

Le Directeur
de la publication
F. GALLOUEDEC-GENUYS

Rédaction
assurée par

LA FONDATION NATIONALE DES SCIENCES POLITIQUES
Centre d'études et de Recherches Internationales
Section Monde arabe,

LE CENTRE D'ÉTUDES DE L'ORIENT CONTEMPORAIN PARIS III

et

LA DIRECTION DE LA DOCUMENTATION FRANÇAISE

Conseil de rédaction : Louis Fougère, Président
Comité de rédaction : Jean Leca, Directeur

Nicolas Chaperon, Rédacteur en chef
Alain Roussillon, Secrétaire de la rédaction
Laurent Chabry

Louis-Jean Duclos
Nicole Grimaud
Guy Hermet

Rémy Leveau
Hassaine Mammeri
Elizabeth Picard

Martine Rigoir
Robert Santucci
Diane Tomiche

Cérès WissaWassef

Revue trimestrielle imprimée en France

Abonnement 4 numéros – France : 81 F ; Etranger 90 F

Prix de vente au numéro : 23 F

Commande adressée à la Documentation Française

**MAGHREB
MAGHREK**

N° 102

Dec. 1983

Sommaire

Numéro 102, octobre-novembre-décembre 1983

Etudes

L'islam dans l'histoire.
Mohammed Arkoun

5

L'objet de cette étude est double : d'une part, en mettant en évidence les thèmes organisateurs et les postulats fondateurs des « discours islamiques contemporains », l'auteur désigne les voies d'une analyse des mécanismes par lesquels la Révélation coranique et les modèles hérités de l'« Age Inaugural » de l'Islam s'inscrivent dans l'Histoire qu'ils in-forment, tout en étant l'objet en retour de réélaborations successives répondant aux besoins spécifiques des communautés qui s'en réclament.

Plus loin, à partir de l'analyse de ces mécanismes, il s'agit surtout pour l'auteur de s'interroger sur les conditions théoriques et méthodologiques d'une histoire, d'une sociologie, d'une anthropologie et même d'une théologie du « fait islamique » refusant toute réduction de l'« Islam » à l'une ou l'autre de ses dimensions : « remercier » l'analyse du fait islamique signifierait par exemple montrer comment, à un Islam des « doctes », correspond une religion des masses, ou encore, comment, aux fonctions de domination des Islams officiels, s'opposent des « lectures » plus radicales du message transmis aux hommes par l'intermédiaire de Muhammad.

Régime foncier et classe rurale en Egypte. Contribution à l'étude de la « nature de classe » du régime nassérien.
John Waterbury

25

La « classe moyenne rurale » a-t-elle engendré l'élite dirigeante de l'Egypte d'après 1952 ? L'auteur soutient que le régime actuel n'est pas issu de cette classe, qui apparaît plutôt comme une fraction de classe subordonnée à la bourgeoisie d'Etat et à ses alliés du secteur privé à dominante urbaine. Il évalue l'importance quantitative de cette classe puis s'attache à montrer comment elle a été utilisée par le régime nassérien pour servir ses intérêts.

Cisjordanie et Bande de Gaza : domination et résistance économiques.
Antoine Mansour

45

Surtout politique. Statistiquement, tout semble prouver que la classe moyenne (11 à 50 feddans) et celle des petits propriétaires (6 à 10 feddans) ont fait preuve d'une grande stabilité pendant plusieurs décennies. Si cette interprétation est contestée sur la base d'analyses différentes qui monteraient le déclin quantitatif du groupe des exploitants de propriétés au-dessus de 10 feddans, l'article maintient cependant, sous bénéfice d'inventaire plus faible, l'hypothèse de la continuité de la classe moyenne devenue la nouvelle classe supérieure rurale. Sensu-Il pour autant qu'elle pèse d'un poids important dans la politique égyptienne ? Elle a certes fait la preuve de sa capacité d'action collective, mais l'élite est loin de se recruter principalement dans ses rangs. Cette classe n'est pas dominante et elle n'a jamais été légitimée politiquement. L'Etat d'après 1952 n'a pas été au service de ses intérêts. Ni l'origine sociale et familiale des dirigeants politiques ni celle de l'élite bureaucratique ne permettent de prétendre que l'élite égyptienne provient principalement de la bourgeoisie rurale, encore moins de soutenir qu'elle a un système de valeurs morales ou culturelles la poussant à défendre les intérêts de celle-ci. Le régime a fait de la classe moyenne rurale un instrument de contrôle social dans les campagnes, manipulable et soumis. En dix ans, de 1959 à 1969, les deux tiers de celle-ci ont perdu au moins temporairement leur influence politique. En échange elle a bloqué le processus de redistribution des terres dès que le régime a eu besoin d'elle, dans la période de troubles qui a suivi 1967. Les succès ou échecs de cette classe dans la défense de ses intérêts n'ont pas dépendu des intérêts de classe de l'élite politique, mais du jeu de balance entre les différents centres de pouvoir du régime (Armée, Union socialiste arabe, Nasser et son entourage) dans un combat politique où l'intérêt de la classe rurale n'a jamais été déterminant.

Auteur d'un ouvrage sur l'économie des territoires occupés, A. Mansour brosse ici à larges traits un tableau des effets de la domination exercée par Israël dans tous les secteurs de l'activité économique, en Cisjordanie et à Gaza : dans l'agriculture, par les expropriations de terres, le contrôle des ressources en eau, la spécialisation imposée de la production ; dans l'industrie, par les freins mis au renouvellement des structures, et à leur développement ; dans le secteur monétaire et financier, par l'existence d'un dualisme monétaire et l'absence d'un système bancaire adéquat (partiellement corrigées par l'activité

qualifiée - d'émigrer vers les pays du Golfe ou la Jordanie. La persistance des relations économiques avec ce dernier pays constitue, selon l'auteur, un obstacle sérieux à l'intégration complète recherchée par l'État libanais. Celle-ci néanmoins, s'accroît sans cesse, et si la coopération s'augmente dans les territoires occupés, le taux d'émigration s'accroît et la situation est encore au taux d'inflation élevé qui caractérise l'économie israélienne. Peut-on donc parler d'une résistance économique ? Elle reste faible et peu organisée, et l'aide extérieure, qu'elle soit palestinienne, arabe ou internationale, est davantage destinée à des projets sociaux ou d'infrastructure qu'à la mise en place d'activités productives.

Chronologies

Troisième trimestre 1983

* **Pays arabes :** Algérie, Bahreïn, Égypte, États des Émirats arabes unis, Irak, Israël, Liban, Jordanie, Koweït, Liban, Libye, Maroc, Oman, Palestiniens, Qatar, Saoudiens, Syrie, Tunisie, République arabe du Yémen, République démocratique du Yémen. 66
Conflit israélo-arabe, crise libanaise, Israël et territoires arabes occupés. 81
Questions multilatérales. 86
Ententes régionales et Conférences. 87

Dossiers et documents

Crise du Fatah, crise de l'OLP, crise syro-palestinienne ? Les enjeux de la présence armée palestinienne au Liban (A. Rousailhon). 89

Colloques et congrès

La formation de l'intelligentsia maghrébine moderne (XIX^e-XX^e siècles).
Colloque maghrébin, CRIDSSH, Université d'Oran, 31 mai-2 juin 1983 111
(A. Dieghoul).

Notice bibliographique

Livres 112
Ouvrages en langue française (troisième trimestre 1983) 120
Revue 124

Etudes

L'Islam dans l'Histoire

« Dieu a promis à ceux d'entre vous qui ont la foi et accomplissent des œuvres pures de leur conférer la lieutenance sur la terre, comme Il le fit pour ceux qui vécurent avant eux. (Il leur a promis aussi) d'affermir leur religion qu'Il Lui a plu de leur donner et de substituer la sécurité à leur crainte. Ils m'adoreront et ne m'associeront rien. Ceux qui, après cela, seront infidèles, ceux-là seront les pervers. »

(Coran, 24, 55).

L'Islam dans l'Histoire (*) : de prime abord, on pense à un développement très simple, que reproduisent un grand nombre d'auteurs musulmans et islamisants. Il suffirait, en effet, de suivre la cours chronologique des événements, depuis la première révélation faite à la Makke au Prophète Muhammad en 610-612, jusqu'aux péripéties souvent violentes que traverse le monde musulman contemporain. On retracerait ainsi 14 siècles d'histoire en mettant l'accent sur quelques grandes figures religieuses, intellectuelles et politiques, sur tels moments déterminants dans le développement du dessein collectif de l'Umma (Communauté des croyants). On parlerait, bien sûr, des débuts de l'Islam et de la Cité musulmane (610-632), du Califat de Médine (632-661), des deux grandes dynasties omeyyade (661-750) et abbasside (750-1258) ; du long processus de dispersion, d'éclatement politique et de rétrécissement culturel de l'Empire ou Mamlaka classique (XIII^e-XIX^e s.) malgré la relative relève assurée par la puissance ottomane aux XV^e-XVII^e s. ; de la période coloniale (1800-1950) et, enfin, des luttes de libération en cours.

