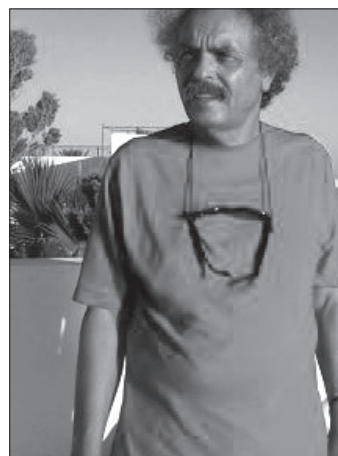


Mohamed-Chérif Ferjani



12 décembre

ISLAM ET POLITIQUE – LES TERMES DU DÉBAT

Dans la plupart des pays musulmans, l'islam est proclamé religion d'État et source principale ou exclusive de toute législation. Dans certains pays, comme l'Arabie Saoudite, le Coran est considéré comme la constitution ; l'application de la *shari'a* islamique sert de prétexte au refus d'adopter des institutions et des législations considérées comme étrangères aux traditions de l'islam. Là où l'État est laïque ou ne se réfère pas à l'islam, comme en Turquie et en Indonésie, là où le droit est séculier et n'est pas tributaire de telle ou telle lecture de la *shari'a* musulmane, comme en Tunisie, voire là où l'on considère que les interprétations officielles de l'islam ne sont pas assez « orthodoxes » et où les mœurs et les institutions sont, malgré la référence à l'islam, jugés trop « occidentalisés », on assiste au développement de mouvements qui demandent le « retour à l'islam ». Depuis les années 1970, le monde musulman est confronté à ces mouvements qu'on a désignés par différentes appellations : l'« islamisme », l'« islam radical », l'« intégrisme musulman », le « fondamentalisme » ou le « néo-fondamentalisme islamique », sans parler des appellations à caractère péjoratif que leur réservent leurs adversaires qui les traitent de « terroristes », d'« extrémistes », d'« obscurantistes », etc., ni des noms qu'ils se donnent eux-mêmes en guise de faire valoir par rapport à ces mêmes adversaires (tels que le « Parti de Dieu » par opposition au « Parti de Satan », le parti de la Réforme, de la Renaissance, du Réveil avec toujours le qualificatif « islamique », etc.). Je préfère, pour ma part, parler de l'islam politique dans le même sens où l'on peut parler de christianisme politique, de judaïsme politique ou de toute autre religion associée à un projet politique ¹.

N'intéressant que peu de spécialistes avant l'avènement de la « République Islamique » en Iran en 1979, l'islam politique n'a pas cessé, depuis, d'occuper le devant de la

¹ . Je reviendrai plus loin à la comparaison qui s'impose entre islam politique et christianisme politique.

scène internationale suscitant toutes sortes de peur, de fantasme et de fascination. La révolution qui conduit à l'avènement de la « République islamique » en Iran l'a dopé au point qu'il est devenu une réalité politique incontournable dans tous les pays musulmans et un acteur qui compte sur la scène internationale :

– Au Soudan et en Afghanistan, des mouvements qui s'en réclament ont réussi à prendre le pouvoir pour imposer des politiques fondées sur des conceptions qui rappellent les épisodes les plus sombres du Moyen Âge.

– En Turquie, en Jordanie et au Maroc, des partis islamistes ont remporté des élections qui en font des acteurs du champ politique que personne ne peut ignorer. En Algérie, le refus par l'armée, mais aussi par une partie des forces politiques et de la société, de la victoire électorale du FIS, a conduit à une guerre civile qui dure depuis le début des années 1990.

