté, je retire la conviction que, en Algérie, je ne suis pas un intrus. J'y ai un chez-moi. J'y occupe une place à moi : sans doute une place que l'on me fait, mais qui, dans cette mesure, devient une place à moi. Je n'ai pas à y exister en cachette : mon existence y est connue et, d'une certaine façon, reconnue. J'y ai des droits : ceux qui me sont octroyés et ceux que je crois pouvoir réclamer en sus. J'y ai droit de cité, à condition d'y rester à ma place...

Faut-il préciser encore ? Je suis dans la situation du locataire : j'habite une demeure dont je ne suis ni propriétaire ni copropriétaire... Je suis en condition d'hôte ; mais on m'a dit : « Ici, chez moi, vous êtes chez vous » (à moi de ne pas enfreindre les règles impliquées dans une telle hospitalité !)... Je vis une double condition : comme

Algérien, je suis chez moi en Algérie ; comme catholique, je suis en terre, sinon étrangère, du moins différente.

L'Algérie n'est pas, au sens égalitariste de l'expression, une société religieusement pluraliste : l'Islam y occupe une place à part qui est la première. Ceci ne l'empêche pas de pratiquer, à l'égard de confessions différentes de la sienne, ces vertus du pluralisme que sont la tolérance et, plus précisément, l'hospitalité et la protection. Mais il va de soi que cette tolérance et cette hospitalité peuvent se montrer tour à tour, selon les circonstances, plus libérales ou plus restrictives.

Il y a donc une laïcité algéro-islamique qui se caractérise, chaque fois d'une façon originale, par son non-cléricalisme, son rationalisme et son pluralisme. En pratique, toutefois, le signe qu'il y a laïcité effective ressortit, en dernière analyse, non pas tant des institutions et des structures de société, que du sentiment de liberté que l'on ressent — ou que l'on ne ressent pas — au sein de telles institutions et structures. En ce sens, c'est la liberté vécue qui est le test, ou la mesure, de la laïcité. Que la société soit confessionnelle ou qu'elle ne le soit pas, c'est la liberté que l'on y trouve qui est, en définitive, la preuve de sa laïcité pratique. Mais il n'y a pas de liberté en soi : c'est à chacun, compte tenu de ce qu'il est et de ce qu'il veut, à porter témoignage de la liberté, ou de la contrainte, qu'il éprouve.

Personnellement, je sais que, en Algérie je suis catholique autrement... Je le suis autrement que je ne l'aurais été en pays de chrétienté ; autrement que je ne l'ai été, il y a vingt-cinq ans, dans un pays comme l'Espagne, alors officiellement catholique ; autrement encore que je ne le suis dans un pays comme la France, à la fois laïque et de civilisation chrétienne... Je le suis autrement que je ne le serais dans un pays à la laïcité antireligieuse ; autrement aussi que je ne le serais dans ce qu'il est convenu d'appeler un pays de mission, à églises locales, catéchumènes et conversions ; autrement enfin que je ne le serais dans un pays multiconfessionnel, à rencontres, dialogues et échanges œcuméniques...

Sous l'Empire romain, des chrétiens ont vécu leur foi en société païenne. Au Moyen Age, d'autres chrétiens ont vécu la leur en société largement cléricale. Sous la III^e République française, d'autres encore ont vécu la leur en société laïque anticléricale. Derrière le rideau de fer, il en est qui vivent la leur, plus ou moins en silence, en société athée militante... Moi, je vis la mienne en société algérienne. La laïcité algéro-islamique est originale : originale est la liberté religieuse que j'y trouve.

ALAIN CHENAL

Le shiisme et les événements d'Iran

Note rédigée par une équipe de l'Institut de Politique internationale et européenne de l'Université de Paris X-Nanterre, avec Abdeljebbar Brahim, Patrick Goudy et Pascal Moussy, animée par Alain Chenal.

Le soulèvement du peuple iranien contre la monarchie des Pahlavi a fait découvrir à un large public le mouvement shiite.

D'autres crises politiques mettent en évidence l'extension et la diversité des mondes shiites et des partisans d'Ali (*shiat Ali*) : population majoritaire et prolétaire de l'Iraq, autour des grands lieux saints de Mésopotamie, première communauté musulmane du Liban, et là aussi la plus pauvre, minorités alaouite en Syrie, alévi en Turquie, hazara en Afghanistan, sans parler de l'Arabie, du golfe et de l'Asie centrale. Comme tous les partis légitimistes, le shiisme a connu des crises et des subdivisions innombrables : soulèvement des Qarmates, qui ont fait trembler l'Empire musulman comme Spartacus l'Empire romain, développement des sectes organisées comme les Druzes, les Nuçayris, les Ismailiens, les Bohorâs indiens, etc. Les shiites ont gouverné une partie du monde arabe, lors du califat fatimide du Caire, ainsi que le Yémen zaïdite, ou la Tunisie ziride, entre autres.

L'ISLAM D'ALI CONTRE L'ISLAM D'ABU BAKR

Le shiisme est, comme le sunnisme, une interprétation orthodoxe de la révélation coranique, qui a pris forme dans les luttes autour du califat. Schématiquement, les shiites refusent que le quatrième

calife, Ali, cousin et gendre du Prophète Mohammad, soit écarté du califat en 657 par Mu'awiya, gouverneur de Syrie. L'unité politique et religieuse de l'Islam ne résiste pas aux nécessités politiques du nouvel Empire et de sa fantastique expansion. La spécificité shiïte va peu à peu s'affirmer autour de quatre thèmes majeurs, que Louis Gardet (1) résume admirablement : le rôle de la raison dans l'effort interprétatif des textes et le maintien de l'effort personnel, l'*imama* et la dévotion à l'égard des descendants du Prophète, les gnosés du sens caché du message coranique et l'attente du retour qui doit précéder la résurrection et le jugement dernier.

A la façon des schismes qui vont s'épanouir dans les chrétientés éloignées de Rome et de Byzance, que ce soit l'Afrique du Nord, l'Espagne, l'Egypte, ou le Proche-Orient, et qui manifestent, dans le seul langage universellement reconnu à l'époque, le langage religieux, la volonté politique de refuser la centralisation impériale, le shiïsme va devenir la religion des régions et des peuples hostiles à la centralisation califale. Il va s'enrichir, davantage que d'autres écoles, de la philosophie grecque, du christianisme oriental et des cultures des peuples d'Asie, allant parfois jusqu'à un véritable synerétisme (Druzes, Ismaïliens, Nuçayris, etc.). Fidèles à Ali, le quatrième calife, assassiné en 661, les shiïtes distinguent le califat, pouvoir temporel, de l'*imama*, mission de guider la communauté, confiée à Ali et ses descendants. Qu'ils dirigent ou non la communauté, les *imam* n'en ont pas moins la légitimité ; même si le calife sunnite est le chef visible de l'Etat musulman, son pouvoir ne met aucunement en cause la réalité de l'*imama*. D'où ce sentiment que tout pouvoir temporel qui s'oppose aux *imam* est illégitime et usurpateur : pour tous les Iraniens, spontanément, le shah, pourtant shiïte lui-même, prendra le visage de Yazid, l'assassin des descendants d'Ali.

De même, la tradition shiïte pense qu'Ali et les *imam* sont dépositaires du sens caché, non obvié, du message coranique. Alors qu'un sunnite peut faire son salut en respectant les prescriptions quasi juridiques du Coran, le shiïte doit se rattacher à un guide qui lui enseigne le message caché des textes. Certaines branches du shiïsme (Druzes et Ismaïliens par exemple) développent à ce point le thème du message caché, et les étapes initiatiques, qu'elles en viendront à nier toute valeur au droit issu du Coran, et à former pour certaines de véritables sociétés secrètes. Cette caractéristique entraîne le développement, original en Islam, de toute une hiérarchie religieuse parmi laquelle les fidèles choisissent leur guide spirituel et par lequel

(1) L. GARDET, *Les hommes de l'Islam*, Hachette, 1977, p. 228.

ils se rattachent au message transmis par Ali et ses descendants. D'où cette extraordinaire organisation de *mallah*, d'*hodjatolislam* et d'*ayatollah* que l'Occident découvrira dans l'Iran de 1979, et l'extraordinaire autorité politique dont disposeront ceux qui auront été plébiscités par le peuple des fidèles.

Ces quelques remarques préalables, dont on regrette qu'elles ne puissent qu'effleurer l'extrême diversité et la grande complexité des mondes shiïtes, permettent de dégager quelques traits principaux du shiïsme duodécimain, celui d'Iran, d'Iraq et du Liban. Résumons-les avant d'en venir au mouvement shiïte iranien depuis cent ans :

- suspicion à l'égard de tout pouvoir d'Etat, toujours susceptible d'être assimilé à l'usurpateur et à l'ennemi de la « maison du Prophète » ;
- apparition régulière, au sein de la hiérarchie religieuse, et choisi par le consensus du peuple musulman, d'un *ayatollah* suprême, lieutenant de l'*imam* disparu (*nayeb-e-imam*) et lui-même désigné comme guide ;
- importance exceptionnelle de la martyrologie dans la conscience populaire. Né d'un massacre, le shiïsme accorde au témoignage du martyr un rôle fondamental, et le peuple shiïte vit chaque année au rythme des commémorations des martyrs de Kerbela ;
- attente du retour de l'*imam* disparu, où s'épanouira une société équitable pour les saints et les justes.

Ce sont ces traits, hostilité à un pouvoir trop occidental pour ne pas être ennemi de la religion, millénarisme, courage devant la mort, occultés par une image moderniste et complaisante de la monarchie soigneusement développée en Occident, qui ont brutalement ressurgi à travers le soulèvement du peuple iranien. Celui-ci n'est pourtant que l'héritier d'une tradition plus que séculaire.

LE SHIÏSME EN IRAN AUX XIX^e-XX^e SIÈCLES

Au XIX^e siècle, les chefs religieux shiïtes se sont opposés à la mainmise étrangère sur l'Iran et aux souverains qui s'en faisaient les instruments. Ils ont poussé à la guerre sainte (*djihâd*) contre la Russie tsariste en pleine expansion et contre l'Angleterre impériale qui cherchait à protéger la route des Indes.

En 1826, les *ayatollahs* engagent la lutte contre la Russie qui tente d'accaparer le marché iranien et le nord du pays. En 1889, ils exigent l'annulation de la concession, qui abandonne au baron

britannique Reuter le droit d'exploiter les mines iraniennes et de créer une banque avec droit d'émission, et celle qui, en 1890, permet au prince Delgoreski de construire des routes et des chemins de fer. La concession du tabac de 1891 qui, pour 150 000 livres sterling, cède entièrement ce produit à une société anglaise, donne lieu à un mouvement sans précédent : l'*ayatollah* Chirazi interdit aux fidèles de fumer, ceux-ci lui obéissent et obligent le chah à dénoncer l'accord.

Au cours de cette lutte pour l'indépendance de la nation iranienne contre la domination coloniale russe ou britannique, le clergé shiite a tissé des liens solides avec les *bâzânis*, les membres de la bourgeoisie commerçante iranienne.

A partir des années 1905-1906, des émeutes éclatent périodiquement, obligeant les souverains de la dynastie Qadjar à faire des concessions, à s'engager à restituer à la nation les biens et les bijoux de la Couronne indûment acquis et à se séparer des conseillers étrangers qui rançonnent le pays. Une alliance se dessine entre le courant religieux progressiste, les commerçants du Bazar et le mouvement ouvrier socialisant, dans lequel figure une bonne partie des 300 000 Iraniens qui ont travaillé en Russie, principalement à Bakou, et qui ont regagné leur pays après l'échec de la Révolution russe de 1905.

Pendant la révolution pour le *Macrouteh* (révolution démocratique bourgeoise de 1906, qui permet à la nation iranienne d'obtenir une Charte constitutionnelle, le *Macrouteh*), le clergé shiite est amené à choisir quelle attitude adopter face au pouvoir. Des lectures « révolutionnaires » de l'Islam, c'est-à-dire antidespotiques, anticolonialistes, démocratiques, s'opposent à d'autres lectures, conservatrices et aristocratiques. Avec le développement du mouvement révolutionnaire, l'aile gauche et radicale des *ayatollahs* rejoint le camp des partisans du *Macrouteh* et de la révolution, pendant que l'aile droite conservatrice se tourne vers les défenseurs du *Machroué* et du pouvoir monarchique Qadjar — *Machroué* renvoie à *Shar'* (loi religieuse). Les partisans du *Machroué* demandent une stricte observance des lois islamiques.

Ce phénomène d'alliance entre l'aile gauche du clergé shiite, les *bâzâris* et le mouvement populaire s'est reproduit entre 1950 et 1953, lors de la bataille livrée par Mossadegh pour nationaliser l'Anglo-Iranian Oil Company.

Avec le *Macrouteh*, sont nés en Iran les partis politiques modernes ; aussi la vie politique iranienne sera-t-elle apparemment dominée par les forces laïques et ce n'est que sporadiquement qu'il y aura une sorte de relèvement des religieux. Le clergé shiite retrouve une place

prédominante sur l'échiquier politique iranien dans une certaine mesure grâce à la dictature imposée par les Palahvi. Le pouvoir, en effet, peut interdire et réprimer les partis et organisations, mais ne peut s'opposer facilement aux agents et appareils idéologiques de la religion ; la mosquée devient le refuge de nombreux Iraniens et la police ne peut y intervenir. Comme au XIX^e siècle, c'est au nom de l'indépendance nationale que le clergé shiite s'oppose au régime de Mohammed Reza, auquel il reproche une stratégie de développement qui a accru la dépendance du pays à l'égard de l'étranger et en particulier des Etats-Unis.

Les doctrinaires

L'*ayatollah* Rouhollah Khomeiny considère que la foi en l'Islam justifie à elle seule tout le mouvement révolutionnaire. « Du point de vue religieux, je suis habilité à agir comme je le fais. » Son soutien populaire n'est que la reconnaissance de sa légitimité.

Khomeiny estime que c'est vers Dieu qu'il faut se tourner pour trouver de nouvelles formes de gouvernement : la République islamique n'est pas fondée sur un contrat, mais sur un acte de Foi, la loi y est l'ordre de Dieu. Aussi, la tâche de la Constituante proposée par Khomeiny n'est pas de dégager un consensus, un texte qui légitimerait et délimiterait l'action des gouvernements futurs, mais de définir simplement un cadre où des lois déjà fixées pourront être appliquées. Sur le plan politique, il ne peut y avoir plusieurs partis. « Tout le peuple doit être islamique », puisque l'Islam garantit à lui seul la liberté et la démocratie. L'*ayatollah* accepte les minorités, mais il demande « l'unité d'opinion, l'unité d'expression, l'unité d'action ». C'est ce qui l'amène à objecter aux ouvriers du pétrole, qui réclament plus d'autogestion : « Toute grève va à l'encontre de la révolution. »

Le système économique proposé par Khomeiny n'est ni fondé sur les lois du marché et de la concurrence, ni sur la planification et le contrôle des activités économiques par l'Etat, mais sur la *moralité* : moralité des motivations et moralité dans les échanges. Il n'est pas question de « classes », mais de couches sociales : la société dessinée par l'*ayatollah* est une vaste communauté. C'est cet esprit communautaire qui a présidé à la mise sur pied, par des ingénieurs, des étudiants et des enseignants islamiques, disciples de Khomeiny, de « comités de protection de l'ouvrier ».

Avec la révolution, les dirigeants d'entreprises ont préféré fermer et, le plus souvent, ont licencié purement et simplement leur per-

sonnel. Le système d'assurances pour les chômeurs étant par ailleurs paralysé puisque son personnel est en grève, des millions de travailleurs sont sans salaires. Alors que l'extrême-gauche iranienne parle d'organisation autonome des ouvriers, qui manifestent devant leurs directeurs pour être payés, les militants islamiques mettent l'accent sur la reconstruction des liens de solidarité populaire, détruits par le régime impérial. « Nous sommes confrontés, dit un membre de ces comités, à deux types de situations. Soit des représentants des travailleurs viennent nous trouver et nous exposent leur problème. Des membres du comité se rendent sur les lieux de travail, enquêtent auprès des ouvriers et nous allons négocier avec le directeur de l'usine... Parallèlement nous faisons un travail idéologique en donnant des conférences aux ouvriers sur les idées économiques de l'Islam. Et puis il y a les cas individuels. Là aussi, nous discutons avec lui, sur ses besoins et ceux de sa famille, auprès de laquelle nous enquêtons. Et nous leur trouvons du travail. Par exemple, vendeurs ambulants d'ouvrages islamiques... » (*Libération* du 12-2-1979).

L'*ayatollah* Khomeiny estime les réformes de structure inutiles puisque, une fois les corrompus de l'ancien régime chassés, les dirigeants seront de haute valeur morale. Dans la République islamique, les détenteurs du pouvoir n'en abusent pas, car leurs motivations sont bonnes.

Ali Shariati représente un courant religieux en contact direct avec l'Occident : des études supérieures suivies en partie en France lui ont donné l'occasion de côtoyer Massignou, Fanon, Sartre. Professeur à l'Université de Meched, il fait dans ses cours une relecture du Coran qui attire des étudiants jusque-là peu marqués par la religion. De 1969 à 1973, il donne des conférences à l'Institut musulman de l'Hosayniyé Ershâd, lieu de rencontre des étudiants qui ne fréquentaient plus les mosquées et des religieux qui n'avaient pas accès à l'Université.

Au cours de ces conférences, Shariati défend l'idée selon laquelle le shiisme doit être réformé car, depuis qu'il est la religion officielle de l'Iran, il est devenu une institution au service du pouvoir. Les ulémas ont exploité à leur profit une situation ambiguë, fermant les yeux sur le despotisme, faisant du shiisme une religion de vaincus et tournant les croyants vers la conservation de formes extérieures. Shariati estime que l'Islam, au contraire, c'est un combat pour la justice, la révolte contre la tyrannie. D'autre part, il considère que la conscience des peuples du Tiers Monde est aliénée par l'Occident grâce aux idéologies que celui-ci leur impose. Pour se libérer, ces peuples doivent revenir à leur culture nationale et à leur Foi.

Pour gouverner la communauté, Shariati préconise une démocratie « dirigée » : si la société n'est pas encore mûre, le pouvoir doit être confié à un groupe d'élus qui ont pour objectif de guider l'homme vers la perfection... Le peuple n'ayant pas de guide religieux présent, le douzième *imam* n'ayant pas réapparu, c'est lui qui choisit le remplaçant de son *imam*. Shariati ne parle pas de suffrage populaire : le peuple, ayant reçu une mission sacrée, la continuation de la mission prophétique, celle de se guider lui-même, il n'est pas envisageable qu'il ne se forme pas dans la communauté ainsi dirigée un consensus. Et la résistance à un tel consensus est condamnée, dans la mesure où il faut, « par n'importe quel moyen, sauver la société des méfaits de ceux qui, par l'abus de leur puissance, de leur argent ou de leur liberté, entraîneraient sa stagnation ou sa corruption.

BIBLIOGRAPHIE

Au-delà des ouvrages classiques sur l'Islam, tels ceux de Gardet, Laoust, Miquel ou Rodinson, citons l'autorité en matière d'Islam iranien, Henri CORBIN, auteur notamment d'une imposante somme en 4 vol. parus chez NRF, *En Islam iranien*, ou des colloques, tel celui tenu à Strasbourg en 1968 sur *Le shiisme unamite* (PUF, 1970, 312 p.).

L'autre Iran, caché à l'Occident, n'était guère étudié jusqu'à l'an passé. Les événements ont amené la publication de toute une série de bons livres journalistiques :

L'Iran contre le shah (FAROUGHY et REVÉRIER, Simoën, 1979, 180 p.).

Iran, la révolution au nom de Dieu (BRIÈRE et BLANCHET, Seuil, 1979, 240 p.).

Iran, le maillon faible (CEDETIM, Maspero, 1979, 358 p.).

L'Iran insurgé (BALTA et RULLEAU, Sindbad, 1979, 312 p.).

Le pétrole et le pouvoir en Iran (VAZIRI, Piantanida, 1978, 358 p.).

On rappellera les livres de Paul VIEILLE et Abdolhassan BANISADR parus chez Anthropos :

Pétrole et violence (1974, 348 p.).

La féodalité et l'Etat en Iran (1975, 306 p.).

Sur Khomeiny, on retiendra le cours qu'il professa à Najaf (*Pour un gouvernement islamique*, Fayolle, 1979, 140 p.) et deux livres à paraître : *La terre a bougé en Iran*, de Gilles ANQUETIL, chez Hachette, et *Imam et révolution* de Yann RICHARD.

Citons enfin les excellents articles parus régulièrement dans *Peuples méditerranéens*.

L'Islam en Arabie Saoudite

1. En Arabie Saoudite, l'Islam est, en quelque sorte, aux antipodes de ce qu'il était dans l'Iran du chah Pahlavi. Loin d'être distinct, extérieur, et finalement hostile au pouvoir, il en fait partie, le fonde et le rend légitime. En réalité, peu de pouvoirs établis dans le monde musulman peuvent rivaliser avec le royaume saoudien dans l'intimité de leur relation avec l'Islam. Le royaume est historiquement né, et a, par la suite, survécu grâce autant à l'ambition politique de la famille des Saoud qu'à l'action religieuse de Mohammad Ibn Abdel Wahhab (1703-1792), un réformiste intégriste, prêchant avec zèle le retour à l'Islam originel.