Il est sûr, cependant, qu'un exposé statique des faits décevrait autant les hommes d'action que les chercheurs en quête d'informations neuves et d'explications scientifiquement fondées. Ces deux objectifs sont difficiles à atteindre ensemble ; on trouve le plus souvent soit des exposés étroits et sans ouverture théorique, soit des thésaurisations rapides inspirées par des interprétations hâtives de ce qu'on continue de nommer globalement « l'Islam » avec une majuscule (!). Conscient de ces insuffisances, le tentai de conduire simultanément une recherche et une réflexion sur le poids de l'Islam dans l'histoire et les marques imposées à l'Islam par

(*) Cette étude est la brève d'une conférence donnée à Sarhburg, le 3 août 1983, dans le cadre du colloque international pour diplomates, sous l'égide du ministère autrichien des Affaires étrangères. Je n'ai pas choisi le titre de cet exposé ; je l'ai accepté tel que les organisateurs de ce colloque l'ont proposé. On verra que mon propos est surtout de présenter l'Islam dans le cadre de la pensée islamique ; il s'agit d'historiographie et de culture, et non de théologie. La préposition « dans » indique que l'Islam est une religion et des croyances répétées et imposées - notamment dans le discours islamique contemporain - comme des données indiscutables de la foi.

l'histoire. Je souhaite dépasser, à la fois, la vision apologetique des musulmans qui soumettent la totalité historique à l'intervention de Dieu, c'est-à-dire à la Loi religieuse (*Char'a*) élaborée à partir du Coran (c'est le sens du verset cité en épigraphe) ; la vision éclatée et extérieure des islamisants qui tantôt privilégient l'islam, à la manière des musulmans, tantôt le réduisent à de simples faits de civilisation.

Ainsi, plutôt que de partir des origines chronologiques pour suivre le cours d'événements sélectionnés jusqu'à nos jours, on considérera d'abord les thèmes les plus récurrents du discours islamique contemporain. On verra comment ils renvoient avec insistance, selon un mode mythique de connaissance, aux phases les plus significatives de l'interaction islam-histoire. On examinera successivement cinq grands sujets : le discours islamique contemporain ; l'Age d'orateur ; le fait islamique ; l'expérience humaniste ; religion et société du Ve au XVe (= XIe-XXe) siècle.

Le discours islamique contemporain

La naissance et l'expansion de ce que j'appelle le discours islamique contemporain remontent aux années 1970 seulement. Avec la mort de Nasser en septembre 1970, l'islamisme va vite remplacer l'arabisme comme thème mobilisateur des forces sociales les plus actives. L'arabisme des victoires politiques spectaculaires, mais éphémères, avait remporté l'enchantement de la conscience arabe coincée avec la libération politique du Maghreb (Maroc et Tunisie en 1956, Algérie en 1962), la nationalisation du canal de Suez (1956), la proclamation de la République arabe unie (Syrie et Egypte), le 22 fév. 1958, la construction du barrage d'Assouan (1964). La guerre des Six Jours, en juin 1967, entraîne l'effondrement brutal des espérances nourries pendant 15 ans par le discours plus douloureux qu'on avait laissé croître à un rythme ; elle révèle la portée mythologique du discours de la *Thawra 'arabiyya* et, corrélativement, le poids des réalités politiques et économiques. Concurrentement de la Libye du colonel Kadhafi, l'Algérie du président Boumedienne a tenté de prendre la relève du nassérisme. Ainsi, jusqu'en 1975 environ, l'Algérie a réussi à donner quelque crédibilité au thème de la révolution socialiste arabe et islamique, mais elle a favorisé dans le même temps le développement d'un islam fondamentaliste pour restaurer les « valeurs islamiques » de la Nation algérienne (2). Les deux versions rivales du *Ba'th* continuent de favoriser, en Syrie et en Irak, l'expression arabe de la Nation, mais elles doivent faire face l'une et l'autre à la pression croissante de la revendication islamique.

Au-delà du monde arabe, l'expansion du discours islamique est partout à la mesure de la croissance démographique, de la pression politique et des immenses besoins économiques ; en Indonésie, en Inde, au Bengladesh, au Pakistan, en Turquie des millions de croyants trouvent dans l'islam un refuge et/ou un repaire. Mais c'est sans conteste, la victoire politique de la Révolution islamique de Khomeiny qui consacre la sub-

tution d'une thématique religieuse aux tendances sécularisantes du discours de la Révolution arabe et socialiste. Je ne reviendrai pas sur les raisons immédiates et lointaines de cette importante évolution (3) ; je rappellerai seulement que l'active politique d'irranisation et de sécularisation de la société menée par le Shah, l'évidente solidarité idéologique de cette politique avec les stratégies de domination de l'Occident, avaient abouti à un divorce total entre l'Etat et la bourgeoisie d'affaires d'un côté, le peuple et les classes moyennes de l'autre.

Quels sont les axes, les postulats et les thèmes organisateurs du discours islamique contemporain (4) ? Avant de les définir, on précisera qu'ils sont également présents dans tous les discours tenus dans les diverses langues islamiques : des Philippines au Maroc, des immigrés en Europe aux Black Muslims d'Afrique, des citoyens soviétiques ou yougoslaves aux populations d'Afrique noire, on retrouve les mêmes espérances, les mêmes contestations, les mêmes affirmations. Etendu dans l'espace, nous verrons que ce discours ne l'est pas moins dans le temps : de proche en proche, on peut remonter de Khomeiny aux Frères musulmans, puis aux grands penseurs réformateurs comme Ibn Wahhabisme, (m. 728-1328), Ghazali (m. 505/1111), Sharfi (m. 204/820), Ja'far al-Sadiq (m. 148/765), Hasan al-Basri (m. 110/728)...

On retiendra aussi que le discours islamique contemporain est collectif ; par lui, en lui s'exprime, se reconnaît, se produit la société dans ses composantes les plus dynamiques. Il y a bien des clercs (*Ulama*) qui savent mieux que d'autres articuler les attentes nouvelles aux formations, aux enseignements, aux principes consacrés par la tradition ; les axes, les postulats et les thèmes sont reçus et utilisés par tous ; ils commandent les sensibilités, les modes de perception, les langages et les conduites collectives. Voilà pourquoi on peut les définir sans référer à un auteur particulier : on les trouvera à l'œuvre dans les journaux, les revues, les radios, les congrès, les conférences, les sermons, les cours de intellectuels qui devraient redoubler de vigilance critique à l'égard d'un discours d'essence idéologique, en adoptant plutôt les cadres et les démarches avec conviction. Un grand nombre de thèses de doctorat ont été conçues et rédigées conformément aux postulats communs au discours nationaliste et au DIC. Cette situation justifie notre propre exigence critique : rapporter le DIC dans les termes utilisés par les acteurs sociaux ne suffit pas pour rendre compte de son historiogénèse, de son impact psychologique et de son statut épistémologique ; nous commencerons donc par en démontrer les mécanismes cachés (5).

