

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

Jean Leça, Directeur

Nicole Chaperon, Rédacteur en chef

Alain Roussillon, Secrétaire de la rédaction

Laurent Chabry

Louis-Jean Duclos

Nicole Grimaud

Guy Hermet

Rémy Leveau

Hassine Mammari

Elizabeth Picard

Martine Rigoir

Robert Santucci

Diane Tomiche

Céres Wissa-Wassef

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

M A C H R E B
M A C H R E K

N° 102
Ju. 1983

V. 1981

Sommaire

Numéro 102, octobre-novembre-décembre 1983

Etudes

L'islam dans l'histoire.
Mohammed Arkoun

L'objet de cette étude est double : d'une part, en mettant en évidence les thèmes organisateurs et les postulats fondatifs 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 inaugurateur » de l'islam s'inscrivent dans l'histoire qu'ils informent, tout en étant l'objet en retour de réaborations 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 : « rememberer » 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 isams officiels, s'opposent des « lectures » plus radicales du message transmis aux hommes par l'intermédiaire de Muhammad.

5

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 montreraient le déclin quantitatif du groupe des exploitants de propriétés au-dessous de 10 feddans, l'artifice maintient cependant, sous bénéfice d'inventaire, l'hypothèse de la continuité de la classe moyenne, de la nouvelle classe supérieure rurale. S'ensuit-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 ont pas dépendu des intérêts 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.

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

45

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 dirigante 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 qui n'a pas joué « un rôle majeur dans l'économie égyptienne ». La classe moyenne rurale, qui a joué un rôle important dans l'industrialisation, a été progressivement marginalisée et éliminée par l'activité économique.

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'extinction d'un dualisme monétaire et l'absence d'un système bancaire suffisamment fortifié par l'activité

Etudes

L'islam dans l'Histoire

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'Etat islamique. Celle-ci ne viendra, s'accord sans cesse, et si la contribution privée à l'augmentation dans les territoires occupés, le taux d'impôts y a baissé, et leur économie est exposée au taux d'inflation élevé qui caractérise l'économie islamique ? 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 culturels que militaires. Pour-en donc parler d'une résistance économique ? Elle est faible et peu organisée, et l'aide extérieure qu'elle soit palestinienne arabe ou internationale, est davantage destinée à des projets sociaux ou culturels que militaires.

Chronologies

Troisième trimestre 1983

Pays arabes : Algérie, Bahreïn, Egypte, Etats des Emirats arabes unis, Irak, Confit'Irak-Iran, Jordanie, Koweït, Liban, Libye, Maroc, Oman, Palestiniens, Qatar, Soudan, 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. Roussillon).	89
Colloques et congrès	111

La formation de l'intelligentsia maghrébine moderne (XIX^e-XX^e siècles).

Colloque maghrébin, CRIDSSH, Université d'Oren, 31 mai-2 juin 1983

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

« Dieu a promis à ceux d'entre vous qui ont la foi et accomplissent des œuvres pieuses de leur confrère la héritance sur la terre, comme Il le fit pour ceux qui vécurent avant eux. (Il) leur a promis aussi d'affirmer leur religion qu'Il lui a plu de leur donner et de substituer la sécurité à leur crainte. Ils m'adorent 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 le cours chronologique des événements depuis la première révélation faite à la Mekke au Prophète Muhammad en 610-612, jusqu'aux périéties souvent violentes que traverse le monde musulman contemporain. On retracerait ainsi 14 siècles d'histoire en mettant l'accent sur quelques grandes figures (junglauses, intellectuelles et politiques), sur tels moments déterminants dans le déploiement du destin collectif de l'Umma (Communauté des croyants). On parlerait, bien sûr, des débuts (610-632), du Califat de Médine (632-661), des deux grandes dynasties omeyyade (661-750) et abbaside (750-1258) ; du long processus de dispersion, d'éclatement politique et de rétrécissement culturel de l'Empire ou *Mamlaka* classique (XII-XIV^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 étudiés sans ouverture théorique, soit des théorisations rapides inspirées par des interprétations hâtives de ce qu'en continue de nommer globalement « l'islam » avec une majuscule (1). Conscient de ces insuffisances, le présent essai tente de conduire simultanément une recherche et une réflexion sur le tentaculaire et complexe phénomène qui est l'islam dans l'histoire et les marques imposées à l'islam par le poids de l'islam dans l'histoire et les marques imposées à l'islam par