Le royaume saoudite est donc dit wahhabite, appellation fortement récusée par les intéressés qui préfèrent l'adjectif « unitariste ».

2. C'est que les Saoudites continuent d'affirmer qu'ils n'ont d'autre constitution que le Coran. En 1966, le roi Fayçal s'interrogeait : « Une constitution ? Pour quoi faire ? Le Coran est la constitution la plus vieille et la plus efficace du monde. » Il disait encore : « Nous ne croyons ni au socialisme ni au communisme, ni à toute doctrine en dehors de l'Islam. Nous ne croyons qu'en l'Islam. » Ses successeurs répètent, presque mot pour mot, ce genre de déclarations. Et il ne faut surtout pas y voir des effets de propagande. Certes le royaume tire-t-il du prestige de sa situation recherchée « d'Etat islamique exemplaire » et il est évident qu'il trouve là aussi, et dirais-je surtout, l'argument fondamental de sa légitimisation sur

le plan intérieur. Mais cela n'est pas tout. Bien avant le khomeinisme la *chari'a* islamique était la seule loi reconnue dans le royaume, y compris dans les domaines civils et commerciaux. Le royaume saoudite est un pays où le jeûne et les prières sont contrôlés par la police et où l'Islam imprègne fortement la justice, l'enseignement, la législation. Un décret de 1961 (publié probablement en réaction au flux nassériste) interdit expressément de professer dans le royaume toute autre idéologie que l'Islam. La *Zakat* coranique reste par ailleurs le seul impôt collecté par le gouvernement et le système bancaire, dans ce qui est devenu grâce au pétrole une citadelle hyper-monétaire, reste fort peu développé du fait de l'interdiction musulmane classique de l'intérêt. Voleurs dont les mains sont coupées, restaurateurs qui refusent de servir même des non-musulmans durant le Ramādan, cessation de tout commerce, de toute occupation au moment de la prière, punitions excessivement sévères infligées aux trafiquants d'alcool, silhouettes féminines emmitouflées de noir..., la vie quotidienne en Arabie Saoudite est celle d'un pays où l'Islam est, à tout moment, la référence de choix, le critère infailible du comportement, la Règle, la Voie.

Contrairement à l'image, à notre avis erronée, d'un Islam imposé à la population, l'Arabie Saoudite est un pays où l'Islam, assumé et vécu par la population bien avant l'émergence du pouvoir, a été progressivement institutionnalisé par lui, dans une tentative évidente, et jusqu'ici réussie, pour l'utiliser comme source de légitimité. C'est ce qui explique les égards avec lesquels la famille royale continue d'entourer les descendants du fondateur du wahhabisme, les Al ach Chaïkh dont trois à quatre représentants siègent en permanence au Conseil des Ministres. Ils sont, avec les autres représentants de l'instance religieuse, les bénéficiaires et, surtout, les garants de l'ordre supratribal instauré avec leur aide. Ils ne constituent certes pas un corps juridique uni mais leurs *fatwa* seules peuvent permettre une interprétation crédible de la *chari'a*. Dans la vie quotidienne les *māutaw'a*, sorte de corps militaro-religieux, répriment directement les manquements à la loi, sous la supervision d'un redoutable « comité pour l'imposition du bien et l'empêchement de l'interdit ».

Les milliers de Saoudiens fraîchement diplômés de Berkeley, les Saoudiennes qui ont connu Londres ou New York et même l'ensemble des habitants du Hijāz, cette province traditionnellement ouverte aux hommes (et aux idées) de l'étranger, sans compter les centaines de milliers d'immigrés (Américains, Libanais, Yéménites, Coréens, etc.) que l'enrichissement prodigieux du royaume a attirés et qui cherchent (et quelquefois réussissent) à échapper au dur *Saudi way of life*,

ceux-là et bien d'autres, hâtivement (et mal) urbanisés, trop rapidement mis en contact d'une société et d'un « développement » nouveaux, et peut-être aussi, certains princes « modernistes » ou simplement à la recherche d'une base idéologique à leurs ambitions... Tous ceux-ci, d'une manière consciente ou non, remettent progressivement en cause un ordre politico-religieux qui n'est pas vraiment adéquat avec leurs besoins, leurs projets, leurs ambitions. Mais l'Islam n'est pas qu'une religion et le pouvoir islamique est bien plus qu'un césaropapisme. L'Islam est le plus souvent vécu comme l'élément déterminant de l'histoire des peuples qui l'ont adopté et un facteur essentiel dans l'esquisse de leur avenir. Des « lois Combes » hâtives ou toute sécularisation forcée ne peuvent être qu'artificielles et peuvent même se retourner contre ceux qui, même bien intentionnés, les auraient initiées.

3. Si le pouvoir n'y recourt pas, c'est aussi parce que l'Islam constitue un aspect essentiel de la diplomatie saoudienne. L'absence d'une autorité islamique supérieure permet à tout Etat qui en reconnaît l'intérêt de prendre l'initiative d'un projet de système inter-islamique. Plusieurs pays (l'Egypte, l'Iran, le Pakistan) y ont recouru, à un moment ou à un autre de leur histoire. L'Arabie Saoudite a toutefois réussi à s'imposer, depuis quelques années, comme chef de file. Si Riyadh poursuit des objectifs politiques à travers un lien religieux, c'est parce qu'un rapport dialectique lie ces objectifs à des atouts d'ordre intérieur. Ainsi la poursuite des objectifs politiques (la lutte contre le communisme par exemple) l'amènera à revaloriser les atouts religieux, alors même que la maîtrise de ces derniers la poussera à dessiner une telle stratégie.

Contrairement à d'autres religions, l'Islam, en dépit de son universalisme, a une relation très intime avec l'espace. Les signes de cette relation sont nombreux : la prière se fait en direction de La Mecque et les mosquées sont construites dans la même perspective. Un des cinq devoirs du musulman est d'ailleurs d'accomplir, au moins une fois, le pèlerinage de La Mecque et s'il arrivait qu'il mourût là-bas, ses parents y trouvent l'expression d'une grâce divine. La garde des Lieux Saints est donc une charge auréolée d'un prestige tout particulier et qui permettait, de surcroît, de s'enrichir puisque le gardien pouvait imposer une taxe sur les pèlerins.

Depuis près d'un millénaire, la garde des Lieux Saints était entre les mains de la dynastie hachémite qui prétend descendre du Prophète et qui avait au moins l'avantage d'être une famille originellement *hijāzi*. Mais lorsque Ibn Saoud conquiert le Hijāz en 1925,

il ne pouvait guère choisir moment plus opportun : une année plus tôt le califat a été aboli, éliminant l'autorité formelle du Prince des Croyants sur La Mecque et Médine. Les tenants de l'autorité réelle, les hachémites, étaient au plus bas de leur prestige. Ibn Saoud, en entrant à La Mecque, se désigna immédiatement comme gardien des Lieux Saints. En juin 1926, il convoqua à La Mecque les représentants de différents Etats islamiques pour faire entériner par eux sa décision. Il trouva, de leur part, peu de collaboration. En octobre de la même année, les représentants de diverses tribus et bourgades de l'Arabie y montrèrent un peu plus d'enthousiasme. Les Etats islamiques, après une longue hésitation (de l'Egypte notamment), s'y résignèrent par la suite.

Les Saoudites étaient, de par leur unitarisme, peu préparés à une charge d'un caractère aussi « œcuménique ». Ils s'y adaptèrent progressivement pendant qu'ils essayaient de tirer des revenus financiers du pèlerinage et de se constituer un crédit auprès des autres gouvernements islamiques, comme dignes de la charge qui leur est revenue, crédit d'autant plus nécessaire que les hachémites n'avaient pas perdu l'espoir de reprendre leur place au Hijāz. Le 14 octobre 1925, Ibn Saoud écrit aux gouvernements des principaux Etats islamiques (Egypte, Iraq, Turquie, Perse et Afghanistan) : « Je ne veux pas être maître du Hijāz car c'est un mandat qui m'a été confié jusqu'à ce que les Hijāzis aient choisi un gouverneur qui puisse se considérer comme serviteur du monde musulman et qui travaille sous le contrôle des peuples islamiques. » Ce gouverneur sera, bien entendu, Ibn Saoud lui-même.

Très vite, Ibn Saoud cherchera à faire ses preuves. En mars 1926, il interdit aux tribus hijāzies, qui en vivaient, d'exploiter de mille sortes les pèlerins (droits de péage, d'escorte, de protection ; vente d'eau sacrée, d'amulettes, etc., une pratique que l'on retrouve dans la plupart des lieux de pèlerinage), sous peine de mort. En août, il fit adopter une constitution du royaume du Hijāz, signe de son désir d'éviter tout arbitraire. En octobre, alors qu'il y est pressé par les *Ikhwān*, il affirme qu'il ne touchera pas au tombeau du Prophète à Médine et ne permettra pas à ses troupes de le raser, comme on leur en prêtait l'intention. L'année suivante, il exerça son autorité sur les pèlerins égyptiens, leur enlevant certains de leurs privilèges et les obligeant à accomplir le pèlerinage sans escorte armée, comme ils en avaient l'habitude. La « Koswa » ou couverture de la pierre noire serait dorénavant un privilège exclusif des Saoudites, ainsi que le lavage symbolique de la pierre.

En contrepartie de ces droits exclusifs (dont une taxe qui leur

rapportait 5 à 10 millions de dollars, bon an, mal an), les Saoudites entamèrent des travaux, dans la limite de leurs moyens, pour améliorer le sort des pèlerins (transport, eau, hygiène). Plus tard, quand le royaume connaîtra les débuts d'une expansion, il placera la question des Lieux Saints à la tête de ses préoccupations. Le crédit qu'il reçut dès le départ sera rehaussé par d'autres initiatives accueillies favorablement par les musulmans du monde entier : le 4 janvier 1950, le royaume réserva l'accès des Lieux Saints aux seuls musulmans. Les revenus pétroliers permettaient, en 1952, d'abolir la taxe sur les pèlerins puis d'entreprendre des travaux ambitieux : construction d'hôpitaux immenses dans les alentours des Villes Saintes et des autoroutes pour y conduire, ou encore agrandissement de la cour du *haram* de La Mecque et de celui de Médine (travaux qui nécessitèrent des centaines de millions de dollars).

Ces dépenses, cet entretien méticuleux, cet intérêt ostensible pour la grandeur de l'Islam et pour son prestige dans le monde peuvent être constatés, tous les ans, par les pèlerins du monde entier et surtout par leurs dirigeants. Car « les provinces du monde islamique » envoient, tous les ans, une délégation officielle aux Lieux Saints, présidée souvent par un chef d'Etat, ou de gouvernement. Discrètement, mais résolument, les souverains saoudites ont tiré profit de cette réunion politique informelle annuelle pour exprimer leur point de vue sur les questions qui leur paraissent centrales. L'analyse des discours de Fayçal, par exemple, montre que le roi réservait à cette occasion ses discours les plus importants, et qu'il a profité de cet endroit prestigieux pour lancer ses projets d'alliance ou de congrès islamiques. La garde des Lieux Saints permet par ailleurs d'accorder aux Saoudites un titre légitime pour avoir leur mot à dire dans la question de Jérusalem, troisième en importance des Villes Saintes de l'Islam.

4. L'Islam paraît donc être autant une source de légitimisation interne qu'un outil précieux d'action diplomatique. La révolution iranienne ou d'autres interprétations de l'Islam (celle de Kaddhafi par exemple) ont cependant pour effet de montrer que le pouvoir saoudite ne peut, en aucun cas, avoir le monopole de l'interprétation politique de l'Islam. Ceci peut être important lorsque l'on rappelle que si le pouvoir est wahhabite, toute la population ne l'est pas. La majorité des habitants du Hassa, la province orientale, est chiite et a souvent souffert du fanatisme sunnite professé par les Saoud. La province occidentale, le Hijāz, est certes sunnite mais fort peu

enthousiaste à adopter l'interprétation wahhabite fondamentaliste de la Sunna. La combinaison de ces différences doctrinales, de particularismes régionaux (le royaume fait trois fois la France) et de modèles (sinon d'influences) extérieurs constitue probablement la situation la plus propice à une dissension. Tout indique que les dirigeants de Riyadh en sont conscients.

HERVÉ BLEUCHOT
ET TAOUFIK MONASTIRI

Le régime politique libyen et l'Islam

Quand le colonel Mu'ammarr El-Qadhdhâfi et les onze membres du Conseil de commandement de la Révolution (CCR) prennent le pouvoir le 1^{er} septembre 1969, le régime qu'ils abattent, celui du vieux roi Idriss I^{er} El-Senoussi, est un régime fortement marqué par l'Islam. A l'époque, les observateurs n'hésitaient pas à écrire que « de tous les Etats d'Afrique du Nord, la Libye est donc celui qui se rapproche le plus du type idéal musulman ancien » (1). Après la Révolution on s'attendait donc à ce que le nouveau régime soit proche du régime nassérien ou algérien, tant par son idéologie que par sa structure que par sa politique. Bref que la Libye révolutionnaire soit l'inverse de la Libye monarchique.

Mais la connaissance de la Libye que l'on avait semblait contradictoire. A côté de thèmes nassériens proclamés par le nouveau régime — liberté, socialisme, unité — apparaissaient aussi, surtout dans la bouche du colonel Qadhdhâfi, des professions de foi islamique d'un ton assez intégriste parfois, et parfois d'un ton assez libéral (2). Le régime lui-même semblait hésiter entre deux formules : le type nassérien et le type islamique. La Constitution provisoire, décalquée sur la constitution égyptienne, la création de l'Union socialiste arabe imitée aussi de l'Egypte et l'interdiction de tous les partis politiques semblaient aller dans le sens nassérien. L'idéologie et surtout diverses lois restaurant le code pénal de la *chari'a* (loi islamique) semblaient plaider dans l'autre sens (3). Sur le plan économique le régime était encore nettement capitaliste : une société de consommation, avec ses contrastes, était alimentée par des revenus pétroliers considérables que la politique libyenne a contribué d'ailleurs à faire augmenter en poussant au relèvement du prix du pétrole. Quelques lois

(1) FLORY et MANTRAN, *Les régimes politiques dans le monde arabe*, PUF, « Thémis ».

(2) Voir BLEUCHOT, *Les fondements de l'idéologie du colonel Mu'ammarr El Qadhdhâfi*, in *La Libye nouvelle*, CNRS, 1975.

(3) Nous résumons à grands traits une évolution complexe. Cf., des auteurs, *L'évolution des institutions politiques libyennes*, in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1977, p. 141 sq., et BLEUCHOT, *Chronique politique*, *ibid.*, depuis 1970. MONASTIRI, *Chronique sociale et culturelle*, *ibid.*, depuis 1972.

timides assuraient la sécurité sociale pour tous, une certaine rerépartition des revenus, une participation des travailleurs à l'entreprise.

En 1973-1975, trois événements se produisirent qui allaient se révéler décisifs. Le premier est « la révolution populaire » de 1973. Déclenchée par le colonel Qadhdhâfi dans le célèbre discours de Zouâra, elle visait l'administration. Les masses (*jamâhîr*), poussées donc par le chef de l'Etat, établirent « partout » des comités populaires : dans les municipalités, les sociétés nationales, les hôpitaux, les administrations... La Révolution n'atteignit pas l'armée, ni les sociétés pétrolières (nationalisées pour la plupart), ni des banques. On a eu l'impression que Qadhdhâfi se servait des masses pour contrecarrer le pouvoir de l'élite administrative qui bridait l'élan révolutionnaire du chef de l'Etat. Deuxième fait : l'éviction par décret en avril 1974 du colonel Qadhdhâfi. En fait, le chef de l'Etat libyen n'était pas du tout évincé. S'était-il ménagé une demi-retraite pour méditer ses prochains *Livres verts* ? Ou bien ce décret n'était-il qu'une des péripéties des luttes internes au CCR ? Cette dernière hypothèse semble confirmée par le troisième fait, qui est le « complot de 1975 » : des militaires de haut rang, des hauts fonctionnaires, la majorité des membres du CCR, surpris par la police au cours d'une réunion clandestine, prirent la fuite : les structures de la Révolution libyenne, telles qu'elles avaient fonctionné jusqu'à présent, étaient désorganisées par cette affaire. Il fallait donc innover. Selon la version officielle, la Libye est passée de l'ère de la dictature du CCR à l'ère du pouvoir des masses et d'un socialisme flou à un véritable socialisme.

On ne peut détailler ici ces transformations. Celle qui a affecté l'USA nous semble la plus importante : c'est la modification des statuts du parti en 1975 qui a abouti au régime proclamé en 1977. L'imitation de l'USA égyptienne est abandonnée : tous les Libyens font partie de l'USA qui, de ce fait, n'est plus un parti unique mais devient « l'organisation politique ». Tout le peuple est réparti en Congrès populaire de base (CPB). Ceux-ci choisissent un comité dirigeant. « Choisissent » et non pas « élisent » car l'idéologie officielle honnit les élections (4) et toute représentation. Ce choix se fait donc d'une autre manière, par une espèce de *consensus* au cours d'assemblées générales. Les « choisis » sont liés impérativement par la base. Ils ne peuvent interpréter ses volontés : ils ne font pas que les exécuter.

(4) L'ancien régime avait des assemblées élues. Mais les élections se faisaient sous le contrôle des chefs de tribus, avec des « couscous-party »..., etc. Ces pratiques peu démocratiques ont disqualifié pour longtemps la démocratie de type parlementaire occidental aux jeux des Libyens. Sous l'ancien régime aussi, tous les partis politiques étaient interdits.

Ces Congrès populaires envoient des représentants au Congrès général du peuple (CGP), représentants qui n'en sont pas vraiment puisque leur mandat est impératif. Le CGP est « un haut comité de rédaction » : il ne fait que mettre en forme de recommandations la volonté populaire exprimée par les CPB. Au CGP sont aussi représentés les comités populaires de 1973 et les syndicats et associations nationales (femmes, médecins..., etc.). Le gouvernement devient un haut comité populaire : le Comité populaire général. Le CCR est pratiquement supprimé, il ne subsiste que sous la forme d'un secrétariat du Congrès général.

Ce système est décrit et justifié par *Le Livre vert*, t. I. C'est celui de la démocratie directe, de « l'ère des masses », mis en œuvre officiellement en mars 1977 par la « proclamation de l'instauration du pouvoir du peuple ». La « République arabe libyenne » devint la « Jamâhîriya arabe libyenne populaire et socialiste ». *Jamahiriya* vient de *Jamâhîr*, masses. *Le Livre vert*, I, ne fait pas référence à l'Islam : aucun verset du Coran n'y est cité. Il y a des références à la « Loi religieuse » qui sont d'interprétation difficile et n'ont pas donné lieu à des applications à notre connaissance (5).

Pour comprendre le rapport entre *Le Livre vert* et l'Islam il faut savoir que le colonel M. El Qadhdhâfi rejette la *Sunna* (tradition) du prophète et n'accepte que le Coran comme base de législation (6). Ce « protestantisme » musulman permet au chef de l'Etat libyen une plus grande liberté. En effet, le système de la Cité musulmane, tel qu'il est décrit dans les ouvrages classiques d'El Mawerdî ou par les orientalistes comme Gardet, Tyan..., est précis, contraignant. Dans le Coran par contre, il y a peu de textes utilisables politiquement : les musulmans doivent obéir à leurs chefs comme à Dieu : « Obéissez à Dieu ! obéissez au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité » (Cor., 4, 59). Ces chefs doivent aussi consulter leurs sujets : « ... consulte-les, quand des ordres sont à donner » (Cor., 3, 16, mais aussi 42, 38). C'est le devoir de consultation (*Chûra*). Le Coran contient aussi quelques versets sur l'impôt, la justice sociale, la nécessité de « commander le bien et d'interdire le mal » (Cor., 3, 110) d'où les musulmans ont tiré diverses institutions de police des mœurs, police des marchés, urbanisme..., etc.

L'année 1978 allait être celle du bouleversement économique. Le t. II du *Livre vert* (qui ne cite pas le Coran et qui ne fait plus référence à la loi religieuse) contient deux idées essentielles : la libération de l'individu par la satisfaction de ses besoins et par l'inter-

(5) *Le Livre vert*, I et II, est édité par les Editions Cujas.

(6) Discours du 20-2-1978 et du 6-7-1978.

diction qui lui est faite d'avoir un pouvoir sur les besoins de l'autre ; la disparition du salariat, « forme moderne de l'esclavage », par le moyen d'une sorte d'autogestion.