– Ailleurs, les politiques répressives ont, certes, barré la route à des victoires électorales des mouvements islamistes et à la guerre civile qui pourrait les opposer au pouvoir ou aux forces politiques et sociales qui leur sont hostiles, mais tout indique qu'il ne s'agit, pour le moment, que d'une victoire à la Pyrrhus. Le feu de

Page de gauche : *Entrée principale de la mosquée de Paris, le soir, à l'heure bleue.*

Cliché et légende : Jebulon pour *Wikipédia*

la colère islamiste couve sous la cendre de la répression. La corruption, les injustices, la tyrannie des régimes en place et le développement d'une culture de haine, sur fond de détérioration des conditions de vie et de frustrations de toutes sortes, sont autant d'ingrédients qui favorisent ce type de mouvements capables de passer facilement du statut de martyr à celui de héros ou de bourreau. Si, dans certains pays, la stratégie de l'enfouissement l'emporte sur la recherche du martyr et les fuites en avant, dans d'autres pays, la répression, malgré l'appui d'un plan international de lutte contre le terrorisme, adopté au lendemain des attentats du 11 septembre 2001, n'a pas empêché les mouvements les plus radicaux de mener des actions de plus en plus meurtrières et spectaculaires.

Même dans les pays où l'islam est minoritaire, et fut jusqu'ici pacifique et apolitique, nous assistons au développement de revendications et de mouvements à références islamiques. Dans les pays où les minorités musulmanes font l'objet de discriminations ou de persécutions violentes, comme dans l'ex URSS, dans les Balkans et dans certains pays asiatiques, ces mouvements prennent la forme d'une résistance armée qui n'hésite devant aucun moyen pour se défendre et attirer l'attention sur leur situation. Dans les pays occidentaux, où l'islam est d'implantation récente, plusieurs expressions de l'islam politique se développent : certaines pour demander aux pouvoirs publics d'accorder à l'islam et aux musulmans le même statut et les mêmes droits qu'aux autres religions et au reste de la population ; d'autres pour revendiquer un statut et des droits spécifiques tenant compte des traditions revendiquées au nom de l'islam. En rapport avec l'actualité internationale et avec des mouvements islamistes de tel ou tel pays musulman, ou sans attaches avec un pays précis, certaines organisations mènent des actions de solidarité avec tel ou tel peuple musulman victime d'une agression ou de l'oppression d'une puissance étrangère, voire avec des

mouvements avec lesquels elles ont des affinités idéologiques ou politiques. Ces actions peuvent aller jusqu'au recours à des formes extrêmes de violence, comme on l'a vu avec les attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis d'Amérique, du 11 mars 2004 en Espagne, et d'autres attentats de moindre importance en France et dans d'autres pays.

Cette actualité, qui dure depuis les années 1970, a inspiré de nouvelles approches de l'islam remettant en cause certaines conceptions héritées de la période coloniale. Les images d'une « religion fataliste et rétrograde » entretenues par les idéologues de la « colonisation civilisatrice », comme celles d'une « spiritualité qui a su résister à une modernité trop matérialiste » défendues par des orientalistes fascinés par leur objet, ont cédé la place à la vision d'un islam à la fois menaçant et obscurantiste du fait de son essence particulière qui le distingue des autres religions et particulièrement du christianisme et du judaïsme. L'islamologie classique des grands érudits orientalistes comme Louis Massignon, Henri Laoust, Louis Gardet, Jacques Berque, Maxime Rodinson, pour ne citer que les plus célèbres noms de l'islamologie française, a cédé la place aux approches socio-politiques et anthropologiques dominées par des conceptions essentialistes chères aux spécialistes américains du Moyen-Orient. Bernard Lewis est devenu, durant les années 1980 – et pour certains jusqu'à aujourd'hui –, le grand maître à penser d'un grand nombre de spécialistes de l'islam et des mondes musulmans.

