

NOTE TO USERS

This reproduction is the best copy available.

UMI[®]





uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES



FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES

Deka Omar Ahmed

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

M.A. (sociologie)

GRADE / DEGREE

Département de sociologie et d'anthropologie

FACULTE, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

Discours et dynamiques de résurgence de l'islam politique contemporain

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

M. Lévesque

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

P. Couton

M. Meunier

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

**DISCOURS ET DYNAMIQUES DE RÉSURGENCE DE L'ISLAM POLITIQUE
CONTEMPORAIN**

DEKA OMAR

Thèse remise à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences du programme
de maîtrise en sociologie

Département de Sociologie et d'Anthropologie
Faculté des Sciences Sociales
Université d'Ottawa



Library and Archives
Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence
ISBN: 978-0-494-58226-8
Our file Notre référence
ISBN: 978-0-494-58226-8

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

Résumé

Cette thèse tentera d'étayer l'hypothèse selon laquelle l'islam politique contemporain, à titre de phénomène politico-religieux, est trop souvent considéré à tort comme un fait homogène. En réalité, il a connu deux courants idéologiques majeures qui l'on caractérisé à différents moments dans l'histoire contemporaine du monde musulman. Bien que ces courants soient semblables à bien des égards, ils véhiculent néanmoins des discours divers, voire contradictoires et prônent souvent des objectifs et des plans d'action différents. La variété observée aujourd'hui en matière de mouvements islamiques reflète quant à elle non seulement l'existence de cette dualité au sein de l'islam politique contemporain mais témoigne aussi de sa lente progression d'une tendance réformiste vers ce qu'on appelle aujourd'hui le fondamentalisme.

Remerciements

Au nom d'Allah, Le Tout Miséricordieux, Le Très Miséricordieux.

Louanges à Dieu, Seigneur de l'univers. Que le Salut, la Paix et la Bénédiction de Dieu le Très-Haut, soient sur notre Prophète bien-aimé Mohammed, sur sa noble famille et sur ses vertueux compagnons. Que la Paix la Miséricorde et la Bénédiction de Dieu soient sur vous.

La témérité des êtres humains n'a souvent d'égale que leur fragilité. Face aux multiples intempéries que l'on rencontre dans ce long parcours qu'est la vie, c'est dans l'amour et l'amitié que l'on trouve refuge et réconfort. Or une occasion telle que celle-ci nécessite que l'on remercie chaleureusement les êtres qui nous sont chers. Permettez-moi donc de prendre quelques instants pour remercier tout d'abord ceux sans qui ni cette thèse ni même l'essentielle de ma vie n'aurait été possible. Il s'agit de mes parents bien-aimés qui furent dès ma plus tendre enfance une intarissable source d'amour. À mon très cher père Omar Ahmed et ma maman chérie Waris Djama, rares sont les mots qui pourraient exprimer l'étendue de mon amour et de ma reconnaissance. Vous avez toujours été à mes côtés, m'encourageant, me motivant et m'incitant à explorer sans cesse de nouveaux horizons. Sachez, que je reste à jamais votre fille dévouée.

Cette thèse fut à plus d'un égard un défi de taille et j'avoue que sans les conseils judicieux et l'inébranlable support de mon directeur de thèse le désespoir aurait eu très vite raison de mon enthousiasme initial. Je tiens donc à remercier tout particulièrement mon directeur de thèse Monsieur Maurice Levesque pour son dévouement, sa compréhension et sa patience au cours de ce long processus. Je tiens aussi à remercier dans cette même foulée Monsieur Martin Meunier et Monsieur Philippe Couton pour avoir eu l'amabilité de prendre part à mon comité d'évaluation.

Mais c'est tout particulièrement mes amis que j'aimerais remercier pour leur support continu, leur amitié sincère et leur patience face à mes interminables doléances. À mes compagnons de parcours Hala Dabboussi, Souleikha Abdillahi et Ali Houssein, j'aimerais leur exprimer ma plus sincère gratitude. Sachez que cette aventure n'aurait pas été la même sans vous. J'espère de tout cœur que nous aurons dans le futur la chance d'entreprendre côte à côte de nouvelles épopées. Hasna Farah, Arafo Hadji-Ali et Halimo Abdillahi, on se connaît depuis déjà longtemps et chaque petit moment que je passe en votre compagnie est un véritable délice. Je sais que je peux toujours compter sur vous, beau temps ou mauvais temps et je sais que vous partager mes joies et mes peines. Merci pour cette amitié sincère qui représente pour moi un trésor sans pareil. Les sœurs Arale (Nasra, Maryam et Kawthar), Rachida Abdourhamane, Barbara, Shashi et Thneya, je tiens à vous remercier pour avoir été de véritables amies, pleines d'amour et toujours prêtes à donner un coup de main. Enfin pour terminer, un merci tout particulier à Abdirahman Ahmed, pour son support, ses conseils et ses encouragements.

À chacun d'entre vous, milles merci encore une fois.

**“There is no Islam without community, there is no community without leadership
and there is no authority without listening and obeying”**
Omar Ibn Khattab, deuxième calife bien guidé (634-644)

Table des matières

GLOSSAIRE.....	6
INTRODUCTION :.....	10
CHAPITRE 1 : LA CHUTE DU DERNIER CALIFAT OU L'AVÈNEMENT D'UN DISCOURS POLITICO-RELIGIEUX CONTESTATAIRE.....	17
INTRODUCTION	17
1.1) LE MODERNISME ISLAMIQUE.....	17
1.1.1) <i>Al-Afghani</i>	21
1.1.2) <i>Mohammed Abduh</i>	22
1.1.3) <i>Rashid Rida</i>	24
1.2) L'ISLAMISME	25
1.2.1) <i>Hassan al Banna ou La genèse des Frères musulmans</i>	27
1.2.2) <i>Maududi et le Jamaat-i-Islami</i>	28
1.2.3) <i>Sayyid Kotb et la radicalisation des Ikhwan</i>	29
1.2.4) <i>L'islamisme ou la résurgence d'un islam politisé au 20^{ième} siècle</i>	30
CONCLUSION :.....	32
CHAPITRE 2 : LE PHÉNOMÈNE IDÉOLOGIQUE DANS LA CITÉ MUSULMANE.....	34
INTRODUCTION	34
2.1) QU'EST-CE QU'UNE IDÉOLOGIE ?.....	34
2.2) IDÉOLOGIE, RELIGION ET POLITIQUE	40
CONCLUSION.....	52
CHAPITRE 3 : MÉTHODOLOGIE	54
INTRODUCTION	54
3.1) CADRE OPÉRATOIRE.....	55
3.2) CORPUS	58
CONCLUSION.....	61
CHAPITRE 4 : LE MODERNISME ISLAMIQUE : ENTRE RÉFORME ET TRADITION	62
INTRODUCTION	62
4.1) REVENDICATIONS ET MISSION DU MODERNISME ISLAMIQUE.....	63
4.2) UN DIAGNOSTIC DU MONDE MUSULMAN	69
4.2.1) <i>Réformes institutionnelles et orthodoxie religieuse</i>	71
4.2.1.1 <i>Réforme du système d'éducation</i>	74
4.2.1.2 <i>Réforme du système légal</i>	77
4.2.2) <i>Impérialisme et panislamisme</i>	82
CONCLUSION.....	89
CHAPITRE 5: L'ISLAMISME : AU CŒUR DU FONDAMENTALISME RÉVOLUTIONNAIRE.....	92
INTRODUCTION	92
5.1) REVENDICATIONS ET MISSION DE L'ISLAMISME.....	93
5.1.1) <i>Les Frères musulmans (Ikhwan al-Muslimin)</i>	93
5.1.2) <i>Le Jamaat-i-Islami</i>	101
5.2) LE DIAGNOSTIC ISLAMISTE DU MONDE MUSULMAN	106
5.2.1) <i>La souveraineté</i>	106
5.2.2) <i>L'État islamique</i>	112
5.2.3) <i>La jahiliyah</i>	114
5.2.4) <i>Le jihad</i>	117
CONCLUSION.....	122
CONCLUSION.....	126
BIBLIOGRAPHIE	141

Glossaire

Abbassides : Dynastie de califes arabes qui régna à Bagdad de 750 à 1258. Les Abbassides prennent le pouvoir après la chute des Ummayyades.

Ash'arite : École de pensée théologique musulmane créé par Abu Al-Hassan Al-Ach'ari. Les adeptes de l'école Ash'arite rejettent la légitimité des principes de la Mu'tazilah et se veulent une école réformatrice. Parmi les adeptes ash'arites les plus célèbres ont retrouvé l'imam Ghazali et Ibn Rushd (Averroès).

Ahl al-hall wa al-aqd : Corps électoral constitué d'oulémas et qui élit le calife.

Ahlul bait (gens de la maison) : Terme désignant les descendants du prophète mais qui est aussi utilisé par les chiïtes pour se distinguer des *Ahlul sunna wal jamma* (sunnites).

Ahlul sunna wal jamma : Terme arabe signifiant les gens de la Sounnah et qui représente les sunnites.

Al-din wa al-dawla : Expression arabe qui signifie littéralement religion (din) et État (dawla).

Al Mouqqadima : Œuvre maitresse d'Ibn Khaldoun dans laquelle il présente une histoire universelle des empires et des hommes et introduit le concept d'Assabiyah (tribalisme, clanisme).

Al-Nahda : Terme arabe signifiant renaissance et qui fait référence à l'idéologie qui habite le panarabisme.

Aqd : Concept arabe qui fait allusion à une relation contractuelle.

Bid'a : Terme arabe signifiant innovation et qui généralement fait référence, dans le contexte de la jurisprudence musulmane, à l'idée d'innover l'islam en y ajoutant de nouvelles pratiques religieuses que l'on ne retrouve ni dans le Coran ni dans la Sounnah. Jugée une grave offense, la bid'a est anathème à l'esprit et l'éthique même de l'islam.

Califat : Terme arabe désignant aussi bien le territoire sous le contrôle du calife que le règne de celui-ci.

Calife ou *khalifa* : Terme arabe signifiant successeur ou lieutenant de Dieu et qui généralement désigne celui qui assume l'exercice du pouvoir politique et qui dirige l'oummah. Portant aussi souvent le titre de *commandeur des croyants*, il est à la fois le dirigeant politique des musulmans (amir) et leur dirigeant spirituel (imam).

Califes bien guidés ou *khoulafah rashidun* : Terme désignant les quatre compagnons du Prophète (Paix et bénédiction sur lui), soit Abubakr, Omar, Uthman et Ali qui à sa mort prirent tour à tour les rênes du califat.

Charia : Ensemble de lois et de règlements constituant ce qu'on appelle communément la loi islamique et qui légifère et codifie aussi bien la sphère public que privé.

Dawla : Mots arabe signifiant État.

Din : Mots arabe signifiant religion.

Fiqh : Ensemble d'avis juridiques constituant la jurisprudence islamique. Le fiqh permet une compréhension approfondie de la charia et de la nature juridique du Coran et de la Sounnah.

Hakim : Terme arabe signifiant dirigeant.

Hedjaz : Lieu de naissance du Prophète Mohamed (Pbsl) et province de l'actuel Arabie Saoudite qui englobe les deux villes saintes de l'islam; la Mecque et Médine.

Hégire : Ère de l'islam, qui correspond à 622 de l'ère chrétienne et qui signale le début du calendrier musulman.

Hukm : Terme arabe signifiant règne.

Ijma : Consensus qui représente la volonté de l'ensemble de l'oummah.

Ijtihad : Interprétation des lois et de la doctrine islamique qui découle d'un raisonnement indépendant lorsque se présentent des situations inédites qui nécessitent la mise en place de nouveaux avis juridiques.

Ikhtiyar : Mots arabe signifiant libre-choix.

Ikwan al-Muslimin : Signifie Frères musulmans et fait référence au mouvement politico-religieux créé par Hassan al Banna en Égypte en 1928.

Imamat : Théorie chiite de l'autorité politique selon laquelle seuls les descendants du Prophète (Pbsl) seraient destinés à détenir le pouvoir politique et spirituel de la communauté musulmane, puisqu'ils auraient hérité du savoir et de l'infaillibilité du Prophète (Pbsl).

Istikhlaf : Terme arabe signifiant lieutenance et qui fait référence au rôle joué par le calife.

Jahiliyah : Terme arabe signifiant ignorance. Il est aussi souvent utilisé pour faire référence à l'ordre social régnant à la période préislamique dans la péninsule arabe.

Jihad : Terme arabe qui fait référence à l'idée de fournir un effort ou de persévérer dans une tâche particulière. Le jihad peut prendre plusieurs formes dans la doctrine musulmane et peut faire référence aussi bien à l'idée de combattre contre les penchants de l'âme qu'à l'idée de combattre physiquement dans le chemin de Dieu lors d'une guerre sainte.

Kharijite : Mot arabe signifiant dissident. Les kharijites représentent un groupe qui se dit les préceptes d'une doctrine puritaine et rigoureuse. Ils se révoltent notamment contre Ali, quatrième calife bien-guidé et prirent part au complot de son assassinat.

Madhabs : Terme arabe faisant référence aux écoles de fiqh ou jurisprudence islamique.

Mu'tazilah : École de pensée théologique musulmane qui émerge au huitième siècle. Cette école est basée principalement sur un amalgame des principes de logique et de rationalisme de la philosophie grecque et des principes de la doctrine musulmane.

Oulémas : Terme arabe signifiant érudits et qui fait généralement référence à des individus possédant une expertise dans le domaine des études islamiques.

Oummah : Terme arabe signifiant communauté ou nation et qui est utilisé pour faire référence à la communauté musulmane. La notion d'oummah transcende toute autre forme d'affiliation pour se construire exclusivement sur la religion.

Salaf us-Salih ou **salaf** : Terme arabe signifiant les pieux successeurs et que l'on utilise pour désigner les trois premières générations musulmanes.

Soufisme : Courant mystique musulman faisant son apparition au VIII^{ème} siècle et qui préconise l'atteinte de la tranquillité intérieure et d'une connaissance intime du divin.

Sounnah : Compilation des actes et des dires du Prophète Mohammed (Paix et bénédiction sur lui). La Sounnah constitue la deuxième source législative de l'islam après le Coran, et ce, tout particulièrement chez les sunnites.

Talfiq : Interprétation éclectique des lois et de la doctrine islamique qui fait appel à plusieurs sources simultanément.

Taqlid : Cette démarche s'oppose diamétralement au raisonnement indépendant préconisé par l'Ijtihad. Il s'agit au contraire de suivre scrupuleusement l'interprétation des générations précédentes en matière de jurisprudence.

Ummayyades : Dynastie de califes arabes, qui régna à Damas de 661 à 750. Les Ummayyades furent la toute première dynastie à instaurer une succession basée sur le concept d'hérédité.

Wahhabisme : Mouvement politico-religieux apparaissant dans la péninsule arabe au XVIIIème siècle et qui préconise une réforme sociale et politique basée sur un retour à une interprétation rigoureuse du Coran et de la Sounnah.

Zakat : Représentant le cinquième pilier de l'islam, cet impôt annuel est payé par tous les musulmans pour être ensuite redistribuée aux pauvres.

Introduction :

Au nom d'Allah, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux.

Ô les croyants ! Obéissez à Allah, et obéissez au Messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement.¹ Puis si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-le à Allah et au Messager, si vous croyez en Allah et au Jour dernier. Ce sera bien mieux et de meilleure interprétation (et aboutissement) (Le Saint Coran, sourate 4, verset 59).

À l'aube du septième siècle, la péninsule arabe est une terre « dominée par des dissensions tribales » (Al-Moubarakfawri 1999 :51) et des guerres fratricides. Des combats farouches opposent les puissantes tribus du Hedjaz² qui luttent les unes contre les autres pour prendre le contrôle de la Mecque, principal carrefour commercial de la région, et les routes empruntées par les caravanes. Dans cette Arabie préislamique, la vie sociale, la situation politique de même que les activités économiques sont soumises à un ensemble de lois archaïques qui prônent au-delà de tout autre concept l'appartenance tribale. Alors que les riches nobles de la région s'accaparent tous les biens et jouissent de tous les droits, les gens ordinaires n'ont pour leur part « ni roi appuyant leurs indépendances ni une base de référence pouvant les aider à gérer leurs moments difficiles » (Al-Moubarakfawri 1999 :52). C'est dans ce contexte de bouleversements perpétuels et de constante instabilité que le Prophète Mohamed (Pbsl)³ proclame en 610 les préceptes fondamentaux de l'islam (Al-Moubarakfawri 1999 :97).

L'émergence de l'islam dans cette région n'a pas seulement été vécue comme l'avènement d'une nouvelle religion, mais aussi comme la naissance d'une nouvelle nation. En l'an 1 de l'Hégire⁴, on assiste à l'édification de la nouvelle société musulmane qui choisit alors Médine comme sa capitale, mais aussi comme son principal centre politique. Immédiatement, cette nation s'impose politiquement et économiquement dans

¹ Qui détiennent le commandement : Il s'agit ici des **Ulémas** et des **chefs**. L'obéissance est due à ces derniers uniquement lorsqu'ils ordonnent le bien, et ce conformément au principe suivant : « Point d'obéissance à qui ordonne de désobéir au Créateur ». (Coran, notes de bas de page de la sourate 4, p.87)

² Lieu de naissance du Prophète Mohamed (Pbsl) et province de l'actuel Arabie Saoudite qui englobe les deux villes saintes de l'islam; la Mecque et Médine.

³ **Paix et bénédiction sur lui** : Salutation émise en signe de déférence à l'égard de la personne du Prophète.

⁴ Ère de l'islam, qui correspond à 622 de l'ère chrétienne et qui signale le début du calendrier musulman (Al-Moubarakfawri 1999 :97).

la région et exprime ouvertement sa souveraineté face à la puissance mecquoise. En signant des pactes, des traités de paix, des traités commerciaux ou encore en envoyant des ambassadeurs aux royaumes avoisinants, Médine acquiert au-delà de son symbolisme religieux, un véritable rôle politique.

Désormais, le Prophète (Pbsl) n'est plus seulement le détenteur du message divin, mais aussi le dirigeant politique de la nation musulmane. Quelques mois après son arrivée à Médine, il instaure la toute première constitution du monde musulman. Contrairement aux concepts d'appartenance tribale et de loyauté clanique qui ont jusque-là régi la vie des peuples du Hedjaz, c'est dorénavant l'idée de soumission à Dieu et de cohésion sociale qui forment les principes cardinaux de la constitution médinoise (Moten 1996 :21). Lorsque le Prophète (Pbsl) mourut en 632, le système politique qu'il inaugura continua à servir d'assise à l'empire musulman qui étend rapidement ses frontières au-delà de la péninsule qui servit de berceau à ses tous premiers soubresauts. D'abord sous le règne des *quatre califes bien guidés*⁵, puis sous l'égide de la dynastie des *Ummayades*⁶ et des *Abassides*⁷, la charia continua de légiférer tant le social que le politique et l'économique. Survivant tour à tour aux croisades, à l'invasion mongole et aux guerres intestines, l'islam continue de représenter pendant plus de quatorze siècles dans le monde musulman un système englobant à la fois le religieux (*din*), le politique (*dawlah*) et le juridique (*charia*) (Whine 2001 :56).

Cependant, dans la plupart des pays musulmans modernes, la relation entre politique et religion est souvent vécue difficilement. L'effondrement du califat, la colonisation du monde musulman et la disparition de la puissance militaire musulmane ont été les vecteurs d'une véritable crise existentielle qui marqua profondément l'imaginaire collectif des peuples musulmans. Les sociétés musulmanes actuelles sont

⁵ Les *quatre califes bien guidés* ou *khoulafah rashidun* sont les quatre compagnons du Prophète (pbsl), soit Abubakr, Omar, Uthman et Ali qui à sa mort prirent tour à tour les rênes du califat. On les nomme les califes bien guidés car selon les *oulémas* ou érudits musulmans leur règne correspondait en tout point à celui du Prophète (pbsl) et leur succession, contrairement aux dynasties subséquentes, n'était pas héréditaire. Le calife dans la jurisprudence sunnite, est élu par une assemblée qui choisit le meilleur candidat susceptible de mener l'oumma selon les préceptes du Coran et de la Sounnah du Prophète (Pbsl) (Enayat 2005 :6)

⁶ Ummayades : Dynastie de califes arabes, qui régna à Damas de 661 à 750. Les Ummayades furent la toute première dynastie à instaurer une succession basée sur le concept d'hérédité (Black 2001 :18).

⁷ Abbassides : Dynastie de califes arabes qui régna à Bagdad de 750 à 1258. Les Abbassides prennent le pouvoir après la chute des Ummayades (Black 2001 :19).

donc à la fois porteuses de ce traumatisme et tributaires des changements qu'il provoqua. Déchirés entre tradition et innovation, les États actuels quant à eux n'ont pas toujours su gérer les tensions engendrées par la nécessité de réviser la place de l'islam dans le processus politique et son importance dans le développement des sociétés musulmanes contemporaines.

L'arrivée de l'Occident en terre musulmane a été un facteur de déchirement et de remise en question puisqu'il opposa presque aussitôt ceux désireux d'embrasser les idéaux de l'Occident à ceux qui voulaient préserver la suprématie et la légitimité de l'islam. D'ailleurs, c'est dans le cadre de ce combat entre traditionalistes et réformistes que s'inscrit l'avènement de l'islam politique contemporain. La résurgence de l'islam à titre de force politique marqua les esprits à deux moments bien précis au cours du vingtième siècle.

La chute de la monarchie iranienne en 1979 fut un choc de taille pour un Occident convaincu de la stabilité du Shah (Esposito 1999 :105). Pourtant, les appels de Khomeiny pour la mise en place d'un gouvernement islamique gagnaient de plus en plus d'adeptes auprès d'une population mise à dure épreuve par les excès de la monarchie et une situation politique chancelante (Esposito 1999 :113). Dans une série de conférences intitulées « le gouvernement islamique », Khomeiny dénonce ouvertement les ratés de la monarchie iranienne et propose à la place un gouvernement qui serait guidé par les ayatollahs (Esposito, 1999 :113). La révolution islamique iranienne a donc été le produit achevé de cette résurgence de l'islam dit politique au vingtième siècle.

Au cours des années 90, soit près de 20 ans après la naissance la République islamique d'Iran, souffle à nouveau dans l'ensemble du monde musulman un vent de contestation et une forte remise en question des États en place. Ici et là apparaissent des partis politiques et des regroupements sociaux prônant plutôt un retour vers une gestion politique et sociale d'inspiration islamique. Les effets conjugués d'une économie précaire et d'une légitimité politique caduque ont propulsé dans la sphère politique des groupes tels que le Front islamique du salut⁸ en Algérie, le Fazilet Partisi⁹ en Turquie ou encore le parti de la justice et du développement (PJD)¹⁰ au Maroc.

⁸ Ce parti algérien a été fondé à Alger par Abbassi Madani et Ali Belhadj le 18 février 1989 (Esposito 1999 :180).

Si cette situation inquiétait déjà l'Occident qui percevait dans cette résurgence de l'islam le signe d'une inéluctable radicalisation, les événements du 11 septembre 2001 exacerbèrent quant à eux cette inquiétude. L'islam, et surtout l'islam politique, est désormais classé au rang des dangers potentiels guettant les démocraties occidentales. Dès le 12 septembre, on parle déjà de la nécessité de comprendre ce qui attise cette rage islamique et surtout comment remédier aux facteurs permettant sa propagation. Depuis le lancement de la guerre contre le terrorisme, des États tels que l'Arabie Saoudite, le Pakistan ou le Yémen pourtant perçus en Occident comme de véritable foyer de la mouvance islamiste, n'ont pas hésité à collaborer avec l'Occident dans cette chasse aux terroristes. Car après tout, cette résurgence de partis politiques islamiques au discours souvent sévère à l'égard des régimes musulmans actuels représente une réalité inquiétante aussi bien pour l'Occident que pour ces monarchies et dictatures du moyen orient.

Paradoxalement, la guerre en Irak et en Afghanistan semble surtout avoir donné du vent dans les voiles aux partisans de l'islam politique. Suite à l'écroulement du régime des talibans au lendemain de l'invasion des forces coalisées, on organise des élections démocratiques en Afghanistan et en Irak. Pour plusieurs experts de grande renommée sur la question du terrorisme tel que Kepel (2002), Roy (1994) et Pipes (1983), il faut à tout prix remédier à la situation économique et politique du monde musulman qui permet la prolifération du terreau extrémiste. Selon eux, le taux de chômage fulgurant, la stagnation politique et l'impossibilité pour les citoyens d'exprimer librement leur dissidence expliquent le regain de popularité de l'islam à titre de mouvement de contestation.

Pourtant, l'ouverture du processus politique dans plusieurs de ces pays en vue de le rendre plus démocratique semble surtout avoir profité aux groupes islamiques. En Égypte, on assiste à l'ascension des Frères musulmans, à peine toléré par l'État et pendant longtemps interdit, au rang d'opposition officielle en 2005. Les élections irakiennes de 2006 permirent quant à elles au United Iraqi Alliance¹¹ constitué de

⁹ Le Fazilet Partisi (parti de la vertu) a été créé en 1998 en Turquie par d'anciens membres du parti de la providence ou le Welfare Party. Trois ans plus tard, soit en 2001 le Fazilet Partisi fut interdit et dissous (Esposito 1999 :206).

¹⁰ Ce parti a été créé au Maroc par le Dr. Abdelkrim Al Khatib (<http://www.pjd.ma/>).

¹¹ Ce parti est le résultat d'une alliance entre plusieurs partis chiites qui décidèrent de faire front commun lors des élections de 2005 en Irak (<http://www.islamicdawaparty.org/>).

plusieurs groupes islamiques tels que le conseil suprême pour la révolution islamique en Irak et le parti Al-Da'wa, supporté notamment par l'Ayatollah Al-Sistani, de remporter une majorité absolue des sièges au parlement. Enfin au cours de la même année, c'est en Palestine que l'on voit arriver au pouvoir par le biais d'élection démocratique un groupe ouvertement islamique; le Hamas¹².

Compte tenu de la situation actuelle du monde musulman et des grands bouleversements qu'il subit, il serait particulièrement pertinent d'étudier de près les rapports qu'entretiennent la politique et l'islam. On peut très difficilement ignorer l'impact de la religion dans les sociétés musulmanes où elle est souvent le principal vecteur d'une légitimité divine que tous, tant dans le social que le politique, tentent de s'accaparer. Cependant, c'est surtout l'incursion de l'islam dans le champ du politique à titre d'acteur majeur qui très souvent occasionne de l'inquiétude d'une part et de l'autre de l'optimisme. Les mouvements islamiques d'aujourd'hui bien qu'hétérogènes et variant d'intensité dans leur militantisme, demeurent tous l'expression d'un désir de changement qui vacille entre tradition et innovation. Si leur but ultime peut a priori paraître similaire, leurs discours sont loin d'être toujours semblables.

La nature des dynamiques de résurgence de l'islam politique au 20e siècle bien que souvent étudiée n'est pas toujours comprise. Si la plupart des études portant sur ce sujet se penchent davantage sur la thématique des facteurs socio-économiques qui animent ce phénomène, on néglige par contre l'importance de procéder à une analyse approfondie de son idéologie. Comprendre la résurgence de l'islam politique contemporain nécessite donc que l'on jette un regard d'ensemble sur les principes de base de **l'islamisme**¹³ et du **modernisme islamique**. Il s'agit en fait de décortiquer les soubassements du discours idéologique des multiples courants qui habitent l'islam politique, et d'analyser de près la complexité inhérente à ces mouvances.

Cette thèse tentera d'étayer l'hypothèse selon laquelle l'islam politique contemporain, à titre de phénomène politico-religieux, est trop souvent considéré à tort

¹² Le Hamas a été fondé en Palestine en 1987, où il représente d'abord la branche armée des Frères musulmans palestiniens. Son fondateur du nom de Sheikh Ahmed Yassine fut quant à lui le chef charismatique des Frères musulmans en Palestine (Esposito 1999 :280).

¹³ Le terme **islamisme** fait référence dans ce travail non à sa notion péjorative mais plutôt à la pensée politique qui aborde l'islam non pas seulement comme une religion mais aussi un système de pensée qui englobe en son sein le spirituel, le politique et le social (Roy 1994 :36). L'**islamisme** représente donc ici l'un des courants idéologiques qui animent l'islam politique contemporain et les islamistes ses partisans.

comme un fait homogène. En réalité, il a connu deux courants idéologiques majeures qui l'on caractérisé à différents moments dans l'histoire contemporaine du monde musulman. Bien que ces courants soient semblables à bien des égards, ils véhiculent néanmoins des discours divers, voire contradictoires et prônent souvent des objectifs et des plans d'action différents. La variété observée aujourd'hui en matière de mouvements islamiques reflète quant à elle non seulement l'existence de cette dualité au sein de l'islam politique mais témoigne aussi de la lente progression de ce dernier d'une tendance réformiste vers ce qu'on appelle aujourd'hui le fondamentalisme.

Le premier chapitre de ce travail servira en quelque sorte de mise en contexte, en traitant plus particulièrement de l'émergence des principaux courants de l'islam politique dans l'histoire contemporaine du monde musulman. Il s'agit de présenter une brève perspective historique de la naissance et du cheminement du **modernisme islamique** et de **l'islamisme**. Bien que la pensée d'al-Afghani, d'Abduh et de Rida porte essentiellement sur la question de la modernisation et revendique la mise en place de réformes politico-sociales, ils ont tout de même représenté une influence majeure auprès d'al-Banna, fondateur des Frères musulmans (Ikhwan al-Muslimin), qui plus tard servira lui-même d'inspiration à Maududi et son Jamaat-i-Islami. Il s'agira de démontrer comment un discours a priori anticolonial, promulguant autonomie, indépendance, modernisation et réforme servit d'inspiration au tout premier mouvement politico-religieux musulman du vingtième siècle.

Pour pouvoir concevoir comment le phénomène idéologique s'imbrique dans le champ du politique, il faudra que l'on comprenne en premier lieu comment un tel phénomène se manifeste dans l'univers musulman. Autrement dit, il faudra procéder à un démantèlement de ses multiples composantes, et ce afin d'en saisir, non seulement toute la portée, mais aussi ses innombrables émanations. Le deuxième chapitre portera donc essentiellement sur un examen minutieux des mécanismes qui permettent cette jonction du phénomène idéologique et du phénomène religieux dans la *cité musulmane* .

Dans le troisième chapitre, il s'agira d'asseoir les assises de notre méthodologie en procédant à l'élaboration du principal outil d'analyse de cette thèse. Ceci nécessitera que l'on construise par l'entremise des travaux de Fernand Dumont portant sur l'analyse

de l'idéologie, une grille d'analyse qui permettra de mieux saisir l'évolution de l'islam politique, en termes d'idéologie, du réformisme au fondamentalisme.

Le quatrième et le cinquième chapitre pour leur part entameront de plein pied la phase analytique de ce travail. À l'aide de la grille d'analyse élaborée dans le chapitre précédent, on fera dialoguer les principaux théoriciens du **modernisme islamique** dont al-Afghani, Abduh et Rida et ceux de **l'islamisme**; c'est-à-dire al Banna, Maududi¹⁴ et Kotb¹⁵. Par l'entremise de leurs écrits, l'on tentera de souligner l'évolution de l'islam politique qui est en soi emblématique de cette transition d'une phase axée sur le réformisme à une autre centrée davantage sur un fondamentalisme habité lui-même par deux tendances distinctes; l'une dite modérée et une autre plus radicale.

Le sujet de cette thèse étant vaste et complexe, il semble important de réitérer que l'intention ici est de procéder à l'élaboration d'une analyse qui tout en essayant de faire preuve de la plus grande rigueur académique, ne pourra être exhaustive. Ce travail portera donc tout particulièrement sur les mouvements islamiques sunnites qui représentent une forte majorité dans le paysage politique du monde musulman.

¹⁴ Il est important de souligner que ce nom fait l'objet de plusieurs épellations. Maududi, Mawdudi ou Maudoodi sont les formes les plus utilisées, cependant dans le cadre de cette thèse l'on utilisera Maududi sauf dans les citations où l'on restera fidèle à l'épellation du livre utilisé.

