

Autorité et pouvoir en Islam: repenser les concepts, 'Dîn', 'Dawla' et 'Dunyâ'

Mohammed Arkoun

There are those who hold that the Imamate is dead, lacking as it does the required qualifications. But no substitute can be found for it. What then? Are we to give up obeying the law? Shall we dismiss the judges (*qudât*), declare all authority to be valueless, cease marrying and pronounce the acts of those in high offices to be invalid at all points, leaving the populace to live in sinfulness? Or shall we continue as we are, recognising that the Imamate really exists and that all acts of the administration are valid, given the circumstances of the case and the necessities of the moment? The lesser evil is relatively speaking the better, and the reasonable person must choose the latter possibility. (Ghazâlî [m. 1111], *Al-Iqtisâd fil-i'tiqâd*, quoted and translated by G. V. Grunebaum, in *Medieval Islam*, p. 168.)

Dans l'institution religieuse islamique (*al-milla-l-islâmiyya*), la guerre sainte ou juste (*jihâd*) est une prescription religieuse en raison de l'universalité de l'appel en vue d'amener la totalité des hommes à l'islam de gré ou de force. C'est pourquoi le

califat et la souveraineté temporelle (*mulk*) y ont été établis de telle façon que ceux qui en ont la charge puissent exercer leur force dans les deux domaines à la fois. Pour les autres institutions religieuses, leur mission (*da'wa*) n'y est pas universelle, pas plus que la guerre sainte n'y est prescrite, sauf pour se défendre (...). (Ibn Khaldoun [m. 1406], *Muqaddima* III, chap. 33, p. 408.)

Le pouvoir descendait de l'autre; il tombait d'en haut; il s'imposait du dessus de la volonté des hommes. Les révolutions modernes – anglaise, américaine, française – le ramènent sur terre, à hauteur d'homme. Davantage, elles le font sortir d'en bas; elles vont le constituer par un acte exprès de la volonté des citoyens. Il incarnait ce qui nous dépasse; il ne sera plus que le délégué de nos ambitions. On le dira représentatif, c'est-à-dire (...) sans autre substance que celle dont le nourrissent ses administrés (...). De la représentation par incarnation de l'âge des Dieux à la représentation par délégation du monde des Égaux, ce sont les mêmes éléments qui sont à l'œuvre sous une autre représentation et dans une autre distribution (...). (Marcel Gauthier, *La religion dans la démocratie*, p. 15-16.)

1. TRANSGRESSER, DÉPLACER, DÉPASSER¹

À diverses occasions, j'ai été amené à m'exprimer sur les problèmes posés par les rapports entre les deux instances de l'autorité et du pouvoir dans l'histoire de la

1 Pour un large commentaire et l'illustration des portées méthodologiques et épistémologiques de ces trois verbes à l'infinif, je renvoie à mon *Humannisme et islam*, Vrin 2006, chapitre 3.

pensée islamique. Je renvoie notamment aux chapitres en anglais de mon *Islam: to Reform or to Subvert?* Chaque fois, je me suis efforcé d'enrichir et surtout d'élargir les horizons de la recherche réflexive pour dépasser les crises récurrentes des régimes démocratiques de la vérité, de la légitimité, de la justice, des droits et des devoirs de la personne, de l'individu et du citoyen. Mon choix stratégique de départ est qu'il importe d'apporter à l'Islam, enfermé dans des expressions rituelles et des croyances traditionnelles de la foi, des outils nouveaux de la pensée critique, non seulement pour sortir des clôtures dogmatiques héritées du passé lointain et des récentes décennies, mais aussi pour contribuer enfin aux mêmes combats intellectuels et culturels que continue de conduire "l'Occident". Il est vrai que celui-ci traverse des crises récurrentes qui ne sont pas seulement d'ordre économique, social et monétaire. On parle souvent de la pensée jetable comme tous les objets conçus pour un seul ou quelques usages dans un temps court. L'oubli et l'indifférence à l'histoire, à l'anthropologie souvent réduite à l'ethnologie du XIX^{ème} siècle, à la philosophie spéculative, aux données de la longue et très longue durée réactivées par les religions, aggravent de jour en jour les échecs de la pensée et la perversion de l'intellect.

L'exemple de l'autorité et du pouvoir est très parlant. Ces deux concepts ont bénéficié d'une attention particulière dans la période médiévale. Je renvoie aux œuvres

des trois grands médiateurs, Avéroès (m. 1198), Maïmonide (1204) et Thomas d'Aquin, dont on connaît le grand traité sur *l'auctoritas* et la *potestas*. La théologie politique nourrie par les données révélées de la tradition monothéiste du Dieu Un et Vivant, Acteur transcendant de deux histoires — la terrestre et le Salut éternel —; et la philosophie politique soutenue par les postulats spéculatifs de la métaphysique classique se sont longtemps enlisées dans les spéculations ahistoriques et abstraites, à commencer par celles sur l'Intellect, l'âme, l'immortalité, la résurrection, etc. Les deux révolutions anglaise et française ont imposé en Europe occidentale un fait accompli historique, non pas en poursuivant la recherche, mais en versant beaucoup de sang et en instituant la violence politique comme l'une des composantes inévitable de toute autorité comme source première de toute légitimité. Ce fait accompli règne et continue de légitimer les régimes démocratiques les plus avancés devenus un Modèle exportable aux sociétés archaïques et patriarcales. Les philosophies politiques ont ainsi perpétué la violence des guerres dites de religion tout en détachant, à l'instar des théologies, la gestion intellectuelle du régime de vérité de toute violence politique. Dans les deux cas, l'instance de l'autorité est malmenée et de plus en plus annexée et manipulée par l'insistance du pouvoir. Quand on parle des autorités constituées dans un régime de pouvoir, on banalise les exigences et les principes qui dif-

férencient les statuts spirituels, éthico-juridiques et humanistes de l'autorité respectueuse de l'intégrité de tout sujet humain et les prérogatives d'un pouvoir qui gèrent les sujets collectifs (groupes, sociétés, nations).

Puisqu'il y a usurpation d'une **autorité** légitimante sans recourir à aucune arme ou obligation contraignante par un **pouvoir** institutionnel qui revêt l'habit de l'autorité, alors qu'il utilise tous les moyens de la contrainte plus ou moins "légale", il est urgent aujourd'hui de remettre en chantier la quête d'une légitimité vouée à la construction d'un espace social et juridique d'une citoyenneté potentiellement ouverte à tous les sujets humains. On évoque de plus en plus cette nouvelle perspective; on a des institutions internationales qui travaillent dans cette direction; mais il reste un immense travail à faire pour protéger la raison des forces multiples de perversion et de dérives vers la violence systémique. C'est là l'objectif majeur de la discipline intellectuelle et des programmes que j'ai assignés à *l'islamologie classique*.

Le président Obama a esquissé un nouveau regard sur l'histoire du monde à partir des Etats-Unis. L'histoire nous éclairera sous peu sur les niveaux de succès ou l'échec net des attentes soulevées dans le monde par des discours qui ont le mérite d'incarner un sens, une pratique de l'autorité entérinée par l'adhésion fervente de tant de peuples en attente de libération. Il nous fait passer de l'ère de l'hyper puissance volontariste, conquéran-

te et missionnaire à celle d'un monde dont la gestion est, et restera pour longtemps multipolaire et dépendante des usages faits de la diversité complexe déjà là dans toutes les sociétés contemporaines et des surgissements imprévisibles de nouvelles orientations de l'histoire. C'est l'événement qui subvertit à des niveaux variés les processus habituels de production, de promotion ou de désintégration brutale de ce que nous nommons dans toutes les langues la **vérité**, la ou les **valeurs**, la *légitimité*, *le droit*, *les principes éthiques*, *les choix politiques ou religieux* et ultimement *les instances du jugement*, *de l'intelligibilité*, *de l'interprétation*, *de l'orientation des conduites humaines*. Les événements à cet égard n'ont pas tous la même richesse révélatrice, la même force de dévoilement et d'ouverture sur d'autres horizons de sens et de possibles demeurés invisibles ou volontairement verrouillés jusqu'au fracas de retentissement mondial comme le 11/9/2001. Dans un livre à deux voix,² j'ai longuement montré comment les attentats qui ont consterné toutes les consciences dans le monde ne pouvaient recevoir une réponse homologue d'une violence punitive, politiquement et éthiquement ravageuse; j'ai insisté avec force sur la nécessité politique de transformer un attentat, vite banalisé par ceux qui l'ont suivi, en **Avènement d'une Parole** porteuse d'une vision subversive de toutes les cultures et traditions dites vivantes pour faire passer la condition

2 M. Arkoun et J. Maïla, *De Manhattan à Bagdad. Au-delà du Bien et du Mal*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

humaine des clôtures dogmatiques comme espaces d'aliénation systématique de l'esprit humain à des espaces historiques de dépassement des systèmes de valeurs et de civilisation scolastiquement figés dans la froide taxinomie du fameux *clash des civilisations*.

Il est significatif de l'état des cultures et des systèmes de pensée des années 1990 en Occident notamment, que l'annonce du *clash* par un professeur de Harvard soit devenu la Bible des dissertations, des commentaires, des polémiques dans tous les lieux de parole, d'échanges et de confrontations à l'échelle mondiale. J'ai pris part à plusieurs rencontres internationales où ma voix modeste, isolée, objet de méfiance, sinon d'hostilité du côté musulman, d'indifférence, au mieux de condescendance faussement protectrice en Occident, proposait obstinément une voie de sortie de ce que j'ai théorisé avec quatre concepts très opératoires:

- **La parole absente** pour prendre en charge dans l'action historique le passage de l'événement à l'Avènement.

- **Le triangle anthropologique:** Violence → ←, sacré →← Vérité, comme social-historique où s'affrontent non seulement les mouvements terroristes rattachés à la seule logosphère qualifiée d'islamiste, fondamentalisme islamique, islamisme radical, mais un immense Pôle mytho-idéologique qui ose défier à la face du monde le Pôle de la civilisation émancipatrice et du Bien qui est devenu l'Occident après la disparition d'un premier protagoniste du Mal, le Pôle soviétique.

• Deux concepts interactifs, la **mytho-histoire** et la **mytho-idéologie**, orientent les programmes à la fois de la recherche en sciences de l'homme et de la société, ceux de l'enseignement à tous les niveaux des résultats nouveaux de cette recherche; ceux de l'action politique accompagnée d'une pensée éthique renouvelée dans la ligne de l'au-delà du Bien et du Mal, du Vrai et du Faux, du juste et de l'injuste, de la violence et du sacré où la Vérité est protégée dans les hauteurs de l'absolu et des diverses formes de la *Thématique historico-transcendantale*; ceux des *forces imaginantes du droit* (Mireille Delmas-Marty) pour l'élaboration d'un droit international à la mesure des chartes universalisables qui sont censées orienter les Instances comme l'ONU, l'UNESCO, le Tribunal Pénal International, l'Union Européenne...; mais qui demeurent perverties, ignorées par les souverainismes et les égoïsmes sacrés des États-Nations qui retardent considérablement l'Avènement d'un espace mondial de citoyenneté et de marche vers la sortie du triangle anthropologique.

Il y a toujours et partout dans l'histoire des sociétés humaines des forces qui étouffent la parole libre, créatrice et libératrice et élargissent de ce fait l'espace et le temps du règne de la parole absente. Cela signifie la priorité donnée à l'accumulation des impensables et des impensés par les censures, les éliminations, les persécutions, le culte de l'oubli au profit du seul pensable officiel et orthodoxe. C'est dans ma pratique de l'histoire de la pensée islamique que j'ai mis au point la dialectique

tique sociale et politique avant d'être purement idéologique ou idéelle, que je parle des deux champs socio-historiques du **pensable/impensable et pensé/imposé**.³ La sociologie historique n'a pas encore intégré, en Islam surtout, cette analyse féconde pour sa portée explicative des fonctionnements régressifs et antidémocratiques de tous les Partis-États postcoloniaux.