Les axes du discours islamique contemporain

Nous nommons axes les orientations permanentes ou récurrentes que les musulmans assignent à leur pensée et à leur volonté historique d'actualiser les enseignements de l'islam. L'ensemble des axes et des postulats qu'on va relever, constituent des structures de compréhension communes aux esprits les plus cultivés et aux croyants les plus simples. On retiendra les axes suivants :

- Dieu Un, Transcendant, Vivant, Juste... a eu plusieurs initiatives à l'égard des hommes dont Il a fait ses lieutenants sur cette terre ;
 - Chaque initiative restaure un même schéma de la communication : Dieu choisit un prophète ou envoyé pour annoncer Ses volontés aux hommes ; ceux-ci sont alors divisés en deux catégories irréductibles : les fidèles touchés par la foi et les infidèles enracinés dans le refus ;
 - Il s'ensuit une division du temps de l'histoire terrestre en un Avant et un Après la Révélation (cf. les ères juive, chrétienne, musulmane) ; l'espace est de même divisé en un territoire où s'applique la Loi de Dieu et un territoire qui n'y est pas soumis ;
 - Le Coran contient l'ultime Révélation : il n'y en aura plus d'autre jusqu'à la Résurrection et au Jugement dernier ; chaque verset du Coran est un axe pour la pensée et la conduite ;
 - La vie de Muhammad et la Cité-Etat de Médine créée par lui de 622 à 632 (1-10) sont des modèles à reproduire dans la vie individuelle et la vie collective ; les Compagnons de Muhammad (*Sahâba*) forment une génération privilégiée, car ils ont recueilli fidèlement la Révélation coranique et les enseignements du Maître ;
 - La religion, l'Etat (ou le politique), le monde (= *Dîn, Dawla, Dunyâ*) constituent trois instances indissociables de l'existence humaine ; cependant, la religion in-forme, au sens le plus fort, le politique et le monde profane selon l'équation théologique : (R = V) → ht → HS où R = Révélation ; V = Vérité ; ht = histoire terrestre ; HS = Histoire du Salut (S) ;
 - La Vérité étant tout entière contenue dans la Révélation et l'Expérience de Médine, l'ordre social et historique acceptable dans le présent doit être nécessairement conforme à celui qu'a connu l'*Umma* à ses débuts. « In illo tempore » : c'est la définition de l'attitude réformatrice (*islahî*) prônée dès le 1^{er} siècle de l'Hégire, reprise avec force au XIX^e siècle par le courant de pensée dit *salafi* (= tourné vers les pieux Ancêtres). Ce regard mythique sur l'histoire domine plus que jamais le DIC. Nous verrons, cependant, qu'il est de plus en plus corrigé par des conduites historiques concrètes.
- Tous les axes qu'on vient de définir déterminent la conviction islamique ; celle-ci pré suppose, à son tour, dans toutes ses manifestations, les postulats suivants :

Les postulats du discours islamique contemporain

Nous nommons *postulats* des principes qui continuent de produire tout le savoir dit islamique, mais qui échappent encore à tout contrôle épistémologique. La totalité historique est censée être produite par l'équation (R = V) → ht → HS ; or, la Révélation est entièrement inscrite dans le Coran, un corpus d'énoncés oraux devenus texte (*Mushaf*) ; il est donc nécessaire de lire ce texte pour produire un savoir vrai et, notamment, cette Loi religieuse qui va régir aussi bien les actes du culte rendu à Dieu (*ibâdât*) que les relations sociales (*mu'amalat*) (7). La pensée islamique classique a fondé une science spéciale pour s'interroger sur les contradictions linguistiques et historiques d'une herméneutique correcte des textes sacrés (Coran et *Hadith*) ; il s'agit de la science des Sources-For-

dements (*Usûl*) de la théologie et de la Loi. Outre que cette science est pratiquement tombée en désuétude après le VI-VII^e/XII-XIII^e siècle (moins chez les shi'ites cependant), elle a renforcé plutôt que critiqué les postulats suivants :

- L'authenticité historique (8) du Corpus coranique (*Mushaf*) est définitivement assurée depuis la recension effectuée sous le règne du Califé Uthmân (23-35/644-656) ; toute remise en question du texte reçu est qualifiée d'hérésie majeure et punie en conséquence ;
- Les enseignements de Muhammad ont également fait l'objet d'une transmission fidèle grâce à la mémoire et à l'intégrité irréprochable des Compagnons, puis des Suivants jusqu'à la fixation par écrit des traditions ainsi conservées. On a ainsi les Corpus de Bukhârî (m. 256/870), ou Muslim (m. 261/875) pour les sunnites, d'al-Kutîbî (m. 32/940) et d'Ibn Bâbûyê (m. 381/991) pour les shi'ites ;
- La loi religieuse est entièrement fondée sur l'autorité sacrée, indiscutable des textes rassemblés dans les deux corpus précédents ; elle est fondée soit directement sur des textes explicites, soit indirectement à l'aide du consensus des musulmans ou du raisonnement par analogie (*qiyâs*) (9) ;
- Les docteurs responsables de l'élaboration de la Loi (*al-furra muftahiddin*) maîtrisent toutes les sciences techniques (grammaire, lexicographie, philologie, rhétorique, stylistique, sémantique, logique, histoire) indispensables à la détermination du sens unique et vrai de chaque texte sacré ; ils ont pu ainsi élaborer des Sommes théologiques et juridiques qui explicitent la législation divine pour la cité des hommes ; ils ont assuré pour tous les temps l'application du principe selon lequel la législation n'appartient qu'à Dieu (*lâ hukma illâ li-llâh*), le chef de la Cité (calife, sultan, émir ou président) devant seulement veiller à l'application stricte de toutes les dispositions de la Loi ;
- Les sciences instrumentales de l'exégèse classique ne peuvent pas connaître de coupure épistémologique qui relèguerait dans un savoir dépassé les procédures, les définitions, les méthodologies et les conclusions de l'adite exégèse. La raison islamique échappe ainsi à l'historicité : Le mode de présence de l'islam dans l'histoire est le maintien de ces postulats, malgré les déments les plus catégoriques que leur opposent le réel et la critique scientifique moderne. On va voir comment les thèmes les plus récurrents du DIC leur redonnent force et actualité.

Les thèmes du discours islamique contemporain

Nous nommons *thèmes* les sujets de revendication, de contestation, d'espérance, de croyance qui ont mobilisé la conscience islamique depuis le XIX^e siècle. Retenons les plus marquants et les plus constants :

- Seul l'islam offre une base de résistance efficace et un système de valeurs opposable à l'hégémonie politique, économique et culturelle de l'Occident ;
- La domination exercée par l'Occident sur les sociétés musulmanes ne s'explique pas par la faiblesse doctrinale de l'islam, encore moins par une

opposition au progrès, à la raison moderne, à la science comme l'avait affirmé superbement E. Renan : l'islam est une religion ouverte à toutes les conquêtes de la civilisation contemporaine ; mais les musulmans se sont détournés trop tôt des purs et riches enseignements de l'islam des origines ; la solution historique aux déchéances entraînées par le colonialisme et l'impérialisme, c'est la restauration de l'islam dans sa première grandeur ;

• La justice, la fraternité, la démocratie, les droits de l'homme, la libération de la femme, la tolérance, le juste usage de la propriété, la diffusion de la culture... tout ce que les révolutions modernes ont mis en honneur et ont fait espérer aux hommes, sont *déjà* proclamés, définis, exigés par l'islam depuis l'Age inaugurateur. L'islam est l'instituteur de l'Occident et du monde ;

• Les idéologies matérialistes répandues par l'Occident détruisent les valeurs spirituelles de l'islam : il faut donc lutter contre elles et tous ceux qui s'en réclament (orientalistes et chercheurs musulmans acquis aux idées occidentales) ;

• Les sciences élaborées en Occident sont inadéquates pour rendre compte objectivement des enseignements et de l'histoire de l'islam : il faut donc s'en tenir à la méthodologie des *Uşûl*. Même la philosophie grecque adoptée par les penseurs musulmans de l'époque classique doit demeurer suspecte ;

• La séparation des instances du politique et du religieux est l'une de ces idées nuisibles inventées par l'Occident ; l'islam maintient la hiérarchie entre l'Autorité légitimante (la Parole de Dieu et ses interprétations *auto/sées*) et toutes les formes de pouvoir ;

• Toutes les grandes découvertes de la science moderne sont déjà annoncées ou explicites dans le Coran, les savants musulmans ont précédé et informé les savants européens, notamment au Moyen-Age (10) ;

• Les constructions nationales en cours après les indépendances politiques ne peuvent s'accomplir sans le recours à l'islam, encore moins contre lui.

La simple lecture de tous les énoncés qui précèdent révèle à quel point le discours islamique contemporain combine des traits propres aux idéologies modernes et certains ressorts de la construction mythologique. Que faire devant ce massif de certitudes qui habillent une jeunesse impatient, dynamique, frustée et cependant très sollicitée ? faut-il s'en tenir à la vérité sociologique que resituent nos formulations purement descriptives où se reconnaissent aisément les musulmans contemporains ? Ou son statut cognitif, ses niveaux d'élaboration, ses fonctions de travestissement du réel, de mobilisation des consciences, de structuration de l'imaginaire social ? faire comprendre les usages que chaque société développe à partir de ses héritages sémantiques et symboliques est une des tâches essentielles de la recherche scientifique moderne ; il est temps de faire bénéficier les sociétés musulmanes des nouveaux modes d'intelligibilité qu'autorise la pensée contemporaine.