On interdit donc toute forme de location et en particulier celle des appartements : « La maison est à celui qui l'habite », dit le slogan officiel. Ce fut un bouleversement dans la vie quotidienne des Libyens. Si certains n'eurent plus à payer de loyer, d'autres perdirent des sources de revenus considérables. Ils furent cependant dédommagés pour la perte de leur capital, de même que les patrons dont l'usine devint autogérée en application du slogan « Associés, pas salariés ». Ces bouleversements s'accompagnent aussi d'une politique pour augmenter la capacité productive de la nation et qui se traduit par la disparition du commerce libre. Toute la classe moyenne est frappée par la mise en œuvre du socialisme.

Mais de quel socialisme ? Une polémique existe en Libye — plus ou moins ouvertement : « *Le Livre vert*, II, est-il compatible avec l'Islam ? Ni le salariat, ni le commerce ne sont condamnés par le Coran. Nous avons nous-mêmes assisté à une controverse entre un *cheikh* et le colonel Qadhdhâfi. Le *cheikh* reprochait à Qadhdhâfi d'être sur la voie du marxisme en proclamant que « la terre n'est à personne », que « la maison appartient à celui qui l'occupe ». Nous-mêmes avons posé la question au colonel. Il nous répondit que *Le Livre vert* instaure la justice sociale et qu'en conséquence il ne saurait contredire l'Islam.

L'inspiration du *Livre vert* n'est pas puisée dans le Coran, mais ailleurs : dans Rousseau — qui est évoqué dans ses discours (7) —, ou dans « l'air du temps » — chargé d'idéologie, de « marxisme objectif », c'est-à-dire accepté par tous —, dont parle A. Laroui. L'Islam est réduit en Libye à une religion privée : et l'interdiction faite aux *imams* dans les mosquées de parler d'autre chose que des questions strictement religieuses (ce qui n'a pas de sens en Islam puisque la distinction entre le spirituel et le temporel n'existe pas) le prouve.

Ainsi, contrairement à ce que l'on peut lire en Occident, le colonel Qadhdhâfi, n'est pas l'*alter ego* de Khomeyni. La lutte contre le capitalisme et tout ce qui y est assimilé (colonialisme, sionisme) mise à part, il n'y a rien de commun entre l'Islam de Qadhdhâfi et le système libyen et l'Islam de Khomeyni et le système iranien. Il vaut mieux rapprocher Qadhdhâfi de Nasser (même s'il l'a dépassé), mais surtout de K. Atatürk (qu'il évoque à propos de la réforme libyenne du calendrier musulman) pour le comprendre que des intégristes. M. El Qadhdhâfi est un réformiste, pas un intégriste.

(7) T. Monastiri prépare une étude sur ce sujet.

LOUIS BAZIN

Turquie

Les relations entre l'Islam, l'Etat et la société présentent en Turquie des caractères très particuliers, conséquences de processus historiques contradictoires.

L'Islam ture est de quatre siècles plus récent que l'Islam arabe. L'islamisation massive des Tures s'est produite à partir de l'an mille en Asie centrale, et l'expansion islamo-turque dans les territoires de la Turquie actuelle, aux dépens de l'Arménie et de l'Empire byzantin, ne remonte, approximativement, qu'au dernier tiers du XI^e siècle, sous l'impulsion de l'Etat turco-iranien des Seldjoukides. Sur le plan socioculturel, l'Islam ture, relativement peu arabisé, a subi des influences iraniennes, et, surtout, a conservé, en une synthèse originale, des traditions préislamiques turques et anatoliennes.

L'Etat ottoman, multinational et pluriconfessionnel, tout en se réclamant constamment de l'Islam sunnite, a développé, en droit privé, une législation de statut personnel (la loi sunnite ne s'y appliquant intégralement qu'aux affaires entre musulmans), et, en droit public, une législation de raison d'Etat, où les principes islamiques étaient toujours interprétés dans le sens des volontés du gouvernement des sultans.

Dans les premières décennies du XVI^e siècle, au moment de la conquête de l'Egypte, le sultan ottoman Sélim I^{er} a ravi au dernier des Omeyyades le titre de calife, que ses successeurs, à commencer par Soliman le Magnifique (en ture « le Législateur »), ont conservé jusqu'en 1924. Les souverains ottomans ont ainsi ajouté à leur pouvoir temporel un pouvoir spirituel plus ou moins reconnu par l'ensemble de l'Islam sunnite. Toutes leurs décisions de quelque impor-

tance se référant systématiquement à la Loi islamique, l'Empire ottoman a pu faire figure d'Etat théocratique, où tout était dominé par la religion, incarnée dans la personne d'un monarque absolu, de droit divin. Ce n'est là qu'une apparence. En fait, sous l'Empire ottoman, c'est la religion qui était soumise au pouvoir d'Etat : le sultan et son gouvernement (dirigé par le grand vizir) nommaient et révoquaient à volonté tous les membres de la hiérarchie religieuse sunnite, y compris son jurisconsulte suprême, le Cheikh-ul-Islam, qui ne pouvait faire autrement que de rendre des arrêts conformes à la volonté de l'appareil politique dominant (au sein duquel la puissance personnelle du sultan était fort variable suivant les époques).

La République de Turquie, fondée le 29 octobre 1923 par Mustafa Kemal (Atatürk) après la défaite ottomane dans la Première Guerre mondiale et l'issue victorieuse d'une guerre d'Indépendance menée contre les occupants alliés, s'est définie, en réaction contre l'ancien régime, comme un Etat laïc. Le califat a été aboli en 1924. La référence à l'Islam comme religion de l'Etat a été supprimée en 1928. Les tribunaux coraniques ont été dissous. Des codes juridiques empruntés à l'Occident européen ont éliminé ce qui subsistait d'une législation islamique déjà fortement entamée par les réformes ottomanes entreprises à partir de 1839. L'enseignement a été entièrement laïcisé dans le cadre d'un ministère de l'Education nationale. Le mariage civil monogamique a été institué, et l'égalité juridique établie entre l'homme et la femme (qui a reçu le droit de vote dès 1930). En rupture éclatante avec la tradition culturelle islamique, l'alphabet arabe, en 1928-1929, a été remplacé, pour écrire le turc, par un alphabet latin phonétique rendu strictement obligatoire. Le souci de laïcité a même été si loin que le Code pénal interdit, sous peine de prison, toute intrusion de la religion dans les affaires politiques, notamment la constitution de tout parti ou groupe politique sur des bases religieuses. Qui plus est, les confréries religieuses de derviches ont été dissoutes, et tous les biens religieux nationalisés.

Ces mesures, qui ne sont pas sans rappeler celles appliquées en France par les gouvernements laïcistes de la III^e République, pourraient faire croire à une totale « privatisation » de la religion, qui n'aurait plus avec l'Etat aucun lien organique. Il n'en est rien, cependant : héritière directe, en cela, de l'Empire ottoman, la République de Turquie a maintenu une stricte tutelle de l'Etat sur l'Islam. En effet, une Direction des Affaires religieuses, dépendant du Premier Ministre, nomme ou révoque tout le personnel de la hiérarchie religieuse sunnite, contrôle strictement l'édition des Corans et des manuels d'instruction religieuse, publie même des circulaires inter-

prêtant selon la raison d'Etat les principes de la religion islamique. Ce sont des écoles d'Etat qui, avec des manuels officiels, forment les *imams* et prédicateurs de mosquées.

Il y a donc un certain paradoxe dans les institutions de la Turquie, Etat laïc (et même laïciste), qui cependant contrôle un Islam « officiel » (sunnite, comme sous les Ottomans). Or, les citoyens turcs, musulmans dans une proportion d'environ 90 %, se comportent de façon variable envers cet Islam « officiel ». Une proportion notable de l'*intelligentsia*, tout en se considérant très généralement comme musulmane, n'est pas pratiquante. En revanche, les populations rurales, celles des petites agglomérations, et les couches populaires des grandes villes (notamment les artisans) sont en général pratiquantes. Mais, là encore, on peut distinguer des attitudes diverses : si l'Islam « officiel » est accepté, semble-t-il, en majorité, il existe aussi, surtout en milieu rural, un Islam « parallèle », en principe sunnite, qui continue plus ou moins la tradition ottomane (y compris celle de la polygamie) et est sous l'influence de *hodjas* ou de *cheikhs* « non officiels », voire de sectes clandestines parfois fanatiques. D'autre part, une proportion assez importante de la population (que l'on ne peut chiffrer avec certitude, mais qui comprend plusieurs millions de personnes) n'est pas sunnite, mais « alévite » : issue, historiquement, du chi'isme duodécimain (majoritaire en Iran), la doctrine alévite a pris, en Turquie, la forme d'un syncrétisme humaniste, plus ou moins teinté de gnosticisme anatolien préislamique, voire d'ésotérisme ; persécutés sous les Ottomans (en raison de leurs liens avec l'Iran, leur rival), les Alévites turcs se sont constitués en sociétés secrètes initiatiques. Depuis la République, qu'ils soutiennent, ils sont pratiquement sortis de la clandestinité, mais ils restent en conflit aigu avec l'Islam sunnite (« officiel » ou non).

Quant à la classe politique turque, ses attitudes envers l'Islam sont, elles aussi, variées, voire contradictoires. Le Parti républicain du peuple, dirigé par Mustafa Kemal Atatürk, puis, après la mort de celui-ci (fin 1938), par Ismet İnönü, et qui fut pratiquement parti unique jusqu'en 1945, inscrit le laïcisme dans ses principes fondamentaux et reste, dans son ensemble, très attaché à la laïcité (de même que la grande majorité des cadres de l'armée, souvent très influents en Turquie). C'est ce parti qui, sous la conduite d'Atatürk, a instauré une laïcité radicale. Son principal concurrent à partir de 1945, le Parti démocrate (1945-1960), était à l'origine dominé par un courant laïciste. Mais, quand, après la Seconde Guerre mondiale, la République turque devint une démocratie parlementaire à partis multiples, la concurrence électorale, au sein d'une population en majorité attachée

à l'Islam, a amené divers dirigeants politiques à faire des concessions plus ou moins importantes aux courants d'opinion islamistes. De 1945 à 1950, date de son accession au pouvoir, le Parti démocrate, en dépit du laïcisme de la plupart de ses fondateurs (issus du Parti républicain du peuple par une scission « de droite »), a tenu un discours de plus en plus teinté d'islamisme, ce qui a rapidement accru sa clientèle. Pour conjurer cette menace croissante et tenter de conserver son électorat, le Parti républicain du peuple au pouvoir s'est engagé dans la voie des concessions : en 1947, il a autorisé le développement des enseignements privés de religion, mais en imposant le contenu des manuels (toujours soumis à la direction des Affaires religieuses) ; en 1948, il a, pour la première fois, donné des facilités pour le pèlerinage de La Mecque ; en 1949, il a institué des cours de religion facultatifs, donnés par les instituteurs sur la base d'un manuel officiel, dans l'enseignement primaire.

Arrivé au pouvoir, le Parti démocrate, sous le gouvernement d'Adnan Menderes (1950-1960), a cherché à consolider son alliance électorale de fait avec les courants islamistes, tout en gardant, comme ses prédécesseurs, le contrôle de l'Islam officiel et en maintenant la laïcité de l'Etat. Il a favorisé les associations pour la construction de mosquées, rétabli l'appel public à la prière en arabe (seul l'appel en turc étant précédemment autorisé), introduit à la radio des récitations du Coran, étendu les cours de religion à l'enseignement du second degré, sauf dispense. Ces mesures, bien que limitées, ont choqué le laïcisme dominant des cadres de l'armée. Elles ont été (quoique ce n'ait pas été exprimé publiquement) l'une des raisons qui ont provoqué le coup d'Etat militaire de 1960, qui a abouti à la dissolution du Parti démocrate et à l'exécution d'Adnan Menderes.

Après ce coup d'arrêt, l'armée, dès 1961, a rendu le pouvoir aux civils, après l'adoption d'une Constitution dans l'ensemble très libérale, sauf sur le chapitre de la laïcité : l'interdiction de tout groupement politique à base religieuse a été rigoureusement appliquée, mais, hors cette restriction et une autre, déjà ancienne, visant les mouvements communistes, la création de nouveaux partis s'est trouvée facilitée. D'anciens membres du Parti démocrate ont fondé un Parti de la justice qui en a recueilli l'électorat, et a bientôt accédé au pouvoir, sous la direction de Süleyman Demirel. La législation laïciste a été maintenue, mais les gouvernants ont teinté d'Islam leur discours, aidé à la construction de mosquées, et permis un certain développement des études islamiques dans les Universités. Ils ont, face au développement de courants « gauchistes », présenté l'Islam comme un rempart contre le « gauchisme ».

Une seconde intervention militaire, en 1971, motivée par des troubles intérieurs, a renversé le gouvernement Demirel. Mais, après le retour à la démocratie parlementaire en 1973, le Parti de la justice, tout en perdant la majorité au Parlement, a pu reprendre la direction des affaires dans un gouvernement de coalition auquel participait, notamment, un nouveau parti, celui du Salut national. Ce dernier, bien que ses statuts, pour des raisons de prudence, ne le précisent pas, est, en fait, et au su de tous, un parti islamiste, qui, dans sa contestation de l'occidentalisme et du capitalisme international, prône un retour aux « valeurs traditionnelles » (c'est-à-dire à celles d'un Islam idéalisé).

Comme ce parti, qui devait, par la suite, se coaliser pour un temps avec le Parti républicain du peuple dans un gouvernement Ecevit, occupe (aujourd'hui encore) au Parlement une position charnière — quoique n'ayant, en moyenne, guère plus de 10 à 12 % des voix —, les deux grands partis rivaux qui alternent au pouvoir (Parti républicain du peuple au « centre-gauche » et Parti de la justice au « centre-droit ») ne peuvent que le ménager, et doivent donc faire, plus que jamais, quelques concessions à l'islamisme. Des considérations de politique étrangère (appel à l'aide économique libyenne, besoin de pétrole arabe) poussent aussi dans cette direction.

Par ailleurs, les deux grands partis tiennent à maintenir la laïcité de l'Etat, même s'ils n'insistent pas ouvertement sur ce point. Plus généralement, les classes dirigeantes, l'armée, la bourgeoisie industrielle et financière, la grande majorité de l'*intelligentsia*, profondément « occidentalisées » et « modernistes », sont fermement opposées à un retour à l'intégrisme islamique. Les masses populaires elles-mêmes, après un demi-siècle de laïcisation, sont dans l'ensemble, quoique croyantes, fort éloignées du fanatisme. Les sectes islamistes intégristes y restent très minoritaires et vivent dans la clandestinité. Le sentiment national, issu d'une tradition historique non arabe, prime le sentiment religieux, et il n'y a pas, dans l'esprit public, identification de la nation à la religion (les Turcs tenant toujours à se distinguer des Arabes). Une révolution « à l'iranienne » est donc hautement improbable en Turquie.

GUY NICOLAS

Islam et Etat au Sénégal

Le Sénégal est officiellement un Etat laïque, soumis au jeu démocratique. Son Président, L. S. Senghor, est catholique et ses élites modernes sont particulièrement ouvertes à la culture occidentale. Le français y est langue nationale. Dans les faits, cependant, la vie politique y est commandée par un compromis instable entre les dirigeants politiques et un petit nombre de personnages religieux musulmans exerçant une autorité profonde sur une majorité de citoyens.

Certaines populations septentrionales de ce pays situé à la lisière du Sahara mauritanien et de l'Afrique « noire » ont connu l'Islam dès le XI^e siècle, date du début du mouvement almoravide, né dans une île du fleuve Sénégal et de la conversion des Toucouleurs du Tekrur. Par la suite, l'influence de l'Empire réputé musulman du Mali, des Maures ou de marchands soninké a amené de nombreux habitants de la Sénégambie à se convertir à cette religion. Ce mouvement s'est amplifié du fait du développement des échanges côtiers avec les marchands européens établis à l'embouchure du Sénégal dès le XVI^e siècle, en réaction aux effets de la traite des esclaves. Ses agents ont été les « marabouts », personnages religieux issus du peuple, ayant acquis une connaissance plus ou moins profonde de la doctrine islamique et intervenant dans la vie quotidienne des adeptes de l'Islam en tant que juristes, officiants, enseignants, guérisseurs, magiciens et parfois meneurs d'hommes. Ce processus s'est développé au moment de l'implantation française du XIX^e siècle, avec le mouvement de « guerre sainte » conduit par le réformateur tijani Al Haj Omar Tall, diverses révoltes menées par des « marabouts » ou « prophètes » maures, toucouleurs ou wolofs, la conversion de plusieurs rois palens,

en réaction à la conquête « chrétienne ». Ces origines ont imprimé à l'Islam local un caractère populaire et national.

Le Sénégal compte aujourd'hui 84 % de musulmans, 12 % d'adeptes de cultes traditionnels, 4 % de chrétiens. Bien que les pratiques populaires des musulmans y soient encore profondément imprégnées de vestiges religieux préislamiques et d'éléments syncrétiques, tels les rites de « possession » (*ndoep*) ou de sacrifice à l'autel *samp*, destinés aux divinités *rab* ou *tuur*, aujourd'hui assimilées aux « génies » de l'Islam, en pays wolof, ou le culte du masque *kumpo*, en pays dioula, la religion islamique ne cesse de progresser. « Païens » et chrétiens sont surtout concentrés dans le Siné-Saloum, la Basse-Casamance, dont les populations ont longtemps lutté contre les chasseurs d'esclaves musulmans et les villes de la côte. La religion est également enracinée dans le cadre ethnique. Ainsi, la plupart des Wolofs, des Toucouleurs, des Peuls, des Malinkés, des Soninkés sont musulmans, tandis que les Sérères, les Dioulas, les Manjak, les Bassari sont restés plus réticents vis-à-vis de cette religion. Les Wolofs, qui se sont massivement convertis au moment de la colonisation, ont pris la tête du mouvement d'islamisation dans tout le pays, sur lequel ils exercent une sorte d'hégémonie du fait des positions qu'ils ont acquises dans la capitale et l'administration.

Un des caractères les plus typiques de l'Islam sénégalais est le rôle dominant qu'y tiennent les confréries d'inspiration soufi. Trois grandes confréries se partagent la masse des musulmans locaux : la Qadiriya, la Tijaniya et une confrérie typiquement sénégalaise : le mouridisme (de *mourid* : disciple). La première, la plus ancienne, est en voie de déclin. La seconde, née au Maroc au siècle dernier, a bénéficié de l'action d'Al Haj Omar Tall. Elle comptait un million d'adeptes en 1952. Quant au mouridisme, il est né d'une scission de la Qadiriya, en réaction à la conquête européenne et compte aujourd'hui un demi-million de fidèles. La Tijaniya et le mouridisme imposent à leurs adeptes un encadrement hiérarchique très rigoureux. Ces « voies » sont dirigées par des *shaikhs*, choisis dans la dynastie issue de leur fondateur local ou d'un de ses lieutenants. Ceux-ci sont assistés de « marabouts » de grades différents. Cet encadrement est très efficace. Ainsi, le « khalife » ou *serigne* mouride est réputé contrôler 300 000 suffrages lors des élections. Ces confréries sont plus ou moins concurrentes. Elles sont également divisées en fractions rivales. Ces clivages permettent aux dirigeants du pays de s'assurer une certaine marge d'autonomie, en jouant des rivalités des chefs religieux. Ils empêchent la réunion de tous les adeptes de l'Islam au sein d'une organisation unique qui ne manquerait pas de revendiquer le pouvoir.

Nous avons vu, en effet, que la pénétration française s'était heurtée à des mouvements musulmans adverses présentant à certains égards un caractère « nationaliste ». Sous le régime colonial, les dirigeants de ces mouvements se sont peu à peu intégrés à l'appareil d'encadrement français. Ils ont alors orienté leurs fidèles vers un type particulier d'action économique, à base de communautés agricoles dirigées par des « marabouts », qui a joué un rôle important dans le développement de la culture arachidière, principale richesse du Sénégal. Cette orientation est propre à ce pays. Ce faisant, les chefs religieux ont acquis une position importante dans la vie économique du pays.

Lorsque la France a introduit au Sénégal le système électoral, les chefs religieux ont été sollicités d'intervenir en faveur des candidats rivaux aux élections. Dès 1930, le député Galambou Diouf a été élu avec les voix de la Tijaniya. En 1941, le candidat SFIO, Lamine Gueye, a bénéficié du suffrage des mourides.

En 1948, cependant, le Bloc démocratique sénégalais, fondé par L. S. Senghor, a été soutenu par divers chefs religieux musulmans, bien que lui-même soit catholique et son adversaire adepte de l'Islam. A partir de cette époque, chaque confrérie s'est divisée en partisans et adversaires des différents partis en compétition, les divisions politiques suivant les contours de clivages confrériques, et réciproquement.