L'islam, selon l'image qu'en donnent les travaux de ce spécialiste, serait une religion particulièrement totale, totalisante, voire totalitaire, englobant et liant tout : le spirituel et le temporel, le politique et le religieux, le public et le privé. Il serait simultanément et indistinctement FOI (*'aqidat*) et LOI (mot par lequel on traduit abusivement le terme *shari'a*), RELIGION (*dîn*) et ÉTAT (*dawla*). Il ne comporterait pas de principes semblables à ceux qui, dans le christianisme, auraient permis la séparation du religieux et du politique. Il n'y aurait pas l'équivalent de « mon royaume n'est pas de ce monde », nous dit B. Lewis en ajoutant : « [...] "rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu". Voilà qui est certes de bonne doctrine et pratique chrétiennes, mais rien n'est plus étranger à l'islam. Les trois grandes religions du Proche-Orient présentent des différences significatives dans leur rapport avec l'État, et leur attitude envers le pouvoir politique. Le judaïsme, associé originairement à l'État, s'en est dégagé par la suite, son récent face à face avec l'État, dans les circonstances présentes, soulève des problèmes qui ne sont pas encore résolus. Le christianisme, lors de ses siècles de formation, est demeuré distinct de l'État, voire dressé contre lui, et il ne devait s'y intégrer que bien plus tard. Quant à l'islam, déjà du vivant de son fondateur, il était l'État, et l'identification de la religion et du pouvoir est inscrite de manière indélébile

dans la mémoire et la conscience des fidèles, sur la foi de leurs propres textes sacrés, de leur histoire et de leur vécu »². Insistant sur la spécificité du rapport de l'islam à l'État, il ajoute : « ...dans l'islam, la religion n'est pas, comme c'est le cas dans le christianisme, un secteur ou une province de la vie, réglementant certains domaines, tandis que d'autres échappent à son emprise ; la religion islamique intéresse la vie toute entière, exerçant une juridiction non point limitée, mais globale. Dans une société de ce type, l'idée même d'une séparation de l'Église et de l'État est dénuée de sens, pour autant qu'il n'y a pas deux entités susceptibles d'être disjointes, l'Église et l'État, le pouvoir religieux et le pouvoir politique, ne font qu'un. L'arabe classique, tout comme les autres langues classiques de l'islam, ne possède pas de couple d'opposition sémantique recouvrant la dichotomie chrétienne entre le laïque et l'ecclésiastique, le temporel et le spirituel, le séculier et le religieux, la raison en est que ces couples d'opposition connotent une dichotomie propre au christianisme, laquelle n'a pas d'équivalence dans le monde de l'islam »³. B. Etienne disait, sur la foi de cette thèse : « séparer strictement religion et politique [...] est une idée totalement étrangère à l'Islam qui ne saurait admettre la domestication (entendue ici comme réduction à la sphère privée) »⁴, en précisant que l'islam « comporte un principe de totalité »⁵ inconciliable avec le principe de laïcité car « la république laïque est aux antipodes de l'*Umma* citée »⁶. Même Maxime Rodinson est tombé dans le piège de cette vision : dans sa préface au livre de B. Lewis *Les Assassins*, il dit, à l'appui de cette théorie, que l'islam est une religion qui « présente la particularité remarquable dans la grande famille des religions monothéistes, de lier étroitement, structurellement, problèmes théologiques et problèmes politiques »⁷.

Pour résumer, l'islam serait indistinctement :

– une religion (*dîn*, ou *milla*) avec ce que tous les faits religieux impliquent au plan des croyances constitutives de la foi (*‘aqîda*), des obligations culturelles (*‘ibâdât*) et des règles concernant les « devoirs » de l'être humain à l'égard de lui-même, de ses semblables et du monde dans lequel il vit (*mu‘âmalât*) ;

– un système éthico-politico-juridique (le califat, l'imâmât ou l'État islamique) fondé sur la *shari‘a* qui serait une loi révélée, intangible, immuable fixant une bonne fois pour toutes le statut de toute chose, et les règles qui doivent régir les rapports et les comportements individuels et collectifs de tous ceux qui se réclament de l'islam ;

– une communauté à la fois spirituelle et politique (la *‘umma* présentée comme étant exclusivement « la communauté spirituelle et politique des musulmans » ou « le système politique [...] sur lequel règne le souverain (Calife ou Imam) », « la communauté islamique universelle et unique, qui embrasse tous les pays sur lesquels est établie la domination musulmane et prévaut la loi islamique », selon les affirmations de B. Lewis⁸ ;

