

Article

« Nouvelles perspectives sur l'Islam en politique »

Norma Salem

Études internationales, vol. 16, n° 2, 1985, p. 409-414.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/701843ar>

DOI: 10.7202/701843ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

Nouvelles perspectives sur l'Islam en politique*

Norma SALEM**

La révolution en Iran, qui se veut une révolution islamique, a bouleversé de façon dramatique l'Occident en général et les États-Unis en particulier. Pour la majorité des Américains et même pour le gouvernement américain, l'Iran jusqu'à fin 1978 représentait une bouée de stabilité dans le Moyen-Orient turbulent. Du jour au lendemain, l'Iran est devenu et demeure le centre d'un « chaos » islamique inattendu. Dans son livre, *Covering Islam*¹, Edward Said nous apprend que seulement trois spécialistes américains s'étaient penchés sur le rôle de la religion ou des institutions religieuses dans la politique iranienne sous le règne du Shah. Ainsi, la révolution a pris par surprise aussi bien les experts que les politiciens et journalistes américains.

En fait, même avant la révolution en Iran, Edward Said avait réussi à perturber le domaine des études sur l'Islam ou « l'Orient » dans son livre *Orientalism*². Ce livre remettait en question autant les thèses que les méthodologies en démontrant les enjeux idéologiques qui influencent les « orientalistes ».

Mais Said n'était pas le premier ou le seul critique de l'Orientalisme. Dans les travaux critiques qui l'ont précédé, on pourrait identifier deux courants. Le premier blâme les orientalistes pour leurs préjugés anti-islamiques et analyse les sources de ces préjugés par rapport au conflit entre Christianisme et Islam, dans un premier temps, et entre l'Occident colonisateur et l'Orient colonisé, dans un deuxième temps. Un des ouvrages les plus représentatifs de ce courant de critique est celui de Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*³ qui souligne le préjugé anti-islamique généralisé en fonction de trois

* HILLAL DESSOUKI, Alie E. (ed.). *Islamic Resurgence in the Arab World*. New York. Praeger Special Studies, 1982, XII, 274 p.

DONOHUE, John L. and ESPOSITO, John L. (ed.). *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York, Oxford University Press, 1982. 322 p.

ESPOSITO, John L. (ed.). *Voices et Resurgent Islam*. New York, Oxford University Press, 1983. 294 p.

GELLNER Ernest and VATIN Jean-Claude (ed.). *Islam et Politique au Maghreb*. Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1981. 374 p.

PIPES, Daniel. *In the Path of God: Islam and Political Power*. New York, Basic Books, 1983. X + 373 p.

PISCATORI, James P. (ed.). *Islam in the Political Process*. New York: Cambridge University Press, 1983. IX + 240 p.

** Institut québécois de recherche sur la culture.

1. *Covering Islam: How the Media and the Experts determine how we see the Rest of the World*, New York, Pantheon, 1981.
2. New York, Vintage Books, 1978.
3. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1958, auquel on ajouterait *Islam, Europe and Empire*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966 du même auteur ainsi que R.W. SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, M.A. Harvard University Press, 1962, et Jacobus D.J. WAARDENBERG, *L'Islam dans le miroir de l'Occident; comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formés une image de cette religion*. Paris, Mouton, 1963.

thèmes: la fausseté, la violence et le dévergondage. Il convient de remarquer que les stéréotypes actuels des Musulmans, et plus particulièrement des Arabes, peuvent être classifiés selon ces thèmes: l'arabe fourbe, sournois avec des yeux fuyants toujours prêts à voler l'homme blanc de ses précieux petro-dollars, le « terroriste » palestinien portant toujours son fusil Kalachnikov et le « sheikh » lascif qui jalouse son harem de femmes voilées aux yeux de biche. Mais ce courant n'attaque pas l'Orientalisme dans ses fondements; il ne met pas en question l'unité d'étude elle-même, « l'Orient », et n'aborde pas les bases théoriques et méthodologiques de l'Orientalisme.

Le deuxième courant, qui culmine avec l'oeuvre de Said, vise précisément cela. Abdel-Malek, Tibawi et Laroui⁴ critiquent l'Orientalisme pour son essentialisme, pour sa présomption d'un Orient éternel et immuable, pour son effort de capturer une « essence » islamique qui expliquerait 750 millions d'âmes et 1,400 ans d'histoire par une formule simple et bien tournée. En d'autres termes, ils critiquent l'Orientalisme pour son manque de perspective historique, son ahistoricisme. Said s'avance encore plus car il attaque l'unité d'étude, le soit disant « Orient ».