Lors du référendum sur la Communauté française de 1958, alors que l'Union progressiste sénégalaise (parti de L. S. Senghor) hésitait quant à sa position, le régime gaulliste a bénéficié du ralliement des principaux chefs de confréries. Organisés au sein d'un « Comité d'organisation islamique », ceux-ci ont pratiquement imposé aux leaders politiques de voter pour le « oui ». De ce fait, le vote positif du Sénégal a été qualifié de « oui des marabouts ». Ceux-ci ont été la pièce maîtresse de la politique gaulliste au Sénégal. Prenant conscience de leur force, ils ont alors tenté de peser davantage sur la vie politique du pays, notamment dans l'espoir d'imposer la création d'une République islamique sénégalaise, fondée sur une Constitution inspirée de l'Islam, d'empêcher le glissement à gauche du régime et l'union avec le Soudan français (première Fédération du Mali), qui menaçait leurs intérêts. Le Comité d'organisation islamique s'est alors transformé en un « Conseil supérieur des chefs religieux ». Mais le gouvernement UPS, soutenu par Paris, cette fois, a joué des divisions des chefs confrériques, obtenu l'éclatement du CSCR et fait voter une Constitution laïque. Un certain nombre de chefs religieux contestataires ont alors fondé un parti politique musulman : le « Parti de la solidarité sénégalaise » (PSS). Mais cette organisation, combattue par le régime et

les dirigeants religieux ralliés à celui-ci, n'a obtenu que 12,1 % des suffrages aux élections de 1959, contre 83 % à l'UPS. Cet échec a sonné le glas de ce qui fut appelé le « mouvement gaulliste musulman » au Sénégal. Le PSS dut se saborder. Plusieurs de ses leaders furent arrêtés et se sont finalement ralliés au régime.

A partir de 1969, cependant, la sécheresse, l'avènement d'un nouveau khalife mouride moins proche du pouvoir que son prédécesseur, les réactions des populations rurales à diverses mesures administratives, le malaise suscité par le système du parti unique et divers autres facteurs ont suscité un retrait des principaux chefs religieux à l'égard du pouvoir. Le retour au régime du pluripartisme, en 1976-1978, n'a pas apaisé les esprits. L'interdiction du parti du « Rassemblement national démocratique » fondé par Cheikh Anta Diop aurait pu être motivée par le fait que celui-ci entretenait des liens de parenté avec les dirigeants mourides, ce qui aurait pu lui valoir un déplacement massif de suffrages en sa faveur.

Parallèlement et souvent à l'encontre de l'organisation « maraboutique », le Sénégal a vu se constituer, parmi les élites des villes, un mouvement islamique réformiste réclamant le développement de l'enseignement de la langue arabe et de la théologie islamique et condamnant les « marabouts », accusés de détourner les fidèles de l'orthodoxie et de se compromettre avec les autorités coloniales. Animé par d'anciens étudiants d'Universités arabes, ce courant a été étroitement mêlé au développement du mouvement anticolonialiste et nationaliste. Né en 1934, il a débouché, en 1962, sur la constitution d'une « Fédération nationale des associations culturelles musulmanes », dont l'influence s'est répandue dans toute une partie de l'AOF. Certains chefs confrériques, tel le khalife tijani Ibrahim Niass, ont été admis en son sein, bien que « marabouts ». Certaines revendications réformistes ont été prises en compte par le gouvernement sénégalais, à l'indépendance du pays. Mais la fin de la lutte anticolonialiste, à laquelle il était associé, a réduit son dynamisme. Une autre génération réformiste reprend aujourd'hui le flambeau sous d'autres auspices, avec l'aide des pays arabes.

Nous avons vu que les principaux chefs religieux du Sénégal avaient approuvé sa Constitution, d'inspiration laïque. En 1972, cependant, l'adoption d'un nouveau Code de la famille, de même inspiration, a été dénoncée par plusieurs chefs religieux comme une atteinte à la *shari'a* et une provocation pour l'Islam. La plupart des opposants se sont finalement ralliés, une fois de plus, au projet gouvernemental. Ce succès du régime semble dû pour une bonne part à l'influence personnelle du Président Senghor. Le départ de

celui-ci des affaires pourrait provoquer une remise en cause des dispositions actuelles et une repolitisation de l'Islam sénégalais. D'ores et déjà, il semble exclu que le pays se donne à l'avenir un dirigeant non musulman.

Le retour au pluripartisme a été assorti de restrictions rigoureuses limitant à trois, puis à quatre le nombre de partis autorisés et obligeant ceux-ci à se classer dans l'une des quatre catégories définies comme « conservatrice », « libérale », « socialiste » et « marxiste ». Ces dispositions excluaient toute formation se réclamant de l'Islam et, les appellations « socialiste » et « libérale » étant réservées, des partis comme le RND, dont nous avons évoqué les attaches mourides, qui ne pouvait se classer dans les deux autres rubriques. Par contre, le « Mouvement républicain » de M. Boubacar Gueye, qui a accepté l'étiquette de « conservateur », fonde largement son programme sur des revendications intéressant l'Islam. D'autres partis exclus de l'arène politique par la Constitution réclament une révision de celle-ci à leur profit. Tel est le cas du « Groupement islamique de libération du Sénégal » (GIL), dont le programme associe la religion islamique à une lutte contre les « profiteurs » et réclame le partage des richesses. En septembre 1979, enfin, la presse a annoncé la saisie du journal : *Allahou Akhbar (Dieu est grand)*, organe d'un nouveau parti islamique appelé : « Parti de Dieu » (*Hizboulahi*)...

Selon le Président Senghor, l'Islam sud-saharien se caractérise par son enracinement dans la « négritude ». Cette thèse, également soutenue par Vincent Monteil dans son ouvrage : *L'Islam noir*, vient étayer une volonté politique, qui fut déjà celle du colonisateur, de tenir le monde arabe à l'écart de l'Afrique « noire ». Elle se trouve renforcée au Sénégal par l'expérience de relations séculaires avec le monde maure, dont les récents conflits entre communautés maure et « négro-africaine » mauritaniennes ont permis de constater l'actualité, au début de l'année 1979. Toutefois, l'ouverture croissante des milieux confrériques sur le monde islamique extérieur, le développement des courants réformistes sénégalais, la pression des musulmans locaux, aussi bien que les nécessités économiques et diplomatiques obligent le gouvernement sénégalais à nouer des rapports plus serrés avec divers pays arabes, rapports qui renforcent les positions de l'Islam local. Il entretient des rapports étroits avec le Maroc, renforcés par l'influence de la Tijaniya, et la Tunisie et bénéficie de l'appui de hautes personnalités du monde arabe, dont l'autorité renforce la sienne. Les dirigeants religieux locaux sont de plus en plus associés à cette politique. Parallèlement, le développement de la coopération arabo-africaine favorise le courant réformiste.

L'Islam sénégalais est en plein développement. Il semble en mesure d'élargir son influence et d'évoluer asymptotiquement vers une plus grande conformité à l'orthodoxie sunnite. Cela ne signifie pas que tous les particularismes liés à l'histoire et à la sensibilité des populations locales soient appelés à disparaître, au profit d'une arabisation totale. Le développement du réformisme intégriste musulman, associé à un malaise économique et politique croissant, peut engendrer un mouvement de bascule, détachant les musulmans sénégalais de leurs « marabouts », à moins que ces derniers ne s'y rallient et débouchent sur l'instauration d'un régime islamique éloigné du système actuel. Ce courant pourrait être rejoint, sinon pris en charge par les mouvements « progressistes » d'inspiration marxiste ou humaniste qui animent l'opposition et qui ont renoncé depuis longtemps à attaquer de front les « marabouts » et à dénoncer l'« aliénation religieuse ». Néanmoins, le « clergé » confrérique particulier au Sénégal semble en mesure de conserver encore longtemps l'impressionnante audience dont témoignent les vastes rassemblements populaires périodiques autour des tombes des « saints » locaux, à Touba ou Tivavouane, auxquels les plus hauts dirigeants ne manquent pas de participer, et l'observance massive de leurs consignes de vote par les électeurs sénégalais.

BIBLIOGRAPHIE

- ABOU NASR (Jamil), *The Tijaniya*, Londres, 1965.
- BALANS (J. L.), COULON (Chr.), CASTELLAN (J. M.), *Autonomie locale et intégration nationale au Sénégal*, Paris, A. Pedone, 1975.
- BERHMAN (L. C.), *Muslim brotherhoods and politics in Senegal*, Harvard UP, 1970.
- CERMAA, *Relations arabo-africaines et Islam au sud du Sahara*, bulletin trimestriel.
- COPANS (J.), Politique et religion. D'une relation idéologique intermédiaire à la domination impérialiste. Les Mourides du Sénégal, *Dialectiques*, 1977, n° 21.
- COULON (Chr.), Les marabouts sénégalais et l'Etat, *Revue française d'Etudes politiques africaines*, févr. 1979, n° 158.
- *Pouvoir maraboutique et pouvoir politique au Sénégal*, thèse pour le doctorat d'Etat en Science politique, Paris, IEP, 1976.
- *Un gaullisme musulman. Les mourides et la décolonisation au Sénégal*, communication au Colloque : « La politique africaine du général de Gaulle », Bordeaux, CEAN-Institut Charles-de-Gaulle, 19-20 oct. 1979.
- CRUISE (O. Brien), *The mourids of Senegal*, Oxford, Clarendon Press, 1977.
- CUOQ (J. M.), *Les musulmans en Afrique*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1975.

- FOUGEYROLLAS (P.), *Où va le Sénégal ? Analyse spectrale d'une nation africaine*, Paris, Anthropos-IFAN, 1970.
- GIRARD (J.), *Genèse du pouvoir charismatique en Basse-Casamance*, Dakar, IFAN, 1969.
- MAHJEMOUT (Diop), *Histoire des classes sociales dans l'Afrique de l'ouest ; 2. Le Sénégal*, Maspero, 1972.
- MARTY (P.), *Etudes sur l'Islam au Sénégal*, Paris, Leroux, 1917.
- MERCIER (P.) et BALANDIER (G.), *Particularismes et évolution : les pêcheurs lebou du Sénégal*, IFAN, 1952.
- MONTEIL (V.), *L'Islam noir*, Paris, Seuil, 1964.
- Marabouts, in J. KRITZECK et W. H. LEWIS, édit., *Islam in Africa*, Van Nostrand, Reinhol & C^{ie}, 1969.
- ORTIGUES (M. C.) et (E.), *Œdipe africain*, Plon, 1966.
- QUESNOT (F.), Les cadres maraboutiques de l'Islam sénégalais, in CHAILLEY (M.), édit., *Notes et études sur l'Islam en Afrique noire*, Documents du CHEAM, Paris, J. Peyronnet, 1962.
- SENGHOR (L. S.), Pour une coopération entre l'Islam et le christianisme, in *Liberté*, I. *Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964.
- Interview par A. FONTAINE, Entretiens avec Leopold Sedar Senghor, *Le Monde*, 17-18 mai 1978.
- SY CHEIKH TIDIANE, La confrérie sénégalaise des Mourides, *Présence africaine*, Paris, 1969.
- TRIMINGHAM (J. Sp.), *Islam in West Africa*, Clarendon Press, 1959.

DENYS LOMBARD

L'Islam en Indonésie

Par sa population, environ 145 millions d'habitants, l'Indonésie arrive en cinquième position, après la Chine, l'Inde, l'Union soviétique et les Etats-Unis. Si l'on suit les statistiques officielles qui déclarent que 90 % de cette population sont de religion musulmane, c'est sans nul doute le pays le plus peuplé du monde de l'Islam — avant le Pakistan et le Bangladesh. Ce chiffre considérable d'environ 130 millions est contesté il est vrai par certains, notamment par les minorités chrétiennes (7 à 8 millions de protestants, 4 à 5 millions de catholiques) qui prétendent que le véritable pourcentage des musulmans n'excède guère 43 % ; cette position se fonde sur un examen global des élections : les partis politiques se réclamant ouvertement de l'Islam n'ont jamais en effet obtenu plus de la moitié des suffrages, et n'ont jamais pu faire adopter le principe d'un Etat islamique. A la différence de la Malaysia, qui définit le « Malais » comme un musulman, l'Indonésie est une République laïque, dont l'idéologie politique — le *Pancasila*, c'est-à-dire « les cinq principes » — se contente de poser « la croyance en un dieu unique ».

L'Islam indonésien — ou faut-il dire « les islams d'Indonésie » ? — a été longtemps l'objet d'études surtout hollandaises ; on se souvient ici du nom de Snouck-Hurgronje dont les recherches permirent d'orienter la politique du Gouvernement des Indes néerlandaises. Rappelons aussi le nom de deux islamologues français qui, poussés par un désir de comparatisme, s'intéressèrent à l'Indonésie, avant la deuxième guerre : Antoine Cabaton qui publia plusieurs articles dans la *Revue du Monde musulman*, et G. H. Bousquet qui publia

en 1939 une intéressante étude sur *La politique musulmane et coloniale des Pays-Bas*. Inquiets de ce qu'on appelait alors le « panislamisme », les Européens cherchaient à s'en défendre en contrôlant les routes, notamment celles du pèlerinage. Depuis 1945, les études concernant l'Islam indonésien et son poids politique se sont multipliées, non seulement en Europe, mais aux Etats-Unis et dans la région même (1). Tous ces efforts pourtant n'ont pas réussi à dissiper l'idée — méditerranéo-centriste ? — que les Indonésiens ne sont pas des musulmans « comme les autres » et que leurs pratiques religieuses ont quelque chose de marginal, voire d'hérétique. Tant il est vrai que l'Occidental, qui admet implicitement la diversité des christianismes, a du mal à saisir la diversité des islams.

L'Islam indonésien est certes bien différent de celui que l'on peut rencontrer au Moyen-Orient ou en Afrique. Il est tout d'abord, et c'est là un fait essentiel, de six siècles plus récent. Les marchands musulmans atteignaient certes l'archipel dès les premiers siècles de l'hégire (ils avaient une mosquée à Canton dès le IX^e siècle), et les premières sources arabes nous parlent des pays de l'Insulinde. Il faut pourtant attendre Marco Polo (1292) pour que nous ayons la preuve de comptoirs islamisés sur la côte septentrionale de Sumatra. Les témoignages épigraphiques n'apparaîtront vraiment qu'au XIV^e siècle et le premier « sultanat », Malaka, ne se formera qu'au début du XV^e siècle. C'est surtout à partir du XVI^e siècle — au moment même où les premiers Portugais font leur apparition — que l'Islam se développe dans les ports et pénètre de là dans certaines régions de l'intérieur, et ce n'est qu'au XVII^e siècle que les grands sultanats, Aceh, Banten, Makasar, connaissent leur apogée, en dépit des coups que leur portent les Hollandais, installés depuis 1619 à Batavia.

Cette histoire tardive permet d'expliquer deux traits fondamentaux de l'Islam insulindien. On comprend d'une part que les cultures antérieures aient pu se maintenir ici encore plus aisément qu'ailleurs, c'est un lieu commun de dire que partout l'Islam a su intégrer des éléments plus anciens, mais en Insulinde, et surtout à Java où les effets de l'indianisation ont été particulièrement marqués, le fait est évident. On retrouve ici le culte des saints, notamment sur la côte nord de Java, où les tombes des neuf wali sont l'objet d'actifs

(1) Voir la bibliographie publiée par l'Université nationale de Kuala Lumpur, *Islam in Malay Civilization : A Bibliography*, s.d. (1977), 87 p. Parmi les études les plus utiles, signalons : Deliar NOER, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Singapore, Oxford Univ. Press, 1973, 390 p., ainsi que B. J. BOLAND, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, La Haye, Nijhoff, 1971, 283 p.

pèlerinages, ainsi qu'un goût prononcé pour la méditation et pour la réflexion intérieure (*kebatinan*), qui parfois confine au soufisme, mais relève souvent d'une tradition philosophique javanaise (*kejawén*) élaborée aux confins du bouddhisme et de l'hindouisme.

On comprend d'autre part que l'Islam, arrivé peu de temps avant le christianisme, et devenu religion des grands sultanats qui longtemps combattirent contre les troupes des compagnies de commerce européennes, puis contre les armées coloniales, se soit développé dans une tradition d'opposition et de résistance à l'Occident. Le divorce était peut-être d'autant plus fort que les idéologies apportées par l'Islam et le christianisme, ces deux religions « du livre », n'étaient pas sans présenter quelques analogies, dès lors qu'elles se trouvaient confrontées avec l'animisme ou l'hindouisme. A certains moments certes la confrontation perdit de son acuité, mais jamais elle ne cessa complètement ; face à l'Ouest, maître des techniques et du politique, l'Islam apparaît toujours à beaucoup comme le seul recours spirituel.

Le souvenir des grands sultans du xvii^e siècle est à présent quelque peu atténué, encore qu'ils figurent tous au nombre des « héros nationaux », mais tout jeune Indonésien apprend à connaître à l'école les champions de la résistance anti-hollandaise, qui pour beaucoup ont été en même temps des champions de l'Islam : le prince Diponegoro, héros de la guerre de Java (1825-1830), toujours vêtu de sa grande houppelande blanche, l'imam de Bonjol, héros de la guerre des Padri (1817-1837), déclenchée à Sumatra Ouest par des réformistes que le wahabisme avait inspirés, ou encore Teuku Umar, l'un des héros de la guerre d'Aceh (1874-1914).

Un point enfin ne doit pas être oublié : en dépit de la distance, l'Insulinde a toujours su garder contact avec le Moyen-Orient et avec l'Islam de langue arabe. Dès la fin du xix^e siècle le pèlerinage joue un rôle considérable et de nombreux musulmans des Indes néerlandaises s'installent à La Mekke ; d'autres vont faire leurs études à al-Azhar, au Caire. En sens inverse, un grand nombre d'Arabes Hadrami viennent s'installer dans les grandes villes de l'archipel, la plupart comme marchands. Aux yeux de beaucoup d'Indonésiens, ils incarnent un modèle religieux et culturel et certains d'entre eux, devenus libraires, se chargent d'importer les traités imprimés en Egypte ou au Liban. Ces communautés ont joué un rôle non négligeable dans le réveil de l'Islam indonésien.

C'est dans cette perspective de temps long qu'il faut replacer les débuts du mouvement « réformiste », amorcé vers les années 10 de ce siècle et dirigé à la fois contre les traditionalistes, accusés de

faire le jeu de la puissance coloniale, et contre les « nationalistes », d'inspiration laïque, fortement marqués par l'Europe et décidés à la combattre en lui prenant ses propres armes. Dès le début, trois régions apparaissent comme des terrains favorables : a) Le pays Minangkabau, c'est-à-dire la région de Sumatra Ouest, qui un siècle plus tôt a déjà connu les tentatives réformistes des Padri ; b) Le pays Sunda, c'est-à-dire la région de Java Ouest, où l'Islam a depuis longtemps fortement pénétré ; c) La région de Java central, réputée comme fortement « indianisée » et donc comme d'un Islam moins rigoureux, mais où justement une certaine minorité convaincue, formée essentiellement de commerçants et de fabricants de *batik* décident de lancer une « réforme » que l'on a pu parfois rapprocher de notre mouvement protestant. En 1911, ceux de Solo fondent le *Sarekat Islam* ou « Association islamique », qui ne tarde pas à prendre de l'ampleur, mais porte bientôt le débat sur le plan politique. En 1912, ceux de Yogyakarta fondent l'association *Muhammadiyah* qui reste tournée vers l'aide sociale et surtout l'éducation.

Le *Sarekat Islam* éclate bientôt, affaibli par la sécession des communistes qui fondent le PKI dès 1920, puis par la formation du Parti nationaliste (PNI), en 1927, qui annonce avec Soekarno un programme essentiellement laïque. La *Muhammadiyah* au contraire essaime bientôt à travers tout l'archipel ; ses filiales se multiplient à Java comme à Sumatra. En 1918 est créé un mouvement de jeunesse et en 1922 une section féminine qui prend le nom d'*Aisyiyah* (par référence au nom de l'épouse du Prophète). Sur le plan doctrinal surtout, la *Muhammadiyah* envisage de purifier l'Islam de toutes ses scories animistes et envisage de reprendre le mouvement missionnaire (*muballigh*) pour s'opposer aux progrès des chrétiens. Cette « réforme » entraîna assez vite une certaine réaction de la part des traditionalistes, qui lancèrent en 1926, à Surabaya, le *Nahdatul Ulama* ou « Renaissance des ulamas », qui s'appuya surtout sur les communautés agraires de Java Est et sur les *pesantrén* ou écoles coraniques de la région de Jombang. De nos jours encore la *Muhammadiyah*, toujours florissante, et le NU (fondu il est vrai dans une nouvelle fédération, le PPP) symbolisent les deux pôles de l'Islam engagé.

Au lendemain de l'indépendance, qui consacrait le succès de Soekarno et de son parti laïque, le PNI, les extrémistes musulmans espérèrent un temps pouvoir créer un « Etat musulman » ou *Dar ul-Islam*. Beaucoup prirent le maquis, à Java Ouest (sous les ordres de Kartosuwiryo), à Célèbes Sud (sous les ordres de Kahar Muzakar), ainsi qu'en pays Aceh. Pourtant le gros du pays et de l'armée resta fidèle à Soekarno et les tenants du Dar ul-Islam firent figures

de rebelles ; le pouvoir central finit par en avoir raison au prix d'expéditions parfois difficiles. Sur le plan politique, les partis musulmans tentèrent de défendre le principe d'une idéologie d'Etat qui fut islamique, alors que les autres partis, PNI, mais aussi partis chrétiens et Parti communiste, préféraient retenir celui du Pancasila, suffisamment imprécis et syncrétique pour satisfaire des tendances par ailleurs divergentes ; en mai 1959, à l'Assemblée constituante, 265 représentants votèrent pour le Pancasila et 201 seulement pour l'établissement de l'Islam comme religion d'Etat. Soekarno tenta de rallier un temps le NU à sa politique dite de *Nasakom*, fondée sur l'alliance illusoire du nationalisme de la religion et du communisme, mais le système, comme on sait, s'effondra en 1965.