– un territoire, *dâr al‘islâm* (domaine de l'islam), à l'intérieur duquel la guerre est prohibée en tant que *fitna* (sédition, guerre fratricide, ou discorde), contrairement à *dâr alharb* (domaine de la guerre) dans lequel la guerre serait non seulement licite mais une obligation en tant que *jihâd* (interprété exclusivement comme étant la guerre sainte pour répandre l'islam et qui ne devrait s'arrêter qu'avec « la *‘umma* généralisée », pour reprendre une expression de B. Etienne⁹. La même vision fait dire à Camille Lacoste-Dujardin, qui en oublie les notions élémentaires de la sociologie qu'elle a pratiquée en Algérie : « répandue très largement à travers l'Afrique, l'Asie Centrale et du Sud-Est, la religion musulmane compte environ 900 millions de fidèles. C'est dire qu'environ 450 millions de femmes appartenant à la *‘umma*, la communauté musulmane [sic !], 450 millions de femmes sont gouvernées par les mêmes lois, malgré la diversité des sociétés et des États où elles vivent. Les musulmans reconnaissent tous en effet, le caractère sacré de la langue et du contenu du Coran, le plus récent des Livres Saints qui réunit les révélations reçues par le prophète Muhammad »¹⁰.

L'influence de cette vision de l'islam fut telle, que les travaux de B. Lewis sont devenus une référence pour beaucoup de chercheurs des pays musulmans qui, se méfiant du discours dominant dans

2 . B. Lewis, *Le retour de l'islam*, Gallimard, Paris, 1985, p. 374-375.

3 . *Ibid.*

4 . *Ibid.*, p. 18-19.

5 . *Ibid.*, p. 206.

6 . *Ibid.*, p. 309.

7 . Cf. préface de *Les Assassins* de B. Lewis, Berger-Levrault, 1982.

8 . B. Lewis, *Le langage politique de l'islam*, Gallimard, Paris, 1988, p. 150 et 55.

9 . B. Etienne, *L'islam radical*, Hachette, Paris 1985, p. 95.

10 . C. Lacoste-Dujardin, « Femme en islam », État du monde des religions, Paris, La Découverte-le CERF, 1987 p. 568.

leur pays, ont redécouvert l'islam sous la pression de la montée de la contestation islamiste et à travers la littérature en vogue dans les pays occidentaux. Ils ont mis du temps pour se rendre compte que, ce faisant, ils apportaient de l'eau au moulin de l'islam politique qu'ils croyaient combattre.

Il est important de dire que cette vision n'est pas étrangère à la prophétie de la « guerre des cultures » annoncée par S. Huntington et reprise aussi bien par des islamistes que par les apôtres d'une islamophobie qui se nourrit des atrocités et des crimes commis et défendus au nom de l'islam. En effet, l'auteur du *Clash des civilisations* insiste sur le rôle primordial de la religion en affirmant : « les civilisations se distinguent les unes des autres par l'histoire, la langue, la culture, la tradition et, ce qui est plus important, par la religion »¹¹. Ce rôle serait d'autant plus essentiel que les différents groupes de populations y trouveraient un ultime référent identitaire dans un monde où toutes les autres frontières disparaissent les unes après les autres du fait de l'intensification des échanges et des mouvements migratoires¹². Si les civilisations, ainsi définies, ne peuvent pas cohabiter pacifiquement, ce serait à cause du fait que les différences entre elles sont essentielles et portent sur des questions aussi fondamentales que « les relations entre Dieu et l'homme, l'individu et le groupe, le citoyen et l'État, les parents et les enfants, le mari et la femme », ainsi que sur « l'importance relative des droits et de la responsabilité, de la liberté et de l'autorité, de l'égalité et de la hiérarchie »¹³.