(*) Cette étude est le texte d'une conférence donnée à Sanktung le 3 août 1983 dans le cadre du Séminaire international pour diplomates, sur l'agence du ministère australien des Affaires étrangères. Je n'ai pas choisi le titre de « conférence » tel que les organisateurs de cette importante rencontre me l'ont proposé. On peut dire que mon propos se situe sur le plan historiographique et de la partie où il fait historiquement et de problematique (ce n'est pas fort ici de le prétendre) « dans » des positions dogmatiques et des croyances dépourvues — 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 [Carr'a] élaborée à partir du Coran [c'est le sens du verset cité en épigraphique] ; la vision éclectique et extérieure des islamisants qui tantôt privilient 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 écurrents du discours islamique contemporain. On verra comment ils renvoient avec instance, selon un mode mythique de connaissance, aux phases les plus significatives de l'interaction islam-histoire. On examinerá successivement cinq grands sujets : le discours islamique contemporain ; l'Age inaugurateur ; le fait islamique ; l'expérience humaniste ; religion et société du Ve au XVe [= XIe-XVIe] 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 développe par l'idéologie nassérienne depuis 1952 avait remporté des victoires politiques spectaculaires, mais épiphénomènes. La période d'enchantement de la conscience arabe coïncide 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 d'Assouan (1964). La guerre des Six Jours, en juin 1967, entraîne le effondrement brutal des espérances nourries pendant 15 ans par le discours plus dououreux qu'on avait laissé croire à un triomphe. Il a été d'autant plus mythologique du discours de la *Tawra àrabiyah* et, corrélativement, le poids des réalités politiques et économiques. Concuramment avec la Libye du colonel Kadhafi, l'Algérie du président Boumedienne a tenté de prendre la relève du nasséisme. 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 Bâ'a continuent de favoriser en Syrie et en Irak, l'expression arabe de la Nation, mais elles doivent faire 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 subsistance de la revendication islamique.

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'iraniisation et de sécurisation 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. 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 dans les diverses langues islamiques : des Philippines au Maroc, des immigrés en Europe aux Black Moslems d'Amérique, des citoyens soviétiques ou yougoslaves 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 l'œuvre de Khomeiny aux Frères musulmans, puis aux réformateurs salafis du XIX^e siècle, puis au Wahabisme, puis aux grands penseurs réformateurs comme Ibn Taymiyya (m. 728/1328), Ghazâlî (m. 505/1111), Shâfi'i (m. 204/820), Ja'far al-Sâdiq (m. 148/765), Hasan al-Basrî (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 cercles (*ulâma'*) qui savent mieux que d'autres articuler les attentes nouvelles aux formulations, aux enseignements, aux principes consacrés par la tradition ; mais les axes, les postulats et les thèmes sont reçus et utilisés par tous : ils commencent les sensibilités, les modes de perception, les langages et les conduites collectives. Voilà pourquoi on peut les définir sans céder à un auteur particulier : on les trouvera à l'œuvre dans les journaux, les revues, les radios, les congrès, les conférences, les séminaires, les cours de lycée et d'université, les essais, etc. Il est remarquable que même les intellectuels qui devraient redoubler de vigilance critique à l'égard d'un discours d'essence idéologique, en adoptent pourtant 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 historiogenèse de son impact psychologistique 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 qui l'on va relever, constituent des structures de compréhension communautaires aux esprits les plus cultivés et aux croyants les plus simples.

- 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 fructueuses : les fidèles touchés par la foi et les infidèles embracés 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 Madine 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 (*Saâlîbâ*) forment une génération privilégiée, car ils ont reçue fidèlement la Révélation coranique et les enseignements du Maître ;
 - La religion, l'Etat (ou le politique), le monde (= *Dîn, Dawâr, Dûnyâ*) constituent trois instances indissociables de l'existence humaine ; cependant, la religion informe, au sens le plus fort, le politique et le monde profane selon l'échiquier théologique : (*R* = *V*) → *H* → *HS* ou *R* = Révélation ; *V* = Vérité ; *H* = histoire terrestre ; *HS* = Histoire du Salut (6) ;
 - La Vérité était 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 qui a connu l'*Umma* à ses débuts, «in illo tempore» ; c'est la définition de l'attitude éformiste (*isâfi*) pratiquée dès la 1^{re} siècle de l'Hégire, reprise avec force au XIX^e siècle par le courant de pensée dit *sâaff* (= 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 corrélé par des conduites historiques concrètes.
- Tous les axes qui vont de définir déterminent la conviction islamique : celle-ci présuppose, 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'éducation (*R* = *V*) → *H* → *HS* ; or, la Révélation est entièrement inscrite dans le Coran, un corpus d'énoncés auxiliaires devenu texte (*Musâhf*) ; 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'amalât*)» (7). La pensée islamique classique a fondé une science spéciale pour s'interroger sur les conditions linguistiques et historiques d'une herméneutique correcte des textes sacrés (Coran et *Hadîth*) ; il s'agit de la science des Sources-Fon-