¹⁵ Il est important de souligner que ce nom fait l'objet de plusieurs épellations. Kotb, Kutb, Qutb ou Qotb sont les formes les plus utilisées, cependant dans le cadre de cette thèse l'on utilisera Kotb sauf dans les citations où l'on restera fidèle à l'épellation du livre utilisé.

Chapitre 1 : La chute du dernier califat ou l'avènement d'un discours politico-religieux contestataire

Introduction

Le dix-huitième siècle a surtout été synonyme d'apathie et de remise en question dans un monde musulman pris de cours par la montée fulgurante d'un Occident jusque-là jugé inoffensif. L'impact de la croissance économique et militaire de ce dernier avait été le principal vecteur d'un glissement du pouvoir qui changea la relation entretenue au préalable par ces deux entités (Esposito 1987 : 40). Pour la première fois depuis le neuvième siècle, le monde musulman se retrouve en marge de l'échiquier politique international à titre d'abord de puissance mondiale et ensuite régionale au profit des puissances occidentales (Esposito 1987 : 40).

L'occupation systématique des territoires musulmans par la France et l'Angleterre entre autres marqua définitivement quant à elle le glas de la suprématie musulmane (Esposito 1987 : 40). C'est dans cette période de grande confusion et à l'ombre de ce qui fut d'abord une réponse face à la colonisation que naquit la première vague de réformisme islamique qui donna naissance au **modernisme islamique** (Esposito 1987 : 40). L'élan intellectuel de ce courant idéologique nourrira à son tour l'émergence d'un **islamisme** plus militant et conflictuel.

Comprendre la nature et la portée de l'islam politique contemporain nécessite donc que l'on revisite d'abord le contexte sociopolitique et la démarche intellectuelle qui accompagnèrent son émergence et alimentèrent son expansion.

1.1) Le modernisme islamique

Selon John L. Esposito, face à la pénétration occidentale le monde musulman a eu quatre réactions initiales. Dans un premier temps, on observe dans les milieux plus traditionnels de pays tel que l'Inde une attitude marquée essentiellement par le rejet ou le retrait (Esposito 1999 : 50). Les autorités musulmanes en place ordonnèrent à leurs coreligionnaires de rejeter en bloc tout ce qui s'avère à être d'inspiration occidentale et par conséquent source de *bid'a* ou d'innovations allant à l'encontre des principes

islamiques (Esposito 1999 : 51). Les érudits ou oulémas recommandèrent notamment à tous ceux qui étaient en mesure de le faire de fuir l'influence occidentale en émigrant vers des territoires dits libres c'est-à-dire sous contrôle musulman. D'autres cependant, endossèrent plutôt l'approche de la résistance et exhortèrent les populations musulmanes à combattre les Européens sous la bannière de la guerre sainte ou jihad (Esposito 1999 : 51).

La Turquie et l'Égypte pour leur part décidèrent plutôt d'entreprendre un processus d'occidentalisation susceptible de leur permettre de pallier leur retard face à l'Occident (Esposito 1987 : 41). Pour pouvoir faire face à la montée de l'Europe, il fallait à tout prix selon eux que le monde musulman se modernise économiquement et surtout militairement. L'Empire ottoman fait de cette modernisation un véritable projet de société et les sultans turcs endossèrent tour à tour le remaniement du secteur administratif, juridique, éducatif et économique (Esposito 1987 : 41). Étant donné que le nouveau pouvoir de l'Occident réside essentiellement dans ses prouesses militaires, l'État subventionne la création d'écoles militaires semblables à ceux des pays européens dans le but de créer une armée moderne capable de défendre le califat contre la percée de l'Occident. Dans cette même foulée, l'empire entreprend aussi la mise en place de bureaux de traduction et la création d'une presse écrite pour faciliter la diffusion de l'information (Esposito 1987 : 41). Tout comme les dynasties des *Ummayyades* et des *Abassides* qui les précédèrent, les sultanats turcs n'ont pas hésité à procéder à un processus d'assimilation en adoptant notamment certaines idées, techniques et méthodes étrangères lorsque la survie du califat en dépendait (Esposito 1987 : 41).

Dans la seconde moitié du 19^e siècle, le processus de modernisation lancé par l'Empire ottoman dépassa officiellement le cadre purement militaire ou encore administratif et se propagea à l'ensemble de la société. C'est notamment sous le sultanat d'Abdul Hamid II, qu'apparaît pour la première fois un système éducatif et juridique laïque s'inspirant fortement des modèles européens (Esposito 1987 : 42). Bien que ces institutions existent au côté des systèmes religieux traditionnels, leur but principal diffère puisqu'elles ont pour objectif de mettre sur pied un nouveau corps bureaucratique capable de comprendre les réalités du monde moderne (Esposito 1987 : 42). Si le droit islamique légiférait autrefois tous les aspects légaux de la société, désormais le droit laïque prend la

relève et gère tout ce qui a trait au commerce, au civil et au pénal. Seul le droit familial demeure du ressort exclusif des cours islamiques (Esposito 1987 : 42).

Les intellectuels musulmans de l'époque se retrouvent quant à eux aux prises avec deux problèmes majeurs auxquels ils sont tenus de trouver des solutions. Le joug colonial et le fatalisme qu'il engendre chez les populations musulmanes deviennent les principaux sujets d'intérêts de ces penseurs (Safi 2003 :68). C'est d'ailleurs dans cette période de grandes réformes qu'on assiste en Égypte à l'émergence d'une nouvelle élite constituée d'avocats, de médecins, de journalistes et d'ingénieurs possédant une expertise issue de l'Occident et qui défient ouvertement l'autorité des *oulémas* (Esposito 1987 : 42). La plupart de ces intellectuels exhortent ouvertement le monde musulman à procéder à une séparation de la mosquée et de l'État afin de cantonner la religion qu'ils jugent incompatible avec les idéaux de la modernité dans la sphère du privé (Esposito 1987 : 42).

Ce fut notamment le cas de l'écrivain égyptien Taha Hussein qui fut un penseur émérite du mouvement séculaire (Safi 2003 :46). Hussein met l'emphase dans son approche sur la nécessité de mettre en œuvre non seulement des réformes politiques et sociales, mais aussi culturelles. Il tente à travers ses innombrables écrits de démontrer qu'historiquement la culture égyptienne se rapproche davantage de la culture occidentale que de la culture orientale (Safi 2003 :46). L'Égypte pharaonique dit-il avait toujours entretenue avec la Grèce antique des liens amicaux basés sur l'échange d'idées, alors que ses relations avec la Perse ont toujours été tendues voir violentes (Safi 2003 :46).

Ce lien historique que tente de tisser Hussein a pour but de prouver que les valeurs occidentales ne sont pas étrangères à la culture égyptienne, mais qu'il s'agit tout simplement de les faire redécouvrir aux Égyptiens. Tout comme la chrétienté ne fut à ses yeux qu'une simple intermittence dans l'histoire de l'Occident, l'islam l'est tout autant dans celle de l'Égypte et il exhorte autant son pays que l'Occident à faire renaître de ses cendres, et principalement par le biais de la sécularisation, ce qu'il appelle la pensée méditerranéenne (Safi 2003 :46). Puisque selon Hussein l'avenir ne réside en aucun cas dans l'éventuelle réappropriation de l'héritage islamique de l'Égypte, il est donc impératif que les Égyptiens entreprennent un véritable processus d'occidentalisation et qu'ils embrassent la culture occidentale dans son ensemble (Safi 2003 :48).

Peu à peu, sous la propagation des idées et de la technologie occidentale, une forte sécularisation des sphères politiques, économiques et sociales se met en branle. Or, ceci créa une rupture entre les intellectuels séculaires qui promulguaient le processus d'occidentalisation et de sécularisation et les *oulémas* qui voyaient dans cette laïcisation massive une incursion de l'Occident destinée à détruire les principes religieux qui ont toujours constitué la base même de leurs sociétés (Esposito 1987 : 42). Si l'abolition du califat par Kemal Atatürk en 1924 a été vécue comme une victoire par les réformistes séculaires qui voyaient là l'occasion de mettre fin à un système politique jugé inefficace, ce fut au contraire pour les oulémas la preuve indéniable que le véritable projet des séculaires cherchait en réalité l'éradication totale de l'islam (Enayat 2005 :68).

On observe cependant à cette même époque chez certains penseurs une réaction beaucoup plus nuancée dans sa nature que le rejet catégorique préconisé par certains ou encore l'assimilation tous azimuts. Il s'agit en fait d'une démarche qui tente dans son raisonnement de créer un trait d'union entre l'approche des traditionalistes religieux et celle des réformistes séculaires. Ce qu'on appelle communément le **modernisme islamique** est en soi une tentative de réforme qui conjugue à la fois admiration et méfiance à l'égard de l'Occident (Esposito 1999 : 52).

Tout comme les réformistes séculaires, les partisans de cette approche perçoivent le monde musulman comme étant faible, dominé et dépendant de l'Occident. C'est à ce titre d'ailleurs qu'ils prônent fortement l'idée de devoir assimiler les techniques ayant permis à l'Occident de connaître son nouvel essor (Esposito 1999 : 52). Aux yeux des inconditionnels du **modernisme islamique**, l'Europe colonisatrice se doit d'être admirée pour sa force militaire, sa technologie, mais aussi ses idéaux de liberté, de justice et d'égalité (Esposito 1999 : 53). Cependant, cette même Europe porteuse de tant de grandes idées couve selon eux dans son élan civilisateur des projets impérialistes et expansionnistes qu'ils rejettent. Ce désir de vouloir imiter le modèle européen tout en rejetant la colonisation explique l'ambivalence dont font état les adeptes de cette approche à l'égard de l'Occident (Esposito 1999 : 53).

Contrairement à l'approche des fondamentalistes, le **modernisme islamique** ne préconise aucunement une renaissance du monde musulman impliquant un quelconque retour obligé vers un passé glorieux (Esposito 1999 : 53). On conçoit plutôt une

démarche qui trouve son essence première dans un amalgame sélectif de principes islamiques et de philosophie occidentale tout en mettant au cœur de cette nouvelle approche la nécessité de réinterpréter l'islam à la lumière des Temps modernes (Esposito 1999 : 53). En fait, pour ces théoriciens la renaissance du monde musulman passe d'abord et avant tout par le rejet du colonialisme et la proclamation de l'indépendance et de la souveraineté des pays musulmans (Esposito 1999 : 53).

1.1.1) Al-Afghani

Jamal al-Din al-Afghani le fondateur du **modernisme islamique** au 19^{ème} siècle a toujours attribué le déclin du monde musulman à trois facteurs principaux dont la stagnation politique et religieuse, l'expansionnisme européen et le phénomène des dirigeants autocratiques (Esposito 1999 :53). Contrairement aux *oulémas* de l'époque, al-Afghani déconseille cependant aux populations musulmanes de rejeter complètement l'influence occidentale et leur recommande plutôt de s'engager de manière active dans un dialogue, qui certes serait marqué a priori par un choc frontal entre deux différentes conceptions du monde, mais mettrait éventuellement l'accent sur la nécessité de partager et d'échanger les idées. Selon lui, il est indéniable que l'Occident fait autant parti du problème qui afflige le monde musulman, que de la solution (Esposito 1999 : 54). Ce qu'il appelle la rivalité entre l'Est et l'Ouest représente pour lui l'ingrédient essentiel au déclenchement d'une réelle remise en question susceptible de forcer les sociétés musulmanes à emprunter une nouvelle direction. Car d'après lui, le simple fait d'apprendre à maîtriser la technologie de l'Occident ne pourrait en aucun cas suffire à remédier au retard du monde musulman. (Safi 2003 :70).

Mis à part les avancés technologiques de l'Europe, al-Afghani porte aussi en haute estime l'idée de constitutionnalité et de participation politique qu'il juge être des idées susceptibles de revigorer le processus politique dans les pays musulmans (Esposito 1999 : 54). Au cœur de son approche, c'est avant tout les notions de changement et de renouveau qui s'opposent au protectionnisme des *oulémas*. Son discours profondément anticolonial attira quant à lui bien des jeunes gens désireux de rejeter le joug colonial tout en réclamant leur héritage islamique. Dans cette jeunesse séduite par le discours du

modernisme islamique on retrouve le plus célèbre disciple d'al-Afghani ; l'égyptien Mohammed Abduh (Esposito 1987 :46).

1.1.2) Mohammed Abduh

Al-Afghani marqua son époque par son activisme politique qui fut la toute première manifestation importante du **modernisme islamique** à titre d'idéologie. Son disciple Mohammed Abduh fut quant à lui le premier à fournir à la pensée de son mentor un cadre théorique qui fit de l'idéologie d'al-Afghani un véritable mouvement social (Esposito 1999 : 54). Tout comme ce dernier, il est persuadé que le salut du monde musulman passe non seulement par une réinterprétation des principes islamiques, mais aussi par une réforme du système d'éducation qui serait selon lui en décalage par rapport aux réalités du monde moderne (Esposito 1987 :48).

Ayant lui-même fréquenté l'université d'Al-Azhar, il faisait parti du corps des *oulémas*, mais s'opposait avec véhémence à leur rejet catégorique du modernisme occidental. Fidèle à l'approche d'al-Afghani, il s'opposait à l'idée de suivre aveuglement la tradition et prônait plutôt le concept d'*ijtihad* qui admet l'idée de réinterprétation des principes islamiques à la lumière des nouvelles réalités du monde musulman (Esposito 1987 :48). Les écrits de Mohammed Abduh ont largement influencé non seulement ses jeunes disciples, mais aussi certains *oulémas*, dont al-Marâghi, qui embrassa lui aussi l'idée d'entamer des réformes sociétales.

Mustapha al-Marâghî recteur de l'université d'al-Azhar en 1928 puis de 1935 à 1945 adopta en matière d'interprétation des textes sacrés une méthode se rapprochant dans sa logique de celle des modernistes islamiques appelé le « *talfiq* que l'on traduit parfois par interprétation éclectique » (Costet-Tardieu 2005 :228). Al-Marâghi dénonce notamment ce qu'il qualifie de « sectarisme doctrinal » (Costet-Tardieu 2005 :228) mais qui malheureusement passe trop souvent, selon lui, pour de la rectitude académique dans les milieux traditionnels. Il préfère plutôt parler de flexibilité dans l'interprétation des textes sacrés.

Al-Marâghî a toujours manifesté le souci d'adapter la législation musulmane aux conditions du monde moderne. Cet objectif est pour lui primordial, car la conviction qui l'anime et qu'il veut faire partager à ses

contemporains est que la loi de l'islam est valable en tout temps et en tous lieux et répond à tous les besoins des hommes. Si les enseignements du Coran et de la Sunna ont pour but d'apporter le bonheur à l'humanité, les applications juridiques des préceptes généraux révélés par Dieu doivent être modifiées en fonction de l'intérêt public (*al-maslaha*) lorsque la nécessité s'en fait sentir. (Costet-Tardieu 2005 : 227).

Tout en ayant des affinités avec Mohammed Abduh, il s'opposait cependant catégoriquement aux idées des penseurs séculaires tels que Taha Hussein qui prônent le retrait total de la religion de la sphère publique. D'après eux, toute université musulmane comme celle d'al-Azhar ne devait s'en tenir qu'à la formation des prédicateurs et des oulémas et laisser la formation des fonctionnaires, des médecins et des ingénieurs aux institutions laïques. (Costet-Tardieu 2005 : 16). Cependant, pour al-Marâghî :

Les *ulémas* devaient au contraire être présents dans tous les rouages de la société afin d'y transmettre le message de l'islam sous sa forme la plus pure. Les réformes qu'il a tenté d'introduire à al-Azhar avaient précisément pour but de permettre aux oulémas de trouver leurs places dans la société et d'y remplir leur mission, et ce faisant d'éviter la marginalisation de l'institution. (Costet-Tardieu 2005 : 16).

Il entama aussi des réformes clés dans « l'évolution de la législation soudanaise et égyptienne concernant le statut personnel et, plus particulièrement, les questions relatives au mariage et au divorce » (Costet-Tardieu 2005 : 229). Fortement influencé par la démarche d'Abduh, il tente de favoriser par l'entremise de cette nouvelle lecture du droit et de la jurisprudence islamique, un moyen de réformer le système juridique.

Le souci de restreindre la pratique de la polygamie et d'infléchir les lois sur le divorce dans un sens plus favorable aux femmes, la référence constante au principe de la *maslaha*, élevé pratiquement au rang de source de loi, le recours au *talfiq* comme moyen d'adapter la législation au besoin du temps, telles sont (...) les principales idées-forces qui ont guidé al-Marâghî dans son activité de juriste et de magistrat. (Costet-Tardieu 2005 : 229).

1.1.3) Rashid Rida

L'approche d'al-Afghani et d'Abduh qui fut novatrice pour son époque séduisit énormément de jeunes Égyptiens désireux de provoquer dans leur société de profondes transformations sociopolitiques. Il est important cependant de souligner que le **modernisme islamique** n'a pas toujours inspiré chez ses adeptes une même conception de ce que devrait être la société égyptienne. C'est le cas notamment des deux plus brillants disciples d'Abduh, soit Taha Hussein et Rachid Rida qui plus tard empruntèrent des sentiers idéologiques opposés (Esposito 1999 :61). Alors qu'Hussein adopte une pensée séculaire qui prône le nationalisme égyptien et porte en haute estime tout ce qui émane de l'Occident, Rida préfère pour sa part durcir son discours pour le rendre plus conservateur. Contrairement aux notions de culture, de langue et d'histoire sur lesquelles Hussein met l'emphase, c'est désormais la quête de l'idéal panislamique et le rejet de l'Occident qui forment les principes de base de la pensée de Rida. Il exprime d'ailleurs avec ferveur son admiration pour le modèle saoudien qu'il estime être un État islamique en bonne et due forme jouissant du support et de l'approbation des oulémas (Esposito 1999 :61).

Restant fidèle à la pensée d'Abduh, il réitère l'importance d'entreprendre un effort de dépassement intellectuel dans le but d'offrir aux musulmans le moyen d'obtempérer aux préceptes de leur religion tout en prenant part à ce monde moderne (Rahnema 2005 :x1vii). Il propose une lecture des textes sacrés qui permettrait l'élaboration d'un nouveau paradigme sociopolitique qui servirait de moteur à une éventuelle mobilisation des masses musulmanes autour d'objectifs communs (Rahnema 2005 :x1v). L'agenda réformiste du **modernisme islamique** s'exprime dans la pensée de Rida par un rejet de l'orthodoxie religieuse au profit de l'hétérodoxie intellectuelle.

Le **modernisme islamique** d'abord sous l'égide d'al-Afghani et ensuite de Mohammed Abduh fut primordialement un mouvement intellectuel qui donna naissance à un cadre conceptuel tentant de réconcilier islam et modernité (Esposito 1999 : 59). La démarche entreprise par les théoriciens de ce mouvement a mis l'emphase sur la nécessité de discerner entre les idéaux et la technologie de l'Occident qu'ils disent porteurs de modernité et ses prétentions impérialistes qu'il fallait au contraire combattre (Esposito 1999 :59). D'ailleurs, leur discours anticolonial promulguant modernisation, unité

musulmane et indépendance servit d'inspiration aux premiers élans de nationalisme musulman dont le principal héritier ne fut nul autre que le tout premier mouvement islamique du 20^{ème} siècle; c'est-à-dire les Frères musulmans.

1.2) L'islamisme

Selon Olivier Roy, la pensée politique qui anime ce qu'il appelle l'**islamisme** part d'un principe qui aborde l'islam non pas seulement comme une religion, mais plutôt à l'exemple de la pensée des Frères un système de pensée qui englobe en son sein le spirituel, le politique et le social (Roy 1994 :36). Dans une telle approche, il devient impératif que les sociétés musulmanes ne soient pas seulement constituées de musulmans, mais plutôt que les institutions de ces sociétés soient elles aussi gérées par des principes islamiques (Roy 1994 : 36). Subséquemment, l'accent est mis sur la nécessité de voir les individus vivre dans un cadre où la primauté des principes de l'islam serait relayée par le comportement individuel aussi bien que par la gestion de l'État et de la société (Roy 1994 :36). L'**islamisme** est donc pour Roy, une idéologie qui place l'islam au cœur du système politique pour maximiser son impact sur l'ensemble de la société.

Selon Samuel P. Huntington, le discours des islamistes, tout en reconnaissant le rôle du politique dans la réforme des sociétés musulmanes actuelles, est aussi l'expression d'une quête identitaire qui cherche à réaffirmer l'identité de ces sociétés par l'entremise d'un processus « d'indigénisation » (Huntington 1997 :117). Le discours anticolonial des Ikhwan¹⁶ avait dès ses débuts mis l'emphase sur la nécessité pour les musulmans de renouer les liens avec leur héritage islamique pour ne plus avoir à imiter l'Occident. Les valeurs occidentales étrangères aux sociétés musulmanes ne peuvent être porteuses de solutions, mais sont plutôt la source de cette schizophrénie qui règne dans un monde musulman déchiré entre occidentalisation et tradition. Si l'Asie a réussi à s'imposer sur la scène internationale par son spectaculaire élan économique, les sociétés musulmanes tentent quant à elles de se démarquer par le biais de la résurgence islamique

¹⁶ À noter que les termes Frères musulmans et Ikhwan al-Muslimin ou Ikhwan font référence dans ce travail au même groupe. Ikhwan est un mot arabe qui signifie frères et qui est le nom arabe donné aux Frères musulmans par leur fondateur.

(Huntington 1997 :118). « L’islam est la solution », ce slogan des islamistes exprime leur rejet catégorique de l’occidentalisation au profit d’un retour aux sources (Huntington 1997 :117).

Le fondamentalisme islamique, conçu comme islam politique, n’est qu’une composante du retour bien plus large aux idées, aux pratiques et à la rhétorique islamique, et du lien restauré avec l’islam dans les populations musulmanes (Huntington 1997 :118).

Cette résurgence est un mouvement qui s’impose aujourd’hui intellectuellement, culturellement, socialement et politiquement dans l’ensemble du monde musulman (Huntington 1997 :118). Dans la plupart de ces pays et particulièrement en Égypte, les islamistes ont mis l’emphase sur la création et la mise en place d’infrastructures sociales telle que des écoles pour permettre la « diffusion de l’influence islamique » (Huntington 1997 :120). Bien que les expressions sociales et culturelles de cette résurgence aient été répandues dans les pays musulmans, ses « manifestations politiques » (Huntington 1997 :120) le sont beaucoup moins. Mais, « elles n’en représentent pas moins l’évolution politique la plus importante dans les sociétés musulmanes du dernier quart de ce siècle » (Huntington 1997 :121). Voilà pourquoi selon Huntington :

Ignorer l’impact de la Résurgence de l’islam sur la politique de l’hémisphère oriental à la fin du XXe siècle serait comme ignorer l’impact de la Réforme protestante sur la politique européenne à la fin du XVIe siècle. (Huntington 1997 :119).

L’émergence de mouvements tels que les Frères musulmans et le Jamaat-i-Islami, illustre l’exaspération de plusieurs musulmans face à la pénétration massive de l’Occident dans leurs pays (Esposito 1999 :66). Selon Esposito, la sécularisation accélérée qui accompagne cette incursion, la propagation de la culture occidentale ainsi que l’ingérence politique des puissances coloniales sont autant de raisons qui alimentent le discours contestataire des Frères musulmans¹⁷ et autres groupes islamistes (Esposito

¹⁷ “The West surely seeks to humiliate us, to occupy our lands and begin destroying Islam by annulling its laws and abolishing its traditions. In doing this, the West acts under the guidance of the Church. The power of the Church is operative in orienting the internal and foreign policies of the Western bloc, led by England and America” (Esposito 1999:66).

1999 :66). Alors que les modernistes islamiques admirent l'essor de l'Occident et cherchent à l'imiter dans des domaines tels que la technologie, les Frères et le Jamaat préfèrent mettre l'emphase sur l'échec de l'Occident et les ratés du capitalisme et du marxisme à titre de modèle de développement pour le monde musulman (Esposito 1999 :67). Ils dénoncent avec véhémence le processus de sécularisation et d'occidentalisation qui serait selon eux à la racine du nationalisme qui déchire l'oummah et les excès du capitalisme qui mettent à mal leurs sociétés (Esposito 1999 :67). Ils exhortent les musulmans à rejeter ces modèles de gestions issus de l'étranger au profit de ce qu'ils estiment être le seul système approprié aux sociétés musulmanes; c'est-à-dire l'islam.

1.2.1) Hassan al Banna ou La genèse des Frères musulmans

Au cours des années 30, trois grands courants de pensée se dessinent dans le paysage intellectuel du monde musulman. Aux deux extrêmes de ce continuum idéologique, on retrouve respectivement les penseurs séculaires d'un côté et de l'autre les *oulémas* (Abu-Rabi 1996 :69). Les modernistes islamiques quant à eux tentent dans leur orientation de conjuguer à la fois le besoin de réforme et le maintien de la tradition. Cependant, les Frères musulmans fondés par Hassan al Banna en 1928 adoptent dès leur début une position inusitée qui va à l'encontre des tendances généralement adoptées par l'intelligentsia et l'élite politique égyptienne de l'époque. En effet, l'apparition de ce mouvement est en-soi emblématique de l'exaspération de toute une génération de jeunes musulmans éduqués face aux diatribes d'intellectuels qu'ils jugent être en décalage par rapport à la réalité de la grande majorité des musulmans.

Dans l'ensemble des sociétés musulmanes alors sous contrôle colonial, on observe une rapide assimilation du modèle occidental en matière de gestion politique précipité notamment par la chute du califat. Alors que la plupart des intellectuels de l'époque issus du système éducatif colonial parlent surtout de séparation de la mosquée et de l'État, les Frères musulmans préfèrent plutôt promouvoir l'idée de renaissance islamique et un éventuel retour de la religion dans la gestion de l'État et de la société (Esposito 1999 :129). Bien qu'il rejette catégoriquement le discours séculaire de Taha Hussein, al Banna emprunte à Rida mais aussi à Abduh et al Afghani l'idée de lutte

contre l'impérialisme occidental qu'il qualifie de principal obstacle à la renaissance du monde musulman (Abu-Rabi 1996 :70). Mais contrairement à ses prédécesseurs, le fondateur des Frères musulmans a très vite compris qu'il devait faire preuve de populisme et rallier la rue égyptienne à sa cause pour permettre à la pensée des Ikhwan de connaître un véritable essor et transcender de la sorte le stade de simple courant théorique (Abu-Rabi 1996 :70).

Al Banna comme plusieurs penseurs de son époque déplorent lui aussi la dépendance du monde musulman face à l'Occident (Abu-Rabi 1996 :70). Néanmoins, il reproche aux autres mouvements de n'avoir en aucun cas réussi malgré leur rhétorique enflammée à offrir des solutions convenables aux problèmes de l'Égypte et du monde musulman. Selon al-Nafisi (1989), al Banna était d'avis qu'il fallait à tout prix mettre de l'avant une théorie islamique capable dans son approche holiste de trouver des palliatifs aux obstacles qui entravent le progrès du monde musulman (Abu-Rabi 1996 :70). Pour lui, l'islam loin d'être une simple doctrine ou encore un fait culturel, représente un véritable mouvement social pouvant provoquer sous bonne égide un changement profond et bénéfique dans toute société musulmane (Abu-Rabi 1996 :70). Voilà pourquoi les Frères musulmans tout en empruntant aux modernistes islamiques leur discours anticolonial se distinguent de ces derniers en se dévouant exclusivement à la propagation et à la sauvegarde de ce qu'ils appellent le message authentique de l'islam (Abu-Rabi 1996 :70).

1.2.2) Maududi et le Jamaat-i-Islami

Le principal dauphin des Ikhwan, mais aussi le plus actif au cours des années 40 et 50 est sans aucun doute le Jamaat-i-Islami de l'Inde (Esposito 1999 :129). Fondé en 1941 par un journaliste du nom de Mawlana Abul Ala Maududi, ce mouvement joua un rôle crucial dans l'émergence des mouvements islamiques dans le sous-continent indien. Il inspira au même titre que les Frères musulmans au moyen orient, les écrits et le fonctionnement des mouvements de cette région. Bien que le Jamaat vit le jour en Inde, il fut beaucoup plus actif au Pakistan après la partition avec cependant des branches dans les pays avoisinants dont l'Inde, le Bangladesh et le Cachemire.

Maududi, fondateur et principal intellectuel du mouvement, assiste incrédule comme plusieurs de son époque, à l'effondrement de l'empire ottoman et à la disparition du califat (Esposito 1999 :129). Profondément marqué par ces événements, et inquiet face à la naissance d'un nationalisme hindou qui s'impose de plus en plus au sein du mouvement indépendantiste indien, Maududi, influencé par l'approche d'al Banna se met à préconiser l'idée de renaissance islamique. Une telle approche représente pour lui un moyen de répondre au colonialisme européen et à la vague d'idéologie nationaliste qui selon lui n'est que le triste résultat de la déchéance de l'idéal panislamique (Esposito 1999 :130).

Pour se démarquer des mouvements nationalistes, Maududi adopte certains principes émanant du **modernisme islamique**, mais tente aussi à travers ses écrits d'établir un lien évident entre sa pensée et la tradition musulmane. Inspiré notamment par le parcours des Ikhwan, il met l'emphase d'abord sur la nécessité d'établir la légitimité de son mouvement aux yeux des populations musulmanes de la région. Pour cela, il n'hésite pas à inscrire le projet politique du Jamaat dans la jurisprudence islamique en faisant appel aux deux principales sources de références dans le monde musulman, c'est-à-dire le Coran et la Sounnah (Esposito 1999 :131).

1.2.3) Sayyid Kotb et la radicalisation des Ikhwan

Si les Frères musulmans ont été fondés par Hassan al Banna, un enseignant et ancien disciple de Rachid Rida, Sayyid Kotb a été quant à lui l'un des plus célèbres intellectuels et doctrinaires du mouvement. Comme plusieurs jeunes gens de son époque, Kotb éprouvent un vif sentiment d'admiration envers un Occident qui le fascine par ses avancées et ses valeurs. Cependant, sa visite aux États-Unis transforma à tout jamais sa vision des sociétés occidentales. Il fut particulièrement marqué par ce qu'il qualifia de décadence des mœurs et le racisme envers les Arabes dont il fut témoin (Esposito 1999 :136). À son retour des États-Unis en 1951, il se joint officiellement aux Frères musulmans.

Dans les années 50, il émerge comme l'un des intellectuels les plus influents du mouvement. Étant un auteur prolifique, il a eu à son actif plus d'une quinzaine de livres qui témoignent de sa transformation et du durcissement de son discours. Sa pensée

révolutionnaire et conflictuelle est née non seulement de ses expériences d'emprisonnement, mais de l'oppression généralisée que subissent les Ikhwan aux mains de l'État égyptien (Esposito 1999 :137). Pour plusieurs, Kotb fut l'un des tout premiers à avoir encouragé le renversement des régimes par le biais d'une révolution armée. À ce titre il représente le principal pionnier de la radicalisation des Frères.

1.2.4) L'islamisme ou la résurgence d'un islam politisé au 20^{ème} siècle

L'implication des Ikhwan et des partisans du Jamaat dans la politique de leurs pays, reflète surtout le désir chez ces derniers de transformer leurs sociétés par l'entremise des réformes politiques et sociales qu'ils préconisent. Ceci créa des tensions entre les régimes en place, qui percevaient cette remise en question comme une attaque à l'encontre de leur autorité, et les mouvements islamiques qui interprétaient comme un assaut contre l'islam la répression politique qu'ils subissaient aux mains des autorités (Esposito 1999 :67). S'accusant mutuellement de sédition et de violence, la relation entre les deux entités continue de s'envenimer.

Finalement, le choc frontal entre ces partis et les régimes politiques atteint son point culminant lorsqu'en 1949 Hassan al Banna fondateur des Frères musulmans fut assassiné. Suite à la disparition du fondateur, une longue série d'emprisonnements, de condamnation à mort et d'exécutions décime presque entièrement le leadership des Ikhwan (Esposito 1999 :67). Maududi et ses disciples furent quant à eux emprisonnés à certains moments et même condamnés à mort une fois. Néanmoins malgré les grandes difficultés qu'ils ressentent, le Jamaat réussit à prendre part au processus politique du Pakistan contrairement aux Ikhwan qui continuent à être marginalisés en Égypte.