Dans cette perspective analytique et interprétative du politique, du social, du culturel et de l'économique en tant que **champs interactifs, indissociables de toute construction sociale de la réalité**, l'élection d'Obama a été vécue comme l'Avènement de ce qui ne pouvait intervenir immédiatement après le choc majeur des attentats du 11/9. C'est l'échec de la riposte punitive et du discours de "légitimation" de la "guerre juste" conçue et conduite par l'équipe mythodéologique choisie par Bush qui a rendu plus intelligible et politiquement nécessaire l'émergence quasi miraculeuse, en tout cas charismatique, du visage serein et souriant d'Obama qui ajoute de la force et du rayonnement à la parole refoulée dans l'absence et soudain libérée pour combler des attentes, non seulement américaines, mais des peuples du monde. Tous ont vécu le tragique du quotidien du triomphe d'une violen-

3 Pour plus de développements sur ce travail de reconceptualisation des conditions de construction sociale de la réalité et de toute production imaginaire de la société, voir *Islam, to Reform or to Subvert?* et *Pour sortir des clôtures dogmatiques*, Paris, Grancher, 2007.

ce systémique nourrie par le heurt irrémédiable entre, d'une part des rages de peuples grandis dans les humiliations, les dépossessions, les exclusions, les ignorances programmées, instrumentalisées comme moyens de conquête et exercice durable du pouvoir et d'autre part des puissances riches, hégémoniques, sûres d'elles et à peine condescendantes ou cyniquement protectrices de régimes politiques reposant sur des régimes de vérités et de légitimité condamnés par l'Éthique minimale.

2. ANALYSE DÉCONSTRUCTIVE DES TROIS D

A titre d'introduction au texte qu'on va lire, je donnerai quelques précisions sémantiques sur les usages faits de ces trois D mentionnés dans le sous-titre.

Dîn, en arabe, réfère à trois concepts interactifs que j'appelle les trois D. La dynamique sémantique propre au discours coranique met déjà en place cette interactivité que répercuteront plus tard les divers commentaires et les pratiques des acteurs sociaux. *Dîn* (religion) est ainsi explicité par *yawm al-dîn*, le Jour du Jugement ou de l'apurement des comptes (*yawm al-hisâb*). Le *Coran* parle de *dîn* 'ind *Allahî-l-islâm*, la religion agréée par Dieu est *l'Islam*, défini comme: *al-dîn al-qayyim*, la religion immuable et *dîn al haqq*, religion vraie, révélée par le *Coran*, évidemment distinguée comme la seule vraie de toutes les autres formes de la religion. Par des touches et des précisions successives au gré des circonstances changeantes accompagnées au jour le jour par la descen-

te de la Parole de Dieu. L'unité que forme le couple **Dîn-Islam** avec majuscule finit par couvrir tout l'espace de vie dite d'ici-bas (*Dunyâ*) et de la politique désignée par *Dawla*, c'est-à-dire les dynasties qui se succèdent sans cesse au cours du temps historique. Cette unité comme ensemble des Commandements et Prohibitions que Dieu impose à ses créatures douées de raison (*ashâb al-'uqûl*, dit Jurjânî), irrigue et qualifie positivement ou négativement tous les accomplissements et toutes les conduites des hommes comme personnes et comme Communauté, responsables devant Dieu directement, mais aussi devant les *instances médiatrices* de la vie religieuse et de la vie profane, sociale et politique.

On peut qualifier de noyau dur cette première construction des trois D au stade historique de ce que j'appelle le *Discours prophétique*⁴ pour référer non pas au seul prophète Mohammad, mais à tous les prophètes du parcours biblique jusqu'à Jésus de Nazareth qui reçoit au cours du temps un statut théologique particulier dans la lignée chrétienne du monothéisme. Il est nécessaire de poser dès le départ la portée cognitive d'un déplacement vers le champ linguistique, l'utilisation de tout le vocabulaire théologisé dans les processus nombreux et concurrents de construction des systèmes de croyances qui vont aboutir à ce que j'ai appelé depuis longtemps des systè-

4 Voir mon livre *Pour sortir des clôtures dogmatiques*, déjà cité.

mes théologico-juridiques et rituels d'exclusion réciproque, perpétués et portés aujourd'hui à l'ébullition idéologique extrême dans les trois grandes traditions issues du socle monothéiste.

Ce sont les docteurs de la Loi et les théologiens, aujourd'hui confondus dans le pluriel flou de 'Ulamâ, qui ont régi sous la pression de contextes changeants les relations entre *Dîn/Dawla et Dîn/Dunyâ*. L'opposition *Dîn/Dunyâ* englobe *Dîn/ Dawla* en ce sens que l'État ou les acteurs qui l'incarnent n'est que la manifestation politique de ce qui touche à la fois à *Dîn* et à *Dunyâ*. Voyons donc d'abord ce que représente *Dunyâ*.

Dans le *Coran*, *Dunyâ* (la vie inférieure, ce bas monde) est constamment opposé à *Âkhira* (l'Autre Vie, supérieure, éternelle). Cette vision proprement religieuse colore tout ce qui se rapporte à ce bas monde en le minimisant, le dévalorisant, pour rehausser au contraire tout ce qui est pensé, fait pour ouvrir les chemins vers l'Autre Vie. De là, la doctrine du mépris du monde qui s'est généralisée surtout par l'enseignement des mystiques, mais que l'on retrouve aussi très répandue dans les ordres chrétiens. Si ce monde est moralement et spirituellement disqualifié, dangereux par toutes les tentations qu'il offre aux croyants inquiets pour leur Salut éternel, il doit demeurer sous le contrôle rigoureux et les mises en garde du *Dîn* vrai et orthodoxe. "Ceux qui achètent ce monde au prix de l'autre" (11, 86) sont promis à la perte. Dans ces conditions, les 'Ulamâ, gardiens et interprètes de *Dîn*, le calife, di-

rigeant politique suprême, vont jouer un rôle décisif dans le contrôle de la vie des humains en ce bas monde afin de les orienter le plus possible vers le Salut. L'idée s'est imposée que l'Islam ne se confond pas totalement avec *Dîn*, domaine du spirituel en ce sens que l'Islam, tout en étant *Dîn al-haqq*, est aussi la communauté temporelle des musulmans qui ont besoin d'un chef, d'un guide comme l'a été le Prophète. Ainsi se pose le problème du rapport entre *Dîn/Dawla*, c'est-à-dire dans la pratique, entre les 'Ulamâ chercheurs formellement indépendants (*Mujtahidûn*) et l'institution califale, ou émirale et aujourd'hui royale ou "républicaine".

Ici on doit distinguer clairement la réponse théorique de la réalité historique vécue. Disons tout de suite que la théorie selon laquelle l'Islam — en tant que *Dîn* et communauté temporelle — assume conjointement, sans rupture, les contenus et les fonctions de *Dîn et Dawla*, n'a jamais trouvé son application parfaite dans l'histoire. Que s'est-il passé?

Théoriquement, le hanbalisme, qui a fortement marqué le développement de la doctrine et de la pratique sunnites, distingue le *Dîn* intangible qui s'impose à tous, même aux califes: ce sont les *'aqîdât* (croyances dogmatiques), les *'ibâdât* (le culte); le *Dîn* susceptible d'adaptation aux exigences du temps et du lieu: ce sont les *akhâq* (morale) et les *mu'âmalât* (relations sociales, droit civil et privé). Il est admis également que le *Coran* ne légifère pas de manière détaillée pour la vie temporelle dans la Cité; il reste donc un domaine d'intervention pour le pouvoir politique.

Cependant, les ‘Ulamâ ont tenté d’occuper même ce domaine en construisant la science des Sources-Fondements (*Usûl al-fiqh*) aussi bien de la religion vraie que la Loi divine (*sharî’a*) qui la régie. Ici, nous sommes obligés de confronter la théorie et l’histoire, comme l’a fait Ibn al-Muqaffa’ (m. vers 757) dans la *Risâla fî-l-Sahâba*. Discutant le slogan alors courant “point d’obéissance à la création entraînant une désobéissance au Créateur” (*lâ tâ’ata li-makhlûq fî ma’siyyati-l-khâliq*), il distingue parfaitement le domaine religieux (obligations coraniques et limites ou normes définies par Dieu, *farâ’id et hudûd*) et le domaine politique (décisions gouvernementales et administratives, *tadbîr, Siyâsa*). Il insiste en même temps sur la nécessité d’unifier la *sharî’a* pour constituer un domaine de l’autorité reconnue par tous les sujets de l’Empire, renforçant ainsi l’institution califale et la Loi religieuse. Ibn al-Muqaffa’ exprimait ainsi une vieille tradition éthico-politique iranienne véhiculée dans la littérature des *Miroirs des Princes* qui revivra dans l’*adab* justement sous les Abbassides.

La tendance à l’unification de la *sharî’a* va s’imposer plus fortement avec le travail de Shâfi’î m. 820), l’un des premiers théoriciens des *Usûl al-fiqh*. Il élabore une méthodologie stricte pour mettre en pratique un autre slogan utilisé par des mouvements de contestation depuis les khâridjites et les Alides en lutte contre les Omeyyades: “mettre en application le Livre et la Sunna” (*al’amal bil-kitâb wal-Sunna*) (les kharidjites reprenaient plutôt la for-

mule *lâ hukma illâ li-llâh*, le jugement n'appartient qu'à Dieu).

Il y a concomitance entre le travail théorique de Shâfi'î pour annexer même le domaine du *tadbîr*, direction de la Cité, à celui du *Dîn* par le moyen du consensus (*l'ijmâ'*) et du raisonnement analogique (*qiyâs*), et la crise du califat sous Al-Ma'mûn (m. 833). Sous les Omeyyades, la contestation a développé l'idée d'un calife légitime dont l'autorité dériverait, comme celle du Prophète, de l'instance religieuse (*al-milla-lislâmiyya*). Mais l'évolution historique allait plutôt dans le sens de la formation d'une sphère politique éloignée de la sphère religieuse: des généraux, des gouverneurs, des émirs, des seigneurs terriens, des vizirs et secrétaires (*kuttâb*) de formation profane (*adab*) peuplèrent progressivement la cour du calife et monopolisèrent l'administration de l'Empire. Cette évolution engendra une crise significative dans la lutte qui opposa les deux frères Al-Amîn et Al-Ma'mûn, puis, dans les révoltes conduites par les Alides et par Sahl ibn Salâma Al-Ansârî à Bagdad. L'enjeu reste **l'instance de l'autorité**: est-elle représentée par le calife lui-même — mais à quelles conditions? ou par les 'ulamâ solidaires et portes-parole de l'Umma, comme le soutiendra Ibn Taymiyya?

Les Arabes khurâsâniens s'étaient mobilisés contre les Omeyyades avec la revendication récurrente dans tous les groupes sociaux au Moyen Âge d'une justice to-

tale, définitive, instaurée par le Mahdi, Maître de l'Heure. La vision de l'institution califale était dominée par cette attente messianique d'une Justice d'essence mythique. La même aspiration a mû l'imaginaire collectif au temps du Prophète, comme au cours de la grande querelle (*fitna*) qui opposa, à travers Alî et Mu'âwiya, deux solidarités tribales et deux styles de réalisation politique. Sahl ibn Salâm était un de ces khurâsâniens qui, constatant une nouvelle déchéance de l'attente messianique, reprit la lutte pour le '*amal bi-kitâbi-llah wa sunnati nabiyih*'; il voulut s'opposer, à la fois à Al-Ma'mûn et aux rebelles du quartier *al-Harbiyya* à Bagdad. Il n'est pas nécessaire de reprendre ici les péripéties de la lutte qui se termina par la victoire de Ma'mûn, puisqu'il entra à Bagdad pour la première fois en 819 ou 820. On s'intéressa au devenir des rapports en Dîn/Dawla à travers cette crise de l'inquisition (*Mihna*) instaurée ensuite par le calife et ses successeurs Al-Mu'tasim et Al-Wâthiq. Pour bien comprendre l'évolution qui intervient alors, il faut introduire un concept-clef qui permet de rendre compte non seulement de l'épisode très significatif de la *Mihna*, mais de toutes les luttes menées au cours de l'histoire au nom *al-'amal-bi-kitâbi--llâh wa Sunnati nabiyihi*.

La constitution d'un vaste Empire musulman a multiplié les groupes ethnoculturels qui avaient à défendre leurs croyances, leurs institutions, leur culture — ce que nous nommons aujourd'hui l'identité —, en accédant ou en participant au pouvoir central. Une vaste et permanen-

te compétition s'est ainsi développée partout. Or, le succès de toute lutte pour le pouvoir dépendait de l'allégeance à la religion Vraie; chaque groupe qui ambitionnait le pouvoir devait se montrer plus "orthodoxe" que les groupes rivaux et d'abord de celui qui détenait le pouvoir. Il se produit alors une surenchère mimétique sur la question de la religion Vraie: ce qu'expriment parfaitement les slogans *lâ hukma illâ li-llâh; lâ tâ'a li makhlûq fî ma'siyyati-l-khâliq, al-'amal bi-kitâbi-llah wa Sunnati Nabiyyihi; al-firqa al-nâjiya wal-firaq al-hâlika; ahl-al-Sunna wal-jmâ'a et ahl-al-'Isma wal-'adâla'*, etc. On sait aussi comment Ibn Tûmert surenchérit sur la notion d'Unicité divine (*tawhîd*) pour discréditer la position religieuse des Almoravides qu'il fallait éloigner du pouvoir.