Les conflits inévitables à l'ombre de ces

11 . La thèse fut d'abord développée dans un article intitulé « The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order », publié par la revue *Foreigns Affairs* dans son n° 3 de l'été 1993 (p. 22-49). Elle donna lieu ensuite à un livre dont une traduction est parue en français, chez Odile Jacob, en 1997 sous le titre *Le choc des civilisations*. Les nuances apportées par le livre, et les réponses aux critiques dont la thèse a fait l'objet, ne changent rien au fond des idées développées dans l'article. Les citations sont en référence à l'article dans sa version originale.

12 . *Ibid.*

13 . *Ibid.*

différences essentielles ont été et seront plus durables et plus violents, d'après Huntington, que ceux qui n'ont que des enjeux économiques, politiques ou idéologiques. Là où cette théorie – « taillé(e) à la hache », selon la judicieuse remarque d'E. Todd¹⁴ – rejoint les thèses de B. Lewis, c'est lorsqu'elle range l'islam parmi les civilisations les plus antinomiques avec la culture occidentale. En effet, S. Huntington établit une hiérarchie entre les différences qui séparent les autres civilisations de l'Occident en affirmant que ces différences sont « de moindre importance pour l'Amérique latine et pour les pays orthodoxes de l'ex-Union Soviétique. Elles sont encore plus grandes pour les sociétés musulmanes, confucianistes, hindouistes et bouddhistes »¹⁵. B. Lewis et le discours islamiste auquel il réduit l'islam ne disent pas autre chose au sujet des rapports entre le monde musulman et l'Occident.

À l'encontre des approches stigmatisant l'islam et les musulmans, certains ont pris la défense de l'islam politique en n'y voyant qu'une forme de résistance légitime à l'hégémonisme des puissances occidentales et aux dictatures corrompues entretenues par ces mêmes puissances. Certains y ont vu des formes originales d'accès à la modernité et à la démocratie. À la faveur des évolutions dramatiques consécutives au développement des mouvements islamistes et aux politiques de répression aveugle adoptées à leur égard, et compte tenu de ce qu'Olivier Roy appelle *l'échec de l'islam politique*,¹⁶ beaucoup en sont revenus. D'autres, comme François Burgat,¹⁷ continuent à défendre, contre vents et marées, cette thèse en accusant ceux qui la contestent d'islamophobie et de connivence avec l'impérialisme américain, l'hégémonisme occidental, les dictatures et les monarchies rétrogrades des pays musulmans. Pour légitimer l'islam politique, F. Burgat considérait les courants modernistes arabes comme « l'une des formes achevées de l'aliénation culturelle [...] qui contraint les dominés à ne recourir pour se représenter ou exprimer leurs aspirations qu'aux seuls référents et concepts produits et imposés par la société dominante »¹⁸. En réaction à « cette aliénation culturelle », F. Burgat constate : « Aujourd'hui se fait, chez les dominés d'hier, sentir le besoin de recourir à des représentations nouvelles, moins allogènes, ou perçues comme telles, susceptibles de concurrencer enfin l'occidental sur le terrain où sa victoire a été la plus profonde : l'idéologie ».¹⁹ Pour lui, ces « représentations nouvelles » sont fournies par

14 . E. Todd, *Après l'Empire*, Gallimard, 2002, p. 49.

15 . *Ibid.*, p. 45.

16 . O. Roy, *Échec de l'islam politique*, Le Seuil, 1992.

17 . Voir en particulier *L'islamisme en face*, La Découverte, 1996..

18 . F. Burgat, « Islamisme au Maghreb », dans *Les temps modernes*, n° 500, mars 1988, p. 75-112.

19 . *Ibid.*



le discours de l'islam politique qui serait « [...] davantage langage que doctrine, manière de représenter le réel qui n'emprunte pas à ce que le dominant a imposé, alternative idéologique, bien plus que des satisfactions mystiques », c'est « une idéologie politique capable de concurrencer les grandes idéologies occidentales ».²⁰ Cette approche qui date de la fin des années 1980 n'a guère changé. Dans *L'islamisme en face*, et dans des écrits plus récents, F. Burgat continue à voir dans l'islam politique – au sein duquel il distingue des tendances selon des lignes de démarcation et des continuités que les acteurs eux-mêmes ne reconnaissent pas²¹ – l'avenir des sociétés arabes et musulmanes.