L'influence des Frères musulmans et du Jamaat-i-Islami atteint bientôt des pays tels que le Soudan, la Syrie, l'Indonésie, l'Afghanistan ou encore les pays du Maghreb. Leur démarche et leurs écrits inspirent jusqu'à présent les organisations et mouvements islamiques qui sont actifs dans le monde musulman (Esposito 1999 :67). La vision d'al Banna et de Maududi qui présente l'islam comme une alternative en matière de gestion sociale, mais aussi politique a su galvaniser une masse de jeunes musulmans désillusionnés et souvent marginalisés par les régimes actuels. À leurs yeux, l'approche des Ikhwan et du Jamaat a su réconcilier tradition et modernité en créant un trait d'union

entre l'authentique tradition musulmane et les nécessités de la vie moderne (Esposito 1999 :67).

Kotb, al Banna et Maududi, considèrent tous les trois l'Occident comme étant le principal ennemi de l'islam et des musulmans. Il pose à la fois un danger politique, culturel et religieux puisqu'il tente d'éradiquer les mœurs et valeurs islamiques. Cet Occident, rival de toujours, jouit selon eux à présent non seulement d'un pouvoir militaire inégalé dans le monde musulman, mais aussi du support d'une élite intellectuelle et politique qui gouverne les pays musulmans selon les principes et les intérêts de l'Occident. Cependant, malgré leur discours contestataire et leur rejet de l'occidentalisation, Kotb demeure le seul parmi les trois à avoir déclaré *mulhid* ou athée cette élite ainsi que les gouvernements en place (Esposito 1999 :138).

Les années 60, ont été une période particulièrement importante dans l'émergence des mouvements islamiques. On observe à l'époque une explosion démographique sans précédent dans l'ensemble des pays du Moyen-Orient suivi d'un incontrôlable exode rural (Roy 1994 :48). Ce fut aussi une période très difficile marquée par de graves problèmes économiques qui ont affecté entre autres le fonctionnement du système éducatif (Roy 1994 :48). Des pays tels que l'Égypte se retrouvent alors avec une énorme population estudiantine que le système en place a du mal à absorber. D'autre part, les diplômés gradués récemment des universités se retrouvent aux prises avec un taux de chômage fulgurant et une baisse des opportunités d'emplois offerts traditionnellement par l'État. Ces déboires économiques donnèrent naissance à une nouvelle réalité sociale dans laquelle un grand nombre d'intellectuels appartenant autrefois à la classe moyenne se retrouvent malgré eux dans les classes populaires (Roy 1994 :48). C'est cette grande précarité sociale qui est devenue par la suite un terrain propice au foisonnement d'idées révolutionnaires dont l'islamisme (Roy 1994 :48).

Huntington voit une corrélation directe entre l'explosion du courant islamiste dans les années soixante-dix et quatre-vingt et les changements démographiques de cette époque (Huntington 1997 :128). Pour lui, l'islamisation de la société civile a été l'un des principaux facteurs qui expliquent la transformation des sociétés musulmanes contemporaines. L'augmentation du nombre de jeunes de 15 à 24 ans dans la plupart des pays musulmans a permis à ces mouvements d'augmenter leur nombre de membres de

manière considérable. « Ces jeunes forment les recrues disponibles pour les organisations et les mouvements politiques islamistes » (Huntington 1997 :128). En Iran comme en Algérie, l'augmentation du nombre de jeunes a coïncidé avec l'avènement de la révolution islamique dans le premier cas et dans le deuxième à la victoire électorale du Front Islamique du Salut (Huntington 1997 :128).

Le prototype même de l'islamiste est désormais celui d'un jeune homme âgé de 20 à 40 ans, appartenant généralement à la classe moyenne et issue des milieux universitaires (Huntington 1997 :121). Si le cadre des mouvements islamistes est surtout constitué d'étudiants et d'intellectuels, « l'arrière-garde des membres actifs » (Huntington 1997 :121) est quant à elle principalement composée de la classe moyenne. Les mouvements islamiques qui émergent au cours du vingtième siècle reflètent tous l'impact considérable de l'islamisme dans le monde musulman.

Conclusion :

L'origine de l'islam politique au vingtième siècle est souvent associée, tant dans son idéologie que dans ses modes d'actions, aux Frères musulmans fondés en 1928 par Hassan al Banna et au Jamaat-i-Islami de Mawlana Maududi créé en 1941 (Roy 1994 : 35). Bien que ces deux mouvements ont vu le jour dans deux pays différents et se sont développés chacun de leur côté, il n'en demeure pas moins qu'ils ont très tôt tissé des liens et ont adopté un même langage idéologique (Roy 1994 : 35). Tant dans les thèmes qu'ils abordent que les concepts qu'ils élaborent, on dénote sans difficulté l'indéniable rapprochement entre les Ikwans et le Jamaat.

Cependant, l'**islamisme** trouve son premier souffle dans ce qui fut au dix-neuvième siècle un discours politico religieux contestataire, visant particulièrement la modernisation et l'indépendance du monde musulman. Le **modernisme islamique** s'est articulé principalement comme une réponse à la *condition musulmane* qui prévalait à la fin du dix-neuvième siècle dans l'ensemble des sociétés musulmanes. Al-Afghani, Abduh et Rida tentent d'offrir par l'entremise du **modernisme islamique** les assises d'une idéologie qui rallie tradition et modernité. Il s'agit pour les modernistes islamiques de réconcilier les préceptes de la modernité et de la tradition musulmane en reconnaissant l'importance et la validité de l'un et de l'autre.

Ce qu'ils préconisent c'est non le démantèlement de la religion et de ses principales institutions, mais plutôt que les musulmans s'engagent dans un processus de modernisation qui serait en adéquation avec l'idéal musulman. Autrement dit, les modernistes islamiques se veulent les partisans d'une réforme islamique qui assurerait la pérennité et la souveraineté du monde musulman. L'impact intellectuel et social du **modernisme islamique** a par la suite servit de vecteur à l'émergence d'une idéologie qui cherche à définir l'islam principalement comme un système politique au même titre que les autres grandes idéologies du vingtième siècle (Roy 1994 : viii).

Par l'entremise d'un discours qui prône un retour vers les textes sacrés et qui prend à titre d'exemple la première communauté de croyants à Médine, les partisans de l'**islamisme** donnent de la légitimité à leur vision du monde musulman (Roy 1994 : viii). L'émergence des Ikhwans et du Jamaat marquent un tournant important dans l'histoire contemporaine du monde musulman. Car, ces mouvements, tout en représentant une force politique majeure, sont aussi emblématique d'une nouvelle forme de prise de conscience qui fut à la base même des premiers soubresauts de ce qu'on appelle aujourd'hui l'**islamisme**.

Chapitre 2 : Le phénomène idéologique dans *la cité musulmane*

Introduction

Les mouvements islamiques ont connu une évolution phénoménale depuis leur humble début au cours du vingtième siècle. Existant dorénavant dans l'ensemble des pays musulmans, ils arborent désormais une diversité qui témoigne d'une transformation qui fut à bien des égards tributaires des circonstances historiques et des réalités géopolitiques (Roy 1994 : 3). Cependant, tous partagent, malgré leur pluralité, une même matrice conceptuelle et une base sociologique commune qui trouvent leur essence dans une lecture politisée du Coran (Roy 1994 : 40). Rejetant du même souffle le particularisme du nationalisme arabe et la séparation du religieux et du temporel de la laïcité occidentale, le Coran fait désormais office de constitution tant chez les Ikhwan égyptiens que les moudjahidines tchéchènes. L'islam politique contemporain est dorénavant la singularité de *l'homo urbanicus*, car ce phénomène trouve désormais son principal terrain de prédilection dans les métropoles du monde musulman. Téhéran en 1978, puis Hama (Syrie) en 1982, Gaza, Alger, Beyrouth et Tripoli ont tous été, à divers moments, le théâtre de révoltes orchestrées par des mouvements islamiques (Roy 1994 : 50).

Dès lors, il est indéniable qu'une profonde réciprocity lie à présent l'histoire du monde musulman à l'évolution de ces mouvements. Si l'islam politique du vingtième siècle est souvent défini de manière simpliste comme une incursion violente de la religion dans le champ du politique, il faut pour bien saisir la polysémie du phénomène en question, comprendre comment idéologie, religion et politique s'amalgament dans *la cité musulmane* pour nourrir un même phénomène idéologique.

2.1) Qu'est-ce qu'une idéologie ?

Lorsque l'on fait allusion au concept d'idéologie, on le définit généralement comme étant un système de pensée ou encore un ensemble d'idées. Cependant, comprendre réellement ce qu'un tel concept englobe requiert que l'on dépasse cette compréhension quelque peu générale. Pour cela, remontons un peu plus loin dans la détection des prémices qui ont servi à étayer une première définition du concept d'idéologie.

Initialement, il s'agit d'un néologisme créé en 1796 par Destutt de Tracy pour désigner la science qui, selon lui, devait constituer l'objet principal de la classe « d'analyse des sensations et des idées » de l'Institut. La nécessité de former un nouveau mot était impliquée par la nouveauté du projet, et aussi par son ambition : il fallait créer la science des idées. « Idéologue » sera le terme consacré par Tracy pour qualifier individuellement les personnes qui « feront de l'idéologie » (Clauzade 1998 : 11).

Il s'agit en fait d'une tentative de dépassement de la part de Tracy pour outrepasser le cadre conceptuel traditionnel de la métaphysique, et embrasser plutôt une approche scientifique qui agirait par l'entremise de l'observation et éviterait l'utilisation de simples suppositions (Clauzade 1998 : 12). D'ailleurs, dans *Mémoire sur la faculté de penser*, Tracy tente clairement d'établir les premières prémisses « d'une science de l'entendement » (Clauzade 1998 : 26) qui se placerait « en opposition à la métaphysique traditionnelle » (Clauzade 1998 : 11). Instaurer cette nouvelle science de la pensée, la distinguer des disciplines déjà existantes et la faire connaître à sa juste valeur nécessite que l'on démontre de manière claire et précise les distinctions évidentes qui caractérisent la nature, mais aussi la portée de ce nouveau raisonnement.

Cette distinction sert d'argument pour le rejet explicite des termes de « psychologie » et de « métaphysique ». Le premier est exclu parce qu'il fait référence à l'âme, c'est-à-dire à une cause première. Le second, comme il désigne littéralement « autre chose que la physique », ne convient pas non plus, car l'étude des seuls effets fait justement entrer l'Idéologie dans la physique. Celle-ci renvoie à un domaine théorique défini par une méthode essentiellement fondée sur l'observation et la description des faits (Clauzade 1998 : 27).

À défaut de ne pas avoir un nom qui la défini comme tel, cette gymnastique cérébrale que performe tout être humain n'est que très piètrement exprimé par le mot pensé qui « vient du mot peser, comparer » (de Tracy 1798 :38). Or il s'agit plutôt ici de l'exploration du monde des souvenirs et des désirs ou encore de la perception des sensations qui sont toutes « aussi des effets de notre faculté de penser » (de Tracy 1798 :38). Comment donc nommer « le produit de l'analyse des sensations et des idées »

(de Tracy 1798 :38) tout en évitant l'amalgame possible entre la métaphysique et cette nouvelle science ?

Pour Tracy, la métaphysique est en soi « une science qui traite de la nature des êtres, des esprits, des différents ordres d'intelligence, de l'origine des choses, de leur cause première » (de Tracy 1798 :39). et qui ne se rattache nullement à l'analyse des idées qui façonnent l'entendement des hommes. L'idée telle qu'elle est appréhendée dans la langue française, exprime selon lui, « une perception en général » (de Tracy 1798 :41), par conséquent si l'on pousse ce raisonnement plus loin, on peut « pour exprimer la science qui traite des idées ou perceptions » (de Tracy 1798 :41) faire appel à un mot tel qu'idéologie qui est « la traduction littérale de *science des idées* » (de Tracy 1798 :40). En opposant directement l'idéologie à la métaphysique et en faisant ressortir le lien étroit existant entre pensée et perception, Tracy remédie à deux problèmes de taille. Dans un premier temps, il nomme la nouvelle discipline et de la sorte la distingue des sciences connexes, et en deuxième lieu il remplace par le biais de ce nouveau mot qu'est l'idéologie, l'utilisation excessive et erronée du mot « pensée » (Clauzade 1998 : 28).

Au contraire, le mot « perceptivité » aurait le mérite, s'il ne contrevenait tant à l'usage, de souligner que la pensée est la faculté générale de percevoir, modifiée successivement en perception de sensations, de souvenirs, de rapports et de désirs. L'avantage du mot « idéologie », via l'équivalence stricte entre idée et perception, est justement de faire ressortir la véritable nature de l'activité intellectuelle (Clauzade 1998 : 28).

Clauzade pour sa part trouve qu'il est important de souligner le lien intrinsèque et tangible qui existe entre l'idéologie à titre de phénomène et l'histoire. Toute tendance idéologique est en quelque sorte tributaire de l'époque, des événements et des individus présents au moment de son émergence. Elle se présente dès lors comme « une sorte de science générale, transhistorique des idées » (Vincent 1980 :23) qui s'inscrit dans un contexte historique spécifique. Montaigne décrit d'ailleurs l'idéologie comme étant un phénomène qui émane d'une situation particulière souvent propre à un pays, à une religion ou à un système d'éducation *sui generis* (Dumont 1974 : 10).

Rarement en effet philosophie n'a été autant tributaire de son histoire, et de l'histoire. On ne peut comprendre la plupart des questions auxquelles les

principaux tenants de l'idéologie ont tenté de répondre si l'on fait abstraction de la situation historique (...). Cette importance de l'histoire explique finalement qu'on puisse parler des idéologues : ceux-ci n'ont pas eu seulement à penser le pouvoir, ils l'ont aussi exercé, par la création des institutions, par leur présence au sein de celles-ci, et par leur action politique directe, notamment lors du coup d'État du 18 brumaires (Clauzade 1998 : 14).

Parce qu'elles ont une conception historique, les idéologies sont constamment en mutation, ce qui implique en soi des définitions et des explications habitées par de l'ambiguïté. Elles sont d'ailleurs souvent liées à l'émergence des mouvements sociaux et des regroupements collectifs au sein desquels elles servent de vecteur de rassemblement et de modalités d'identification. L'apport de l'idéologie dans le champ du politique est quant à lui souvent perçu comme un instrument de pouvoir dont font usage les divers candidats et groupes. Ce que Tracy avait qualifié de science des idées est donc pour Clauzade tout autant un fruit de l'histoire que son architecte.

Cependant, la notion d'idéologie telle qu'elle est appréhendée aujourd'hui par plusieurs renvoie davantage à l'idée d'une vérité relative qui varie selon le groupe ou l'individu qui la propose et la tient pour valide (Vincent 1980 :23). L'opposition entre divers langages idéologiques a souvent pour but de « jeter le discrédit sur des conceptions et vues qui ne correspondent pas à ce que les groupes sociaux tiennent pour valide en matière d'idées. » (Vincent 1980 :23). Il y a donc irréfutablement dans l'intransigeance de la plupart des discours idéologique un désir inhérent à la « revendication exclusive de la vérité » (Clauzade 1998 : 15)

De ce point de vue, la polysémie du concept d'idéologie ne l'empêche pas de renvoyer la plupart du temps à une conception dogmatique de la vérité ; l'idéologie est l'opposé ou le contraire de la vérité que détient un groupe humain privilégié, que ce soit celui des gouvernants, que ce soit celui des lettrés ou des savants, que ce soit celui des représentants des classes opprimées (Vincent 1980 :23).

De ce fait, émane une définition des idéologies dans laquelle elles « sont couramment conçues comme des prises de position inhérentes à toute définition de la situation par des groupes ou des individus » (Dumont 1963 : 155). D'ailleurs, les

définitions traditionnelles ont trop souvent tendance à déduire « l'idéologie de la culture » (Dumont 1963 : 156) de sorte que ce concept est appréhendé beaucoup moins comme « un produit particulier de la culture que son véritable noyau » (Dumont 1963 : 156). Fernand Dumont soutient que l'idéologie à titre de phénomène apparaît lorsque « s'instaure un nouveau genre de rapport entre la situation et le long terme – quand l'un et l'autre sont dotés d'une temporalité homogène » (Dumont 1963 : 159). Or, dans les sociétés traditionnelles, il n'y a pas « d'homogénéité entre le court terme et le long terme » (Dumont, 1963 : 159) puisque dans un tel ordre social « le mythe est à la fois explication et norme » (Dumont 1974 : 115). Ce même mythe offre aux individus non seulement une connaissance du passé, mais aussi le moyen d'assurer, par l'entremise de leurs actions, la légitimité et la continuité du modèle d'origine (Dumont 1974 : 115). En d'autres mots, les normes et valeurs véhiculées par le mythe et auxquelles doivent souscrire les individus sont un moyen efficace de perpétuer les traditions et la culture en général. Cette façon d'élaborer les valeurs à partir d'une certaine explication « d'un temps sacré » (Dumont, 1974 : 115) qui sert de modèle à l'ensemble de la société, transcende totalement « l'histoire » (Dumont 1974 : 115), puisqu'en réalité :

La définition du long terme est littéralement *donnée* par le mythe : celui-ci est un analogue de l'idéologie, en ce sens qu'il est un procédé de justification, garanti lui-même par un passé mal dégagé comme tel. Les fins de la société sont aussi fournies par le mythe ou rattachées à des principes considérés comme inhérents à la nature humaine plutôt que comme relatifs à des conjonctures historiques (Dumont 1963 : 159).

Les sociétés modernes par contre mettent au cœur de leur dynamique existentielle « l'action des individus plutôt que des principes considérés comme éternels » (Dumont, 1963 : 159). Que ce soit l'émergence de la bourgeoisie qui accentua « les tensions et les contradictions de la culture » (Dumont 1963 : 159), l'instauration de nouveaux rapports de forces ou encore « l'avènement d'une technologie complexe » (Dumont 1963 : 159) faisant éclater « les ensembles culturels syncrétiques » (Dumont 1963 : 159), tous ces changements ont su engendrer des « remises en questions » (Dumont 1963 : 159) et des crises aiguës. Ne pouvant plus se contenter du mythe à titre de procédé de justification, il a fallu apprendre à trouver des réponses aux interrogations nouvelles émanant de ces

situations qui ont provoqué de « brusques et profondes prises de conscience » (Dumont 1963 : 158).

Les individus sont dorénavant tenus de répondre aux dilemmes du monde en conférant un sens à l'histoire à partir de la situation. « En ramenant l'histoire à une temporalité homogène, nos civilisations modernes n'ont pas seulement remplacé le mythe par l'idéologie ; elles ont disjoint l'explication et la finalité » (Dumont 1974 : 115). Alors, que le mythe avait pour objectif de cerner les événements et d'offrir une explication prédéterminée et sans variations possible, l'idéologie est au contraire « un procédé d'ouverture de l'évènement (ou si l'on veut de la situation) sur une temporalité plus vaste, en définissant celle-ci comme une situation élargie génératrice d'intelligibilité pour la conjoncture plus étroite » (Dumont 1963 : 160). Bref, il semblerait que les tensions et les antinomies qui apparaissent au sein « de la structure sociale » (Dumont 1963 : 165) lorsque cette dernière est confrontée à des changements profonds qui la mettent en collision avec la culture ambiante servent de prélude au phénomène idéologique.

En matière d'analyse de l'idéologie, deux phénoménologies distinctes se dessinent dépendamment du cheminement que l'on emprunte. Si l'on choisit de débiter l'analyse en mettant l'emphase sur le lien existant entre le concept d'idéologie et la structure sociale, alors « on mettra en évidence l'idéologie comme phénomène d'adaptation, c'est-à-dire dans sa liaison avec le fonctionnement de la société » (Dumont 1963 : 158). Si on s'intéresse par contre à la « place de l'idéologie dans l'ensemble de la culture » (Dumont 1963 : 158) et des éléments qui forment ses soubassements, il faudra alors débiter l'analyse par la culture pour souligner comment l'idéologie se dissous fatalement dans le fait culturel. (Dumont 1963 : 158).

Dans sa conception de ce qu'est l'idéologie, Dumont tente de s'éloigner des définitions habituelles, qui ne sont selon lui que partielles, et l'envisage plutôt comme « une représentation d'un ensemble social selon une perspective d'action dans et sur la société » (Dumont 1960 : 168). Une telle conception pousse l'analyse au-delà de la « valeur intrinsèque » (Dumont 1960 : 168) de l'idéologie et l'amène plutôt à considérer « sa relation avec la situation sociale du groupe qui élabore ou véhicule cette pensée » (Dumont 1960 : 168).

L'univers idéologique quant à lui, est habité par une multitude de discours hétérogènes et souvent discordants. C'est d'ailleurs dans cet espace polymorphe que naissent les principes de base qui animent l'ensemble de nos institutions sociales. On remarque très tôt cependant que les multiples discours prononcés dans ce macrocosme à des fins de mobilisation et de légitimation, sont souvent malgré eux titulaires d'idéaux qui expriment l'espérance et les exigences des individus et des groupes qui les émettent. C'est ici d'ailleurs, qu'à première vue, idéologie et utopie semblent se confondre.

Un examen plus minutieux cependant révèle l'existence d'un aspect utopique au sein de toute idéologie sans pour autant altérer la réelle nature du phénomène. En effet, « toute idéologie, comporte une dimension utopique puisqu'elle est à la fois explication et valeurs, réconciliation des unes et des autres dans un *projet* » (Dumont 1974 : 117). Ceci est particulièrement important pour Dumont chez qui les idéologies sont à bien des égards des « procédures sociales » (Dumont 1974 : 74). Selon lui « la procédure judiciaire serait impossible sans l'utopie de la justice, la médecine sans celle de la santé, le nationalisme sans figures du futur collectif (...) » (Dumont 1974 : 117).

S'il est vrai que l'on peut dénoter un rapprochement entre idéologie et utopie dans la formulation des projets émis, il n'en demeure pas moins qu'en proposant un *plan d'action* l'idéologie se distingue de son homologue, qui lui repose totalement sur les idéaux inhérents aux divers groupes et mouvements. Effectivement, « cette notion de *projet* permet de distinguer entre la dimension utopique de l'idéologie et l'utopie comme phénomène isolé. Les utopies que l'on serait tenté d'appeler *pures* ne comportent pas de plan pour l'action » (Dumont 1974 : 117).

2.2) Idéologie, religion et politique

Selon Fernand Dumont, la matrice au cœur de l'idéologie à titre de phénomène survient essentiellement lorsque « s'instaure un nouveau genre de rapport entre la situation et le long terme » (Dumont 1963 : 159), lorsque « les ensembles culturels syncrétiques » (Dumont 1963 : 159) qui ont jusqu'alors façonné la réalité des individus se dissipent et éveillent à leur passage de « profondes remises en question » (Dumont 1963 : 159). Or l'incursion européenne en terre musulmane provoqua une rupture si profonde avec le passé qu'elle engendra non seulement de nouvelles réalités, jusque-là inédites

dans ces sociétés, mais déclencha aussi plus d'un siècle de transformations sociales et de contentieux idéologiques (Moaddel 2005 : 1).

Ces transformations ont inauguré un nouvel ordre social au sein duquel le traditionnel fut délaissé au profit du moderne. Dans la plupart des pays musulmans, l'État qui se voulait à bien des égards un produit de cette modernisation entreprit la création d'une bureaucratie massive, encouragea l'émergence de nouvelles classes sociales et incorpora l'économie nationale à la structure capitaliste mondiale (Moaddel 2005 : 1). Cette nouvelle gestion de la société, qui pour la première fois refuse de s'inscrire dans le cadre de la tradition et de prendre en considération l'influence de la religion, suscita un déchirement qui s'exprima non seulement par une suite de débat acrimonieux sur la nature et la structure de la société musulmane, mais aussi de véritables crises sociopolitiques se soldant souvent en des révolutions populaires et des coups d'État (Moaddel 2005 : 1).

Très tôt dans cette période tumultueuse, le conflit entre l'orthodoxie musulmane et les nouveaux apôtres de la laïcité s'accroît autour du processus de modernisation. *Jusqu'où doit-on aller au nom de cette réforme ?* Les penseurs musulmans du dix-neuvième siècle attribuent tous sans équivoque le déclin de la puissance musulmane à la stagnation politique et intellectuelle qui, selon eux, mine tous les efforts entrepris en vue de remédier à cet état de sclérose généralisée (Moaddel 2005 : 2). Si la plupart de ces intellectuels s'empressent de repenser à la question de l'autorité et de la gouvernance pour concevoir ce qu'ils jugent être les principes qui constitueront les premiers soubassements de cette société moderne naissante, la question de l'islam et de sa place dans ce nouvel ordre social demeurent pour leur part controversées (Moaddel 2005 : 2).

Le lien entre politique et religion devient d'autant plus intéressant lorsqu'on prend en considération l'analyse wébérienne du phénomène religieux. Weber réitère par l'entremise de ses travaux l'existence et l'apport de ce phénomène au sein de toute société moderne (Weber 1965 : xx). Son analyse porte tout particulièrement sur la relation entre l'engagement religieux et les multiples aspects du comportement humain qui selon lui prennent forme au sein de cette réciprocité (Weber 1965 : xx). Alors que Durkheim tente surtout de disséquer l'essence même du phénomène religieux, Weber s'intéresse plutôt à ses multiples émanations et à la nature de son impact sur les pratiques

d'ordre individuelles. Autrement-dit, son approche vise à élucider le mécanisme par l'entremise duquel les multiples fonctions qu'endosse la religion imposent aux individus des comportements religieux qui régulent à leur tour les conduites individuelles.

When he turned his studies toward religion, his focus was not upon religion 'as such', [...] but upon the relations between religious ideas and commitments and other aspects of human conduct (O'toole 1984:131).

O'toole souligne dans son analyse de la pensée wébérienne deux définitions distinctes du concept de religion. La première définition comprend une composante axée principalement sur le vécu social des individus. Cette posture épistémologique rappelle dans sa perspective la méthode positiviste qui structure l'approche évolutionniste élaborée notamment par Frazer et Spencer et qui aujourd'hui domine primordialement en anthropologie (O'toole 1984:132). À l'exemple de Durkheim, Weber s'intéresse tout particulièrement à la relation qu'entretiennent le Moi spirituel et le phénomène religieux. Il s'agit donc de procéder à une analyse systématique du procédé qui anime cette relation, et ce dans le but de déchiffrer le domaine du comportement religieux. La deuxième définition wébérienne décrit quant à elle la religion comme étant à la fois le produit et le vecteur de l'interminable questionnement au cœur du vécu des hommes et de cette puissante pulsion qui les poussent constamment à vouloir doter d'un sens rationnel l'irrationalité de la vie. Dès lors, la religion représente tout autant la promesse d'une explication ultime de la vie que le mécanisme par l'entremise duquel l'homme fourni, grâce à ses expériences et son vécu, un sens au monde qui l'entoure et à sa propre destinée (O'toole 1984:135).

Cependant chez Bourdieu, la religion, à titre de « systèmes symboliques » (Bourdieu 1971 : 300) est indispensable au maintien de « l'ordre social » puisqu'elle génère par l'entremise de son « discours mythique » (Bourdieu 1971 : 299), le moyen de légitimer le « pouvoir » (Bourdieu 1971 : 299) de l'autorité. En effet, elle possède dans son répertoire anagogique, une faculté singulière de pouvoir légitimer « l'arbitraire » (Bourdieu 1971 : 310) et de doter d'un absolutisme irréfragable le « relatif » (Bourdieu 1971 : 310). C'est cette même nature symbolique qui attribue à la religion sa capacité à endosser une vocation idéologique (Bourdieu 1971 : 310). Par l'instauration, entre autres,

de « schèmes de perception, de pensée et d'action objectivement accordés aux structures politiques » (Bourdieu 1971 : 328), elle réussit à vêtir d'une incontestable légitimité l'ordre social en vigueur et à établir dans l'ensemble de la société un consensus qui repose principalement dans un « accord sur la mise en ordre du monde par l'imposition et l'inculcation de schèmes de pensée communs » (Bourdieu 1971 : 328). Par l'entremise de son répertoire symbolique, elle réussit efficacement à réaliser une « transfiguration des rapports sociaux en rapports surnaturels, donc inscrits dans la nature des choses et par là justifiés » (Bourdieu 1971 : 300). Ce procédé de justification qui en quelque sorte sacralise le domaine du profane, distingue la religion des autres « systèmes symboliques » (Bourdieu 1971 : 300). Contrairement à la langue ou l'art, elle :

Contribue à l'imposition (dissimulée) des principes de structuration de la perception et de la pensée du monde et en particulier du monde social dans la mesure où elle impose un système de pratiques et de représentations dont la structure, objectivement fondée sur un principe de division politique, se présente comme la structure naturellement surnaturelle du cosmos. (Bourdieu 1971 : 300)

Le rôle social de la religion est lui-même à plusieurs égards tributaire des « conditions d'existence » (Bourdieu 1971 : 313) et du rang qu'occupent dans « la structure sociale » (Bourdieu 1971 : 313) les groupes qui jouissent de son appui et de sa légitimation. En effet, elle dispose d'une habileté particulière et unique en soi qui :

Consiste à renforcer la force matérielle ou symbolique susceptible d'être mobilisée par un groupe ou une classe en légitimant tout ce qui définit socialement ce groupe ou cette classe, *i.e.* Toutes les propriétés caractéristiques d'une manière parmi d'autres d'exister, donc *arbitraires* qui lui sont objectivement attachées *en tant qu'il occupe une position déterminée dans la structure sociale* (effet de consécration comme sacralisation par la « naturalisation » et l'éternisation) (Bourdieu 1971 : 310)

Selon Maxime Rodinson, « toute religion, personnellement et collectivement vécue, façonne une mentalité » (Gardet 1980 :392). C'est le cas notamment de l'islam qui d'après lui « entend présenter au croyant non tant une organisation politique précise, comme on l'a dit et cru parfois, qu'un code de vie » (Gardet 1980 :392). L'ensemble des

liens sociaux qui s'établissent dans une société musulmane est par conséquent habité par « les croyances, les actes culturels et l'éthique, de l'enseignement coranique » (Gardet 1980 :392). Alors que Bourdieu faisait surtout allusion à la nature symbolique de la religion, Rodinson pour sa part juge qu'elle est porteuse tant dans sa nature que ses principes « d'un élément irrationnel » (Ossipow 1980 :410) qui lui est toutefois essentiel. La foi nécessaire au croyant pour accepter les préceptes de son culte semble relever à première vue d'une conviction irrationnelle qui ne s'assied sur aucune logique ni affirmation réelle. C'est ici d'ailleurs que Rodinson suggère un certain rapprochement entre religion et idéologie. Cette dernière, dans sa perspective, se dessine tout d'abord comme une interface entre l'alogique et le rationnel, en faisant appel à l'antirationnel pour façonner les idéaux qu'elle véhicule, elle évoque à l'image de la religion, une même quintessence dogmatique (Ossipow 1980 :410).

On pourrait résumer ce point en disant que l'idéologie est une doctrine fondée sur un acte de foi (en Dieu, en la Trinité, etc.), mais se développant avec une cohérence qui peut aller jusqu'au rationalisme (Ossipow 1980 :410).

Rodinson, en s'inspirant de la nomenclature de Manheim, divise les idéologies en deux catégories distinctes, mais connexes. La première catégorie se démarque par sa nature qui tend à vouloir rassembler les individus autour d'un point de vue ou d'une cause particulière. Parce qu'elles sont souvent porteuses de ce que l'on qualifierait de quête chimérique à l'image de « l'idéal religieux (la grandeur de Dieu) et l'idéal Humaniste (la grandeur de l'homme) » (Ossipow 1980 :410), Rodinson taxe cette première catégorie d'idéologie « utopique, mobilisatrice de l'effort des masses pour une transformation du monde » (Ossipow 1980 :410). La deuxième catégorie quant à elle, revêt davantage un rôle de légitimation par l'entremise duquel la pertinence de « l'ordre social » (Ossipow 1980 :410) en cours est renforcée. Ce qui amène Rodinson à définir cette catégorie comme étant celle de « l'idéologie *stricto sensu* qui légitime et justifie un ordre social donné » (Ossipow 1980 :410).

