



N° SAU/141 - 15 février 1977

RÉFORMISME MUSULMAN ET "ISLAM RÉVOLUTIONNAIRE"

Pierre Rondot

Tiré de L'Afrique et l'Asie moderne, 1976, n° 110.

L'Islam est en mouvement ; l'Islam est mouvement. A la seule exception de quelques esprits partisans, il n'est plus personne aujourd'hui pour le nier. Mais de quelle nature est ce mouvement ? A l'orientation réformiste, de longue date affirmée, une tendance proprement révolutionnaire ne prétend-elle pas, aujourd'hui, se substituer ?

Méthodes et mérites du réformisme.

L'ouvrage fondamental de H. A. R. Gibb, *Les tendances modernes de l'Islam*, excellemment traduit par notre ami Bernard Vernier (Cheam 1941), et quelques bonnes monographies à sa suite, ont clairement indiqué aux Occidentaux les démarches intellectuelles réformistes par lesquelles des Musulmans contemporains se sont mis en mesure d'assumer en tout domaine le progrès, sans avoir rien à renier des bases traditionnelles de leur vie spirituelle, sociale et juridique, mais tout au contraire en tirant de ces sources mieux comprises les éléments d'une universelle renaissance.

Avec Ahmed Khan, Qabadou, Kheireddine, les premiers réformistes musulmans entreprennent d'introduire dans l'Islam l'esprit et les méthodes de l'instruction moderne ; la tâche a été ardue, mais menée à bonne fin. Allant plus loin, l'Ecole du Manar, derrière Mohammed Abdou et Rachid Rida, définit une méthode et précise un système. Il convient que soit de nouveau mis en oeuvre, sur les sources coraniques et mohammediennes de la Loi musulmane, l'effort d'interprétation (ijtihad) de longue date interrompu. Mais il est indispensable que cet effort soit exercé non pas seulement par des spécialistes de la théologie, mais par tous les Musulmans que qualifient leurs capacités intellectuelles et leurs responsabilités sociales et politiques. Il est non moins nécessaire que cette réinterprétation se libère des cheminements intellectuels du passé et se laisse guider par les méthodes critiques mises au point dans l'Occident d'aujourd'hui, méthodes qui peuvent être empruntées, en quelque sorte, comme des outils de travail. Enfin l'approbation générale de la Communauté musulmane (ijma) assurera la parfaite validité des résultats obtenus et des décisions prises en conséquence ; car la Communauté se tient pour assurer par Dieu qu'elle ne s'accordera jamais dans l'erreur.

Le réformisme musulman a inspiré depuis un siècle d'innombrables pionniers du renouveau scolaire et universitaire, et quelques grands chercheurs en sciences religieuses. Il est à l'origine de deux associations certes très différentes, mais d'une égale importance historique, et dont les prolongements sont vivaces jusqu'à nos jours : les Frères Musulmans d'Egypte (Hassan Al Banna), les Ulémas réformistes d'Algérie (Abdelhamid ben Badis), Il a été invoqué par le chef de l'Etat tunisien, le

président Habib Bourguiba, pour justifier une hardie réforme du statut personnel et une tentative d'allègement de l'obligation rituelle du jeûne.

Ce sont assurément là des résultats considérables. Le réformisme a fourni, à ceux qui voulaient en douter encore, la preuve des capacités de renouvellement de l'Islam, de ses possibilités de développement dans les conditions du monde moderne, en un mot de sa vitalité.

Il y a vingt ans encore, lorsque les États musulmans les plus traditionalistes tenaient eux aussi à honneur de se réclamer du réformisme, on pouvait considérer que celui-ci avait enregistré un magnifique succès global. Aujourd'hui, sans que pourtant les acquis du réformisme soient remis en cause, on hésiterait sans doute à émettre une opinion aussi enthousiaste et catégorique.

Efforts, échecs et réussites.

De longue date déjà, les limites de l'action réformiste étaient apparues. Certains domaines semblaient, en effet, lui être interdits d'emblée.