La surenchère mimétique vise à mobiliser l'imaginaire social des populations pour les lancer dans une révolte; depuis la mise en place du *Modèle de Médine* — l'axiologie coranique et la conduite du Prophète —, l'imaginaire social ne peut être mis en branle que par des slogans à forte connotation islamique: c'est ainsi que "l'Islam" se trouve engagé dans une vision collective d'essence mythique, puisque les enjeux invoqués dans les *slogans* réfèrent à des représentations, en fait inactualisables comme la Religion Vraie, le Livre de Dieu; la Sunna du Prophète, l'Unité de l'Umma, la Justice plénière et définitive, le Jugement de Dieu. Cependant, les 'ulamâ ont donné une version "rationaliste" de croyances qui ont motivé les grands mouvements de révolte et de contes-

tation. C'est cette version "rationalisée" qui est inlassablement reprise tant par les 'ulamâ contemporains que par l'islamologie classique cultivée par les Orientalistes. Voilà pourquoi une double enquête reste à mener pour: 1) reconstituer la vision mythique perpétuée par l'imaginaire social fortement travaillé par des thèmes religieux; 2) montrer l'inadéquation de la version "rationalisée" des 'ulamâ en procédant à une déconstruction de la pensée sous-jacente aux *Usûl al-dîn* et aux *Usûl al-fiqh*. Alors seulement, on pourra comprendre la portée essentiellement psycho-sociale des débats et des luttes autour des rapports *Dîn/Dawla/ Duniyâ*.

L'exemple de l'inquisition inspirée par les Mu'tazilites nous mettra sur la voie de ces deux enquêtes. On sait qu'Al-Ma'mûn voulut imposer la doctrine du *Coran*, créé comme un credo officiel à tous les fonctionnaires en poste et à tous les candidats à une fonction administrative. Quarante-huit personnes ont été ainsi soumises à l'interrogatoire; quatre ont été emprisonnées pour leur refus. Ibn Hanbal a été le plus en vue parce qu'il est présenté comme le chef d'une opposition de masse (*'amma et ghawghâ*) contre la politique du régime, avec les slogan: "Rien de ce qui est de Dieu n'est créé; le *Coran* est de Dieu..."

L'étude des biographies montre que ceux qui se sont opposés à Al-Ma'mûn sur le plan doctrinal sont d'origine khurasanienne, comme ceux qui étaient descendus dans la rue avec Sahl ibn Salâma. La révolte d'origine

sociale et politique se combinait avec le refus doctrinal en matière religieuse. En même temps que l'amalgame des motivations socio-politiques et religieuses s'opérait dans l'imaginaire des couches populaires une sphère de la compétence religieuse distincte du pouvoir politique se créait grâce aux 'ulamâ. On présente le Hanbalisme comme le courant qui a le plus contribué, en Islam sunnite, à la confusion du spirituel et du temporel; en fait, Ibn Hanbal, par son refus d'obéir à l'injonction du calife sur un problème de dogme, a fixé les limites de la compétence du calife: il ne peut être obéi qu'en ce qui touche aux prérogatives de l'appareil d'Etat; les normes proprement religieuses relèvent de la responsabilité de l'Umma, éclairée et guidée par des 'ulamâ indépendants du pouvoir et reconnus comme tels par l'opinion générale. Le calife a le devoir de protéger et d'appliquer la Loi religieuse, mais pas d'en définir et imposer le contenu. On peut donc désobéir sur un point de doctrine, mais pas se rebeller contre le régime. Cette règle se traduira, dans les faits, par une soumission des 'ulamâ au pouvoir politique; donc par une confusion de fait des instances religieuse et politique, alors qu'en droit, la séparation a été nettement définie en théorie et en pratique. Rares, en effet, sont les 'ulamâ qui, comme Ibn Hanbal, accordent leur attitude avec leur enseignement théorique partir du V^{ème}/IX^{ème} siècle et de plus en plus, le besoin de sécurité et d'ordre dans les sociétés musulmanes menacées de l'extérieur (Turcs, Mongols, croisades, Reconquista espagnole) fera préva-

loir l'acceptation de toutes les formes de gouvernement et l'asservissement de fait du magistère des 'ulamâ et de l'Umma aux volontés du sultan ou de l'émir.

Avec le développement des confréries, plusieurs maîtres "mystiques" utiliseront leur charisme plus ou moins réel auprès de populations analphabètes pour suppléer politiquement à la carence de l'Etat de plus en plus affaibli. Ainsi se répand une religion dite populaire qui alimente un imaginaire d'autant plus disponible et malléable qu'il dépend de la culture orale, avec la prééminence qu'y jouent les récits de fondation qui servent à imposer la figure idéale de chaque chef ou marabout. C'est cet "Islam" qui deviendra majoritaire et dominant dans toutes les sociétés musulmanes au XIX^{ème} siècle; c'est lui qu'observent les premiers "orientalistes" avec le regard typique de la science positiviste illustrée par un Renan. C'est de cet Islam, beaucoup plus que de l'Islam classique — historiquement oublié dans ses expériences fondatrices, comme celle d'Ibn Hanbal — que dépendent encore aujourd'hui les mouvements dits islamistes. Ceux-ci accentuent la rupture avec les conquêtes positives de la pensée classique en y substituant des thèmes apologétiques et des *slogans* idéologiques sur la grandeur et l'efficacité politique de l'Islam primitif (*al-dîn al-'atîq* fonctionnant comme une image idéale de l'imaginaire social plus que comme une réalité historique réappropriée).

La frontière tracée par Ibn Hanbal et ses grands disciples entre l'instance transcendante de l'Autorité spiri-

tuelle et l'instance humaine du pouvoir politique a été relativement maintenue dans la conscience collective, malgré les pressions de tous les régimes sur les 'ulamâ. Un fait de grande importance caractérise, en effet, tous les types de gouvernement qui se sont succédé en Islam depuis les Omeyyades (le cas des Râshidûn mérite un réexamen historique spécial): c'est que l'Umma n'a jamais été associée politiquement à l'exercice du pouvoir; elle a, au contraire, connu des pressions, des oppressions, des exploitations; ou alors, elle a été abandonnée aux mécanismes locaux de conquête et d'exercice du pouvoir avec une vive résurgence des solidarités anciennes (*'asabiyyât*). Il est résulté de cette rupture permanente entre l'État et les sujets (il n'est pas question de nation jusqu'au XX^{ème} siècle) et l'on sait à travers quelles convulsions se construisent les nations actuelles), une méfiance, une indifférence à l'égard de l'État centralisateur et, à l'occasion, un refus radical de cet État. Du point de vue de l'anthropologie politique, il faut donc introduire une nouvelle variable pour apprécier correctement les rapports entre Islam et État: ce sont les solidarités traditionnelles antérieures aux *slogans* "islamiques" et toujours actives dans le processus de conquête et d'exercice de tout pouvoir. Les structures élémentaires de la parenté, les stratégies d'alliance entre familles, clans et tribus, les ambitions pour contrôler l'appareil d'État ont toujours compté plus que les *slogans* "islamiques" qui recouvrent seulement d'un

voile sacré, plus ou moins épais, des forces et des mécanismes archaïques et toujours récurrents de conquête du pouvoir.

Pour mieux discerner les interactions entre *dîn*, *dawla*, *dunyâ*, il faut aller plus profondément dans l'analyse des structures et des forces en travail sur la scène social-historique depuis l'intervention du fait coranique et l'expansion du *fait islamique*. On peut retenir cinq actants permanents sur cette scène; compte tenu de leur portée structurelle et de leur force récurrente, ces actants se présentent dans l'ordre hiérarchique suivant:

2-1. Les solidarités traditionnelles (*'asabiyyât*) —

Le Discours prophétique et l'acteur Muhammad ibn 'Abdallah présenté comme personne humaine comme toute autre (*basharun mithlukum*), ont engagé toutes leurs rhétoriques et leur force de conversion, de persuasion, de changement pour dépasser les solidarités traditionnelles et y substituer l'éthique de l'humain (*ins*, genre comme *jinn*, *malak*) tout entier orienté vers l'Absolu de Dieu. L'histoire prouve que cette visée est restée un idéal, une espérance collective, une représentation ancrée et traduite dans toutes les conduites comme expressions de la foi. L'esprit et le corps de l'homme sont habités, possédés, mûs par ces données fortes transmises dans la langue arabe, puis par d'autres langues dans toutes les sociétés, ou par les groupes sociaux convertis, grandis dans le fait

islamique. Ce que j'appelle ainsi le *fait islamique* ou juif, catholique, protestant, hindou, sikh ou même marxiste communiste, athée... désigne l'ensemble des données que je reconstitue dans cet exposé et qui perdurent dans le temps et les espaces où vivent des musulmans. Les concepts de fait coranique, biblique, évangélique et de fait islamique, juif, etc., désignent deux moments, deux niveaux discursifs et deux cadres de réalisation à la fois liés et distincts de ce que nous nommons une religion.

Ces conceptualisations sont indispensables pour sortir des approximations confusionnistes et voulues pour construire aujourd'hui, dans la pensée jetable généralisée par les médias, des idéologies meurtrières défendues par des *Etats voyous* aux tribunes de l'ONU, de l'UNESCO et d'autres hautes institutions internationales. C'est ainsi que subrepticement depuis l'entrée en scène politique des États postcoloniaux en quête de légitimité, le mot Islam est substitué au mot Allah dans toutes les fonctions grammaticales, sémiotiques, sémantiques, théologiques, symboliques, métaphoriques, politiques, éthico-juridiques, sociales-historiques remplies par l'Actuant Allah.

Le nom Allah intervient 1697 fois sans compter ses attributs substantifs et descriptifs par lesquels il se nomme et nomme ses fonctions multiples. En revanche le mot *islam* n'apparaît que 6 fois. Cette observation statistique est pleine d'enseignements quand on compare l'envahissement récent de ce même mot *islam* et les quali-

ficatifs qui en dérivent, alors qu'Allah s'efface sauf dans les prières, les accomplissements rituels et la formule de ralliement pour les combats "*Allahu akbar*". Les conséquences de cette usurpation de statut, de fonctions, de prérogatives ne sont pas perçues par les croyants qui entérinent ainsi sans scrupules non seulement une subversion grammaticale des relations de personnes dans le Coran, mais plus gravement l'effacement d'un Dieu qui se présente lui-même dans chaque verset. En d'autres termes, l'islam manipulé, sollicité pour des fonctions profanes et des luttes de pouvoir consacre la rupture de fait avec Dieu comme destinataire de la Révélation et destinataire des actions de grâce, de reconnaissance et d'obéissance en réponse à ses "bienfaits" qu'il rappelle dans les circonstances les plus diverses. Tout vient de *l'islam* comme produit des acteurs humains dans les sociétés et retourne à *l'islam* transformé en écran épais qui relègue Dieu en arrière-fond, ou médiatise toute communication directe du croyant avec son Créateur.

Ce processus s'annonce déjà dans la permanence des structures tribales, avec les stratégies d'opposition et d'alliance qu'elles impliquent, réduisant ainsi les efforts des premiers croyants pour inscrire la présence et les commandements de Dieu dans la construction de l'État califal et de la Cité musulmane (*al-madîna*). Les solidarités patriarcales continuent d'imposer leur priorité dans les rouages de l'État et les processus d'accès et de monopolisation du pouvoir jusqu'à jours dans des régimes qui of-

front la façade trompeuse de la République et de la démocratie. Les mouvements fondamentalistes d'opposition à ces régimes entretiennent chez leurs militants la même illusion de rétablir un Modèle de Médine demeuré imaginaire dès les premiers pas d'un État conforme aux directives et aux principes du Coran et du prophète. Le régime des Mollâ en Iran explicite de la manière la plus cynique la persistance d'une illusion naguère dévoilée par Freud dans ses analyses éclairantes, tandis qu'aucune tentative comparable n'a vu le jour encore dans la longue tradition islamique. On reviendra sur ce point capital dans les exemples présentés ci-dessous. Aux forces persistantes du système patriarcal viennent s'ajouter les mécanismes de ce que j'appelle la dialectique des puissances et des résidus qui a une portée anthropologique dans l'histoire des sociétés humaines. Pour ne pas alourdir cet exposé, je renvoie au chapitre 3 de mon *Humanisme et islam* où on lira des analyses détaillées sur le renforcement récent de cette dialectique des puissances et des résidus dans tous les contextes "islamiques" contemporains.