Dans les sociétés musulmanes, l'idéologie est à la fois le produit « de la conscience sociale » (Ossipow 1980 :410) et son principal déterminant. Le rôle des

idéologues dans une telle dynamique sociale vise essentiellement à expliquer et à légitimer le pouvoir politique. Puisqu'il n'existe pas proprement dit une « instance dogmatique centralisée qui imposerait une interprétation unique et cohérente, sélectionnant dans la diversité des ressources de la Tradition » (Ossipow 1980 :410), à l'image du clergé dans la chrétienté, il revient donc aux idéologues de raffermir le pouvoir de l'autorité.

Rodinson montre ainsi la place des idéologues dans la société islamique : du côté du pouvoir, des gouvernants, L'ordre social et politique de l'islam dérivant directement du Coran, il y eut une tendance naturelle à sacraliser le pouvoir politique et à lier l'enjeu religieux et l'enjeu théologique (Ossipow 1980 :412).

Dans l'univers de l'islam, tout est à la fois interconnecté et relié, la médecine, la politique, le droit répondent aux contraintes de la religion qui vassalise par son ingérence toutes les sphères de la société. De ce fusionnement du cultuel et du social, naît un état de symbiose entre le sacré et le profane qui caractérise à bien des égards le règne des califats du passé. Déjà à la naissance de la première communauté musulmane à Médine, on assiste à l'émergence d'une pensée politique au sein de laquelle « l'autorité politique n'était pas un mal humain, pas même un moindre mal, ni un mal nécessaire : c'était un bien divin. » (Lewis 1988 : 46). D'ailleurs, l'un des tout premiers actes entrepris par les musulmans pour consolider l'avènement de la nouvelle communauté a été la reconnaissance de l'autorité du Prophète Mohamed (Pbsl) non seulement comme le messenger de Dieu et leur guide spirituel, mais aussi comme le dirigeant politique de la communauté des croyants (Al Moubarak Fawri 1999 :210). Le Coran et la Sounnah constituent quant à eux la *magna carta* de la nouvelle *cité musulmane* et condamnent avec véhémence le chaos et l'anarchie pour promulguer plutôt le respect de l'autorité et l'importance de l'organisation au sein de la société (Moten 1996 : 36).

Le musulman doit écouter et obéir, qu'il aime ce qui lui est ordonné ou pas. Sauf s'il lui est ordonné de désobéir à Dieu : si cela lui est ordonné, alors pas d'obéissance (Hadith authentique rapporté par Al-Bukhârî, n° 6725, Muslim, n° 1839).

Dans ce nouveau contexte, le corps politique est considéré comme un outil essentiel non seulement au maintien de la loi divine (charia) et à son application, mais aussi à l'expansion de la foi (Lewis 1988 : 46). À travers l'histoire du monde musulman, les érudits de la jurisprudence islamique tels que l'Imam Ibn Hanbal, Ibn Taymiyyah et Ibn Qayim Jawzi de même que les *califes bien guidés* et ceux des dynasties ultérieures s'entendent sur les mérites de l'organisation politique et son importance dans la rapide expansion et la prospérité du monde musulman (Moten 1996 : 37). Les oulémas, pour leur part, conceptualisent l'organisation politique comme une entité ayant pour mission principale de promulguer la vertu et la justice telle que préconisée par les textes religieux. Dans cette dynamique, le politique devient un moyen de subordonner l'activité humaine à la quête du spirituel. Cette vision pragmatique du politique et de l'action politique est en grande partie issue de l'importance accordée à l'atteinte des objectifs dans une société dite « goal-oriented » comme la société musulmane (Moten 1996 : 36).

C'est pourquoi quand un tel peuple veut s'occuper à fond de ses intérêts, rien ne lui peut résister : tous agissant en harmonie totale, ayant constamment en vue la même fin et s'exposant à la mort pour parvenir au but. (Ibn Khaldoun 1965 : 69).

Cette conception utilitariste du politique se fera d'ailleurs largement sentir au cours des siècles dans la politique du califat, mais aussi dans la littérature musulmane. L'approche d'Ibn Khaldoun, comme celle de ses prédécesseurs attribue à la politique un rôle utilitaire qui ne la présente en aucun cas comme un objectif en soi, au contraire, c'est à la religion que ce dernier accorde une place de choix dans la création des empires. Selon lui, avant de se doter d'une organisation politique quelconque l'empire doit d'abord assurer sa longévité en ayant « un fondement religieux » (Ibn Khaldoun 1965 : 69) sur lequel il peut reposer sa légitimité. « L'invocation de la religion (*da' waa*) donne à la dynastie une force supplémentaire au-delà de celle que lui fournit le nombre de ceux animés par l'instinct de groupe » (Ibn Khaldoun 1965 : 69). La religion permet donc à l'État de générer au sein de la population un sentiment d'adhésion volontaire à l'empire. Lorsque tous se tournent vers Dieu avec la même conviction, « les jalousies disparaissent, la discorde s'amenuise, l'entraide est florissante. » (Ibn Khaldoun 1965 : 69).

Dès son avènement, l'islam a été accueilli non pas seulement comme une religion, mais plutôt comme un mode de vie au sein duquel n'existe aucune dissociation entre le profane et le sacré (Moten 1996 : 37). L'oummah (première et principale association des croyants) acquiert aussitôt une nature organique qui favorise la porosité entre les multiples éléments de la société. Dorénavant, si une partie de cette structure organique est affligée, l'ensemble ne peut que lui aussi en ressentir les effets (Moten 1996 : 37). Cette vision holiste de l'oummah a été promulguée par le Prophète (Pbsl) qui en décrétant cette entité un corps organique cherchait à mettre l'accent sur le concept d'interdépendance entre les individus, mais aussi entre les diverses institutions sociales. C'était là, surtout une manière de réitérer l'importance de la solidarité et de l'unité comme pierre angulaire des normes sociales fondamentales de l'islam, mais aussi comme principale source de cohésion sociale dans toute société naissante (Black 2001 : 14). Ibn Khaldoun réitère d'ailleurs dans son œuvre maîtresse intitulé *al Mouqqadima* la nécessité d'avoir en tout temps une organisation politique efficace, car à ses yeux, le corps politique représente le garant même de la cohésion sociale, d'où son importance.

La réunion des hommes en société étant accomplie, et l'espèce humaine ayant peuplé le monde, il faut un chef qui puisse les repousser quand ils veulent se jeter les uns contre les autres, car l'homme est porté par sa nature animale à l'hostilité et à l'iniquité. (Ibn Khaldoun 1965 : 42).

Cependant, cette même métaphore peut être analysée sous une autre perspective qui rend possible une seconde lecture de ce même phénomène. L'interdépendance dont il est question plus haut, ne s'exprime pas seulement en termes de solidarité et d'unité, mais aussi en termes de dichotomie entre religion et laïcité (Moten 1996 : 37). Compte tenu de la grande perméabilité qui existe entre les diverses dimensions de la société, à savoir le politique, le social et l'économique, ou encore le public et le privé, on ne peut envisager au sein d'une même société musulmane l'existence simultanée d'un espace laïque et d'un espace religieux sans que l'un n'affecte l'autre. Une telle réalité compromettrait la primauté de l'autorité divine à laquelle doit souscrire la communauté entière, en créant notamment une autorité parallèle qui contrairement à la première serait ancrée exclusivement dans le profane (Moten 1996 : 37). Dès lors, il devient impossible pour le croyant d'être soumis aux règles de la charia dans le privé tout en évoluant au sein

d'institutions laïques dans le public. De plus, si l'on demeure fidèle à la perspective utilitariste de l'action politique préconisée par les oulémas, il devient impossible d'envisager une séparation de l'État et de la mosquée, puisque le but principal du corps politique et donc de l'État est de servir de vecteur à l'application des lois et des principes divins dans l'ensemble de la société (Moten 1996 : 38).

Selon Rodinson, lorsque survient dans un tel espace, où s'amalgament religion et politique, un schisme théologique, les répercussions qui en découlent entraînent dans l'ensemble de la société des tensions et des antinomies qui mettent à nu l'influence et l'importance de la religion (Ossipow 1980 :411). Or, il n'est pas chose inédite de constater que dans ce genre de système, la « dissidence idéologique » (Ossipow 1980 :411) au sein de laquelle s'articule le schisme théologique peut tout aussi bien générer, dans sa foulée sécessionniste, une « scission » (Ossipow 1980 :411) dans le paysage politique. Ce clivage politique, offre en retour à cette même idéologie dissidente, une matrice au sein de laquelle cette dernière peut pleinement s'affirmer et se légitimer.

En effet, une « révolution politique » (Bourdieu 1971 : 334) nécessite a priori une « révolution symbolique » (Bourdieu 1971 : 334) qui lui donnerait « les moyens de se penser dans sa vérité » (Bourdieu 1971 : 334). Chaque révolution tente, par sa nature et son discours, de se distinguer de celles qui l'ont précédée, ce qui explique l'urgence d'instaurer à tout prix sa propre singularité. Or la religion, par l'entremise de sa symbolique et de sa sacralité, offre à l'enjeu politique le langage, les « noms » (Bourdieu 1971 : 334) et les « mots d'ordre » (Bourdieu 1971 : 334) essentiel à la conceptualisation de son unicité. Cependant, il est tout aussi vrai que l'insurrection demeure prisonnière du passé tant et aussi longtemps qu'elle ne trouve pas ce que Bourdieu appelle son « Prophète » (Bourdieu 1971 : 334). Lui seul peut « contribuer à réaliser la coïncidence de la révolution avec elle-même en opérant la révolution symbolique qu'appelle la révolution politique » (Bourdieu 1971 : 334). Sans la présence de ce dernier, son charisme et son leadership, la révolution continuerait à penser avec les « schèmes » qui sont issus « du monde à renverser », ce qui éventuellement serait une entrave à son aboutissement. Pour illustrer cette relation entre religion et politique et la réciprocité qui lie l'enjeu politique et l'enjeu religieux dans la *cité musulmane* , on peut citer à titre

d'exemple trois événements précis dans l'histoire du monde musulman et qui se sont produits respectivement au septième, dix-huitième et dix-neuvième siècle.

L'avènement du chiisme représente non seulement l'incidence du tout premier schisme théologique au sein de l'islam, mais aussi la principale source du plus important clivage politique entre musulmans au septième siècle. Le discours d'Abdallah ibn Sabaa vit le jour sous le règne d'Uthman, troisième *calife bien guidé*, alors que le monde musulman était en pleine expansion (Al Nagrami, 1989 : 47). Les idées introduites par le fondateur du chiisme, remettaient en question la légitimité du califat et revendiquait à l'instar le système de l'*imamat*¹⁸ par l'entremise duquel seuls les descendants directs du Prophète (Pbsl) ou *Ahlul Bait* pourraient détenir l'autorité politique et spirituelle (Al Nagrami, 1989 : 53). Pour ibn Sabaa, le Prophète (Pbsl) aurait choisi avant sa mort Ali ibn Abi Taleb, son cousin et gendre, pour lui succéder à la tête de l'État à titre d'imam (Al Nagrami, 1989 : 76). Un tel choix serait justifié selon lui par le principe d'infailibilité qui serait l'apanage seul de la famille du Prophète (Pbsl) (Al Nagrami, 1989 : 78). Bien qu'Ibn Sabaa cherche surtout à affaiblir l'institution politique par ses propos, c'est plutôt sa remise en question de l'interprétation traditionnelle de la Sounnah qui généra le schisme théologique en question.

Pour légitimer son point de vue, il fit appel à certains hadiths qu'il interpréta différemment afin de supporter son argument, tout en rejetant ceux susceptibles de contredire sa position (Al Nagrami, 1989 : 78). En procédant de la sorte, il jeta un doute sur la légitimité de l'interprétation des hadiths tel que pratiquée et reconnue par les Oulémas. Ce qui au départ ressemblait davantage à un différent en matière de succession, donna rapidement suite à un déchirement tant idéologique que politique. En remettant en question la légitimité du califat d'Uthman et en déclarant que le pouvoir politique a été usurpé de force à la descendance du Prophète (Pbsl), ibn Sabaa provoqua un clivage entre ceux qui supportaient le calife régnant et ceux qui se voulaient les partisans d'Ali (Al Nagrami, 1989 : 53). Ces derniers utilisèrent les arguments théologiques d'ibn Sabaa pour légitimer leur dissidence politique et démontrer de la sorte que leur mouvement, loin

¹⁸ Théorie chiite de l'autorité politique selon laquelle seuls les descendants du Prophète (Pbsl) seraient destinés à détenir le pouvoir politique et spirituel. Les chiïtes maintiennent que ces descendants auraient hérité de l'infailibilité et du savoir du Prophète (Pbsl) nécessaire pour diriger la communauté musulmane (Enayat 2005 :4)

d'être hérétique, s'inscrit tout au contraire dans la tradition musulmane. Bien qu'Ali, ait lui-même combattu les idées d'ibn Sabaa durant le califat d'Uthman puis au cours de son propre règne (Al Nagrami, 1989 : 59), il n'en demeure pas moins que les disciples d'ibn Sabaa continuèrent à maintenir la validité de son idéologie et à clamer l'illégitimité du califat.

À nouveau au dix-huitième siècle, on assiste à l'avènement d'un contentieux religieux qui entraîne de graves répercussions politiques. Comme à l'époque préislamique, la péninsule arabe est de nouveau divisée en une multitude de petites principautés qui s'affrontent continuellement (Abou Tamy 1997 :29). Les princes régnants jouissent d'un pouvoir incontesté et manipulent volontiers l'appareil juridique et les instances religieuses pour raffermir leur emprise (Abou Tamy 1997 :29). Le soufisme¹⁹ axé surtout sur le mysticisme fait alors figure de religion d'État dans toute la péninsule arabe, et tous ceux qui s'opposent à la légitimité des rites soufis ou à l'autorité des princes sont accusés à la fois d'hérésie et de sédition. D'autre part, les croyances païennes d'autrefois refont surface dans l'imaginaire social collectif et il n'est plus chose inédite désormais de voir déferler sur les tombeaux des compagnons du Prophète (Pbsl) une horde de pèlerins à la recherche de miracles, de guérison ou de richesse (Abou Tamy 1997 :29).

C'est dans ce climat sociopolitique que le cheikh Muhammed ibn Abd al-Wahhab lance un mouvement de réforme dans le but explicite de remédier à ce qu'il qualifie de décadence religieuse (Abou Tamy 1997 :27). Il est essentiel selon lui, de rétablir la pureté originelle de l'islam qui est exempt de toute forme d'idolâtrie et de superstitions. Il exprime dans le même souffle, l'importance de combattre non seulement la dégénérescence des normes sociales, mais aussi la corruption et le laxisme des dirigeants (Moten 1996 : 130). Revendiquant un retour aux sources authentiques tel que le Coran et la Sounnah, Abd al-Wahhab critique ardemment le soufisme, qui serait selon lui, à la fois le produit et la matrice de ces superstitions qui pervertissent le véritable culte de l'islam (Moten 1996 : 130). En s'attaquant ouvertement à la légitimité du soufisme, Abd al-

¹⁹ Ce courant axé sur le mysticisme fait son apparition au VIIIème siècle. Le soufisme préconise l'atteinte d'une tranquillité intérieure et d'une connaissance intime du divin par l'entremise entre autre de l'astrologie, de la méditation et de l'interprétation des rêves. Les adeptes du soufisme suivent des saints qui sont aussi les fondateurs des diverses branches soufis (Black 2001 :131)

Wahhab sape les fondements mêmes de l'idéologie religieuse qui justifie et légitime en grande partie le pouvoir et l'autorité des princes du Hedjaz.

Son combat contre la *bid' a* ou innovation trouve bientôt un allié de taille chez Muhammed ibn Saoud, le chef d'une tribu locale qui accepte de prêter main forte à la lutte d'Abd al-Wahhab (Moten 1996 : 130). En effet, Ibn Saoud endosse le discours du cheikh qu'il s'engage à soutenir politiquement et militairement afin de légitimer sa propre conquête des principautés rivales. L'alliance entre les deux personnages historiques permet non seulement l'expansion d'un nouveau courant idéologique qui influença l'ensemble de la péninsule arabe ; en l'occurrence le *wahhabisme*²⁰, mais servit aussi de prélude à la naissance de l'actuelle Arabie Saoudite gouvernée jusqu'à ce jour par la dynastie des Saoud. (Moten 1996 : 130).

Au dix-neuvième siècle lorsque s'intensifia, par l'entremise d'une pénétration agressive, la présence de l'Occident en terre musulmane, la réponse à l'impérialisme occidental s'articula, à bien des égards, en opposition à l'orthodoxie musulmane (Moaddel 2005 : 3). Tout en promulguant le rejet du joug occidental, le discours anti-impérialiste propose à la fois un remaniement des institutions sociales et une révision de la théologie musulmane afin de rendre celle-ci compatible à la rationalité moderne (Moaddel 2005 : 3). La lutte contre l'impérialisme tente, entre autres, d'offrir une réponse à ce que ses adeptes qualifient de véritable agression culturelle de la part de l'Occident (Moaddel 2005 : 2).

L'avènement du **modernisme islamique**, à titre de mouvement intellectuel, coïncide avec l'émergence, dans la sphère politique, d'un nationalisme qui non seulement promulgue des réformes politico-sociales, mais aussi une séparation de la mosquée et de l'État. Ce nationalisme naissant s'articule autour de la notion de territoire plutôt que d'une identité culturelle ou religieuse particulière. Le discours progressiste qui l'accompagne provoque quant à lui des réflexions profondes sur la gestion des institutions publiques et de l'appareil politique. Bien qu'ils s'opposent ardemment à l'impérialisme occidental, les mouvements nationalistes de l'époque tentent tout de même d'émuler l'Occident dans son modèle étatique et ses institutions démocratiques

²⁰ Mouvement politico-religieux apparaissant dans la péninsule arabe au XVIIIème siècle et qui préconise une réforme basée sur un retour à une interprétation rigoureuse du Coran et de la Sounnah. Le wahhabisme tient son nom de son principal fondateur, le cheikh Muhammed ibn Abd al-Wahhab (Black 2001 :158)

(Moaddel 2005 : 4). Devant le recul de l'orthodoxie musulmane et l'effondrement des monarchies régnantes (Moaddel 2005 : 3), plusieurs penseurs tentent de remédier au vide créé par ce double échec dans le domaine intellectuel. Or le **modernisme islamique** et le nationalisme arabe voient tous deux le jour dans ce contexte de remise en question et de réformes frénétiques.

Cependant, au cours des années 1930 ce vent de démocratisation connaît un fort déclin précipité notamment par l'émergence et la prolifération des régimes totalitaires dans la plupart des pays du Moyen-Orient. Apparaît à cette même époque, dans des pays tels que l'Égypte et la Syrie une idéologie qui promulgue l'unité des peuples arabes. Le *panarabisme* se présente comme une pensée transcendant les concepts de frontières et de religion tout en rejetant le processus parlementaire au profit d'une politique révolutionnaire consacrée à l'émancipation nationale du peuple arabe (Moaddel 2005 : 4). De plus, l'idéologie du panarabisme ou la *Nahda* rejette totalement l'idée d'un quelconque héritage islamique et préfère préconiser plutôt un patrimoine arabe et séculaire (Moaddel 2005 : 4).

Face au despotisme des régimes autocratiques et à l'intransigeance du panarabisme à l'égard de la religion, l'orthodoxie musulmane renaît de ses cendres, et ce, par le retour en force d'un islam politisé et politisant tant dans le champ politique qu'intellectuel (Moaddel 2005 : 5). L'**islamisme**, à l'image des mouvements qui le préconisent prône, contrairement au **modernisme islamique**, une réislamisation de la société qui se ferait principalement par l'entremise d'une interface de l'enjeu religieux et de l'enjeu politique ou *al-din wa al-dawla*²¹ (Moaddel 2005 : 5).

Conclusion

L'idéologie peut être appréhendée, à plusieurs égards, comme un phénomène qui naît suite à l'apparition d'un « nouveau genre de rapport entre la situation et le long terme » (Dumont 1963 :159). Les dynamiques existentielles qui nourrissent les sociétés modernes exhortent dorénavant les individus à conférer un sens à leurs réalités, et l'homme contemporain ne se contente plus du langage symbolique ni du récit justificateur du mythe pour s'expliquer son vécu. Les bouleversements des temps

²¹ Expression arabe qui signifie littéralement religion (din) et État (dawla).

nouveaux créent à leur passage des tensions, des paradoxes et des remises en question qui présagent en effet la genèse même du phénomène idéologique. Car c'est dans cette dissociation de « l'explication et de la finalité » (Dumont 1974 :115) que le mythe fait désormais place à l'idéologie.

Le répertoire symbolique dont dispose la religion attribue à cette dernière une vocation idéologique qui perdure jusque dans notre contexte actuel. Parce qu'elle inculque par l'entremise de son répertoire anagogique un certain « schème de perception, de pensée et d'action » (Bourdieu 1971 :328), elle possède une faculté singulière à légitimer l'ordre social et à instaurer une perception commune du monde. Or dans les sociétés musulmanes, la religion revêt tout particulièrement un rôle de légitimation puisqu'elle produit un corps de doctrine au sein duquel l'existence et la pertinence de « l'ordre social » (Ossipow 1980 :410) en vigueur sont confortées. Le rapprochement, entre religion et idéologie dans l'univers de l'islam, se produit donc dans le rôle de légitimation qu'endossent ces deux entités. Dans les dynamiques sociales propres à ces sociétés, il sied à l'idéologie, comme à la religion, le soin de justifier le pouvoir de l'autorité et la légitimité de l'ordre social en cours.

L'interface du religieux et du politique dans le contexte musulman s'explique principalement par l'ingérence de la religion dans toutes les sphères d'activité. Cette omniprésence de l'enjeu religieux dans l'ensemble de la société crée un fusionnement du profane et du sacré qui conduit irrévocablement à une interdépendance *ad vitam aeternam* du temporel et du divin. Cet amalgame de l'idéologie, de la religion et du politique est non seulement l'une des singularités de la *cité musulmane*, mais aussi l'ensemble conceptuel autour duquel se conçoit l'islam politique contemporain.

Chapitre 3 : Méthodologie

Introduction

Les études sur l'islam, sont souvent porteuses d'un présupposé que l'on pourrait attribuer aux tous premiers penseurs orientalistes ayant élaboré un corpus portant sur l'étude de l'islam et du monde musulman. Or, dans l'approche orientaliste, la langue, la culture et l'histoire forment, en quelque sorte, les points cardinaux qui délimitent ce genre d'études (Manço 2005 :3). Dans une telle perspective, l'interaction entre ces trois éléments constitue non seulement le point de départ de toute analyse de la conviction musulmane comme vécu social, mais représente aussi son principal moteur. Si de prime abord une telle approche semble holiste dans son énonciation, l'on propose, dans le cadre de cette thèse, de dépasser ce trio conceptuel pour plutôt centrer notre analyse autour de l'idéologie religieuse. L'analyse sociologique, s'intéresse à l'idéologie comme « à la fois un élément de la situation et un schéma dynamique de l'action » (Dumont 1960 : 168). Dans le cadre méthodologique de cette thèse, il est important de souligner que l'on utilisera l'approche de Fernand Dumont, et ce, en s'inspirant plus particulièrement de ses travaux sur l'analyse de l'idéologie religieuse. L'analyse

Consistera, alors, avant tout à retrouver des mécanismes de rationalisation : c'est-à-dire les tensions, les antinomies, entre les sources idéologiques diverses, entre les sources idéologiques et les autres éléments du social définis par ailleurs, entre le groupe ou l'institution support de l'idéologie et les autres groupes ou institutions (Dumont 1960 : 169).

Lorsqu'on entame une analyse, il s'agit en fait de procéder à une décomposition de l'objet d'étude. En effet, analyser un phénomène tel que l'idéologie nécessite que l'on étudie « toutes les circonstances dont il se compose » (de Tracy 1798 :248) pour pouvoir ensuite le disséquer et cerner ses principales composantes. Reconnaître la nécessité d'analyser, c'est donc reconnaître qu'il existe au sein de tout phénomène, cause ou idée, qui peut a priori sembler simple dans sa conception, plusieurs revêtements qui s'enchevêtrent pour former un tout complexe. Cette complexité donne lieu à une multitude de circonstances qui rendent possible par leurs simples interactions, diverses

lectures du même phénomène (de Tracy 1798 :248). Il va donc sans dire que le processus d'analyse a dans sa décomposition de l'objet d'étude le mérite de mettre à nu la véritable quintessence de ce dernier.

3.1) Cadre opératoire

Les principaux courants idéologiques qui caractérisent l'islam politique contemporain sont animés d'une part par une tendance réformiste représentée par le modernisme islamique, et d'autre part, par une vague fondamentaliste représentée par l'islamisme. Saisir la différence entre le modernisme islamique et l'islamisme demande que l'on étudie l'idéologie qui les anime, et ce, en analysant tout particulièrement les mouvements et les penseurs qui les ont engendrés. Les mouvements et les penseurs que ces courants ont inspirés sont quant à eux emblématiques, tant dans leur discours que dans leur champ d'action, des tendances idéologiques dont s'imprègnent le **modernisme islamique** et l'**islamisme**.

En effet, ces deux courants idéologiques sont non seulement tributaires des réalités géopolitiques de leurs époques, mais représentent aussi deux sentiers idéologiques distincts (voir tableau 2.1). Alors que les modernistes islamiques tels que Rida, al-Afghani et Abduh promeuvent par le biais du **modernisme islamique** un *projet* moderniste et progressiste axé sur la modernisation et les réformes institutionnelles de grandes envergures, les Ikhwan et les partisans du Jamaat proposent plutôt un *agenda* politico-social révolutionnaire. En examinant donc d'une part les lignes directrices de la *mission* des Ikhwan et du Jamaat et d'autre part les principales *revendications* des penseurs du **modernisme islamique**, l'on tentera de comprendre les tendances idéologiques propres à ces deux courants.

Tableaux 2.1 : Courants idéologiques de l'islam politique contemporain

<u>Courant idéologique</u>	<i><u>Modernisme islamique</u></i>	<i><u>Islamisme</u></i>
<u>Tendance</u>	<i>Réformisme</i>	<i>Fondamentalisme</i>

<u>Penseurs et mouvements</u>	<i>al-Afghani, Abduh et Rida</i>	<i>al Banna, Kotb et Maududi (Les Frères musulmans et le Jamaat-i-Islami)</i>
--------------------------------------	----------------------------------	---

Pour comprendre l'évolution de ces courants idéologiques, il faut en tout premier lieu analyser la vision de leurs fondateurs et de leurs principaux militants quant à ce qu'ils jugent être la situation du monde musulman. Un examen minutieux des thèmes récurrents dans le discours des modernistes islamique et dans celui des fondamentalistes²² du Jamaat et des Ikhwan, permettra, à cet effet une meilleure compréhension à la fois de leur fondement et de leur mécanisme évolutif. Si la lecture du **modernisme islamique** et celle de l'**islamisme**, en ce qui a trait au monde musulman et ses principaux défis, se rejoignent à certains égards, il est tout aussi vrai que leurs perspectives sur la question divergent sur plusieurs autres.

Pour montrer l'existence de cette dualité tendancielle qui caractérise l'islam politique contemporain et du « double réseau de thèmes idéologiques » (Dumont 1960 : 166) au sein duquel celle-ci prend naissance, notre grille d'analyse (voir tableaux 2.2) s'articule autour de deux dimensions soit : (1) les revendications et missions propres aux deux courants idéologiques et (2) leur diagnostic du monde musulman. Il est important de rappeler que cette grille d'analyse s'inspire à plusieurs égards de celle élaborée par Fernand Dumont dans son analyse de « l'idéologie de la ligue ouvrière catholique canadienne » (Dumont 169 :1960).

En analysant l'agenda politique des partis islamiques qui illustrent l'islamisme et le projet intellectuel des partisans du modernisme islamique l'on tentera de mettre à nu la dualité tendancielle mentionnée plus haut. Il s'agit dans un premier temps de cerner les revendications et missions propres aux divers mouvements pour éclaircir les différentes tendances qui habitent les deux courants idéologiques en question. En deuxième lieu, l'on procédera à un examen de leur lecture de la condition musulmane. Ceci est particulièrement important puisque ce procédé nous permettra de saisir les motivations

²² Il est important de souligner que dans le cadre de cette thèse l'emploi du terme **fondamentaliste** ne fait en aucun cas allusion à sa définition péjorative. Il s'agit ici du mot employé pour faire référence aux individus qui prônent un retour aux fondements de l'islam (Coran et Sounnah) dont les partisans du Jamaat et les Ikhwan. Il est important de noter aussi que certains auteurs dont Roy font une distinction entre fondamentalistes et islamistes. Cependant, dans le cadre de cette thèse, les deux termes réfèrent aux mêmes individus.

qui non seulement animent l'action des islamistes et des modernistes islamiques mais aussi leurs discours divergents. L'analyse de leur diagnostic du monde musulman repose sur une division des thèmes en deux catégories distinctes; soit les facteurs externes et les facteurs internes. La première catégorie, tel que l'indique son nom, portera essentiellement sur des thèmes issus non pas de dynamiques internes mais plutôt de circonstances extrinsèques. Les modernistes islamiques et les fondamentalistes perçoivent tous deux la présence de l'Occident en terre d'islam comme étant le principal facteur externe à aborder. En effet, *l'impérialisme occidental* représente pour eux un obstacle à l'émancipation de la nation musulmane et à son développement politique, social et économique.

Tableau 2.2 : Grille d'analyse des courants idéologiques de l'islam politique contemporain

<u>Dimensions à analyser</u>	<u>Indicateurs</u>
Revendications et missions propres aux divers mouvements	Agenda politique et projet intellectuel
Leur diagnostic du monde musulman	<p><u>Discours (thèmes)</u></p> <p>1) Facteurs externes : <i>Impérialisme occidental</i></p> <p>2) Facteurs internes : <i>Modernisation/ réformes institutionnelles</i> <i>Panislamisme</i> <i>État islamique</i> <i>Orthodoxie religieuse</i> <i>Jahiliya (ignorance)</i> <i>Révolution/ Jihad</i> <i>Souveraineté</i></p>

La deuxième catégorie quant à elle sera constituée de facteurs résultants des dynamiques sociopolitiques propres aux sociétés musulmanes. En d'autres termes, il s'agit ici de causes qui trouvent leur essence dans les tensions et les antinomies observées au cœur même du vécu social musulman. Dans leur analyse de ces dynamiques internes les partisans du **modernisme islamique** mettent l'accent sur le besoin de *réformes institutionnelles*, les bienfaits de la *modernisation* et la nécessité de redéfinir le rôle de

l'orthodoxie religieuse. Les Ikhwan et les membres du Jamaat préfèrent, pour leur part, discourir sur l'importance de combattre l'emprise du totalitarisme sur les pays musulmans par la mise en place d'un *État islamique*, les dangers de la sécularisation massive des sociétés musulmanes et la *jahiliyah* ou l'ignorance qui en résulte, de même que l'obligation d'entreprendre une *révolution* sous la bannière du *jihad* pour rétablir la suprématie de l'islam dans l'ensemble du monde musulman.

La question de la *souveraineté* ou de l'indépendance des peuples musulmans, bien qu'étant un thème commun aux deux courants, n'est pas pour autant abordée sous la même perspective par leurs adhérents. Pour les modernistes islamiques, la souveraineté est souvent mise en relation avec la question de l'impérialisme et de l'occupation des terres musulmanes. D'ailleurs, le *panislamisme* est présenté dans leur discours comme la réponse des musulmans face à la présence occidentale non sollicitée. Cependant chez les Ikhwan et le Jamaat, la souveraineté est redéfinie à la lumière des textes religieux pour prendre une toute nouvelle tournure. Dans cette nouvelle perspective, elle est exprimée comme à la fois une subordination du profane au sacré et une déclaration d'indépendance face au joug des régimes totalitaires du monde musulman.

Par l'entremise d'une analyse approfondie des thèmes que choisissent d'aborder ces deux catégories de partisans, l'on tentera de dévoiler le diagnostic du monde musulman propre à chaque courant. Les constats que font les divers intervenants sur la condition musulmane sont des indicateurs susceptibles de montrer comment les tendances véhiculées par ces courants idéologiques influencent l'analyse sociopolitique de leurs partisans.

