

Mohamed-Cherif Ferjani¹

Professeur de sciences politiques et de civilisation arabe à l'université Lyon II

Sadri Khiari²

Membre fondateur du Conseil national pour les libertés en Tunisie
et du Raid-Attac Tunisie

Trajectoires et paradoxes
de l'islam politique contemporain
Contre l'orientalisme et l'orientalisme inversé

L'islamologie classique a cédé progressivement la place à des approches sociopolitiques et anthropologiques dominées par ces conceptions essentialistes chères aux spécialistes américains du Moyen-Orient qui opposent un islam mythique à un Occident tout aussi mythique. La critique de ces thèses, partagées également par les islamistes, est d'une urgente actualité.

L'orientalisme, écrit Edwards Saïd, est un « style de pensée fondé sur la distinction ontologique et épistémologique entre “l'Orient” et (le plus souvent) “l'Occident” ». Il est « un style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient³ ». Mais l'orientalisme, précise-t-il, est polymorphe ; il a plusieurs visages. 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 », ont, aujourd'hui, cédé la place à la vision d'un islam à la fois menaçant et obscurantiste. Si l'on reconnaît aux autres religions un potentiel d'autorenouveau, le propre de l'islam, son essence, serait justement son caractère figé et sa non-historicité qu'exprimerait particulièrement bien aujourd'hui un islamisme fondamentaliste, au prosélytisme violent, dont la passion serait l'utopie « moyenâgeuse » d'un retour aux temps du Prophète. Essence de l'islam qui serait aussi l'essence des peuples musulmans. Une telle conception est peu ou prou partagée non seulement par la droite dure qui inspire la politique américaine et la « guerre contre le terrorisme », mais par un très large spectre de forces politiques allant jusqu'à certaines ten-

dances de gauche dont on a pu constater les dérives islamophobes⁴ à l'occasion notamment des affaires du voile. Pour justifier leurs pratiques répressives, certaines dictatures arabes confortent cette image de l'islam en suggérant vivre sous la menace permanente de peuples « naturellement » acquis aux solutions extrêmes de l'islamisme et immatures.

Un orientalisme agressif au fondement du « choc des civilisations »

Depuis les années quatre-vingt, l'approche des rapports entre le politique et le religieux dans les sociétés musulmanes a été largement influencée par un comparatisme inspiré des travaux de Bernard Lewis⁵, mais également par les thèses développées dans le prolongement des réflexions de Marcel Gauchet. On oppose ainsi à l'État non chrétien, oriental⁶, et/ou islamique, antinomique de toute sécularisation, un Occident dont le modèle d'organisation politique aurait été déterminé par la nature des relations, fondatrices de la « modernité » et de la laïcité, entre l'Église de Rome et le pouvoir séculier en Europe occidentale depuis le Moyen Âge. Selon Bernard Lewis, « 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 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 ».

Une autre manifestation de cet essentialisme consiste à aborder ces questions à travers les catégories de la pensée normative (le *fiqh*⁷), appréhendées comme des entités consubstantielles de l'islam, figées par lui et le figeant définitivement, sans histoire et sans rapport avec l'histoire. L'islam serait une religion particulièrement totale, totalisante ; englobant de manière indissociable le spirituel et le temporel, le politique et le religieux, le public et le privé. L'islam serait simultanément et indistinctement 1) une religion avec ce que les faits religieux impliquent au plan des croyances constitutives de la foi, des obligations culturelles, 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 ; 2) un système éthico-politico-juridique (le califat, l'imamat ou l'État islamique) fondé sur la *sharī'a*, laquelle serait une loi révélée, fixant pour l'éternité les règles qui régissent les comportements individuels et collectifs des musulmans ; 3) une communauté à la fois spirituelle et politique (la *'umma*⁸) ; 4) un territoire : *dār al-'islām* (domaine de l'islam) à l'intérieur duquel la guerre est prohibée tandis que dans le domaine de la guerre, le *dār al-harb*, celle-ci serait une obligation, le *jihād*, réduit à la notion de guerre sainte⁹.

