



N° 84/09 - 5 novembre 1984

L'ISLAM, LA PEUR ET L'ESPERANCE

par Habib BOULARES

PRESENTATION, ANALYSE ET APPRECIATION

Maurice BORRMANS

Ce livre (publié à Paris, J. C. Lattès, 1983, 246 p.) a pour auteur Habib BOULARES, ancien Ministre tunisien de la Culture et de l'Information, professeur aux Langues Orientales, à Paris, et ancien directeur adjoint de **Jeune Afrique**, dont il est resté l'éditorialiste. Il fut aussi jadis le directeur du quotidien tunisois **as-Sabâh**. C'est dire qu'il écrit ici en connaissance de cause et qu'il a le mérite "de nous faire ressentir 'de l'intérieur' la situation actuelle du monde islamique, tout en l'analysant avec une grande clarté". Comment peut-on, en effet, apprécier lucidement et scientifiquement cette "agitation organisée au nom de l'Islam (qui) ne cesse de s'amplifier (et qui) fait peur aux Occidentaux (et) aussi à un grand nombre de musulmans" ?

Refusant d'emblée "l'imagerie traditionnelle du musulman hésitant entre la résignation et la violence", l'auteur propose au lecteur de "s'interroger sur les racines profondes de ce retour à l'Islam", car "l'enjeu est de taille : conservatisme rétrograde ou modernisme" ? "Il y va pour les musulmans du destin de leur foi, vieille de quatorze siècles; et pour eux-mêmes, autant que pour le reste du monde, du devenir d'un milliard d'êtres humains". Le présent document voudrait inciter le lecteur à parcourir le livre entièrement. Pour ce faire, on en exposera ici les grandes lignes, car on y trouve à la -fois une analyse particulièrement bien informée et une critique scientifiquement fondée. Par là-même, on est amené à découvrir que, si les excès de l'activisme islamique suscitent aujourd'hui bien des **peurs**, les recherches persévérantes d'un modernisme intelligent et équilibré ouvrent cependant à l'**espérance**.

Dans l'Introduction (pp. 7-12), l'Auteur rappelle qu'en 1979, il a réagi "vivement à la prétention des nouveaux tribunaux établis en Iran de qualifier de 'justice islamique' la boucherie à laquelle ils se livraient". C'est un fait, constate-t-il, "aujourd'hui l'Islam fait peur... mais est-ce fatal ?". Selon lui, il est "nécessaire de dépasser l'événement en vue de découvrir les mécanismes de pensée et d'action qui déterminent dans ces pays les types de rapports entre l'individu et la société, entre les gouvernants et les gouvernés, entre les contestataires et le pouvoir; et qui conduisent au progrès ou poussent au naufrage". Voilà pourquoi "ce livre est, à la fois, un ouvrage d'actualité et un essai. L'Islam en est le sujet, et l'islamisme le ressort. Ce dernier vocable est employé ici dans un sens précis : celui de l'action menée par des militants musulmans pour que leur conception de la religion pénètre l'Etat et la société. Il est préférable aux mots 'intégrisme' et 'fondamentalisme' qui ne rendent pas compte de toutes les situations".

"Le débat que (les islamistes) instaurent (ainsi) n'est pas nouveau. Les conditions dans lesquelles ils agissent sont celles du présent. Les idées qu'ils professent sont souvent celles du passé". En effet, "à l'heure où les rapports économiques, mais également culturels, prennent une dimension planétaire, nul ne peut se désintéresser de ce qui adviendra des sociétés musulmanes, ni des relations

qu'elles entretiennent avec le reste de la communauté internationale". L'opinion publique s'est par trop "fixée" sur l'ayatollah Khomeiny, oubliant que les deux grands "martres à penser" de l'islamisme contemporain sont le Pakistanais Mawdoudy et l'Egyptien Sayyid Qotb : leurs écrits traduits en toutes langues et se trouvent dans toutes les mains. Quelles sont, en effet, les réponses que l'Islam propose aujourd'hui aux difficiles problèmes du développement intégral et des nouveaux rapports entre religion et sociétés, foi et technique, culte et modernisation ? Comment "réaliser une modernisation qui ne sépare pas l'être de ses racines et ne creuse pas un fossé entre lui et ses semblables ?".

1. Le sabre et le destin.

Avec ce chapitre 1 (pp. 13-31) et sous ce titre, l'auteur part des faits dramatiques qui jalonnèrent l'année 1979 : en janvier-février, le renversement de Md Reza Pahlevi et le retour de Khomeiny, en Iran; en juin, l'hécatombe de toute une promotion de jeunes élèves officiers de l'école d'artillerie d'Alep, en Syrie; en novembre, l'insurrection "mandiste" et la résistance acharnée de commandos qui se sont emparé d'al-Harâm ach-Charif de La Mecque. Depuis lors, il y a eu les incidents de Fès (juin 1980), les terribles répressions de Hama, en Syrie (février 1982), les affrontements entre étudiants algériens de diverses tendances (1981-1982), les troubles de la Faculté des Sciences à Tunis (février 1981), les centaines de morts des conflits religieux du Nord Nigéria (Kano et Maiduguri) et enfin l'assassinat du président Anouar al-Sadate (6/10/81). Partout, "un islamisme intransigeant s'affirme désormais comme le contestataire violent des régimes en place". Tout cela, quatorze siècles après l'émigration (**hijra**) du Prophète de l'Islam (622) qui dut quitter sa La Mecque païenne pour s'établir à Yathrib (Médine) avec sa communauté religieuse et y fonder enfin un Etat.

Au cours d'une brève et belle rétrospective historique, l'auteur souligne que "Médine (**Al-Médina**) devient, à l'instar des villes de l'antiquité grecque, une cité-Etat dont le chef, le prophète Mohammed, organise la vie interne et les rapports avec l'extérieur". Et c'est alors que se développent "la législation, les concepts de nation ou de communauté (**Umma**), de lutte pour la foi (**Jihad**) et de droit des gens (rapport avec les non-musulmans)". L'Auteur reconnaît à ce sujet que "la fascination qu'exerce cette première époque se constate encore dans l'idéologie de maints mouvements islamistes d'aujourd'hui" (cf. l'organisation égyptienne **Takfir-wa-hijra**, "expiation et émigration"). L'histoire de l'Islam révèle ainsi des moments de "grandeur" (avec cette lère image de l'inconscient collectif, celle du "musulman exalté se jetant dans la guerre pour le triomphe de Dieu sans que rien ne lui résiste") et des "chocs meurtriers" (Croisades, invasion mongole, colonisation), entraînant cette 2ème image du même inconscient, "celle d'un homme dominé et humilié, d'une femme soustraite au monde, d'une humanité résignée, soumise à ce qu'on appelle le **mektoub**, c'est-à-dire ce qui est écrit par le destin".

Le fait est que, "depuis le XIII^e siècle dans certains pays, depuis le XV^e dans d'autres, le reflux du progrès n'a pas cessé de plonger les musulmans dans une léthargie mortelle. Voilà donc un siècle qu'on cherche un peu partout le moyen de sortir le monde musulman de cet état". Tous voudraient aujourd'hui que "l'Islam s'éveille... mais quel Islam ?". L'auteur brosse ici une vaste fresque des diverses populations musulmanes de l'aire historiquement investie par l'Islam comme religion et civilisation tout à la fois; il y signale aussi quelles y sont aujourd'hui les recherches d'unité (l'Organisation de la Conférence Islamique, par exemple), pour d'autant mieux rappeler que l'Islam n'est plus "la religion d'une culture monolithique" même si "l'arabité et l'Islam sont historiquement et culturellement liés". L'Islam adonc ses diversités culturelles et même religieuses, connaissant des Sunnites, des Chi'ites et des Kharijites; il est aujourd'hui présent partout dans le monde, puisque tant l'Amérique que l'Australie recensent de fortes minorités musulmanes d'émigrés". L'auteur indique alors quelles sont les questions à se poser : "Pourquoi des sociétés musulmanes explosent-elles ou engendrent-elles des ferments d'explosion ? Pourquoi ces explosions se produisent-elles aujourd'hui ici, hier là et demain ailleurs, alors que l'Islam existe depuis quatorze siècles et qu'il a connu aussi bien une grande période d'expansion qu'une longue régression ? Se révolte-t-on contre le passé ou pour le passé, et de quel passé s'agit-il ?... A l'évidence, il y a un problème grave qui se pose au monde musulman : comment vivre sa foi dans le siècle ?". Car les faits sont là : une civilisation planétaire faite de technologie et des valeurs que celle-ci exige est en train d'investir l'univers; "malgré les discours condamnant l'Occident, sa civilisation matérielle et ses mœurs, tous les musulmans sont ses clients". Ne conviendrait-il donc pas d'en prendre acte et de voir comment les musulmans peuvent s'intégrer à cette civilisation universelle, conformément au message qui leur est propre ?