Paradoxalement, pour une discipline de pensée qui avait tenu à se fonder solidement sur les sciences religieuses, c'est en matière théologique que se rencontrèrent d'abord les difficultés capitales. Les objections de principe qui furent opposées, il y a une cinquantaine d'années, aux recherches d'Ali Abderrazzaq et de Hussein Taha et aux conclusions qu'ils en tiraient, montrèrent que la théologie officielle n'était nullement disposée à accepter l'application aux "sources de l'Islam" de l'analyse historique systématique ou de la critique des textes ; et dans ce refus elle était suivie, et soutenue d'instinct, par la portion de la Communauté la plus attachée à l'héritage de l'Islam et la plus influente, sans doute même alors la plus nombreuse.

C'était donc, en la matière du moins, une illusion de penser que la "porte de l'effort d'interprétation" pût alors être réouverte. Or, à voir les précautions auxquelles se tiennent aujourd'hui encore pour astreints, dans le domaine théologique, ceux que l'on pourrait appeler les "jeunes philosophes libéraux", on peut conclure que rien n'a changé à cet égard. Pour le mouvement réformiste, le domaine théologique continuera de constituer une impasse, tant que subsisteront certains interdits fondés sur une conception formelle du respect dû aux textes sacrés.

Il est vrai que, de cet échec caractéristique mais partiel, le mouvement réformiste ne parut d'abord pas souffrir. Il fut de la sorte amené à se tourner vers les problèmes de la vie temporelle ; le domaine social, politique, voire juridique, pouvait lui paraître d'autant plus ouvert qu'en application de ses principes mêmes les praticiens de ces questions avaient leur mot à dire sur les aspects islamiques qu'elles revêtaient.

Les deux grandes associations, ci-dessus mentionnées, s'orientèrent principalement dans ce sens, comme en témoignent leurs formules les plus connues. Pour l'Association des Frères Musulmans, instituée au Caire par le cheikh Hassan al Banna, "le Coran est notre Constitution", devise lapidaire qui implique non pas une exégèse critique de la Révélation, mais une réévaluation et un affermissement du système selon lequel il lui revient d'être à la base des institutions de l'État. Et le cheikh Abdelhamid ben Badis, fondateur de l'Association des Ulémas réformistes d'Algérie, déclare : "l'Islam est ma religion, l'arabe ma langue, l'Algérie ma patrie" ; il s'agit là d'un véritable programme qui, d'une affirmation de l'adhésion plénière à l'Islam, tirera trois devoirs : fidélité plus stricte à cette religion qui devra être débarrassée de ses abusives manifestations confrériques ; exaltation à son véritable rang majeur de la langue arabe, que l'Islam a consacrée ; libération nationale de cette terre qui fut donnée à l'Islam par les aïeux des Algériens d'aujourd'hui.

Il n'est pas moins remarquable, surtout si l'on rappelle la faible efficacité d'un effort théologique tôt interrompu, que malgré bien des entraves, voire des persécutions, ces deux Associations fournissent encore quelques traits au panorama de l'Islam d'aujourd'hui. La première mène en effet des actions clandestines, mais continues, en Égypte et dans des pays voisins ; la deuxième, sans plus exister en tant que telle, reste présente par des idées dans lesquelles puise encore le gouvernement d'Alger dont un des membres, le Dr Ahmed Taleb Ibrahimi, est d'ailleurs le fils et l'héritier spirituel d'un des principaux disciples et continuateurs de ben Badis. En revanche, qui parle encore en Égypte de partis politiques tels que "la Jeune Égypte" ou "les Chemises Vertes", nés en même temps que les Frères Musulmans ?

Et pourtant, ce ne sont pas les Frères Musulmans qui ont fait la Révolution égyptienne de 1952, encore qu'ils l'avaient méditée et préparée au même moment que les "Officiers Libres" ; ce ne sont pas non plus les Ulémas réformistes qui ont déclenché et mené à son terme le mouvement algérien de 1954, encore qu'ils aient assurément joué un rôle dans sa préparation lointaine. Depuis lors, d'ailleurs, le réformisme ne se trouve à l'origine d'aucune transformation sociopolitique profonde survenue dans le monde musulman.