Certes, comme toute autre religion, l'islam est porteur de normes qui ont servi de base à des doctrines que les théologiens fondamentalistes, puis la masse des

croyants, ont fini par considérer comme une « loi sacrée », d'essence divine et, par là, intangible. Lorsqu'on évoque aujourd'hui la *sharī'a*, on se réfère à ces constructions doctrinales dont l'origine profane a été oubliée et qui sont devenues, au fil des siècles, des orthodoxies, des rites, de véritables religions dans la religion. En fait, il n'y a pas plus d'énoncés à portée normative dans le Coran qu'on n'en trouve dans la Bible. Il existe, en islam, autant sinon plus d'énoncés qui peuvent justifier la séparation du politique et du religieux voire le rejet pur et simple d'une *sharī'a*, assimilée exclusivement à la loi islamique et présentée comme le fondement de la religion : « leur affaire est une question de consultation entre eux », « tu n'est pas leur tuteur », « Rappelle ! Tu n'as pour mission que de rappeler, tu n'as pas de pouvoir sur eux », « pas de contrainte en religion¹⁰ ». On peut citer aussi le fameux *hadith* : « pour ce qui est des affaires de votre religion, cela me revient ; et pour ce qui est des affaires de votre monde ici-bas, vous êtes mieux à même pour le savoir ». Ces énoncés, et bien d'autres encore, ont amené les musulmans des premiers siècles à considérer tout ce qui est normatif comme faisant partie des « équivoques », non-constitutives en tant que telles de la religion. Un verset coranique le stipule tout à fait explicitement : « c'est Lui (Dieu) qui t'a révélé le livre contenant des versets clairs qui en sont la base, et d'autres qui sont équivoques. Ceux qui ont un mauvais penchant dans le cœur suivront ce qui est équivoque par amour de division et par désir de l'interpréter. Seul Dieu en connaît l'interprétation ». Fidèle à cette tradition, A. H. al Ghazālī – qui a pourtant participé à l'élaboration de l'orthodoxie sunnite, et qui continue à être considéré comme « la preuve de l'islam » (*hujjatu' l-'islām*) – s'est élevé contre l'institution de la loi (*sharī'a*) comme pilier de la religion en rappelant que celle-ci n'avait pas changé d'un prophète à l'autre, alors que la première avait connu moult changements « selon les situations des prophètes et selon les époques et les communautés »¹¹. Il serait possible de montrer également l'usage abusif et essentialiste qui est fait – par les orientalistes aussi bien que par les islamistes – des notions de *umma*, de *jihād*, de califat ou d'imamat qui ont fourni les armes utopiques de tant de mouvements politiques. L'espace nous manque ici pour rétablir leur historicité¹². Mais de fait, les systèmes politiques et juridiques en pays d'islam ont été et demeurent extrêmement diversifiés et d'une complexité qu'on ne peut réduire à la vision occidentalocentrée des rapports entre le politique et le religieux et à leur plus ou moins grande adéquation aux Lumières européennes. Fondatrices d'un nouveau dogme, dénoncées comme hérétiques ou, tout bonnement, oubliées, les interprétations qui ont pu être faites des textes sacrés sont multiples, s'enracinant, pour certaines, dans un mouvement intellectuel et sociopolitique de résistance à l'oppression. Proche de nous, dans le temps et dans l'esprit, on se doit, ici, de rappeler l'œuvre de Mohamed Mahmoud Taha¹³, exécuté en 1984 par le régime de

Numeyri et de Hassan Al Tourabi, le leader islamiste soudanais. M. Mahmoud Taha, dont les écrits restent ostracisés par l'islam politique contemporain comme par l'islam officiel des États, avait souligné la différence entre le message de l'islam à Médine, qu'il nomme « le premier message de l'islam », valable uniquement pour la situation que Mohamed a eu à gérer, et le message Mekkois, « le second message de l'islam », selon son expression, qui représente à ses yeux le vrai message universel et la référence fondamentale de l'islam. Le cheikh soudanais en arrive à proposer, explique le marxiste Samir Amin, un socialisme, « synonyme d'accès égal de tous à toutes les richesses matérielles que le génie humain peut créer » et qui soit « fondé sur la liberté absolue de tous les individus ». Le socialisme de Taha, conclut S. Amin, serait « plus proche, dans cette définition, du concept de communisme (...) que des expériences et des programmes du socialisme historique moderne¹⁴ ».