2. Les conditions de la révolte.

Le titre indique assez que ce chapitre 2 (pp. 33-54) vise à la "compréhension des phénomènes", car au-delà des événements de "l'actualité immédiate" et de ces guerres qui n'en finissent pas (l'irano-irakienne depuis septembre 1980 et celle du Sahara Occidental depuis 1975), il y a "les réalités d'une fermentation prodigieuse dans les sociétés musulmanes" : "ce n'est pas par hasard si les mouvements islamistes les plus combatifs surgissent du magma traditionaliste dans les moments où les sociétés connaissent des transformations profondes". En Iran, "l'ayatollah Khomeyni n'a pas changé d'attitude au fil des ans, ni de manière de penser... Ce n'est pas lui qui s'est adapté à l'évolution des oppositions, c'est l'Iran qui s'est agglutiné à lui" car il y a eu accélération frénétique du processus de modernisation, mégalomanie croissante du pouvoir et interdiction définitive de toute opposition institutionnelle: "le divorce (était) consommé". En Tunisie aussi, sous d'autres formes, "une société en pleine transformation découvrait la rupture entre l'ordre économique et l'ordre social", car "comment, lorsqu'on commence à s'interroger sur le type de société dans lequel on souhaite vivre, dénier aux croyants le droit de proposer leur propre modèle ?".

L'auteur décrit alors la longue histoire de l'Organisation des Frères Musulmans que fonda, en 1928, l'Egyptien Hassan El-Banna (1906-1949), avec ses "phases successives de cohabitation et de divorce avec le pouvoir", tant sous Nasser que sous le président Sadate. C'est après la guerre de 1973 et l'acceptation, par celui-ci, de la négociation avec Israël, que "les militants islamistes se divisent en diverses factions" toujours plus radicales (cf. l'organisation de **Takfir-wa-Hijra** et ses interventions meurtrières, le groupe **Jihad** et son activité anti-copte, l'Avant-garde islamique, le Parti de Dieu, etc...). Il faut aussi savoir que, "dès 1940, on commence à noter une activité islamiste en Palestine, en Jordanie, au Liban et en Syrie" où partout se constituent des groupes plus ou moins liés à l'idéologie et à l'action des Frères Musulmans, surtout en Syrie où tout culmine avec la quasi-insurrection de Hama (fév. 1982). L'auteur constate "qu'en Iran, en Tunisie, en Egypte, en Syrie et en Arabie, tous ces mouvements sont politiques. Les dirigeants officiels des Etats ne s'y trompent pas", mais si "ces soubresauts sont indubitablement politiques, sont-ils d'abord politiques, ou religieux ?".

L'auteur va plus loin dans l'analyse et précise : "Le dénominateur commun de tous les mouvements islamiques en guerre, c'est qu'ils expriment une révolte. Des exemples pris, on peut presque déduire un théorème : toute situation de crise sociale verra, en pays musulman, apparaître des mouvements religieux à caractère séditionnel". Il ajoute aussitôt : "Et nous voici au cœur d'une question cruciale : pourquoi se réfugier dans la religion ?". C'est ici que les réponses sont multiples et variées. Il est certain "que le spiritualisme exerce une attraction de plus en plus forte sur l'homme du XX^e siècle finissant, et (que) le monde musulman n'échappe pas à cet aimant, car "on ne peut plus tout expliquer par le matérialisme". Ainsi "l'engouement soudain pour la religion serait dû, dans ce contexte, à une crise des valeurs provoquée par le bond technologique dont nous sommes les témoins". Il est donc "faux de croire que les animateurs des mouvements islamiques recrutent leurs partisans dans la seule masse des illettrés" et il faut donc avouer que "le lien entre le progrès scientifique et le retour des valeurs spirituelles ne fait pas de doute". Il s'agit alors de retrouver un "modèle" et "un équilibre dans un monde en mouvement", car "l'échec des solutions hâtivement mises en oeuvre s'avère patent".

En effet, quelle que soit la durée de l'indépendance politique acquise, il faut bien constater qu'il y a "échec d'abord de la formation des hommes" (l'enseignement est en crise), "échec ensuite des modes de développement" (impasse des voies capitaliste et socialiste), "échec encore des systèmes politiques" (simulacres de démocratie) et "échec social" (désagrégation de la société traditionnelle). Certes, "ces échecs, on s'en doute, sont relatifs" et "le thème de l'**Açâla** (authenticité) est inscrit dans tous les programmes de tous les gouvernements et de tous les partis politiques en pays d'Islam". C'est alors que tous sont "témoins d'un regain manifeste de religiosité. Les mosquées sont pleines et, certains jours, regorgent de fidèles. Elles se multiplient partout. Les oratoires font leur apparition dans les usines et les administrations. Dans de nombreux pays, les étudiants exigent que les cours s'arrêtent aux heures de prière. Le nombre des pèlerins augmente chaque année à La Mecque". Dans un tel contexte, "le retour à l'Islam paraît être (alors) une panacée" universelle !

L'auteur propose une "double signification" à ce "regain de religiosité". La première est religieuse : "La majorité de ceux qui fréquentent à nouveau les mosquées sont effectivement des personnes qui ont retrouvé la foi et s'y réfugient", mais "la seconde signification est plus politique. Les fidèles qu'elle concerne ne sont jamais moins croyants que ceux de l'autre catégorie, mais il entre dans leur comportement une part de calcul politique indéniable". Comme les régimes établis ne laissent "aucune voie de recours institutionnelle" à leur opposition, celle-ci en serait réduite à ne plus utiliser que la mosquée, "dernier espace de liberté" ! C'est le constat que fait l'auteur en bon sociologue : "Plus

on verrouille les voies de la contestation légale, institutionnelle et organisée, plus le circuit religieux, resté obligatoirement ouvert, apparaît comme l'unique chemin à prendre". Certes, "l'activisme islamiste conserve des proportions modestes", mais force est bien de constater que "tous les apprentis sorciers (d'une politique religieuse au service du pouvoir) ont fini par trouver les mosquées dressées contre eux".

3. La peur de l'islamisme.

Tout au long de ce chapitre 3 (pp. 55-68), l'auteur s'étend sur les difficiles relations entre religion et pouvoir (séculier) : les faits ne manquent pas (Israël, Irlande du Nord, Opus Dei, etc...) qui démontrent qu'il s'agit toujours d'un équilibre instable et que l'Occident a des critères trop intéressés dans l'appréciation, positive ou négative, des relations entre les normes islamiques et les gouvernements musulmans en place. Pourquoi "l'Agha Khan ne provoque(-t-il) ni répulsion ni critique" et pourquoi "en revanche, l'Iran inquiète ?". C'est évident pour le Moyen-Orient, "ce qui inquiète les adversaires de l'activisme islamiste, ce n'est donc pas que le pouvoir s'exerce au nom de la religion ou en conformité avec elle, mais que ces régimes s'effondrent". Et "ces inquiétudes ne sont pas l'apanage des seuls Américains et Européens. Les Soviétiques, de leur côté, ne semblent pas plus rassurés".