En 1966-1967 toutes les tendances de l'Islam agissant s'entendirent avec l'armée pour éliminer les communistes (dont les essais de réforme agraire avaient fort inquiété) ainsi que les Chinois, concurrents de toujours. Après quoi, et c'est là, sur le plan politique, l'un des faits majeurs de l'« Ordre nouveau » du général Soeharto, certains éléments musulmans retirèrent leur appui au gouvernement. Certains hommes d'affaires regrettent l'invasion des capitaux et des produits étrangers qui concurrencent dangereusement leurs propres entreprises et les ulamas déplorent l'occidentalisation des mœurs, particulièrement sensible dans les grandes villes. L'« opposition », si tant est que le terme n'est pas trop fort, reste évidemment difficile et diffuse. Les dernières élections ont confirmé le succès du *Golkar* gouvernemental, aux dépens des candidats se présentant sous l'étiquette de l'Islam et le gouvernement n'a pas hésité d'autre part à accorder une certaine reconnaissance officielle aux mouvements de *kebatinan*, particulièrement nombreux à Java, mais depuis toujours cibles permanentes des réformistes musulmans.

Les récents événements d'Iran n'ont pas été sans allumer certains espoirs, bien que l'on se plaise à insister sur les différences existant entre les deux pays (l'Indonésie n'est pas chiite et ne connaît pas l'imamat...), et en août 1978, deux décrets ont été pris par le département des Affaires religieuses, que l'on peut interpréter comme un geste d'apaisement fait à l'égard des musulmans. Le premier stipule que nul n'a le droit de propager une religion auprès de ceux qui en possèdent déjà une, et le second que toute aide venant de l'étranger en personnel, en matériel ou en argent, devra être approuvée par le ministre des Cultes ; quoique leur libellé soit général, on s'accorde pour y voir une mesure visant avant tout à freiner les progrès des missions catholiques et protestantes.

Sans que l'on puisse dire vraiment qu'ils se préparent au conflit,

force est de noter que les musulmans consentent un gros effort sur le plan de la réflexion (critique de la notion de « sécularisation » par le Pr M. Rasjidi) et sur le plan éducationnel (ouverture des *pesantrén* et des Instituts musulmans à une pédagogie « moderne » en grande partie empruntée à l'Occident).

BRUNO ÉTIENNE*

La vague islamiste au Maghreb

En choisissant ce titre, je n'échappe pas à une certaine lecture de l'Orient dont je vais analyser les effets pervers plus bas, mais mon interrogation n'est en rien anxiogène : elle est. Devant la formidable faillite d'un discours qui a désormais une vingtaine d'années, le savant est en droit de se poser quelques questions, même si celles-ci aveuglent le politique au point qu'il refuse souvent de les poser. L'impuissance des Etats arabes devant l'invasion israélienne au Liban n'a d'équivalent dans l'intensité surprenante que la mobilisation des masses, au même moment, pour le Mondial... Il faudra bien pourtant que les comptes se fassent et aucun Etat arabo-musulman ne s'en sortira honorablement. Il y a désormais *rupture* entre l'Etat-nation et la Communauté musulmane : c'est bien ce que les islamiques annoncent depuis une décennie ; et lorsqu'il y a *fisq*, rupture entre la 'Umma et l'Etat oublieux de la légitimité de ses origines, la Communauté, d'une façon ou d'une autre, doit rétablir l'ordre. C'est une banalité dans l'histoire événementielle des sociétés arabo-musulmanes. C'est cette « obligation absente » (1) dont parlent les théoriciens islamistes, c'est la guerre civile sainte et obligatoire. Or le constat de faillite est là, général.

Constat de faillite du capitalisme importé dans certains pays arabes comme modèle insupportable de modernisation ; constat d'échec du marxisme importé dans d'autres pays arabes comme modèle idéologique ; mais faillite également d'un certain Islam et du nationalisme qui l'a, un temps, remplacé. Les Etats-nations hégé-

* Professeur de science politique à l'Université d'Aix-Marseille III.

(1) « Absente » parce que si le Coran parle de *jihad*, ce n'est jamais au sens de guerre civile. C'est pour cela que les autorités orthodoxes peuvent accuser les islamistes de produire des « innovations blâmables ».

moniques sont oublieux de la légitimité du pouvoir dans le Dar al-Islam, même lorsque leur propre légitimité était le nationalisme. Or la préexistence d'un capital symbolique (qui peut lui-même produire du capital matériel) est une donnée constante de la société arabo-musulmane. L'archétype de l'accumulation symbolique se trouve dans la *Dawa*, dans le prône du prophète ou du mystique, dans l'appel, dans le prosélytisme militant. Généralement cela suscite ou aboutit à la création d'une nouvelle confrérie, d'un nouvel ordre religieux, quand cela ne finit pas dans le martyr du prêcheur (2) ou dans la fuite au désert. Phénomènes banals, connus, répertoriés, occultés et oubliés. Lorsqu'il y a banalisation du phénomène par institutionnalisation confrérique par exemple, le nouveau groupe survit grâce à son capital symbolique par la production de services qui le transforme en capital matériel.

Mais en cas de crise, de *fişq*, les nouveaux prêcheurs proposent une alternative crédible : restaurer l'ordre, rétablir le règne de la *Chari'a*. Pour cela ils parlent bien sûr du règne de la *Jahiliyya* mais, comme ils parlent la langue des pêcheurs là où ils sont, ce qu'ils proposent est plus terrible et plus dangereux pour les pouvoirs hégémoniques en place, ce n'est rien moins que de chasser la *Jahiliyya* de leur tête. Et c'est bien pour cela qu'il s'agit de révolution et que l'on a pas le droit de sous-traiter ce phénomène par le mépris ou l'amalgame du type : Frères musulmans, DONC réaction manipulée par la CIA... (j'ai malheureusement entendu pire dans la bouche de maints « intellectuels organiques »...).

L'alternative que proposent les islamistes est à la fois *crédible* et *drastique* : psychologiquement l'aller-retour de la prise en charge de soi par la Communauté (et nous verrons que ce peut être un tout petit groupe) est une réponse à toutes les pathologies de la modernité et ce d'autant plus que tout est interdit (à part le football comme nouvel opium des peuples...). En changeant l'individu, l'islamiste accomplit sa propre *métanoïa* et il va changer le monde en commençant par sa propre société.

L'alternative drastique est : face à la parcellisation du Dar al-Islam en Etats-nations concurrents, il faut revenir à une Communauté plus vaste qui seule permettra de réaliser les conditions d'application de la *Chari'a*. A la limite, l'Etat et la nation, tels qu'ils sont « pratiqués » par les classes politiques arabes actuellement, sont des concepts occidentaux, ultime avatar de l'impérialisme, cadeau empoi-

(2) Il ne s'agit pas de comparer l'incomparable mais le fait est que Hallaj et S. Qutb ont été exécutés comme tant d'autres de leur catégorie.

sonné du colonialisme. Alors que, bien au contraire, il existe dans la culture arabo-musulmane des concepts spécifiques utilisables pour affronter la modernité.

Si le Maghreb est simplement divisé en Etats qui se font la guerre (ce qui est scandaleux pour tout musulman), le Machreq, lui, est de plus divisé confessionnellement. Sans même aborder le problème libanais, la Syrie, dominée par une minorité religieuse (les Frères Assad appartiennent à la secte alaouite du Djebel Noussayriya), est partagée entre une vingtaine de confessions ; l'Irak a une majorité de citoyens chiïtes (55 %) et partout dans le Golfe les ouvriers, quand ils ne sont pas palestiniens, sont chiïtes...

Les partis politiques, même ceux qui ont conduit leur peuple à l'indépendance, même lorsqu'ils sont « parti unique », sont divisés, selon les lieux et les époques, en pro-irakiens/pro-syriens/pro-égyptiens, civils/militaires ; gauchistes/modérés ; et chacun d'eux possède sa propre filiale palestinienne... Les partis *Baath* en sont l'exemple frappant : le parti né d'un chrétien syrien, qui dut émigrer en Irak, et d'un musulman syrien assassiné en Europe proposait de régénérer la nation arabe par-delà les divisions religieuses et tribales.

On ne saurait omettre dans cette liste les nombreux partis communistes qui oscillent entre la clandestinité et la collaboration de classes mais qui partout servent périodiquement d'appoint-bouc émissaire.

Le nationalisme arabe, qui se présente comme un, unitariste et unanimiste, n'est pas né dans les mêmes circonstances que le nationalisme européen : celui-ci servit à émanciper des classes (et surtout la bourgeoisie) de la tutelle réactionnaire de groupes sociaux condamnés par l'Histoire ; celui-là devait libérer des peuples du joug colonial (mais peut-être, au fond, n'a-t-on pas assez réfléchi sur l'homothétie des deux fins). Mais il faut nuancer encore plus pour décrire les différences entre le Maghreb et le Machreq. Le nationalisme arabe naît au Machreq vers 1905-1908 en réaction à la domination turque. Il diffère alors sur un point central de l'Islam politique (je veux dire de la *Siyassat an-Nabaouia*) : le sécularisme. Ainsi le *Baath* a-t-il pu avoir des velléités de laïcisation que l'on ne saurait négliger ni sous-estimer. Alors que le nationalisme maghrébin anticolonial (même s'il est né aussi dans les milieux de travailleurs émigrés) ne s'est pas coupé de ses racines arabo-musulmanes, bien au contraire. La diffé-

(3) Seul le Maroc connaît un véritable système de multipartisme, mais je n'ai pas réussi à explorer la variable pluripartisme/monorite et monopartisme/pluririte. Je suis sûr qu'elle doit être féconde.

rence pertinente n'est donc pas entre nationalisme arabe et Islam mais entre Islam et sécularisation. Le libéralisme et le marxisme (en tant que doctrines) ne touchent que l'élite de la société (élite pris au double sens arabe de *Khassa* et européen de ceux qui ont du capital culturel occidental). Les masses visent à l'égalité et à la justice qu'elles ont cru trouver dans le nationalisme arabe surtout à l'époque de Nasser. Aujourd'hui l'Islam leur paraît la meilleure façon de défendre leurs intérêts de classe et leur existence même... On est donc en présence de deux instances concurrentielles dans la fabrication de capital symbolique et il ne fait pas de doute, à mes yeux, que l'un des deux est de trop : à mon avis les islamistes vont donc l'emporter sur les nationalistes qui ne produisent plus assez de légitimité après vingt-cinq ou trente ans d'expérience d'une indépendance nationale, socialiste ou chaabiya face aux écbecs répétés de la constitution de l'Unité arabe sur la base d'une 'Umma al-Arabiyya, ajouté au fait que le sunnisme s'est déconsidéré par ses compromissions avec tous les pouvoirs.

La crise et la rupture entre les Etats et la Communauté sont, bien entendu, encore plus apparentes depuis quelques années chez les hommes politiques : un certain nombre d'événements ont eu un tel retentissement dans le monde arabe et donc au Maghreb qu'il faut bien partir de là pour la commodité de l'exposé :

Le président Anouar as-Sadate allant à Jérusalem a, sans doute, accompli un geste dont la symbolique transgressive est — de toute façon — irréversible. Le roi du Maroc reevant le shah d'Iran déchu rompait également avec cet unanimité communautaire qui semble bien caractériser les sociétés musulmanes. Hassan II, étant aussi Amir al-Muminin, a très habilement pris une charge supplémentaire de légitimité avec la responsabilité du Comité al-Qods, mais Sadate est mort, ses exécuteurs « martyrisés » et l'intégrisme progresse allégrement dans le vide politique. Assiout est devenu un modèle, pour certains, pour beaucoup, même au Maghreb.

Boumedienne est mort, et après celle de La Mecque, la mosquée de Laghouat doit être prise d'assaut. Bourguiba embastille ses « intégristes »... tandis que le cheick A. Kischk rejoint en prison les fidayin du groupe Takfir ou Higera, alors que ses « cassettes » (leçons ou prênes enregistrés) circulent par centaines dans tout le *Maghreb car la cassette est à « l'intégrisme » ce que l'imprimerie fut au calvinisme, j'y reviendrai* (4).

(4) Depuis la première version de cet article, Kischk est sorti de prison et, semble-t-il, « rentré dans le rang ». Mais ses cassettes restent !

Voici le décor, l'enjeu est clair et pourtant personne ne répond clairement aux questions (im-)pertinentes : en quoi ce phénomène de débordement, de renouveau, de résurgence... nous interroge-t-il ?

Pour essayer d'y répondre en ce qui concerne le Maghreb, je vais formuler d'autres questions qui me paraissent à la fois plus simples et peut-être plus efficaces. Par-delà le jugement que l'on peut porter sur elle, quel est l'impact de la révolution iranienne sur les masses arabo-musulmanes et en ce qui concerne cet article, au Maghreb ? Autrement dit, qu'est-ce que l'exemple iranien a perturbé dans les rapports classes politiques/élites/masses maghrébines et qu'est-ce qu'il a mis en branle comme mécanismes sociaux mal connus ou mal maîtrisés ?

Pour répondre à ce faisceau de questions je voudrais tout d'abord expliquer le comment diachronique avant de m'essayer audacieusement au pourquoi... métaphysique.

I. — DU « RENOUVEAU » ISLAMIQUE

Partout dans le monde arabe mais, encore plus au Maghreb, l'observateur constate, empiriquement, depuis quatre ou cinq ans, ce « renouveau » dont personne ne sait s'il est véritablement un *tajdid*, une nouvelle Nahda, dont les petits-fils perclus (5) auraient fait, enfin, le tour de cet Occident anxiogène pour re-venir au passé glorieux, non point des dynasties (version légitimité alaouite) mais à celui des qaramates ! La modernisation, par-delà l'échec du marxisme comme celui du développement, se ressourçant à travers les terrorismes noçaïrites du IX^e au XI^e siècle, avec un détour par Hallaj, voilà une de ces ironies de l'histoire que le sens de l'humour propre à Engels (6) aurait dû nous permettre de prévoir : la dialectique se fraye un chemin sinueux à travers la foule infinie des hasards...

Dans le chemin sinueux je dois tout d'abord évacuer l'amalgame Iran/intégrisme. Le rapport à l'Iran reste très ambigu : les Etats ne sont pas sur ce point très en harmonie avec les masses arabes mais curieusement les islamistes sont aussi très divisés et autant il paraît cohérent que le roi du Maroc fasse condamner les ayatollahs par ses ulama, autant la réticence des islamistes est évidente à l'égard du chiisme. Yacine par exemple est contre la *pratique* iranienne mais il se réfère aux bienfaits de la religion comme potentialité révolutionnaire.

(5) Cf. MEDDEB, *Du Maghreb, Les Temps modernes*, octobre 1977, p. 31.

(6) Par-delà *La guerre des paysans*, Luther et Muntzer, je pense bien sûr à cette merveilleuse lettre d'Engels à Joseph Bloch. Je signale que l'ouvrage de B. LEWIS sur *Les assassins* est enfin traduit en français.

En fait nous sommes en présence d'un effet d'entraînement, non organique, du phénomène iranien à travers la double lecture Orient/Occident par les media : le rapport Iran/Occident n'est pas un phénomène immédiat et la médiation (double lecture Iran/Occident/monde arabe) a permis de découper le banal ; elle a donc permis aux Arabes une relecture politique de l'Islam. La référence indirecte de l'islamisme à l'Iran est due plus à l'amalgame que font les medias occidentaux annulant la spécificité du chiisme (alors qu'il fait la différence pour les Arabes). Autrement dit pour l'Occident, tout cela c'est du fanatisme musulman, sans détail tout cela, c'est l'Islam. C'est donc cette agressivité contre l'Islam qui justifie l'identification des autres groupes musulmans quelles que soient leurs différences. Ce phénomène d'amalgame et de double lecture joue également pour les « Frères musulmans ».

Ce chemin, avant toute chose, passe par la clarification des questions et plus particulièrement du vocabulaire : je voudrais en effet préciser un certain nombre de points et soulever le voile (occultant) du vocabulaire utilisé actuellement.

Les mass media françaises confondent souvent sous des appellations générales identiques des groupes fort différents. Le premier terme générique est « Frères musulmans » en français et Ikhwanjiya/Khouangi en arabe d'un bout à l'autre du Maghreb avec quelques variantes. Or, la Société des Frères musulmans (Al Jamiyat al-Ikhwan al-Musulimin) (7), contrairement à ce qu'écrit toute la presse française, n'est pas une confrérie (*tariqa*) mais une association. De plus elle ne recouvre pas, loin de là, l'ensemble des islamistes (je m'explique plus loin sur le choix de ce terme) et inversement tous les islamistes ne sont pas des Frères musulmans, tant s'en faut. Mohammed Tozy et moi-même avons dénombré une vingtaine de groupes au Maroc qui se retrouvent en Algérie, en Tunisie, en Egypte mais beaucoup moins en Libye, et qui prennent la forme soit de ligues (*rabita*) et d'associations pour l'apostolat de l'Islam (Jam'iat ad-da'wa), soit la forme d'associations charismatiques (Ahl al-Haqq), voire de nouvelles confréries comme au Maroc La Tariqa Boudchouchia (8) et, entre

(7) Cf. l'article de G. KEPPEL dans *L'Histoire* (26), septembre 1980, et l'article de G. DELANOUE dans *L'Encyclopédie de l'Islam*.

(8) Tozy appelle alors ce phénomène « tourouquisme », car bien sûr il n'a plus rien à voir avec la mystique ou l'ésotérisme musulman. Par ailleurs une thèse soutenue à Aix signale à ce propos qu'une des formes du « renouveau islamique » parmi les émigrés en Provence est une résurgence de confréries maghrébines. Ce que nous avons constaté à Casablanca se vérifie à Gardanne : les Saints Voyages et avec eux les Moqaddem(s), les « marabouts » et les Chuwwafat... Cf. la liste des associations que nous donnons p. 246 de l'ouvrage collectif *Le Maghreb musulman en 1979* (fin du XIV^e siècle de l'Hégire), Ch. Souriau édit., Editions du CNRS, coll. du CRESM, 1981.

autres, parmi tous ces groupes, certains plus ou moins dépendants de la Société des Frères musulmans qui en tant que telle, et même à travers ses réseaux clandestins, n'est pas massivement présente au Maghreb. Il faut par ailleurs ajouter des formes plus particulières à tel ou tel pays, par exemple des groupes plus « baassistes » en Algérie ou marxistes-léninistes, maoïstes, frontistes au Maroc, et partout, des prêcheurs pérégrins, aboyeurs, hurleurs qui marchent vers l'Orient (l'acte a toujours sa vigueur : *tachriq*), qui reviennent chargés de symboles et de messages et qui parlent dans des lieux où l'on ne rencontre guère les élites transculturées...

En Egypte on (9) constate le même type de phénomène et des groupes comme *Djihad* responsable des nombreux troubles à Assiout, ou comme Takfir ou Higra, qui s'appelle en réalité Jama'at al-Muslimin, et Jama'at al-Fanniya al-Askariyya ne dépendent en rien des Frères musulmans même si des Frères musulmans appartiennent à ces mouvements. Mais je voudrais insister sur un point précis, mal perçu par les Européens, sur lequel j'ai travaillé ; c'est celui des grands prêcheurs qui, d'Egypte à la Tunisie, au Maroc, et avec quelques imams « libres » en Algérie, réunissent autour d'eux, outre des milliers de fidèles qui viennent écouter les Khotba (Prônes du vendredi), débordant les mosquées, emplissant les rues avoisinantes, mais suscitent aussi de véritables petites communautés qui n'ont aucun rapport avec les FM (même si elles ont souvent des affinités idéologiques nous le verrons). Par contre, ces communautés (j'ai pu en observer deux) fonctionnent avec de véritables toiles d'araignées dans chaque pays et à travers le Maghreb avec des techniques qui ressemblent à celles des taupes trotskyistes ou plus simplement à celles des groupes du x^e siècle comme les hachachiyin...

Ainsi nous avons pu étudier les cassettes du cheikh Kischk diffusées au Maroc et même l'interviewer lui-même au Caire (en avril 1981). Nous avons effectué le même type d'enquêtes sur A. Yacine au Maroc (10), tandis que d'autres collègues s'attachaient à des personnalités comme Said Sayah en Algérie ou au cheikh Moro en Tunisie (11).

(9) Outre G. Keppel déjà cité, qui m'a aidé pour interviewer le cheikh Kischk, J. J. G. JANSEN a écrit un papier non publié : *The voice of Sheikh Kishk*, et Saad Eddih IBRAHIM a travaillé sur les autres groupes égyptiens : *Anatomy of Egyptian's militant islamic groups*, NCSCR, Cairo.