L'Age inaugurateur

Il ne s'agit plus de disqualifier l'ancien, le passé, la religion, les croyances, la tradition au nom d'une science enfin assurée de ses fondements, de ses démarches et de ses résultats ; l'opposition rigide entre tradition et modernité n'a été qu'un moment du rationalisme scientifique qui imposait ses définitions et ses qualifications. Les sociétés parlent sur différents registres ; il importe de recevoir chaque discours au niveau cognitif et dans les catégories qui ont servi à son articulation. Ainsi, le DIC n'a pas encore conquis la distinction entre mythe et histoire ; il mêle les deux modes de connaissance et passe de l'un à l'autre sans aucune gêne épistémologique. Il n'est pas juste de dire qu'il ignore totalement l'histoire ; mais il est très loin de l'historicisme du XIX^e siècle européen qui a fini par marginaliser, voire évacuer l'étude du religieux, du spirituel, du transcendant, globalement rejetés dans l'Age des sociétés primitives. Inversement, en concentrant tous les paradigmes de l'histoire terrestre dans le court temps de la Révélation coranique – érigé en Age inaugurateur –, ce même DIC se prive d'un concept essentiel à l'analyse critique tant de la connaissance mythique que de la connaissance rationnelle : le vœux parler de l'historicité ou conditions sociales, politiques et culturelles d'utilisation du mythe, du sacré, du transcendant, de la raison, etc.

Car, ce que veut restaurer ce discours, ce n'est pas, certes, la Cité-Etat de Médine au temps du Prophète, mais les conditions religieuses idéales de sa production. Il réalise ainsi, sans le savoir – ce qui est le propre du discours mythologique et idéologique – plusieurs opérations de travestissement du réel : – il transforme une action concrète de symbolisation de l'espace social-historique par Muhammad en thème de représentation mythologique d'un moment créateur ; – il laisse croire que nous connaissons parfaitement les conditions idéales visées, ou du moins qu'elles sont historiquement connaissables ; ce qui est loin d'être le cas ; – il passe sous silence toutes les évolutions historiques qui, depuis 632, ont, en fait, éloigné de l'expérience de Médine ; – celle-ci est présentée à la fois comme singulière, supra-historique et répétable aujourd'hui.

Si l'Age inaugurateur est difficile à saisir dans un espace social-historique délimité, il est possible, en revanche, de le cerner en tant que construction collective ou des générations de croyants jusqu'au IV^e/X^e siècle au moins, ont investi leurs demandes de perfection humaine, d'ordre politique idéal, de justice absolue, de fraternité agissante, en projetant le tout sur la Figure symbolique de Muhammad et l'univers de significations de la Parole de Dieu. Les témoignages interprétatifs de la Communauté croyante ont, gonflé démesurément les contenus sémantiques des actes et des messages du Prophète et de ses Compagnons pour les sunnites, et des imâm pour les shiïtes ; ainsi se sont formées deux traditions vivantes (celle des Kharîrites a souffert d'un rétrécissement progressif de sa base sociale), qui justifient la récurrence de l'appel à un retour aux Sources. Ce qui se donne à lire et à comprendre dans cet appel, c'est donc le processus historique de formation de ce qu'on nomme une tradition religieuse ; c'est aussi le vouloir-être d'une Communauté saisie par un Message plus que par une pratique politique, économique ou culturelle (11). En regardant de près la vie quotidienne des groupes partisans qui composent la Communauté, on découvre qu'ils sont enracinés

dans un « sens pratique » (12) fort éloigné du Message dont ils continuent à se réclamer dans une perspective de salut. Il y a là un rapport occulté par le DIC entre le Message qui renvoie à l'Age Inaugural et le capital symbolique propre à chaque groupe et qui rive à des échanges, des équilibres, des conduites très contraignants.

Pour bien faire comprendre les oppositions que le texte d'introduction ici, veut donner un exemple un peu long à exposer, mais très éclairant. Jusque aux années 1950-1960 (13), il a existé dans tout le Maghreb, principalement dans les oasis du Sud, une institution socio-économique appelée *khammâs* : le quint. C'est une forme d'exploitation agricole qui assenât à un propriétaire terrien une main-d'œuvre payée exclusivement en nature : soit le 1/5 de toute récolte (principalement des dattes). Le *khammâs* ne doit pas seulement un travail agricole ; il accomplit également des tâches domestiques chez son maître dont il reçoit, en retour, quelques dons supplémentaires et une protection.

Les conditions serviles d'un tel statut expliquent des ruptures de contrat par des tentatives de fuite du *khammâs*. Parmi les moyens de contrainte qu'utilise alors le maître, il y a ce que le discours social nomme la *hanâma* : le don compassant. Cette dénomination est plus qu'un euphémisme, elle travestit une pratique oppressive, violente, sous une référence à une conduite morale hautement appréciée dans le système des valeurs symboliques du groupe. En effet, la *hanâma* consiste à ne pas remettre au travailleur recruté à la place du *khammâs* si celui-ci prend la fuite ; c'est la quotité ainsi utilisée qui est nommée *hanâma*. On voit que du point de vue de l'analyse des rapports de production et d'exploitation, la *hanâma* représente une double spoliation ; mais du point de vue de l'économie familiale, chez les groupes oasiens, il s'agit avant tout d'assurer, sans rupture, l'exploitation de la propriété, unique levier de pouvoir du maître qui impose jusqu'au vocabulaire social destiné à perpétuer la légitimité d'un système d'inégalités.

Ce système, et le code éthico-juridique qui en assure le fonctionnement, relèvent de ce que P. Bourdieu a décrit sous le nom de « sens pratique » ; c'est-à-dire l'ensemble des rapports réels d'échange et de production toujours donnés à percevoir comme des conduites hautement morales, par l'usage systématique du vocabulaire propre au « capital symbolique » du groupe (14). Tout cela est évidemment bien antérieur à l'islam et a perduré jusqu'à nos jours, malgré l'intervention de la Loi musulmane (*Char'â*) dans les secteurs soumis au pouvoir central (Caïrat, Sultanat, Emirats, Etats modernes ; il faut une sociologie du pouvoir central pour déterminer l'extension effective de la Loi religieuse par rapport aux règles imposées par le sens pratique).

Dans tout espace politique et socio-économique qualifié globalement d'islamique, même par le discours savant d'un certain « orientalisme », il y a, en fait, deux niveaux très distincts, mis en interaction, d'organisation et d'expression de chaque groupe social : le niveau primaire, ou constant d'un code symbolique ; le niveau plus apparent, par l'usage récent, surimposé par l'Etat islamique centralisateur depuis l'Age Inaugural. Cela veut dire que, partout, coexistent deux traditions de statut

anthropologique différent : la tradition primaire, que le Coran déjà a disqualifiée avec insistance sous le nom de *Jahiliyya* (littéralement, l'Age de l'ignorance), pensée, culture et pratique « sauvages » de la société arabe (surtout bédouine, sans écriture, sans pouvoir centralisateur, sans Loi commune, sans langue unifiée) ; la tradition islamique inaugurée par le Coran et l'Etat de Médine, fondée sur une écriture (au double sens d'écriture sainte et de recours à la fixation graphique, qui entraîne la constitution d'archives et le triomphe de « la raison graphique » (15)), une Loi universelle rassemblée dans un corpus officiel, une langue codifiée et une culture savante produite et contrôlée par une élite liée aux stratégies de pouvoir de l'Etat. On comprend, dans ces conditions, que les deux traditions aient été et demeurent partout en compétition ; leurs interférences, leurs oppositions définissent précisément la dialectique social-historique des sociétés touchées par le fait coranique.

En cherchant à réenraciner l'histoire actuelle de ces sociétés dans l'Age Inaugural, le DIC tend à consacrer une double rupture historique et un impensé philosophique. En effet, il appelle à une rupture irréversible, tant avec les traditions primaires qui cherchent, au contraire, à revivre en tant qu'identités culturelles irréductibles (et, les problèmes kurde ou berbère), qu'avec la civilisation impérialiste, matérialiste de l'Occident. Les inconsciences pratiques et l'irréalisme historique, sociologique, culturel de ce double refus sont trop évidents pour être détaillés ici : ils signalent l'étendue de l'impensé qu'impliquent les postulates du DIC. L'Age Inaugural est, en effet, maintenu hors des conditions d'échange, d'exploitation, d'expression qui, dans chaque phase historique significative, définissent les mécanismes réels de production de toute société. En tant que moment historique de la société du Hilâl, ce qui, après la mort du Prophète, s'est imposé à la conscience musulmane comme l'Age Inaugural, ne saurait échapper à l'analyse historique, sociologique, anthropologique et philosophique. C'est dire que, fonctionnellement, l'Age Inaugural exerce un impact socio-idéologique d'autant plus puissant que le refus de le penser scientifiquement le perpétue. Pourtant, les sciences de l'homme et de la société ouvrent des perspectives plutôt enrichissantes sur « la pensée sauvage » la conscience mythique, le discours religieux : ces perspectives, loin de disqualifier de telles instances de la signification – comme le faisait la science positiviste du XIX^e siècle – ouvrent sur un remembrement du savoir, une révision des statuts, des définitions, des catégories, des procédures de la connaissance héritées des systèmes théologiques et philosophiques classiques. Ainsi, une relecture du Coran peut y déceler un statut irréductible du langage religieux, qui imposerait sa validité même dans le cadre de la scientificité moderne. On rendrait possibles des interrogations neuves qui intégreraient la fonction mythique au lieu de l'opposer arbitrairement à une rationalité conquérante. On se demanderait, par exemple, pourquoi le langage religieux illustré dans le Coran, la Bible ou les Evangiles, est possible dans telle société, telle conjoncture historique seulement ? Quelles sont les conditions concrètes de la récurrence de ce langage ? Quelles sont ses fonctions effectives dans les sociétés en voie de développement (16) ?