La révolution iranienne survient et démontre la faiblesse de l'Orientalisme car très peu de savants en Occident avaient travaillé et publié sur les implications des institutions religieuses en Iran⁵. Et le rôle qu'ont joué celles-ci les a pris à court complètement.

Par la suite, on a pu assister à une véritable course visant à combler cette lacune. Une multitude de livres ont été consacrés à la « résurgence » de l'Islam en tant que facteur politique, en Iran et dans d'autres pays islamiques. Notons à ce propos que d'autres termes sont utilisés aussi pour qualifier ce phénomène: « renaissance islamique », « militantisme islamique », « fondamentalisme », « intégrisme » et j'en passe. Ce flottement terminologique démontre aussi le désarroi des experts de la question.

La sélection de livres que nous proposons pour cette étude bibliographique sur le rôle de l'Islam en politique a été effectuée plus ou moins au hasard, mais elle est néanmoins représentative de cette nouvelle littérature sur l'Islam. La plupart des livres publiés sur le sujet sont des ouvrages collectifs. Il est évident que lorsque le temps presse, il est plus facile de produire de tels ouvrages qui sont, naturellement, de qualité inégale. Des six livres proposés, seul celui de Daniel Pipes est un ouvrage individuel; le deuxième (de Donohue et Esposito) est un choix de matériaux originaux traduits et les quatre autres sont des ouvrages collectifs.

Le collectif édité par James P. Piscatori représente les communications présentées lors d'une conférence organisée par la Royal Institute of International Affairs du Royaume Uni. Les travaux traitent de l'impact de la religion sur la politique dans divers pays islamiques au cours des vingt dernières années. L'éventail des pays couverts est impressionnant: au-delà de certains pays arabes et au-delà du Moyen-Orient non-arabe (spécifiquement l'Iran et la Turquie), on trouve le Sénégal, le Pakistan et l'Indonésie.

C'est un des rares ouvrages qui n'est pas « essentialiste ». Les participants semblent être d'accord que l'Islam, dans chacun de leurs pays, présente des traits particuliers et que ce phénomène de divergence – plus spécifiquement des différences dans les structures institutionnelles – rend impossible toute généralisation sur la nature de cette « renaissance ».

4. Voir Donald LITTLE, « Three Arab Critiques of Orientalism », *The Muslim World* 79, 1979, pp. 110-131, où l'auteur tente une contre-critique de Anouar ABDELMALEK, Abdel-Latif TIBAWI et Edward SAID. Voir aussi Abdallah LAROUÏ, « Les Arabes et l'anthropologie culturelle: remarques sur la méthode de Gustave von Grunebaum » in *La Crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme*. Paris. Maspéro, 1974, pp. 59-102.

5. En l'occurrence: Hamid ALGAR, Ervand ABRAHAMIAN et Nikkie KEDDIE.

À noter aussi que les divers contributeurs s'attardent sur les « véhicules » sociaux qui acheminent les mouvements islamistes. Plusieurs ont noté le rôle de l'Islam comme langue ou moyen pour l'articulation des griefs des couches sociales déshéritées dans le cadre des structures imposées par la dépendance et le capitalisme périphérique.

Le lecteur pourrait compléter cette introduction générale par l'étude des textes originaux regroupés dans le livre, *Islam in Transition: Muslim Perspectives* de John L. Donohue et John L. Esposito. Celui-ci pourrait fort bien servir d'ouvrage de référence. Les textes choisis couvrent une période allant des premiers modernistes – Tahtawi, Afghani et Abduh – aux penseurs musulmans qui acceptent l'Islam comme partie intégrale de leur héritage culturel sans qu'il ait une influence sur leur pensée politique. Les nationalistes laïcs, tel Sati Al-Husri, et les néo-marxistes, tel Sadiq Al-Azm, sont également représentés. Ces documents ne se limitent pas au monde arabe, mais incluent également des textes indo-islamiques.

Toutefois, ces textes ne sont pas offerts avec un encadrement théorique ou un contexte historique suffisant. Cela malgré le fait que les deux éditeurs notent dans leur introduction que pour comprendre la « résurgence islamique », il faut la replacer à l'intérieur du contexte plus large de la pensée et des institutions modernes de l'Islam. Ils reconnaissent aussi la diversité et la complexité du phénomène en évitant d'encapsuler son « essence » dans une formule simpliste.