Les apories de « l'orientalisme inversé »

En réaction à l'offensive américaine, aux discours islamophobes actuels, et à la morgue de l'occidentalo-centrisme, certains s'interrogent : une théologie islamique de la libération similaire à la théologie chrétienne de la libération en Amérique latine peut-elle surgir de l'islam ? Un islam progressiste est-il possible ? Et, finalement, ces courants islamistes tant décriés ne seraient-ils pas, eux-mêmes, porteurs de telles potentialités ? Ces questionnements ne sont pas sans poser problème. Plutôt que de se pencher sur les conflits politiques contemporains qui traversent les populations musulmanes pour en saisir la dynamique complexe, ces interrogations, souvent de bonne intention, présupposent elles-mêmes un islam a-historique dont procéderaient les sociétés musulmanes. Cet islam désincarné est également assimilé à l'islam abstrait des islamistes (abstrait au double sens du terme, car il s'agit d'un islam arraché, en son principe, à la culture réelle des différents peuples musulmans).

En France, le politologue François Burgat manifeste une empathie évidente avec les peuples colonisés et dominés ; son intérêt pour la culture musulmane découle de la conviction certaine que les peuples s'émancipent eux-mêmes et qu'il faut rompre avec les perspectives occidentalo-centrées. On ne peut que partager son propos lorsqu'il souligne fortement qu'il n'y a pas d'essence éternel de l'islam ou lorsqu'il insiste sur la nécessité d'avoir une lecture différenciée, historicisée et contextualisée de l'islam politique qu'il analyse, à juste titre, comme l'expression d'une protestation « identitaire » et culturelle de peuples dominés. L'auteur de *L'islamisme en face*¹⁵ n'hésite pas à voir dans l'expansion de ce courant depuis les années soixante-dix l'expression du « troisième étage » de la « fusée décolonisation » devant conduire les anciens peuples colonisés du monde arabe à la « modernité ». Le premier moment,

politique, aurait été consacré par l'accession aux Indépendances ; des indépendances largement illusoire que les tentatives plus ou moins socialisantes de développement – le deuxième moment – auraient échoué à consolider. Ces deux moments étaient destinés à être dépassés car ils portaient en eux les stigmates de la colonisation : engagée par des élites indigènes acculturées, parlant le langage politique de la colonisation, la « modernisation » ne pouvait qu'échouer. Au terme de quelques décennies de gâchis et de refoulement brutal d'un islam politique déjà présent¹⁶, celui-ci resurgit avec force, porté par de nouvelles élites particulièrement attachées à une identité culturelle, assimilée par ces élites comme par Burgat, à l'islam. C'est le troisième moment censé conduire à la clôture du processus de décolonisation et lui donner son véritable sens, sa finalité. Ce troisième moment permettrait aux sociétés ex-colonisés d'exprimer enfin leur vérité – culturelle – tout en accédant à la modernité universelle par leurs propres voies. En paraphrasant un certain marxisme, on pourrait présenter ainsi cette thèse : être radicale, c'est aller à la racine des choses ; la racine de la chose coloniale étant la culture puisque la racine de la société est la culture, les islamistes seraient radicalement anticolonialistes, « les seuls à pouvoir aller jusqu'au bout... » comme on disait naguère du prolétariat. L'islam politique serait, ainsi, le vecteur privilégié de la décolonisation et de la modernité. Certes, à la marge du mouvement islamiste, existent des groupes violents, hyper-littéralistes, particulièrement sectaires et franchement réactionnaires mais l'écrasante majorité des courants de l'islam politique n'aurait pas ces propensions. Loin d'être un obstacle à la « transition démocratique », elle en serait la « chance ».

Cette conception est contestable sur plus d'un point. Mettre l'expansion de l'islam politique en relation avec la faillite des régimes post-coloniaux est largement justifié ; expliquer ces échecs par la « désislamisation » et la prégnance d'une terminologie occidentale est un peu court. La « désislamisation », d'ailleurs toute relative d'un pays à l'autre, ne peut certainement pas résumer l'incapacité des régimes arabes à briser les chaînes de la dépendance économique et d'autres formes d'oppression politique. Or, ce sont là les problèmes majeurs qui ont mis à mal leur légitimité populaire. L'analyse de Burgat trouve, en fait, son principe dans une certaine philosophie de l'histoire : toute l'analyse est sous-tendue par l'idée de la modernité capitaliste-démocratique comme finalité d'une histoire fléchée. Chacun y arrivera mais à condition de suivre sa propre voie et la voie des musulmans, c'est l'islam dont l'islam politique serait l'expression la plus authentique¹⁷. La décolonisation est un moment de ce processus universel se déroulant en trois étapes progressant du (supposé) plus superficiel, le politique, au (supposé) plus profond, le culturel, en passant par l'économique. Une philosophie de l'histoire qui est aussi un culturalisme et... un orientalisme :