L'expérience tunisienne.

Là encore il y a donc une limite, ce que pourtant on aurait été tenté d'oublier lorsqu'en 1956, le président Bourguiba tint à se placer expressément "dans la ligne des Mohamed Abdou et des ben Badis", c'est-à-dire dans le courant réformiste, la transformation du statut personnel tunisien. Élu du peuple tunisien et se considérant donc comme authentique représentant de la Communauté musulmane en Tunisie, M. Habib Bourguiba relit le Coran avec attention : il constate que, selon la compréhension d'un homme d'aujourd'hui, la polygamie n'y figure que comme une exception, sous la condition d'équité (à l'égard de chacune des quatre épouses) ; or cette équité, sur la possibilité de laquelle le texte coranique émet d'ailleurs un doute, fut peut-être cependant réalisable par les Musulmans de jadis, mais elle ne l'est certainement plus par les Musulmans d'aujourd'hui (faute de ressources pécuniaires et aussi de vertu) ; l'exception tombe donc, et la monogamie demeure la seule règle. Les Musulmans de Tunisie, dont seule une faible fraction restait polygame, étaient en fait disposés à accepter cette réforme ; il y eut donc "consentement général", dans ce territoire s'entend, à l'interprétation nouvelle.

A ce seul détail près, à revoir, qu'il n'y eut pas consentement vraiment général mais seulement local, c'est bien là le meilleur exemple d'une procédure réformiste réussie. Cependant, peu d'années plus tard, un raisonnement réformiste très analogue, et qui pouvait sembler tout aussi valable, ne réussissait pas à l'imposer, à la majorité des Musulmans de Tunisie, la licéité "canonique" de l'abandon du jeûne par ceux qui accomplissaient, non plus par la lutte armée mais par le travail, "l'effort dans la voie de Dieu".

Encore que soit demeuré acquis, ce qui n'est pas négligeable, l'octroi de la liberté de rupture publique de jeûne, et donc l'élimination de la pression sociale de naguère, ainsi que la fixation astronomique du début du jeûne, mesure prise désormais par de nombreux pays, la tentative de réforme du jeûne par M. Habib Bourguiba, qui n'a d'ailleurs pas insisté dans ce sens, est donc généralement considérée comme un échec.

La Tunisie de M. Habib Bourguiba n'avait guère été précédée, en matière de statut personnel, que par la Turquie de Moustafa Kemal, laquelle n'avait pas pris appui sur une réinterprétation des "sources de l'Islam", mais sur la seule nécessité de la modernisation. Cependant, en l'occurrence, la Tunisie et son raisonnement réformiste n'ont pas fait école. Là où, par la suite, des restrictions furent apportées à la polygamie, ce fut soit, comme en Iraq, par mesures législatives partielles "d'opportunité", soit par voie contractuelle comme au Maroc, où la future épouse a la faculté de faire insérer dans le contrat de mariage une clause de monogamie.

Il y a là le germe d'une objection théorique que nous avons laissé entrevoir ci-dessus : la méthode réformiste exige que le résultat de l'effort d'interprétation soit entériné par un consentement général au sens strict du terme. Il est vrai que dans l'état présent du monde musulman, les divisions idéologiques et les différences d'évolution sont telles qu'à la différence de ce qui a pu se passer au VIII^e siècle, il serait chimérique d'attendre sur quelque mesure que ce soit un rapide acquiescement de la totalité des groupes étatiques constituant la communauté musulmane ; au surplus, en l'absence d'une communauté mondialement organisée comme du temps du Califat, les modalités d'une telle approbation seraient toujours discutables pour des Musulmans scrupuleux. A moins de se résigner à indéfiniment ajourner toute réforme, en paralysant toute initiative hardie, il faut donc admettre en fait qu'un consentement suffisant s'établit dans le cadre de chaque groupe national. Cette solution a été, d'ailleurs, expressément entérinée par la Conférence Islamique (Kuala Lumpur, 1972), institution qui n'a d'ailleurs, on le sait, ni le caractère organique, ni la force contraignante du Concile catholique et dont, ici encore, les décisions peuvent en principe être controversées.