John L. Esposito poursuit ce travail dans un deuxième volume, *Voices of Resurgent Islam*. Son objectif, tel qu'il est énoncé dans la préface, est de fournir au lecteur des perspectives sur « les influences qui ont contribué à la naissance de la résurgence islamique, les opinions de ses idéologues et les points de vue des musulmans contemporains ». Nous aimerions attirer l'attention du lecteur sur l'approche d'Esposito qui tente de rapporter textuellement les déclarations des activistes musulmans. Une telle approche présente un intérêt tout particulier, étant donné la perte de crédibilité subie par les études orientalistes et les études régionales à la suite de la révolution iranienne.

Contrairement à l'ouvrage précédent, ce recueil comporte une première partie constituée de trois chapitres analytiques et une deuxième partie regroupant six études biographiques d'activistes musulmans: Sayyid Qutb, Mawdudi, Qadhafi, Khomeini, Muhammad Iqbal et Ali Shariati. Ces deux sections permettent de situer dans leur contexte et de mieux comprendre les sept textes choisis qui constituent la section principale du livre.

Le livre édité par Ali H. Dessouki, *Islamic Resurgence in the Arab World*, tente de présenter les problèmes normatifs et méthodologiques rencontrés lors de l'étude de la résurgence islamique. Il étudie cinq aspects de l'activisme islamique: la loi, les systèmes de croyance, les prises de décisions gouvernementales et l'opposition politique, les associations internationales et la communication. Il préconise une approche interdisciplinaire et comparative.

L'ouvrage comporte, par conséquent, une partie théorique et des études de cas. C'est, bien sûr, la partie théorique qui en fait l'originalité. Il est vrai que les problématiques sont énoncées mais les auteurs de cette partie théorique ne réussissent pas à nous offrir un nouveau paradigme. Toutefois, les études de cas sont riches en détails et offrent des aperçus intéressants sur les mouvements politiques d'inspiration religieuse.

L'ouvrage collectif de Gellner et Vatin, *Islam et Politique au Maghreb*, regroupe des travaux présentés à un séminaire organisé par Ernest Gellner au Centre de recherches et d'études sur les Sociétés méditerranéennes. Ce séminaire qui se déroula à Aix-en-Provence en 1978-79 aboutit avec une table ronde de trois jours et le résultat fut ce livre.

La plupart des chapitres ne prétendent pas être le résultat de recherches complétées ou de théories finalisées mais offrent des pistes en vue de stimuler la recherche. Dans son introduction, qui est un survol de la littérature sur le sujet, Vatin indique que la littérature sur l'Islam et la politique comporte de graves lacunes et qu'un effort intellectuel supplémentaire devrait être fourni.

Enfin, l'ouvrage de Daniel Pipes, difficile à cerner car il ambitionne de couvrir plus de 50 pays islamiques et presque toute l'histoire de l'Islam. Malgré l'étendue impressionnante de la connaissance de l'auteur, il tombe dans « l'essentialisme » car, pour lui, la « renaissance » islamique est due simplement au « boom » pétrolier et par conséquent elle n'est qu'un mirage. Et il s'efforce de prouver ce « mirage » le long de presque 350 pages du texte.

Il reprend la thèse de Schacht⁶ à l'effet que la loi islamique (la *Shariah*) n'a jamais été appliquée et ne pourrait pas l'être car elle est basée sur des « Traditions » (*hadith*) qui sont fausses. Dans la 2^{ème} partie du livre, il insiste sur le fait que le drame des musulmans se centre dans leur incapacité d'abandonner cette loi impraticable pour accéder pleinement au modernisme occidental. Dans la dernière partie, il défend sa thèse principale selon laquelle les pétro-dollars ont créé l'illusion de puissance et amené la « renaissance » islamique.

Au-delà de l'« essentialisme » de l'ouvrage et au-delà de cette insistance sur l'élément de « mirage » ou de fausseté (le premier élément du stéréotype du musulman tel que dressé par Norman Daniel), l'auteur rend inquiet le lecteur averti par sa déclaration que « les musulmans eux-mêmes ont pour contribué à l'étude de l'Islam comme facteur dans la vie publique » (p. 24). Ainsi, pour l'auteur, seuls les Orientalistes ont une connaissance légitime du rôle de l'Islam en politique. Par conséquent, seulement 8 des 168 notes de la première partie se réfèrent aux travaux des musulmans eux-mêmes. C'est vraiment malheureux de voir une telle érudition se perdre dans les stéréotypes courants.