la culture est au principe des sociétés; la culture est largement assimilée à la religion; la culture des musulmans, c'est l'islam; la vraie, l'ultime, l'irréductible nature des peuples musulmans serait l'islam¹⁸. Les élites arabes modernistes auraient échoué parce qu'elles auraient nié cette réalité. Le « dépassement de l'islamisme », explique Burgat, suppose l'émergence d'une « modernité consensuelle¹⁹ » construite autour d'un « dénominateur commun », le « noyau invariant de valeurs universelles²⁰ » : droits de l'homme et de la femme, progrès, démocratie comprise comme gestion pacifique du pluralisme, autonomisation d'un espace du politique, « dynamique de modernisation » de l'économie²¹. La modernité minimale, que propose Burgat, n'est autre en vérité que la modernité dite occidentale dans sa version libérale classique. Le consensus réside en ceci : les islamistes en accepteraient le caractère universel tandis que les « Occidentaux » se résigneraient à la voir exprimée en langage islamique²².

Paradoxalement, alors que la religion musulmane est présentée comme la relation structurante par excellence des sociétés dites musulmanes, mise à mal par la colonisation et les élites modernistes, l'islam à réhabiliter devient simple « langage », « rhétorique », « lexique », « vocabulaire », « sémantique », « terminologie » ou, au mieux, « code symbolique ». En dehors des groupes extrémistes littéralement réactionnaires, l'islamisme ne projetterait donc pas la restauration des formes sociales, politiques et symboliques structurées par la religion mais il redécouvrirait l'universel moderne dans le lexique de l'islam. L'islam est réduit ici à un simple vernis dont l'efficacité renvoie à son adéquation à la « culture *vécue* et *intuitive* » de ces populations traumatisées par la « désislamisation ». Ainsi, le « troisième étage » de la « fusée décolonisation » se cogne au plafond d'une modernité universelle réduite à la peau de chagrin de son « noyau invariant »; la contribution de l'islam à la civilisation se résout dans un problème langagier; la montagne accouche d'une souris...

Une trajectoire complexe et non-univoque

Différentes analyses ont été proposées notamment pour appréhender les fondements sociaux de l'islam politique²³; d'autres se sont plongés dans l'analyse des références idéologiques qui constituent le bagage des militants islamistes; d'autres encore ont tenté de mettre en relief l'évolution de l'islam politique en rapport avec la mondialisation²⁴. Nous ne pouvons souligner ici que cette formidable causalité que néglige François Burgat : si l'expansion de l'islam politique depuis les années soixante-dix ne peut se comprendre indépendamment de l'épuisement des régimes issus des indépendances, elle est aussi l'expression d'un double basculement des rapports de forces mondiaux et régionaux au profit de l'impérialisme et de la réaction. Au niveau de la région arabe²⁵, la défaite des États nationalistes arabes contre les armées israéliennes en 1967, l'écrase-

ment de la résistance palestinienne en Jordanie en 1970, le massacre des communistes par la dictature militaire de Nemeyri en 1971, les résultats de la guerre de 1973, une cascade d'événements qui scandent la faillite du nationalisme et du progressisme arabe et qui scellent l'hégémonie de l'Arabie saoudite, l'allié régional le plus sûr des États-Unis (avec, bien sûr, Israël). À l'échelle internationale, à la fin des années soixante-dix, l'offensive politique, militaire et libérale initiée par la première puissance mondiale inaugure une ère de profondes défaites des mouvements ouvriers et populaires de par le monde. Avec l'écroulement du bloc soviétique, la domination américaine est désormais sans partage. Dire que l'islam politique s'est développé dans cette matrice bien particulière, c'est pointer une détermination essentielle de ce courant : il a été immédiatement partie prenante, comme produit et comme agent, de l'offensive américano-saoudienne contre le nationalisme arabe (qui n'est pas lui-même *que* progressiste, loin s'en faut!) et les forces de gauche. Cela, certes, ne constitue pas une sorte de capital génétique immuable et l'analyse serait partielle si elle ne reconnaissait pas que ces mouvements ont été en même temps l'expression de protestations légitimes. Plus : s'ils ont été en mesure de remplir le vide laissé par les forces nationalistes et progressistes, s'ils ont pu devenir le principal canal à travers lequel les populations arabes expriment leurs aspirations à la souveraineté et à la dignité nationales, c'est bien parce que l'islam politique, dès l'origine, est porteur de telles revendications. En 1979, la révolution iranienne illustre bien les flux contradictoires qui déterminent l'islamisme. Elle marque le premier moment d'une trajectoire plus complexe et plus différenciée de l'islam politique. Mais ce n'est qu'avec la guerre du Golfe, en 1991, qu'explorent les relations privilégiées que les plus importants mouvements islamistes arabes, issus généralement de la mouvance des Frères musulmans, entretenaient avec l'Arabie saoudite.