Dépassement du réformisme.

Ce tableau, très sommaire, des efforts du réformisme, des résultats concrets obtenus, des objections et difficultés rencontrées, laisse à un observateur de l'extérieur l'impression d'un certain essoufflement. Il se demandera si en fin de compte cette méthode réformiste, séduisante pour un esprit occidental dont elle emprunte en effet les catégories familières de pensée, est aussi attractive pour tous les Musulmans du temps présent, aussi fondée à leurs yeux et donc acceptable. Il éprouvera, croyons-nous, des raisons croissantes d'en douter.

Ferons-nous état, avec la réserve qui convient, d'une impression personnelle, tirée de divers contacts avec des étudiants musulmans ?

Il nous semble que si vers 1960 les réformes réalisées ou esquissées par le président Habib Bourguiba ont rencontré une adhésion étendue dans la jeunesse musulmane de Tunisie, celle-ci a bientôt modifié ses vues. Pour certains, les pouvoirs tunisiens n'avaient jamais été inspirés que par des considérations d'opportunité, et il ne fallait pas, dans ces conditions, attacher trop d'importance à l'invocation de la méthode réformiste par un homme d'État qui, peut-être pas plus croyant qu'Atatürk, trouvait cependant plus commode, et plus sûr, de s'abriter derrière des paravents islamiques. D'autres considéraient surtout l'attitude moralisatrice prise ensuite par le président Bourguiba, qui en vue de la sauvegarde des mœurs, voire même de l'état social, favorisait désormais l'enseignement de l'Islam sous une forme passablement traditionaliste ; ils estimaient donc qu'il était en fait un conservateur, ayant emprunté un moment le masque apparemment libéral d'une méthodologie réformiste. Pour les uns comme pour les autres, la politique de M. Bourguiba n'avait fait qu'abuser du réformisme musulman et ne constituait donc ni une expérimentation authentique de celui-ci, ni un argument concret en sa faveur.

Plus généralement, parmi les étudiants originaires non seulement de Tunisie mais de pays musulmans très divers, la méthodologie réformiste ne nous a guère paru, durant ces dernières années, exercer d'attrait, même simplement intellectuel. Il nous a semblé que ce mode de raisonnement, satisfaisant pour un esprit occidental ainsi amené à entrevoir "comment l'Islam pouvait évoluer sans se renier", glissait sur ces esprits orientaux sans entraîner adhésion, ou approbation, ou même aversion ; tout se passait comme s'il leur restait extérieur. Seuls très peu d'entre eux réagissaient favorablement à ce qui leur paraissait non sans raison, dans le réformisme musulman, comme un authentique souci d'aller plus à fond dans une doctrine qui, dès lors, se révélait en effet pleinement valable pour tous les hommes et pour tous les temps.

Devant les problèmes évidemment posés par "l'Islam dans le monde moderne", les réactions étaient très diverses. Pour beaucoup de ces jeunes gens, il semble qu'il s'agissait d'élaguer, dans les lois et attitudes musulmanes, ce qui à leurs yeux était impraticable, insolite, gênant ou paralysant en fonction des conditions actuelles de la vie.

Pour d'autres, au contraire, nul raisonnement théologique, nulle considération d'opportunité non plus, ne pouvaient prévaloir contre les normes juridiques et liturgiques régulièrement fixées, que dans leur principe du moins il s'agissait simplement de maintenir.

Pour certains enfin, la confiance dans les destinées nouvelles de l'Islam semblait procéder non pas de déductions intellectuelles, mais du sentiment spontané que ce système recelait des forces normalement orientées vers le progrès : aux prudentes démarches réformistes pouvait donc se substituer un élan révolutionnaire ; et celui-ci, d'ailleurs, se manifestait déjà en fait avec l'avènement des "socialismes arabo-islamiques".