L'auteur est ainsi amené à étudier de près les tensions qui existent entre les minorités musulmanes et les pouvoirs séculiers, voire marxistes, comme c'est le cas en U. R. S. S. et en Chine. Il conclut, en affirmant que "si l'Islam est refusé en tant que religion, culture et tradition dans de nombreux pays à minorités musulmanes - immigrées ou autochtones -, c'est qu'il représente une force extraordinaire de résistance à l'assimilation". C'est là un fait que les sociologues signalent en tout lieu. "L'islamisme" va cependant plus loin: l'Iran a bafoué les droits de l'homme les plus élémentaires pour combattre une "corruption sur terre"... "dont la caractérisation juridique aurait besoin d'une élaboration claire et publiée à l'avance" ! Pourquoi, en outre, faudrait-il en revenir à la seule "loi du talion" ? L'auteur exprime ici son total désaccord, puisqu'il avoue que, "si pour toutes ces raisons l'islamisme fait peur, les étrangers ne sont pas les seuls à en redouter le succès. Dans les pays musulmans, il faut le dire, la même crainte existe".

En effet, la situation n'est pas facile pour les gouvernements musulmans en place, où "on a affaire à un pouvoir aux aguets, pour ne pas dire aux abois". "Sans doute les régimes établis dans les pays musulmans ne sont-ils pas tous réactionnaires, où à la solde de l'étranger. Mais même s'ils sont autres, progressistes ou modernistes, ils éprouvent une appréhension plus grande encore devant la montée de l'islamisme: au Sénégal, en Algérie, en Tunisie, en Turquie, en Syrie, on cherche à protéger les conquêtes sociales - émancipation de la femme, socialisme, laïcité, tolérance selon les cas -, car on a tout lieu de craindre le recul que pourrait provoquer un appel simpliste au retour aux sources". Et "l'islamisme fait d'autant plus peur à toutes ces catégories de dirigeants et de simples citoyens que les intentions de ses animateurs ne sont pas toujours claires" ! Ainsi donc "cette crainte explique pourquoi les formes les plus extrêmes de l'islamisme suscitent une telle opposition, y compris chez certains militants de la cause de l'Islam".

Il existe aussi, c'est un fait, "un islamisme que l'on peut qualifier ici de missionnaire, là de culturel", tout comme on trouve beaucoup de "réformistes modernistes qui estiment devoir concilier nouvelle société et legs religieux" : "il s'agit, pour eux, dans le respect de la loi religieuse, de donner la priorité à des codes de droit positif qui choisiraient parmi les dispositions légales celles qui correspondent le mieux à la vie moderne". D'autres musulmans encore, de type "oecuménique", n'ont-ils pas cru nécessaire de proclamer une "Déclaration islamique universelle des droits de l'homme" (19/9/1981) pour "rappeler à tous les musulmans ce que leur enseigne la religion en matière de respect de l'homme ?". L'auteur en conclut que "la diversité de ceux pour qui l'islamisme à l'iranienne est un danger mortel invite ainsi à faire preuve de discernement dans les jugements portés que les événements qui secouent une partie du monde musulman. Elle devrait inciter les exaltés à plus de modération" car "de tout temps la majorité des musulmans s'est montrée réfractaire aux mouvements extrêmes".

4. La potion magique.

L'auteur emprunte le titre de ce chapitre 4 (pp. 69-86) à une célèbre "bande dessinée célébrant les mérites des Gaulois" pour mieux souligner "ce qui se passe avec les militants islamistes", car "le

cri lancé (par tous), c'est : "Le Coran est notre Loi fondamentale". **El-Qor'anou Doustouru-na** ! Tout est dit et rien n'est dit. L'affirmation est claire et sans équivoque. C'est dans le Coran qu'il faut rechercher le style de vie communautaire, l'organisation de l'Etat, les fondements de la législation, la définition des rapports entre individus, le statut personnel et l'ordonnancement de la vie économique". Mais de quoi s'agit-il exactement ? D'un "regain de religiosité" très certainement, mais non point d'une "régénération de la foi" ! "L'expression "retour aux sources" nous paraît elle-même équivoque. Retour bien sûr, mais à quelles sources ? Au Coran seul ? Au Coran et à la Sunna, c'est-à-dire la tradition du Prophète ? A ces deux sources prolongées et élargies par l'œuvre des imams chi'ites ou par les codifications des imams fondateurs d'écoles juridiques dans le sunnisme majoritaire ou le kharijisme replié sur lui-même ?... En vérité, à chacune de ces questions, non seulement les mouvements islamistes, mais les gouvernements et les élites des pays d'Islam apportent des réponses extrêmement variées".

Quelle est alors la réponse des "mouvements de militants religieux" ? Ceux-ci "ne s'embarrassent guère de subtilités (car) la potion magique a d'autant plus d'effet qu'elle est globaliste et sécurisante". En effet, "le sacré confère ainsi au plus humble des militants un pouvoir qui transcende les hiérarchies sociales, politiques ou administratives" et un étrange "pouvoir d'arbitrage entre le Bien et le Mal". Le fait est là : "bien des organisations islamistes portent le nom de Moujahidine, c'est-à-dire de combattants pour la foi". C'est l'occasion pour l'auteur de préciser les diverses interprétations authentiques de "la notion de **jihad**" dans la tradition islamique, distinguant fort bien entre "l'effort pour Dieu" (**jihad**) et la guerre elle-même (**qital**). "En tout cas, pour ceux des islamistes qui veulent se lancer dans un combat vengeur, la notion de **jihad**, pris cette fois-ci dans le sens d'une guerre à outrance contre les ennemis de la communauté musulmane, revêt un caractère d'actualité brûlante. Là plus qu'ailleurs, la sacralisation de la lutte a toute son importance pour le candidat militant". Il est impossible de démythifier sa lecture simpliste de l'histoire, car "l'appel abusif au **jihad** est une solution de facilité à laquelle recourent souvent des organisations islamistes", puisque, pour celles-ci, "le combat qui puise ses références dans la religion est un acte de purification, de l'individu et de la société".

L'argumentation est simple, dès lors que l'Islam est ainsi envisagé comme "religion totalisante" : "Nous étions grands quand nous étions fidèles à notre religion, répète-t-on partout". Or, avoue l'auteur en bon historien, "la fidélité ainsi glorifiée est plus que contestable". C'est pour lui l'occasion de démontrer que l'Islam a su provoquer, au cours de ses "cinq siècles de civilisation à la pointe du progrès", "une fusion de civilisations qui s'est avérée féconde et qui eut la langue arabe pour support". Il est certain que tout "musulman a, vis-à-vis de l'âge d'or de sa civilisation, les sentiments d'un exilé. Le souvenir en est entretenu avec un mélange de fierté et d'amertume" : il y a là comme un grand mythe vécu à dimensions collectives. Aussi "l'appel des islamistes à la défense de la cause de l'Islam ne fait pas seulement vibrer la corde spirituelle. Le candidat à l'action se sent investi d'une mission à l'échelle de l'Histoire : réhabiliter l'Islam avec tout son pouvoir sur les hommes et toute la splendeur de sa civilisation".

La question se pose alors de savoir pourquoi "on voit (le militant islamiste) se jeter sur n'importe quelle publication glorifiant l'Islam, même si elle est d'une indigence révoltante" ? Monde mental fort étrange où l'on confond les lieux, les époques et les genres, et où le manque de culture de beaucoup leur fait oublier que l'Islam a connu une histoire fort complexe, avec bien des luttes intestines et nombre de persécutés ! "Cette confusion explique, dans une certaine mesure, le dogmatisme et l'intolérance de certains mouvements islamistes. N'étant pas préparés à soutenir un large débat d'idées... ils bloquent toute discussion idéologique". Et "on en arrive à cette situation paradoxale où le refus, en Islam, d'un clergé institutionnel s'accommode de l'existence d'une hiérarchie religieuse... à qui l'on abandonne le droit de trancher en matière religieuse" ! Qu'est-ce donc que le "totalisme de l'Islam" et sur quoi se fonde ainsi "le pouvoir de ses clercs" ?