Les structures tribales, avec les stratégies d'opposition et d'alliance qu'elles impliquent, ont survécu aux efforts de l'État musulman pour actualiser historiquement l'unité de l'Umma sur une base spirituelle. Aujourd'hui encore, les solidarités traditionnelles commandent, dans une large mesure, l'émergence et l'activité des élites dirigeantes, réduisant les institutions "modernes" à n'être que des paravents formels destinés à dissimuler les mécanismes

réels de conquête et d'exercice des pouvoirs politique et économique.

La persistance des solidarités traditionnelles s'est exprimée tout le long de l'histoire de l'État "islamique" à vocation centralisatrice par une dialectique complexe entre État-Ecriture-Culture savante-orthodoxie vs Sociétés segmentaires-Oralité-Culture "sauvage"- "hérésies" (sur le commentaire de cette opposition cf. "Modes de présence de la pensée arabe en occident musulman", dans *Pour une critique, op. cit.*, p. 299-325).

2-2. L'Expérience de Médine devenue Modèle d'Action Historique — L'Expérience de Médine a donné naissance et continue de nourrir la genèse de ce qui s'impose aujourd'hui comme le *Modèle d'Action historique* initié par le prophète de 610 à 632 et considérablement amplifié par plusieurs imaginaires sociaux jusqu'à nos jours. Ce Modèle est proposée aujourd'hui par l'islamisme militant comme l'Alternative historique au Modèle de l'Occident. L'Expérience vécue durant la période prophétique d'émergence d'une *polis (madîna)* et d'une *polity* ou Corps politique, a des significations et des portées historiques et même paradigmatiques irréductibles aux constructions anachroniques et aux amplifications utopiques des imaginaires de toutes les générations de croyants jusqu'à nos jours. L'expérience inaugurale des acteurs durant la présence physique de Muhammad doit

être restituée par des disciplines encore peu pratiquées et totalement absentes dans les contextes islamiques d'aujourd'hui: il s'agit de psychologie et sociologie historiques, d'anthropo-histoire de la logosphère arabe (ce qui implique un travail d'élaboration d'un dictionnaire historique de la langue arabe, tâche primordiale non encore programmée dans aucun pays arabe); il faut ajouter une histoire comparée des trois versions du monothéisme telles qu'elles se sont déployées, combattues, concurrencées dans le vaste espace historique méditerranéen de l'Iran jusqu'au Maroc et en Europe du Sud dans la période médiévale.

L'expérience de Médine et sa promotion au niveau de Paradigme de production de l'existence humaine renvoient à des connaissances approfondies sur les fonctions de symbolisation, de sublimation, de transcendantalisation, d'absolutisation, de substantivation de l'esprit humain qui s'active lui-même dans des espaces socio-historiques. Le fait que ces tâches concrètes qui s'imposent à la recherche scientifique et à la raison critique soient aujourd'hui identifiables, et demeurent négligées surtout du côté d'un Islam si bruyant, violent et agressif, souligne les irresponsabilités du politique, des instances de la recherche et de l'enseignement et de la diffusion des savoirs; je n'ai pas besoin de mentionner les institutions religieuses qui tirent profit des désordres sémantiques, des crises et défaites de la pensée jetable, des oublis de l'Éthique et du droit juste pour faire un retour

avec des prétentions trompeuses à la restauration des valeurs spirirituelles.

L'initiative sociale, politique et culturelle, donc une grande créativité historique d'une part, une force de symbolisation et de sublimation de cette histoire d'autre part: la première fonction étant remplie par Muhammad, la seconde par le *Coran*. Les deux processus développés simultanément pendant vingt ans, l'un soutenant et amplifiant l'autre, ont été consignés dans deux corpus: le *Coran* et la Tradition prophétique, qui récapitulent pour l'Umma un Âge inaugurateur. N'oublions pas que c'est dans le symbole que s'accomplit la naissance de la religion, que se réalisent la formation et l'émancipation de la personne qui devient capable de création culturelle. C'est dans ce contexte dangereux et mensonger que le Modèle de Médine est devenu un étendard idéologique pour faire entrer les soldats de Dieu vers la recherche du martyr.

Le *Coran* et le *Hadîth* sont censés récapituler l'Expérience de Médine; abstraction faite des problèmes d'authenticité soulevés à propos du *Hadîth*, il reste que l'accès à l'Expérience de Médine est conditionné par une historiographie très lacunaire et de structure entièrement mytho-historique. C'est-à-dire qu'elle vise plus à offrir des *Figures symboliques Idéales* à la contemplation et à l'imitation des croyants qu'à la restitution historique de l'histoire réellement vécue par les acteurs de chaque phase ou temporalité. De là découlent tous les problèmes de l'interprétation aussi bien des textes dits fonda-

teurs que des textes profanes. Les exemples sont nombreux comme la *Sîra* ou Vie exemplaire du prophète par Ibn Ishâq (m. 150/748), puis d'Ibn Hishâm (m. 219/834), ou de 'Alî, 4^e que d'une histoire critique de la vie de Muhammad. Pourtant, depuis sa rédaction, la version d'Ibn Hishâm est demeurée la référence essentielle pour toute représentation de la vie de Muhammad fonctionnant comme Modèle (*uswa*) pour tous les croyants. On voit bien ici le rapport intime entre l'imaginaire et l'histoire comme représentation: l'imaginaire religieux puise dans le Modèle les normes idéales de la conduite rituelle, spirituelle et éthique; l'imaginaire politique réactivé périodiquement par les chefs charismatiques ou Mahdis, les directeurs spirituels de confréries, les saints, les marabouts et, plus récemment, les Imams, trouve dans le Modèle des motivations, des justifications, et des précédents réactualisables en toute société (notons que pour l'imaginaire shî'ite, le Modèle dégagé de l'Expérience de Médine est prolongé, amplifié, consolidé par celui des Imams: cf. H. Laoust, "Le rôle de 'Alî dans la *Sîra* shî'ite", dans *Pluralismes*, *op. cit.*, p. 269-314).

Le contenu du Modèle ainsi réactivé au cours des siècles — on verra comment il l'est présentement — est à la fois plus étendu et plus pauvre que celui de l'Expérience initiale; il est plus étendu puisqu'il s'agit de constructions collectives dans des contextes socioculturels différents et sous la pression de nécessités historiques changeantes;

mais il est coupé de la dynamique innovante du discours coranique directement lié aux demandes quotidiennes de la société du Hijaz. Au mieux, la représentation du Modèle peut entraîner la répétition de certains comportements de la crédulité populaire, à l'instar des Egyptiens qui expliquaient la victoire de 1973 sur Israël par l'intervention des Anges en se référant à l'exemple de la bataille de Badr, ou les manifestants marocains brandissant des exemplaires du *Coran* lors de la marche verte pour défendre la souveraineté sur le Sahara Occidental... Dans l'imaginaire collectif, le Modèle de Médine n'apparaît pas toujours aussi clairement que dans l'analyse et c'est l'Islam qui est perçu globalement comme l'expansion continue du Modèle (*al-Uswa-l-hasana*).

2-3. L'Etat est, à partir des Omeyyades, une structure politique immergée dans l'ambiance particulière de conquête et de construction d'un Empire. Les demandes adressées aux gouverneurs et aux juges étaient aussi pressantes que neuves: c'est la période formative de la pensée politique, juridique, sociale, administrative. Le droit positif et l'administration judiciaire, la gestion des cultures et coutumes des non arabes recevaient des réponses empiriques qui allaient alimenter les jurisprudences. Les codes unificateurs de la Loi islamique se développeront selon la multiplicité des écoles jusqu'au Xème siècle. Avec les Abbasides, la culture profane, les insti-

tutions, le cérémonial de la cour, la vie économique doivent plus aux traditions sassanides, à la pensée grecque, aux us et coutumes toujours vivants du Proche-Orient ancien qu'aux enseignements strictement religieux du *Coran* et du Prophète. Même sur le plan de la sensibilité, la poésie "moderne" a réagi vigoureusement contre les contraintes de la poésie arabe archaïque.

La sécularisation de la pensée, de la culture, de la vie quotidienne a été telle que même les 'ulamâ s'y sont laissé entraîner; seuls les sûfî regrettent l'Âge inaugurateur de la Religion Vraie et dénoncent le matérialisme de la "nouvelle" société (cf. les plaintes d'un Abu Tâlib al-Makkî dans son *Qût al-qulûb*).

Ibn Khaldûn a esquissé une typologie de l'État qui trouve des applications dans l'évolution historique de l'institution en climat islamique; elle renseigne en même temps sur la séparation de fait — ignorée par la théorie — entre la religion et la politique. Ibn Khaldûn distingue trois types de gouvernement:

1) *la royauté naturelle*, qui gouverne selon les contraintes des besoins matériels et des appétits;

2) *la royauté politique*, qui gouverne conformément à la perception rationnelle des biens temporels à assurer et du mal à éviter;

3) *le califat*, qui gouverne conformément aux indications de la Loi religieuse sur les intérêts des hommes dans l'Au-delà et ici-bas; les intérêts d'ici-bas étant tous évalués par le Législateur en tenant compte des in-

térêts pour l'Au-delà (cf. *Muqaddima*, Beyrouth, 1967, p. XXIII, 338).³

Le frein (*al-wâzi'*) qui retient les hommes est extérieur dans les deux premières formes de l'État; il est intérieur et personnel dans le cas du califat: c'est la Loi intérieure par le croyant, d'où la supériorité du califat sur toutes les autres formes de pouvoir. La réalité historique reconnue par le même Ibn Khaldûn montre que le califat est resté une aspiration de l'Umma, régulièrement différée, malmenée par les émirs et les sultans qui ont exercé le pouvoir à la place du calife devenu fictif depuis l'avènement des Bûyides en Irak-Iran (334/945). On est donc vite retombé, en fait, dans la royauté naturelle puisque la dynastie omeyyade a été considérée comme telle (*mulk*) même par les sunnites. Historiquement, on peut alors montrer comment l'État a sécularisé la religion en s'en servant comme principe de légitimation, bien plus qu'en la protégeant conformément aux stipulations du serment d'allégeance (*bay'a*). Cette évolution a conduit les juristes-théologiens à insister davantage sur l'État (le pouvoir) fondé sur la Loi religieuse que sur le califat, forme idéale de cet État qui avait, en fait, disparu. Ibn Taymiyya dans sa *Siyâsa al-shar'iyya* (traduction française par H. Laoust, Damas, 1948), est surtout préoccupé par l'application de la *sharî'a*, non par le type de gouvernement qui garantit cette application. L'insistance sur le respect de la *sharî'a* est une manière indirecte

te de critiquer les pouvoirs en place qui s'en éloignaient pour tout ce qui concerne notamment la justice sociale et la liberté pour les 'ulamâ. Ainsi, la *sharî'a*, comme toujours avec les gouvernements oppresseurs, est un refuge et un point d'appui pour la contestation politique indirecte puisqu'elle s'adresse à Dieu, non directement au pouvoir en place. Cela n'a pas empêché l'État classique de développer partout les mêmes pratiques oppressives: centralisation, cadastre et fiscalité pesante, orthodoxie officielle, bureaucratie, concessions de terre (*iqtâ'*) en échange de prestations militaires, système royal d'enseignement pour former des esclaves au service du pouvoir: toutes pratiques qui éloignaient l'Umma de toute participation aux décisions politiques capables d'infléchir l'évolution dans le sens de l'idéal religieux...

2-4. Les 'ulamâ ne sont pas une classe sociale homogène; ils occupent des positions sociales très variées selon leur niveau de culture, les modes d'insertion de leur action dans l'État ou dans l'Umma ('ulamâ officiels et 'ulamâ "organiques" au sens de Gramsci), le style de leur vie religieuse (mondains, artisans, marchands, saints, mystiques, marabouts, gestionnaires du sacré...). Quel que soit le type considéré, les 'ulamâ représentent un même acteur social-historique en ce sens qu'ils remplissent des fonctions de contrôle, de direction liées à deux prérogatives communes à tous: tous savent lire et écrire; tous se

réclament de quelque compétence en matière de sciences religieuses. Ils peuvent donc être soit les idéologues du régime (légitimer le pouvoir en place, comme le firent Ibn Qutayba, Ghazâlî, Mâwardî, Abû Ya'la...), soit les guides religieux (et nécessairement politiques) de masses analphabètes, soit les directeurs spirituels de groupes plus restreints (confréries avec adhésions volontaires).