Comment refuser l'essentialisme et le relativisme absolu communs aux discours islamophobes et islamistes, sans tomber dans les travers de l'ethnocentrisme et du pseudo-universalisme qui en est le corollaire ? C'est la prise en compte de cette double exigence qui a permis l'émergence et l'affirmation d'approches en rupture avec celles qui ont dominé les études concernant l'islam et les réalités islamiques durant la période allant de la fin des années 1970 au début des années 1990. Olivier Carré, dans *L'islam laïque ou le retour à la grande Tradition*,²² se démarque clairement de la thèse courante qui consiste à opposer un christianisme « par origine et essentiellement apolitique » portant en germe « l'évolution laïque et individualiste des sociétés occidentales actuelles », à un islam « indissociablement et à jamais religion et État, spirituel et temporel sans distinction, bref, théocratique »²³. Se méfiant des approches essentialistes, il inscrit dans l'histoire les processus complexes de politisation et de dépolitisation des deux religions : « l'islam-religion se politise, et très vivement, au bout de treize ans seulement, puis se dépolitise nettement moins de trois siècles plus tard pour se repolitiser assez récemment. Le christianisme au contraire ne se politise nettement qu'au bout de trois siècles ; puis il ne commence à se dépolitiser quelque peu que depuis le XVI^e s. en Occident seulement, avant de se repolitiser sur l'excellente base juridique de la « séparation » de l'Église et de l'État. Foncièrement, les deux religions sont pareillement politiques »²⁴. Poursuivant sa comparaison, il met en évidence une « tendance quiétiste en politique et donc d'une séparation des pouvoirs » dans la pensée musulmane comme dans la pensée chrétienne²⁵. C'est à cette tendance quiétiste qu'il rattache ce qu'il appelle « la grande tradition » laïque qui a marqué l'histoire du shî'isme et du sunnisme et qui ne

doit pas être occultée au profit de ce qu'il appelle une « orthodoxie déviante »²⁶ de « l'islam mondial officiel » de nos jours, engagé dans une surenchère avec les mouvements islamistes les plus radicaux.

Cette approche d'Olivier Carré est aux antipodes du discours dominant. Elle n'est pas étrangère aux timides infléchissements qu'ont connus les études relatives à l'islam depuis les années 1990. La thèse de *l'échec de l'islam politique* d'Olivier Roy²⁷, comme ses travaux sur *l'islam mondialisé*²⁸, la thèse du post-islamisme développée par Gilles Kepel dans son *Djihad, expansion et déclin de l'islamisme*²⁹, comme les remises en questions qu'apportent les nouveaux travaux de Bruno Étienne³⁰ ont contribué à cet infléchissement. Ce changement de regard par rapport à la vision, qui a dominé les années 1980³¹ sous l'effet de la peur et de la fascination suscitées par le développement de l'islam politique, ne se limite pas aux seuls spécialistes des mondes musulmans. L'approche des mutations que connaissent les réalités islamiques par les travaux d'Emmanuel Todd³² – que ce soit à travers ses analyses concernant le comportement des populations maghrébines en France ou dans *Après l'Empire* – est à cet égard remarquable. E. Todd a raison de rappeler que la « théorie » de S. Huntington « n'est qu'un retournement de la vision de l'ayatollah Khomeyni qui croyait, tout autant que le fin stratège américain, au conflit des civilisations ».³³ Il a tout autant raison de remarquer qu'il « n'est pas [...] nécessaire d'essentialiser l'islam, de stigmatiser sa prétendue préférence pour la guerre – révélée par le rôle

20 . *Ibid.*

21 Je pense en particulier à la mobilisation des exemples de H'mida Enneïfer et de S. Jouchi pour montrer les capacités d'évolution du mouvement AlNahda et de R. Ghannouchi alors que les deux premiers ont rompu avec le dernier avant la création d'AlNahda.