Malgré cette production relativement importante de nouveaux livres et articles sur l'Islam et la politique, il demeure difficile de trouver des travaux qui dépassent l'énoncé traditionnel, à savoir qu'il n'y a pas de différence, ou de séparation, entre religion et politique en Islam.

Du point de vue théologique, il y eut séparation car seuls les Ismaéliens (une branche très minoritaire de l'Islam) ont réussi à maintenir un *imamat* (position de chef de la communauté) qui confond le spirituel et le temporel en une seule personne. Tout comme dans l'histoire du monde chrétien, l'histoire du monde islamique est marquée par un conflit continu portant précisément sur les relations entre la religion et la politique, entre les institutions religieuses et les institutions politiques. Tout comme en Judaïsme et en Christianisme, l'Islam aspire aussi à voir la religion guider (ou gouverner) la politique pour établir « le royaume de Dieu sur terre ». À différents degrés, ces religions ont échoué et n'ont pas pu réaliser cette aspiration mais cet échec n'est pas chose inhérente ni au Judaïsme, ni au Christianisme, ni à l'Islam. À différents moments et à différents degrés, des courants à l'intérieur de chacune de ces religions ont transformé cette aspiration en idéal spirituel plutôt qu'en un but à atteindre.

Peu de ces auteurs – et quelques-uns de ceux-ci sont notés ci-dessus – adoptent une approche véritablement historique et peu réussissent à éviter le piège consistant à réduire l'Islam à une essence qui pourrait être exprimée en une ou deux phrases. Peu d'entre eux semblent être conscients du fait que la relation entre religion et politique a évolué à travers l'histoire de l'Islam – que les choses changèrent du temps de Muhammad à celui de Mamun,

6. Joseph SCHACHT, *An Introduction to Islamic Law*. Oxford, Clarendon Press, 1964.

de Mamun aux Buwayhides des Buwayhides aux Fatimides, des Fatimides aux Mameluks, des Mameluks aux Ottomans, et des Ottomans aux États-nations.

Il me semble que Khomeini lui-même nous offre une clé pour découvrir ce processus de changement. Dans son livre, *Hukumat Al-Faqih* (« Le Gouvernement du Sage »), Khomeini fait la distinction entre les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. Il est évident qu'à différentes époques de l'histoire, la lutte se faisait entre ces différents pouvoirs ou à l'intérieur de chacun. Ainsi, durant la période classique de Muhammad à Mamun, on constate le désengagement du législatif et du judiciaire de la branche exécutive – tout au moins, dans l'islam sunnite. Ces deux branches se voulaient les tenants de la loi religieuse. En même temps, le législatif perd de son premier élan et ne se réfère plus aux principes premiers. La période Ottoman a vu l'érosion du facteur « religieux » car la loi du Sultan a été codifiée et imbriquée avec la loi religieuse sous le règne Suleiman Qanuni (le Législateur, mieux connu sous le titre de Magnifique en français). Avec la destruction de l'Empire ottoman et l'établissement des États-nations, seuls les aspects du droit sur le statut personnel maintenaient le lien avec la loi religieuse. Ainsi s'explique l'importance donnée par les groupes intégristes à certains éléments se rapportant au statut personnel, tel le port du voile traditionnel par la femme.

Tous les autres aspects de la loi, ou à peu près, furent réduits au symbolique. Néanmoins, le problème fondamental du point de vue intégriste est le contrôle continu de l'exécutif sur les organes du législatif et du judiciaire. Les efforts de réformes modernistes tendant à re-ouvrir « les portes de l'*ijtihad* » (effort intellectuel), à retourner aux principes premiers du droit islamique, sont condamnés tant que les rapports de force sont en faveur de l'exécutif.

Ainsi, la révolution iranienne pourrait être perçue comme une tentative pour subordonner l'exécutif à la loi tout en subordonnant cette dernière au seul droit religieux. Mais il faut se rappeler que les rapports de force entre le Shah et les hommes de religion (les *mullahs*) en Iran étaient tout différents de ceux qui existent entre l'exécutif et le judiciaire dans les autres pays islamiques. En fait, cette révolution est l'exception plutôt que la règle historique, à savoir la domination de l'exécutif ou de politique en islam sunnite.

On pourrait aussi distinguer entre différents rôles joués par l'islam. Tout comme pour le Judaïsme, le Christianisme ou une autre grande religion, l'islam est une source de moralité et d'éthique. En fait, c'est en tant que tel que l'islam figure dans la formulation et le développement de la loi islamique (la *Shariah*). On tend à oublier cet aspect là, la plupart du temps.