(10) Cf. notre ouvrage collectif cité, p. 253 sq., les textes, traduits par Tozy que nous présentons dans notre article sur la revue *Dawa* et Yacine.

(11) Cf. *op. cit.*, plusieurs articles sur la Tunisie, p. 85 sq., sur les « sœurs » moudarissat ou çahibat ad-dawa (propagandiste-messagère), et *ANN* (XVIII), 1979, Issa Ben Dhiaf, p. 571 sq. Pour l'Algérie, cf. *ibid.*, SANSON, p. 103.

Ces prêcheurs participent du phénomène islamiste mais sont un phénomène corollaire — indispensable et indissociable — en soi. Le premier point que je voudrais donc signaler, c'est l'apparition du prosélytisme et du militantisme après une période de baisse des confréries classiques peu ou prou révoquées en doute au Maghreb, ou tombées en quenouille, avec comme corollaire, difficilement vérifiable, la quasi-disparition du grand mysticisme de type Ibn Ajiba au Maroc ou Alawi en Algérie, et par contre une prolifération de « sectes », sociétés secrètes, associations, communautés, groupes informels...

Le deuxième qualificatif sur lequel je voudrais m'arrêter un instant est celui d'« intégriste » qui est le plus souvent utilisé. Tout d'abord, je dois rappeler que le mot « intégrisme » a été inventé au début du xx^e siècle pour qualifier un certain type de catholicisme ; appliquer ce mot à l'Islam, c'est faire preuve d'eurocentrisme, alors qu'au mieux l'objet n'est pas comparable. Je crois en effet que le terme « intégriste » est faux lorsqu'on l'applique aux Frères musulmans. Ceux-ci ne sont, à mon sens, que des réformistes dans la ligne de la Nahda et leur programme n'est pas très différent de celui que proposait Allal al Fassi. Que ceux qui en doutent comparent les textes (12). Par contre d'autres groupes sont fondamentalistes, certains plus radicaux et Qaddhafi lui-même pense (et soutient) que la *Sunna* doit être négligée au profit du seul Coran. On ne le traite pourtant pas d'intégriste ! C'est pour cela, qu'en accord avec la plupart des chercheurs attentifs à ce problème, Tosy et moi-même avons proposé d'appeler *islamistes* cet ensemble de militants de l'Islam ; puisque c'est ainsi qu'eux-mêmes se nomment : al-Islamiyin (13).

Maxime Rodinson, dans une série d'articles (14), est le seul à avoir donné une définition simple et claire de « l'intégrisme » : « aspiration à résoudre au moyen de la religion tous les problèmes sociaux et politiques, et simultanément de restaurer l'intégralité des dogmes ». Mais il s'empresse — et je crois qu'il faut le suivre en cela — de poser des questions précises par-delà la définition : ces faits, depuis la révolution iranienne à ceux que je vais décrire plus loin, se rattachent-ils à une vague conjoncturelle ou durable ? Seraient-ils liés à l'essence de l'Islam et par conséquent appelés à se renouveler indéfiniment ?

(12) Cf. Allal AL-FASSI, *Défense de la foi islamique*, Casablanca, imprimerie Eddar al Baïda, 1977. Mais aussi, pour comparer les textes : ANOUAR ABDELMALEK, *La pensée politique arabe contemporaine*, Paris, Editions du Seuil.

(13) Cf. notre note p. 245, *op. cit.*, et p. 249 sq., *ibid.* : « Le profil type d'un Islamiste. »

(14) Série parue dans *Le Monde* du 6 au 8-12-1978, étudiée et comparée par O. COLIN, *L'Islam dans le quotidien « Le Monde » à travers l'information sur la Révolution iranienne*, Mémoire, IEP, Aix, juin 1981, sous la direction du P^r Etienne.

Ou bien, au contraire, cette vague ne serait-elle qu'apparente ?

Maxime Rodinson lance alors une piste que, pour ma part, j'ai largement utilisée dans mes recherches sur le terrain au Maroc : « s'il y a apparence de recrudescence de l'intégrisme actuellement c'est que nous sortons — provisoirement peut-être — d'une époque et d'une situation où la confirmation d'attitudes, sommairement décrites ci-dessus, *s'était trouvée en partie occultée* » (*Le Monde*, 6-12-1978). Autrement dit — et je l'ai constaté moi-même (15) — les masses ne renaissent pas à l'Islam ni au moralisme piétiste. C'est leur religiosité propre qui a été occultée, depuis le début du XIX^e siècle, occultée parce que nous, chercheurs européens, nous fréquentions exclusivement les « élites » maghrébines séduites par le nationalisme, voire le marxisme, sans comprendre qu'aux yeux de ces masses (au nom desquelles tant d'intellectuels, même « organiques », ont parlé) l'athéisme n'était qu'un luxe de *m'tourni* (renégat en dialectal). Une fois de plus la société maghrébine apparaît comme beaucoup plus complexe, plus différente, que ne le laisseraient supposer les rapports avec les seules classes politiques.

Le troisième problème de vocabulaire que je voudrais soulever est celui posé par l'emploi du terme « renouveau islamique ». Cela ne veut rien dire à un double point de vue : d'une part parce que la recrudescence islamique n'est en rien un renouveau théologique, bien au contraire hélas ! La lecture de la presse islamique, la lecture des prênes sont même parfois accablantes à ce niveau (16). Mais par ailleurs le phénomène lui-même des associations islamiques ou du militantisme est un phénomène banal dans l'histoire arabo-musulmane depuis les qaramates et les hachachiyin en passant par tous les fidayin qui ont bousculé des dynasties, attaqué La Mecque et même volé la pierre noire (17) ! Ce qui est nouveau, c'est la découverte par l'Occident des Frères musulmans qui existent depuis 1928-1929 et celle du chiïsme sorti de la clandestinité dans laquelle il se complaisait — sans

(15) Cf. mon article Problèmes de la recherche en islamologie, in le collectif du CRESM, *Islam et politique*, Editions du CNRS, 1981.

(16) L'étude fastidieuse des 500 cassettes de Kischk (leçons et prênes) démontre que le *système* est toujours le même : tafsir classique, puis à partir de la moralité et des mœurs, dénonciation de la perversion des classes dirigeantes occidentalises.

(17) Je signale aux lecteurs européens non avertis que la recomposition de la mémoire historique des Maghrébins fonctionne avec un passé arabe fort différent de la lecture que nous en faisons objectivement : ainsi j'ai interviewé des membres de groupes plus ou moins clandestins qui s'intitulaient eux-mêmes « qaramatiyin » et se disaient communistes — c'est une référence au IX^e siècle. Un autre groupe a pour devise (et pour programme ?) « Palestine et Andalousie »... Les Européens qui comprennent parfois le dessein du grand Israël oublient toujours que la perte de l'Andalousie est encore douloureusement ressentie par certains Maghrébins.

doute — depuis 1 400 ans ! Un des points intéressants pour nous est bien que les classes politiques maghrébines sont au moins aussi surprises que les Européens, en tout cas, ceux qui ne lisent pas Corbin (18) ! c'est ce que Zghal, suivant Bourdieu, nomme la myopie constitutive (19) du discours.

Alors qu'est-ce que tous ces groupes, ces fidayin ont en commun ? Certainement une problématique commune : le moteur commun de tous ces mouvements, c'est la lutte contre la dépravation des mœurs, la décadence et le projet d'application de la *Char'i'a* comme remède à tous les maux (sous-entendu légués par l'Occident). Il est exact qu'il faut y ajouter aujourd'hui — et cela est la seule nouveauté du « renouveau islamique » — la lutte contre le cosmopolitisme athée, qui n'était pas un danger au XI^e siècle par exemple, et ce qui a une cause strictement allogène (20). J'y reviendrai dans la dernière partie à propos des causes du phénomène. Mais je pense que l'unité du mouvement islamiste — je ne veux pas dire sa structuration — se manifeste de deux façons nettes — *positivement* par l'affirmation de la nécessité d'un retour aux préceptes islamiques de comportement et d'organisation qui contiendraient eux-mêmes la solution de tous les problèmes contemporains. Autrement dit la *Char'i'a* est la seule réponse à la modernisation allogène. *Négativement* par le rejet du matérialisme, du modernisme, de la sécularité et de l'immortalité induites par la domination occidentale (dans laquelle est inclus le marxisme). Ces deux pôles se traduisent dans des pratiques que nous allons exposer.

(18) Ou Laoust ou Massignon... Mais Khomeiny n'est pas le douzième Imam ni le septième, ni le Mahdi. Cela étant, il a déclenché partout au Maghreb un goût — suspect ? — pour le sacrifice, pour l'attente de la Parousie, mahdisme qui est un sentiment diffus, présent, constant. Les autorités marocaines accusent Khomeiny d'hérésie. Cf. les textes que donne Ch. SOURIAU dans le collectif cité, p. 365 sq. par exemple.

(19) Nous avons vu que pour se constituer en un discours structuré et structurant toute idéologie est condamnée à se comporter comme un myope en rejetant dans l'obscurité plus ou moins totale certains aspects de la réalité et en privilégiant d'autres aspects considérés comme la *vraie réalité*. En Tunisie la myopie constitutive du discours officiel et des discours de l'opposition laïque portait sur la dimension arabo-musulmane de l'identité collective de la société tunisienne, *Le Maghreb musulman*, *op. cit.*, p. 57).

(20) Je prends ce siècle comme point de repère parce qu'il fut un temps de hascule sinon de rupture épistémologique : jusque-là l'Islam oscille entre le rationalisme et la théologie, et même si l'aristotélisme passe, on sait que les mu'tazylites seront battus par les fuqaha redondants ; alors que le phénomène islamiste marginalise les intellectuels de culture occidentale.

II. — LES MANIFESTATIONS ISLAMISTES

Deux problèmes se posent à leur propos, que l'on peut résumer autour de la question suivante : à partir de quelle date observe-t-on des manifestations islamiques en Maghreb ? La première question est donc : existe-t-il des manifestations spécifiques ? La seconde, si oui, depuis quand ? Mais épistémologiquement il reste deux autres questions préjudicielles, l'une en amont : sont-ce de *nouvelles observations* ou bien les observateurs du Maghreb découvrent-ils de *nouvelles manifestations* ? La seconde en aval : quelle est la cause de ces manifestations si l'on répond positivement à la première question ? Bien entendu, je traiterai l'ensemble de ces questions diachroniquement puis synchroniquement.

Contrairement à ce que soutiennent les mass media européennes, le déclenchement de la révolution iranienne n'est ni la cause ni le signal de la poussée islamique. Certes l'exemple iranien va servir de révélateur et va impulser — comme un coup de fouet — un mouvement dont nous sommes nombreux à avoir relevé les signes bien avant 1978. Mais si j'insiste sur le Maghreb c'est parce que les *habitus* religieux y étaient plus perturbés par la colonisation qu'au Machreq (21).

Le renouveau de la dévotion religieuse, l'intériorisation des valeurs islamiques d'identité, l'attention apportée par l'Etat aux pratiques religieuses allant parfois jusqu'à des changements radicaux en Tunisie et en Algérie, peuvent être situés aux alentours de 1970 : c'est à partir de cette date que l'on constate partout au Maghreb une demande qui aboutit à une réponse administrative en la forme d'aménagement des horaires pour l'exercice de la prière et du Ramadhan. Cette première mesure qui va s'accroître de plus en plus, au point que nombre d'observateurs seront surpris du changement perceptible, visible, tangible d'Est en Ouest (pendant le Ramadhan les bistrotts ne servent plus d'alcool en Tunisie, ils sont « fermés pour travaux » en Algérie et les consommateurs sont conduits directement en prison au Maroc), va être suivie d'autres comparables : dévelop-

(21) Un point particulier doit être signaler ici qui confirme, en partie *a contrario*, ma thèse générale : la Libye échappe (semble échapper) pour l'instant au phénomène islamiste. Il n'y a, à mon sens, qu'une réponse possible à cette surprenante question : c'est que l'Etat libyen (quelle que soit sa forme originale) répond partout, sur tous les fronts, aux questions de la société civile en termes conformes à l'islamité ; toutes les demandes des islamistes sont en quelque sorte présatisfaites ; de plus, comme il s'agit en l'occurrence de ce que Myrdal avait nommé un « Etat mou », c'est Qaddhafi qui remplit ce discours tout entier. Ceci sous réserve de mouvements plus souterrains qui pourraient apparaître un jour et qu'actuellement je perçois mal... car aucune société n'est entièrement contrôlée.

pement des transports officiels pour le pèlerinage, construction de mosquées, aides financières pour le mouton de l'Aïd, etc., puis de mesures juridiques marquant le début de l'application du droit musulman sous la pression sociale : même en Algérie le repos hebdomadaire est décrété (16-8-1976) le vendredi, les paris sont interdits (12-3-1976) comme la vente d'alcool aux musulmans, enfin l'élevage du porc est interdit par décret le 27-2-1979 (22). Comme parallèlement se développent les activités des islamistes : prônes, journaux, réunions et surtout l'*exemple (ad-dawa)*, on voit apparaître partout au Maghreb des barbues et des habits nouveaux (dont le plus célèbre est l'*h'ijab*) qui bouleversent le « paysage » universitaire en particulier. Avec eux sont apparues les premières échauffourées et je me souviens de notre stupéfaction — à nous les porteurs du discours rationaliste et socialiste — lorsque, il y a dix ans, les chaînes de vélos furent brandies pour la première fois à Constantine lors d'un colloque mémorable sur le Code de la famille (... qui n'est toujours pas paru en Algérie après quelques banderilles en 1981-1982), incident déclenché sous le prétexte qu'un intervenant algérien s'exprimait en français. En ce sens, il est vraisemblable que l'arabisation ait fait le lit des « intégristes » grâce à l'appui vigilant des coopérants du Machreq parmi lesquels se trouvaient de nombreux Frères musulmans. Ce qui explique, en partie, que la gauche maghrébine ait longtemps joint dans la même condamnation sous le vocable de « Frères musulmans » des gens qui appartenaient à des groupes ou des problématiques fort différentes surtout lorsqu'ils concurrençaient directement leur propre clientèle...

Autrement dit la cible des islamistes c'est l'individu au niveau du quotidien et les lieux privilégiés sont ceux du blocage sociétal : les petites villes et l'Université, là où tout est interdit : l'introduction du Loto fait problème, il ne faut pas fréquenter les lieux mixtes, il faut manger de la main droite. Comment comprendre alors cette ferveur sinon parce que tout le reste est interdit (sauf le football, *bis repetita...*) *de facto*. Tous les militants que nous avons interviewés racontent la même aventure, sorte de chemin de Damas si je peux oser cette comparaison à usage des lecteurs chrétiens : ces jeunes gens s'ennuyaient dans un espace sans espoir, buvaient, se laissaient aller à tous les vices, le regard tourné vers les valeurs étrangères lorsqu'ils reçoivent brutalement la Lumière, la révélation (généralement par l'écoute d'une cassette).

Essayer de comprendre pourquoi ils sont efficaces n'est possible qu'en comprenant comment un geste banal peut devenir politique : je

(22) Cf. H. SANSON, *Le statut de l'Islam en Algérie*, op. cit., p. 105.

prendrais un exemple simple. Le Gouvernement tunisien interdit le port du foulard féminin qui ressemble au Tchador, exaspéré qu'il est de voir la Tunisie, sous le regard violeur des touristes et des bourgeois transculturés, se peupler de jeunes femmes en Hijab... Autre exemple, le port de la barbe qui « faisait guevariste » il y a une décennie dans le Tiers Monde, devient le signe extérieur de l'islamisme ; alors les flics rasant tous les barbus...

Il y a redistribution de valeurs car tout système symbolique est un écosystème intégré qui a des effets *malgré* ses rapports avec le milieu extérieur. Je dirai (comme Durkheim ?) en effet que le système religieux n'est explicable que par les rapports entre les religieux. Mais il ne faut pas négliger que le politique c'est du religieux et si les islamistes s'activent ainsi au niveau de la quotidienneté ils produisent aussi de la théorie : ils veulent créer une société (23), une société *autre* car, comme l'écrit un de mes anciens étudiants : « On est en train de se situer devant une double aliénation, une visible qui est l'occidentalisation et tous ses aléas avancés par les penseurs de la Nahda, et une moins visible qui est le pseudo-retour aux Ancêtres (24), la spécificité, l'authenticité — *'açala*, et l'essentialité (?). Ce dédoublement de nostalgie débouche dans tous les cas sur la perte de soi. »

Il faut comprendre comment ce type de mouvement religieux va *passer* au plan politique. Ce n'est pas pour rien que partout au Maghreb l'un des premiers chevaux de bataille du mouvement dans les années 70 a été de réclamer des lieux de prières sur les lieux de travail, dans les lycées et à l'université. L'ambiguïté fondamentale de cette revendication provient de ce qu'elle n'a aucun des signes extérieurs d'une opposition au régime en place puisqu'elle n'a qu'un caractère religieux dans le cadre de la Loi fondamentale qui reconnaît l'Islam comme religion de l'Etat. Comment en effet interdire des réunions après la prière, dans un lieu *horm* et comment contrôler le contenu des discussions « théologiques » ? Mais en réalité et dans son essence, cette revendication émane d'un mouvement foncièrement hostile au laïcisme du régime en Algérie et en Tunisie et au type de société que ces régimes secrètent. La constitution d'un *masjid* sur un lieu de travail quelconque, à l'université ou dans une administration, contient les germes d'une cellule politique. Au Maroc si le résultat est le même, la cause est plus subtile, j'y reviendrai. Mais pour simplifier c'est parce que

(23) J'ai signalé plus haut Sayed Qutb, car il semble que ce soit le théoricien le plus important des projets politiques. Son influence est scientifiquement mal établie au Maghreb, je pense qu'elle est grande.

(24) Il y a plus de vingt ans que Kateb Yacine nous avait appris que les ancêtres redoublent de férocité dans un dramatique cercle de représailles...

l'hégémonie alaouite domine tout le champ politique et religieux, que le mouvement islamiste se présente comme un front disparate de contestation de la manipulation du symbolique. A partir de là les manifestations islamistes peuvent conserver les caractéristiques d'une action sociale : activités culturelles, diffusion de journaux, d'ouvrages, de cassettes, d'enseignement... elles n'en sont pas moins d'essence politique, d'autant plus que le mouvement se distingue par l'adoption d'attitudes et de conduites sociales conformes aux impératifs de la loi religieuse mais négligées par l'ensemble de la société ou même oubliées (25). Or ces attitudes marquent une volonté ferme de rupture par les classes politiques avec les pratiques et mœurs d'une société considérée comme dépravée par la sexualité, l'alcool, les jeux de hasards, etc., c'est ici que se produit la rupture, *lorsque le pécheur peut être confondu avec le percepteur*, l'Etat (et les classes qui le composent) est en danger : « Cet athéisme répandu dans notre jeunesse, avec ses principes destructeurs de notre raison et de notre conscience qui leur ont permis de pénétrer dans notre société, n'est pas le système démocratique qui protège la liberté du culte (...). La dépravation sexuelle a fait du Maroc un nid de prostitution internationale... Où se trouvent les manifestations de cette religion reconnue par la constitution et qui ont fait de l'Islam la religion officielle de l'Etat ? On a osé d'une manière éhontée, sans crainte de Dieu, séparer la religion de l'Etat, on a réduit l'Islam à un cérémonial de prière et au statut personnel ! (...). Ceux qui respectent les obligations religieuses encourent des pressions et sont gênés dans leurs pratiques ; dans notre pays les citoyens qui respectent l'heure de la prière pendant le temps de travail sont menacés d'expulsion. Maintenant ce sont les renégats, les pécheurs et les ivrognes qui gouvernent le pays, tandis que les vrais croyants sont empêchés de pratiquer leur religion. La politique, l'économie et leur gestion sont l'apanage d'une classe d'exploiteurs ; les préceptes de Dieu sont écartés. Est-ce que nous devons nous taire sur ce droit positif injuste (26) ?

III. — LE RÉVEIL POLITIQUE

Je préfère en effet employer cette formule de *réveil politique* car s'il y a quelque chose de nouveau dans ce mouvement c'est bien une lecture *politique* de l'Islam et non pas une nouvelle théologie. Comme

(25) Il y a rupture entre l'Etat et la Communauté lorsque l'Etat hégémonique est oublieux de la légitimité religieuse de ses origines.