5. Le totalisme de l'Islam.

Rien que de très classique dans la présentation que l'auteur fait de l'Islam en ce chapitre 5 (pp. 87-114). Si "l'Islam a provoqué la cristallisation d'une véritable nation arabe", il propose aussi, en tout temps et en tout lieu, "une foi, une éthique, une cosmogonie, un culte et un mode de vie", tout comme il est devenu aussi, "au cours de l'Histoire, par l'action des hommes qui l'ont adopté et le poids des pays qui sont entrés dans sa communauté, une culture, une civilisation et une puissance temporelle". Occasion merveilleuse de rappeler que "l'Islam en tant que culte est UN", que son "credo est le même pour tous et (qu') il est simple" : "Croire en un Dieu unique, au jour du Jugement dernier, au message des prophètes clos pour la mission mohammedienne, c'est être musulman, c'est-à-dire se soumettre à

Dieu. Cette soumission se dit en arabe : Islam". Il s'agit d'une "vision de l'univers" où "l'homme doit surmonter seul l'épreuve qu'il subit" : "vie conforme aux prescriptions divines, comportement moral individuel (et social), acquérir un supplément de vertu (car) Dieu rapproche les qualités acquises des attributs divins". L'auteur insiste sur la liberté essentielle de l'homme musulman, mais reconnaît que "malheureusement l'option fataliste a fait ultérieurement de l'éthique de l'action un simple objet de spéculation intellectuelle".

De fait, c'est déjà "durant la période médinoise de la vie du Prophète que se précisent ce que les musulmans considèrent comme essentiel : le rituel et l'organisation juridique". Suit alors une rapide description de la **chahâda** (le témoignage), de la prière (la **salat**), du jeûne de ramadan, de la **zakat** (l'impôt sur le revenu et sur la fortune) et du pèlerinage. L'auteur regrette, au passage, que trop souvent l'Islam soit "réduit à sa plus simple expression : une gestuelle". De longues pages sont alors consacrées à la **Chari'a**, la Loi (l'organisation pratique de la vie en Islam), mais "où se trouve cette Loi et qui la définit ?".

"Tous les croyants sont d'accord pour considérer le Coran comme le texte sacré. En revanche, ils n'ont jamais été d'accord sur l'attitude à adopter vis-à-vis des dispositions légales" : "lorsque la révélation cessa à la mort du Prophète, on s'aperçut que le Coran contenait un nombre considérable de dispositions légales, mais que celles-ci ne répondaient pas à toutes les situations nouvelles qui surgissaient au fur et à mesure que la société musulmane s'élargissait". Tout ne fut pas "simple" à l'époque des Califes "bien dirigés" ! L'auteur rappelle ici ce que fut la "grande épreuve", comment surgirent les premiers schismes (le kharijite, puis le chi'ite) et pourquoi "la majorité des musulmans, refusant de se laisser entraîner dans ces disputes doctrinales, demeura fidèle à la tradition, la **sunna**". Plus tard, ce furent les écoles, puis les interprétations et enfin les commentaires et les gloses. Pluralisme extrême à partir des mêmes sources communes !

"Jusqu'aujourd'hui, la notion de tradition diffère du sunnisme au chi'isme et au kharijisme. Pour les sunnites, qui constituent la majorité des musulmans n'ayant suivi ni le rigorisme kharijite, ni le légitimisme chi'ite, la tradition est celle du Prophète, de ses successeurs et des grands maîtres. Pour les kharijites, c'est celle du Prophète et de la communauté austère et intransigeante des premiers temps. Pour les chi'ites, la tradition ne s'arrête pas à une date donnée, elle comprend l'enseignement dispensé par tous les imams successifs qui ont assumé la direction de la communauté". Qu'est-ce alors que l'**ijtihad** (effort de jugement personnel) et qui est habilité à en faire usage ? "Cette question est d'une telle importance pour la majorité des musulmans qu'il faut s'y arrêter un moment. Il n'y a jamais eu une décision explicite, ou autorisée, de fermer cette fameuse "porte de l'effort de jugement"... Jusqu'à présent l'**ijtihad** se poursuit sous certaines formes". Mais alors "qu'a-t-on en fait bloqué ?... L'institution de nouvelles écoles juridiques porteuses de doctrines cohérentes... et le recours à de nouvelles méthodes (**ijma'** de parlements musulmans, comme le suggérait Iqbal)".

Au terme "la Loi, la **Chari'a**, puise à des sources multiples d'une inégale importance : Coran, hadith, tradition, **qiyas**, consensus, enseignement figé des maîtres d'autrefois, livres de commentaires et d'exégèse". Elle a, "grâce à ses développements, son mot à dire dans les multiples domaines de la vie des hommes : l'institutionnel, le pénal, le civil, le commercial, le fiscal, le personnel, le successoral, les droits de l'homme et le droit des gens, la manière de rendre la justice, les rapports entre le pouvoir et la masse des croyants... si bien que lorsqu'on déclare que la **Chari'a** touche à tous les aspects de la vie, on dit vrai, mais il faut se garder d'oublier le poids des siècles et l'apport des hommes, fussent-ils des spécialistes". Aussi "la question reste de savoir où s'arrêter dans cette remontée aux sources... (car) vivre sa foi, c'est accorder son éthique à une société changeante" (le talion n'a-t-il pas à être dépassé par la miséricorde et les techniques de l'abrogeant et de l'abrogé ne seraient-elles plus valables ?) : "on le voit, les questions ne sont pas simples qui se rattachent au totalisme de l'Islam" !

6. Les ulama du pouvoir et le pouvoir des ulama.

Réaffirmant au seuil de ce chapitre 6 (pp. 115-131) que l'Islam ne connaît ni "sacerdoce ni ordre ecclésiastique" ni médiation, l'auteur avoue cependant que "les sociétés humaines sont ainsi faites que leur fonctionnement secrète toujours des hiérarchies". Quelle est donc en Islam l'autorité des "hommes de religion" (**rijal-ud-din**), qu'il s'agisse chez les Sunnites des **ulama** (docteurs de la Loi) ou des **fuqaha** (jurisconsultes), des **Imams** (conduisant la prière) et des **Shaykhs** (guides spirituels), des **muphtis** et des **qadhis** (disant ou rendant la justice), ou qu'il s'agisse chez les Chi'ites des **hojjet-el-Islam** (preuves de l'Islam), des **mujtahids** (jurisconsultes), des **ayatollahs** (signes de Dieu) et

finalement de **l'imam** lui-même (sur la personne duquel se divisent Duodécimains, Zaydites, Ismaéliens Nizarites, etc...) ? L'histoire le dit assez :

"Tous les pouvoirs qui se sont établis en pays d'Islam sur une base religieuse ont compté sur leurs **ulama**". "Encadrement, embrigadement, direction de conscience, référence du savoir, lien social, quelles que soient les fonctions qu'on leur prête, il a toujours existé, en terre d'Islam, des hommes qui se sont consacrés à la connaissance de la religion et qui ont joué un rôle dans la société".