Les attentats du 11 septembre inaugurent une nouvelle période. Un certain islam politique est devenue l'ennemi numéro 1 d'une puissance américaine de plus en plus agressive. La guerre en Afghanistan puis l'occupation de l'Irak ont nourri de forts sentiments anti-américains au sein des populations arabes, renforcés par le soutien inconditionnel de l'administration Bush à la politique israélienne. D'une manière générale, loin de se résorber au sein d'une *pax americana* illusoire, les tensions s'accroissent dans la région tandis que le mécontentement populaire contre le despotisme des gouvernements cherche de nouveaux canaux d'expression. Dans cette configuration nouvelle, l'islam politique est travaillé par de nouvelles contradictions porteuses de nouvelles différenciations. L'islamisme déterritorialisé, radicalement réactionnaire de la nébuleuse *al-Qaida*, voit s'élargir l'espace de son influence mais il n'a rien d'un mouvement de masse. Les courants les plus importants de l'islam politique suivent la trajectoire inverse. Les années de blocage, de stagnation, d'absence

apparente de perspectives alternatives, l'insertion dans les institutions politiques officielles (Jordanie, Maroc), la répression féroce (Tunisie²⁶), ou les deux à la fois (Algérie, Égypte), les défaites aussi (Algérie, Soudan), ont renforcé les dynamiques d'adaptation aux États en place voire leur ralliement à des techniques politiques plus ou moins démocratiques. Le parti islamiste au pouvoir en Turquie (« Parti de la justice et du développement », AKP), certes en dehors de l'aire arabe, constitue le modèle abouti d'une telle métamorphose « moderniste » dont la signification réelle est apparue sans tarder : défense des classes dominantes locales et respect des hiérarchies mondiales. D'autres courants de l'islam politique ont recentré, par contre, leur combat autour de la question nationale. Ainsi, du *Hezbollah* libanais, fort de sa victoire contre Israël, et le *Hamas* qui est aujourd'hui²⁷ au cœur de la lutte nationale du peuple palestinien. La résistance nationale irakienne, quant à elle, est largement portée par des courants islamistes. Cependant, sauf à borner sa réflexion à un temps présent et immédiat, ces forces ne peuvent être appréhendées comme « anti-impérialistes » sans plus de précisions. Une telle catégorie occulte les multiples déterminations et les enjeux antagoniques qui s'expriment en leurs seins. Si l'occupation directe et la guerre exacerbent la dimension nationale, écrasant au moins en apparence d'autres conflictualités (sociales, démocratiques...), dans le reste du monde arabe ces dernières sont bien souvent au premier plan. Une approche de l'islam politique concentrée sur la dimension « identitaire » participerait de l'occultation d'autres enjeux (lutttes de classes, émancipation des femmes, combat démocratique...). À travers l'islamisme, c'est souvent un sentiment de dignité qui prend corps, une colère légitime contre les dictatures qui gouvernent le monde arabe, une volonté de mettre un terme à la morgue des grandes puissances. Mais c'est aussi, entremêlés, une réaction machiste à l'autonomisation des femmes, un puissant conservatisme social et idéologique, une hostilité farouche à tout ce qui peut ressembler à la remise en cause des structures autoritaires et verticales de la société.

Penser l'émancipation avec ou contre l'islam politique ?