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

- L'autenticité historique (8) du Corpus coranique (*Musâhf*) est définitivement assurée depuis la révision effectuée sous le règne du Calife 'Uthmân (23-35/644-656) ; toute remise en question du texte regarde 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 irreprochable des Compagnons, puis des Suivants jusqu'à la fixation par écrit des traditions ainsi conservées. On a ainsi les *Corpus de Bukhâri* (m. 256/870), ou *Muslim* (m. 261/875) pour les sunnites, d'al-Kulîni (m. 32/940) et d'Ibn Babûyâ (m. 381/991) pour les shiites ;
- 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 par analogie (qiyâs) (9) ;
- Les docteurs responsables de l'élaboration de la *lîlîma mutâbiidîn* (10) maîtrisaient 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 Sciences 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 à Dieu *lâ ilâ hukma illâ lâ ilâ-fâhî*, 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 relègueraient dans un savoir dépassé les procédures, les définitions, les méthodologies et les conclusions de ladite exégèse ; la raison *lîlîma mutâbiidîn* assure au maintien de ces postulats, malgré les éléments les plus catégoriques que leur opposent le réal et la critique scientifique moderne. On va voir comment les thèmes les plus récurrents du DIC leur redoublent force et actualité.

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 échancrures 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 procédés, définis, exigés par l'Islam depuis l'Age inaugurateur. [l'Islam est l'institutrice 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 accusés 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 Usul. 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 autorisées) et toutes les formes de pouvoir ;
- Toutes les grandes découvertes de la science moderne sont déjà annoncées ou explicitées 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 précédent 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 habrent une jeunesse impatiente, dynamique, instique et, correspondant très sollicitée ? Faut-il s'en tenir à la vérité sociologique que restituent nos formulations purement descriptive ou se reconnaissent aisément les musulmans contemporains ? Ou déconstruit-on le système de représentations du DIC pour mettre à nu son statut cognitif, ses niveaux d'élaboration, ses fonctions de travestissement, 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 qui 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 définitions 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 recueillir chaque discours au niveau cognitif et dans les catégories qui sont leur 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, d'utilisation du mythe du sacré, du transscendantal à la raison, etc.

Car, ce que veut restaurer ce discours, ce n'est pas, certes, la Cité-Etat de Medine 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-mythologie d'un moment créateur ; il laisse croire que nous connassons 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 où 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 franchise agissante, en projetant le univers de significations 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, des Inām pour les chiites ; ainsi se sont formées deux traditions vibrantes (celle des Khārijites à souffrir d'un rétéclement progressif de sa base sociale), qui justifient la recrudescence 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 volonté d'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 saut. Il y a là un rapport occulté par le DIC entre le Message qui remonte à l'Age inaugurateur et le capital symbolique propre à chaque groupe et qui rive à des échanges, des équilibres, des conduites très contraires.

Pour bien faire comprendre les oppositions que je tente d'introduire ici, je vais donner un exemple un peu long à exposer, mais très éclairant.

Jusqu'aux années 1950-1960 (13), il a existé dans tout le Maghreb, principalement dans les oasis du Sud, une institution socio-économique appelée *khammás* ; le quart. C'est une forme d'exploitation agricole qui appartient à un propriétaire terrien une main-d'œuvre payée exclusivement en nature : soit le 1/5 de toute récolte (principalement des dattes). Le *khammás* 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 *khammás*. Parmi les moyens de contrainte qu'utilise alors le maître, il y a ce que le discours social nomme la *hendna* : le don compensatif. 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 *hendna* consiste à ne pas remettre au *khammás* en une seule fois le 1/5 qui lui est dû ; le maître en retient une partie en permanence pour payer, à un taux encore plus懂事ore, le travailleur recruté à la place du *khammás* si celui-ci prend la fuite : c'est la quotité ainsi utilisée qui est nommée *hendna*. On voit que du point de vue de l'analyse des rapports d'exploitation, la *hendna* représente une double spoliation : mais du point de vue de l'économie familiale, chez les groupes oasisiens, il s'agit avant tout d'assurer, sans rupture, l'exploitation de la propriété, unique levier de pouvoir du maître qui l'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 perdure jusqu'à nos jours, malgré l'intervention de la Loi musulmane (*Char'a*) dans les secteurs soumis au pouvoir central (Califat, Sultanat, Emirat, 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, mais en interaction, d'organisation et d'expression de chaque groupe social : le niveau primaire, ou socle culturel millénaire à base « écologique », transfiguré par l'usage constant d'un code symbolique ; le niveau plus apparent, parce que plus récent, surimposé par l'Etat islamique centralisateur depuis l'Age inaugu-