3.2) Corpus

Pour mener à bien l'analyse présentée ci-haut, l'on utilisera non seulement la littérature produite sur le sujet en question, mais aussi les écrits produits par les partisans du **modernisme islamique** et de l'**islamisme**. Il s'agit en fait d'étudier en profondeur le contenu de ces œuvres, et ce, dans le but explicite de comprendre le phénomène idéologique qui l'habite. Étant donné, que le premier, et le plus connu des mouvements islamiques contemporains, s'avère à être celui des Frères musulmans, il est primordial

que l'on se penche sur les œuvres produites par ces derniers et sur ce mouvement. Celui-ci a non seulement façonné le paysage idéologique de l'**islamisme**, mais on le retrouve aussi dans la plupart des pays musulmans. D'ailleurs, on peut déceler son influence, en termes de pensée, de structure ou encore de stratégie chez la plupart des mouvements sunnites. Il est donc indéniable que les Ikhwan tant dans leur parcours que leur littérature symbolisent l'idéologie même de l'**islamisme**. Le Jamaat, quant à lui, demeure la preuve irréfutable de l'expansion de l'**islamisme** dans l'ensemble du monde musulman. Fondé en Inde par Maududi, ce mouvement fut le premier de son genre à voir le jour dans le sous-continent indien. Au même titre que les Ikhwan au Moyen-Orient, le Jamaat inspira l'émergence d'une multitude de mouvements dans la sous-région. Tout en servant souvent de repère à ses contemporains, ce mouvement a réussi depuis sa création à demeurer un acteur majeur dans la politique de pays tel que le Pakistan et le Bangladesh.

Cependant, deux auteurs font aujourd'hui figure d'autorité en matière de littérature islamiste, il s'agit de Kotb et de Maududi. À travers trois de leurs œuvres dont *Jalons sur la route de l'Islam* (1968), *Social justice in Islam* (1970) et *Political theory of Islam* (1973), ils ont réussi à faire connaître leurs mouvements du grand public et à promouvoir l'idéologie islamiste. Par l'entremise de ces livres, le projet révolutionnaire de l'**islamisme** est expliqué en détail et l'on comprend mieux sa nature et son ampleur. D'ailleurs, encore aujourd'hui, un grand nombre de militants s'inspirent de ces écrits pour formuler leur agenda et organiser leur action politique. *Social Justice in Islam* (Kotb 1970), permet de saisir ce que préconisent les Frères en matière de changement social et les multiples dimensions (en dehors du politique) visées par le projet qu'ils mettent de l'avant. Bien que cette œuvre ait été écrite par Kotb, elle est emblématique du projet des Ikhwan puisqu'elle permet de comprendre pourquoi leur discours a été aussi bien reçu dans les sociétés musulmanes. En traitant des questions de justice sociale, de liberté de conscience et d'égalité, cette œuvre a non seulement donné une certaine universalité au discours, a priori politique des frères, mais introduit aussi leur projet dans son ensemble.

Jalon sur la route de l'islam (Kotb 1968), est quant à elle une œuvre particulièrement importante, car elle permet de comprendre la rupture entre l'aile modérée et l'aile radicale au sein de l'**islamisme**. Écrite en prison, elle est le signe

inéluçtable du durçissement du discours de Kotb qui met de l'avant le concept de *jahiliyah* et celui de *jihad*. Ce qui fait la particularité de ce livre, c'est le fait qu'il s'impose dans le paysage de l'**islamisme** comme un guide qui propose un plan d'action basé sur une réislamisation de l'appareil politique par la force si nécessaire. *Jalon sur la route de l'islam*, représente aux yeux de plusieurs experts le manifeste des Frères et la principale source d'inspiration des mouvements dits jihadistes.

Un autre mouvement de taille à s'être développé parallèlement à celui des Ikhwan est le Jamaat-i-Islami. Maududi, fondateur et principal intellectuel du mouvement aborde dans *Political Theory of Islam* (1973) la structure et le rôle dont devrait se doter tout État islamique et les liens qu'il devrait entretenir avec ses citoyens. Par le biais de cette œuvre, il met de l'avant un véritable cadre théorique permettant de conceptualiser l'avènement d'un tel État, mais aussi dans quelle mesure ce dernier pourrait se distinguer des régimes démocratiques, communistes ou encore des théocraties occidentales du passé. Le journal islamique *al-Manar* (1898-1935) créé par Rida et Abduh, a joué pour sa part un rôle important dans la propagation des idées du **modernisme islamique** non seulement en Égypte, mais aussi dans l'ensemble du monde musulman. Première publication de son genre, *al-Manar* devint rapidement le principal outil de communication à travers lequel les modernistes islamiques dialoguent avec la jeunesse musulmane du Maroc à l'Indonésie. Le contenu du journal est d'ailleurs en soi un véritable plaidoyer des réformes institutionnelles préconisées par le **modernisme islamique**.

À défaut de ne pouvoir procéder à un recensement des articles de ce journal, l'on propose plutôt de faire appel à des travaux qui examinent le rôle joué par *al-Manar* dans l'expansion du **modernisme islamique**. Yasushi (2006) et Haddad (2006) se penchent tous deux sur l'émergence d'*al-Manar* dans le paysage intellectuel de son époque et comment par l'entremise de ce journal les partisans du **modernisme islamique** ont réussi à faire connaître leur projet de la jeunesse musulmane et à plaider en faveur des réformes et de la modernisation.

Conclusion

Étudier les divers courants de l'islam politique contemporain nécessite que l'on analyse de près les principaux axes de ses courants. Par l'entremise de la grille d'analyse présentée plus haut, l'on tentera de comprendre dans quelles mesures, l'**islamisme** et le **modernisme islamique** incarnent les multiples tendances idéologiques qui habitent l'islam politique contemporain. En examinant leur missions, leur discours et leurs stratégies, il s'agit de mettre en évidence les convergences de même que les antinomies entre les diverses sources idéologiques en question.

Le cadre opératoire expliqué plus tôt sera utilisé dans les prochains chapitres afin d'étudier davantage comment ces deux dimensions sont abordées par les discours divergents du **modernisme islamique** et de l'**islamisme**. Ceci permettra d'établir les ressemblances et les dissemblances entre ces deux courants, tout en soulignant les tensions que peut générer la présence de cette dualité au sein de l'islam politique contemporain

Chapitre 4 : Le modernisme islamique : Entre réforme et tradition

Introduction

It was against the background of Westernisation that the reform school emerged. Its main aim was to provide solutions to allay Muslim conscience and permit Muslims to adopt and partake in Western scientific development. It was in a sense a resistance to European cultural penetration, and in another it was a yielding to what was considered science and technology (Badawi 1878:12)

Dans ce chapitre, l'on s'appuiera sur la démarche analytique décrite plus tôt pour déchiffrer le processus de production idéologique au sein duquel le **modernisme islamique** donne naissance à l'idéologie réformatrice. Une telle posture épistémologique, nous oblige à revenir sur l'essence de ce courant en nous appuyant principalement sur les arguments qui forment les soubassements de son idéologie. Le cadre analytique élaboré dans le chapitre précédent servira donc d'assise à la structure de ce travail qui prendra forme autour de trois dimensions.

Dans un premier temps, l'on examinera le courant idéologique propre au modernisme islamique en analysant les revendications au cœur du projet moderniste et progressiste endossé par ses figures de proue dont al-Afghani, Abduh et Rida. En effet pour comprendre l'ampleur et les visées qui animent ce courant idéologique, il faut d'abord examiner les principaux axes de son projet. En deuxième lieu, l'on tentera de cerner dans quelle mesure le catalogue thématique du **modernisme islamique** reflète un diagnostic du monde musulman propre à ce courant et qui, à son tour, permet de comprendre le cheminement de ses adeptes. Il s'agit aussi d'illustrer l'interaction entre le **modernisme islamique** et son discours moderniste qui régit et façonne l'évolution de l'idéologie réformatrice. Le travail d'analyse entrepris dans ce chapitre est donc a priori un effort pour interpréter les mécanismes internes au **modernisme islamique** ayant façonné la pensée réformatrice qui habite et caractérise ce courant idéologique.

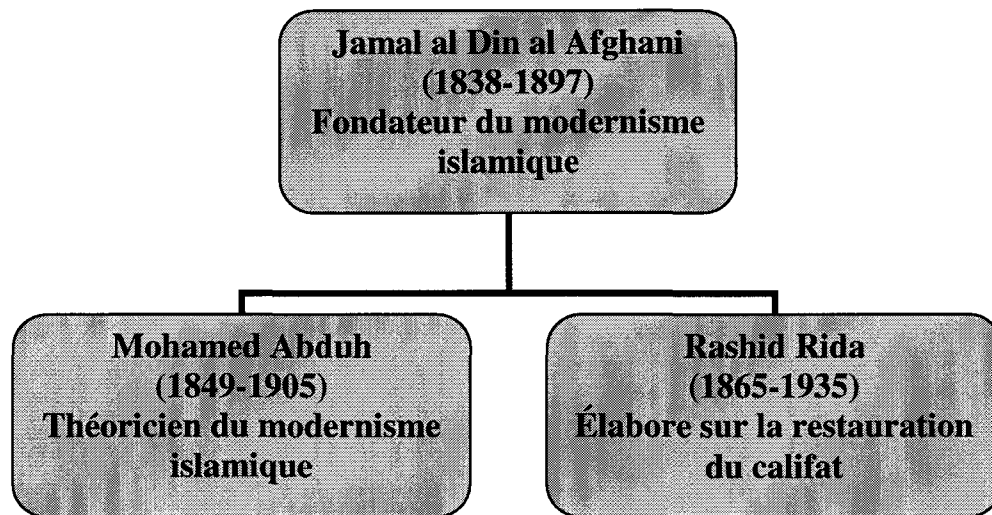
4.1) Revendications et mission du modernisme islamique

L'invasion de l'Égypte (1798-1801) par les troupes de Napoléon sonna le glas de l'homogénéité culturelle qui existait jusque-là dans ce pays. En effet, cette période de grande agitation déclencha une nouvelle ère de transformations politiques et sociales de même que l'éclosion d'une toute nouvelle production culturelle axée sur le pluralisme plutôt que le particularisme arabo-musulman (Moaddel 2002 :3). Ce pluralisme culturel est dû notamment à la présence des forces coloniales françaises puis anglaises, de même qu'à celle des missionnaires et des orientalistes, qui se mènent une lutte féroce pour occuper le vide laissé par l'effondrement du califat (Moaddel 2002 :3)

Le projet préconisé par le **modernisme islamique** revêt une nature particulière lorsqu'on considère l'orientation culturelle et intellectuelle qu'emprunte l'Égypte à la fin du dix-neuvième siècle. En effet, ce projet incarne à la fois un appel à la réforme et un effort de dépassement intellectuel. Le **modernisme islamique** se veut un champion du processus de modernisation sans pour autant rejeter l'apport et l'importance de l'islam. Cependant, pour pouvoir comprendre dans son ensemble les rouages du **modernisme islamique**, il nous faut examiner les propositions et les réclamations qui donnent corps à son agenda réformiste. En effet, les principales revendications de ses partisans sont non seulement le reflet de ses objectifs et de ses visées, mais aussi un indice important quant à sa tendance idéologique.

Le **modernisme islamique** tente dès ses débuts de se concevoir comme un moyen de réconcilier islam et modernité. En effet, il propose une amélioration progressive des structures sociales, politiques et économiques existantes tout en exhortant les individus à transcender l'univers restrictif de la tradition. Les premiers penseurs du **modernisme islamique** (voir figure 4.1) élaborent leurs idées en vue d'atteindre trois principaux objectifs qui sont; 1) créer une entente entre la rationalité scientifique et la conception islamique du savoir, 2) donner aux peuples musulmans une certaine appréciation de la civilisation occidentale sans pour autant tomber dans l'imitation tous azimuts et 3) plaider pour un remaniement de l'appareil politique jugé sclérosé (Moaddel 2002 :3).

Fig. 4.1 : Les figures majeures du modernisme islamique



De fait, ce que les modernistes islamiques soutiennent par l'entremise de leurs revendications c'est de reconnaître la nécessité de réformer les sociétés musulmanes et leur fonctionnement tout en admettant cependant l'importance et l'utilité de l'islam dans ce processus. Ils plaident pour l'instauration d'un nouvel ordre social qui au lieu de trouver son essence dans une occidentalisation massive s'inscrirait plutôt dans la mise en place d'une toute nouvelle différenciation fonctionnelle (Moaddel 2002 :10). Même si a priori les modernistes islamiques reconnaissent d'office la nécessité de séparer le rationnel et le religieux, ils ne supportent pas pour autant une séparation du sacré et du profane (Moaddel 2002 :10). Ils proposent plutôt un changement du paradigme ayant façonné jusque-là la structure sociale, et ce, afin de promouvoir l'apparition de nouveaux systèmes sociaux axés sur l'interpénétration mutuelle plutôt que l'isolement fonctionnel. En termes plus pratiques, ils suggèrent que l'on procède à la création de nouvelles institutions sociales qui prendraient en charge certaines des fonctions traditionnellement exercées par les institutions religieuses. Ils tentent de la sorte de promouvoir une diversification institutionnelle qui serait en adéquation avec la nature complexe des sociétés musulmanes modernes (Moaddel 2002 :10).

Un remaniement de l'organisation sociale traditionnelle des sociétés musulmanes entrainerait selon eux un recul de l'orthodoxie religieuse qui exerce son influence sur l'ensemble de la structure sociale. Les modernistes islamiques supportent entre autre l'idée de laisser aux intellectuels issus du système éducatif laïque, instauré depuis peu, le

soin de remédier aux lacunes scientifiques et technologiques qui mettent à mal le progrès du monde musulman (Moaddel 2002 :10). Le rôle des érudits de l'islam ne serait pas de palier au retard des musulmans dans le domaine de la technologie et des sciences modernes, mais plutôt de faire preuve d'activisme intellectuel en adaptant la charia aux nouvelles circonstances sociales. Dorénavant, les oulémas ne doivent plus se contenter d'être les gardiens d'une tradition fixe, mais plutôt des réformateurs (Moaddel 2002 :10).

Dans ses revendications, al-Afghani prend comme cible trois groupes distincts au sein des sociétés musulmanes. Il s'agit des dirigeants musulmans et leur despotisme, les puissances occidentales et leur impérialisme ainsi que les oulémas et leur orthodoxie rigide. Bien qu'il impute à la présence occidentale les déboires politiques du monde musulman, c'est à ses coreligionnaires qu'il reproche les conditions sociales qui prévalent dans leurs sociétés. Selon lui, en divisant le territoire du califat en une multitude de petits pays souverains puis en s'éloignant des principes islamiques dans leur gestion politique, sociale et économique les musulmans auraient eux-mêmes orchestré les facteurs de leur éventuelle défaite face à l'Occident (Moaddel 2002 :10).

L'absolutisme irréfragable manifesté par la plupart des dirigeants musulmans crée une situation dans laquelle le pouvoir politique se retrouve peu à peu aux mains de quelques individus s'accaparant sans la moindre retenue toutes les ressources. De plus le sentiment nationaliste qui accompagne l'émergence des territoires nationaux, met à mal le sentiment d'unité et de cohésion qui existait au sein de l'oummah lorsqu'elle était encore sous l'égide du califat. Selon al-Afghani, dans de telles conditions l'ordre social, le *modus vivendi* à l'origine du génie scientifique et technologique qui assura la suprématie musulmane à l'échelle mondiale s'est peu à peu effrité (Moaddel 2002 :11). Cette fragilité doublée d'une confusion en termes de réponse militaire à l'agression des puissances occidentales facilita l'occupation des pays musulmans par des forces étrangères. Les réformes proposées par les inconditionnels de l'occidentalisation n'ont quant à eux porté que peu de fruits, car selon al-Afghani la véritable solution au retard des musulmans réside dans des réformes visant à rétablir le caractère islamique des sociétés musulmanes et non leur éventuelle occidentalisation (Moaddel 2002 :11).

Pour légitimer la validité des réformes qu'il revendique, al-Afghani mentionne à titre d'exemple le parcours de la civilisation occidentale. Il soutient que les réformes

issues du Siècle des Lumières ont permis à l'Occident de sortir du marasme intellectuel et d'emprunter une nouvelle trajectoire. L'impressionnant élan militaire grâce auquel les nations européennes ont réussi à s'imposer sur la scène internationale serait lui-même impossible sans l'apport du génie scientifique engendré par les réformes des Lumières. Cependant, il rejette les critiques qui décernent à l'islam une grande responsabilité dans la déchéance de l'oummah.

En effet, un grand nombre de penseurs occidentaux estiment, à l'époque, que la stagnation observée dans les pays musulmans est un fait inhérent à l'islam. Al-Afghani maintient que cette lecture du contexte musulman est en réalité due à une compréhension erronée du concept de prédestination (*al-qada wa al-qadar*) qui s'avère être l'un des six piliers de la foi dans l'islam. Selon lui, les occidentaux auraient tendance à croire que cette croyance engendre chez les musulmans un certain fatalisme, puisqu'ils croient être aux prises avec le destin lorsqu'ils font face à des difficultés (Moaddel 2002 :11). Ce fatalisme produirait ensuite chez ces individus une incapacité à examiner la situation de manière rationnelle et à trouver des solutions à ces défis (Moaddel 2002 :11).

Contrairement à cette perspective, al-Afghani soutient que ce concept fait plutôt référence à l'omniscience et l'omnipotence de Dieu. Les musulmans croient que ces attributs de Dieu signifient qu'il possède une connaissance universelle des événements et des choix que chaque individu fait dans sa vie. Le libre choix est donné cependant à chacun quant à ses décisions et ses actions sans aucune coercition de la part du Tout Puissant (Moaddel 2002 :11). Al-Afghani stipule que ce qui est inhérent à l'islam c'est au contraire la nécessité pour tout musulman de chercher à faire progresser la société en assurant le respect du droit de tous et chacun et non le maintien du statu quo (Moaddel 2002 :11).

Influencé fortement par sa propre éducation religieuse, il affirme que la religion constitue pour les nations une importante source de soutien et le garant même du bien-être des citoyens (Moaddel 2002 :11). D'ailleurs, le **modernisme islamique** est en soi emblématique de cette importance qu'accorde son fondateur à l'islam dans la gestion de la *citée musulmane*. Contrairement aux mouvements nationalistes axés sur la sécularisation le **modernisme islamique** promeut plutôt une réorganisation de la société

par l'entremise de réformes politiques, juridiques et sociales sans pour autant écarter du processus l'apport de la religion (Moaddel 2002 :12).

Cependant, cette contribution escomptée de la religion est beaucoup plus évidente chez Mohamed Abduh pour qui l'islam est en soi porteur d'une idéologie qui favorise le développement. Il s'agit donc de savoir utiliser son pouvoir mobilisateur afin de déclencher de véritables changements sociaux. Il affirme que l'islam possède le moyen de moderniser les sociétés musulmanes en proposant de véritables stratégies de développement (Shahin 1989 :44). Abduh maintient tout au long de son parcours intellectuel que l'islam à titre de mode de vie vise en fait l'épanouissement intégral ou la maturation de l'individu, il est donc inconcevable pour lui que la mesure du progrès d'une société puisse se résumer tout simplement à l'enrichissement matériel en omettant totalement les autres aspects de ce processus (Shahin 1989 :48).

Il accorde une importance toute particulière à l'aspect holiste du développement qui pourrait sous bonne égide conduire à l'atteinte d'une vraie société musulmane habitée par ce qu'il appelle un islam pur et authentique (Shahin 1989 :48). Une telle société pourrait par la suite progresser rapidement vers son principal objectif; en l'occurrence une indépendance totale face à l'Occident. Cependant, compte tenu des nouvelles réalités du monde moderne, il réalise rapidement qu'il est indispensable d'entreprendre la création d'une nouvelle législation qui ne s'inspirerait pas toujours des textes sacrés, mais qui favoriserait la mise en place des réformes préconisées. Sans remettre en question la légitimité des sources traditionnelles, Abduh propose plutôt que l'on envisage la possibilité de trouver des solutions ailleurs que dans le cadre traditionnel lorsque le besoin se fait sentir (Shahin 1989 :48).

En effet, il faut selon lui apprendre à dépasser le cadre restrictif de la tradition pour pouvoir démontrer l'affinité qui existe entre l'islam et la pensée scientifique. Abandonnant à bien des égards l'exégèse islamique traditionnelle, Abduh préfère favoriser à la place l'utilisation des méthodes rationalistes susceptibles de cristalliser son désir de voir émerger dans les sociétés musulmanes des communautés de croyants dont la vie serait guidée par le droit et la raison (Moaddel 2002 :13). Selon lui, l'innovation loin d'être interdite par l'islam est en réalité une nécessité dans certaines circonstances. Un éventuel développement des sociétés musulmanes mènerait d'après lui à une expansion

de l'économie, à un foisonnement artistique et scientifique, à l'émergence d'une éducation laïque de même qu'une indépendance politique face à l'Occident (Shahin 1989 :48). Voilà pourquoi l'utilité des réformes et l'urgence de les mettre en place dans l'ensemble de la société prennent chez Abduh, le dessus sur le maintien de la tradition (Shahin 1989 :49).

En réalité son activisme politique et social témoigne de sa pensée qui tend à aborder la religion et la culture non pas comme des phénomènes rigides, mais plutôt comme des organismes vivants capables de s'adapter aux besoins de la communauté (Shahin 1989 :49). Dans une telle perspective où l'on inscrit la question du développement au cœur même des dynamiques sociales qui animent les sociétés musulmanes, le besoin de réformes s'impose non pas comme une simple formalité, mais plutôt comme une exigence capitale (Shahin 1989 :49). L'éducation et le droit, tout particulièrement, représentent pour les modernistes islamiques aussi bien des vecteurs de changements que des outils de légitimation susceptibles de garantir la mise en place et la propagation des réformes proposées (Shahin 1989 :50).

Rida quant à lui perçoit des similitudes entre la situation du monde musulman à l'aube du vingtième siècle et celle de l'Occident avant l'avènement des Lumières. Les deux entités ont, à divers moments au cours de leur parcours historique, connu un ralentissement de la logique novatrice et la recrudescence d'un conformisme intellectuel qui n'admet pas le dépassement du cadre conventionnel. Selon lui, le foisonnement d'idées novatrices vient de pair avec les réformes entreprises sous la tutelle d'un agenda réformiste. L'avènement du système républicain et l'amélioration du système d'éducation entre autres sont le résultat direct des réformes entamées à l'apogée des Lumières. De tels changements ont par la suite permis aux sociétés occidentales de connaître un véritable essor militaire, politique et économique (Khoury et Baaklini 1989 :115).

Bien que Rida admire le parcours des sociétés occidentales, il est persuadé que les instances qui ont donné naissance à l'éveil intellectuel de l'Occident pourraient être dupliquées avec plus de succès dans le monde musulman. L'islam serait selon lui porteur de justice, d'égalité et de liberté et donc compatible dans son ensemble avec les préceptes de la modernité. Grâce à des réformes bien orchestrées le monde musulman pourrait à son tour connaître un essor qui lui permettrait de réclamer sa gloire d'antan. Puisque

l'islam admet et même promeut l'innovation de nature bénéfique, Rida croit qu'il sera beaucoup plus facile pour les musulmans de procéder à la transition nécessaire pour entrer de plein pied dans la modernité et que cette période de changement s'avérera beaucoup moins pénible que celle vécue par l'Occident chrétien (Khoury et Baaklini 1989 :115).

L'idéologie inspirée par le **modernisme islamique** se distingue à la fois de celle des mouvements séculiers et de celle de l'orthodoxie religieuse. En réalité, ce courant préconise une idéologie qui met au cœur de son approche la nécessité de mettre en œuvre des réformes qui conduiraient inévitablement à une réorganisation de la structure sociale. Un remaniement des institutions sociales, politiques et économiques permettraient selon eux de consolider le caractère moderne des sociétés musulmanes contemporaines. Il s'agit donc d'abandonner l'ancien paradigme pour adopter une nouvelle perspective qui serait davantage en adéquation avec le caractère complexe de ces sociétés. Cependant, les modernistes islamiques contestent l'idée de rejeter l'islam pour mener à bien les réformes escomptées. Même s'ils soulignent l'importance de revoir le rôle de l'orthodoxie religieuse au sein des sociétés musulmanes contemporaines, ils continuent de réitérer l'apport de l'islam dans tout projet de modernisation.

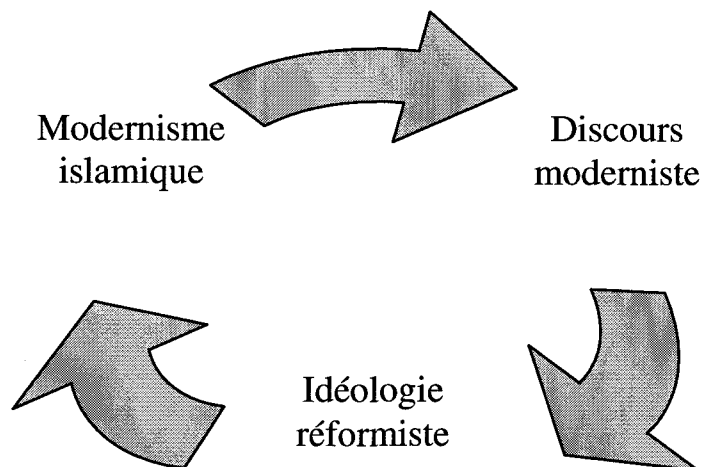
Les revendications d'al-Afghani, de Rida et d'Abduh illustrent l'importance qu'accordent les modernistes islamiques au processus de modernisation. Leurs réclamations d'un projet de réforme de grande envergure donne corps à l'agenda du **modernisme islamique**. Le recul de l'orthodoxie religieuse, la différenciation fonctionnelle ainsi que le dépassement de l'exégèse islamique traditionnelle sont autant de propositions faites par les figures de proue du **modernisme islamique** qui, tout en étant au cœur de l'agenda du **modernisme islamique** constituent aussi les principaux axes de son idéologie réformiste.

4.2) Un diagnostic du monde musulman

Le **modernisme islamique** a réussi à s'imposer dans le paysage intellectuel par l'entremise d'un cadre analytique qui relaie et propage ses thèses comme d'incontestables évidences. Le discours moderniste qui le caractérise récupère quant à lui les éléments qui forment les principaux axes de son projet pour en faire un véritable corpus. En effet, la

composante discursive du **modernisme islamique** a le mérite de conceptualiser son projet moderniste et progressiste, en lui donnant les moyens de se penser et de s'envisager. Cette interaction entre l'ambition primaire du **modernisme islamique** et son discours donne corps au processus de production idéologique au sein duquel s'articule l'idéologie réformatrice (voir figure 4.2). De plus, ce même discours rend observable l'idéologie réformatrice, en lui procurant les mots et les concepts nécessaires pour s'exprimer et s'extérioriser. De ce fait, il rend possible l'acquisition, la compréhension et la propagation de celle-ci. Pour pouvoir mieux comprendre le mécanisme évolutif du **modernisme islamique** et ses fondements, il est nécessaire que l'on analyse son diagnostic du monde musulman par l'entremise duquel il justifie en grande partie l'approche qu'il préconise.

Fig. 4.2 : Processus de production idéologique du modernisme islamique



Le discours des modernistes islamiques se démarque particulièrement par sa lecture de la situation musulmane. À vrai dire, leur diagnostic du monde musulman illustre l'importance que ces derniers accordent au besoin de réformes comme remède au malaise de leurs sociétés. *L'impérialisme occidental*, la *modernisation*, les *réformes institutionnelles*, la critique de *l'orthodoxie religieuse* et le *panislamisme* sont d'ailleurs les principaux thèmes qui animent leur discours. Les écrits d'al-afghani, de Rida et d'Abduh font non seulement état de ce qu'ils estiment être les maux qui affligent l'oummah, mais proposent aussi des solutions novatrices axées sur le progrès et la

modernisation. Le développement préconisé par ces derniers a souvent d'ailleurs été interprété par la jeunesse musulmane de l'époque comme un refus catégorique d'une occidentalisation qui pourrait anéantir la singularité culturelle et religieuse des nations musulmanes. Dès lors, ce courant idéologique devient pour plusieurs *sine qua non* de modernisation et de résistance face à l'occidentalisation.

Dans cette section, l'on analysera la thématique discursive du **modernisme islamique** en étudiant de plus près les cinq principaux thèmes qui donnent corps au discours de ses partisans, soit les réformes institutionnelles, l'orthodoxie religieuse, la modernisation du monde musulman, l'impérialisme occidental et le panislamisme. Ainsi, l'on tentera de mettre en évidence leur diagnostic du monde musulman en examinant ce qu'ils jugent être les principaux défis des sociétés musulmanes et les solutions qu'ils proposent.

4.2.1) Réformes institutionnelles et orthodoxie religieuse

Définir le concept de réforme dans le contexte musulman a pendant longtemps fait l'objet de contentions entre ceux désireux de lui attribuer une nature indigène au monde musulman et ceux qui le définissent plutôt par l'entremise d'une très forte analogie à la réforme protestante du quinzième siècle (Browsers et Kurzman 2004 :2). La nature conflictuelle de la relation entretenue par le monde musulman et l'Occident a pour sa part exacerbée l'usage de ce type d'analogie, qui réside très souvent au cœur des analyses historiques et sociopolitiques formulées notamment par les penseurs orientalistes. Si certains réitèrent de la sorte le discours ethnocentrique centré principalement sur la supériorité de l'Occident et de la chrétienté, d'autres qualifient plutôt le Prophète Mohamed (Pbsl) de Luther musulman et un ennemi potentiel de la «*Curia Romana*» (Browsers et Kurzman 2004 :2). Ce n'est qu'avec l'avènement des études positivistes portant sur la religion, que les chercheurs adoptèrent une position ancrée ailleurs que dans la théologie pour étudier le phénomène religieux. La fin du dix-neuvième siècle fut une période particulièrement propice aux analyses articulées au-delà du discours propagandiste (Browsers et Kurzman 2004 :2). L'analogie entre réforme chrétienne et musulmane demeure par contre intacte chez la plupart des chercheurs occidentaux dans leurs études du vécu musulman.

Cependant, dans le contexte musulman le concept de réforme réside au cœur même de la structure du *modus vivendi* qui anime la toute première société musulmane (Kassim 2005 : 2). L'avènement même de l'islam se conçoit tout d'abord comme une tentative de réformer les sociétés du Hedjaz. L'islam, à titre de mode de vie, tente non seulement de modifier la gestion politique et sociale des tribus locales mais tout aussi le comportement des individus tant dans la sphère privée que publique. Dès lors, l'islam est dit porteur d'un message réformateur qui transcende les dissensions tribales et ethniques en vue d'établir une nation pluraliste et inclusive (Al-'Ashmawi 2007 :178).

La conception systémique de la société dans la tradition musulmane définit l'unité politique et religieuse du monde musulman comme le principe de base du contrat social qui gouverne la structure sociale de l'oummah (Black 2001 : 14). Le *modus vivendi* musulman promulgue quant à lui le principe de cohésion sociale en vue d'assurer la stabilité politique et sociale des sociétés musulmanes. Dans cette perspective, l'on conceptualise la notion de réforme comme un mécanisme interne d'autorégulation destiné à remédier à toute détérioration du tissu social susceptible de menacer la cohésion sociale de l'oummah. Les réformes politiques, religieuses et sociales représentent quant à elles des mesures correctives instaurées en vue de remédier à toute antinomie générée. Il s'agit donc de rétablir de la sorte un état d'homéostasie sociale maintenant ainsi une constante stabilité interne. L'histoire du monde musulman témoigne d'ailleurs de la récurrence des pulsions réformistes ayant secouées l'oummah au cours des siècles (Al-'Ashmawi 2007 :178).