On vient d'indiquer comment les 'ulamâ, à l'époque classique, ont assumé une fonction critique en rappelant inlassablement aux maîtres du pouvoir la nécessité d'appliquer la *sharî'a*. Ils ont eu le réalisme de ne pas insister sur la nécessité du califat devant des émirs d'origine étrangère et même servile (mamlûk). De même, ceux qu'on a appelés les saints ou les marabouts ont pris le relais de l'État défaillant en faisant à la fois un travail de missionnaires, de guides religieux et de médiateurs politiques dans des régions qui échappaient totalement au pouvoir central de plus en plus faible à partir du VII^{ème}/XIII^{ème} siècle au moins.

Cependant, ces fonctions socialement positives ont dû être payées d'un prix exorbitant sur le plan intellectuel et culturel: trop préoccupés par la nécessité de sauvegarder un minimum d'ordre social grâce à la *sharî'a*, les 'ulamâ ont cultivé une pensée conformiste (*taqlîd*) reprenant, au mieux, les enseignements légalistes des docteurs fondateurs d'écoles. C'est le temps de "l'orthodoxie", c'est-à-dire d'une scolastique qui a, peu à peu, oublié les grandes confrontations intellectuelles au temps du pluralisme doctrinal (I^{ème}-IV^{ème}/VII^{ème}-XI^{ème} siècles).

Les traités d'éthique, de conseils aux princes, fleurissent d'autant plus que les princes se sont multipliés avec la disparition du califat. Alors se renforce la fiction d'un rapport intime, d'une solidarité fonctionnelle entre la religion et le pouvoir. Les 'ulamâ tirent leur prestige de l'idée qu'ils sont aptes à énoncer les qualifications légales conformes à la Loi (à la Révélation coranique et à la Sunna); les saints, les mystiques, les marabouts agissent plus profondément encore sur l'imaginaire religieux des foules qui leur prêtent facilement de grands pouvoirs charismatiques (la fameuse baraka). Le sacré étend démesurément son domaine aux attitudes, aux pratiques, aux objets les plus profanes; le langage des saints sacralise la naissance, les fêtes, la vie agricole, la vie familiale, le mariage, la coupe de cheveux, le costume, la cuisine, l'école... tous les secteurs de l'existence; les 'ulamâ, de leur côté, substituent le légalisme à l'éthos moral et spirituel de la religion. Alors se dissolvent les visées les plus claires de l'axiologie coranique et de l'Expérience de Médine: soustraire les hommes aux magies des anciens âges, aux déchéances et aux déviations d'un ritualisme sans finalité émancipatrice, aux troubles résonances d'une religiosité sans ouverture sur la transcendance, aux sacralisations qui dispersent l'énergie spirituelle et diluent la responsabilité.

Les 'ulamâ n'ont pu empêcher cette évolution parce que l'État et la société ont été eux-mêmes affaiblis par des forces historiques qui avaient grandi à l'extérieur de

la terre d'Islam; c'est la grande aventure de l'Islam et du christianisme, de l'Islam et de l'Occident séculier.

Les cinq champs socio-historiques qu'on vient de passer rapidement en revue sont globalement désignés par le terme générique d'Islam qui réfère en plus à toutes les communautés temporelle, c'est-à-dire l'ensemble des sociétés touchées par le fait islamique. On perçoit les arbitraires, les confusions, les amalgames qu'entraîne la désignation par un même vocable — l'Islam — de réalités massives et extrêmement différenciées. Loin de travailler dans le sens d'une clarification, le langage actuel accroît le désordre sémantique en déversant dans le même vocable, toujours, les développements récents les plus étrangers à l'inspiration islamique (je pense à tous les phénomènes liés au développement économique, politique, culturel des sociétés qu'on continue à qualifier uniment d'islamiques). Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, qu'on renforce le dogme de la confusion des trois instances *Dîn, Dawla et Dunyâ*). Nous allons voir qu'une approche correcte du problème aujourd'hui conduit à une conclusion opposée.

2-5. *Dîn, Dawla, Dunyâ* dans la pensée et l'histoire contemporaines — J'utilise à dessein le qualificatif "contemporain" plutôt que "moderne" pour ne pas tomber dans la confusion courante en anglais notamment entre le contemporain chronologique et le moderne ou la

modernité dans ses portées intellectuelles et cognitives subversives et créatrices, voire subversives dans tous les domaines de la production de l'histoire humaine.

Par simple commodité de langage, on continuera à utiliser le terme "Islam" malgré toutes les objections qui ont été faites jusqu'ici sur les dangers des usages courants de ce mot fourre-tout. Ce qui va suivre montrera davantage encore l'inadéquation de ce terme pour désigner des transformations historiques, des pratiques politiques, économiques, culturelles non seulement séculières, mais empruntées à l'Occident capitaliste, libéral. Que l'opinion musulmane et sa rhétorique dissimulent ces évolutions sous un vocabulaire "islamique" ne doit pas empêcher l'analyse de dévoiler les mécanismes et les enjeux cachés de l'histoire contemporaine. Pour ces raisons, on enfermera Islam et islamique entre des guillemets chaque fois qu'il sera nécessaire de signaler précisément une opération manifeste de travestissement.

Pour fonder nos analyses sur des données positives, nous partirons de six textes déjà cités dans un remarquable exposé d'Elie Kedourie sur *L'Islam aujourd'hui, problèmes et perspectives des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles*, dans *L'Islam d'hier et d'aujourd'hui*, sous la direction de B. Lewis, Bordas, Paris, 1976, p. 368-406. On verra que notre lecture de ces mêmes textes sera complémentaire de celle déjà faite par E. Kedourie.

Le premier texte est extrait du code élaboré par l'émir Abd-el-Kader pour son armée lorsqu'il conduisit la ré-

sistance à l'occupation française; le deuxième est un extrait du livre d'Edward W. Lane, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, écrit en 1834-1835 sous le règne de Muhammad 'Alî; le troisième est signé par un observateur russe, N. Petrofsky, qui décrit en 1875 avec perspicacité l'incapacité des Musulmans d'Asie centrale à recevoir de manière positive les idées et les institutions russes; le quatrième, dû au capitaine Adolphus Slade, énonce, dès 1830, les conséquences psychologiques et sociales des réformes entreprises par le sultan Mahmûd II; le cinquième, enfin, de l'observateur anglais Richard Wood, explique les raisons de la révolte au Levant, en 1834, contre la domination égyptienne.

I — [L'Imâm] "ne s'intéresse pas à ce monde, et s'en retire autant que le lui permettent ses occupations. Il méprise les richesses et les riches. Il vit dans la plus grande simplicité et la tempérance. Sa vêtue est des plus modestes. Il se lève au milieu de la nuit pour recommander son âme et celle de ses partisans à Dieu. Son seul bonheur est de prier Dieu et de jeûner, pour que ses péchés lui soient pardonnés.

Il est incorruptible. Il ne prélève rien pour lui-même sur les deniers publics. Il remet au Trésor tous les présents qui lui sont faits, car il sert l'État et non lui-même. Il ne mange, ne boit, ne se vêt que comme le prescrit la religion. Lorsqu'il rend la justice, il écoute les plaintes avec la plus grande patience. Il a toujours un sourire pour encourager ceux qui l'approchent. Ses déci-

sions sont conformes aux paroles du livre saint. Il déteste l'homme qui n'agit pas avec probité, mais il honore celui qui observe strictement les préceptes et pratique les devoirs de la religion.

Dès son enfance, il apprit sans maître à monter les chevaux les plus fougueux. Jamais il ne tourne bride devant l'ennemi, mais il attend de pied ferme. Dans une retraite, il lutte comme un simple combattant, ralliant ses hommes de la voix et de l'exemple, partageant tous leurs dangers. Ainsi, brave, désintéressé et pieux, lorsqu'il prêche, sa parole emplît de larmes tous les yeux, attendrit les cœurs les plus durs. Tous ceux qui l'entendent deviennent de bons musulmans.

Il explique les passages les plus difficiles du *Coran* et du hadîth sans se référer aux livres des ulémas. Les Arabes les plus érudits et les plus grands — tolba — le reconnaissent pour leur maître et leur professeur. Que Dieu fasse croître mille fois la noblesse de sa personne, sa sagesse, son savoir, sa compréhension, son honneur, sa gloire et son succès.”

II — “Cet homme” — déclara le cadî — “est un cruel tyran, qui opprime ceux sur qui il a autorité. Est-ce qu'une vache ne vaut pas cent vingt riyals ou plus? Et il a vendu celle-là pour soixante riyals: c'est de la tyrannie à l'égard du propriétaire.” Le Defterdar dit alors à quelques-uns de ses soldats: “Saisissez le Nâzir (le collecteur d'impôts), dépouillez-le, et liez-le.” Puis il dit au boucher: “Boucher, ne crains-tu pas Dieu? Tu as tué in-

justement la vache.” Le boucher soutint à nouveau qu’il était contraint d’obéir au Nâzir. “Alors, dit le Defterdar, si je t’ordonne de faire une chose, la feras-tu?” “Je la ferai”, répondit le boucher. “Egorge le Nâzir”, ordonna le Defterdar. Aussitôt, plusieurs des soldats présents saisirent le Nâzir et le jetèrent au sol; et le boucher lui trancha la gorge de la façon prescrite pour tuer les animaux destinés à la nourriture. “Maintenant, dit le Defterdar, coupe-le en soixante morceaux.” C’est ce qui fut fait, sous l’œil de tous les participants à l’affaire et de beaucoup d’autres, mais nul n’osa élever la voix. Puis les soixante paysans qui avaient acheté la viande de la vache furent appelés un par un, et chacun dut prendre un morceau du Nâzir et verser en échange deux riyals; le total se monta donc à cent vingt riyals. Ils furent congédiés, mais il restait le boucher; il répondit qu’il serait payé comme le Nâzir l’avait payé. Le Defterdar ordonna alors que l’on remît au boucher la tête du Nâzir et l’homme s’en fut avec son fardeau encore plus fâcheux qu’inutile, remerciant Dieu de ne pas s’en être plus mal tiré. L’argent recueilli en échange des morceaux du Nâzir fut donné au propriétaire de la vache.”

III — “Pour ce qui est du ‘despotisme musulman’” — écrivait N. Petrofsky —, “il nous serait difficile de garantir que les institutions qui l’ont remplacé étaient moins arbitraires et despotiques aux autochtones que leurs précédentes institutions musulmanes. Sous le pouvoir musulman, la tyrannie et l’arbitraire de l’autorité existaient,

mais cette tyrannie était loin d'être sans limites, et était un produit du pays au même titre que ses institutions, ses moeurs et ses coutumes. Elle était originaire de ce sol et elle y était comprise... En raison de leur éducation exclusivement religieuse de la même nature que celle de la masse de la population, et du caractère commun de leur vie et de leur us et coutumes, les chefs musulmans confiaient leur tyrannie dans certaines limites bien connues et fixes, et leur arbitraire était considéré comme un attribut nécessaire de leur pouvoir, sans lequel l'existence même de leur souveraineté aurait été inconcevable. D'un autre côté, la population considérait aussi cet arbitraire du même œil que son chef, ne voyant pas en lui un tyran et un despote persécuteur, mais un favori de la chance, qui avait reçu le droit d'exercer un pouvoir arbitraire et absolu... En bref, l'autochtone était à l'aise avec la tyrannie musulmane."

IV — "Le petit nombre est cuirassé contre la multitude, les puissants armés contre les faibles. Le souverain, qui auparavant, voyait son pouvoir (appelé despotique) circonscrit car, quoi qu'il en ait, il ne possédait pas le véritable art de l'oppression, se retrouve, avec l'aide de la science, un géant — sa masse d'armes remplacée par un sabre. En examinant les richesses de la civilisation, qu'il ne tient qu'à lui d'accepter, il rejette avec mépris celles qui seraient bénéfiques à son peuple, et choisit la machine moderne de gouvernement scientifique, résultat d'ères d'expérimentation, avec ses presses brevetés

pour extraire le sang et l'argent — la conscription et l'impôt. Il engage des ingénieurs étrangers pour les actionner, et attend le résultat escompté: le pouvoir absolu. Ses sujets, qui avaient auparavant mille façons d'échapper à la tyrannie, n'ont plus qu'une seule issue: ils se heurtent à chaque détour à la machine qui ne grippe pas et, pour augmenter leur désespoir, son mouvement s'accélère avec l'usage et serre plus étroitement leurs chaînes."