En ouvrant le champ d'une telle recherche, la pensée islamique actuelle commencerait à combler le gouffre qui la sépare de la scientificité sous-jacente à toute la civilisation contemporaine.

Le fait islamique

De même qu'on a tenté de distinguer le fait biblique ou évangélique du fait juif ou chrétien, de même il est possible de parler d'un fait coranique et d'un fait islamique (17). Dans la mesure, cependant, où cette distinction est proposée par des théologiens soucieux de sauvegarder les Sources-Fondements de la foi, il est nécessaire de la justifier par des considérations objectives.

Il ne s'agit nullement de mettre le Coran à l'abri de toute détermination historique ou sociologique pour mieux affirmer son statut de Parole transcendante de Dieu. Le fait coranique se distingue du fait islamique par les conditions linguistiques, sémiotiques et historiques de sa genèse.

Linguistiquement, il est facile de montrer que le discours coranique est irréductible à tout autre discours en langue arabe, non pas dans le sens où l'a affirmé la théorie de l'/jaz (18), mais en vertu de données morphologiques, syntaxiques, sémantiques, rhétoriques, stylistiques, rythmiques parfaitement repérables. La métaphore, en particulier, joue un rôle déterminant dans l'organisation de l'ensemble du discours : c'est elle qui permet la transfiguration, la sublimation des situations existentielles les plus banales pour mythifier, symboliser l'univers de la nouvelle conscience religieuse qu'il s'agit d'imposer.

Sémiotiquement, le discours coranique est entièrement construit à l'aide d'un schéma de la communication où les fonctions dominantes sont exercées par un même actant : Dieu, qui entre en relation avec des destinataires divisés en deux catégories – croyants et infidèles – par l'intermédiaire d'un destinataire à la fois privilégié et passif : Muhammad.

Historiquement, les énoncés coraniques ont accompagné pendant vingt ans l'action politique, sociale, culturelle du Prophète. Tandis que celui-ci exprimait directement et concrètement les processus et les objectifs de cette action, le Coran transcendantalise les mêmes faits vécus en les rapportant systématiquement à l'Absolu, à la Volonté inscrite (*badî*) de Dieu. Les dates, les lieux, les noms propres, les événements singuliers sont gommés, alors que la conscience – nommée *qalb* = cœur, *luhb* = centre vital, *taf* = raison, *sha'r* = sentiment... – est invitée avec insistance à mettre en rapport (*aqbal*) toute manifestation dans ce monde avec Dieu, le Créateur. Tout puissant. Le Coran structure une conscience spécifique du monde, de l'histoire et de la signification : c'est pourquoi il conditionnera ultérieurement toute perception et toute expression du réel.

Il en va différemment du *fait islamique*. Après la mort du Prophète, le discours coranique cesse de fonctionner comme une force organisatrice, qui instaure une conscience *en train d'émerger* dans les événements vécus par le groupe des « croyants » : il devient progressivement un espace de références et de projections : on y réfère pour désigner la *Norme* sémantique, éthique, politique, rituelle, juridique qui doit régir désormais la pensée et la conduite de chacun ; mais on y projette en même temps toutes sortes de représentations, de conceptions, d'idées, de déterminations qui surgissent dans les milieux cosmopolites des nouveaux centres urbains. Le passage du fait coranique au fait islamique s'opère à deux niveaux distincts et inséparables à la fois : 1) celui de

l'Etat des institutions, de l'intégration idéologique des groupes et des sociétés ; 2) celui de l'affirmation doctrinale, des réalisations culturelles, des psychologies individuelles et collectives. Dans les deux cas, l'islam est l'agent des transformations, mais se laisse aussi transformer par des agents et des apports extérieurs à lui ; plus il s'éloigne de sa source première, plus s'exagèrent la nostalgie de la pureté perdue, la transfiguration d'un moment historique en un Age mytique où se concentrent les vrais valeurs et les moyens efficaces du Salut éternel (19).

Le niveau de l'Etat et des institutions est le plus connu parce qu'il a très tôt retenu l'attention des historiens musulmans eux-mêmes : c'est l'objet principal des recueils d'annales, puis de l'histoire événementielle chez les orientalistes. Dans ce type d'ouvrages, on énumère les dynasties qui ont régné au nom de « l'islam » utilisé, en fait, comme source de légitimation ; c'est ainsi que s'est imposé le principe de la solidarité entre le pouvoir politique et la religion. En considérant l'histoire à partir de ces deux instances, les historiens ont renforcé la vision officielle en rejetant dans l'oubli les secteurs insoumis de chaque société. Voilà pourquoi il est indispensable, aujourd'hui, de récrire toute l'histoire liée au fait islamique en articulant le regard historique sur les changements au regard anthropologique sur les structures.

Au Maghreb, si l'Etat musulman a joui d'une continuité au Maroc et en Tunisie, il n'en a pas été de même en Algérie ; et l'on peut dire que, parout, il est demeuré précaire, sans cesse menacé par les forces sociales dites insoumises qui ont représenté, jusqu'au XIX^e siècle, la partie la plus étendue de la société globale. L'Etat n'a jamais renoncé au projet d'intégrer l'ensemble de la population à l'aide de ses trois grandes puissances : l'écriture opposée à la tradition orale des sociétés segmentaires, la culture savante produite par les clercs, opposée aux cultures dites populaires, l'orthodoxie défrisée par les *ulama'* pour condamner les croyances dites hétérodoxes. Mais jusqu'aux indépendances récentes, les solidarités tribales, les cultures et les coutumes locales, les croyances antérieures à l'islam ont résisté aux forces officielles d'intégration ; elles ont même contribué à la formation de ce que nous nommons globalement la civilisation islamique (20).

Le niveau doctrinal, culturel et psychologique a été également exploré, mais avec les présupposés de l'histoire et de la pensée officielles. On s'intéresse, en effet, aux personnalités et aux œuvres les plus éminentes répondant à la demande de l'élite politique ou économique ; on construit ainsi une histoire glorieuse, spécifique, exemplaire, dont R. Garaudy, après G. Lebon, vient de donner une illustration qui remporte un succès très significatif auprès du public musulman. Le poids idéologique de ce succès oblige plus que jamais à distinguer la vérité vécue par la pensée scientifique de la vérité psycho-sociologique imposée par des mouvements de masses. Toute société sollicite son passé en fonction des luttes idéologiques qui s'imposent dans son présent : le danger que courent les sociétés musulmanes contemporaines est qu'elles laissent de moins en moins de place à la critique philosophique et scientifique des forces, des conduites, des mécanismes qui commandent leur destin historique (21). La véhémence de l'affirmation d'une rationalité d'essence divine, orientant, récondant de façon *continûe* ce qu'on nomme l'histoire de l'islam, n'a été égal que l'expansion de l'imaginaire collectif nourri précisément des images idéales inlassablement reprises par des discours mobilisa-

teurs : sermons dans les mosquées, conférences publiques, articles de journaux et de revues, essais, discours officiels, écrits complaisants d'occidentaux aux motivations multiples...

La question de l'imaginaire n'a pas encore acquis droit de cité dans l'histoire de la pensée islamique : l'usage très particulier qu'en a fait H. Corbin pour la pensée iranienne a surtout le mérite d'attirer l'attention sur une dimension essentielle de toute culture et de toute société (22). On ne reviendra pas ici sur un immense débat philosophique qui reste ouvert : on retiendra seulement que l'imaginaire qui nous intéresse intervient dans la totalité social-historique : il ne se limite ni au monde imaginal de la « philosophie orientale », ni à cette « toile du logis » exclue par la raison classique, tant en chrétienté qu'en islam sunnite (23). G. Duby et C. Castoriadis ont montré, le premier pour le Moyen-Âge, le second pour les sociétés contemporaines, le rôle de l'imaginaire dans l'institution d'un ordre et d'une vision qui cimentent l'unité d'un groupe, d'une communauté, d'une nation. Réceptacle de toutes les représentations, de toutes les significations mentalement opérantes, bien qu'elles ne soient ni d'un perçu concret (réel), ni d'un pensé articulé par la raison, l'imaginaire est plus réel que le réel puisqu'il active les conduites individuelles et collectives les plus décisives (24).