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 réécrire l'histoire actuelle de ces sociétés dans l'Age inaugurateur, le DIC tend à consacrer une double rupture historique et un impensé philosophique. En effet, il appelle à une rupture irréversible, tant qu'identiques culturelles irréductibles (cf. les problèmes kurde ou berbère) qui avec la civilisation impérialiste, matérialiste de l'Occident. Les conséquences pratiques et l'irréalisme historique, sociologique, culturel de ce double rejet sont trop évidentes pour être détaillées ici ; ils signifient l'étendue de l'impensé qui implique les postulats du DIC. L'Age inaugurateur est, en effet, maintenu hors des conditions d'échange, d'exploitation, d'expression qui, dans chaque phase historique significative, définissent les nécessités réelles de production de toute société. En tant que moment historique de la société du Hifaz, ce qui, après la mort du Prophète, s'est imposé à la conscience musulmane comme l'Age inaugurateur, ne saurait échapper à l'analyse historique, sociologique, anthropologique et philosophique. C'est dire que, fonctionnellement, l'Age inaugurateur exercera un impact socio-ideologique d'autant plus puissant que le refus de le penser scientifiquement le perpétiera. 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 renouvellement du savoir, une révision des statuts des définitions, des catégories, des procédures de la connaissance : ce héritage 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. 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 illustre 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 Sourcés-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 transcedante de Dieu. Le fait coranique se distingue du fait islamique par les conditions linguistiques, sémantiques 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'*İfaz* (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 banalas pour mythifier, symboliser l'univers de la nouvelle conscience religieuse qui il sagit d'imposer.

Sémantiquement, 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'intérim diaire d'un destinataire à la fois privilégié et pourritif : Muhammad.

Historiquement, les énoncés coraniques ont accompagné pendant vingt ans l'action politique, sociale, culturelle du Prophète. Tardis que celui-ci exprimait directement et concrètement les processus et les objectifs de cette action, le Coran transcendantise les mêmes faits vécus en les rapportant systématiquement à l'Absolu, à la Volonté inscrutabilis (*hadd*) de Dieu. Les dates, les lieux, les noms propres, les événements singuliers sont gommés, alors que la conscience – nommée *qawl* = cœur, *habb* = centre vital, *aql* = raison, *sifār* = sentiment... – est invitée avec instance à mettre en rapport l'*aqal* toute manifestation dans ce monde avec Dieu, le Créateur. Tout puissant. Le Coran structure une conscience spirituelle 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 détermine 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 inseparables 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'exaspère la nostalgie de la pureté perdue, la transfiguration d'un moment historique en un Age mythique où se concentrent les vraies 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 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, utilisée, 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 l'oubli des secteurs insoumis de chaque société. Voilà pourquoi il est indispensable, aujourd'hui, de réescruter 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 joué d'une continuité au Maroc et en Tunisie, il n'en a pas été de même en Algérie ; et l'on peut dire que, partout, il est demeuré précaire, sans cesse menacé par les forces sociales dites insoumises qui l'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 définie par les *ulama* pour condamner les croyances dites hérétiques. 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 exploité, mais avec les présuppositions 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 constitue ainsi une histoire glorieuse, spécifique, exemplaire, dont R. Garraud, 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 visée 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 courrent 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, façon d'agir, font contrôler ce que l'on nomme l'histoire de l'Islam, n'a d'égal que l'expansion de l'imaginaire collectif nourri précisément des images idéales massivement reprises par des discours mobilisa-

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

La question de l'imagination 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 relèvera seulement que l'imagination qui nous intéresse intervient dans la totalité social-historique : il ne se limite ni au Monde imaginaire de la « philosophie orientale », ni à cette « folie du logis » exclue par la raison classique, tant en chrétienté qu'en Islam sunnite (23). G. Duby et C. Castoradi ont montré, le premier pour le Moyen-Age, le second pour les sociétés contemporaines, le rôle de l'imagination dans l'institution d'un ordre et d'une vision qui cimentent l'unité d'un groupe, d'une communauté, d'une nation. Réciprocité de toutes les représentations, de toutes les significations mentalement opérantes, bien qu'elles ne soient ni d'un perçue concrète (réel), ni d'un pense articulé par la raison, l'imagination est truit des cohérences longtemps recuses comme des expressions schématiques de la rationalité, alors qu'elles sont fortement liées à l'imagination. 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 partant d'une *Critique de la Raison islamique*.

Considérons brièvement l'exemple très riche de la biographie du Prophète (*Sîra*). Une des relations écrites les plus anciennes qui nous soient parvenues est celle d'Ibn Ishâr (m. 150/767), repris et corrigée par Ibn Hishâm (m. 218/833). La construction de la Figure symbolique idéale de Muhammad s'est ainsi poursuivie pendant plus d'un siècle dans les meilleures œuvres, sous l'influence de la culture orale. Le passage à la tradition écrite avec Ibn Ishâq n'a pas éliminé tous les traits de la créativité orale, mais il représente un nouveau stade des rapports des musulmans avec l'Age inaugureur. Ibn Hishâm introduit un contrôle « historique » des récits que son prédecesseur ignorait ; l'ensemble des épisodes obéit, cependant, davantage aux mécanismes de production du sens qui définitissent 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 division moderne du savoir.