22 . Armand Colin, Paris, 1993.

23 . O. Carré, *op. cit.*, p. 50.

24 . *Ibid.*, p. 54.

25 . *Ibid.*, p. 56.

26 . *Ibid.*, p. 30-38.

27 . Titre d'un ouvrage qu'il publia en 1993 au Seuil.

28 . Titre d'un autre livre publié au Seuil, 2002.

29 . Gallimard, 2002.

30 . Notamment dans *Islam : les questions qui fâchent*, Bayard, 2003.

31 . Pour se rendre compte de ce qu'était la vision dominante par rapport à ce sujet dans les années 1980, voir M.C. Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'Homme*, L'Harmattan, Paris, 1991.

32 . Voir particulièrement *Après l'Empire*, *op. cit.*, et *Le destin des immigrés*, Le Seuil, 1994.

33 . *Après l'Empire*, *op. cit.*, p. 49.

militaire de Mahomet – ou de dénoncer l’assujettissement des femmes dans le monde arabe, pour comprendre la montée de passions idéologiques et de tueries dans cette sphère religieuse »³⁴. En rappelant les mutations que connaissent les mondes musulmans, et en les comparant à celles que l’Europe et l’Amérique ont connues par le passé, il précise qu’une « bonne partie du monde musulman [qui a accompli sa transition] est déjà en voie d’apaisement » et ajoute : « Il est trop facile de tirer de la statistique actuelle des crises une diabolisation de l’islam. Globalement, celui-ci traverse sa crise de modernisation et ne peut évidemment pas apparaître comme une oasis de paix. Les pays actuellement développés et apaisés ne peuvent quant à eux tirer aucune fierté de leur état actuel, et un retour méditatif sur leur propre histoire devrait les conduire à beaucoup de modestie. Les révolutions anglaise et française ont été des phénomènes violents tout comme les communismes russe et chinois, tout comme la poussée militariste et impérialiste japonaise. Les valeurs explicites associées à la guerre d’Indépendance et à la guerre de Sécession américaines nous sont certes immédiatement compréhensibles, pour des raisons de proximité historique et culturelle. Mais les États-Unis n’ont pas échappé à la crise de transition. Certains débats idéologiques associés à la crise américaine nous sont quand même parfois difficilement accessibles, comme celui, fondamental, sur la couleur de la peau. Cette idiosyncrasie américaine n’est ni plus ni moins étrange pour un Français que le débat hystérique sur le statut de la femme qui caractérise les révolutions islamiques ».³⁵

Dans les pays musulmans, et parmi les minorités musulmanes installées dans des pays à majorité non islamique, les impasses auxquelles a conduit l’accès au pouvoir de l’islam idéologisé en Iran et au Soudan, les extravagances du régime des talibans en Afghanistan, les attentats