En chrétienté comme en islam, la pensée théologique et philosophique classique a imposé une organisation du pensable selon des dichotomies simplificatrices telles que bien/mal, vrai/faux, rationnel/irrationnel, beau/laid, croyant/incroyant, orthodoxe/hérétique, etc. On a ainsi construit des cohérences longtemps recues comme des expressions achevées de la rationalité, alors qu'elles sont fortement liées à l'imaginaire. Toutes les sciences dites religieuses, en islam, doivent être réexaminées dans ce sens quant à leur genèse et à leur statut : c'est la tâche que j'ai entreprise en parlant d'une *Critique de la Raison islamique*.

Considérons brièvement l'exemple très riche de la biographie du Prophète (*širā*). Une des relations écrites les plus anciennes qui nous soient parvenues est celle d'Ibn Ishāq (m. 150/767), reprise et corrigée par Ibn Hishām (m. 218/833). La construction de la figure symbolique idéale de Muhammad s'est ainsi poursuivie pendant plus d'un siècle dans les milieux croyants, sous l'influence de plusieurs facteurs, et selon les procédés de la culture orale. Le passage à la tradition écrite avec Ibn Ishāq n'a pas éliminé tous les traits de la créativité orale ; mais il représente un nouveau stade des rapports des musulmans avec l'âge manuscrit. Ibn Hishām introduit un contrôle « historique » des récits que son prédécesseur ignorait ; l'ensemble des épisodes obéit, cependant, davantage aux mécanismes de production du sens qui définissent la narrativité qu'aux règles de l'historiographie. Des amplifications imaginaires typiques des récits dits populaires sont utilisées indistinctement sur le même plan de signification et de vérité que des éléments que nous qualifions d'« historiques » dans notre science moderne du savoir.

L'historien positiviste du XIX^e siècle a lu la *Širā* en éliminant systématiquement tout ce qui, dans sa définition arbitraire, relevait de la légende ; il a écrit ainsi des Vies du Prophète « scientifiques », c'est-à-dire aseptisées, épurées de toutes les transfigurations, les sublimations du réel qui continuent d'enflammer jusqu'à nos jours l'imaginaire islamique commun. La partie « légendaire » de la *Širā* est finalement la plus éclairante pour une étude de la genèse historique et psychologique de la

conscience islamique. Au lieu de s'en tenir à une opposition stérile entre une Histoire positiviste et réductrice et des croyances « populaires » vides de leur vérité, il devient possible aujourd'hui de remembrer le champ du savoir en reliant la *Širā* du Prophète, de 'Alī, des Imāms, des Mandhī, des Saints (25), dans les trois directions suivantes :

1) Genèse psycho-socio-culturelle, fonctions et productivité de l'imaginaire islamique commun (par productivité, j'entends la puissance mobilisatrice des représentations collectives dans les grands mouvements historiques comme la Révolution abbasside, ou le mouvement des Frères musulmans, ou la Révolution « islamique » d'Iran).

2) La narrativité comme espace de production de toute signification nourrissant, en particulier, l'imaginaire (sémiotique du récit : mise en scène et mise en intrigue de faits réels pour construire une vision, renforcer des croyances, relever des valeurs, transfigurer un passé de façon à l'intégrer dans le nouveau système de croyances et d'action historique : c'est ce que fait la *Širā*, après le Coran pour la *Jāhiliyya*).

3) Les conditions historiques et culturelles de transformation d'un imaginaire collectif : processus, légitimité et sens du passage de la « légende », du « mythe », du rite à l'histoire, de la légende reçue et vécue comme une histoire vraie à l'histoire vraie reçue et vécue comme une idéologie. Ce dernier point vise évidemment la situation actuelle des sociétés et de la pensée islamiques (26).

L'expérience humaniste

Deux raisons m'incitent à parler ici de l'expérience humaniste pour mieux situer l'islam dans l'histoire. La première est que cette expérience est oubliée par la pensée islamique elle-même depuis la réaction dite sunnite au V^e/XI^e siècle : elle est non seulement oubliée, mais doublement niée : par un certain orientalisme, qui refuse d'étendre à l'islam une expérience déclarée spécifique de l'Occident aux XVI^e-XVII^e siècles ; par le courant fondamentaliste contemporain, qui veut mettre l'accent sur l'origine et la visée strictement divines du message islamique. La seconde raison est philosophique : les réussites technologiques de l'Occident ont rendu dérisoires et désuets les discours et l'attitude humanistes ; l'homme est mort aussi bien que Dieu ; il reste les volontés de puissance collectives, les stratégies de domination par le progrès technique et la productivité économique. Dès lors, réfléchir à nouveau sur l'expérience humaniste pour dépasser les deux refus, apparaît comme une nécessité de la pensée contemporaine.

Entre 236-442/850-1050 environ, l'Iran-šak à l'Est, l'Andalousie à l'Ouest ont été des espaces privilégiés où émergèrent une culture et une civilisation neuves, ouvertes, créatrices, conquérantes au meilleur sens du terme. Toutes les branches du savoir ont été cultivées, illustrées par des esprits critiques, audacieux, mobiles, accueillants à des traditions de pensée variées : hindoues, iranienne, syriaque, juive, chrétienne, nabatéenne, grecque. L'arabe était l'instrument linguistique commun et

l'islam, concurrence avec le judaïsme et le christianisme, fournissait le cadre métaphysique et la perspective spirituelle qui définissent tout l'espace mental médiéval. La métaphysique biblique reformulée par le Coran connaît une remarquable expansion philosophique grâce à des extraits d'*Énéides* de Plotin traduits en arabe sous le titre de *Théologie* ment coranique, le platonisme-plotinisme et l'aristotélisme. Dès le III^e/IX^e siècle, les traductions du grec, directement ou par l'intermédiaire du syriaque, connaissent une notoriété suffisante pour inspirer de riches œuvres conçues et écrites en arabe. On ne peut citer ici tous les grands noms qui ont contribué au développement d'une attitude humaniste : on retiendra seulement celui de Jāhīz (m. 255/868), parce qu'il allie le talent et la créativité littéraires à l'audace intellectuelle d'une pensée qui mettait l'ironie et la critique au service de ce qu'on appellerait aujourd'hui une démythologisation de la tradition arabe et islamique (27). Un siècle après, Tawhīdī (m. 414/1023), reprend et approfondit le même projet que, de l'actualité politique et de la spiritualité islamique. Les tableaux vivants, changeants qu'il a laissés sur les milieux savants, intellectuels, religieux, politiques de l'Irak-Iran sous les Būyides, permettaient à eux seuls d'acclimater l'émergence d'un humanisme arabe. C'est Tawhīdī, un me, qui a eu cette formule moderne : « l'homme est un problème pour l'homme ». Plus généralement, ce que j'ai appelé la génération de Miskawayh-Tawhīdī (340-400/951-1009) représente la pointe la plus avancée d'une pensée ouverte et relativement libre, encouragée et pratiquée par de hauts responsables politiques comme Ibn al-Amid père et fils, Saḥīb Ibn 'Abbād, 'Adūd al-Dawla... La prise de pouvoir par les Būyides en 334/946 s'est traduite par une délégitimation du califat abbasside, une décentralisation et une certaine sécularisation de la vie politique, avec, pour corollaire, un progrès de la « raison éternelle » comme seule faculté capable de produire une connaissance vraie, de dépasser les luttes confessionnelles, de reconnaître l'homme avec lui-même (sagesse), de le situer dans l'Univers (cosmologie, astronomie, géographie, histoire, botanique, zoologie).

L'historiographie, branche cruciale du savoir islamique, franchit avec Miskawayh (m. 421/1030) une étape analytique qu'Ibn Khaldūn (m. 809/1406) reprendra et amplifiera plus tard : contre ce qu'il nomme les histoires de vieilles femmes, les mythologies trompeuses, Miskawayh affirme et montre la supériorité de la critique politique et de l'analyse économique ; de même qu'il libère l'éthique et la Politique des simples appels paténétiques du discours religieux pour imposer la problématique philosophique. Ibn Sīna, contemporain plus jeune (m. 428/1037), développe ces tendances en élaborant une majestueuse construction philosophique où l'imaginaire iranien s'allie avec l'écroulée construction philosophique grecque et aux données de l'observation clinique (*Yāqūt*). On (m. 415/1025), le programme de recherche de Abd al-Jabbār des *Ikhwān al-Safā*, la riche réflexion linguistique des Ibn Jinnī (m. 393/1002), Ibn Fāris (m. 396/1004), Sibāwī (m. 386/979), les *Irrem-rizāt* (m. après 391/1000), la géographie humaine dont A. Miquel continue d'explorer les richesses... (28).