Les rapports entre **ulama** et pouvoir ont, de plus, toujours été difficiles (cf. les querelles entre partisans de la prédestination et du libre arbitre, les conflits entre mo'tazilites et traditionalistes, etc...) et c'est au nom de l'Islam que bien des "mouvements de libération nationale ont eu leurs propres chefs religieux". Aujourd'hui, "la logique des mouvements islamistes est partout la même : il s'agit, à partir d'une conception de la Foi et de la Loi, de bouter hors du pays un pouvoir établi. Avec néanmoins aujourd'hui, par rapport à autrefois, une différence considérable : les contestataires dans la plupart des cas ont désormais affaire à un pouvoir national". La lutte est en effet ouverte entre "**ulama** du pouvoir" (l'Islam institutionnel) et "**ulama** de l'opposition" (l'Islam contestataire), et le malheur a voulu et veut que les premiers, s'ils furent jadis "les gardiens de la foi", en sont devenus aujourd'hui les "conservateurs", sans plus ! N'ont-ils pas trop souvent condamné tout effort **d'ijtihad** renouvelé ? Mais puisque "c'est l'histoire (et elle seule) qui a conféré à ces hommes un pouvoir (aussi) considérable", pourquoi ne pas en reconnaître la fonction et l'organiser davantage en vue de la "régénération de la foi" ?

7. La mollarchie du naufrage.

Néologisme significatif qui permet à l'auteur de développer ses critiques tout au long de ce chapitre 7 (pp. 133-155) car, "si les conditions de la révolte sont réunies ou en voie de l'être dans de nombreuses contrées", la question est de savoir "que vont choisir les musulmans ? Le naufrage ou le salut ?". Que penser, en effet, du recours des islamistes à la notion **d'Umma** ? Le fait est que "l'appel à la résurgence de la **Umma** de l'Islam apparaît comme subversif, non seulement aux gouvernements en place, mais à tous ceux aussi pour qui la lutte pour la libération du colonialisme a un sens patriotique et national". En réalité, "c'est le nationalisme de type moderne qui est apparu décisif" : "il faut (donc) se garder d'exagérer la puissance de l'appel à l'unification de la **Umma** de l'Islam", car "chaque fois qu'un mouvement islamiste a tenté d'enjamber les frontières des Etats, il s'est heurté à l'obstacle des nouvelles nations résolues à se défendre".

Qui plus est, "en visant à investir l'Etat par un Islam pur et dur, tous les mouvements activistes, malgré des divergences profondes entre eux, entretiennent une confusion extrêmement dangereuse dans les esprits. A défaut de réaliser un véritable renouveau islamique, ils entraînent leurs pays, par une dialectique de la violence, vers ce qu'il faut bien appeler la pente de la régression". En effet, "chez tous les peuples du monde, de vieux démons dorment. Ils ont pour noms : fanatisme, intolérance, xénophobie, racisme, etc... Ces maux n'ont rien de spécifiquement islamique. Ils sont même à l'opposé d'un Islam vraiment pur. Mais partout où ils font leur apparition, ils sont alimentés par l'ignorance, l'obscurantisme, la volonté de puissance. Ils sont encore plus dangereux quand on cherche à les justifier par la religion".

L'auteur regrette, à bon droit, que "la démultiplication du savoir a eu deux conséquences graves : l'impossibilité, pour les peuples, de prétendre à une connaissance un tant soit peu profonde de l'Islam, celle-ci étant devenue le monopole d'une minorité de clercs; et l'ignorance, même par une partie de la hiérarchie religieuse, des textes fondamentaux de la religion". L'Islam des origines était infiniment plus souple, plus compréhensif et plus humain ! L'auteur analyse alors de très près la pensée et les thèses du Pakistanais Mawdoudy (1903-1979) : celui-ci n'impose-t-il pas, au nom de l'Islam, "une conception qui (lui). est personnelle des rapports de l'Etat à l'Islam, et du rôle de l'Islam dans la société" ? Mais voici que "la simplicité du style, la clarté des idées et le tranchant des affirmations font de (ses) petites brochures (elles atteignent des centaines de milliers d'exemplaires) un instrument de propagande d'une efficacité remarquable".

Force est bien de conclure alors que "c'est l'aspect le plus grave du problème auquel les sociétés musulmanes ont à faire face. En proclamant que la communauté ne peut être régie que par la **Char'i'a**, et en admettant que l'œuvre des traditionnistes, des juristes, des fondateurs d'écoles, est indispensable à sa compréhension "correcte", on aboutit logiquement à la conclusion que le seul

gouvernement possible devrait être celui des **ulama**. La "théocratie démocratique" se traduit, structurellement, par la mollaharchie". Et "telle est bien la tragédie que connaît l'Iran et que vit l'Islam dans son ensemble à cause de l'Iran. Tout est qualifié d'islamique, des décisions les plus rationnelles aux actes les plus barbares".

La conclusion est la même si l'on étudie la production de l'Egyptien Sayyid Qotb, "érudit prolifique" et théoricien des "techniques de la minorité agissante" (à la différence de "l'action des masses" que prônait Hassan El-Banna, le fondateur des Frères Musulmans). "Il s'agit d'une tactique élitiste inspirée par la perte de l'espoir de voir les masses se soulever et la conviction qu'il faut former les futurs dirigeants de l'Etat islamique. Car si les analyses et les styles diffèrent d'un pays à l'autre, l'objectif reste le même : l'Etat, qu'il faut prendre en main". Et c'est bien ce que connaît l'Iran de la "révolution islamique" : "mise sous tutelle de l'Etat, autorité absolue exercée par un imam professant une doctrine traditionnelle, adhésion de la majorité des **mollahs** et mobilisation des forces armées". Ainsi donc cette "révolution" a beau "représenter une caricature insoutenable, on ne peut s'empêcher de la considérer comme un modèle de ce qui pourrait advenir dans un pays d'Islam secoué par la révolte", car tout "processus déclenché par l'islamisme radical échappe bien vite à tout contrôle *raisonné*".

L'auteur se fait des plus sévères dans sa conclusion : "Il est vain d'espérer de nouveaux départs créateurs quand on avance dans l'Histoire à reculons, en considérant que tout a déjà été dit, décidé et fait il y a dix siècles, et qu'il suffit de reprendre le modèle ancien et d'y couler la société d'aujourd'hui comme dans un moule". Mawdoudy a éliminé "totalement de sa réflexion le fait patent que les siècles les plus brillants de la civilisation musulmane ont été ceux du VIII^e au XII^e, alors que la société de l'Islam s'ouvrait aux courants extérieurs", et il a oublié "de dire pourquoi, précisément, l'Etat musulman est entré dans une période de déclin au moment où la pensée, sous toutes ses formes, s'est figée, où le mimétisme (**taqlid**) a remplacé l'**ijtihad**".

8. L'impossible laïcité.

Avec ce chapitre 8 (pp. 157-172), l'auteur tend à montrer combien la laïcité est difficilement réalisable en contexte musulman. C'est d'abord l'œuvre de "Mustapha Kemal, le père de la Turquie nouvelle", qui est analysée : suppression du sultanat en 1922, puis du califat en 1924; mais "la création ex nihilo d'un Etat véritablement turc, sur le modèle européen, se heurta à de si nombreuses difficultés que les opposants se regroupèrent bientôt autour des chefs religieux se réclamant du calife". Aussi, "la 'laïcisation' de la Turquie ressembla vite à une répression de l'Islam (et) l'homogénéisation du nouveau pays entraîna le pouvoir républicain sur la pente de la persécution systématique des minorités religieuses et ethniques". Certes, "aujourd'hui la République turque demeure formellement laïque", mais "le 'parti' religieux y est fort" : en effet, pour le musulman, "l'Islam n'est pas seulement une croyance mais également une identité et un système. Aussi, évacuer la religion de l'Etat revient-il, en fin de compte, à livrer les hommes comme des ouailles à une hiérarchie religieuse qui finira toujours par renaître pour les prendre en charge, avec les risques que cela comporte"... "Curieuse situation donc que celle de cet Etat officiellement laïc, où la loi interdit toute référence à la religion mais où tous les partis, à des degrés divers, flattent la religion des masses pour s'assurer un certain poids politique".

Quelles sont, en effet, les difficultés de l'Etat séculier ? "Il lui faut d'une part inventer un modèle de développement rapide et équilibré; d'autre part assurer à l'homme l'épanouissement de sa personnalité sans qu'il y ait à opérer de rupture avec ses racines. Autrement dit il lui faut trouver l'équation idéale intégrant l'économique, le social et le spirituel".