L'islam politique arabe n'a pas produit, jusque-là, de tendances significatives qui pourraient augurer d'un dépassement de ces contradictions. Les courants « critiques²⁸ » en son sein ou à sa périphérie ont un impact encore limité – comme, du reste, celui des auteurs islamiques les plus innovateurs. La crise arabe peut susciter cependant des flux politiques imprévisibles voire l'émergence de courants dont l'horizon d'émancipation est plus large que la revendication « identitaire » ou que la lutte contre l'occupation étrangère. La condition, évidemment, est que la gauche arabe (et internationale) ne s'enferme pas dans la dénonciation stérile de l'« obscurantisme » ou du « fas-

cisme vert ». Au niveau mondial, les nouvelles luttes sociales, démocratiques, anti-impérialistes, qui se sont développées depuis le milieu des années quatre-vingt-dix, contribueront aussi à ouvrir quelques brèches prometteuses. Des convergences fécondes peuvent surgir et la montagne ne pas accoucher d'une souris.

Car ce qu'on appelle « réislamisation » est aussi une réaction à la civilisation globale actuelle, au règne de la Valeur, le seul universel universellement universel. La modernité universelle, dite en langage « occidental » ou en langage islamique, est d'abord le processus réel d'universalisation (par la violence dans le cas des colonies) des rapports sociaux marchands, des institutions et des catégories qui l'ont accompagnée. Les principes d'égalité, de liberté, d'auto-détermination individuelle et collective (droit des nations, notamment), ont été portés en même temps que constamment trahis par la civilisation marchande. Car ces principes recourent un autre procès historique également universel : celui de la résistance des hommes à l'oppression. Cet universel de la résistance est notre civilisation. On ne peut contester véritablement la civilisation « occidentale » marchande, l'exploitation économique et l'oppression culturelle, qu'en explorant, collectivement, par-delà les frontières et les cultures, les voies d'un au-delà de la modernité réellement existante. Une modernité islamique ou « consensuelle » est un leurre qui se résoudra toujours dans une forme plus ou moins maquillée islamiquement, plus ou moins démocratique, plus ou moins réactionnaire, de cette même modernité occidentale.

Le but d'une politique de gauche est certainement la neutralisation des dynamiques réactionnaires au sein des courants politiques qui se réclament de l'islam ; mais elle n'est pas que confrontation, pures dénonciations, guerre « front contre front » ; elle est aussi reconnaissance (car il n'y a pas d'hétérogénéité absolue et définitive entre « leur » monde et le « nôtre ») des identités communes ; elle est interaction positive, échange de flux dans la controverse, la réflexion, la pratique. Il faut parvenir à penser ensemble les oppositions binaires (classe contre classe, dominés-dominants, peuple-aristocratie, ouvriers-bourgeois, progressistes-réactionnaires, religieux-laïcs...) et les conflits transversaux. Ainsi, peut-être, sera mis au jour une dynamique transversale de résistance à la modernité actuelle, une dynamique qui la transgresse et l'outrepasse ; et de laquelle seront parties prenantes des courants populaires se réclamant d'un islam en rupture avec ses interprétations réactionnaires. Autant il est hypocrite d'appeler l'islam à vivre avec son temps, autant il est impérieux d'appeler un islam politique ouvert sur l'avenir à dépasser son temps. Mais la leçon vaut aussi pour la gauche...