du 11 septembre 2001 et leurs conséquences politiques pour les musulmans comme pour l’ensemble de la scène internationale, l’enlisement de la crise en Algérie et des événements tragiques comme les attentats de Casablanca du 16 mai 2003, ont favorisé l’affirmation d’une *nouvelle conscience musulmane* – pour reprendre le titre d’un numéro de la revue *Prologues*³⁶ – refusant des oppositions telles que islam/Occident, islam/modernité, islam/démocratie, islam/laïcité, etc. De l’intérieur même de l’islam politique, des voix se lèvent, de plus en plus, pour dénoncer ces oppositions manichéennes et revendiquer la modernité, la démocratie, les droits humains et même la laïcité comme peuvent en témoigner les positions défendues publiquement par le *Qâdhi* ja’farite de la ville de Saïda, Sayyid Muhammad Hassan al’Amîn, lors du colloque organisé par l’IFEAD à Alep en 2002³⁷, ainsi que par des associations et des intellectuels se réclamant de la mouvance islamiste en France. De même, après les attentats de New York et de Casablanca, beaucoup de mouvements, comme le Parti de la Justice et du Développement au Maroc et la Nahda en Tunisie, ont condamné la violence comme moyen d’action politique et sont allés jusqu’à refuser l’étiquette islamiste en se qualifiant de « mouvement à référence islamique »³⁸ à l’instar des partis qui, en Europe, se disent « démocrates chrétiens ». Dans ce sens, F. Burgat a-t-il raison quand il écrivait, au début des années 1990, que le « potentiel totalitaire » du « discours totalisant » de la « frange sociale la plus traditionaliste du courant » islamiste ne représentait « que l’un des aspects, on pourrait peut-être dire l’un des moments, de cette “protestation islamiste”, inéluctablement condamnée à évoluer » ?³⁹ Les évolutions remarquées au sein des mouvements islamistes depuis la fin de la guerre entre l’Iran et l’Irak tendent à lui donner raison, mais elles semblent procéder plus d’une dynamique d’échec et de concessions obligées que d’une simple évolution des rapports de forces entre les tendances à l’intérieur de ces mouvements. L’adoption du vocabulaire et des points de vue qu’ils rejetaient comme « des formes achevées de l’aliénation culturelle » milite en faveur de cette interprétation. Cela n’enlève bien sûr rien à l’importance de ces évolutions, mais cela montre que l’islam politique aujourd’hui, comme le christianisme politique hier, ne peut évoluer que lorsque et

36 . *Prologues*, n° 24, Hiver 2002.

37 . Voir le texte de son intervention « *Wijhât nazhar hawla al’ilmâ-niyya almu’mina* » (Points de vue sur la laïcité de croyants) dans l’ouvrage reprenant les actes du colloques : *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, publications de l’IFPO, Damas, 2003, p. 56-70.

38 . Voir, à titre d’exemple, la déclaration de Abd al’Ilân Ben Kirane, l’un des dirigeants islamistes marocains, à l’hebdomadaire *Al’Ayyâm*, publié à Casablanca, dans son n° 89 daté du 5-11 juin 2003, p. 12 où il dit « Faire de la politique au nom de la religion est inacceptable. Quant à nous, nous sommes un parti politique à référence islamique, et cela est notre droit ; sinon cela reviendrait à interdire une telle référence. »

39 . F. Burgat, « L’islamisme en face », *Connaissance de l’islam*, IMA-Mairie de Montreuil, Syros, 1992, p. 126-127.

34 . *Ibid.*

35 . *Ibid.*, p. 52-53.

dans la mesure où il rencontre une opposition capable de lui infliger des défaites. Malheureusement, les forces qui lui ont fait mordre la poussière sont loin d'être un modèle de démocratie ou d'humanisme ; et c'est là que réside le vrai problème des évolutions en question. Si elles n'aboutissent qu'à un nouveau « rabibochage » avec les vainqueurs, il y a de fortes chances qu'elles tournent court. C'est la raison pour laquelle la critique de l'islam politique comme relevant d'un projet antidémocratique, doit aller de pair avec la critique des approches essentialistes inspirées par, ou du moins inspirant, l'islamophobie, de la mondialisation impérialiste, des dictatures et des régimes corrompus dans les pays musulmans, et des facteurs qui favorisent la « guerre des cultures » qui n'est qu'un « choc des ignorances », pour reprendre l'heureuse expression d'Édouard Saïd. C'est cette perspective qui a inspiré toutes les recherches que je mène depuis les années 1980,⁴⁰ et qui inspire l'approche de ce travail.

40 . Outre les articles publiés dans des revues ou des ouvrages collectifs traitant de divers aspects de la question abordée ici, cette recherche a donné lieu à deux ouvrages (*Islamisme, laïcité et droits de l'Homme, op. cit.*, qui est une reprise allégée d'une thèse de sciences politiques soutenue à l'IEP de Lyon en 1989 ; *Les voies de l'islam, approche laïque des faits islamiques, op. cit.*).