Que se passe-t-il dans les Républiques soviétiques musulmanes ? La réaction des musulmans à la "politique de désislamisation systématique s'opère sur deux plans : celui de la préservation des traditions (adaptées avec souplesse) et celui de l'adaptation de la religion aux conditions particulières de l'Union soviétique" (le communisme devenant un "sous-produit de l'Islam"). "L'exemple indonésien est tout à fait différent, mais non moins instructif. Dès l'indépendance... ce fut - comme en Tunisie et en Algérie - le poids du nationalisme moderne qui fut prépondérant. Sukarno proclama la Pancasila, ou les "cinq principes" : croyance en un dieu unique, démocratie, justice sociale, nationalisme, internationalisme", les cinq éléments sur lesquels est fondée la laïcité indonésienne. Mais l'association **Nahdhatul-Ulama** y est bien vite devenue un parti politique. L'Etat indonésien est laïc, assurément, mais "il compose (très bien) avec l'islamisme en tant que force sociale et politique".

En conclusion, "l'expérience soviétique, comme celle de la Turquie et de l'Indonésie, met en évidence le problème qu'affronte tout gouvernement dans un pays musulman. Que faire de la **Chari'a** ? Que faire des responsables religieux ? Que faire de l'éducation ? Que faire de l'**açala**, c'est-à-dire de l'enracinement qui nourrit l'identité ? Et que faire en même temps pour le développement ? Prôner la laïcité de fait est absurde parce que l'Islam est une conception de la vie. Que l'on propose un projet de société différent, non islamique, et les musulmans se replient sur des positions archaïques; que l'on favorise au contraire une évolution de la vision islamique... et la démarche cesse d'être laïque. Dans les deux cas, c'est donc l'échec".

9. Les multiples voies du réformisme.

Avec ce chapitre 9 (pp. 173-202), l'auteur évoque "les difficultés du réformisme", en même temps que ses efforts louables et ses mérites indéniables. Il ne s'agit pas de "renaissance" (**Nahdha**) bien plutôt de "réformisme" (**Islah**) et tout a commencé, "vers le milieu du XVIII^e siècle, avec Mohammed Ibn Abdulwahhab, au Moyen-Orient arabe, et cheikh Waliullah, en Inde". Ils ont eu de nombreux émules dans presque tous les pays musulmans, suivant des filières qui seraient à étudier de plus près. "Le XIX^e siècle avait donc déjà connu les frémissements de l'éveil de l'Islam quand Afghani arrive sur la scène" pour "lancer le premier mouvement vigoureux, à la fois panislamiste par son idéologie, anti-impérialiste par sa politique, internationaliste par ses moyens d'action et réformiste par sa doctrine religieuse".

Relayé en Egypte par Mohammed Abdouh, puis par Mustapha Abderrazeq et Rachid Ridha, le programme réformiste peut se résumer en 3 points : "1° Libérer les esprits du boulet de l'imitation (**taqlid**) pour que la raison ne soit asservie ni aux chefs temporels, ni aux chefs religieux; 2° Considérer que la religion est l'amie de la science et non son ennemie, chacune ayant un rôle à jouer; 3° Comprendre la religion à la manière des précurseurs et devanciers (**salaf**), ceux qui ont vécu avant que n'apparaissent les divergences entre les doctrines, et se reporter toujours aux sources premières de l'Islam. Pour cette raison le mouvement fut appelé plus tard : Salafya". Certes, "ils ne dénonçaient pas que le **taqlid** des traditionalistes. Le mimétisme de ceux qui singeaient, sans discernement, l'Occident était lui aussi condamné... Quant à la réforme de la pratique de l'Islam, c'est à la forteresse des ulama qu'elle se heurtait (car) Afghani et Abdouh réclamaient pour leur part le retour au livre sacré et à la partie sûre de la tradition du Prophète" seulement.

En fait, "mouvement élitare, le réformisme d'Afghani et d'Abdouh se définit comme une idéologie, sans parti pour la faire triompher"; qui plus est, "beaucoup regrettent qu'ils n'aient pas pensé à pousser plus loin leur réflexion et à proposer pour l'avenir une réforme plus élaborée. Les conditions de l'époque condamnaient leur entreprise à l'échec". Au bout du compte, "ils finirent par se séparer sur **un** problème de fond; Afghani préconisait une réforme immédiate des structures des Etats, tandis qu'Abdouh, insistant sur la primauté de l'effort d'éducation des musulmans, préférait reporter la révolution à deux ou trois générations".

Qu'est-il donc advenu de leur enseignement ? Les doctrines de la **salafya** furent diversement développées par un Chakib Arslan (1869-1946), par un Ali Abderrazeq (**L'Islam et les fondements du pouvoir**) et par l'Algérien Abdulhamid Ibn Badis (1889-1940), lequel comprit d'emblée "qu'une action de réforme n'a aucune chance d'aboutir si elle n'est pas relayée par un réseau de partisans convaincus", d'où la création et les activités de l'Association des **Ulama** Algériens autour d'un groupe de penseurs de la même veine. Ibn Badis a toujours distingué "ce qu'il appelle "l'Islam personnellement assumé" de "l'Islam héréditaire" (qui est fondé sur l'immobilisme et l'imitation)", a voulu intégrer à la réforme les problèmes de la science et de la femme, et a même pris maintes fois la défense d'Ataturk et de ses initiatives draconienne, tout comme il a toujours su distinguer entre les "trois catégories de patries et (placer) chacune dans sa position naturelle".

Les problèmes qui se posaient aux jeunes Etats lors de leur accès à l'indépendance n'étaient-ils pas toujours les mêmes ? "Quel contenu donner à la Loi ? Quelle conception de l'éducation adopter ? Quel doit être le statut de la femme ? Faut-il encourager le culte, ou combattre ses aspects rétrogrades ? Faut-il prendre en charge les lieux de culte ou les abandonner à l'initiative privée ?... Cependant l'essentiel, c'est le problème de la **Chari'a**. Faut-il légiférer, codifier ou maintenir le statu quo traditionnel ?... Le statu quo ferait le bonheur des islamistes" mais "presque tous reconnaissent qu'il faut bien codifier (mettre sous forme d'articles) le **fiqh**, élaboré dans le cadre de la **Chari'a**". Par contre, "la législation - l'invention de lois inspirées uniquement par des considérations temporelles - est catégoriquement rejetée, à la fois par les islamistes combattifs et les traditionalistes passifs. C'est à cette aune que se mesure le degré de réformisme des Etats".

Quelles sont alors les positions d'El-Kadhafi et de Bourguiba ? Le premier "choisit d'ignorer la **Chari'a** au lieu de s'attaquer au problème de front. Son islamisme universel fait illusion... (car) c'est à peine s'il fait référence à l'Islam dans l'élaboration de sa doctrine de la "Troisième voie", schématisée dans son Livre vert". D'ailleurs, "en 1978, il rejette la **sunna** - la Tradition - y compris celle du Prophète". Si "Kadhafi est un homme de pouvoir sans bagage théologique, Habib Bourguiba, président de la République tunisienne, n'a pas non plus une formation de théologien et de **feqih**. Mais il est d'abord un homme d'Etat et un penseur politique" dont l'objectif "peut se résumer ainsi : un Etat moderne libéré de toutes les entraves". Tirant les leçons de l'expérience engagée par Kemal Ataturk, "il n'a jamais combattu la religion elle-même", car "Bourguiba est un législateur plus qu'un codificateur. Toutefois, il a toujours pris soin de justifier les dispositions arrêtées par un verset du Coran, un hadith du Prophète ou même l'opinion de tel ou tel légiste, exégète ou doctrinaire des siècles passés".