V — Ibrâhim (fils de Méhémet Ali et Commandant des forces égyptiennes) "(...) ne respectait ni les préventions (des musulmans) ni leurs droits, mais proclamait la Tolérance, l'Égalité, la même fiscalité pour tous et le bénéfice des mêmes privilèges dans toute la Syrie. Ces mesures rigoureuses, visant à anéantir la supériorité musulmane, démoralisèrent les croyants et donnèrent confiance et vigueur aux chrétiens qui, habitués de longue date à se considérer voués à une perpétuelle servitude, s'accrochaient avec bonheur à la moindre parcelle d'espoir; mais n'ayant jamais manié le sceptre, ils ignoraient l'avantage d'user avec modération de leur pouvoir, et ne pouvaient entrevoir que leur présente élévation risquait de n'être que transitoire. Abusant donc de leur prééminence, ils méprisaient leurs anciens Maîtres qui, d'un autre côté, craignaient que ce fût maintenant à leur tour de rôtir dans les fours comme les chrétiens avaient rôti du temps du célèbre Djezzar Pacha, "le boucher" (gouverneur d'Acre de 1775 à 1804) (...)."

On peut, bien sûr multiplier les témoignages de ce genre; mais ces échantillons permettent, plus que toutes les dissertations théoriques sur les valeurs éthiques et politiques de “l’Islam”, de déplacer la problématique des rapports entre *Dîn*, *Dawla* et *Dunyâ* du plan de l’idéologie militante ou de la pieuse apologie à celui de la compréhension historique, de la connaissance psychosociale et de la critique anthropologique du phénomène religieux, plus que jamais en tension jusqu’ici plus négative que positive.

3. IMAGINAIRE RELIGIEUX — ETAT — CIVILISATION MATÉRIELLE

De ces trois concepts, c’est celui de civilisation matérielle qui est le mieux élaboré grâce au grand livre de F. Braudel: *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, 3 t., A. Colin, Paris, 1979.

On a cru devoir éviter le recours à ce concept comme équivalent de *Dunyâ* pour respecter les contenus de pensée et de représentation du vocabulaire de l’âge classique; il en va de même pour *Dîn* et *Dawla*, que l’on va analyser ici sous les termes d’imaginaires religieux et État ou pouvoir central. C’est qu’au seuil du XIX^{ème} siècle, l’Europe, par ses conquêtes coloniales, va imposer ses idées, ses conceptions, ses institutions et, progressivement, sa civilisation matérielle. Cette confrontation se poursuit sous nos yeux avec des chocs violents, des

réactions véhémentes, des malentendus tragiques, des contresens érigés en idées reçues, de part et d'autre.

Le concept d'imaginaire religieux permet d'éviter les difficultés courantes dans la présentation de ce qu'on appelle à tort "L'Islam moderne". On échappe d'abord aux pièges de l'absolu, de la transcendance, du sacré, de la Révélation, du vrai, du faux, etc., tendus par le mot religion; on s'intéresse aux représentations du religieux dans l'imaginaire collectif, non pour évaluer la dimension spirituelle de la religion, mais parce que historiquement, sociologiquement, culturellement, "l'Islam", à partir du XIX^{ème} siècle, est un ensemble de représentations, d'idées-forces mobilisatrices, amplifiées par la nécessité de résister aux conquêtes coloniales. On se libère alors de la thématique anti-impérialiste et anticoloniale qui pèse négativement sur toute approche historique des sociétés musulmanes à partir du XIX^{ème} siècle. Chez beaucoup d'auteurs musulmans, la diatribe, la récrimination, la révolte morale contre les méfaits — qu'on ne songe pas à nier, ni à cacher — du colonialisme servent d'alibi à la faiblesse de la méthode historique et à l'indigence de l'information scientifique. On retarde ainsi la reprise critique des problèmes demeurés impensables ou impensés dans la pensée islamique.

Ainsi, on a signalé plus haut le rôle de la surenchère mimétique sur le Modèle de Médine parmi des mouvements concurrents pour la prise du pouvoir. De nombreux exemples sont fournis au XIX^{ème} siècle pour illustrer ce

phénomène qui met essentiellement en jeu l'imaginaire religieux.

Le portrait d'Abd-el-Kader (texte I) est directement inspiré par le Modèle du Prophète et de son action pour établir le premier État islamique à Médine. C'est également le but d'Abd-el-Kader entre 1833 et 1847. Comme Muhammad il a cherché à unifier plusieurs tribus pour créer un État fraternel, transtribal inspiré directement par l'axiologie coranique. Il fallait, pour cela, offrir aux fidèles les preuves d'une réactualisation du Modèle en la personne du chef de confrérie; il fallait également décourager ou réfuter d'avance les concurrents qui utilisaient le même procédé mimétique. De fait, Abd-el-Kader eut à lutter contre deux Mahdis qui surenchérirent sur son orthodoxie en le déclarant incapable de sauver les Musulmans de la domination des infidèles; les deux concurrents ont pris le nom de Muhammad ibn 'Abd Allah, comme le Prophète.

Au Maroc, Bû Hmâra, de la confrérie des Darqâwa, a organisé une contestation du pouvoir central; le sultan l'arrêta et l'exhiba en cage dans un jardin public à Fès. Cas typique où le pouvoir en place, parce qu'il est le plus fort, joue le rôle de démystificateur, utilisant les données de l'imaginaire religieux.

Le Mahdi Hađj Omar des Tidjâniya, au Sénégal, conduisit de même la résistance aux Français en 1852; un autre Mahdi célèbre, Muhammad Ahmad ibn'Abd-Allah — toujours le nom du Prophète —, conduit la révolte

contre l'Égypte — donc un autre régime musulman — et fonde un État en 1885, qui sera détruit par Kitchener en 1898; en Russie, les Mourides de la confrérie Naqshbandi résistent dans le Daghestan de 1830 à 1859; les Tidjâniya sont hostiles aux Français en Algérie, mais leur sont plutôt favorables en Tunisie et au Maroc, parce que les situations de rivalités tribales ne sont pas les mêmes; Muhammad al-Sanûsî (m. en 1859) conduit la lutte avec ses fidèles, contre l'Italie en Libye et déjà, auparavant, contre les Ottomans. En Arabie, Ahmad ibn Idris, un maître d'Al-Sanûsî, fonde l'État du 'Asîr en 1837.

Il y a des mouvements dits Sûfî qui n'ont pu s'implanter en tant que force politique dans une région parce que, socialement et culturellement, ils sont marginalisés par les confréries plus "orthodoxes", en fait, relativement plus proches de la culture arabe et islamique: c'est le cas des Hmâdsha, des Haddâwa au Maroc, des Calenders (*Qalandariyya*), derviches itinérants apparentés aux Malâmatiya des *Ahl-i-Haqq* en Iran occidental, etc.

On a pris l'habitude de présenter l'évolution de "l'Islam moderne" à partir des textes savants écrits soit par les 'ulamâ des grands centres, soit par les intellectuels libéraux qui ont effectivement joué un rôle important jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale. On renforce alors le préjugé de rationalité qui aurait commandé l'évolution des sociétés pendant la Nahdha. L'histoire sociale, la sociologie et la psychologie historiques démentent cette présentation qui ne prend pas en compte les

forces profondes, anciennes, voire archétypiques à l'œuvre dans ces sociétés. Si l'on cherche ici à inverser l'approche, c'est pour expliquer que les éruptions de mouvements islamistes depuis les années 1970 ne sont pas une nouveauté, mais une permanence dans les sociétés qui nous occupent. Abû Muslim al-Khurâsânî aux I^{ème}-II^{ème}/VII^{ème}-VIII^{ème} siècles, les missionnaires ismâ'iliens au IV^{ème}/X^{ème} siècle, Ibn Tumart aux V^{ème}-VI^{ème}/XI^{ème}-XII^{ème} siècles, les Mahdis au XIX^{ème} siècle, les Frères Musulmans, Al-takfîr wal-Hijra de nos jours, s'adressent au même imaginaire religieux avec les mêmes thèmes archétypiques et les mêmes techniques d'organisation d'un groupe "pur" d'abord strictement séparé des "impurs", mais devant travailler ensuite à rétablir la pureté originelle pour tous les hommes. Le texte d'Abd-el-Kader est aussi très éloquent à cet égard.

Ces notations convergentes permettent de souligner l'existence, dans toutes les sociétés musulmanes, d'un imaginaire commun mobilisable par le même type de chef; on apprend aussi que le surgissement de grands hommes capables d'entraîner les foules coïncide avec les moments d'effervescence causés par des mesures extérieures. L'histoire réelle s'apparente aux contes populaires qui structurent l'imaginaire collectif. On y trouve, en effet, les actants habituels que révèle l'analyse sémiotique: un héros en quête d'un Objet de désir (le Mahdi ou le saint); un opposant (l'infidèle chrétien) qui contrarie la quête; l'objet recherché qui provoque la rivalité mi-

métique des héros et la lutte entre le héros et l'opposant. Cette structure est parfaitement intégrée par l'imaginaire collectif qui, appelé à la guerre sainte (*jihâd*), répond avec d'autant plus de faveur que l'opposant est désigné comme l'infidèle à Dieu, donc au contrat de foi et de vérité que Dieu a demandé de respecter fût-ce au prix de sa vie.

Le texte II illustre le fonctionnement du pouvoir autocratique dans l'Empire ottoman. Les ordres, à quelque échelon qu'on se situe, sont exécutés sans discussion, avec le seul espoir d'échapper soi-même à quelque châtement. Ni les dirigeants, ni les dirigés ne pensent à faire respecter les valeurs éthiques et politiques inlassablement rappelées aux souverains par les 'ulamâ. Un abîme sépare l'idéal rêvé par les sujets (*ra'iyê*), enseigné aux princes, et la pratique de la caste privilégiée des serviteurs de l'État (*'askarî*). Le régime ottoman, depuis le IX^{ème}/XVI^{ème} siècle, repose essentiellement sur ces deux classes: les sujets-paysans et artisans pressurés par la caste militaire des privilégiés (concessionnaires de terres (*timân*), fonctionnaires, 'ulamâ). Le recours est théoriquement possible auprès du cadî et même du sultan, mais à tout moment on risque sa vie, son bien, son honneur... tout ce que, pourtant, la *sharî'a* protège avec insistance et rigueur.

L'intériorisation du pouvoir tyrannique est telle qu'on ne conçoit pas qu'il soit réformé: c'est là le résultat le plus durable de plusieurs siècles d'oppression. En fait, les ré-

formes que voulaient introduire le sultan ou Muhammad ‘Ali en Egypte, ou le Bey de Tunis... venaient de l’Occident; elles ne sont pas un produit de la société musulmane elle-même; elles ne peuvent donc que perturber, par des effets pervers, le fonctionnement séculaire du pouvoir central, des coutumes locales, des solidarités traditionnelles. La remarque de N. Petrofsky (texte III) est capitale à cet égard: il est certain que, depuis le XIX^{ème} siècle au moins jusqu’à la reconquête des indépendances politiques à partir des années 1950, les sociétés musulmanes n’ont pas produit leur histoire par un travail de soi sur soi. Mais l’ont-elles vraiment produite, depuis l’intervention des nomades de la steppe (Turcs et Mongols) au V^{ème}-VIII^{ème}/XI^{ème}-XIII^{ème} siècles, puis des occidentaux à partir du IX^{ème}/XVI^{ème} siècle? Elles ont réagi à des attaques extérieures, fait fonctionner “l’Islam” comme un système de sécurités, mais la structure et le fonctionnement de l’État reposaient sur la seule exploitation des sujets par une caste militaire vouée soit à étendre les possessions de l’Empire, soit à le protéger contre les reconquêtes. La société civile n’a pas encore acquis une reconnaissance politique dans la plupart des régimes contemporains. Le peuple, désigné pendant des siècles par les mots *ra’iya*, *‘amma*, voire *ghawghâ*, *sawdâ*, *dahmâ* (tous termes péjoratifs employés par les élites urbaines pour souligner le danger des masses obscures, de la pègre, des foules menaçantes...) n’est pas reconnu comme un partenaire respectable par les élites dirigeantes. Les idéologies actuelles

insistent sur ce rôle, sans en tirer toutes les conséquences politiques pour assurer les libertés nécessaires à l'accomplissement de responsabilités historiques. En vérité, nous touchons ici au statut de la personne humaine dans la pratique politique de l'État en climat islamique; statut hautement défini par l'axiologie coranique et l'enseignement du Prophète; inlassablement rappelé dans les citations du *Coran* et du *Hadîth* qui parsèment les conversations les plus courantes et remplissent la littérature éthique et politique, mais qui n'ont pas réussi à s'imposer dans les institutions jusqu'à nos jours.