Socialisme arabo-islamiques et révolution.

Durant le dernier quart de siècle, le socialisme est apparu à nombre de pays arabes comme le moyen normal de concilier de hardis progrès sociaux avec le respect des valeurs d'un Islam non plus encombré de traditions désuètes mais porteur de facteurs de rénovation : le socialisme des pays arabes sera donc "arabo-islamique".

Cette perspective n'est pas tellement éloignée de celle du réformisme. Mais alors que celui-ci pousse dans le détail une exégèse parfois subtile et, par le fait même, inégalement persuasive, le socialisme fera seulement appel à des principes généraux de l'Islam, auquel il donnera une

interprétation large. Ainsi est-il rappelé, par exemple, que la propriété privée n'est pas consacrée par le droit musulman comme une appropriation exclusive et légitimement égoïste, mais doit être utilisée pour le bien de tous ; et, tandis que la notion de la "commanderie du Bien" justifiera le dirigisme, le sentiment de la Communauté musulmane introduira aux attitudes collectivistes et à leurs conséquences d'ordre économique et social.

Il y a là, en effet, une conception passablement révolutionnaire, du moins en puissance. En effet, dans la pratique de ces dernières années, le radicalisme des régimes "socialistes-islamiques" apparaît, de l'Égypte à l'Iraq, au Sud-Yémen, à la Libye, comme très inégal. D'autre part se pose le problème des rapports de ce système avec le marxisme.

En règle générale, les socialismes arabo-islamiques rejettent catégoriquement le communisme, non seulement pour les classiques raisons doctrinales, mais davantage encore, en fait, parce que l'athéisme lui est généralement lié. Ils excluent la lutte des classes, ils sauvegardent un secteur privé plus ou moins étendu.

Faut-il voir, dans de telles nuances, la raison de l'efficacité relativement faible montrée jusqu'à présent par les socialismes arabo-islamiques ? Bien que pendant quelques années Gamal Abdel Nasser ait réussi à dresser un "camp progressiste" contre le "camp réactionnaire" groupé autour de l'Arabie Saoudite, et malgré l'avènement de régimes révolutionnaires, comme en Libye et au Soudan, l'accent révolutionnaire n'a pas prévalu dans le monde arabe.

D'une part, la lutte entre les deux camps, à propos du Yémen s'est révélée sans issue, et après le désastre de 1967 ils en sont venus à une solution de compromis. D'autre part, les atténuations anticomunistes apportées au socialisme "arabo-islamique" ont rendu celui-ci passablement acceptable pour le libéralisme-capitalisme de l'Occident : parallèlement à une évolution diplomatique qui, à l'égard du problème palestinien, recherche en fait le compromis, s'amorce en Égypte, puis à un moindre degré en Syrie, une évolution socio-économique favorable aux intérêts privés et qui contribue d'ailleurs à désamorcer l'opposition "de droite" des milieux piétistes. Globalement, ces démarches apparaissent plus opportunistes que révolutionnaires.

"La troisième voie" libyenne.

D'où la critique acerbe, et également les visées constructives, du colonel Maamar al Qaddhafi, chef de l'État libyen.

"Puisque nous parlons du socialisme, dit-il au début de 1975 à M. Marwan Hamadé, envoyé spécial d'un grand quotidien libanais, il s'agit de nous entendre sur cette notion : un certain socialisme est appliqué en Égypte, un autre en Iraq, un troisième en Syrie, et ainsi de suite. Mais s'agit-il, en vérité, de socialisme ? On ne sait pas trop bien. On y retrouve quelques notions de capitalisme, une petite dose de communisme, et pas mal d'improvisation. La réforme agraire, les allocations familiales, tout ceci n'est que réforme sociale, allègement de certains abus. Mais cela ne suffit pas pour jeter les bases durables d'une société socialiste. Si nous continuons dans le monde arabe à pratiquer ce genre de socialisme, nous finirons soit par retomber dans le capitalisme, soit par subir les rigueurs du communisme" (*L'Orient-Le Jour*, 13 janvier 1975).