Pourtant, même si "la Tunisie y a gagné une grande tolérance", "l'islamisme (y) gagne du terrain chez les ingénieurs et dans les facultés de médecine plus qu'ailleurs. Les nouveaux militants... ont de nouvelles idoles : ils ne jurent que par Mawdoudy et Sayyid Qotb". Quant à l'Egypte elle-même où "le panarabisme de Nasser a été stoppé net dans son élan par la tragédie de 1967" et où "la politique de paix de Sadate n'a pas fait l'unanimité", "le réformisme de l'Etat se heurte à un radicalisme politique à double face, islamiste et marxiste". Que dire donc du réformisme, pour finir ? D'abord que "le monde musulman n'est pas prisonnier, comme on semble le croire, du mouvement khomeiniste auquel il ne pourrait opposer que le radicalisme de Kemal Ataturk". En fait, "de nombreuses propositions se retrouvent chez tous les réformistes : retour au Coran, compréhension non traditionnelle de la religion, prise en compte des contingences actuelles, nécessité du développement, mise en évidence des principes du droit... et éducation et émancipation des femmes". De la sorte, "les idées avancent, au rythme des générations qui se succèdent. Et si certaines conditions économiques et politiques, de même que des troubles de civilisation, sont en train de favoriser une vague énorme de passéisme, celle-ci ne doit pas occulter la force concurrente de ces idées réformistes".

10. La cage et l'horizon.

"Quel sens donner à l'Islam aujourd'hui ?" : c'est cette question qu'entend développer l'auteur en son chapitre 10 (pp. 203-214). Les temps ont changé et l'homme moderne est bien obligé d'explicité à nouveau sa foi, d'autant plus que les découvertes de l'histoire et de la science ainsi que les possibilités nouvelles de la technique entraînent des interrogations inattendues ! Peut-on imaginer "dix millions de pèlerins" réunis à La Mecque et Arafat, "tous, le même jour" pour y remplir les rites du pèlerinage ? Aussi "se contenter de dire que tout est dans le Coran ne suffit pas. C'est trop facile. La plupart des mouvements islamistes refusent, par exemple, d'élaborer leurs programmes... Au mieux, c'est une fuite en avant, quand ce n'est pas délibérément de la démagogie".

"Quelle est la meilleure manière de mettre en évidence l'aspect universel de l'Islam en le libérant de la gangue des coutumes et des traditions ?", telle est la question essentielle pour l'auteur. En effet, "nier l'influence arabe, au moins sur certaines dispositions juridiques intégrées à la **Chari'a**, c'est ignorer l'Histoire ou l'interpréter d'une manière dogmatique". Et "comment (peut-on) postuler que "l'Islam est valable en tout temps et en tout lieu" et vouloir le pratiquer selon la Tradition, qui porte nécessairement la marque du temps et du lieu ?". Il ne suffit pas d'aller chercher, pêle-mêle, des réponses partielles dans le vaste trésor de la Tradition ! Or l'auteur observe que "le renouveau de la foi qui est évident dans le monde musulman d'aujourd'hui pose un problème simple que compte, en réalité, le manque de culture et l'ignorance". Or, le problème est urgent et "les musulmans sont mis au défi d'apporter des réponses correctes aux questions qui se posent à la société d'aujourd'hui" : cela suppose une vaste culture religieuse-et humaine ainsi qu'un sens aigu de l'histoire.

Or que constate-t-on ? "Que la théologie, la recherche coranique et l'exaltation de l'éthique se sont effacées au profit de la spéculation juridique et de la réglementation du culte. Même le **tasawwuf**, qui vécut plus longtemps, a débouché sur une forme figée, celle des confréries". D'autre part, "à quoi ressemblent les livres qu'on vous propose sur la vie du Prophète ? A un recueil d'événements où les combats occupent la plus grande place" et "en revanche, les livres se multiplient pour exposer le point de vue de la **Chari'a** sur l'économie, les finances, les banques, les sociétés, le pouvoir, l'organisation sociale, la prière, le pèlerinage, etc... Toujours cette suprématie du **fiqh** sur toutes les autres "sciences de la religion" !".

L'auteur dénonce ici le "traditionalisme hybride et sectaire" du "militantisme islamique" qui ne résout aucun problème. Il affirme que c'est "au nom d'une fausse "théologie" que l'on érige la violence

au rang d'un commandement sacré" par "l'usage abusif des mots de **jihad** (lutte) et **qisâs** (talion)". L'historien qu'est l'auteur signale alors que "les Islamistes feraient bien de se souvenir que, fondamentalement, le musulman est à la fois pacifique et modéré" et que donc, "tôt ou tard, la masse modérée des musulmans finira par rejeter la barbarie". En fait, "c'est l'histoire même de l'Islam qui défie ses ardents défenseurs de susciter un véritable renouveau de la pensée et de l'action". Dans cette perspective, l'auteur va même jusqu'à dire qu'"il est donc nécessaire d'examiner, sans a priori, les apports de l'Europe, et la mesure dans laquelle les conclusions auxquelles elle est arrivée peuvent nous aider à revoir et, si nécessaire, reconstruire la pensée théologique de l'Islam".

11. L'appel de la vie.

Après tout, comme l'explique ce chapitre 11 (pp. 215-229), il s'agit de répondre à l'appel de la vie : les problèmes du Tiers-Monde que beaucoup de pays musulmans partagent avec d'autres pays d'Afrique, d'Asie et d'Amérique; les "grandes idées" du monde contemporain; l'engagement des religions (y compris l'Eglise chrétienne) dans l'action sociale pour la justice. Certes, "l'islamisme, aujourd'hui, entend faire entrer la religion dans l'arène sociale. Mais pourrait-il mener à bien son entreprise en négligeant ce qu'on vient de rappeler sur le caractère multidimensionnel de la société ?". Et l'auteur d'en préciser les dimensions principales : la participation des femmes à tous les niveaux de la vie économique, sociale et nationale; le développement d'une éducation et d'une culture qui dépassent les arabisations faciles ou les traductions hâtives; l'apport spécifique de chacun à la "culture universelle" (car "on s'en exclut si on ne lui fait aucun apport").

L'auteur rappelle alors "la condition précaire du chercheur en pays d'Islam" et les cinq "conditions sine qua non" qu'un Abdussalam, Prix Nobel de physique, énonce pour que sa participation soit effective au renouveau espéré ! En effet, que nous enseigne l'histoire ? Que "le mouvement qui, à partir du milieu du IX^e siècle, et grâce à des traductions d'œuvres hindoues, persanes, grecques et même latines, a donné l'impulsion décisive à la civilisation islamique, de quoi s'est-il nourri sinon d'un flux considérable d'idées importées ? Il ne faut pas confondre les matériaux et l'usage qu'on en fait. Si le mimétisme est appauvrissant et avilissant, le métissage des cultures est source de progrès". Alors, "par quelle perversion du raisonnement en arrive-t-on à vouloir bloquer aujourd'hui toute importation d'idées ?". Car, "l'identité (nationale ou culturelle) n'est pas le folklore, et sa sauvegarde ne consiste pas à s'habiller d'une certaine manière, à multiplier les coupes en architecture, ou à réhabiliter les rites des vieilles confréries religieuses. Savoir ce qu'on est et ce que l'on veut être sont les conditions sine qua non d'une véritable participation à la vie d'un monde en perpétuel devenir".

L'auteur y insiste encore : on attend de l'Islam "une vision de l'Etre et de l'Univers qui réponde au besoin d'un renouveau de spiritualité" et aussi... un épanouissement artistique, à propos duquel, hélas !, "les islamistes (demeurent) curieusement silencieux, (proposant) aux musulmans d'aujourd'hui un monde d'une tristesse incommensurable : monde muet et atone" ! La modernisation matérielle ne suffit pas, s'il n'y a pas développement adéquat de "la spiritualité, la rationalité (et) l'humanisation". Au terme, tous sont appelés "à l'intérieur des pays, (à) une démocratie à réinventer ; et vis-à-vis de l'extérieur, (à) une ouverture impliquant une participation active au progrès au sein de la communauté internationale".