“Le petit nombre est cuirassé contre la multitude, les puissants armés contre les faibles (...)” Comme le note pertinemment A. Slade déjà en 1830, un facteur nouveau a aggravé les clivages entre le petit nombre des privilégiés et les masses exploitées sans contrepartie: c'est l'introduction dans l'appareil d'État de moyens modernes de contrôle administratif. On fait déjà appel (on connaît l'importance croissante des “coopérants” dans les Etats actuels) à des “ingénieurs étrangers” pour mieux “extraire le sang et l'argent — la conscription et l'impôt”. Ce texte est explosif; mais il est écrit par un observateur étranger; aujourd'hui encore, peu “d'intellectuels” peuvent se risquer à critiquer ouvertement la politique sociale et économique des dirigeants; on “attend”, comme au XIX^{ème} siècle, que le temps fasse son œuvre, que des explosions sociales entraînent la chute des tyrans,

des oppresseurs, des profiteurs; mais on sait intuitivement que d'autres les remplaceront.

Dans l'Égypte des Khédives, au XIX^{ème} siècle, le clivage signalé atteint la classe des lettrés: les 'ulamâ traditionnels — théologiens, juristes, sûfis — se rapprochent du peuple en supprimant l'armature intellectuelle de disciplines classiques comme les *Usûl al-dîn*, les *Usûl al-fiqh*, le *fiqh*, l'exégèse. Le mysticisme, les croyances populaires qui se glissent dans les gloses finissent par ensevelir le texte classique et éliminer les horizons intellectuels d'une pensée critique et créatrice. Ainsi, les sciences religieuses se trouvent mises à la portée de l'imaginaire religieux des masses qui nourrissent leur espérance, leur attente messianique à l'aide des mêmes rituels, des mêmes célébrations, des mêmes évocations enseignés par ceux qui savent lire et écrire.

Les 'ulamâ, séduits par les idées modernes découvertes en Europe (missions scientifiques inaugurées par Muhammad 'Alî) sont encore un petit nombre: G. Delanoue ne retient que quatre noms dans sa monographie sur *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^{ème} siècle (1798-1882)* (2 vol., Le Caire, 1982): Hasan al-'Altan (m. 1250/1835), Husayn al-Marsafî (m. 1307/1890), Rifa 'al al-Tahtâwî (1801-1873) et 'Alî Mubârak (1824-1893). Ces modernistes sont au service des khédives; ils favorisent l'introduction de savoirs profanes dans l'instruction dispensée par les écoles officielles; mais leur position de serviteurs de l'Etat leur interdit toute attitu-

de critique à l'égard d'un Muhammad 'Alî qui porta au paroxysme les pratiques oppressives de l'administration ottomane; en outre, ils puisent volontiers dans "l'Islam" des 'ulamâ traditionnels et rejoignent ainsi l'imaginaire commun. Ils communient aisément dans les idées générales développées à partir de huit mots clefs par Husayn al-Marsafî: *Umma, watan, hukûma, 'adl, zulm, siyâsa, hurriyya, tarbiya* (nation, patrie, gouvernement, justice, injustice, politique, liberté, éducation). G. Delanoue, *op. cit.*, II, 37 à 71, note l'absence des termes alors courants et nouveaux, mais à forte connotation politique immédiate comme *shûra* (consultation), *qanûn asâsî* (loi organique, charte, constitution), *thawra* (révolution), *istibdâd* (despotisme), *musâwât* (égalité), *ikhâ* (fraternité). Les huit mots retenus sont traités en 1881 — en pleine révolution des 'Urâbî — selon l'esprit traditionnel de l'adab visant à instruire et à plaire, bien plus qu'à faire progresser la pensée politique.

On comprend alors les effets pervers des idées d'égalité, de tolérance, de fraternité transposées à partir de la philosophie des Lumières, dans une société multiconfessionnelle, à clivages religieux multiséculaires, comme la Syrie du XIX^{ème} siècle. Les remarques de Richard Wood (texte V) font penser irrésistiblement aux tragiques convulsions dont souffre le Liban depuis dix ans et aux sourdes tensions entre coptes et musulmans en Egypte: signes évidents que les institutions politiques, le système éducatif, la littérature, la pensée — malgré

des audaces et des efforts louables d'intellectuels libéraux entre 1900-1950 — n'ont pratiquement pas remis en cause les contenus et le fonctionnement de l'imaginaire religieux commun.

La permanence, la force d'expansion et de résurgence de cet imaginaire explique l'échec des expériences de régimes parlementaires tentées en Egypte, en Syrie, au Liban, en Irak, en Iran, en Turquie, après la Première Guerre mondiale. Rien, dans ces régimes, n'émanait de la réalité sociale, économique et culturelle des masses populaires. Comme dans le passé le plus lointain, des élites urbaines minoritaires, elles-mêmes divisées en courant traditionnel (*'ulamâ*) et en courant dit moderne et libéral (génération de Taha Hussein), espéraient naïvement réussir à "éduquer" le peuple par un réformisme d'inspiration religieuse (mouvement *salafî* de Muhammad 'Abdu et de ses disciples, Islam citadin rationalisant contre l'Islam des confréries) ou séculière (philosophie des Lumières, positivisme scientifique, notamment avec Atatürk). Le shah d'Iran est allé plus loin encore dans cette voie en investissant la rente pétrolière dans un développement économique sauvage, totalement extraverti et entraînant des effets catastrophiques pour la société traditionnelle, toujours enkystée dans ses représentations imaginaires: la chute du tyran mégalomane a été à la mesure de ses errements et de la puissance dévastatrice de l'imaginaire religieux réactivé par un chef charismatique.

4. THAWRA-SAHWA: AU NOM DE QUI? AU NOM DE QUOI?

La révolution “islamique” d’Iran et les mouvements islamistes qui cherchent à la généraliser radicalisent les contradictions, les oppositions, les clivages, les inadéquations, les évasions, les représentations, les transfigurations, les mythologisations, les transcendantalisations, les sacralisations, les attentes messianiques... déjà plus ou moins affirmées depuis que le pouvoir ottoman et ses serviteurs provinciaux ont découvert la nécessité de “moderniser” son appareil de domination: l’armée et la bureaucratie. Il faudra du temps et l’intervention de plusieurs disciplines scientifiques pour analyser correctement tous les aspects de la révolution “islamique”. Quels que puissent être les résultats de l’enquête, on peut risquer, ne serait-ce qu’à titre heuristique, les observations suivantes.

Les visions morales et politiques développées en climat islamique ont parfaitement intégré deux questions indépassables: au nom de qui? au nom de quoi? des hommes peuvent-ils accepter que d’autres hommes — quelques-uns ou un seul — disposent de leurs personnes en tant que destins spirituels fixés, tracés par Dieu. Toutes les religions implantent ainsi au tréfonds de la conscience individuelle la question de la légitimité du pouvoir politique: comment, à quelles conditions, le pouvoir détenu par un homme, un groupe d’hommes, devient-il une Autorité dûment articulée à l’Autorité même de Dieu s’exerçant sur les cœurs à travers la parole révélée?

Nous verrons les réponses théoriques données à ces deux questions par les différentes écoles de pensée en climat islamique. Du point de vue de la pratique politique, de la structure de l'État, des relations entre l'État et la société civile, aucune réponse conforme à l'Idéal "islamique" n'a jamais été donnée aux deux questions, depuis la fondation de l'État omeyyade à Damas en 41/661. Mais périodiquement, on l'a vu, des prédicateurs, des saints, des héros civilisateurs ont pris le pouvoir au nom de Dieu, du Prophète et des Attentes nourries par le Modèle de Médine. La Révolution "islamique" en Iran est la plus récente manifestation de ce phénomène indissociablement mythique et politique. Culturellement, sociologiquement, politiquement, l'Iran actuel n'est pas plus préparé que les autres sociétés musulmanes pour répondre enfin de façon satisfaisante — sur le double plan théorique et pratique — à la double question qui touche l'origine de tout pouvoir humain: au nom de qui? au nom de quoi? des vies humaines sont supprimées, d'autres enchaînées à des oppressions intolérables, par la simple décision d'autres humains?

Au nom de Dieu? au nom du Bonheur bien compris des hommes ici-bas? au nom de la Réconciliation définitive de l'homme avec l'homme, de l'homme avec la nature, de l'homme avec l'Absolu?...

Qui peut répondre? au nom de quel savoir? de quelle "Révélation"?

Le *Coran* a "clairement" répondu à toutes ces questions, clame avec ferveur l'imaginaire religieux de tous les militants révolutionnaires musulmans, mais ils ne

sont pas seuls à cultiver cette certitude “révélée”; les intégristes juifs, chrétiens, marxistes, libéraux, socialistes marchent sur la même “Voie droite” (*al-Tariq al-Musta-qîm*) où les slogans tiennent lieu de pensée morale et politique responsable.

Les excès des mouvements révolutionnaires (*thawra*) ont donné naissance à des attitudes prônant la *sahwa*, l'éveil de la conscience, le regard serein et critique sur soi-même, la nécessité du bilan, du discernement après les tempêtes dévastatrices de la révolution. La *sahwa* est l'inquiétude du corps social qui se sent menacé par les débordements fanatiques et aveugles de la “Révolution”. Autrefois, dans le langage coranique, on parlait de *sakîna*, le calme intérieur, le regard serein, tolérant, compréhensif porté par les hommes sur leurs conduites placées d'abord sous l'éclairage du Jugement de Dieu. Regard métaphysiquement puissant, mais politiquement inefficace. La *sakîna* a disparu de la sensibilité musulmane depuis que la volonté de puissance politique et économique, la morale du profit, le goût de la consommation ont remplacé les vertus qui accompagnent l'économie de subsistance et des structures sociales inégalitaires, voire esclavagistes. C'est dans ce nouveau contexte qu'il faut reprendre la question de l'Éthique et du Politique.

5. *Dîn, Dawla, Dunyâ*: UNE APPROCHE COMPARÉE

La pression coloniale et de la civilisation matérielle qui l'a accompagnée ont mis en évidence, plus que

par le passé, l'asservissement de la religion par le pouvoir politique: non pas, répétons-le, du fait de l'oppression coloniale seule, comme le laisse croire l'idéologie de combat, mais à cause des structures de l'État depuis que les Sultanats et les Émirats ont remplacé la fiction califale. La comparaison devenue possible progressivement entre l'État ottoman, militariste, absolutiste, esclavagiste et l'État séculier, bourgeois, libéral en Europe a libéré des interrogations formulées en 1867 par Khayr al-dîn al-Tûnusî dans son *Aqwâm al-Masâlik fî ma'rifat ahwâl al-Mamâlik*, éd. Moncef Chenoufi, Tunis, 1972. L'auteur insiste sur la nécessité d'emprunter à l'Europe des institutions, des pratiques qui, tout en s'accordant avec la Loi musulmane et les traditions, aident à des évolutions comparables à celles dont se prévalait la civilisation occidentale. D'autres voix rejoindront celle de Khayr al-dîn jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale; l'avènement de Nasser et des officiers libres en Egypte met fin à l'idéologie libérale et fait triompher la lutte des peuples colonisés pour leur libération. Mais l'idéologie de combat contre l'impérialisme ne fait que reculer et travestir, une fois de plus, les problèmes cruciaux entre *Dîn*, *Dawla* et *Dunyâ*.

L'approche comparée des expériences "islamique" et occidentale n'a guère été tentée sur le plan strictement scientifique, c'est-à-dire historique, sociologique, anthropologique. Si elle est bien conduite, une telle enquête obligerait à réviser les positions islamiques et celles de

la pensée laïque occidentale. On montrerait enfin que la question de la laïcité mérite d'être repensée aujourd'hui par-delà les approximations et les clivages idéologiques sur lesquels on vit encore même en Occident.

C'est un fait historique qu'à partir du XVI^{ème} siècle, et plus nettement encore, de la grande Révolution française, l'Occident est devenu un espace politique, social et culturel séparé du christianisme. Auparavant, celui-ci avait contrôlé cet espace en se réservant le privilège de légitimer le pouvoir politique par le sacre de l'empereur ou du roi. Il imposait également son éthique et son droit à la société civile par le biais de la législation et de l'enseignement longtemps monopolisés aussi par l'Eglise. Celle-ci a été une puissance temporelle et spirituelle bien plus hiérarchisée, organisée et pesante que le califat, dont on a montré la séparation de fait vis-à-vis de l'autorité religieuse.