Et le président du Conseil Libyen de la Révolution, après avoir récusé le capitalisme occidental aussi bien que le communisme, propose "à titre expérimental" une voie qui "pourrait, en annulant les contradictions et les errements des deux premiers systèmes, réaliser le bonheur de l'homme" (Ibid.). Il s'agira d'une "troisième voie" que définira un Livre Vert dont la publication est alors donnée comme prochaine.

Cette "Troisième Idéologie Mondiale", précise le colonel Qaddhafi, le 4 août 1975, devant l'Union Socialiste Arabe de Libye, "trouve son fondement dans l'Islam ; et énonce ses principes sous une forme moderne capable de susciter l'intérêt et l'étude. Si cette idéologie était présentée sous la forme directe du Coran, on penserait qu'elle n'est pas nouvelle, et les jeunes refuseraient sa discussion ; mais, dès lors que les principes islamiques sont présentés sous une forme adaptée à notre époque, ces inconvénients disparaissent".

Recevant derechef, ce même été, M. Marwan Hamadé, le colonel Qaddhafi déclare, à propos des événements du Liban, que "l'Islam est mal compris, même par les Musulmans... Je crois, contrairement à ce que soutiennent les tenants du matérialisme historique, que la religion et le nationalisme sont les véritables moteurs de l'Histoire. L'Islam est, bien sûr, un élément essentiel, une sorte de plate-forme autour de laquelle s'articule l'ensemble de notre action politique. Mais c'est un Islam à contenu progressiste que je prône, car le monde va à la dérive, et il ne pourra s'en sortir que s'il retrouve les valeurs religieuses et morales qu'il a perdues" (*L'Orient-Le Jour*, 24 août 1975).

La "Charte Nationale" algérienne.

Mais le Livre Vert du colonel Qaddhafi n'est pas encore paru, et dans cette élaboration doctrinale, l'Algérie aura précédé la Libye.

Avec l'autogestion agricole puis industrielle, et surtout avec la redistribution foncière impliquée par la Révolution agraire, l'Algérie a pris, en matière socio-économique, une voie franchement révolutionnaire. Mais le poids, impatiemment supporté d'ailleurs, des tendances piétistes et des préjugés masculins, entrave encore l'évolution du statut personnel et, en particulier, l'émancipation de la femme. A cet égard comme à d'autres, la rédaction et l'adoption d'une "Charte Nationale" assureront l'homogénéité des conceptions et l'accord général sur les principes de base.

Dépassant d'ailleurs le cas particulier de l'Algérie, les rédacteurs de l'avant-projet de Charte Nationale, soumis le 26 mai 1976 à la discussion populaire, envisagent dans leur ensemble les rapports des principes islamiques et révolutionnaires :

"Pour se régénérer, lit-on dans le titre premier de l'avant-projet, le monde musulman n'a qu'une issue : dépasser le réformisme et s'engager dans la voie de la Révolution Sociale. La Révolution entre bien dans la perspective historique de l'Islam. L'Islam dans son esprit bien compris n'est lié à aucun intérêt en particulier... Ni le féodalisme ni le capitalisme ne peuvent s'en prévaloir... Son égalitarisme foncier peut trouver une expression adaptée à chaque époque... Les peuples musulmans réaliseront, de plus en plus, que c'est en renforçant leur lutte contre l'impérialisme et en s'engageant résolument dans la voie du socialisme qu'ils répondront le mieux aux impératifs de leur foi, et qu'ils mettront l'action en accord avec les principes".

Jamais encore un texte officiel, dans le monde arabe, n'avait si vigoureusement appelé l'Islam, en fonction de son essence même, et de sa vocation de développement, à entériner les bouleversements révolutionnaires et à coopérer avec les éléments les plus avancés de ce siècle.