En rappelant ces noms, ces œuvres et ces grandes percées de la raison en lutte contre les servitudes de la condition humaine, je veux montrer comment une tradition culturelle peut s'efforcer à elle-même des mutilations en exerçant des pressions de sélection sur ses propres conquêtes. Pourquoi les sociétés islamiques ont-elles progressivement occulté, oublié, éliminé après le V^e/XI^e siècle, les tendances humanistes affirmées précédemment ? Pourquoi assiste-t-on, en ce XX^e siècle finissant, à une montée massive, exclusive d'un islam clos, dogmatique, vêtement, mythologique ? Immense question d'histoire inaperçue, impensée ou très mal posée par tous ceux, spécialistes et idéologues opportunistes, qui multiplient, aujourd'hui, les bavardages sur « l'islam ». Pour y voir plus clair, il nous reste à examiner les rapports entre religion et société juste-ment après le V^e/XI^e siècle.

Religion et société

Le problème des rapports entre religion et société n'est évidemment pas restreint à l'exemple de l'islam : toutes les sociétés ont besoin d'un système de croyances, de valeurs, de connaissances pour fonder et maintenir leur « ordre ». Jusqu'à l'apparition des idéologies séculières, c'est la religion qui a partout fourni ces fondements et rempli la fonction inévitable de légitimation. On a montré jusqu'ici comment le fait coranique et le fait islamique ont fonctionné comme un modèle d'action historique auquel se sont référés les mouvements socio-politiques et les *ulama*. À partir du V^e/XI^e siècle, on continue d'invoquer le Modèle, mais à travers des corpus déclarés « orthodoxes » et résultant, comme on l'a vu, d'un lent travail de sélection, d'élimination, de systématisation développé par différentes écoles. Aux écoles de théologie et de droit (Sunrites, Shīrites, Khāfrites, Malikites, Hanafites, Shāfrites, Hanbalites) issues des luttes politiques et doctrinales de la période classique vont s'ajouter des confréries dites religieuses qui vont prendre, en fait, la relève des pouvoirs centraux (sultans, émirs) défallants. Chaque école et chaque confrérie développe une tradition particulière en reproduisant par l'esprit des enseignements du Maître-fondateur. C'est le triomphe de la méthode scolastique et de la surmarche mimétique entre des chefs de contrées rivales qui, pour étendre leur influence politique, cherchent à accéder, dans la croyance populaire, l'image d'une orthodoxie plus épurée, c'est-à-dire d'une plus grande proximité au message coranique et à l'Expérience de Médine (29).

Il faut se garder d'imputer ces changements à des dispositions inhérentes à l'islam en tant que religion et système doctrinal. C'est ce que font tous ceux qui répètent pressamment que « la porte de l'*ifrit*-*hād* » (= effort libre d'élaboration, d'explicitation, de justification de la loi) est fermée par on ne sait quelle autorité. La religion n'est qu'un facteur parmi d'autres dans l'évolution historique des sociétés. Il importe donc de considérer la redistribution des forces qui commandent, à partir du V^e/XI^e siècle, le devenir du monde islamique. On a vu comment l'ambi-

ces mêmes instances. C'est l'action des hommes en société, la façon dont ils ont traduit les messages initiaux au cours de l'histoire, qui ont imposé, de part et d'autre des conceptions, des définitions, des institutions divergentes. Le rôle joué par la bourgeoisie est surtout conjoncturel : il ne la désigne ni comme une classe modèle qui doit apparaître partout pour répéter la même conquête, ni comme le pôle d'une vérité transcendante qui s'opposerait à la vérité religieuse. La compétition ouverte depuis 1917 avec le prolétariat révolutionnaire est en train de mettre en lumière la contingence radicale des plus grandes conquêtes de l'histoire des hommes. Dans cette conjoncture de crise des idéologies « modernes », les religions monothéistes croient pouvoir reprendre l'initiative de l'histoire sans procéder, elles non plus, à une révision radicale de leurs sources, des principes d'intelligibilité qui ont commandé leur genèse, inspiré leurs interprètes, fixé leurs dogmes. En défendant leur notion de Coran, créés, les penseurs muhammadites avaient pressenti la nécessité de rendre compte des modes d'insertion de la Parole de Dieu dans l'histoire : si la pensée islamique reprend aujourd'hui cette idée pour élaborer une théologie moderne de l'histoire, elle se donnera les moyens d'affronter avec plus de crédibilité et d'originalité des problèmes qui assaillent toute la pensée contemporaine.

**

On me pardonnera d'avoir souvent évoqué par de simples allusions des noms, des œuvres, des notions, des événements qui, pour un public non averti, demanderaient des présentations plus détaillées. Il s'agit ici d'une réflexion plutôt que d'un exposé didactique. Je souhaite que le lecteur prenne la peine d'élargir son information, pour reprendre ensuite avec profit, une réflexion indispensable dans le climat de guerre idéologique où nous enfermés de plus en plus des forces aveugles. Les sociétés musulmanes actuelles ont besoin de ce retour critique sur elles-mêmes, dans la mesure où elles veulent effectivement atteindre ce niveau de vérité, de grandeur morale et de qualité d'existence auquel le Coran les a invitées à s'élever.

Mohammed ARKOUN
Professeur d'histoire de la pensée islamique
à la Sorbonne Nouvelle (Paris III)

NOTES

- (1) Deux exemples de théorisation rapide sur l'ensemble de l'histoire de « l'islam » et à partir du problème des esclaves que nous rencontrerons, viennent d'être donnés par Daniel PIPES, *Slave Soldiers and Islam, The Genesis of a Military System*, Yale University Press, 1981 ; Patrick CHONE, *Slaves on Horses, The Evolution of the Islamic Army*, Cambridge University Press 1980. En français, on citera aussi M. LOMBARD, *L'islam dans sa première grandeur (VIII-XI^e siècle)*, Flammarion 1971 ; le même : *Espaces et réseaux du Haut Moyen Age*, Mouton 1972.
- (2) P. BALTA et G. RULLEAU : *La stratégie de Bouneddine*, Sindbad 1978.