L'historien positiviste du XIX^e siècle a lu la *Sîra* en éliminant systématiquement tout ce qui, dans sa définition arbitraire, relevait de l'épènement ; il a écrit ainsi des *Vies du Prophète « scientifiques »*, c'est-à-dire acceptées, épurées de toutes les transfigurations, les surimpressions du réel qui continuent d'enflammer jusqu'à nos jours l'imagination islamique commun. La partie « légendaire » de la *Sîra* est finalement la plus éclatante 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 » oubliées de leur vérité, il devient possible aujourd'hui de remember le champ du savoir en relevant la *Sîra* Prophète de *Allâh*, des Imâms, des Mandî, des Sââfîs (25), dans les trois directions suivantes :

1) Genèse psycho-socio-culturelle, fonctions et productivité de l'imagination 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'imagination (sémio-tique du réel : mise en scène et mise en intrigue de faits réels pour construire une vision renforçant des croyances, rehausser des valeurs, transformer un passé de l'avon à l'intégrer dans le nouveau système de croyances et d'action historique : c'est ce que fait la *Sîra*, après le Coran pour la *Jâhilîyyâ*).

3) Les conditions historiques et culturelles de transposition 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 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 oublieuse par la pensée elle-même depuis la réaction dite sunnite au VII^e/X^e siècle ; elle est non seulement oubliée, mais doublément née par un certain orientalisme, qui refuse d'entendre à l'Islam une expérience spécifique de l'Orient aux XVII^e-XVIII^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 érudites technologiques de l'Occident ont tendu depuis et depuis le 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. Des 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-Iak à l'Est, l'Andalousie à l'Ouest ont été des espaces privilégiés où émergèrent une culture et une civilisation nouvelles, 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 : hindoue, iranienne, syriaque, juive, chrétienne, naboréenne, grecque. L'arabe était l'instrument linguistique commun et

l'islam, concurremment avec le judaïsme et le christianisme, fournissait le cadre métaphysique et la perspective spirituelle qui définissaient tout l'espace mental médiéval. La métaphysique biblique reformulée par le Coran connaît une remarquable expansion philosophique grâce à des extraits des *Ennées* de Plotin traduits en arabe sous le titre de *Theologie d'Aristote*. Des liens encore mal élucidés se tissent ainsi entre l'enseignement coranique, le platonisme-platonisme et l'aristotélisme. Dans 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, compues et écritives en arabe. On ne peut citer ici tous les grands noms qui ont contribué au développement d'une attitude humaniste ; on renvoie de manière générale à l'ouvrage 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, Tawhidī (m. 414/1023), reprend et approfondit le même projet avec une égale maîtrise de la langue arabe, de la rationalité philosophique, de l'actualité politique et relativement libre, encouragée et pratiquée par de hauts responsables politiques comme Ibn al-Arīd père et fils, en 334/946, s'est traduite par une délégitimation du califat abbasside, une décentralisation et une certaine sécurisation 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 réconcilier 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 qui Ibn Khaldūn (m. 809/1406) reprendra et amplifiera plus tard contre ce qu'il nomme les histoires de vieilles femmes, ces mythologies trompeuses. Miskawayh affirme et montre la supériorité de la critique et de l'analyse économique ; de même qu'il libère l'éthique et la Politique des similes appels, parfois critiques, de discours religieux pour imposer la problématique philosophique. Ibn Sīnā, contemporain plus jeune (m. 428/1037), développe ces tendances en élaborant une majestueuse construction philosophique où l'imagination s'allie avec l'écriture clinique (28). La pensée grecque et aux données de l'observation clinique (*īyān*). On évoquera aussi la théorie *mu'tazilite* de Abd al-Jabbar (m. 415/1025), le programme de recherche de connaissance et d'action des *Ikhwān al-Sābiq*, la riche réflexion linguistique des Ibn Jinnī (m. 393/1002), Ibn Fāris (m. 335/1004), Shāfi'ī (m. 366/979), les inrempliables bilans du savoir d'Ibn al-Nadīm (m. 305/995) et d'Al-Khwārizmī (m. 391/1000), la géographie humaine dont A. Miqābil continue d'explorer les richesses... (28).

En rappelant ces noms, ces œuvres et ces grandes périodes de la raison en lutte contre les servitudes de la condition humaine, je veux montrer comment une tradition culturelle peut s'infiger à elle-même des mutations en exerçant des pressions de sélection sur ses propres conquêtes. Pourquoi les sociétés islamiques ont-elles progressivement occulté, 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 clés, dogmatique, vénement, 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 inévitale de légitimation. On a monté 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 *'Umarā'*. 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 (Sunnites, Shiites, Khārijites, Malikites, Hanafites, Shaffites, Hanbalites) issues des luttes politiques et doctrinaires de la période classique vont s'ajouter des conférences dites religieuses qui vont prendre, en fait, la relève des pouvoirs centraux (sultans, émirs) défaillants. Chaque école et chaque conférence développe une tradition particulière en reproduisant, par un enseignement scolaire et une ritualisation stricte la lettre plus que l'esprit des enseignements du Maître-fondateur. C'est le triste rôle de la méthode scolaistique et de la surenchère mimétique entre des chefs de conférences rivaux qui, pour étendre leur influence politique, cherchent à accroître la croyance populaire, l'image d'une orthodoxie plus épure, c'est-à-dire d'une plus grande proximité au message coranique et à l'Expérience de Médine (29).