Au septième siècle, l'apparition du mouvement *kharijite*²³ et du chiisme qui dévient tout deux de l'orthodoxie musulmane et remettent en question l'existence même du califat, génère à titre de réaction une réforme politique de grande envergure qui se solde par l'instauration de la dynastie des *Ummayyades* (Black 2001 : 14). En combattant le pouvoir politique des *kharijites* et en réduisant la propagation de la doctrine chiite, les *Ummayyades* entreprennent les réformes politiques, sociales et religieuses nécessaire pour consolider l'unité politique du monde musulman et combattre le chaos social. D'autre

²³ Mot arabe signifiant dissident. Les kharijites représentent un groupe qui se dit les préceptes d'une doctrine puritaine et rigoureuse. Ils se révoltent notamment contre Ali, quatrième calife bien-guidé et prirent part au complot de son assassinat (Abu Zahra 2001 : iv).

part, l'avènement de la théologie de l'école *Mu'tazilah*²⁴ basée sur un amalgame de la doctrine musulmane et de la philosophie grecque, incitent l'orthodoxie religieuse à se positionner à l'encontre de cette nouvelle approche (Al-'Ashmawi 2007 :178). Selon eux, l'influence de la philosophie grecque pervertit l'interprétation des textes sacrés et invitent les croyants à la déviation. La réforme religieuse entreprise par les traditionnalistes pour répondre à la montée de la *Mu'tazilah* engendre la création de l'école *Ash'arite*²⁵ qui inspire les grands érudits musulmans de l'époque dont Al-Ghazzali et Ibn Rushd (Averroès) (Al-'Ashmawi 2007 :178). Au quatorzième siècle, le juriste syrien Ibn Taymiyyah critique avec véhémence la légitimité du Soufisme et du Chiisme et promulgue un retour à une lecture stricte du Coran et de la Sounnah. L'approche d'Ibn Taymiyyah servira par la suite de soubassements à la réforme sociopolitique du dix-huitième siècle promulguée par le wahhabisme sous l'égide de Muhammed ibn Abd al-Wahhab. Dans les sociétés musulmanes contemporaines, les réformes proposées sont généralement de deux natures distinctes. Alors que certains proposent une transformation de l'appareil d'État, un remaniement institutionnel et une révision de la jurisprudence islamique, d'autres préfèrent mettre l'emphase sur les réformes pouvant engendrer une éclosion du génie scientifique et technologique musulman (Al-'Ashmawi 2007 :179).

Dans le discours des modernistes islamiques, revendiquer des *réformes institutionnelles* va de pair avec critiquer ce qu'ils qualifient d'influence omniprésente de *l'orthodoxie religieuse* dans toute les sphères d'activité. Ce qu'ils prônent en matière de remaniement institutionnelles, c'est tout d'abord le besoin d'entreprendre une révision du système d'éducation et du système légal pour débiter le projet de modernisation qu'ils préconisent. Il s'agit de consolider les assises de ce projet en lui procurant des institutions sociales susceptibles de le légitimer et de lui fournir le soutien nécessaire. Autrement dit, il s'agit d'une part de propager les concepts et l'idéal de la modernisation auprès des

²⁴ École de pensée théologique musulmane qui émerge au huitième siècle. Cette école est basée principalement sur un amalgame des principes de logique et de rationalisme de la philosophie grecque et des principes de la doctrine musulmane (Abu Zahra 2001 : iv).

²⁵ École de pensée théologique musulmane créé par Abu Al-Hassan Al-Ach'ari. Les adeptes de l'école Ash'arite rejettent la légitimité des principes de la *Mu'tazilah* et se veulent une école réformatrice. Parmi les adeptes ash'arites les plus célèbres ont retrouvé l'Imam Ghazali et Ibn Rushd (Averroès) (Abu Zahra 2001 : i).

générations futures et de l'autre de faciliter et de légiférer la mise en place de telles réformes.

4.2.1.1 Réforme du système d'éducation

Le discours d'Abduh est d'ailleurs emblématique de cette importance accordée à la question de l'éducation dans l'éventuel progrès des sociétés musulmanes et la sauvegarde du mode de vie musulman (Badawi 1978 :64). Fortement influencé par les écrits d'al-Afghani, Abduh reproche aux institutions traditionnellement consacrées à l'éducation, dont al-Azhar, de négliger à tort l'apport et l'utilité des sciences modernes. Il regrette notamment la persistance des préjugés à l'égard de ces disciplines qui les présentent souvent comme étant nuisibles à l'enseignement religieux qui s'offre habituellement dans ces institutions (Badawi 1978 :64). Selon lui, il faut tout au contraire familiariser les musulmans avec de telles disciplines sans pour autant négliger les sciences religieuses qui ont fait la renommée d'al-Azhar. Il existe chez lui une concordance entre religion et sciences modernes, qui rend ces deux entités indissociables.

If this is our position in relation to disciplines which grew in Muslim environments for the last thousand years and which were inherited by us, what I wonder will be our position in relation to the new and useful sciences which are essential to our life in this age and which is our defence against aggression and humiliation and which is further the basis of our happiness, wealth and strength. These sciences we must acquire and we must strive towards their mastery (Badawi 1978: 65).

Il s'agit en réalité d'élargir le savoir des croyants pour leur permettre d'offrir des réponses adéquates aux critiques formulées par les intellectuels occidentaux quant à l'inaptitude de l'islam face à la modernité (Badawi 1978 :64). D'ailleurs, ces critiques cautionnées par l'administration coloniale sont souvent reprises par ses multiples instances en vue d'affaiblir l'influence de l'islam au sein même des sociétés musulmanes. Pour éviter d'être classifié d'innovateur et de paraître de la sorte suspect aux yeux de la population égyptienne qui percevrait alors en lui un ennemi de l'authenticité de l'islam, Abduh fit des efforts considérables en vue de démontrer que son approche loin d'être

opposée à la tradition musulmane, tente en réalité de revigorer cette dernière (Badawi 1978 :65). Il réitère à plusieurs reprises l'importance qu'accordaient les anciens érudits dont al-Ghazali à l'étude de la logique et de ses sciences connexes dans la compréhension du monde (Badawi 1978 :65).

La présence et la prolifération des écoles dirigées par les missionnaires inquiète tout particulièrement Abduh pour qui ces institutions représentent l'un des principaux facteurs ayant permis la dissémination des valeurs occidentales dans les sociétés musulmanes (Badawi 1978 :66). Ces écoles se donnent comme mandat de justifier la colonisation européenne comme un mal nécessaire pour atteindre la modernité et sortir du marasme. L'étudiant musulman intériorise par le fait même sa condition de colonisé et apprend à accepter son assujettissement et à pardonner les excès de son oppresseur, et ce, au nom de la modernisation (Badawi 1978:67). D'ailleurs, dans cet extrait de son discours réformiste cité par Badawi (1978), Abduh prend ces écoles et leur curriculum pour cible et incite les musulmans à percevoir la présence de ces institutions, non pas comme une ouverture vers la modernité, mais plutôt comme un risque d'acculturation massive et irrévocable.

The students despite their religious differences are made to read one and the same type of book which accords with the particular beliefs of the founder of the school. If the students are exposed for a long time to the education in a Protestant school, for instance, there is no doubt that their beliefs will gradually change (...) (Badawi 1978:67).

Abduh lie foncièrement la défaite musulmane face à l'Occident à la détérioration de l'éducation. Ce qu'il qualifie de propagation de l'ignorance dans les sociétés musulmanes aurait conduit selon lui à l'abrutissement des citoyens et à l'affaiblissement du califat. Dans un tel état il a été facile pour les intellectuels français et anglais de méconduire les musulmans et leurs dirigeants consolidant ainsi l'emprise de l'impérialisme occidental sur les nations musulmanes (Badawi 1978 :71). Ce qui inquiète Abduh, c'est surtout l'existence en Égypte de deux systèmes d'éducation parallèles et cependant de nature opposée. Alors que les écoles dirigées par les ressortissants anglais et très prisées par la bourgeoisie égyptienne offrent une éducation a priori séculière, les

institutions nationales consacrées aux études supérieures dont al-Azhar procurent plutôt un enseignement ancré dans la tradition religieuse (Badawi 1978 :71).

Selon Abduh, de ce fait même émane une confusion idéologique et un profond clivage social entre les membres issus de l'éducation laïque et les gradués des institutions religieuses (Badawi 1978 :74). Pour remédier à cette situation, il propose que l'on entreprenne sous l'égide du gouvernement une réorganisation structurelle qui intégrerait l'éducation religieuse et l'enseignement des sciences modernes au sein des mêmes institutions. Si al-Azhar acceptait un tel compromis et incorporait à son curriculum ces disciplines, toutes les écoles à vocation religieuse dans l'ensemble du pays suivraient son exemple. Ceci mettrait fin d'après Abduh à l'hégémonie des écoles étrangères en matière d'éducation laïque et éventuellement à leur présence en Égypte (Badawi 1978 :76).

Tout en réaffirmant de la sorte le caractère souverain de la nation égyptienne face à ses colons, c'est là aussi une façon pour ce moderniste de réitérer la compatibilité entre religion et science dans la *cité musulmane*. Abduh maintient tout au long de sa carrière que ces deux entités sont en réalité issues d'un processus basé sur la raison et s'intéresse l'une comme l'autre à un même phénomène d'étude (Adams 1968 :134). Le Coran encourage, selon lui, les croyants à étudier leur entourage par l'entremise de la science, à anatomiser la nature dans ses détails les plus infimes et à ausculter ses moindres soubresauts, et ce, en vue de comprendre les rouages de l'univers et d'apprécier ainsi la pertinence des textes sacrés. Cette alliance entre les deux disciplines permet ainsi aux musulmans de faire appel à la raison dans leur heuristique tout en ayant cependant les principes issus du Coran et de la Sounnah pour guider cet exercice de raisonnement (Adams 1968 :135). L'acquisition des sciences modernes représente pour Abduh à la fois un renouement avec la démarche des anciens oulémas et une façon de palier aux lacunes des sociétés musulmanes actuelles (Adams 1968 :135).

The Muslims, if their characters are disciplined by their religion, can compete with Europeans in the acquirement of the sciences and education, and equal them in civilization (Adams 1968:135).

Tout comme Abduh, Rida accorde à l'éducation un rôle majeur dans le projet de modernisation et la qualifie même de principal agent du changement social (Badawi

1978 :116). Il reproche au système d'éducation égyptien les mêmes lacunes mentionnées plus tôt par Abduh, à savoir son cloisonnement rigide qui empêche l'intégration des sciences modernes et de l'enseignement religieux au sein des mêmes institutions. Pour Rida, les écoles et les institutions universitaires érigées par l'administration coloniale s'abstiennent de dispenser une éducation religieuse pour éviter de remettre en doute leur statut d'institutions laïques et préfèrent plutôt se faire volontiers les champions de la modernité, en mettant l'emphase sur des disciplines telles que les sciences et la philosophie occidentale (Badawi 1978 :116). Bien qu'il reconnaisse l'efficacité de ces institutions dans leur organisation et leur structuration, il rejette cependant l'idée de l'éducation mixte, préconisée depuis peu, et qui réunirait sous le même toit les hommes et les femmes. Pour Rida, les deux sexes n'ont pas la même fonction au sein de la société, chacun joue des rôles différents et ils leur incombent des responsabilités distinctes (Badawi 1978 :11). Il est donc nécessaire que les hommes et les femmes reçoivent tous deux une éducation qui serait en adéquation avec leurs obligations sociales.

4.2.1.2 Réforme du système légal

L'islam étant défini par les modernistes islamiques comme une religion de droit, il est indispensable de légiférer à la lumière de la Charia et de la jurisprudence islamique toute nouvelle réforme (Badawi 1978 :79). En effet, le courant idéologique préconisé par al-Afghani, Abduh et Rida tente par l'entremise de son discours réformiste d'instaurer une certaine conformité entre l'idéal musulman et la réalité des pays musulmans. Pour consolider ces réformes susceptibles de rétablir cet équilibre perdu, Abduh propose que l'on entreprenne en tout premier lieu, une réforme du système légal qui faciliterait par la suite le remaniement de la structure sociale dans son ensemble (Badawi 1978 :85). Dans l'Égypte coloniale, les activités commerciales sont en grande partie régies par le système légal colonial jugé plus moderne, les juristes musulmans sont quant à eux incités à délaisser la charia au profit des lois anglaises (Badawi 1978 :102). Selon Abduh, les lois ne sont que le reflet de la mentalité, des coutumes et des traditions de ceux qui les élaborent, il est donc important que le système légal en vigueur dans les pays musulmans reflète à son tour l'hégémonie de la charia comme principale source de législation. Il va plus loin en décrétant qu'il sera impossible pour les musulmans d'entreprendre des

réformes en adéquation avec les principes de leur foi tant et aussi longtemps que celles-ci seront élaborées dans un paradigme qui trouve son essence dans l'idéal occidental plutôt que l'idéal musulman (Badawi 1978 :85).

Naturally Abduh wished the maze of Egyptian justice in its numerous law systems and diversities of thought to be absorbed in one system of law, the Shari'a. He was, however, aware that with the power in the hands of a non-Muslim country, Britain, such hope was well nigh impossible. He therefore secretly struggled (according to him) to protect the Shari'a courts, against what he thought to be Cromer's secret intention to abolish them, through the appointment of two civil judges to the High Shari'a Court (Badawi 1978:84).

La critique de l'orthodoxie religieuse ne s'exprime pas chez les modernistes islamiques comme un rejet de celle-ci mais davantage comme une révision de son rôle dans le devenir des sociétés musulmanes. Ce qu'ils préconisent c'est un recul de son influence dans les domaines autres que la religion et aussi une réforme institutionnelle en son sein qui favoriserait l'éclectisme intellectuel plutôt que la rigidité qui l'a caractérisée jusque là. Cependant tout en critiquant l'orthodoxie des oulémas de leur époque, ils leurs reconnaissent tout de même un rôle vital dans la gestion et la gouverne des pays musulmans.

Les réformes émises par les partisans du **modernisme islamique** se sont souvent heurtées à l'opinion de certains oulémas de tendance plus traditionnelle. Pour les modernistes islamiques, il s'agit en fait d'un clash entre leur vision progressiste et l'orthodoxie de ces oulémas ancrée fermement dans l'isolement culturel (Badawi 1978 :84). Lorsque la souveraineté des sociétés musulmanes prend fin abruptement et que l'assimilation culturelle et idéologique prend le dessus, ces mêmes oulémas n'ont pas voulu d'après Abduh embrasser l'idée d'innover les instances politiques, sociales et religieuses pour assurer la survie du caractère distinct des sociétés musulmanes (Badawi 1978 :84). Rida, l'un des critiques les plus acerbes des oulémas, va jusqu'à reprocher à ces derniers d'avoir fragmenté l'oummah par leur dogmatisme et leur esprit sectaire (Shahin 1989 :118). Il les accuse notamment d'avoir supporté le despotisme de certains

dirigeants, légitimant de la sorte le joug de cette tyrannie et détruisant du même souffle l'indépendance même des peuples musulmans (Shahin 1989 :118).

Pour al-Afghani et Abduh, il faut à tout prix rejeter l'imitation aveugle des générations précédentes ou *Taqlid*²⁶ et instaurer plutôt la tradition de l'*Ijtihad* ou du raisonnement indépendant (Badawi 1978 :80). Al-Afghani va encore plus loin en proposant que l'on rejette d'office tout avis juridique qui ne provient pas de l'époque des *Salaf us-Salih*²⁷. En procédant ainsi, il remet en doute l'autorité et la légitimité des écoles de jurisprudence de son époque et revendique à la place l'élaboration d'un nouvel *Ijtihad*²⁸ (Badawi 1978 :28). Dans sa restriction des avis juridiques acceptables à ceux des *salafs*, on sent un certain rapprochement entre sa méthode et celle du wahhabisme. Cependant, là où les wahhabis demandent principalement un retour à une lecture stricte du Coran et de la Sounnah de même qu'une résurrection de la tradition, al-Afghani préfère plutôt mettre l'accent sur la modernisation des sociétés musulmanes (Badawi 1978 :28).

Il utilise notamment ses multiples publications dont *al Radd ala al Dahriyyin* (Refutation of the Materialists) écrit en 1881 et le journal *al Urwat al Wathqa* (The Firmest Bond) qu'il produisit en 1870 en collaboration avec Abduh, afin de lancer son appel pour un nouvel *Ijtihad* et convier la jeunesse musulmane à combattre ainsi la léthargie intellectuelle qui met à mal le progrès de l'oummah. Il compare sans hésitation *la condition musulmane* à celle qui prévalait en Occident à l'aube de la réforme protestante (Badawi 1978 :29) et suggère même que l'on procède à une réforme musulmane pour revigorer les sociétés musulmanes. Pour al-Afghani, il est important de souligner qu'il propose que l'on réforme l'islam et non qu'on le modernise. Cette

²⁶ Cette démarche s'oppose diamétralement au raisonnement indépendant préconisé par l'*Ijtihad*. Il s'agit au contraire de suivre scrupuleusement l'interprétation des générations précédentes en matière de jurisprudence. Le but ici est d'éviter de déroger aux avis juridiques acceptés et reconnus par l'ensemble des oulémas (Badawi 1978 :80).

²⁷ Le terme *Salaf us-Salih* signifie en arabe *les pieux successeurs* et englobent les trois premières générations musulmanes. Il s'agit des compagnons du Prophète (Pbsl) appelés les *Sahaba*, la génération suivante ou les *Tabi'in*, de même que celle des *Taba at-Tabi'in* qui constitue la troisième génération musulmane depuis la naissance de l'oummah (Abu Zahra 2001 :507).

²⁸ Interprétation des lois et de la doctrine islamique qui découle d'un raisonnement indépendant lorsque se présentent des situations inédites qui nécessitent la mise en place de nouveaux avis juridiques. Il est important de souligner que seuls les érudits spécialisés dans la jurisprudence islamique ou *fiqh* peuvent légalement exécuter un *Ijtihad*. Un tel érudit porte généralement le titre de *mujtahid* et dispose à la fois de la connaissance et de l'autorité nécessaire en matière d'*Ijtihad* (Abu Zahra 2001 :504).

distinction réside chez al-Afghani dans son désir de procéder à des réformes des institutions sociales tout en puisant cependant les termes de cette réforme dans les préceptes préconisés par l'islam. Autrement-dit, il s'agit pour lui de mettre les institutions du monde musulman en adéquation avec les réalités du monde moderne, sans pour autant permettre une laïcisation de la société entière qui anéantirait le caractère purement islamique des sociétés musulmanes (Badawi 1978 :29). À bien des égards, l'approche d'al-Afghani est inusitée pour son époque puisqu'il rejette aussi bien l'imitation aveugle des anciens oulémas ou *Taqlid* que l'occidentalisation tous azimuts préconisée notamment par la bourgeoisie égyptienne et certaines branches de l'intelligentsia.

Bien qu'Abduh s'oppose tout comme al-Afghani à l'imitation des anciens érudits, qui d'après lui confine les individus dans une école de jurisprudence particulière au détriment des autres, il ne va pas aussi loin que son mentor dans son rejet de l'ensemble de ces écoles et subséquemment dans la remise en question de leur légitimité. Abduh préfère davantage parler de flexibilité idéologique et tente de promouvoir ainsi non pas l'idée d'ostracisme, mais plutôt l'endossement minutieux de tout matériel susceptible de faciliter la mise en place des réformes proposées par les modernistes islamiques (Badawi 1978 :81). Il est important selon lui, que les musulmans puissent se sentir libres de faire appel aux diverses approches prônées par les multiples écoles de jurisprudence, et ce, sans craindre l'anathème pour avoir osé faire preuve d'éclectisme intellectuel. Il perçoit aussi dans cette même démarche le moyen d'engendrer l'éclosion d'un dialogue interne qui mettrait fin au dogmatisme intellectuel et à sa logique sectaire qui accompagne d'office l'adhésion aveugle à une école de pensée particulière (Badawi 1978 :81). Il donne à sa démarche le nom de *Talfiq* et la présente comme étant indispensable au déclenchement de tout véritable processus de réforme (Badawi 1978 :81).

The principle was in effect what the Muslim jurists used to call *Talfiq* that is following more than one school of thought in the performance of one or more actions. As the differences between schools sharpened, it bordered on the heretical to deviate from one's own school to any other. Abduh, realising the great advantage in flexibility which would accrue through the adoption of the more liberal policy, suggested the use of all schools of thought and the works of all the *Ulema* as a source from which to

select the most suitable legislation for any current problem (Badawi 1978:81).

Rida quant à lui, estime que l'existence même de ces écoles représente un facteur de division au sein de l'oummah, puisque chacune demande de ses disciples une fidélité complète qui consiste à rejeter tout avis juridique émanant d'une autre école. À l'exemple d'al-Afghani, Rida puise dans la tradition musulmane pour faire fi de la légitimité de ce système qu'il déclare contraire à l'esprit de l'éthique musulmane. Les partisans des *madhabs*²⁹ ou école de jurisprudence font souvent appel à certains hadiths pour justifier l'existence de plus d'une interprétation du *fiqh* ou jurisprudence islamique (Badawi 1978 :103). Rida s'attaque à l'authenticité de ces mêmes sources qu'il déclare sans fondement et va encore plus loin en rejetant l'authenticité de ce qu'il estime être le *Taqlid* préconisé par l'ensemble des *madhabs*.

With his extensive knowledge of the Tradition he was able to discount as untrue the famous Hadith "Differences amongst my umma is a source of mercy". His overriding concern was to show that Islam, the religion of unity, could not possibly commend differences, especially the type of differences which causes antagonism (Badawi 1978:103).

L'utilisation du *Taqlid* relève pour lui du fanatisme et s'inscrit dans une logique d'ignorance qui risque de mettre un terme à toute tentative de modernisation dans le monde musulman. Bien qu'il soit, à son avis, normal qu'il puisse exister des différends ou des contentieux en matière d'interprétation des textes sacrés, ce qu'il rejette c'est le manque de relativisme qui élève chaque école de jurisprudence au statut de religion à part entière (Badawi 1978 :103). Pour Rida, les fondateurs de ces écoles n'auraient jamais donné plus d'importance à leur propre avis qu'au Coran ou la Sounnah, cependant les générations suivantes ont, dans leur imitation aveugle, élevé ce qui fut a priori de simples opinions au rang d'institutions immuables et inchangeables (Badawi 1978 :105). Il

²⁹ Ce terme arabe fait référence aux écoles de *fiqh* ou jurisprudence islamique. On retrouve chez les sunnites quatre écoles qui portent chacune respectivement le nom de son fondateur (Abu Zahra 2001 : i).

- 1) L'école malikite de l'Imam Malik
- 2) L'école hanafite de l'Imam Abu Hanifa
- 3) L'école shafi'ite de l'Imam Shafi'i
- 4) L'école hanbalite de l'Imam Ahmad Ibn Hanbal

crystallise davantage cette position qui est la sienne en publiant dans *al-Manar* (1909) un article par l'entremise duquel il cherche clairement à saper l'hégémonie des *madhhabs*.

There is nothing in our religion which is incompatible with the current civilisation, especially those aspects regarded as useful by all civilised nations, except with regard to a few questions of usury [Riba] and I am ready to sanction [from the point of view of the Shari'a] everything that the experience of the Europeans before us shows to be needed for the progress of the state in terms of the true Islam. But I must not confine myself to a school of law, only the Qur'an and the authentic Tradition (Badawi 1978:103).

Rida décrit sa propre démarche comme étant beaucoup plus modérée que celle des traditionalistes qui selon lui suivent aveuglement les juristes du moyen-âge sans comprendre la nécessité d'innover, ou encore celle des partisans de l'occidentalisation qui prônent l'abandon total de la charia (Badawi 1978:105). Il se dit plutôt un incondicional d'une renaissance de l'islam à l'échelle du monde musulman qui mènerait irrévocablement à une restauration de la souveraineté des nations musulmanes. D'ailleurs, il réitère dans *al-Manar* (1905) que le réformisme qu'il préconise cherche à dupliquer le meilleur de l'Occident sans pour autant abdiquer le caractère islamique des nations musulmanes.

Europe attacks us with the strength of its nations, sciences, industries, organization, wealth, shrewdness, and wisdom...so long as we remain in this state of ignorance, disorder, fragmentation, and congealment, we will never be able to stand before Europe (Shahin 1989:115).

4.2.2) Impérialisme et panislamisme

Si le **modernisme islamique** est surtout connu pour ses propositions de réformes, il est aussi porteur d'un message fortement anticolonial et anti-impérial. Bien que ce courant idéologique endosse pleinement, à l'image des mouvements nationalistes et séculiers, l'appel à la modernisation, il rejette d'emblée la présence de l'Occident en terres d'islam. Contrairement à la mouvance pro-occidentale pour qui modernisation et

occidentalisation sont des synonymes, le **modernisme islamique** préfère discuter d'un processus de modernisation qui serait en adéquation avec l'identité culturelle et religieuse des sociétés musulmanes et non leur éventuelle assimilation. Dans cette même perspective, *l'impérialisme occidental* représente un obstacle à l'émancipation de la nation musulmane et au développement politique, social et économique du monde musulman. Dès lors rejeter l'impérialisme occidental en combattant sa doctrine et ses stratégies fait partie chez les modernistes islamiques de la réforme politique escomptée.

L'implication d'al-Afghani dans la politique du monde musulman, au côté de personnages tel que le sultan Abdul Hamid II, témoigne de sa grande passion pour la question de l'unification des nations musulmanes et de la fin de l'incursion européenne en terres d'islam (Keddie 1983 :39). Ces activités politiques prennent d'ailleurs souvent le dessus sur son projet de réforme qui semble, à plusieurs moments, n'être chez lui qu'une préoccupation de second ordre. Réformer les sociétés musulmanes représente pour lui, un préalable qui rendra possible leur assimilation des sciences modernes et des nouvelles technologies, cependant il est surtout habité par un désir ardent de voir renaître de ses cendres un califat, qui tout en ayant les dynamiques propres aux califats du passé, serait en tout point compatible avec les réalités du monde moderne (Keddie 1983 :41). Autrement dit, ce qu'al-Afghani revendique par l'entremise du **modernisme islamique**, c'est d'abord et avant tout un essor technologique et scientifique des nations musulmanes qui mènerait à leur affranchissement politique.

Selon Keddie, celui-ci utilise un discours fortement religieux, capable de galvaniser ses coreligionnaires pour les rallier à sa cause principale; c'est-à-dire une révolte de grande envergure susceptible de mettre un terme à la présence militaire de l'Occident (Keddie 1983 :41). Même son appel à l'élaboration d'un nouvel *Ijtihad* tente de fournir à cette révolte qu'il préconise les assises légales et politiques qui la légitimeront. Al-Afghani maintient que le but de toute révolution entreprise sous le mandat du **modernisme islamique** doit en tout temps exhorter les nations musulmanes à réclamer leur autonomie politique et militaire, et ce, afin d'accéder à une souveraineté absolue (Keddie 1983 :41).

Pour justifier son rejet de la tutelle étrangère, il affirme que les sociétés musulmanes ne peuvent s'épanouir que sous l'égide de dirigeants qui partagent à la fois

les croyances, les traditions et la vision des peuples musulmans, et donc issus eux-mêmes de cette oummah. Il rejette avec aplomb les arguments de ceux qui, parmi les musulmans, incitent leurs compatriotes à accepter l'hégémonie occidentale et à reconnaître la pertinence de l'idéologie impérialiste (Keddie 1983 :42). Il est primordial, voire vital, selon lui que les musulmans réalisent que la conquête européenne tente d'anéantir l'identité et l'idéal musulman pour parvenir à la domination intégrale de leurs sociétés. Il réitère ce sentiment à plusieurs reprises et en fait même son principal argument contre la présence occidentale dans un de ses articles parut dans *al-Urwat al-Wuthqa* en 1884.

[The English] perceived that as long as the Muslims persisted in their religion, and as long as the Koran was read among them, it would be impossible for them to be sincere in their submission to foreign rule, especially it that foreigner had wrested the realm from them through treachery and cunning, under the veil of affection and friendship. So they set out to try in every way to weaken belief in the Islamic faith. They encouraged their clergymen and religious leaders to write books and publish tracts filled with defamation of the Islamic religion, and replete with abuse and vilification for the Founder of Islam (May God free him of what they said!) (Keddie 1983:175).

Rida, tout comme al-Afghani, est préoccupé par les effets de l'impérialisme occidental dans le monde musulman. Influencé à la fois par les écrits et le parcours de ce dernier, il se dit volontiers partisan d'un projet de réformes religieuses et politiques susceptible de mettre un terme à la colonisation occidentale des terres musulmanes (Haddad 1997 :253). Il se démarque cependant de l'approche d'al-Afghani en évitant de se lancer comme lui dans la « real politique » et choisit plutôt d'entreprendre une analyse des principes théoriques qui nourrissent l'institution politique qu'est le califat. Autrement dit, il propose que l'on révise la nature, le rôle et la structure de cette institution afin de promouvoir sa restauration. Rida, estime qu'un tel travail est vital au maintien de l'idéal musulman préconisé par les réformistes islamiques dont Abduh (Haddad 1997 :253). Il s'agit en fait pour lui de favoriser par l'entremise de cet exercice l'émergence d'un califat arabe susceptible de remplacer le califat ottoman déchu (Haddad 1997 :253). Ce travail qu'il entreprend reflète l'ambition de la réforme politique qu'il préconise.

Dans la tradition sunnite, le pouvoir temporel du calife comme dirigeant politique de l'oummah et son rôle d'imam ou de guide spirituel sont représentatifs de la complexité du califat à titre d'institution politico religieuse. Selon Ibn Taymiyyah, éminent juriste du 14e siècle, l'élection du calife doit être basée sur le principe de l'*ikhtiyar* ou libre-choix et se faire conformément aux principes du *fiqh* qui demande à ce qu'un corps électoral ou *Ahl al-hall wa al-aqd* constitué d'oulémas élise un candidat pour ce poste (Makari 1983 :146). La ratification même du califat demande à ce que cette institution jouisse de l'approbation du public, qui par l'entremise de cette démarche entre dans une relation contractuelle ou *aqd* avec le calife (Makari 1983 :147). Grâce à cet accord, le dirigeant se voit octroyer le pouvoir nécessaire pour mener l'oummah dans le respect et la promotion des principes islamiques, alors que les croyants en préservant le califat garantissent le maintien de la cohésion sociale et le respect de leurs droits dans la charia (Makari 1983 :147).

En 1923, suite à l'abolition du sultanat turc, Rida écrit *al-khilafa aw al-imama al-'uzma* (The caliphate or the Grand Imamate). Il donne par le biais de cette œuvre un survol de sa pensée religieuse et politique qui culmine avec sa révision de la théorie du califat (Haddad 1997 :273). Rida tente par l'entremise de ce travail de réformer cette institution politique afin de légitimer son existence. Il est crucial selon lui, de repenser le califat, à titre d'institution, à la lumière d'une nouvelle structure sociale s'appuyant sur une charia qui serait en adéquation avec le monde moderne et rendrait possible une séparation de la religion, de l'État et de la société civile (Haddad 1997 :254). De plus, dans sa théorie révisée du califat, Rida propose que l'on inclue dans le corps électoral aussi bien des oulémas que des commerçants, des fonctionnaires, des médecins, des avocats et autres membres de la société civile afin d'obtenir de la sorte un consensus ou *ijma* qui représente la volonté de l'ensemble de l'oummah (Haddad 1997 :274). Il accorde exceptionnellement à cette assemblée l'autorité et le pouvoir législatif d'un corps parlementaire, tout en réitérant cependant que la souveraineté du corps électoral doit s'exercer dans le cadre de la charia pour éviter toute transgression (Haddad 1997 :274).

In Rida's proposal the caliph's powers were carefully circumscribed. "He is limited by the prescriptions of the Qur'an and the sunna, by the general example of the Rashidun caliphs, and by consultation." (Haddad 1997:274).