Comment expliquer une rupture radicale, tout au moins sur le plan juridique, entre l'Eglise et l'Etat en Occident et, au contraire, une imbrication de plus en plus étroite du côté islamique? Est-il juste de dire que le christianisme a admis la séparation, dès les origines, puisque Jésus lui-même a recommandé de "rendre à Dieu ce qui est à Dieu, et à César ce qui est à César", tandis que l'Expérience de Médine impose, dès les origines également, une évolution contraire?

Il est certain que les paroles et les conduites des fondateurs exercent un impact continu et efficace sur la pen-

sée et les conditions des fidèles, mais il est non moins vrai, historiquement, que les modèles religieux subissent des modifications et peuvent même être délaissés en cas de nécessité ou de discontinuité historique profonde. Ainsi, la parole de Jésus n'a pas empêché la formation d'empires et de royaumes contrôlés par la papauté: le "rendez-vous à Dieu..." a été interprété comme l'affirmation de la primauté de l'autorité divine sur le pouvoir politique des hommes, surtout lorsque ce pouvoir est exercé par un païen. C'est l'enseignement théorique de l'Islam aussi. Et nous avons vu des 'ulamâ résister aux califes au nom de l'Autorité transcendante de la Parole de Dieu.

Il faut donc revenir aux processus historiques réels qui ont conduit à la formation d'un "*pouvoir spirituel laïc*" dans les démocraties bourgeoises occidentales, d'un pouvoir athée dans les démocraties populaires depuis la Révolution de 1917 en Russie.

La littérature sur le sujet est écrasante; on doit accorder une attention particulière aux études inaugurées par Marc Bloch sur l'histoire rurale et la culture de la paysannerie en tant qu'elle est ou non christianisée (cf. les recherches de J. Delumeau sur la christianisation); les recherches sur la Réforme et la Renaissance au XVI^{ème} siècle; les conséquences de la Réforme luthérienne sur l'évolution du magistère doctrinal catholique et, plus tard, sur le développement du capitalisme (cf. les recherches de Max Weber et Jean Séguy, *Christianisme et so-*

ciété — *Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Editions du Cerf, 1980); les discussions toujours en cours sur les Révolutions anglaise de 1688 et française de 1789; la Commune en France en 1870; la séparation de l'Eglise et de l'Etat en 1905.

On trouvera dans Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. par R. M. Wallace, Boston, Massachusetts Institute of Technology Press, 1983, et dans H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, *op. cit.*, p. 158-209, d'éclairantes discussions et analyses sur les oppositions modernité/tradition, sécularisation/religion en Occident.

Il y a eu plusieurs ruptures épistémiques successives en Occident depuis que la Renaissance a présenté le Moyen-Âge comme une période d'ignorance, de dogmatisme et de ténèbres. On notera que la métaphore des ténèbres et des lumières a été tout à tour utilisée par le christianisme médiéval à l'égard de l'antiquité païenne, puis par les humanistes à l'égard du christianisme; chez Pétrarque, c'est la fin de Rome qui marque le passage à la Barbarie, tendance réactivée par l'anthropologie actuelle qui célèbre *Le génie du paganisme* (Marc Augé, Galimard, 1982); la même métaphore est utilisée par l'Islam à l'égard de la Jâhiliyya sous l'influence du *Coran*. C'est dire que l'opposition modernité/tradition, sécularisme/religion a hérité de la vision polémique qui a dominé les discussions sur les périodes de "ténèbres" et de "lumières".

Mais ces controverses théologiques et idéologiques n'auraient pas abouti aux révolutions laïques qu'a connues l'Europe sans l'existence d'une classe sociale homogène, dynamique, ambitieuses: la bourgeoisie marchande puis capitaliste. Celle-ci a joui d'une montée historique continue depuis le XVI^{ème} siècle. Elle a conquis progressivement et exercé le pouvoir économique, culturel et politique; elle a pu ainsi affronter l'Eglise, lui disputer et lui arracher jusqu'à son magistère spirituel en abolissant la monarchie de droit divin: c'est le sens de l'exécution de Louis XVI en France. La création du capitalisme industriel a bouleversé les conditions d'exercice du pouvoir politique et du magistère intellectuel; il a entraîné de proche en proche la remise en question de toutes les croyances, pratiques, connaissances, hiérarchies sociales "sacralisées" indûment pendant des siècles par une tradition chrétienne conservatrice et dogmatique. C'est le sens de la grande crise moderniste bien étudiée par E. Poulat: *Eglise contre bourgeoisie*, Paris, Casterman, 1977; *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Casterman, 1979; *Modernistica, horizons, physionomies, débats*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1982.

Le mouvement de sécularisation ne signifie pas une élimination radicale de la religion; au contraire, l'utopie chrétienne est transposée dans le socialisme utopique au XIX^{ème} siècle: les idées de justice, de fraternité, d'égalité de tous les hommes sont coupées de la symbolique chré-

tienne pour nourrir une idéologie de combat du prolétariat contre la bourgeoisie qui a monopolisé à son tour les pouvoirs politique, économique et intellectuel. La révolution prolétarienne a été rendue possible par la croissance de la classe ouvrière et une radicalisation des idées qui ont permis à la bourgeoisie de mettre fin aux privilèges de la noblesse et du clergé.

La leçon de cette évolution est que les idées vivent et produisent des effets révolutionnaires lorsqu'elles répondent aux attentes de classes sociales suffisamment puissantes et homogènes pour imposer le respect de droits nouveaux. Or, on a montré que les sociétés musulmanes n'ont pas des équivalents des classes bourgeoise et prolétarienne en Occident. Au III^{ème}-IV^{ème}/IX^{ème}-X^{ème} siècles une bourgeoisie marchande a commencé à prendre quelque importance en Irak-Iran et dans quelques grandes métropoles de l'Occident musulman. C'est elle qui a rendu possible le succès d'un véritable courant humaniste fortement marqué par la visée d'une rationalité positive, à l'instar de ce qui se passera en Occident au XVI^{ème} siècle (cf. mon *Humanisme arabe, op. cit.*). Cependant, l'existence de cette bourgeoisie a toujours été précaire; limitée aux grands centres urbains, dispersée dans un vaste empire, dépendant de centres politiques rivaux, écartée de toute participation significative et durable à l'appareil d'État — très tôt contrôlé, on l'a vu, par des généraux d'origine servile —, interrompue dans ses élans par la pratique de la *mûsadara* (confiscation de biens par

l'État pour renflouer ses caisses) et par les troubles sociaux (révoltes et invasions; cf. les mouvements populaires étudiés par Claude Cahen), elle n'a pratiquement plus joué de rôle intégrateur à partir du V^{ème}/XI^{ème} siècle.

C'est une évolution exactement inverse à celle de la bourgeoisie en Occident: précarité, insécurité, discontinuité, dans un cas; montée irrésistible, continuité, créativité, expansion au-delà des océans, dans l'autre. L'orthodoxie rigide, intellectuellement étroite qui commence à s'imposer à partir du V^{ème}/XI^{ème} siècle s'explique à la fois par la nécessité de résister aux attaques extérieures (croisades) et intérieures (Fatimides contre Sunnites) et par l'absence de cadres sociaux aptes à favoriser le pluralisme doctrinal et culturel des siècles précédents. On peut ainsi écrire une sociologie des échecs successifs de grands penseurs comme Al-Bîrûnî (440/1048), Abû Hayyân al-Tawhîdî (m. 414/1023), Fakh al-dîn al-Razî (m. 607/1210), Ibn Rushd (m. 595/1198), Ibn Khaldûn (809/1406), tout le courant de pensée mu'tazilite...; inversement, on peut expliquer sociologiquement la croissance et la multiplication des confréries mystiques, des saints, des marabouts à partir du VII^{ème}/XIII^{ème} siècle.

Pendant la période coloniale, l'initiative politique et économique est accaparée par les colons; quand une bourgeoisie indigène commence à se former dans le sillage de la société coloniale, elle est de nouveau limitée et discréditée pour longtemps, pendant et après les luttes de libération. Le cas algérien est particulièrement éloquent à cet

égard. Là où la bourgeoisie traditionnelle a animé le mouvement national, elle a pu jouir d'un certain prestige pendant les premières années de l'indépendance (cf. les exemples de la Tunisie et du Maroc); mais la rapide croissance démographique crée des déséquilibres sociaux auxquels cette bourgeoisie n'a pas su faire face: d'où les tensions actuelles et les menaces que font peser partout les mouvements islamistes.

Les chances d'une séparation des instances étaient plus grandes dans les années 50 qu'aujourd'hui. Des leaders comme Bourguiba, Ben Bella, Nasser, Michel Aflaq avaient grandi dans l'idéologie de l'utopie socialiste laïque et révolutionnaire; leur qualité de chefs historiques leur assurait une légitimité et une crédibilité suffisantes pour qu'ils entreprissent des réformes audacieuses (Bourguiba a pu même toucher à des questions de statut personnel comme la polygamie et la répudiation; ou de culte, comme le Ramadan). A présent, "l'Islam" prête son vocabulaire traditionnalisant, son rituel, ses interdits alimentaires, ses prescriptions vestimentaires, ses espaces sacrés, ses réponses éthiques et politiques à une jeunesse nombreuse, impatiente, avide de participer aux bienfaits de la civilisation de consommation et, cependant trop souvent privée de travail, de culture, de libertés essentielles. Pour cette force sociale incompressible, la bourgeoisie, là où elle existe, est disqualifiée, les élites sont parasitaires, l'Occident ne relâche pas sa pression

impérialiste...; seul “l’Islam” offre un recours, des solutions crédibles, un refuge contre la répression, un espace pour la contestation. Autrement dit, l’Islam se sécularise à très grande échelle par l’action de ceux-là mêmes qui croient le restaurer dans sa pureté première et son efficacité toujours rêvée, toujours différée...

On peut objecter à cette présentation le cas de la Turquie qui, avec Atatürk, a séparé radicalement la religion de l’Etat depuis 1924. C’est encore l’unique exemple que l’on peut citer, dans le monde musulman, d’une option ouverte, durable, pour une laïcité militante. J’ai montré dans quelles conditions historiques favorables Atatürk a pu aller aussi loin dans un pays de riche tradition islamique; j’ai expliqué aussi pourquoi la société turque n’a pu, en définitive, assimiler une idéologie positiviste produite en France par la philosophie des Lumières et sans points d’appui dans la culture turque telle qu’elle pouvait fonctionner dans les années 1920-1930. La Turquie d’aujourd’hui n’échappe pas aux revendications et aux contestations des mouvements islamistes, mais l’expérience laïque y a touché le secteur actif et culturel de la population au point que de fortes tensions ne cessent de diviser profondément la société. Plus significativement encore, on ne peut jusqu’ici signaler un courant de pensée qui ait pris en charge historiquement et philosophiquement les problèmes nés de la confrontation entre un laïcisme positiviste brutalement appliqué et une tradition

islamique rejetée, sans examen, dans l'attardé, le désuet, le populaire, le stade obscurantiste de la nation...

Tout est réuni, on le voit, pour aggraver le désordre sémantique, obstruer la réflexion sur les rapports entre *Dîn*, *Dwala*, *Dunyâ*, marginaliser les connaissances pertinentes et les courants de pensée novateurs. La littérature apologétique, au contraire, rencontre un grand succès; on fête et on honore les Occidentaux qui se convertissent à l'Islam, comme si cette religion avait besoin encore de preuves de ce genre pour établir sa grandeur et sa vérité... *Wa lakinna akhtara-l-nâsi lâ ya'lamûna* (= mais la plupart des hommes ne savent pas), dit très justement le *Coran*.⁵

5 Il y a un autre parcours que je ne peux épuiser ici sur un sujet aussi riche et encore mal exploré dans la perspective des trois infinitifs: transgresser, déplacer, dépasser. Pour enrichir davantage les vicissitudes historiques et les enjeux pour les sociétés contemporaines, des tensions dialectiques et doctrinales entre les trois D, il reste à faire les trois parcours suivants:

1) Le problème de l'Autorité attachée à la Parole de Dieu à ses deux stades linguistiques de *discours oral* articulé par les prophètes et de *Texte* fixé à travers des processus complexes non encore examinés dans la pensée islamique actuelle trop encerclé dans la clôture idéologique et les violences structurelles.

2) Le problème des tensions entre Autorité et Pouvoir. L'évolution des instances médiatrices dans le champ religieux et le champ sociopolitique et le passage rapide des Maîtres initiateurs aux Maîtres éponymes (voir ma critique de la raison juridique en Islam, in *Humanisme et Islam*).

3) Les Partis-Etats postcoloniaux et le triomphe de la religion fictionnelle, ritualiste et mobilisatrice.