Il faut se garder d'impliquer ces changements à des dispositions inhérentes à l'islam en tant que religion et système doctrinal. C'est ce que font tous ceux qui repètent parasseusement que « la porte de l'*ījāz* [c'est-à-dire] » = effort d'élaboration, d'explication, 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-

tion unificateuse de l'Etat califal a disparu avec l'avènement des Beydes ; les Turcs seldjukides militent pour une orthodoxie sunnite sans restaurer le prestige du califat ; les Mongols mettent fin à l'institution elle-même en 656/1258 et détruisent les fragiles équilibres urbains sur lesquels reposait la culture classique. Simultanément, la concurrence de l'Occident pour le contrôle du commerce maritime, la « Reconquista » espagnole prélude aux conquêtes coloniales, achèvent d'isoler, d'affaiblir, puis d'asservir l'espace musulman. Depuis la première croisade jusqu'à l'actuel conflit islaïdo-arabe, il existe une étroite corrélation entre l'irréversible ascension de la puissance occidentale et le recul des sociétés musulmanes. Il serait injuste, cependant, de ne pas considérer aussi les facteurs internes de cette évolution. Ibn Khaldūn a été un des rares penseurs arabes à engager une réflexion critique dans ce sens : plus récemment, de nombreux essais, de portée connotuelle, ont été publiés après la défaite arabe de 1967. Plus l'affirmation nationaliste est exacerbée, moins l'analyse critique des sociétés est tolérée. Pourtant, les grands sujets d'enquête ne manquent pas : le perte à la part longtemps prépondérante des esclaves dans les armées musulmanes et jusque dans la garde du calife, aux incidences négatives des structures éducatives, de la religion comme système de contrôle social, du régime des terres (*iqta'*, *waqf*), du pouvoir sacré des rivalités tribales, des antinomies entre citadins, ruraux, nomades... ; à ces problèmes anciens, il faut ajouter, aujourd'hui, ceux du développement importé, des idéologies minorées, des Etats plus ou moins coupés de la nation, elle-même en gestation, de la démographie, des économies dépendantes, etc.

C'est à partir de ces données concrètes toujours laissées dans l'ombre qu'on peut réévaluer les fonctions réelles de l'islam d'hier et d'aujourd'hui. Il s'agit, on le voit, d'inverser totalement la démarche qui part de la religion pour « expliquer » toutes les manifestations de l'existence sociale et historique. Je ne dis pas qu'il faut subordonner dans tous les secteurs de la société et dans toutes les conjonctures le facteur religieux aux facteurs économique, politique, démographique pour rendre compte de toutes les évolutions ; on sait comment les marxistes eux-mêmes ont été obligés de réviser leur dogme devant le rôle grandissant du fait islamique depuis une dizaine d'années. Il reste que l'analyse sociologique du jeu complexe des divers facteurs est un préalable à toute désignation éventuelle dans un secteur et une conjoncture données, le cas où on pourra normer le facteur dominant. Le mode de présence de l'islam a toujours varié selon les groupes ethno-culturels et les régions ; il dépend du degré de proximité avec la capitale et le pouvoir central, du rayonnement d'un centre d'enseignement ou d'un maître spirituel, de la diffusion de l'écriture arabe (pour l'accès à la pensée classique), de la résistance des institutions, des coutumes et des cultures locales antérieures à l'islam, de l'impact de la modernité après le XIX^e siècle, de la démographie, du style de gouvernement et de développement après 1950.

Dans le puissant enchantement religieux qui soulève les jeunes générations nées après 1950, il est nécessaire, mais difficile, de distinguer : – la dimension proprement spirituelle, vécue selon l'humilité, les étapes et la discipline intérieure enseignées par les mystiques ; – la dimension socialement qui exprime un besoin de solidarité et de sécurité devant l'enfoncement des systèmes traditionnels de protection (notamment le puissant

code de l'honneur = *irdj* ; – la dimension politique militante qui vise la prise du pouvoir ; – la dimension idéologique, d'autant plus expansive qu'elle s'adresse à des populations déracinées, souvent analphabètes ou privées de toute vision historique et qui cherchent cependant à affirmer leur identité dans une conjoncture politique et économique trop fortement marquée par l'Occident.