Une telle approche est a priori contradictoire avec le discours habituel de Rida qui généralement idéalise le caractère indissociable du religieux et du temporel (Haddad 1997 :254). Cette contradiction émane de l'écart qui existe entre son approche pratique qui tend à séparer les institutions sociales, et sa définition de l'islam comme un système divin formé d'un tout indivisible (Haddad 1997 :254). Cette même confusion réside dans son analyse du titre de calife. Effectivement, la vision de Rida semble vaciller continuellement entre deux perspectives antinomiques. On dénote très clairement trois positions distinctes quant au rôle qu'il octroie au calife dans la politique du monde musulman. Dans un premier temps, il le présente comme le chef d'un gouvernement élu par consultation populaire et met de la sorte l'emphase sur la notion de constitutionnalité (Haddad 1997 :254). D'autres fois, il le réduit plutôt à un simple symbole de la souveraineté musulmane, sans réelle autorité. Dans une telle perspective, le calife existe donc non pas pour gouverner, mais plutôt pour consolider par sa présence l'autonomie et l'indépendance du monde musulman (Haddad 1997 :254). Enfin à d'autres moments, celui-ci est élevé au rang de figure religieuse, de guide spirituel de l'oummah, censé entreprendre une révision de la charia en vue de la moderniser (Haddad 1997 :254). Cette dichotomie entre le pouvoir temporel du calife et son rôle de guide spirituel demeure emblématique de l'incohérence qui habite la pensée de Rida dans sa tentative de réviser le califat (Haddad 1997 :276).

On the question of spiritual and temporal authority, he (Rida) is again often incoherent. This is partly because of the ambiguity of meanings in the theory he inherited and partly, perhaps, because of the pressure of apologetics under which he wrote, which led him, in his zeal to prove the soundness of his own doctrines and errors of others (Turks, Westernizing Arabs, and Europeans), to a tendency to dash off in several directions at once. In principle he recognizes that in traditional theory the caliphal power is temporal while its ultimate significance is spiritual-that God possesses sovereignty but man exercises it-and seeks at times to stress the temporal aspects and to demolish the notion that there can be such a thing as a

“spiritual” Caliphate. His own proposals for a restored Caliphate, however, do in fact suggest a spiritual institution (Kerr 1966:176).

Pour trouver une réponse à la doctrine de l’impérialisme auquel ils s’opposent, les modernistes islamiques ont dû puiser leurs arguments dans l’idéologie panislamiste qui prône l’union des peuples musulmans. Cependant, bien que le **modernisme islamique** a trouvé là les mots et les concepts pour penser sa stratégie face à la colonisation du monde musulman, il n’a pas pour autant façonné l’idéologie panislamiste. De fait, selon Bernard Lewis (1965), les premières instances de l’idéologie panislamiste remontent à 1774, soit à la défaite de l’empire ottoman face à la Russie (Keddie 1966 :48). La perte entre autres de la Crimée et de l’actuelle République de Kabardino-Balkarie dans le Caucase, créa une nouvelle situation sociopolitique dans laquelle, pour la toute première fois, d’importantes populations musulmanes se retrouvent confinées dans des territoires qui échappent au contrôle du califat (Lewis 1965 :291). Le traité de *Kutchuk-Kainardji* conclut en 1774 et qui signale la fin de ce conflit, octroya tant à la Russie qu’à l’empire ottoman le droit de défendre les intérêts et d’assurer la sécurité de leurs coreligionnaires vivant en territoire ennemi. Autrement dit, par l’entremise de cette entente, les Russes accordent leur protection aux *Moldaves* et aux *Valaques* vivant en terre musulmane, alors que l’empire ottoman veille au bien-être des *Tatars* de *Crimée* et autres populations musulmanes de Russie (Lewis 1965 :293). Ce traité, en réitérant la légitimité de la juridiction politique et religieuse du calife au-delà de son empire, donne lieu à un précédent qui servira de soubassement à l’idéologie panislamiste du dix-neuvième siècle (Lewis 1965 :293).

La pénétration russe en Asie centrale en 1860, l’occupation britannique de l’Égypte en 1870 et l’occupation française de la Tunisie en 1881 sont autant d’événements qui légitiment au dix-neuvième siècle la pertinence de l’idéologie panislamiste (Keddie 1966 :48). Les appels à l’aide des musulmans de l’Inde notamment parvinrent aux oreilles du Sultan Abdul Hamid II (1876-1909) qui trouva dans l’approche panislamiste, un moyen de répondre à la détresse des musulmans vivant sous occupation étrangère (Keddie 1966 :48). Selon Berkes (1964), l’échec du processus d’occidentalisation dans la plupart des pays musulmans, pousse le Sultan à adopter une approche axée essentiellement sur le concept d’unité politique et religieuse des nations musulmanes et à mettre en place un ensemble de politiques anticoloniales (Keddie

1966 :49). Ce sont surtout les effets conjugués de la guerre russo-turque et des déboires financiers de l'empire ottoman qui ont permis l'éclosion d'un puissant sentiment anticolonial qui servit de vecteur à la propagation de l'idéologie panislamiste tant auprès de l'élite politique que les populations musulmanes (Keddie 1966 :49).

Son discours axé sur l'unité des peuples musulmans tend à jouer deux rôles importants dans le règne d'Abdul Hamid II. D'une part, il permet de justifier l'intervention du calife au-delà de ses frontières en réitérant que les musulmans forment une seule et même communauté (l'oummah), et qu'il incombe au calife de les protéger en tout temps et en tous lieux. En d'autres termes, les notions de frontières perdent toute légitimité devant la nécessité de défendre l'intégrité et la sécurité de l'oummah. Le calife se doit d'intervenir aussi bien dans son territoire que dans les colonies anglaises, françaises ou russes lorsque l'intérêt de ses coreligionnaires en dépend. Ce discours génère un regain d'intérêt pour la protection de l'intégrité de l'oummah et des terres musulmanes tant auprès des hommes politiques que de l'intelligentsia.

The caliphate was not merely a spiritual power; it was a state. Islam was not merely a religion; it was a nationality, a political community, a civilization. The cause of decline was not only the loss of unity but also the penetration of secular ideas from the outside world (Keddie 1966:49)

L'idéologie panislamiste fut ensuite récupérée par des mouvements nationalistes tels que le parti politique révolutionnaire des *Jeunes-Turcs* qui trouvèrent là un moyen de cristalliser leur désir de mettre fin à la tutelle étrangère en Turquie (Keddie 1966 :48). Fortement influencé par ce changement de cap vers le panislamisme observé chez les mouvements nationalistes, al-Afghani adopte face à l'impérialisme occidental un discours qui rallie à la fois l'unité musulmane préconisée par le panislamisme et la logique réformiste du **modernisme islamique** (Keddie 1966 :50). Son approche novatrice amalgame à la fois des éléments du passé et le désir de s'inscrire pleinement dans les réalités du monde moderne (Keddie 1966 :50).

Chez al-Afghani le réformiste il n'est pas contradictoire d'utiliser le concept traditionnel de jihad pour exhorter les populations musulmanes à rejeter le joug colonial tout en les conviant à prendre part à des réformes censées moderniser le monde

musulman. Il va même plus loin, en encourageant ses coreligionnaires à se construire une nouvelle identité collective qui trouverait son essence dans l'unité entre peuples musulmans plutôt que dans le particularisme identitaire traditionnel (Keddie 1966 :50).

Par l'entremise du répertoire thématique du **modernisme islamique**, une lecture de la situation musulmane voit le jour. Le monde musulman est défini comme une entité en déficit qui peine à s'inscrire dans le monde moderne. Le retard technologique et scientifique dont elle fait état ne sont en réalité que les symptômes d'un mal plus profond. En effet, ses institutions sociales, de l'appareil politique en passant par le système d'éducation et le système légal, sont tous les vestiges d'une époque révolue. Elles ne possèdent plus les moyens de fournir aux sociétés musulmanes les références, ou la gouverne nécessaire pour pleinement se conceptualiser dans la modernité. L'ordre social en vigueur trouve quant à lui son essence dans un paradigme désuet. Dorénavant, seul un projet de modernisation de grande envergure pourra sortir les nations musulmanes de leur marasme.

Dans ce diagnostic du monde musulman propre au **modernisme islamique** on retrouve à la fois ce que les modernistes islamiques estiment être le problème de fond de même qu'un ensemble de solutions envisagées. Les réformes institutionnelles, l'abandon de l'esprit dogmatique au profit d'une approche éclectique par l'orthodoxie religieuse et la promotion de l'union des peuples musulmans par l'entremise de l'idéologie panislamiste pour combattre l'impérialisme occidental sont autant de solutions proposées par les partisans du **modernisme islamique**.

Conclusion

Le **modernisme islamique** est non seulement un courant idéologique inédit dans l'histoire du monde musulman, mais il est tout aussi emblématique d'une période de grande effervescence intellectuelle (Moaddel 2002 :20). En effet, il est à la fois le produit et la matrice du changement social qui engendre dans le monde musulman la nécessité de revoir le fonctionnement des sociétés musulmanes. L'émergence du **modernisme islamique** est elle-même le signe d'une logique d'innovation systémique caractérisée par des transformations à grande échelle. Encore aujourd'hui, ce courant idéologique évoque pour plusieurs le désir de réconcilier islam et modernité. À ce titre, le **modernisme**

islamique est souvent présenté comme un mouvement novateur et avant-gardiste. Les modernistes islamiques sont quant à eux souvent décrits comme des réformateurs, des pionniers de la cause moderniste et panislamiste.

Cependant, ce qu'on a tenté de faire dans ce chapitre c'est de comprendre davantage par quelle entremise le **modernisme islamique** a généré son idéologie réformatrice. Autrement dit, il s'agissait de décortiquer son processus de production idéologique afin de déceler les tendances qui caractérisent le message porteur de cette idéologie. Il a fallu que l'on se penche de plus près sur la nature de son projet et des principales revendications qui l'animent. De plus, il a été nécessaire de recenser les principaux thèmes de la composante discursive de ce courant pour pouvoir examiner de près le raisonnement de ses partisans. Cet exercice a eu le mérite de mettre à nu le diagnostic du monde musulman émis par les modernistes islamiques et grâce auquel ils ont tenté de légitimer la validité de leur approche. Les figures majeures du **modernisme islamiques** ont aussi été des figures importantes de l'histoire du monde musulman. Au cours de leur carrière intellectuelle et professionnelle, ces hommes ont pris part activement à l'évolution politique et sociale des nations musulmanes. Un examen de leur contribution sociale et de leur participation politique a été un moyen de saisir l'ampleur de la diffusion du projet moderniste et progressiste du **modernisme islamique**.

C'est dans les circonstances de son émergence que l'on décèle les premiers indices qui dévoilent la nature du projet du modernisme islamique. En effet, les réclamations des modernistes islamiques sont de deux ordres principalement. En premier lieu, ils préconisent une modernisation de grandes envergures dans le but de moderniser les sociétés musulmanes en déficit de modernité. Il s'agit entre autre de proscrire le totalitarisme en vogue dans le monde musulman pour le remplacer par l'idée de constitutionnalité et de participation politique, et ce afin de revigorer le processus politique. D'autre part, ils proposent que l'on incorpore les sciences modernes au curriculum scolaire pour inciter le réveil intellectuel du monde musulman. Ces réformes doivent être accompagnées selon eux d'un changement du paradigme qui régit la structure sociale entière. Un tel procédé est nécessaire pour que l'idéal musulman puisse être en adéquation avec la nature complexe des sociétés musulmanes contemporaines. En deuxième lieu, ils prônent l'indépendance du monde musulman face à l'Occident, car

cette colonisation représente à leurs yeux une barrière à son éventuel progrès. L'agenda des modernistes islamiques est donc de promouvoir des réformes institutionnelles qui engendreront par la suite le progrès technologique et scientifique nécessaire pour consolider la souveraineté des nations musulmanes. Le projet du **modernisme islamique** s'avère à être donc moderniste et progressiste dans sa nature et ses ambitions. Cependant, contrairement à la modernisation préconisée par les mouvements séculiers, les modernistes islamiques contestent l'idée de rejeter l'islam pour mener à bien la réforme escomptée

Le discours des modernistes islamiques est axé sur la question de la modernisation et fait souvent l'éloge des concepts emblématiques de la modernité telle que la rationalité. Les thèmes abordés par leur discours servent à établir un diagnostic du monde musulman, de la condition musulmane, des défis qui entravent la marche des nations musulmanes vers le progrès. Simultanément, ils présentent des solutions en vue de remédier à cette situation. L'interaction entre l'ambition primaire du **modernisme islamique** qui est la modernisation des sociétés musulmanes et son discours moderniste donne corps au processus de production idéologique au sein duquel s'articule l'idéologie réformatrice. En effet cette idéologie prend de la sorte tout son sens car elle devient à la fois le produit du projet émis par les modernistes islamiques et le moyen d'entériner la validité du **modernisme islamique** à titre de courant idéologique.

Dans le cadre de cette thèse, il est important de réitérer que le travail d'analyse entrepris dans ce chapitre a tout d'abord été un effort pour interpréter les mécanismes internes au **modernisme islamique** ayant façonné la pensée réformatrice qui habite et caractérise ce courant idéologique. Il a été nécessaire de décortiquer non seulement les lignes directrices de son projet moderniste mais aussi le répertoire thématique qui donne corps à sa composante discursive. Par le biais du **modernisme islamique**, al-Afghani, Abduh et Rida ont non seulement réussi à marquer le paysage intellectuel musulman mais ont également réussi à inspirer un jeune homme du nom d'Hassan al Banna qui devint plus tard l'une des figures majeures de l'islamisme. L'idéologie propre à ce courant islamiste sera quant à elle analysée dans le chapitre suivant.

Chapitre 5: L'islamisme : Au cœur du fondamentalisme révolutionnaire

Introduction

La société musulmane est la seule société où la foi représente le lien essentiel et où la foi est considérée comme la nationalité qui rassemble le noir, le blanc, le rouge, le jaune, l'arabe, le romain, le persan, l'éthiopien et toutes les races de la terre en une seule nation; leur Dieu est Allah et ils ne vouent d'adoration qu'à lui. Le mérite dans cette nation revient au plus humble et tous les gens qui composent cette nation sont égaux; ils se soumettent tous aux législations que Dieu et non leurs semblables a instituées pour eux (Kotb 1968 :93).

Pour pouvoir comprendre le processus au sein duquel s'articule l'idéologie fondamentaliste produite par l'**islamisme**, il est nécessaire de circonscrire ce courant idéologique dans son historicité et dans sa nature. Contrairement au **modernisme islamique**, étudier l'**islamisme** implique que l'on étudie d'emblée les mouvements politico-religieux qui sont la principale matrice de la pensée islamiste. À l'aide de la grille d'analyse élaborée plus tôt, l'on tentera de mettre à nu les éléments de base qui donne corps à l'idéologie fondamentalisme. Par l'entremise de nos deux dimensions d'analyse, l'on s'intéressera tour à tour à la mission ou à l'agenda de ces mouvements et à leur diagnostic de la société musulmane.

Dans un premier temps, il s'agira d'examiner les lignes directrices de la mission des Ikhwan et du Jamaat dans le but de comprendre la tendance idéologique qui émane de leur agenda politico-social. En deuxième lieu, l'on se penchera sur les thèmes récurrents dans le discours des fondamentalistes afin d'avoir une vue d'ensemble de leur vision du monde musulman. Cette démarche est particulièrement importante puisqu'elle nous permettra de saisir à la fois les arguments qui justifient l'idéologie fondamentaliste et le diagnostic du monde musulman dépeint par les islamistes. Le travail d'analyse entrepris dans ce chapitre tentera d'élucider les mécanismes internes à l'**islamisme** ayant façonné l'idéologie fondamentaliste de ce courant idéologique.

5.1) Revendications et mission de l'islamisme

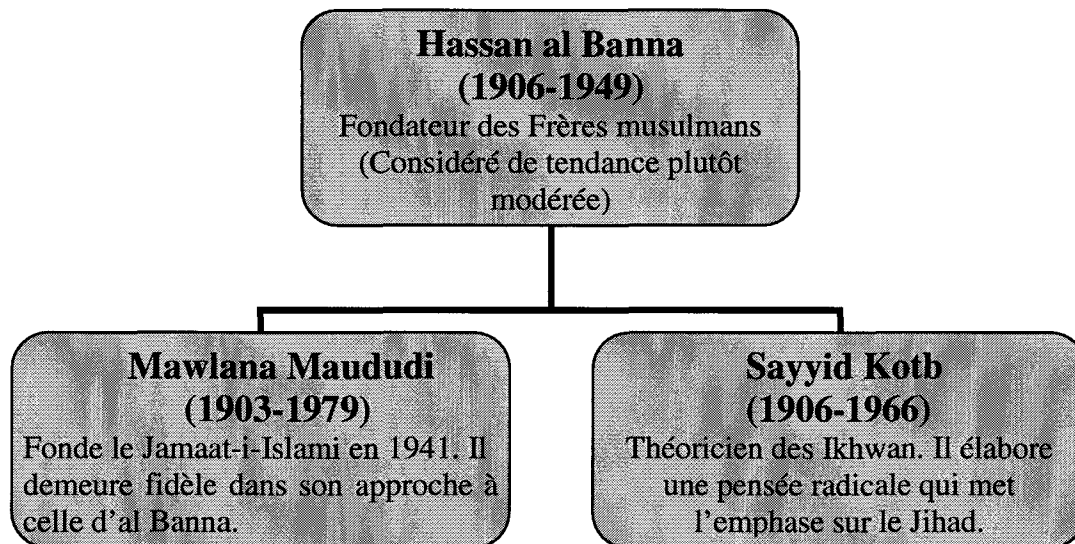
Pour plusieurs, l'**islamisme** se conçoit tout d'abord comme une approche révolutionnaire qui se veut porteuse d'un discours contestataire aux multiples facettes. En effet, le principal objectif de l'**islamisme** est souvent défini comme une tentative par l'entremise de laquelle on tente de pousser les masses musulmanes à l'engagement révolutionnaire afin de renverser les régimes politiques du monde musulman (Butko 2004 :43). Dans une telle perspective, la pensée qui anime ce courant idéologique aspirerait principalement à une prise du pouvoir qui assurerait l'aboutissement d'un projet contre hégémonique d'ampleur nationale et internationale (Butko 2004 :43). L'élite du monde musulman qui représente pour les islamistes le principal allié des forces séculières en terres musulmanes se doit d'être combattue au même titre que les régimes politiques qui assurent, selon eux, la pérennisation de l'hégémonie culturelle, politique et sociale de l'Occident (Butko 2004 :43).

Cependant, pour réellement comprendre la nature et la tendance de l'idéologie qui prend forme au sein de la matrice islamiste il nous faut revisiter les lignes directrices de la mission des Ikhwan et du Jamaat qui sont à la fois les principaux relais et architectes de ce courant idéologique. Il s'agit en fait de découvrir les principaux arguments émis par les figures majeures de l'**islamisme** (voir figure 5.1) pour donner corps à son agenda fondamentaliste. En examinant donc de près le projet de l'**islamisme** et les principaux axes du raisonnement de ses partisans, l'on tentera de mettre en évidence la tendance fondamentaliste de l'idéologie qui l'incarne.

5.1.1) Les Frères musulmans (Ikhwan al-Muslimin)

Au cours des années vingt, la société égyptienne subit de profondes transformations socioéconomiques et politiques qui altèrent son caractère. En effet, on observe à cette époque un exode rural qui engorge les grands centres urbains égyptiens, doublé d'une forte croissance démographique (Commins 2005 :127). Cette situation crée au sein de la société égyptienne de toutes nouvelles dynamiques sociales. Alors que l'élite adopte un mode de vie occidentalisé et exprime son engouement pour l'Occident, la plupart de leurs concitoyens continuent de percevoir la présence des britanniques comme une invasion culturelle et militaire (Commins 2005 :127).

Figure 5.1 : Figures majeures de l'islamisme



Cette Égypte du vingtième siècle est dorénavant une nation complexe où cohabitent dans un même espace deux sociétés distinctes; l'une moderne et constituée entre autre d'avocats, de hauts fonctionnaires, de médecins et d'intellectuels tous issus du système d'éducation occidentale et une autre plus traditionnelle peuplée d'ouvriers, d'oulémas, de petits commerçants et d'artisans ayant surtout bénéficiés d'une éducation à forte tendance religieuse (Commins 2005 :127). L'interaction entre ces deux entités donne lieu à de vives tensions dont les répercussions se font sentir dans l'ensemble de la société.

Le modernisme islamique qui voit le jour au dix-neuvième siècle dans le monde musulman est emblématique de l'effort fourni afin d'offrir une réponse adéquate à la domination politique, militaire et culturelle de l'Occident. Il s'agit par l'entremise de ce courant idéologique de réitérer la pertinence de l'islam au sein des sociétés musulmanes en démontrant la compatibilité de ce dernier avec les préceptes de la modernisation que sont la rationalité et la science (Commins 2005 :127). La lecture des modernistes islamiques quant à la condition musulmane influence Hassan al Banna, qui tout comme eux, perçoit la faiblesse militaire du monde musulman et sa vulnérabilité à la pénétration culturelle occidentale comme les vecteurs de l'affaiblissement des sociétés musulmanes (Commins 2005 :133).

Rejetant les arguments des partisans de l'occidentalisation et de la sécularisation, al Banna préfère prendre position au côté d'al-Afghani, d'Abduh et de Rida dans leur conviction qu'islam et modernité sont des entités compatibles (Commins 2005 :135). Demeurant fidèle à l'approche des modernistes islamiques, il affirme que la religion tout comme la science invite les individus à la réflexion pour conférer un sens à leur univers (Commins 2005 :135). Dans une telle perspective, il ne peut donc y avoir de conflits entre l'islam et les sciences modernes, puisque tout deux visent l'émancipation des hommes du carcan de la superstition et de l'irrationalité. D'autre part, il adhère tout particulièrement à la pensée de Rida qui met au cœur de la renaissance du monde musulman la nécessité de restaurer le califat.

Cependant, contrairement aux modernistes islamiques qui expriment une certaine admiration pour l'Occident, son parcours et certaines de ses valeurs, al Banna rejette l'idée d'une quelconque imitation de cet adversaire. En effet, il juge que les piliers de la civilisation occidentale sont l'athéisme, l'immoralité, l'individualisme, la logique de classe et l'usure (Commins 2005 :133). Aucune de ces composantes n'est selon lui compatible avec les valeurs fondamentales de l'islam qui sont à la base de toute société musulmane. Il affirme que la pénétration de la culture et des valeurs occidentales a eu comme effet l'érosion de la moralité et une prolifération du vice. D'ailleurs, il cite à titre d'exemple l'apparition des salles de danse, la vente d'alcool et le port de vêtements jugés indécents (Commins 2005 :133). De plus, il réitère à l'image d'al-Afghani, d'Abduh et de Rida que l'avènement de l'éducation laïque sert en fait à inculquer les valeurs occidentales à une jeunesse en quête d'identité.

Selon al Banna, le salut du monde musulman réside avant tout dans un retour de la religion tant dans la gestion de l'État que de la société (Esposito 1999 :129). Il s'agit de promouvoir un retour à un islam qui ne se conçoit plus tout simplement comme un ensemble de rites religieux mais plutôt un mode de vie qui englobe tout les aspects de la vie en société (Commins 2005 :134). Ceci nécessite que les individus se familiarisent à nouveau avec le Coran et la Sounnah pour comprendre quels devraient être les principes de base de leurs sociétés. Pour al Banna, reconstruire l'oummah nécessite d'abord et avant tout que l'on se concentre sur l'individu. Il faut, dit-il que tous ceux désireux de prendre part à une telle entreprise possèdent trois qualités essentielles : de la foi, une

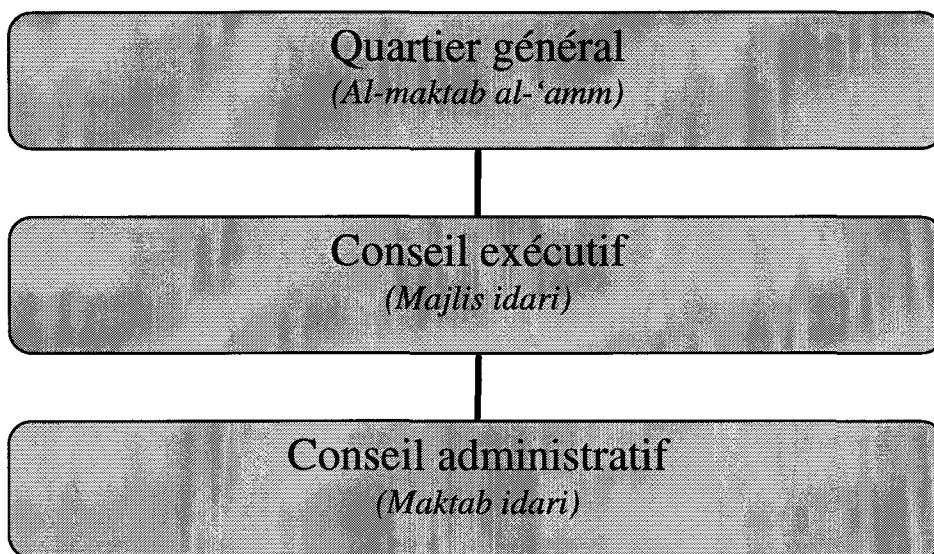
connaissance des principes islamiques et enfin la capacité de pouvoir appliquer ces principes aux circonstances politiques, sociales et économiques de la société égyptienne (Safi 2003 :72).

Contrairement aux modernistes islamiques, qui mettent le manque de modernisation et de réformes au cœur de la problématique musulmane, pour al Banna c'est plutôt la déviation du caractère authentique de l'islam qui explique l'enlèvement du monde musulman (Commins 2005 :133). Il déplore tout particulièrement l'influence des idéologies étrangères telles que le capitalisme, le nationalisme et le communisme dont le nombre d'adeptes augmentent continuellement (Commins 2005 :138). Un tel engouement pour ces idéologies témoigne d'après al Banna de la nécessité d'élaborer le plus tôt possible une réponse à ce qu'il qualifie d'assaut culturel et intellectuel (Commins 2005 :138). En mettant donc sur pied les Frères musulmans, al Banna tente de formuler une telle réponse tout en transcendant ce qu'il appelle l'aspect purement théorique de l'idéologie réformatrice d'al-Afghani. D'ailleurs, le leitmotiv³⁰ des Ikhwan témoigne à la fois de leur désir de se distinguer des mouvements précédents, mais aussi, et surtout leur envie de contrecarrer à tout égard le progrès fulgurant du processus de sécularisation qui trouve un véritable allié dans les institutions laïques nouvellement mises sur pied.

Selon Safi, l'organisation des Ikhwan ainsi que leur structure témoignent indéniablement du désir de leur fondateur de faire de la classe moyenne et de la masse d'Égyptiens défavorisés et marginalisés leur principale base de support (voir figure 5.2). Il donna à son association, une structure sophistiquée qui permet cependant l'implication des membres à tous les niveaux de gestion, et ce, dans le souci de préserver la transparence des Ikhwan (Safi 2003 :73). D'ailleurs, les Frères disposent de plusieurs branches éparpillées un peu partout en Égypte et qui sont chargées de faire connaître le mouvement aux populations locales. Toutes ces branches sont contrôlées par un conseil administratif ou *maktab idari* chargé entre autres de superviser leurs activités et de coordonner le tout (Safi 2003 :73). Ce conseil répond à son tour à un conseil exécutif ou *majlis idari* dont les membres dirigent le conseil administratif.

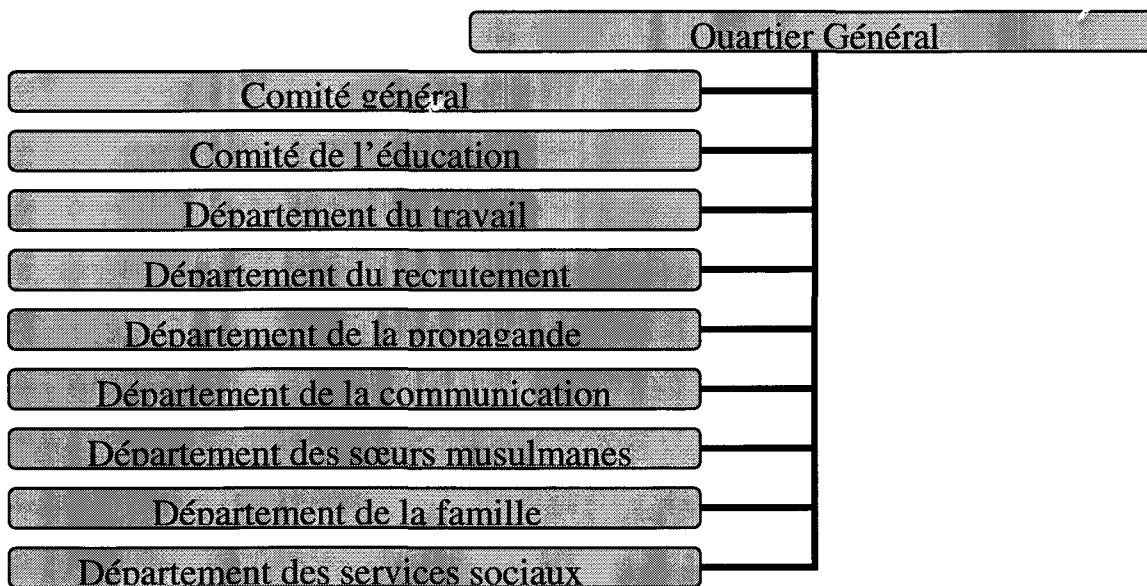
³⁰ L'obéissance à Allah est notre principal objectif, le message de Dieu notre dirigeant, le Coran la seule loi légitime, le jihad l'ultime voix à suivre et mourir pour Allah notre plus grand espoir. (<http://www.ummah.org.uk/ikhwan/>)

Figure 5.2 : Structure générale des Ikhwan



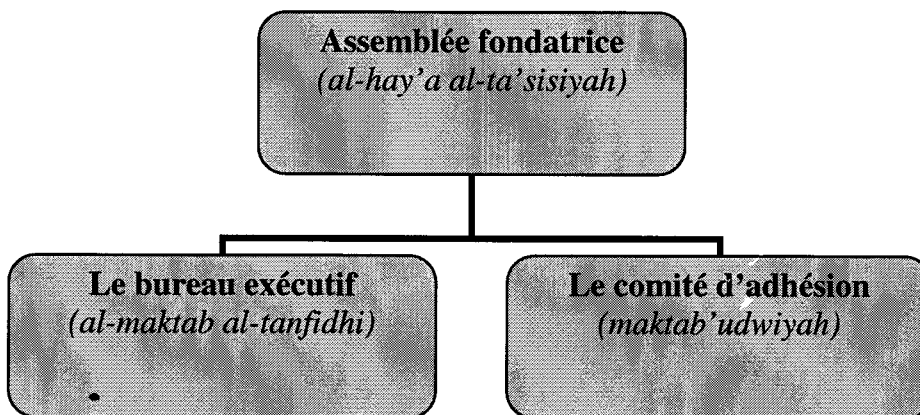
Le tout est chapeauté par le quartier général ou *al-markaz al-'amm* situé au Caire et qui est lui-même divisé en une multitude de comités et de sections dont le département de l'information et de la propagande, le comité de l'éducation ou encore le département des services sociaux (voir figure 5.3).

Figure 5.3 : L'organisation du quartier général des Ikhwan



Le leadership des Ikhwan est quant à lui composé de trois entités distinctes (voir figure 5.4). L'assemblée fondatrice (*al-hay'a al-ta'sisiyah*) qui est la plus haute instance du commandement des Frères, est composée d'une centaine de membres représentant les diverses branches et provinces. Elle est chargée entre autre d'énoncer les politiques internes et externes du mouvement. Le bureau exécutif ou (*al-maktab al-tanfidhi*) qui est constitué d'onze membres est dirigé par un guide suprême portant le titre d'*al-murshid al 'amm* qui détient tout le pouvoir exécutif au sein de l'organisation. Enfin pour terminer il y a le comité d'adhésion ou (*maktab 'udwiyah*) qui est chargé dans un premier temps d'élire les membres du bureau exécutif, et en deuxième lieu d'enquêter sur toute accusation portée à l'encontre de l'assemblée fondatrice. Ce comité jouit notamment du pouvoir de discipliner si nécessaire les membres de cette assemblée (Safi 2003 :73).