(26) Un des (nombreux) textes de YACINE, traduit par M. TOSY, publié dans notre ouvrage cité, p. 253-254 sq.

l'explique Yadh Ben Achour (27) à propos de la Tunisie : « La revendication positive essentielle du mouvement est d'instaurer une société et un Etat gouvernés par la *Chari'a*, c'est-à-dire par les prescriptions coraniques, les normes établies et sûres de la *Sunna* et leurs interprétations autorisées. Sur ce point, cependant, il est à noter que les adeptes d'*al-Ittijâh al-islâmi* ne font pas grand cas de la pensée politique ou juridique classique séculaire, c'est-à-dire du savoir religieux : *'ilm*. Le Zaytounien se piquera d'ailleurs de montrer leur ignorance parfaite des vérités consacrées de la *Chari'a*, et les erreurs grossières commises publiquement par leurs propagandistes. C'est dire que la lecture de l'Islam qui nous est ainsi offerte est une lecture nouvelle, en rupture avec la culture traditionnelle. »

Le mouvement islamique en effet a tout d'abord développé une action de type proprement politique partout au Maghreb : critique de l'action gouvernementale, prises de position sur les événements internationaux à partir de données « religieuses » (al-Qods, Iran/Irak, Sadate, etc.) et conquête de l'Université monopolisée par les groupements de gauche. Puis le mouvement à des degrés divers, certes moindre, par exemple en Algérie, est passé à la condamnation du régime politique en place d'une part sur le plan du pouvoir personnel (au Maroc et en Tunisie), mais d'autre part et surtout à cause de l'idéologie aliénante allogène, et de la liaison de ces pouvoirs avec l'impérialisme (et le sionisme).

Dans la première décennie des indépendances, le pouvoir, dans les Etats maghrébins (28), avait eu à faire face à plusieurs mouvements d'opposition (ce n'est pas mon sujet ici, disons pour simplifier communistes, baatbistes, nassériens, youssefistes, socialistes, libéraux, etc., selon chacun des cas), mais pas à lutter contre l'influence d'un mouvement islamiste offensif. Or nous avons constaté qu'aux alentours de 1970 un mouvement se référant à un Islam qui relève le défi occidental, s'est manifesté et étendu dans les pays maghrébins (29) spontanément (?) en réaction aux frustrations de la modernité allogène et capitaliste, qu'elle soit d'Etat, nationale ou « com-pradore »... Réaction qui s'est appuyée sur des mouvements « machré-

(27) Notre ouvrage collectif cité, p. 75. Car la signification « nouvelle » n'est pas endogène, elle lui est donnée par l'Autre : le politique, le chercheur, etc.

(28) Le cas de la Libye me paraît tout à fait différent puisque c'est le pouvoir lui-même qui proposait le radicalisme. Quant à l'Egypte elle ne sert que de point de référence puisque c'est d'elle que partent les deux messages : l'orthodoxie d'El-Azhar et l'autre par les prêcheurs exemplaires.

(29) Est-il utile de rappeler que l'Islam progresse en Afrique noire francophone, cf. COPANS, *Les marabouts de l'arachide*, éd. Le Sycomore, 1980, et Ch. COULON, *Le marabout et le prince*, Pedone, 1981.

quiens » (venus du Machreq), arabité, 'uruba, problème palestinien, Iran chiite culbutant la plus forte armée du monde, etc., par opposition aux politiques nationales révoquées en doute sur le plan religieux (redondance des clercs officiels) ou politique (incapacité de la classe politique à réaliser les aspirations de la nation arabe).

Les données du problème ont changé depuis 1970. Un véritable mouvement politique s'est constitué autour de l'idéologie d'un Islam renouvelé et contestataire, rassemblant (mais non regroupant) des partisans ayant peu de rapports avec les structures sociales du régime islamique, mais ayant surtout, sinon une organisation ou un appareil de direction, du moins une infrastructure complexe, décentralisée, pérégrine, de propagande et d'action. Ce mouvement est difficile à analyser, non pas à cause de la semi-clandestinité dont il s'entoure, mais parce qu'il est un *mouvement* et non pas encore une véritable organisation ou un parti. Marx serait sans doute plus sensible que Weber... et Lénine à ce phénomène ! Les islamistes utilisent le mot JZR (marée) pour le sens de l'Histoire.

En effet la force de ce mouvement islamiste ne réside pas dans la pensée islamique mais dans les dispositions, et la disponibilité de ses adeptes (30).

Mais alors pourquoi « réveil » politique à travers une lecture politique de l'Islam ?

Il y a plusieurs réponses à cela : par cette lecture alternative le mouvement répond en fait aux défis du siècle dans une tentative d'absorber les valeurs consacrées de la civilisation moderne (égalité, démocratie, droits de la femme, libertés) qu'il ne peut, en tout état de cause, rejeter, sous peine de devenir marginal (31). Cela me paraît pertinent mais pas spécifiquement nécessaire. A. Zghal va un peu plus loin (32) mais d'une lecture dialectiquement marxisto-mécaniste avec un zeste de Weber et un soupçon de Durkheim... : « J'ai constaté que ni le discours officiel, ni les discours marxistes ne posaient *en même temps* et sérieusement le double problème de *l'identité culturelle et des inégalités* sociales. Il a fallu une crise politique qui remettait en cause le discours socialiste officiel et un moment de flottement dans la direc-

(30) Il se peut que d'aucuns se satisfassent d'explications vulgaires du type « œil de Moscou », CIA, etc. Il se peut effectivement que les fidayin soient manipulés ! ce qui m'intéresse c'est comprendre pourquoi des militants sont disponibles pour croire à des alternatives que les porteurs de discours rationalistes jugent négativement... en termes moraux ! ceci étant il est vrai que le Pakistan, l'Arabie Saoudite, la Libye, l'Iraq, etc., financent cbacun ces mouvements différents.

(31) Yadb BEN ACHOUR, *Islam perdu, Islam retrouvé*, op. cit., p. 75.

(32) *Op. cit.*, p. 63.

tion de l'Etat (en 1970-1971) pour que la double question de l'identité culturelle et de l'inégalité sociale apparaisse dans un langage qui se réclame de l'Islam. Pourquoi l'Islam ? La réponse me semble simple et logique. L'Islam est le seul fonds culturel disponible pour penser cette double question, tout en s'opposant au discours officiel, c'est-à-dire en dévoilant ses ambiguïtés et ses silences sur la double question de l'identité collective et de l'inégalité sociale. »

Cela me paraît également pertinent mais encore insuffisant. Paul Pascon (33) cherche alors le devenir dans l'histoire :

« Car à la fin des années 70 l'amortissement de la ferveur des indépendances, la confrontation aux difficultés économiques succédant aux enthousiastes volontaristes, la dévalorisation des utopies capitalistes et socialistes, la formidable poussée démographique et l'inflation relative d'une petite bourgeoisie instruite, tout cela a ouvert béant un gouffre de questions sans réponse : qui sommes-nous ? que sont nos sociétés ? quoi faire ? Devant le silence du Ciel et des intellectuels la solution la plus frileuse est de rentrer dans la maison paternelle.

« D'où le désir de *redevenir soi avant d'être autre chose*, de retrouver son identité agressée par l'épisode colonial et les exaltations des indépendances. Retourner aux sources, rechercher la grande époque, c'est aussi réaffirmer les signes et de la manière la plus rigoriste : langue, costume, exégèse, condition de la femme, etc. Mais difficulté de déboucher sur l'économie, c'est-à-dire d'être compétitif avec l'Occident sur son propre terrain, au moins de lui résister, ce qui ne peut aller sans la tentation de s'enfermer dans un système de valeurs propres, idéologiques et religieuses suspendu hors du siècle, peu désireux de prendre en compte nécessités et besoins. »

Or, à mon sens, le Ciel habituellement muet (34) a répondu : « la jeunesse se travolte, la jeunesse iranienne se révolte », ont écrit les étudiants au fronton de l'Université alors que Travolta triomphait sur les écrans de Casablanca et que le roi du Maroc hébergeait le shah d'Iran, déchu, ce qui entraîna de nombreuses conséquences. Je crois en effet que la réponse est dans la critique du Ciel.

(33) *Op. cit.*, p. 403.

(34) Et la Terre ! Dans le seul pays maghrébin où le *pluripartisme* est admis — mais le Maroc est malékite, *unirite* — le silence sur la religion est la règle que respectent tous les partis surtout ceux de l'opposition. Mais le roi utilise en 1981 le *Latif* pour qu'il pleuve. Cependant lui aussi est limité : si le Pouvoir se retourne contre les *Ulama*, cela crée un espace creux pour les associations. Pour résister il introduit donc des *Bida'*.

IV. — DES COMMUNAUTÉS CHARISMATIQUES
 COMME RÉPONSE A LA MODERNISATION ?

A une époque où la socialisation des individus est avancée, alors que leur communitarisation est largement cassée par la modernité, où la politisation partisane, où la syndicalisation recouvrent presque tout le champ du possible (politique, symbolique, national, etc.), à une telle époque donc, comment se fait-il que des hommes se tournent vers l'extatisme, vers le militantisme intégriste ou fondamentaliste, adhèrent encore à des confréries ? Est-ce que cela a le même sens qu'au IX^e ou au XIX^e siècle ? Comment leur position ou leur situation de classe s'y concilient-elles avec l'égalité fraternelle ? En un mot, comment fonctionne le pouvoir — et quelle est sa nature — dans les petits groupes à subculture, dans les systèmes d'exclusion ? Sans réduire le phénomène islamiste à une simple idéologie secondaire, est-elle cependant une idéologie qui permet une accumulation de capital politique et lequel ?

On a là tout un faisceau de questions, inéluctables à mon avis, auxquelles je n'ai bien entendu pas la prétention de répondre. Je voudrais cependant, reprenant la problématique de Bourdieu en termes de champ religieux (35), étudier l'idéologie religieuse musulmane autour de l'affirmation suivante : le *message religieux le plus capable de satisfaire la demande religieuse d'un groupe* — donc d'exercer sur lui son action proprement symbolique de mobilisation, est celui qui lui apporte un (quasi)-*système de justification d'exister* en tant qu'occupant ou/et en postulant une position sociale déterminée. Comme le souligne Jean Leca (36), on est fondé à distinguer les différentes formes de conscience religieuse en tant que consciences sociales selon le type de demandes articulées par les différents groupes sociaux, demandes de légitimation émanant des privilégiés contre demandes de compensation venant des défavorisés (Bourdieu après Weber dit plutôt demande de salut), mais rien n'est simple lorsqu'il s'agit de l'articulation salut individuel (la voie « soufie » par exemple) / salut collectif (sauver l'humanité par la réalisation de la Parousie contenue dans l'enseignement de la secte/confrérie, voire du Parti...) et par ailleurs, dans l'enquête à Casablanca, nous avons trouvé des membres de la classe dominante demandant du salut. Mais, comme je l'ai exposé

(35) Cf. l'ensemble des références dans mes articles cités, *Le Maghreb musulman*, *op. cit.*

(36) *Revue des Sciences religieuses* (4), 323-338.

plus haut, pour les islamistes, changer l'individu c'est — à terme —, changer la société.

Il faut donc distinguer les religions en tant qu'utopies et/ou idéologies comme le propose Manheim, mais également différencier à l'intérieur de chaque religion ce qui est support des classes ascendantes et refuge des classes vaincues comme le propose Gramsci pour le catholicisme italien, et enfin opposer comme Ernest Gellner pour l'Islam la religion urbaine, centralisée, scripturaire et égalitaire (tout au moins n'admettant de hiérarchie que dans la Science de Dieu et la piété) par rapport à l'Islam des campagnes fractionné, hiérarchique, et sans doute quelques autres distinctions encore.

Mais la religion étant justiciable de l'analyse sociologique, à plus forte raison doit-on y soumettre les phénomènes annexes, les formes parallèles de gestion de biens du salut. C'est-à-dire, par-delà les Eglises, toutes les organisations, institutions allouant et manipulant ces biens du salut.

Il faut à mon sens poser une autre série de questions que la simple constatation de la pratique religieuse orthodoxe et que la vision orientaliste ou théologique d'un Islam supposé unique ne permet pas d'aborder : pourquoi des sectes ou des Eglises de volontaires (37) (car du fait de leur caractère inévitablement initiatique il faut distinguer les sectes et les confréries des associations religieuses). Pourquoi des gens se regroupent sur une base strictement religieuse, même si en devenant « élites » elles ferment les portes à certaines couches sociales..., mais il y a des confréries de basse culture et des confréries de haute tradition... Encore que la distinction haute/basse n'est pas toujours pertinente, pourquoi existe-t-il toujours des dynamiques de sélection par rapport au commun des mortels ? Quelles sont les conditions qui doivent être réunies pour que des individus (groupe ou classe) s'interrogent sur le sens de pratiques qui entre temps allaient sans dire pour eux, et qui décident pour en maîtriser la pratique et la symbolique de s'engager dans une action de type « Eglise de volontaires » ?

A ce faisceau de questions, il existe quelques éléments de réponse pour l'univers catholique (38) : « ... une logique très objective permet à des groupes sociaux en mobilité ascendante de se montrer actifs et même activistes dans le domaine culturel (et donc religieux) et de

(37) Je propose ce terme en son sens premier de *ecclesai*/communauté et non pas bien entendu au sens institutionnel. De même que secte signifie ici « vie séparée ». Il faut distinguer en effet les communautés institutionnelles fondées sur le charisme de fonction (les Eglises) et les communautés de personnes qualifiées charismatiquement de façon strictement personnelle, autrement dit les sectes.

(38) *Autrement* (15), septembre 1978 : 216.

traduire symboliquement leur prise de distance sociale, soit en abandonnant les conduites religieuses apprises, soit en transformant la manière de les réaliser ».

Nous avons donc inféré que cet Islam-là était peut-être la meilleure façon de défendre ses intérêts de classes pour la couche la plus frustrée des bénéficiaires de la modernisation. L'univers musulman a, lui, une grande pratique historique de la double attitude possible du musulman face à l'Islam : le Batin et le Zahir. L'attitude exotérique a produit une nuée d'associations religieuses et l'attitude ésotérique une profusion de « confréries » à formes très différentes, depuis la petite zaouïa de quartier jusqu'au grand ordre religieux en passant par la société secrète. Ceci devrait nous éclairer sur les causes d'apparition de ces mouvements.

Suivant en cela Weber, je pense que la cause première tient dans les désillusions du progrès : le désenchantement consécutif aux vingt premières années de l'Indépendance semble être une cause réelle. Pour être islamiste il faut non seulement avoir acquis une conscience très aiguë des inégalités, mais encore croire que les politiques actuellement proposées de croissance n'arriveront pas à les éliminer ; il faut être persuadé surtout de ne pas pouvoir bénéficier des fruits du développement, et avoir pris conscience de la rareté relative des biens de consommation pour la majorité dans un pays où la classe politique s'enrichit d'une façon éhontée. Dans ce cas les frustrations sont d'autant plus grandes que l'espoir avait été plus intense au moment de l'Indépendance ; l'islamiste opère alors un transfert d'enthousiasme. Il y aurait là un phénomène compensatoire permettant d'éviter le désespoir, mais aussi plus radicalement l'éclosion de l'image très particulière que l'islamiste a de l'Islam.

Le fait que l'Etat procède à la fois à la liquidation des idéologies « parochiales » et des idéologies profanes *concurrentes* qualifiées de « gauchistes », et qu'il n'ose qu'après cela ou en même temps, comme en Egypte, poursuivre ouvertement « les islamistes » de peur de mettre en péril sa légitimité : jusqu'à maintenant la police a rarement violé l'enceinte (*horm*) des mosquées pour arrêter un iman ou un khatib. Depuis quelques mois cela s'est produit dans chacun des Etats maghrébins, à Nador, à Fès, à Laghouat, à Tunis, etc. Mais globalement la police n'agresse pas les lieux de réunion à caractère sacré et ne gêne pas les petits agents de propagande bénévole dans leur action. Certains nous rétorqueront que ces groupes sont infiltrés par la police et donc contrôlés/manipulés. Nous avons bien sûr posé la question à quelques-uns de nos interlocuteurs : la réponse est intéressante, « ce que nous, islamistes, proposons aux petits flics qu'on nous envoie

est tellement plus solide, crédible et plus cohérent que ce que disent et que *font* leurs supérieurs, qu'en général ils « passent » de notre côté et c'est nous qui infiltrons les services » (39)! Nous voyons dans l'apparition de l'islamisme une réaction à la modernité anarchique, ou plutôt une tentative de retrouver en soi et dans le groupe, chez le « siyyid » maître mort (« marabout ») ou vivant (cheikh d'une association), les moyens de supporter le coût énorme de la modernité dont l'une des caractéristiques est d'avoir détruit les anciennes structures sans en avoir mis d'autres en place. Le passage du douar au quartier, du lignage à l'anonymat, ne se fait pas sans à-coups. L'Etat-nation détruit les structures communautaires, accélère l'exode rural, sans proposer une prise en charge crédible de l'individu devenu citoyen anonyme. Les structures d'accueil de la Jama'at-Adda'wa en tant que communauté spirituelle permettent de transcender ce déracinement et la sublimation de cette frustration. Aussi n'est-il guère étonnant qu'une part très importante de la clientèle des Jama'at soit constituée par de petits boutiquiers, des instituteurs et des employés de bureau, *ceux qui savent que les classes dominantes ne partagent pas les fruits de l'indépendance.*

J'emprunterai ma conclusion (provisoire) à l'analyse que E. Bloch a consacrée à Engels interprétant l'écrasement de la révolte de Müntzer par Luther (40). Contre une interprétation triviale de la critique marxiste de la religion, la prédication à l'époque de la guerre des paysans est autre chose qu'un simple voile religieux jeté sur les choses : la superstructure est souvent en avance, dit Bloch, qui qualifie Müntzer de communiste révolutionnaire et messianique. Le monde de la foi n'annonce que les premières lueurs de l'apocalypse et c'est dans l'apocalypse même qu'il trouve son ultime mesure, le principe métapolitique, voire méta-religieux, de toute révolution, l'irruption de cette liberté qui appartient aux enfants de Dieu. Ainsi une analyse purement économique risquerait de déréaliser, par réduction à l'idéologie, l'exaltation religieuse qui, lorsqu'elle se réclame du christianisme primitif pour attaquer la religion des exploités, traduit chez l'homme la conscience d'une réconciliation possible avec lui-même et avec la

(39) Interview, chez moi, d'un responsable lui-même fonctionnaire, traduction libre.

(40) *Utopies et marxisme*, Payot, 1976, p. 255-259. Or la dynastie omeyyade a bien été renversée par une révolte de ce type : Abu Muslim, ancien esclave, chiite, déclenche en juillet 747 la révolte du Khorassan avec les paysans nommés « les vêtus de noir ».

nature. La misère consciente de ses causes devient levier révolutionnaire : la mystique de Thomas Müntzer est l'exigence impérative du Royaume et le Royaume, qui est de ce monde, est un monde autre, la tâche à accomplir par l'homme.

Tout se passe aujourd'hui comme si la contestation politique prenait nettement la forme d'une critique du Ciel, se muant en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, et la critique de la théologie en critique de la politique. Les voies du Seigneur sont vraiment impénétrables.

Les groupes humains ont besoin de produire de la *Weltanschauung* pour persister dans leur être (41). Toute idéologie organique donne un sens au monde — c'est le cas de l'*islamisme* ; aussi les classes politiques maghrébines feraient bien de se rappeler, si elles ne veulent pas être surprises par les événements, que c'est parce qu'il faut de la cohésion dans les groupes, pour qu'ils survivent, qu'il y a du sens dans le monde et non pas l'inverse ! Ce n'est pas en tout cas l'idée sacralisée, légitime, d'Etat-nation insufflée par le haut à la société civile qui permettra de lutter contre la *dawa*. A moins bien sûr que les bûchers ne soient prêts et que se lèvent de nouveaux Luther pour écraser les Müntzer arabes. Dans ce cas, l'Islam serait sans doute amené à s'institutionnaliser en Eglise, encore que... l'Histoire bégaye si souvent !

(41) R. DEBRAY, *Critique de la raison politique*, Paris, NRF, p. 48-49.

ABOL HASSAN BANI SADR*

L'Islam et la révolution en Iran

Interview avec Alain CHENAL

A. C. (Auvers-sur-Oise, le 15 octobre 1981). — Monsieur le Président, je voulais simplement vous demander dans ma première question de dire quelle était selon vous la part que le mouvement islamique a prise dans la chute du chah. En d'autres termes, est-ce que le régime pouvait survivre, est-ce qu'une autre opposition aurait pu le mettre en cause ou est-ce que, fondamentalement, c'était le mouvement islamique populaire qui pouvait seul remettre en cause le régime pahlavi ?

B. S. — *A posteriori*, on peut dire que c'est certainement le mouvement islamique qui a pu faire l'unanimité contre le régime. Cette unanimité a été faite grâce à un changement important du discours de la religion. C'est là le résultat de la tâche de notre groupe, ici en France, à Neauphle-le-Château. Nous avons participé au changement fondamental de ce discours, de manière que même les non-musulmans, les marxistes, même les minorités religieuses, trouvant le contenu du discours satisfaisant, se soient ralliés au mouvement. Cette unanimité sur le discours a entraîné une spontanéité ; il n'y avait pas un opposant pour contester ce discours ; vous l'avez probablement constaté à l'époque. Il n'y a pas eu de critique de discours. On critiquait peut-être les mollahs et leur rôle, leur sincérité, etc., mais pas le discours. Toutes les objections ont reçu des réponses claires ; le régime y a été défini comme un régime d'indépendance, de liberté, même les femmes y pouvaient devenir Président de la République. C'est un changement et deux choses très importantes ont été modifiées chez les intellectuels et chez le peuple.