Le réformisme, qui en Algérie s'était attaqué aux déviations du culte mystique populaire, et en Tunisie avait éliminé les aspects archaïques du statut personnel, n'est certes pas renié, mais on constate qu'il ne suffit plus : la lutte doit se poursuivre sous une autre forme. Car, précise encore l'avant-projet de la Charte, "l'éclosion des superstitions et le foisonnement des mentalités passéistes ne doivent pas être considérés comme des causes mais plutôt comme des effets. Concentrer ses attaques sur ces pratiques aberrantes et en négliger le conditionnement social, c'est tomber dans un moralisme inopérant". La restructuration de la pensée musulmane impliquera donc non des recherches ponctuelles, mais une refonte totale de la société.

Les résultats de cette consultation populaire, à laquelle le projet a été soumis avec une hardiesse remarquable, incitent les autorités à se montrer, dans la formulation définitive, plus explicites au sujet de l'Islam. D'une part, en effet, un courant traditionaliste, peut-être plus tenace que prévu, s'est manifesté ; d'autre part les éléments progressistes insistent pour que, sans plus attendre les résultats d'une révolution fondamentale, soient cependant traités les symptômes les plus regrettables et nocifs des conceptions périmées, telles les proliférations confrériques¹.

¹ Le texte définitif de la Charte Nationale, adoptée le 26 juin, à une très forte majorité, par le peuple algérien, est en cours d'édition officielle au moment où nous traçons ces lignes ; nous nous proposons de revenir plus en détail, après sa publication, sur les aspects actuels de l'Islam en Algérie.

L'Islam "religion d'État" et l'Islam face à l'industrialisation.

La proclamation de "l'Islam religion d'État" se place dans le fil de ces préoccupations. Il est même assez piquant de constater qu'avant le président Houari Boumediène en Algérie, le président Gamal Abdel Nasser en Égypte aura d'abord évité d'employer cette formule, puis s'y sera résigné ; dans les deux cas, c'est un certain fondamentalisme islamique, ou du moins le traditionalisme des classes d'âge élevé, que le chef de l'État semble avoir voulu apaiser par une concession verbale. Mais comment cette disposition d'apparence passéiste peut-elle trouver sa place dans l'agencement d'un Islam révolutionnaire ?

Certes l'on peut, comme ce fut le cas en Orient, atténuer de diverses manières la rigueur de cette clause : elle ne devrait pas être prise au pied de la lettre, car il s'agissait seulement d'une affirmation de prestige ; elle signifierait uniquement que les principes islamiques régiront le comportement de l'État et les grandes lignes de la législation, sans qu'il soit pour autant question d'appliquer, par exemple, le droit pénal classique, si sévère en matière de vol ou d'adultère ; en somme, une interprétation réformiste atténuerait, autant qu'il serait nécessaire, les conséquences du principe ainsi posé.

Mais ce n'est pas dans une perspective aussi médiocre que les choses doivent être considérées en Algérie. Avant toute déclaration formelle, l'Islam n'apparaît-il pas clairement, dans ce pays, comme la religion de l'État ? Le drapeau national porte ses couleurs, vert, rouge et blanc, et ses symboles, étoile et croissant. Le chef de l'État célèbre l'ouverture du mois de jeûne rituel, et participe officiellement aux cérémonies des grandes fêtes ; il fait référence à l'Islam dans nombre de ses discours, il en tire justification pour sa politique et appui pour son action.

L'Islam apparaît ainsi, non comme un cadre juridique formel, mais comme un ressort effectif de l'État. Dans sa fonction multiple de système global, il demeure certes pour le Croyant une source de vie éthique et spirituelle, mais aux mains des dirigeants il est aussi une ressource majeure de la vie politique. Affirmer que l'Islam est la religion de l'État, quand cet État se veut révolutionnaire, c'est apporter à la Révolution toute la force persuasive et entraînante de l'Islam.