- 1 Auteur de *Le Politique et le religieux dans le champ islamique*, à paraître ainsi que *Islamisme, laïcité et droits de l'homme*, L'Harmattan, 1992 et de *Les Voies de l'islam, approche laïque des faits islamiques*, CRDP de Franche-Comté, 1996.
- 2 Auteur de *Le Délitement de la cité. Coercition, consentement, résistance*, éd. Karhala, Paris, juin 2003.
- 3 Edward Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Le Seuil, Paris, 1980, p. 15.
- 4 On en a une illustration caricaturale dans *Tirs croisés. La laïcité à l'épreuve des intégrismes juif, chrétien et musulman*, co-écrit par Caroline Fourest et Fiammetta Venner, Paris, Calman-Lévy, octobre 2003. Pour une critique de ce livre, voir Sadri Khiari, *Quelques commentaires à propos de « Tirs croisés »*, janv. 2004, disponible sur le site internet du collectif « Les mots sont importants ».
- 5 Bernard Lewis, *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1985.
- 6 Selon la version de B. Badie dans *Les Deux États*, Fayard, Paris, 1986.
- 7 Qu'on traduit abusivement par « droit » ou « jurisprudence » musulman(e) comme s'il n'y avait de normes que juridiques et comme si le *fiqh* ne traitait que de questions de droit.
- 8 Présentée à tort comme étant exclusivement « la communauté spirituelle et politique des musulmans » ou « le système politique (...) sur lequel règne le souverain (calife ou 'imâm) ».
- 9 Pour une critique détaillée de ces thèses, voir Mohamed-Cherif Ferjani, *Le Politique et le religieux dans le champ islamique*, à paraître.
- 10 Versets coraniques.
- 11 Il est connu notamment pour avoir condamné la raison philosophique. A. H. al-Ghazâlî, *Fadha'ih al-batiniyya*, Le Caire, 1964, p. 96.
- 12 Voir Mohamed-Cherif Ferjani, *op. cit.*
- 13 Voir son livre *Al-risâla al-thâniya min al-'islâm* (Le Second Message de l'islam), édition de Khartoum, Soudan, rééditée avec d'autres écrits de l'auteur sous le titre *Nahwa mashrû' mustaqbalî li' l-'islâm*, (Vers un projet d'avenir pour l'islam) par Al-Markaz Al-Thaqâfi Al-'Arabî, Beyrouth, 2002.
- 14 S. Amin, « Vers une théologie islamique de la libération ? L'œuvre de Mahmoud Mohamed Taha », in *Théologies de la libération*, Centre Tricontinental, L'Harmattan, Paris, juin 2000, pp. 209-213.
- 15 François Burgat, *L'Islamisme en face*, La Découverte, Paris, 1995.
- 16 Dès l'origine, lorsqu'au sein du mouvement national, les « réformistes » musulmans ont perdu la bataille face aux « modernistes », la modernisation aurait été ainsi condamnée à l'échec.
- 17 Même « les tenants de la lecture "littéraliste" ou "intégriste" apparaissent condamnés à évoluer », François Burgat, *L'Islamisme en face, op. cit.*, p. 100, CNQS.
- 18 Pour une critique particulièrement intéressante de la « surislamisation des musulmans », notamment par des penseurs bien intentionnés, lire Aziz Al-Azmeh, *L'Obscurantisme postmoderne et la question musulmane*, Sindbad, Actes Sud, Paris, 2004.
- 19 François Burgat, « De l'islamisme au postislamisme, vie et mort d'un concept », *Esprit*, 8-9, Août-septembre 2001, p. 92.
- 20 François Burgat, *L'Islamisme en face... op. cit.*, p. 100.
- 21 « En matière économique, la démonstration a été faite que dès les années quatre-vingt, la pensée des Frères musulmans était loin d'être incompatible avec la dynamique de modernisation » Burgat, *Esprit*, *op. cit.*, p. 84, note 3, euphémisme habituel pour parler de restructuration libérale de l'économie. On sait, par ailleurs, que les Frères musulmans se réclament explicitement de l'économie libérale.
- 22 Un tel consensus implique « qu'une lente alchimie permette à cette modernité de ne plus être perçue, au Sud, comme l'imposition d'un modèle unilatéral, d'un modèle civilisationnel unique et allogène. Au Nord, cette évolution implique d'admettre que les valeurs considérées comme universelles, mais également certains apports à la pensée universelle puissent être exprimés ici et là avec des matériaux légitimés par des références empruntées à des histoires ou à des cultures autres que la seule culture occidentale ». (Burgat, *Esprit*, *op. cit.*, p. 92).
- 23 G. Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, Paris, 2000, G. Achcar, *L'Orient incandescent*, Cahiers libres, Éditions Page deux, Lausanne, 2003, Chris Harman, « Le Prophète et le prolétariat », in *Islamisme et Révolution*, Socialisme International, Paris, 1995.
- 24 Voir Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Le Seuil, Paris, 2002.
- 25 Nous cantonnerons notre analyse au monde arabe.
- 26 Le parti islamiste tunisien *Ennahdha*, qui s'est formé dans la matrice des Frères musulmans égyptiens, a soutenu Ben Ali au lendemain du coup d'État du 7 novembre 1987 ; à partir des années
- quatre-vingt-dix, il a été victime d'une répression particulièrement féroce qui lui interdit jusqu'à ce jour de se reconstituer. Après de nombreuses hésitations, sa direction, en exil, a appelé au boycott des « élections » présidentielles d'octobre 2004 tout en tendant la main à... Ben Ali. Pour une analyse de l'évolution de ce mouvement, voir S. Khiari, *Le Délitement de la cité, op. cit.*
- 27 Cela n'a pas toujours été le cas...
- 28 On peut penser, par exemple, à un certain « féminisme islamique » ou, en Europe, à des cercles militants qui tentent de tracer les chemins d'un islam politique démocratique et social.