La conscience humaine, je ne sais pas si votre génération d'aujourd'hui la sent encore ou si c'est dépassé, mais nous, nous la sentions

* Ancien Président de la République islamique d'Iran.

fortement ; agir contre la religion, même pour les plus occidentalisés, c'était une question de conscience. Au niveau de la conscience, les interdits religieux empêchaient la jeunesse d'agir. Pour la femme iranienne, agir signifiait au niveau politique agir contre la religion. Tout d'un coup, par le changement du discours, malgré ce qui est arrivé après, l'obstacle a disparu. Aujourd'hui l'homme iranien, surtout jeune, se voit libéré, il n'a plus de souci, d'obsession de se demander : si je fais ceci, est-ce bon ou non... est-ce contre la religion ou pas ? Non. Ça c'est fini, après le discours de la révolution, tenu à Paris.

A. C. — Mais lorsque vous précisez que c'est un changement du discours religieux qui a permis ce mouvement extraordinaire que tout le monde a pu constater, cela veut dire qu'il y a aussi un autre discours religieux qui peut très bien s'adapter au pouvoir et à la dictature ?

B. S. — Exactement.

A. C. — Donc, le mouvement religieux n'est pas fondamentalement anti-pouvoir, enfin anti-pouvoir comme on l'a schématisé...

B. S. — Exactement. Pour l'intellectuel iranien, le problème de la conscience était à la fois un problème religieux et la peur de ne pas être accepté aux yeux des intellectuels occidentaux ; c'est-à-dire que s'approcher de la religion, c'était se voir rejeté par l'Occident, et s'éloigner de la religion, c'était se voir isolé de son milieu. Alors, l'intellectuel iranien s'est libéré à travers cette révolution. Il est aujourd'hui, par définition, celle ou celui qui agit à partir des réalités propres à son milieu, non à partir des théories des autres. Maintenant il ose, il parle. L'obstacle donc a été levé. Ce qui ne s'est pas fait dans les autres pays. Les autres révolutions n'y sont pas parvenues. Nous, nous avons réussi à le faire. La force du discours a été telle que même Khomeyni, s'y opposant, a été disgracié par le peuple.

Notre deuxième tâche, pendant que nous étions en Iran, était d'expliquer ce discours au peuple tout entier, afin qu'il puisse toujours juger l'action des dirigeants par rapport au discours ; afin qu'il puisse se rendre compte que la religion est une méthode de développement et non une idéologie qui, comme une toile d'araignée, immobilise l'Homme ; afin que le peuple soit vigilant et qu'aucune couche n'ait le monopole de son interprétation, et, à partir de là, celui de la décision sur l'activité, intellectuelle ou autre, des gens. Ce discours est donc celui d'une autre religion. Une religion de développement, une force motrice, si vous voulez, pour l'action d'un peuple. En tant que telle, elle a son rôle à jouer et je suis sûr qu'elle ne va pas tarder à agir, elle

changera l'institution religieuse. Nous n'y avons pas réussi, nous avons pourtant beaucoup essayé. C'était une tâche très, très lourde, mais nous n'avons pas réussi. Il faut dire franchement pourquoi. Je reviens donc sur votre question. Le discours ancien, c'était un discours du pouvoir, de l'autoritarisme et du totalitarisme ; il n'était pas discours de la religion libératrice. Il était basé sur le principe que le pouvoir, la dictature, disons plutôt l'autoritarisme, est une nécessité du gouvernement des communautés, mais qu'il y a l'autoritarisme juste, légitime, et l'autoritarisme injuste, illégitime. Il fallait entendre par là que l'autoritarisme qui vient de Dieu et qui applique la loi islamique est juste ; l'autoritarisme qui ne tient pas compte de ces lois, et qui a ses propres lois et son propre discours, est injuste, illégitime. Cette querelle religion-politique a traversé toute l'Histoire de l'Iran ; même avant l'Islam. Notre vie politique a commencé dans l'opposition, avec la contradiction entre la religion et la politique, disputant toutes deux le pouvoir, chacune se prétendant légitime. Il y avait des moments où la politique et la religion faisaient alliance. Mais la plupart du temps, il y avait séparation entre elles. Avec la révolution de 1979, pour la première fois, le discours de la religion change ; dans ce discours, ce n'est pas l'autorité religieuse, mais le peuple qui décide par son autorité ; la religion n'est plus totalitaire. Or, le discours de Khomeïni autrefois était basé sur un livre qu'il avait fait à Nadjaf (Irak)...

A. C. — Et qu'on peut trouver en France...

B. S. — Oui. Nous avons bien fait de le traduire (ma femme a participé à sa traduction). C'était une précaution pour que tout le monde se rende compte qu'il a changé de discours à Paris. Pour que tout le monde comprenne que revenir sur le discours de Nadjaf, ce serait trahir ce qu'il a dit pour la victoire de la révolution. Si vous me posez la question, je vous réponds : oui, l'Islam a joué ce rôle parce qu'il a fait l'unanimité. Son rôle n'est pas terminé. Parce que ce discours a fait cette révolution merveilleuse ; Khomeïni ne peut pas rester au pouvoir, à mon sens ; puisqu'il a trahi le discours, il a perdu l'unanimité ; le peuple est contre lui.

A. C. — Vous m'offrez la transition à ma seconde question. Comment caractérisez-vous l'état des forces religieuses en Iran aujourd'hui, ou du moins des institutions religieuses aujourd'hui, et, dans la logique du discours de transformation que vous décrivez, des forces islamiques peuvent-elles aujourd'hui participer à une rectification ? Peuvent-

elles remettre en cause aujourd'hui, sur la base de ce même discours, le pouvoir, qui apparaît celui — disons — d'une hiérarchie religieuse ?

B. S. — C'est fait. Je pense qu'il est déjà remis en cause. En effet, que signifient 2 000 exécutions pour un chef religieux ? Même le chah ne s'est pas trouvé devant une telle opposition. Pendant dix ans, il n'a exécuté que 200 personnes ; pendant quatre mois, Khomeïni en a exécuté 2 000 ! Pourquoi cette résistance ? Parce que, voyez-vous, deux ans et demi sont passés ; la jeunesse est déjà consciente que le discours n'était pas l'œuvre de Khomeïni lui-même. Premièrement parce que, dès son entrée en Iran, il a fait un autre discours sur la base de l'autoritarisme religieux. Deuxièmement, parce que depuis deux ans et demi, ni lui ni ses proches, les gens du parti au pouvoir (le PRI), n'ont réussi à présenter une solution pour les problèmes essentiels de l'Iran. Même aujourd'hui, la question du programme se pose : qu'allez-vous faire ? On ne sait pas ! Un Islam qui ne sait pas quoi faire est condamné. Ils sont condamnés du fait que, même s'il n'y a pas une opposition, ils n'ont pas réussi à résoudre le problème du régime précédent pour la solution duquel le peuple a fait cette révolution ; au contraire, ils ont ajouté de nouveaux problèmes. Une incapacité totale. Cela signifie à mon sens que leur Islam est très hellénisé. Leurs bases philosophiques viennent du catholicisme, du Moyen Age, d'Aristote et de la philosophie scolastique. Elles n'ont aucun rapport avec l'Islam. D'ailleurs, 90 % des religieux chiïtes sont contre le principe de la souveraineté du docte (*vélâyate é faghîh*). Comment cela s'explique-t-il, se justifie-t-il ? Khomeïni ne se justifie pas en se référant à un discours clair qui a pour ambition de créer une société juste, etc., mais il joue de la peur, de la crainte : « Si on nous renverse, c'est l'Islam tout entier qui est fini. » Vous voyez ? Faire peur, comme la droite ici. J'ai vécu dix-sept ans en France. La droite faisait toujours la même chose. Mais peut-on rester au pouvoir par cette peur ? Ici, peut-être pas. Parce que vous avez toutes les structures nécessaires. Mais chez nous, la peur est totale. La peur de se voir écrasé par les événements, par la crise, elle est la peste de l'Islam et de l'Iran. Or, l'« islamité » et l'« iranité » sont l'avertissement et le revers d'une même pièce, elles constituent la base de l'existence de l'Iran. Notre tâche était et est encore lourde puisque nous devons démontrer que Khomeïni est devenu despote, s'est détaché de l'Islam et donc transformé lui-même en un danger contre l'iranité-islamité. Ma réponse est donc claire : cet Islam-là, c'est fini. Je pense pourtant que nous avons réussi dans notre tâche de désaliéner l'Islam en tant

qu'idéologie du pouvoir totalitaire et d'en faire un autre, c'est-à-dire une idéologie d'anti-autoritarisme et d'anti-totalitarisme.

A. C. — Cela veut-il dire que cet Islam, que vous avez libéré, va se mobiliser contre le pouvoir actuel ? Qu'il est déjà en train de le faire ?

B. S. — Oui. Voyez-vous, ce n'est pas tout simplement la théorie. Ce n'est pas au niveau du discours. Au niveau de la pratique aussi, nous avons, nous avions, cette chance de passer par des épreuves. Devant notre peuple et devant l'Histoire. D'abord, en ce qui concerne la liberté : accorder des libertés autant que possible nuit-il à l'Islam ou pas ? Quand on était en Iran, c'était concrètement la première question qui se posait. Moi, j'en étais partisan, je disais : si ce discours est une méthode de développement, il faut qu'il y ait liberté de le discuter, il faut qu'il l'emporte dans les libres discussions. Comme vous le savez, j'ai procédé à des libres discussions. Et cela a donné des résultats. Mais les mollahs ont présenté un argument qui l'a emporté auprès de Khomeïni, ils disaient : qui profite de ces libres discussions ? Ce n'est pas l'Islam de Qom, mais l'Islam de Bani Sadr. En effet, dans l'Islam que je proposais, il n'y avait plus place ni pour l'autoritarisme des mollahs ni pour le totalitarisme de l'État.

A. C. — Donc le mot théocratie que l'on utilise en Occident n'est pas inadapté ? Il correspond à ça, puisque effectivement le pouvoir est véritablement justifié par le haut et non par sa base.

B. S. — Exactement. Le principe de l'« imâmat » signifie pour les mollahs que l'imam représente Dieu ; *faghîh* représente l'imam, donc il est l'autorité suprême à qui il faut obéir absolument. Je leur disais, au contraire, que l'imâmat est un principe qui signifie que chaque fille, garçon, homme ou femme, a vocation à participer à la gestion, à la direction de la communauté. Ce sont deux thèses tout à fait contradictoires. Dans les libres discussions, les gens aimaient ma thèse qui, certainement, l'emportait, et dont les premières victimes étaient les mollahs. C'est pourquoi ils ont procédé aux arrestations.

A. C. — On touche un point très, très passionnant parce qu'on dit beaucoup que cette image de l'imam est quelque chose de très spécifique à l'Islam. Comment justifiez-vous cette notion d'imam où on passe à la participation de tous, à la gestion de la communauté ?

B. S. — Pourquoi Khomeïni a-t-il représenté l'ensemble du peuple dans son unanimité ? Pourquoi est-il devenu ensuite un tyran ? Pour cette simple raison que l'Islam considère la critique comme un droit et aussi un devoir de l'Homme. Alors, si les dirigeants se lient

à un clan, à une classe et en deviennent les défenseurs, ils ne peuvent plus permettre la critique généralisée. Par exemple, aujourd'hui, le Parti socialiste est au pouvoir en France ; si vous imposez ce parti à tout prix, comme c'était le cas de l'ancien régime, vous devez censurer. Voilà. Une idéologie qui est une méthode de critique n'est compatible ni avec les dépendances de groupe, ni avec l'inaction. Ou bien il faut avancer et faire avancer, ou bien il faut établir de plus en plus de censures. C'est pourquoi, même Khomeïni, parce qu'il voulait imposer à tout prix les mollahs au pouvoir dans ce pays, a été obligé d'établir la plus totale censure. Donc, si l'imam est considéré comme l'homme détaché de tous les liens d'intérêts de clan, de classe, de groupe, il peut représenter tout le monde. Pas d'une manière statique, mais dans la dynamique du développement. Cela signifie la participation. C'est pourquoi, dans sa pureté, cette théorie supprime toute autorité qui ne vient pas de la base. Je peux vous raconter même une discussion que j'ai eue avec Khomeïni sur ce problème à Téhéran. Quand je voulais me présenter comme candidat à la Présidence, il m'a dit : « Vous ne pouvez pas devenir président parce que vous êtes contre le principe de l'autorité du docte (*faghih*). » Je lui ai répondu : « Je ne vous considère pas comme docte. Vous n'avez plus les qualifications nécessaires, les critères nécessaires à un *faghih*. Et même si vous les aviez, la souveraineté (*velâyate*) signifie pour moi donner la vie, et permettre aux autres d'y réfléchir. Si vous dites qu'ils sont obligés de suivre le docte, alors vous êtes plus que Dieu. Parce que, selon le Coran, on ne peut pas obliger quelqu'un à accepter quelque chose, même la religion. Comme on ne peut pas obliger quelqu'un à accepter la religion, il va de soi qu'on ne peut pas obliger les gens à suivre. C'est là un principe qui donne droit à tout le monde de participer à tout. Participer, parce que nous considérons la prophétie comme une grâce de Dieu ; ici, Il montre un chemin à l'Homme, mais Il ne l'oblige pas. C'est à chacun de choisir, c'est un chemin que chacun peut prendre, et si cela ne convient pas à quelqu'un, on ne l'oblige pas. C'est à l'Homme de se développer. On ne peut pas développer l'Homme par la force. » Khomeïni m'a répondu : « Il faut se servir de la force quand c'est nécessaire. » Donc, c'était toujours l'autoritarisme...

A. C. — D'il y a plusieurs milliers d'années...

B. S. — Exactement. Nous avons quand même changé beaucoup de choses en Iran et c'est une réussite très importante : deux ans après la révolution, un mythe religieux très solide a été brisé. Et un leader très aimé est tombé en disgrâce.

A. C. — Dernière question : on a parlé du passé, on a parlé du présent ; parlons un petit peu de l'avenir, peut-être pas de l'avenir politique immédiat, mais en réfléchissant sur l'avenir à moyen terme. Comment voyez-vous la constitution actuelle (je crois que vous avez déjà dit qu'il fallait la changer) ? Que pensez-vous proposer à la place ? Deuxièmement, comment le concept de laïcité cher aux Occidentaux, s'intègre-t-il dans cet Iran de demain ? Et notamment, comment les gens qui ne se réclament d'aucune appartenance religieuse, pourront-ils s'organiser ou donner leur avis ?

B. S. — Je viens de vous dire que nous ne sommes par parvenus à changer l'institution, tout en réussissant à changer le contenu du discours. Je pense donc que l'obstacle est levé. Dans le passé, il n'y a pas eu de succès. Depuis un siècle, les « occidentalisés » ont essayé de changer à travers le régime pahlavi, et ils n'ont pas réussi. Les intellectuels ont essayé autrement, mais sans succès. Nous, nous avons réussi. Donc, si on enlève l'obstacle, c'est-à-dire ceux qui gouvernent, le progrès sera très accéléré en Iran. Et cela va étonner le monde entier. Car il s'agit de changer la base de la philosophie et de l'idéologie, sinon l'Homme est toujours freiné dans son développement. L'ensemble des idéologies qui existaient en Iran, qui ont été importées par les intellectuels, ou les étrangers, en Iran, étaient basées sur l'autoritarisme et sont totalitaires : le marxisme que nous avons connu était le marxisme stalinien ; même le libéralisme était connu à travers le régime pahlavi, c'est-à-dire qu'on voulait nous imposer le libéralisme occidental par une dictature 100 % totalitaire ! L'Islam aliéné, comme je viens de vous le dire, était devenu idéologie d'autoritarisme et de totalitarisme. Ainsi, le peuple vivait dans une atmosphère d'autoritarisme. De l'extrême-gauche à l'extrême-droite, ils étaient tous ainsi, partisans acharnés de l'autoritarisme. Il y avait donc la nécessité d'une force miraculeuse et la vraie laïcité est celle qui permet que l'Homme se considère libre de cette idéologie et considère les autres comme libres aussi. Alors, si la vocation de l'Islam est de défendre de telles libertés, pourquoi l'ahandonner ?

En même temps, il est certain que les moyens d'expression doivent être mis à la disposition de tout le monde. D'ailleurs, le principe de la libre discussion est une tradition de l'imam Sâdegh. Nous avons fait une expérience, comme je viens de vous le dire ; elle a donné de bons résultats ; nous l'établirons d'une manière solide pour tout le monde. Donc, du moment que nous n'acceptons pas l'autorité, l'autorité qui ne vient pas du peuple, non seulement nous n'empêcherons pas les autres de dire ce qu'ils pensent, de participer à la vie et aux

progrès de ce peuple, mais, au contraire, nous préparerons les occasions pour que chacun et chacune puissent s'exprimer ; nous sommes donc, à partir de là, dans la laïcité. Déjà, au nom de l'Islam, la femme musulmane participe à la vie politique. Elle ne le faisait pas avant. Et nous nous disons que nous sommes dans la ligne de l'Imam, dans celle du discours de Paris et que l'imam lui-même en est sorti. Parce que le discours disait : les marxistes sont libres de donner leur avis, de participer à la vie politique de ce pays, les minorités ont toutes les libertés, elles sont considérées comme les autres, minorités ethniques comme minorités religieuses. Il assurait que l'Islam allait changer les rapports sociaux, de manière que les déshérités se voient libérés des rapports de classes, des dominations extérieures et intérieures, etc. Voilà la laïcité, on l'a gagnée !

A. C. — On est d'accord sur la laïcité dans ce sens-là ?

B. S. — J'ai analysé et expliqué l'expérience de la révolution iranienne dans un livre qui sera bientôt publié à Paris ; j'ai expliqué comment le nouveau discours a créé la possibilité de l'unité et de la spontanéité du peuple. Le discours de la révolution et la spontanéité ont permis à Khomeïni, en tant que direction, de faire l'unanimité de toutes les tendances politiques sans que celles-ci aient besoin de faire l'union par des contrats. Mais cette direction, sous les pressions de sa propre subjectivité et les facteurs extérieurs et intérieurs, s'est métamorphosée en tyrannie, transformant du coup le discours de la révolution en un discours de l'autoritarisme totalitaire. Dès lors, l'unité a cédé la place aux conflits. La bureaucratie et l'autoritarisme des organisations « révolutionnaires » ont pris l'espace de la spontanéité du peuple. Cette expérience est sans aucun doute riche de leçons pour toutes les sociétés.

Le directeur de la Publication : Jean GICQUEL.

Imprimé en France, à Vendôme

Imprimerie des Presses Universitaires de France

ISBN 2 13 037894 3 — ISSN n° 0152-0768 — Imp. n° 28 835

CPPAP n° 59 303

Dépôt légal : Janvier 1983

POUVOIRS

1977

1. **l'alternance**
(nouvelle édition 1981)
2. **le parlement européen**
(nouvelle édition 1981)
3. **qui gouverne la Chine ?**

1978

4. **la V^e République**
(nouvelle édition 1982)
5. **le consensus** (épuisé)
6. **l'Union soviétique** (épuisé)
7. **le régime représentatif**

1979

8. **l'Espagne démocratique**
9. **le giscardisme**
10. **les pouvoirs de crise**
11. **psychanalyse**
(nouvelle édition 1981)

1980

12. **les régimes islamiques**
(nouvelle édition 1983)
13. **le Conseil constitutionnel**
14. **élire un président**
15. **la négociation**

1981

16. **la justice**
17. **le pouvoir dans l'Eglise**
18. **Italie**
19. **régions**

1982

20. **la gauche au pouvoir**
21. **le système communiste**
22. **la R.F.A.**
23. **l'impôt**

ABONNEMENTS

FRANCE ÉTRANGER

1983 206 F 265 F

*Les abonnements peuvent être pris
chez votre libraire
ou demandés aux*

**PRESSES UNIVERSITAIRES
DE FRANCE**

SERVICE DES PÉRIODIQUES

*12, rue Jean-de-Beauvais
75005 Paris (326-22-16)*

*PUF : CCP 1302 69 C Paris
Chèques à l'ordre des PUF*

1983

(à paraître)

24. **le maire**
25. **le pouvoir en Afrique**

les régimes islamiques

<i>pouvoir et Etat</i>	i. w. zartman
<i>la pensée classique</i>	y. ben achour
<i>conservatisme ?</i>	m. rodinson
<i>influence de l'Occident</i>	o. carré
<i>l'appareil de l'Islam</i>	p. nwyia
<i>droit public et islam</i>	j.-f. rycx
<i>les partis</i>	g. blanchi
<i>minorités musulmanes</i>	p. rondot
<i>la pensée actuelle</i>	v. monteil
<i>laïcité algéro-islamique</i>	m. a. sinaceur
<i>le shiisme et l'Iran</i>	h. sanson
<i>Arabie saoudite</i>	a. chenal
<i>Libye</i>	g. salamé
<i>Turquie</i>	h. bleuchot
<i>Sénégal</i>	t. monastiri
<i>Indonésie</i>	i. bazin
<i>Maghreb</i>	g. nicolas
<i>Iran</i>	d. lombard
	b. étienne
	bani sadr