De la sorte seraient écartées les conceptions d'origine occidentale, selon lesquelles les catégories doivent être distinguées, l'homme se considérant comme musulman dans sa vie personnelle et privée et comme révolutionnaire dans la vie publique ; de même seraient dépassées les prudences d'un réformisme déduisant des sources islamiques, par une patiente et subtile interprétation, des incitations au progrès.

Mais, en fait, tout sera dans l'application. En matière économique et sociale, la Charte semble en effet appelée à entretenir une impulsion révolutionnaire déjà radicale et vigoureuse. Sur le plan proprement religieux, en revanche, il n'est pas certain qu'elle doive entraîner à bref délai des bouleversements majeurs. Peut-être se bornera-t-on, d'abord, à revivifier des attitudes réformistes estompées de longue date, par exemple la lutte contre les formes déviées et décadentes du culte maraboutique et de l'activité des confréries.

Ce qui porte à le penser, par exemple, c'est la prudence manifestée par le Dixième Séminaire sur la Pensée Islamique, tenu à Annaba du 10 au 19 juillet 1976, et dont l'ordre du jour comporte, entre autres, les problèmes posés au culte par l'industrialisation des pays musulmans et donc de l'Algérie. Les participants, conviés à visiter les hauts fourneaux d'El Hadjer, se montrent très frappés par la dureté du travail que la métallurgie impose aux ouvriers ; ils estiment qu'à certains de ceux-ci, comme aux émigrés travaillant à l'étranger dans des conditions difficiles, il est impossible de demander d'observer le jeûne ; or la production industrielle est cependant nécessaire "comme facteur de puissance pour la Communauté islamique", d'où la nécessité d'une dispense.

Cette dispense est effectivement accordée, mais de manière assez restrictive, du moins en principe. Une fatwa, dont l'établissement a été demandé à des professeurs jordanien, syrien, koweïtien et saoudite de droit musulman, n'autorise en effet la rupture du jeûne que sous réserve de compensation ultérieures des journées non jeûnées, prévision qui peut paraître assez théorique. Le document comporte également des recommandations plus théoriques encore, tendant à organiser la sidérurgie de façon à situer de nuit le travail pénible, et suggérant le choix, par les ouvriers à l'étranger, d'activités industrielles compatibles avec l'accomplissement du culte.

Mais il est intéressant aussi de constater que les attendus de cette fatwa, en dépit de la personnalité de ses auteurs, ne comportent aucune référence exégétique précise ; il semble donc que cette décision se contente de l'appui très général procuré par la notion de "l'état de nécessité" ou par l'adage connu "à l'impossible, nul n'est tenu". La manière subtile et pointilleuse du réformisme le cède donc à une attitude plus directe. Au demeurant il s'agit-là d'une première étape : ce thème de l'industrialisation au regard de l'Islam, thème auquel les autorités algériennes déclarent attacher grande importance, sera repris lors du Séminaire de 1977 à Ouargla, et sans doute traité plus à fond qu'à Annaba, où quatre conférenciers seulement l'ont abordé.

Nombre de jeunes Musulmans souhaitent probablement que l'Islam passe d'une réinterprétation réformiste à une version révolutionnaire. Mais les gouvernements les plus déterminés à s'engager dans cette voie ont, selon toute apparence, quelques précautions à prendre, ou tout au moins quelques transitions à ménager et délais à consentir.

En sens contraire continueront certainement de se manifester non seulement des attitudes d'attente ou d'hésitation, mais aussi des réactions conservatrices, faisant appel les unes et les autres à des habitudes intellectuelles ou rituelles enracinées, et à des sentiments traditionalistes encore puissants dans maints milieux musulmans.

Dans nombre de pays, la lente approche réformiste pourrait, longtemps encore, se révéler la seule possible, tandis qu'à divers niveaux et sous diverses formes continueraient de se manifester des oppositions parfois violentes entre conservateurs et progressistes.

Pierre RONDOT



S. M. A. Comprendre 20, rue du Printemps PARIS C. C. P. : 15 263 74
--