On mesure l'extrême complexité des fonctions et des valeurs que l'on confond si couramment en se contentant de parler d'islam ! On a vu comment le discours islamiste contemporain favorise cette confusion en répétant dogmatiquement que l'islam est à la fois religion, Etat et monde. D'abord, *Dunyā*. Slogan efficace chez les militants, cette affirmation n'a jamais fait l'objet d'une recherche théologique neuve. Il a pensé classique s'en est occupé sous l'angle éthique et juridique plus que théologique (30). Une approche théologique de ce problème aujourd'hui ne manquerait pas de rencontrer des sévères objections de l'historien, du sociologue et du philosophe. Je crois utile d'ouvrir ici quelques voies au refus musulman d'aborder une nouvelle région du possible.

La séparation de l'Eglise et de l'Etat, les combats entre laïcité et cléricalisme, l'expérimentation, en premier lieu, l'affrontement de deux conceptions de la connaissance et de l'action historique correspondante. De ce point de vue, les musulmans qui refusent ce débat sous prétexte qu'il serait partiellement à l'Occident, expriment tout simplement une incapacité de penser leur propre histoire. Il est vrai que les luttes politiques et sociales qui ont tenté un caractère propre aux sociétés occidentales. Mais il est essentiel d'justement de bien distinguer l'enjeu philosophique du débat (voies, modèles et niveaux d'intelligibilité – réel, historique de tout acte de connaissance) et les solutions pratiques imposées par la victoire de la bourgeoisie capitaliste et industrielle sur l'Eglise. La successeur de l'attitude et des valeurs laïques en Europe est largement due à la montée continue et, finalement, à la suprématie politique et économique de la bourgeoisie ; en Islam, au contraire, le bourgeoisie marchande qui avait soutenu l'humanisme laïcissant des II^e-IV^e/IX^e-X^e siècles, n'a connu qu'une existence inchangée, toujours précaire (31). La base militaire, socialement et culturellement étrangère, des multiples dynasties qui ont régné partout depuis les Boulides, imposant le recours à des pierres lapophies de légitimation, par des références islamiques, des pouvoirs semi-fait sacrifiels, issus des corps de force. On pense au rôle d'un Ghazali au temps des Seldjukides, ou plus tard d'Ibn Taymiyya, « les martyrs extrêmement épris de l'islam », comme crient de l'identité, comme espace de protection des croyances et de connaissances adaptables à tous les niveaux de culture. C'est par ces fonctions multiples que l'islam a imprégné les sensibilités collectives pendant toute la période scolaistique ; les schémas de perception et de jugement diffusés par une théologie populaire durant cette période, agissent, aujourd'hui, comme des obstacles épistémologiques difficiles à franchir.

On comprend maintenant qu'il n'est plus légitime d'imputer au Coran la non séparation des instances qu'à Jésus l'évidemment, en Occident, de

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 divergents. Le rôle joué par la bourgeoisie est surtout conjoncturel : il ne désigne ni comme une classe modèle qui doit apparaître partout pour répandre la même conquête, ni comme le pôle d'une vérité transcendantale qui s'oppose 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'influence de l'histoire sans procédé, elles non plus, à une révision radicale de leurs sources, des principes d'intelligibilité qui ont commandé leur genèse, inspiré leurs interprétations, fixé leurs dogmes. En défendant la notion de Coran créé, les penseurs murakazites avaient présenté la nécessité de rendre compte des modes d'insertion de la Parole de Dieu dans l'histoire ; si la pensée islamiste 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 querelle idéologique où nous enfermons 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

- Doux exemples de théorisation rapide sur l'ensemble de l'histoire de « l'Islam » et à partir du problème des esclaves que nous rencontrons, viennent d'être donnés par Daniel PIPES : *Slave Soldiers and Islam. The Genesis of a Military System*, Yale University Press 1981 ; Patricia CRONE : *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*, 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 : *Esprits et réseaux du Haut Moyen Âge*, Mouton 1972.
- P. BALTA et Cl. HULLEAU : *La stratégie de Bourmedène*, Sindbad 1978.

(3) Cf. Shahrough AKHAVI : *Religion and Politics in Contemporary Iran. Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, State University of New York Press, Albany 1980 ; *Modern Iran. The Dialectics of Continuity and Change* edited by M.E. BORRIE and Nikki KEDDIE, SUNY, Albany 1981 ; D. SHAYEGAN : *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?* Les Presses d'aujourd'hui, 1982.

(4) On écrit désormais DIC.

(5) Dévoiler ces mécanismes, explicitier les postulats implicites qui commandent un discours sont des opérations indispensables à toute analyse critique ; ces 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 d'Iran*, in *Pour une critique de la Pensée 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 *Chronique*, op. cit.

(7) Cf. *Le Concept de Raison Isl.*, op. cit.