12. La volonté de réponse.

En ce chapitre 12 (pp. 231-246) qui lui sert de **Conclusion**, l'auteur emprunte largement au Pakistanais Mohammed Iqbal qui entendait Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam. Pour l'auteur, "la société musulmane ne peut se résigner à vivre dans un état proche de la schizophrénie sans courir des risques mortels". Or, toujours selon lui, "avec une admirable lucidité, Iqbal, qui mourut en 1936, avait "vu" cette évolution", ou involution, en faveur du seul pouvoir des ulama (cf. "la **Wilayet al-Feqih** - tutelle du légiste - que préconisait Mawdoudy, et que Khomeyni a fait inscrire dans la Constitution de l'Iran"). "Toutes les arguties mises en avant par les plus politiques des islamistes ne changent rien à ce fait. On demande aux musulmans de devenir meilleurs croyants et meilleurs pratiquants, et on leur retire toute initiative, tout droit à la discussion, et encore plus au 'doute, clé de la certitude'", ce que leur proposait jadis le génial Ghazali.

L'auteur affirme alors que "la condition sine qua non pour opérer un véritable retour aux sources qui ne soit pas une régression c'est de rendre responsable chaque musulman. A défaut, c'est

vers une rupture entre modernistes et traditionalistes que s'achèment les sociétés musulmanes". Il s'agit donc de restituer à "l'éthique" toute son importance, "plus grande encore que le culte". En effet, "comment peut-on parler d'un renouveau de l'Islam en se limitant à une réhabilitation de la Loi ?". Pour l'auteur, "le renouveau de l'Islam exige un rééquilibrage des éléments constitutifs de la religion : d'une part la foi, la morale, la vision du monde, et, d'autre part, le culte et les principes de la Loi". Mais il convient alors d'en tirer les conséquences : "On peut passer en revue toutes les valeurs qu'exalte l'éthique, et l'on trouvera que leur portée change avec la transformation concrète de la société". Or "le projet islamiste se situe si loin en deçà des exigences de notre vie d'aujourd'hui qu'il ne peut que déboucher sur des attitudes de rupture". En effet, "si le réformisme n'a pas abouti à l'éclosion d'un projet total et cohérent, la théocratie proposée ne peut qu'engager la société sur un cours sans affluents et sans débouchés".

Alors, de quoi s'agit-il ? "L'appel à un retour au Coran (revenait) comme un refrain dans l'œuvre des réformistes". C'est qu'en fait "le Coran n'a jamais été abandonné ou oublié. Il suggère un nouveau départ. Il incite à agir comme si les musulmans ne disposaient que de ce texte; comme si, le Livre leur étant révélé aujourd'hui, ils étaient ainsi appelés à le comprendre, bien évidemment, avec leurs connaissances et leur mentalité d'hommes et de femmes du XX^e siècle". L'auteur l'affirme encore : "l'Islam peut prendre un nouveau départ grâce à un retour au Coran qui irait de pair avec la compréhension du texte selon les exigences du siècle", car alors "le retour au Coran et l'adaptation des préceptes qu'il renferme aux exigences du monde actuel ne contribueraient pas seulement à démontrer que "l'Islam est valable en tout temps et en tout lieu", ils permettraient aussi de revenir à l'essentiel : la foi et l'éthique".

Telles sont les pages les plus importantes et les phrases les plus significatives d'un livre où le lecteur découvre une pensée rigoureuse et une réflexion sérieuse sur tous les problèmes que soulève aujourd'hui "l'islamisme militant". Si celui-ci a de quoi faire peur aux musulmans eux-mêmes, il appartient donc à ces derniers d'en relever le défi et de fournir au réformisme inachevé les compléments théologiques, voire mystiques, qui lui permettraient d'être cette réponse équilibrée et cohérente que l'auteur appelle de ses vœux. On aurait aimé qu'il propose déjà lui-même certains de ces "compléments nécessaires" : si sa critique, fondée sur l'histoire et la sociologie, est très souvent justifiée, encore faudrait-il qu'il se fasse théologien et/ou exégète et précise davantage en quel sens on pourrait, à partir du seul Coran, aboutir à cette "religion de la **samaha**, (de) la magnanimité (et de) la générosité du grand cœur". Pourquoi faut-il, en effet, que ce soit la "lecture littéraliste" du Coran qui l'emporte toujours, au terme de tout débat exégétique ? La question mériterait une plus grande attention.

L'auteur est le premier à le constater : "Si l'on entend par renouveau de l'Islam un regain de religiosité, le fait est d'une évidence éclatante et s'explique par les raisons qu'on a cru devoir avancer. En revanche, il faut très vite déchanter si l'on veut trouver dans ce mouvement des âmes un effort de régénération de la foi, une adaptation du credo au monde d'aujourd'hui, une nouvelle vision du destin de l'homme ou un projet de réforme de la société". Une question très grave se pose alors : Comment ont donc été enseignées et éduquées les générations nouvelles en tous ces pays où l'indépendance, depuis plus de 30 ans, a permis de "former" les jeunes à l'image d'un nouveau "projet national et musulman" ? Défaillance des programmes, ou des enseignants, ou de l'outil linguistique ? Pourquoi, au terme, un tel affaïssement ou une telle réduction de la "culture religieuse musulmane" ?

Pourrait-on d'ailleurs hasarder ici d'autres remarques ? On s'explique difficilement le silence de l'auteur à propos du **Ba'th** (syrien et irakien) et de son entreprise laïcisante ou réformiste, visant à distinguer un peu mieux le séculier du religieux, comme aussi à propos du contenu intellectuel et religieux du programme des grandes organisations islamiques d'aujourd'hui (l'Organisation de la Conférence Islamique, la Ligue Islamique Mondiale, le Congrès Islamique Mondial). Quel message est-il, en effet, proposé à partir des nombreuses nouvelles mosquées et des multiples centres islamiques que ces organisations édifient et soutiennent en tous lieux ? Mais, au-delà de ces problèmes qui ont leur importance, certaines questions se posent encore, qui ne cessent pas de faire peur : Pourquoi les musulmans pakistanais ont-ils finalement préféré le programme d'un Mawdoudy à la pensée d'un Iqbal et pourquoi, en d'autres pays, lit-on Sayyid Qutb de préférence à Muhammed Abdouh ? Et pourquoi la pensée des grands classiques, tels que Ghazali et Razi, demeure-t-elle ignorée de tout musulman cultivé ? L'auteur pourrait y donner réponse et proposer remède semble-t-il !

En attendant, il en appelle, non sans raison, à l'accueil des valeurs des autres cultures et à la participation active à une civilisation universelle désormais en voie d'unification. On a vu, dans **L'appel de la vie** et **La volonté de réponse**, en quel sens il voudrait y voir participer les musulmans.

L'auteur est convaincu que le dialogue des cultures est plus nécessaire que jamais, surtout pour un authentique renouveau du monde musulman. Le lecteur chrétien, soucieux de dialogue, ne peut que lire avec joie certaines de ses pages, mais il se trouve bien obligé de constater que, si toutes parlent de l'Islam, très peu parlent de Dieu. Et n'est-ce pas là, en fin de compte, que gît le nœud du problème ? Quel est le discours sur Dieu que tiennent aujourd'hui les musulmans, qu'ils soient islamistes ou réformistes, modernistes ou... tout simplement croyants ? Un écrivain égyptien contemporain de renommée mondiale n'a-t-il pas récemment été rappelé à l'ordre pour avoir voulu en parler selon des voies par trop inusitées ? Ainsi donc le livre invite-t-il à une plus ample réflexion, même s'il permet déjà de communier aux craintes justifiées de son auteur, quant au devenir de la foi et de l'éthique chez les musulmans.

Maurice BORRMANS