Mais l'islam tout comme le Judaïsme et le Christianisme joue d'autres rôles aussi par rapport au politique. C'est un élément dans la définition de l'identité et par ce biais, peut être actif dans la définition de la communauté politique (le *polis*) qui est la source de légitimité. D'autre part, en tant que source de symboles très riche, il devient un langage de mobilisation soit pour le maintien de l'ordre politique en place soit pour le renversement de cet ordre politique⁷.

En conclusion, où en sommes-nous? Depuis la révolution en Iran, on a été inondé par un déluge de livres et d'articles sur l'islam en politique. Malheureusement, rares sont ceux qui offrent de nouvelles données ou de nouvelles perspectives pour l'étude de l'islam en politique. La majorité de ces ouvrages sont des collections d'articles rassemblés à la hâte, et ne comportent la plupart du temps pas d'index et de bibliographies. Néanmoins, l'image n'est pas totalement sombre. Ici et là on perçoit une petite lumière.

7. Voir mon livre, *Habib Bourguiba, Islam and the Creation of Tunisia*. London, Croom Helm, 1984.

D'une part, les courants de critique culminant avec le travail de Edward Saïd mais plus encore, la révolution en Iran ont secoué le champ de travail. On est moins prêts à accepter les généralisations de soi-disants experts qui, la plupart du temps, ne connaissent même pas la langue des gens qu'ils étudient ou qui n'ont vécu parmi eux que peu de temps ou pas du tout. On commence à exiger un niveau de vraie expertise qui ne serait pas moindre que celui des études sur l'Amérique latine ou même sur l'Europe.

D'autre part, et malgré les dangers de retomber dans le textualisme, je crois qu'une des approches qui pourrait nous mener quelque part est l'étude de l'Islam comme littérature. J'utilise le terme « littérature » avec intention car ce terme peut inclure l'idéologie et toute autre forme de discours. Le terme nous permettrait d'inclure le « discours » islamique et le « discours » orientaliste dans le même champ⁸. Plusieurs auteurs ont insisté sur l'importance de l'étude de « l'idéologie » et/ou des « symboles » islamiques, peu d'entre eux l'ont actuellement fait⁹.

Mes propres efforts se sont limités aux discours et essais de certains dirigeants politiques arabes avec le but de découvrir l'influence des symboles islamiques dans la mobilisation politique et la légitimation¹⁰.

On pourrait suggérer qu'une telle approche puisse s'inspirer de deux traditions très riches : l'économie politique et la critique littéraire. L'économie politique offrirait le cadre d'analyse des contextes socio-économique et politique de la production de matériaux « littéraires » islamiques autant que des contextes de production des « études » orientalistes. La critique littéraire offrirait les instruments pour analyser les textes eux-mêmes. Il est clair pour autant que la distinction entre contextes de production et textes produits pourrait être considérée tout simplement comme expédient analytique.

Effectivement, lorsqu'on considère l'histoire de l'Orientalisme, on devrait se rappeler que l'instrument analytique à sa disposition fut la philologie. Les héritiers de la philologie sont la linguistique, la socio-linguistique, l'anthropologie symbolique qui contribuent toutes à la critique littéraire. Par conséquent et peut-être de façon ironique, je crois que l'orientalisme se ferait une faveur en retrouvant ses origines tout en se renouvelant par l'absorption du progrès réalisé dans les domaines de la linguistique, de la socio-linguistique et de l'anthropologie symbolique – n'oubliant pas de placer le tout dans un contexte socio-économique et politique.

En conclusion, le bon mot de Kipling :

« East is East and West is West And never the twain shall meet »

démontre qu'il ignorait la géographie car il n'existe pas un « Orient » ni un « Occident » dans l'absolu – ce sont des conventions. En fait, même les lignes parallèles se rencontrent (à l'infini) en physique moderne.

8. Christopher NORRIS, *Deconstruction: Theory and Practice*. London, Methuen, 1982.

9. For example, Toshihiko IZUTSU in his several books including *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Tokyo, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.

10. « A Partial Reconstruction of Michel Aflaq's Thought: The Role of Islam in the Formulation of Arab Nationalism », *The Muslim World*. October 1977; « The Sacred and the Profane: Sadat's Speech to the Knesset », *The Middle East Journal* (Winter 1980); « Anatomy of Legitimacy » in *Habib Bourguiba, Islam and the Creation of Tunisia*. London, Croom Helm, 1984.