(8) A distinguer de l'autenticité 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. BOUACHE : *La Bible, les Corans et la Science. Les Écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Sagittaire 1976 ; R. GARAUDY : *Promesses de l'Islam. Seuil d'après l'exemple arabo-islamique*, in *Lumières arabes sur l'Occident médiéval*, Anthropos 1978, p. 147-154.

(11) On notera que les « *ulama'* pour mieux exercer leur magistère, évitent de participer au gouvernement ; cf. D. PIPES : *Slave soldiers*, op. cit. et J. BERQUE : *Ulemas, fondateurs*, Insurgé 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 le *hajjana*, cf. Khalil ZAMMIT : *Sociologie de la folie. Introduction au Shamanisme maghrébin*, Sud Hammam, Sotome Et. Janine, Tunis 1982, p. 169-205 ; sur la notion importante de capital symbolique, cf. P. BOURDIEU, op. cit.

(15) Tiré d'un ouvrage de Jack GOODY, trad. et présentation de J. Bazin et A. Bensa, 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'Arabe*.

(19) La nostalgie de l'âge mythique est déjà fortement exprimée au V^e/X^e siècle ; cf. Abu Talib AL-MAKKI : *Qur al-qudra*, éd. La Caire, 2 vol., 1932.

(20) Je pense aux sociétés d'Asie et d'Afrique converties à l'islam, mais dès lors 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 le Grand, les sept dormants d'Éphèse trouvent des échos très forts dans le Coran ; sans parler, bien sûr, de la Bible, des Evangiles, des Sabéens, 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 théologique-

ment, mais jamais encore pensée historiquement ; il est pourtant aisément de

montrer qu'elle résulte d'un long processus historique de sélection, d'élimination et de diffusion des noms, d'œuvres, d'écoles, 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. JAMMET : *Le logique des Orientaux. H. Corbin et la science des formes*, Seuil 1983.

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

(24) Cf. G. DURY : *Les Trois ordres ou l'imagination théodolitaine de la société*, Seuil 1975.

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

(26) Je développe tous ces problèmes dans un ouvrage en préparation sur *Sira 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. avisolement Ch. avisolement Ch. PELLAT, *The Life and Works of Abu'l-Hasan al-Sarraj*, translated by D.M. Hawke, Londres 1968, éd. française, Zurich 1987.

(28) A. MIQUEL, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XIX^e siècle*, 3^e 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 surveillance minérale est une clé pour l'histoire politique, sociale et culturelle d'un climat islamique : tout chef, tout auteur qui veut s'imposer à l'attention des croyants doit singuler à minima la conduite du Prophète ou d'une autre Figure déjà consacrée dans l'imagination collective. Cf. exemple du Mahdi Ibn Tumart qui s'est dressé contre les Almoravides au Maghreb au nom de un monothéisme plus pur ; voir aussi les compétitions entre les Chora au Maroc et ailleurs.

(30) Voir par exemple AL-MAWARDI, *Adab al-dunya wal-din*, éd. M. Saqqâb, Le Caire 1955; *Al-Akhbar al-suffa*, 2^e éd. Le Caire 1956 ; trad. fr. E. Fagnani, Le Caire 1915. Sur l'ensemble du problème, cf. Ann K.S. LAMBERTON : *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: the Jurists*, Oxford University Press, 1991 ; M. ARKOUN, *Lectures, op. cit.*, p. 145-155, « Autorité et pouvoir en Islam », in *Critique*, op. cit.

(31) D. GOTTEIN : « 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 1986.

Régime foncier et classe rurale en Égypte

CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DE LA « NATURE DE CLASSE » DU RÉGIME NASSÉFIEN (*)

« [La Révolution] voulait libérer le fellah, en abolissant la grande propriété foncière ; mais lorsque elle démarra, dans son lexique particulier, comme celle qui possède vingt fellahs 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 – quelques que soient par ailleurs leurs opinions – à attribuer un grand rôle politique à la bourgeoisie agraire. On a appelé cette classe de diverses façons : classe moyenne rurale, deuxième couche, « koulak », propriétaires fonciers moyens, classe capitaliste rurale, et ainsi de suite. Aux yeux de certains, elle a engendré l'élite dirigeante en Egypte 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 plafonds 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 du ouvrage de John WATERBURY, professeur au département de Sciences politiques de l'Université de Princeton, intitulé *The 50% Law in Nassar's Egypt. The Political Economy of Two Regimes*, Princeton University Press, New Jersey, 1980, 47 p., Index, tabl., bibl. Cat. ouvrage comprend deux parties : I. « The State's Room for Manoeuvre », II. « The Shifting Fortunes of Social Classes ». III. « The Impact of Social Engineering ». IV. « Politics without Participation ». V. « Regional and International Dependency ». La bibliographie, très complète, recense un nombre important d'ouvrages et d'articles en arabe, John Waterbury a publié précédemment, entre autres, *Egypt's Burden of the Past. Options for the Future*, 1978 ; *Hypocrisies of the Nile Valley*, 1979.