- (3) Cf. Shahrugh AKHAWI : *Religion and Politics in Contemporary Iran, Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, State University of New York Press, Albany 1980 ; *Modern Iran, The Dynamics of Continuity and Change*, edited by M.E. BORINE and NIKI KEDDIE, SUNY, Albany 1981 ; D. SHAHEGAN : *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ? Les Presses d'aujourd'hui*, 1982.
- (4) On écrit désormais DIC.
- (5) Dévoiler ces mécanismes, expliciter les postulates implicites qui commandent un discours sont des opérations indispensables à toute analyse critique : les islamologues continuent malheureusement à s'en tenir à la simple transposition en langues occidentales des discours islamiques d'hier et d'aujourd'hui : cf. M. ARKOUN : Religion et société d'après l'exemple de l'islam, in *Pour une critique de la Raison islamique*, Maisonneuve-Larose 1984.
- (6) Pour le commentaire de cette formule, cf. M. ARKOUN : *Lectures du Coran*, Maisonneuve-Larose 1982, et *Le Concept de Raison islamique*, in *Critique*, op. cit.
- (7) Cf. *Le Concept de Raison isl.*, op. cit.
- (8) A distinguer de l'authenticité divine, cf. *Lectures du Coran*, op. cit., p. 27-40.
- (9) Cf. *Le Concept de Raison isl.*, op. cit.
- (10) Tous les ouvrages qui exploitent ce thème apologetique sont assurés aujourd'hui d'un immense succès : c'est le cas de M. BUCALILE : *La Bible, le Coran et la Science, Les Ecritures saintes exposées à la lumière des connaissances modernes*, Seghers 1976 ; R. GARAUD : *Promesses de l'islam*, Seuil 1981. Cf. M. ARKOUN : Le problème des influences en histoire culturelle d'après l'exemple arabo-islamique, in *Lumières arabes sur l'Occident médiéval*, Anthropos 1978, p. 147-154.
- (11) On notera que les *Ulamâ*, pour mieux exercer leur magistère, évitent de participer au gouvernement : cf. D. PIPES : *Slave soldiers*, op. cit. et J. BERQUE : *Ulamâs, fondateurs, insurgés du Maghreb*, Sindbad 1982.
- (12) Titre d'un ouvrage de P. BOURDIEU, éd. de Minuit, 1980.
- (13) Ce sont les années de lutte de libération et des indépendances.
- (14) Sur la *hanâra*, cf. Khalil ZAMITI : *Sociologie de la folie, Introduction au Smanisme maghrébin, Sûd Hammarâ, Solenne El Jaane*, Tunis 1982, p. 169-205 ; sur la notion importante de capital symbolique, cf. P. BOURDIEU, op. cit.
- (15) Titre d'un ouvrage de Jack GOODY, trad. et présentation de J. Bazin et A. Benas, éd. de Minuit, 1979.
- (16) Cf. *Lectures du Coran*, op. cit.
- (17) Sur cette distinction, cf. M. ARKOUN : *La pensée arabe*, P.U.F., 2^e éd. 1979.
- (18) L'un des arguments utilisés par la pensée classique pour établir l'origine divine du Coran est sa forme linguistique qui n'a aucun équivalent dans la production littéraire arabe : cf. *Encyclopédie de l'islam*, 2^e éd., s.v. *l'isâ*.
- (19) La postalgie de l'Age mythique est déjà fortement exprimée au IV^e/X^e siècle : cf. Abû Talib AL-MAKKI : *Qat al-qulûb*, éd. La Caïre, 2 vol., 1932.
- (20) Je pense aux sociétés d'Asie et d'Afrique converties à l'islam ; mais déjà en Proche-Orient, l'islam a dû s'insérer parmi les nombreuses et riches civilisations qui s'y étaient développées depuis Sumér, Babylone, Mésopotamie, etc. Ainsi, les légendes de Gilgamesh, Alexandre le Grand, les sept dormants d'Éphèse trouvent des échos très nets dans le Coran ; sans parler, bien sûr, de la Bible, des Évangiles, des Sâbâens, de l'antiquité arabe... Cf. *Lectures du Coran*, op. cit., p. 69-86.
- (21) C'est ainsi que la notion d'orthodoxie est toujours utilisée théologiquement, mais jamais encore pensée historiquement ; il est pourtant aisé de

monter qu'elle résulte d'un lent processus historique de sélection, d'élimination et de diffusion de noms, d'œuvres, d'écrits selon les objectifs visés dans chaque cas, par le groupe, la communauté, le pouvoir en place. Ainsi se forme la tradition qui fonctionne comme un système de sécurité pour la communauté religieuse, ou nationale. Une sociologie de la lecture dans les sociétés musulmanes actuelles montrerait, clairement, qu'une sélection rigoureuse est opérée soit par le pouvoir officiel, soit par une opinion conditionnée par le discours dominant.

(22) Cf. Chr. JAMBET : *La logique des Orientaux*, H. Carbin et la science des formes, Seuil 1983.

(23) Convergence significative des magistères doctrinaux qui visaient une cohérence conceptuelle, logique – sous l'influence, notamment, d'Aristote – pour définir une orthodoxie excluant les « fantaisies », les images, les allégories, voire les métaphores qui abondaient effectivement chez les partisans du sens ésotérique (*Isfah*) en islam. Le débat sur le *Isfah* et le *zahir* (= sens obvie), en islam doit être entièrement repris à la lumière des recherches récentes en linguistique (métaphore et concept), en sémiotique (discours religieux), en anthropologie (mythe et symbole).

(24) Cf. G. DUBY : *Les Trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard 1980 ; C. CASTORIADIS : *L'institution imaginaire de la société*, Seuil 1975.

(25) Les appellations différentes, mais le principe et le processus psycho-social de production collective de Figures symboliques, sont les mêmes. Cf. M. GODE-LIER : *La production des grands hommes*, Gallimard 1982.

(26) Je développe tous ces problèmes dans un ouvrage en préparation sur *Stra et Histoire*.

(27) Il n'existe pas encore d'étude qui envisage cet auteur exceptionnel, sous l'angle évoqué ; on a là un bon exemple du retard considérable de la recherche sur le domaine arabe et islamique. Cf. provisoirement, Ch. PELLAT : *The Life and Works of Jāhiz*, translated by D.M. Hawke, Londres 1969 ; éd. française, Zurich 1967.

(28) A. MIOUET, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*, 3 vol., parus, Mouton, 1973-1975-1980. Sur l'ensemble de cette IV^e partie, on pourra consulter mon *Humanisme arabe au IV^e/X^e siècle*, 2^e éd., J. Vrin 1982.

(29) Le concept de surenchère, minérale est une clef pour l'histoire politique, sociale et culturelle au climat islamique ; tout chef, tout auteur qui veut s'imposer à l'attention des contemporains doit s'ingénier à imiter la conduite du prophète ou d'une autre Figure déjà consacrée dans l'imaginaire collectif. Cf. l'exemple du Mahel Ibn Turnert qui s'est dressé contre les Almohades au Maghreb au nom d'un monothéisme plus pur ; voir aussi les compétitions entre les Chouf au Maroc et ailleurs.

(30) Voir par exemple AL-MAWARDI : *Adab al-dunyā wal-dīn*, éd. M. Saqā, Le Caire 1955 ; *Al-Ahkām al-sultāniyya*, 2^e éd., Le Caire 1966 ; trad. fr. E. Fagnan, Alger 1919. Sur l'ensemble du problème, cf. Ann K.S. LAMTON : *State and Government in Medieval Islam, an Introduction to the Study of Islamic Political Theory*, *the Qurʾān*, Oxford University Press 1981 ; M. ARICOUN : *Lectures*, op. cit., p. 145-156 ; « Autorité et pouvoir en islam », in *Critique*, op. cit.

(31) D. GOTTEN : « The Rise of the Middle-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times and the Mentality of the Middle Class in Medieval Islam » in *Studies in Islamic History and Institutions*, Brill 1966.

Régime foncier et classe rurale en Égypte

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DE LA « NATURE DE CLASSE » DU RÉGIME MASSÉRIEN (*)

« [La Révolution] voulait libérer le fellah en abolissant la grande propriété foncière ; mais lorsqu'elle définit le fellah, dans son lexique particulier, comme celui qui possède vingt faddans ou moins, elle remit la direction politique, économique, sociale et culturelle des campagnes égyptiennes entre les mains, non des fellahs, mais de la bureaucratie d'Etat et de la classe des petits gros-propriétaires ou des gros petits-propriétaires ».

Louis Awad, Al-Ahram, 10 novembre 1974

Ceux qui étudient la société égyptienne contemporaine sont presque unanimes – quelles que soient par ailleurs leurs opinions – à attribuer un grand poids politique à la bourgeoisie agraire.

On a appelé cette classe de diverses façons : classe moyenne rurale, deuxième couche, « koulaks », propriétaires fonciers moyens, classe capitaliste rurale, et ainsi de suite. Aux yeux de certains, elle a engendré l'élite dirigeante en Égypte depuis 1952, d'autres l'ont dépeinte comme la seule force politique majeure du pays. Je voudrais montrer, pour ma part, que s'il existe bien une bourgeoisie rurale – ce qu'on peut aisément observer – le régime actuel n'en est pas issu ; elle apparaît plutôt comme une fraction de classe subordonnée à la bourgeoisie d'Etat et à ses alliés du secteur privé, à dominante urbaine.

Réforme agraire et régime foncier

La classe que nous allons examiner maintenant ne peut plus ou ne devrait plus être qualifiée de moyenne. Par l'effet des plateaux successifs imposés à la propriété en 1952, 1961 et 1969, elle est devenue la couche supérieure dans les campagnes. Ses membres, dans le contexte égyptien, sont les gros propriétaires terriens ; on comprend cependant le terme de « moyen » utilisé par certains auteurs, puisque la loi égyptienne

(*) Ce texte est la traduction d'un chapitre de l'ouvrage de John WATERBURY, professeur au département de Sciences politiques de l'Université de Princeton, intitulé *The Egypt of Nasser and Sadat. The Political Economy of Two Regimes*, Princeton University Press, New Jersey, 1983, 475 p., index, tabl., bibl. Cet ouvrage comprend cinq parties : I, « The State's Room for Manoeuvre » ; II, « The Egyptian Bourgeoisie » ; III, « The Impact of Social Engineering » ; IV, « Politics without Participation » ; V, « Regime and the Future ». Les chapitres I à IV ont été publiés précédemment, entre autres : *Egypt's Burden of the Past, Options for the Future*, 1978 ; *Hydropolitics of the Nile Valley*, 1979.