Figure 5.4 : Le leadership des Ikhwan



Cette présentation de la structure complexe de leur organisation a pour objectif de démontrer la polyvalence du mouvement, mais aussi leur intention d'offrir des solutions pratiques aux problèmes du pays, et ce, contrairement aux réformistes séculiers et aux modernistes islamiques qui n'émettent selon eux que des théories. La structure détaillée des Ikhwan que plusieurs perçoivent comme une preuve de l'efficacité de cette organisation permet quant à elle d'accroître le nombre de recrues (Safi 2003 :73).

Pour pouvoir appréhender la mission des Frères musulmans à titre d'organisation politico-religieuse, il faut tout d'abord comprendre sous quelle perspective elle fut élaborée. En effet, al Banna articule sa pensée en abordant l'islam non seulement

comme une religion, mais aussi comme un système de pensée qui englobe en son sein le spirituel, le politique et le social (Roy 1994 :36). Dans une telle approche, l'islam fait figure de structure universelle au sein de laquelle se rencontre à la fois le matériel et le spirituel, l'individuel et le sociétal, le politique et le personnel (Abed-Kotob 1995 :323). Il réitère surtout de la sorte l'importance de procéder à une réislamisation de la société qui se ferait principalement par l'entremise d'une interface de l'enjeu religieux et de l'enjeu politique ou *al-din wa al-dawla*³¹ (Abed-Kotob 1995 :323).

In accordance with this comprehensive doctrine, the Muslim Brothers describe their organization as more than either "a political party or a charitable, reformist society". Rather, it is a spiritual worldwide organization that is (1) a da'wa (call) from the Qur'an and the Sunna (tradition and example) of the Prophet Muhammed; (2) a method that adheres to the Sunna; (3) a reality whose core is the purity of the soul; (4) a political association; (5) an athletic association; (6) an educational and cultural organization; (7) an economic enterprise; and (8) a social concept (Abed-Kotob 1995 :323).

La mission des Ikhwan prend forme autour de trois objectifs qui réitérent la vision de leur fondateur quant à la place de l'islam dans la société. En effet, leur principal objectif serait de promouvoir la mise en place d'un État islamique qui viserait à la fois une réforme de la société et des individus (Abed-Kotob 1995 :323). La réforme préconisée ici ne renvoie pas au remaniement institutionnel comme dans le modernisme islamique mais plutôt à la mise en place d'une structure sociale qui réitère la vision holiste de l'oummah. Autrement dit, il s'agit de promouvoir le concept d'interdépendance entre les individus, mais aussi entre les diverses institutions sociales (Black 2001 : 14).

Al Banna renoue ici avec l'interprétation traditionnelle de la politique à qui l'on attribue un rôle purement utilitaire qui ne la présente en aucun cas comme un objectif en soi. En déclarant que la principale ligne directrice de la mission de tout État islamique serait d'ordonner le bien et d'interdire le mal au sein de la société ou *amr bil maruf wa nah anal munkar*, al Banna réitère la perspective utilitariste de l'action politique préconisée par les oulémas (Abed-Kotob 1995 :323). Dans une telle optique, il devient impossible d'envisager une séparation de l'État et de la mosquée ou du religieux et du

³¹ Expression arabe qui signifie littéralement religion (din) et État (dawla).

politique, puisque le but principal du corps politique et donc de l'État est de servir de vecteur à l'application des lois et des principes divins dans l'ensemble de la société (Moten 1996 : 38).

À l'image des modernistes islamiques qui mettent l'emphase sur le concept de constitutionnalité pour combattre le despotisme des dirigeants musulmans, al Banna prend pour cible ce même problème. Selon lui, le meilleur moyen d'assurer l'avènement d'une société démocratique réside dans la mise en place d'un État islamique au sein duquel seraient promulguée la liberté individuelle des citoyens (Abed-Kotob 1995 :325). Le deuxième objectif des Ikhwan devient dès lors la promotion du principe de répartition des fonctions étatiques pour permettre l'émergence d'institutions politiques qui honoreraient la liberté des individus (Abed-Kotob 1995 :325). Leur démarche s'explique par la mainmise du totalitarisme dans les pays musulmans et la prolifération des partis uniques. Cette réalité les incite à présenter l'État islamique comme un système démocratique susceptible de promouvoir l'émergence d'une société égalitaire. Dans la perspective des Ikhwan, l'islam loin d'être opposé ou contraire à la démocratie, s'avère plutôt à être le meilleur moyen d'assurer sa pérennité.

Dans leur approche, les Ikhwan tentent aussi de trouver une solution au déclin économique de l'Égypte et à la détérioration du standard de vie de la population. Selon al Banna, toute structure sociale construite a priori sur les préceptes de l'islam, promeut d'office la sécurité sociale de ses citoyens (Abed-Kotob 1995 :326). Le troisième objectif de la mission des Frères vise donc à élaborer des mesures susceptibles de réitérer la nature égalitaire de l'État islamique, et ce par l'entremise du principe de justice socioéconomique. Un tel principe trouve son essence dans le désir de voir émerger en Égypte une société qui encourage; (1) la solidarité économique entre les citoyens, (2) la réduction de l'écart entre les classes sociales et (3) le respect de la propriété privée (Abed-Kotob 1995 :327). Il s'agit aussi de mettre en place une couverture sociale grâce notamment à un impôt annuel ou la *zakat* (cinquième pilier de l'islam) qui est par la suite redistribué aux plus pauvres sous la forme d'aumône. Il importe selon les Ikhwan, d'impliquer tant l'État que les individus dans cette poursuite de la justice sociale (Abed-Kotob 1995 :327).

The socioeconomic principles advocated by the Brotherhood are, as Lesch notes, not ends in themselves. They ideally would lead to the creation of a harmonious Islamic society in which the upper class would not exploit the poor, the manager would not oppress the worker, and the profit would be tempered by piety and good works. The goal of social justice is thus part of the overall objectives of establishing an Islamic society, governed in its totality by Islamic precepts (Abed-Kotob 1995:327).

Les Frères musulmans représentent le tout premier mouvement islamique dans l'histoire contemporaine du monde musulman. En effet, ils ont non seulement hérité du discours contestataire et anticolonial du **modernisme islamique** mais ils ont aussi formulé l'idéologie fondamentaliste de l'**islamisme** qui fut récupéré ensuite par le Jamaat-i-Islami de Mawlana Maududi.

5.1.2) Le Jamaat-i-Islami

Le principal héritier des Ikhwan, a sans aucun doute été le Jamaat-i-Islami de l'Inde, fondé en 1941 par Mawlana Abul Ala Maududi (Esposito 1999 :129). La disparition du califat en 1924 fut à plusieurs égards le principal moteur de la démarche de Maududi. En effet, la montée du nationalisme en Inde et ailleurs dans le monde musulman représente pour lui un danger colossal à l'unité musulmane au même titre que la présence occidentale (Nasr 2005 :101). Maududi, influencé par l'approche d'al Banna se met à préconiser l'idée de renaissance islamique. Une telle approche représente pour lui un moyen de répondre au colonialisme européen et à la vague d'idéologie nationaliste qui selon lui n'est que le triste résultat de la déchéance de l'idéal panislamique (Esposito 1999 :130). Contrairement à la rhétorique des mouvements nationalistes qui trouve sa principale source d'inspiration dans la mouvance anti-impérialiste, Maududi préfère articuler sa pensée sur des bases religieuses (Nasr 2005 :101).

Tout comme al Banna, il déplore l'influence des idéologies étrangères dont le capitalisme et le communisme au sein de l'intelligentsia musulmane. Selon lui, aucune de ces idéologies n'est en mesure de trouver des solutions aux défis du monde musulman ni même de préserver l'intérêt des peuples musulmans (Nasr 2005 :105). Le capitalisme n'est à ses yeux que la continuité du Raj britannique et de sa domination du sous-continent indien alors que le communisme est anathème au caractère islamique des

sociétés musulmanes (Nasr 2005 :105). Pour Maududi, il est donc vital d'élaborer une idéologie islamique susceptible de supplanter le capitalisme, le communisme et le nationalisme dans le débat intellectuel et la scène politique musulmane. Il propose à la place une approche qui met au cœur de l'action politique l'idée d'authenticité religieuse et identitaire (Nasr 2005 :105). Autrement dit, il est important selon lui de réitérer le caractère islamique des sociétés musulmanes en élaborant une pensée qui par l'entremise de sa composante discursive fait appel à des éléments de la tradition musulmane. Maududi tente par l'entremise de sa pensée de créer une idéologie holiste qui par sa nature et ses visées pourrait rivaliser avec ce qu'il qualifie d'idéologies occidentales (Nasr 2005 :105).

D'après lui, un conflit politique, militaire, culturel, religieux et économique oppose le monde musulman à l'Occident. Cet antagonisme entre les musulmans et les non-musulmans finira par déclencher dans les sociétés musulmanes une révolution à caractère islamique qui permettra la mise en place d'un véritable État islamique (Nasr 2005 :106). Cet État débutera ensuite un ensemble de réformes sociales pour consolider l'émergence de sociétés islamiques idylliques dans l'ensemble du territoire musulman. Pour Maududi, l'État islamique est de par sa nature une agence politique destinée à assurer l'application de la loi de Dieu. Cependant, là n'est pas son seul rôle, tout comme al Banna il estime que ce dernier a aussi la responsabilité de chercher en tout temps à encourager le bien et à éradiquer le mal en devenant un modèle de bonne conduite pour le reste de la communauté (Maudoodi 1973 :21).

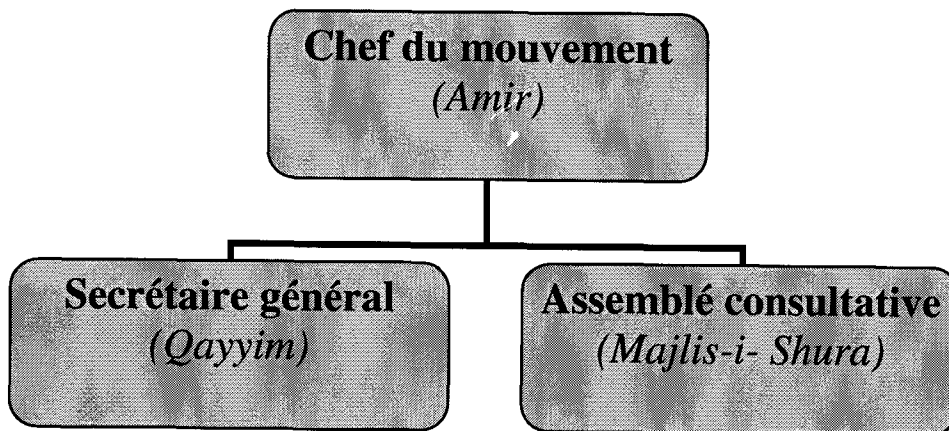
À l'exemple d'al Banna, Maududi met l'individu au cœur de sa pensée. Il est persuadé que les musulmans adhéreront avec enthousiasme à l'établissement d'un ordre social islamique, une fois que ces derniers se seront familiarisés à nouveau avec le Coran et la Sounnah (Nasr 2005 :106). Lorsqu'ils réaliseront la supériorité de l'islam sur toute autre idéologie, les musulmans comprendront, selon lui, la nécessité d'établir au plus vite des États islamiques dans leurs sociétés respectives (Nasr 2005 :106).

La contribution intellectuelle de Maududi à ce qu'on appelle aujourd'hui la résurgence de l'islam politique contemporain réside dans son analyse de l'État islamique. Il fut l'un des tout premiers penseurs de son époque à s'être penché sur les caractéristiques, la structure et le rôle d'un tel État. L'approche de Maududi ne met pas

seulement de l'avant un cadre théorique qui permet de conceptualiser l'avènement d'un tel État, mais élabore aussi toute une série de particularités qui permettront à ce dernier de se distinguer des régimes démocratiques, communistes et des théocraties occidentales du passé (Maudoodi 1973 :21). En créant le Jamaat-i-Islami, Maududi tente donc de mettre en place une organisation susceptible d'influencer et de façonner la politique du monde musulman (Nasr 2005 :112).

D'ailleurs le Jamaat représente pour lui un moyen de garantir la présence de l'agenda fondamentaliste dans la politique indo-pakistanaise tout en empêchant la mouvance séculière de consolider son influence dans les sociétés musulmanes (Nasr 2005 :112). Il s'agit pour lui de prôner la renaissance islamique qu'il préconise par le biais de la mission du Jamaat-i-Islami qui devient ainsi le relais de sa vision du monde musulman. Bien que son organisation, ressemble à bien des égards aux Frères musulmans d'al Banna, la structure générale (voir figure 5.5) du Jamaat est néanmoins beaucoup moins sophistiquée et moins détaillée que celle des Ikhwan.

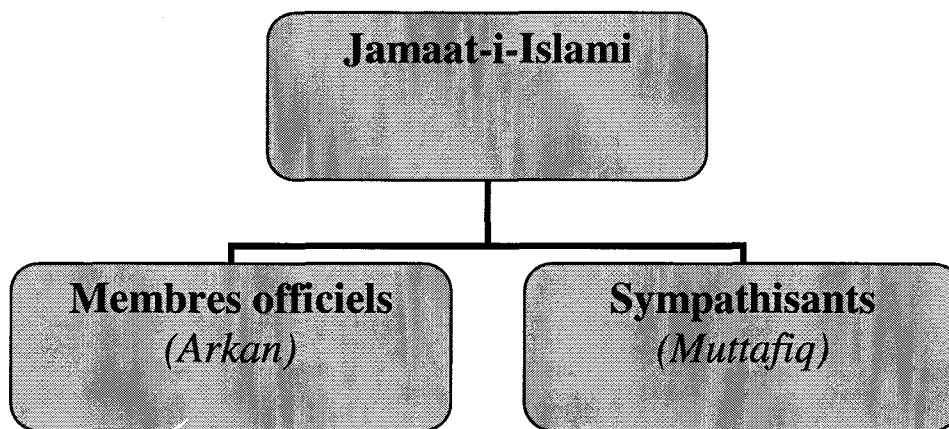
Figure 5.5 : La structure générale du Jamaat-i-Islami



L'organisation du Jamaat est en grande partie gérée par le chef du mouvement ou l'*amir* de concert avec l'assemblée consultative appelé le *Majlis-i-Shura*. Ces deux entités disposent de l'autorité nécessaire pour non seulement formuler la mission principale de l'organisation et ses objectifs mais aussi pour organiser ses activités. Le secrétaire général ou *Qayyim* veille quant à lui à la gestion administrative du Jamaat (Nasr 2005 :112). Il est chargé notamment d'organiser l'effectif du mouvement composé des

membres officiels ou *Arkan* et des sympathisants ou *Muttafiqs* (voir figure 5.6). Au moment de sa création en 1941, on retrouve au sein de l'organisation 71 membres qui forment son principal noyau. Cependant au cours des années soixante, cette structure primaire prend de l'ampleur et une multitude de comités et de sections apparaissent au sein du Jamaat. Cette composition plus complexe comprend notamment une organisation semi-autonome consacrée aux affaires des femmes et une panoplie de regroupement dont plusieurs syndicats de cols bleus, de paysans, de fonctionnaires et d'associations estudiantines.

Figure 5.6 : L'effectif du Jamaat-i-Islami



La mission du Jamaat consiste à créer une société musulmane qui vivrait conformément aux préceptes de l'islam. Autrement dit, Maududi et ses disciples tentent d'instaurer à nouveau un ordre social islamique. L'islam représente à leurs yeux plus qu'une simple religion et plutôt un mode de vie. Les préceptes de l'islam devraient être selon eux les soubassements de toute société musulmane qui de la sorte reconnaîtrait leur suprématie sur tous autres concepts ou principes. De plus une société musulmane ne doit pas seulement être régie par la charia mais doit être constituée d'individus connaissant leur religion et familiers avec le Coran et la Sounnah. À ce titre le Jamaat se veut une organisation destinée à la propagation du message de l'islam plutôt qu'une entité politique.

Cependant, il est nécessaire d'instaurer en tout premier lieu un État islamique pour pouvoir ensuite procéder à la révolution islamique préconisée par Maududi. En

cultivant les principes d'égalité et de justice sociale émanant de la morale musulmane, l'État assure le maintien de la cohésion sociale, la sauvegarde des libertés et les droits des croyants, tout en agissant comme un vecteur de développement et de prospérité (Maudoodi 1973 :29). Pour Maududi, le système politique préconisé par l'islam ne ressemble en rien à ceux créés par les humains. Les préceptes de la démocratie ne sont à ses yeux rien d'autre que le reflet des désirs et des opinions de la population. Les lois qui régissent toutes sociétés dites démocratiques changent donc au gré des appétits humains et sont soumises à la convoitise des hommes. Un tel système, subjugué aussi facilement par la volonté de simples ambitions terrestres n'offre donc aucune stabilité à l'humanité et ne procure aucune justice ni progrès (Maududi 1973 :21).

Contrairement à son prédécesseur, qui se veut plutôt de tendance réformiste, l'**islamisme** se donne comme mandat de plaider pour une renaissance islamique qui se ferait primordialement par l'entremise d'un agenda fondamentaliste. Face à la pénétration culturelle, militaire et politique de l'Occident, les partisans du Jamaat et les Ikhwan se sentent obligés de formuler une réponse à ce qu'ils jugent être un assaut à l'encontre de l'identité musulmane. Ils mènent leur lutte à la fois contre la présence occidentale et contre l'élite de la sécularisation. Al Banna et Maududi proposent tous deux une islamisation des sociétés musulmanes qui mettrait l'emphase sur l'éducation des individus. En effet, en mettant sur pied des mouvements et des activités pour promouvoir les principes islamiques, ils tentent en fait de transformer la nature des sociétés musulmanes contemporaines en vue d'en faire à nouveau des sociétés islamiques (Roy 1994 :41). Cette islamisation générée a priori dans la société civile serait ensuite portée jusqu'à l'appareil d'État par l'entremise d'un lobbysme intense et d'alliances politiques (Roy 1994 :41).

Il s'agit pour eux de remettre en question la légitimité de la structure étatique au sein de laquelle l'élite séculière règne pour pouvoir instaurer à la place un État qui serait en adéquation avec les valeurs fondamentales de l'islam et les attentes des populations musulmanes. Les mouvements qui incarnent cette nouvelle tendance deviennent à plusieurs égards les porte-parole d'une nouvelle vision holiste qui met l'emphase sur l'islam non plus à titre de religion, mais plutôt comme un véritable mode de vie englobant en son sein le politique, le juridique et le social (Butko 2004 :41). L'**islamisme**

produit donc une idéologie fondamentaliste qui plaide, par l'entremise de son projet conservateur un retour au Coran et à la Sounnah pour rétablir le caractère authentique de l'islam et des sociétés musulmanes.

5.2) Le diagnostic islamiste du monde musulman

L'**islamisme** s'est imposé dans le monde musulman par l'entremise d'une idéologie fondamentaliste qui prône un retour aux sources authentiques de l'islam. Le discours islamiste récupère quant à lui les éléments qui forment les principaux axes de cet agenda fondamentaliste pour en faire un véritable corpus. En effet, la composante discursive de l'**islamisme** a le mérite de conceptualiser cet agenda en lui donnant les moyens de s'évoquer et de se concevoir. C'est donc dans l'interaction entre la mission principale de l'**islamisme** et son discours que s'articule a priori leur diagnostic du monde musulman. Cette vision islamiste de la condition musulmane rend quant à elle possible la compréhension et la diffusion de l'idéologie fondamentaliste puisqu'elle lui procure les moyens de se justifier. Pour pouvoir comprendre l'**islamisme** et l'idéologie qu'il produit, il est donc nécessaire que l'on analyse le diagnostic du monde musulman qu'il véhicule par l'entremise de son discours.

Le discours des islamistes est imprégné de l'importance qu'accordent ces derniers à la sauvegarde de l'authenticité musulmane. Il s'agit selon eux de préserver l'identité religieuse des nations musulmanes pour souligner la singularité du monde musulman et lui procurer ainsi le moyen de se distinguer de l'Occident. Le catalogue thématique de l'**islamisme** prend forme essentiellement autour de quatre thèmes qui sont la *souveraineté*, l'*État islamique*, la *jahiliyah* ou ignorance et la révolution sous la bannière du *jihad*. Cette analyse des thèmes est particulièrement intéressante puisque les divers constats faits par les islamistes sur la condition musulmane sont de loin le meilleur indicateur susceptible de démontrer comment la tendance idéologique véhiculée au sein de l'**islamisme** façonne à son tour l'analyse sociopolitique de ses partisans.

5.2.1) La souveraineté

Selon Burgat et Dowell (1993), la singularité des Ikhwan à titre de mouvement de contestation réside surtout dans l'importance qu'ils donnent à la mosquée dans leur

approche. En faisant de ce lieu de culte leur principale plate-forme, la mosquée se voit dorénavant attribuée, au-delà de son rôle traditionnellement spirituel, une place privilégiée dans ce qu'al Banna appelle la révolution islamique (Abu-Rabi 1996 :77). En mettant la mosquée au cœur de leur démarche, al Banna et ses disciples essaient non seulement de signaler le retour en force de la religion dans le débat politique national, mais proposent aussi une nouvelle définition du concept de souveraineté (Abu-Rabi 1996 :77). Selon cette nouvelle vision, la mosquée à titre de symbole indéniable du pouvoir et de l'autorité de l'islam est présentée comme étant le seul et véritable siège de la souveraineté égyptienne (Abu-Rabi 1996 :77). Tout autre discours d'autonomie trouvant sa quintessence ailleurs et en particulier dans les institutions laïques ne possède selon eux aucune légitimité.

Alors que les penseurs séculiers et les modernistes islamiques proposent surtout des réformes politiques et sociales pour assurer la souveraineté du monde musulman face à l'Occident, les Frères musulmans et le Jamaat-i-Islami prônent plutôt une nouvelle lecture qui, à la lumière des textes religieux, évacue ce concept de la sphère du temporel pour le cantonner exclusivement dans l'univers du divin (Abu-Rabi 1996 :77). En effet dans l'idéologie fondamentaliste, l'islam représente avant tout une jonction entre l'enjeu religieux et l'enjeu politique. L'exercice du pouvoir politique et la gouverne des sociétés musulmanes se doivent donc de refléter cet entrelacement conceptuel.

La plupart des penseurs musulmans modernes se sont surtout penchés sur deux problématiques qui sont l'adaptation de la charia aux besoins du monde moderne et l'État. La nécessité d'établir un État musulman amène souvent ces derniers à se questionner sur l'étendue d'une telle institution, sa nature, ses limites, mais surtout et avant tout sur la notion de souveraineté qui accompagne d'office toute discussion à ce sujet. Dans la «doctrine classique» (Mansour 1975 :146), le calife est le détenteur de l'autorité politique qu'il exerce conformément à la charia à titre de lieutenant de Dieu ou *khalifa* (Mansour 1975 :146). Le pouvoir qu'il détient puise quant à lui sa légitimité de la jurisprudence islamique.

Cependant, «aujourd'hui, les théoriciens politiques musulmans non seulement déclarent que l'autorité dans l'État appartient à l'oummah, mais assurent que le calife, dans la doctrine classique, n'avait somme toute qu'un pouvoir exécutif et qu'il détenait

ses pouvoirs de la communauté» (Mansour 1975 :146). Selon cette lecture contemporaine, l'autorité politique s'obtient d'abord et avant tout par l'entremise de la communauté qui octroie au calife un pouvoir exécutif qu'il exerce par la suite au nom de cette même oummah (Mansour 1975 :146). D'après Mansour (1975), cette révision de la doctrine classique serait grandement due à l'influence des démocraties occidentales dans lesquelles la souveraineté est attribuée au peuple.

On retrouve une interprétation quelque peu similaire chez Maududi pour qui l'idée de consensus occupe une grande importance. Son approche est emblématique de ce glissement de l'autorité d'un individu, à celle de l'ensemble de la communauté. Il réitère dans ses écrits que le concept de lieutenance ou *istikhlaf* est une responsabilité partagée que Dieu aurait dévolu à l'ensemble de l'oummah et non seulement à l'individu détenant le titre de calife (Mansour 1975 :146). «Alors que pour la doctrine classique, le calife et la communauté se disputaient la détention de l'autorité, nous assistons dans la période moderne à une réduction du rôle dévolu au premier, au profit de l'ensemble des croyants, tous promus au rang de califes de Dieu» (Mansour 1975 :146). Cependant, si Maududi accepte un élargissement de l'autorité de la communauté, il demeure fidèle à l'interprétation classique en réaffirmant l'origine divine de cette autorité (Mansour 1975 :147).

The basic principle of Islamic politics is that, both individually and collectively, human beings should waive all right of legislation and all power to give commands to others. No one should be allowed to pass orders or issue decrees in his own right and no one ought to accept the obligation to carry out such decrees in his own right and no one ought to accept the obligation to carry out such decrees and obey such orders. None is obliged to abide by them. The right vests in Allah alone (Maddoodi 1973:19)

Le principe fondateur de ce qu'il appelle sa théorie de la politique islamique (political theory of islam), trouve son essence dans la reconnaissance sans équivoque de l'autorité divine. Dans une telle perspective, Dieu est à la fois le détenteur et le siège de tout pouvoir exercé par les hommes (Maddoodi 1973 :20). Aucun clan, classe, groupe ou nation ne peut avoir des prétentions de souveraineté puisque seul Dieu possède un tel attribut. Les êtres humains et tout particulièrement les musulmans doivent se soumettre à

sa volonté comme ses sujets et abdiquer l'idée d'exercer un pouvoir qui puise son essence ailleurs que dans l'autorité divine (Maudoodi 1973 :21). De la sorte, autant l'individu que la société dans son ensemble renoncent à l'idée de gérer les affaires de l'État en leur nom et acceptent plutôt d'utiliser la charia pour encadrer leur système politique et juridique (Maudoodi 1973 :19).

All legislative power vests in God. The believers cannot frame any law for themselves nor can modify any law which God has laid down even if the desire for such legislation or for a change in it is unanimous (Maudoodi 1973:21).

Maududi avance ici l'idée de «théodémocratie» pour souligner la singularité de l'État musulman (Mansour 1975 :147). Contrairement au système démocratique dans lequel la souveraineté est allouée primordialement au peuple, l'autorité et la souveraineté dont jouit l'oummah au sein du système musulman ne sont que partielles et limitées dans leur nature et leur étendue (Mansour 1975 :147). Maududi rejette tout particulièrement l'utilisation du terme démocratie qui selon lui ne reconnaît nullement l'autorité divine dans ses imputations. Dans un tel système le peuple ne remplit plus le rôle de lieutenance ou d'*istikhlaf* mais devient plutôt lui-même la principale source d'autorité (Mansour 1975 :147). Cependant, il hésite tout aussi à classer le système politique musulman de théocratie car il ne s'agit pas d'un clergé gouvernant au nom de Dieu. Dans l'État musulman, l'oummah ne jouit que d'une autorité par délégation puisque la véritable source de souveraineté est l'autorité divine. L'exercice du pouvoir politique doit quant à lui se faire conformément aux règles de la charia (Mansour 1975 :147). Cette reconnaissance de la nature divine de la souveraineté et l'importance accordée à la charia attribuent, selon Maududi, à l'État musulman sa nature particulière.

If I were permitted to coin a new term, I should describe this system of government as "theodemocracy", that is to say, divine democratic government, because under it the Muslims have been given a limited under the suzerainty of God. The executive, under this system of government, is constituted by the general will of the Muslims, who have also the right to depose it (Maudoodi 1973:22)

Chez Kotb qui est sans aucun doute le principal doctrinaire des Ikhwan, l'analyse du concept de souveraineté se rapproche énormément de celle de Maududi dans sa définition et ses caractéristiques. Sa compréhension de ce concept se développe tout au long de sa carrière, d'ailleurs les multiples passages consacrés à ce sujet dans ses écrits témoignent de son intérêt croissant (Khatab 2006 :19). Kotb utilise le terme *hakimiyyah* qui dérive du mot *hukm* signifiant règne et de *hakim* ou dirigeant pour faire référence au concept de souveraineté dans son analyse (Khatab 2006 :15). Dans sa description de ce que devrait être une société musulmane, Kotb souligne que la principale caractéristique d'une telle société est sa soumission exclusive au seul pouvoir de Dieu (Kotb 1968 :74). Cette soumission quant à elle se manifeste selon lui de deux manières. Dans un premier temps, il s'agit de la reconnaissance du credo islamique, qui est la déclaration de foi en l'unicité d'Allah et la croyance en la nature prophétique de la mission de Mohamed (Pbsl).

En deuxième lieu, cette soumission se manifeste par l'application de la loi divine (charia) et ses législations juridiques (Kotb 1968 :74). Dieu dans la conception musulmane possède une nature transcendante qui le place au-delà de sa création, c'est-à-dire le monde. Il contrôle non seulement la destinée des hommes et des nations, mais c'est aussi de lui qu'émane toute connaissance du monde, de la vie et des rouages de l'univers. Selon Kotb, on ne peut donc être croyants que si l'on accomplit les devoirs religieux cités dans le Coran et la Sounnah à l'intention d'Allah et que l'on se soumet exclusivement à la législation divine (Kotb 1968 :74). Il est pour lui impossible que l'on puisse croire en l'unicité de Dieu alors que l'on accepte de prendre pour référence des lois émanant du profane (Kotb 1968 :74). En rejetant le polythéisme au profit d'un culte voué à un seul Dieu, les musulmans confèrent donc à celui-ci l'ultime autorité.

Il est nécessaire donc, avant de vouloir instaurer une société musulmane qui repose sur cette infrastructure organique, d'œuvrer pour libérer les individus de toute autre adoration sous toutes les formes que ce soit, sauf de celle de Dieu. C'est l'ensemble de ces individus libérés de la domination de leurs semblables, que se constitue la société musulmane, autrement dit, une société qui symbolise la nation d'«il n'y a de Dieu qu'Allah et Mohamed est son Envoyé-messager» (Kotb 1968 :76).

Pour Kotb, au sein de l'État musulman, Dieu représente la principale source de législation et l'ultime source d'autorité politique et juridique (Khatab 2006 :8). Une telle lecture tente à la fois de réaffirmer la validité de la doctrine classique en soulignant l'omniscience d'Allah mais aussi de réitérer la jonction entre le divin et le profane ou le religieux et le politique. Selon Kotb, l'islam à titre de système transcendant le simple rituel religieux, s'impose autant dans la sphère du privée que du public. Le gouvernement dans la conception islamique de la politique, doit garantir l'application de la charia et la présence des principes islamiques à l'échelle de la société (Khatab 2006 :8). Cette charia étant instituée par Dieu, elle sert non seulement à organiser la vie des hommes, mais les soumet aussi à leur créateur. En étant à la fois source de loi, son principal mode d'application et la principale composante de l'appareil juridictionnel, l'islam acquière au-delà de sa nature spirituelle un rôle étatique (Khatab 2006 :8).

C'est dans cette fusion systématique de la religion et du politique pour donner corps à l'appareil d'État que le concept de *hakimiyyah* prend toute son importance (Khatab 2006 :21). En effet selon Kotb, lorsque la constitution de base de la société, la conception principale sur laquelle s'est construit une telle structure trouve son essence dans un ensemble de lois, de normes et de rites qui émanent tous d'un seul Dieu, le divin représente alors la seule et légitime source d'autorité (Kotb 1968 :93). Lorsque les individus décident de légiférer les affaires de l'État par l'entremise des législations juridiques provenant de la loi divine, ils reconnaissent implicitement la validité de l'autorité divine dans la sphère du privé et du public et renoncent à administrer l'État et la société en leur nom. Ainsi dans l'État musulman, le calife à titre de dirigeant politique de l'oummah et lieutenant d'Allah occupe une position décrétée par Dieu et assure l'application de sa loi divine. Le calife est donc le *hakim* (dirigeant) qui dirige par décret divin tout en assurant le *hukm* ou règne de Dieu par l'entremise de l'application de la charia. Selon Kotb, les sociétés musulmanes reconnaissent donc de la sorte que l'ultime souveraineté ou *hakimiyyah* appartient en fait à Dieu seul et que l'autorité et la souveraineté propre à l'oummah ne sont que secondaires à celle-ci (Kotb 1968 :93).

Lorsque la base essentielle qui réunit une société est la foi, la conception, l'idée et la méthode de vie et que tout cela émane d'un seul Dieu qui représente la haute souveraineté sur les êtres et n'émane pas de plusieurs

seigneurs qui représentent la domination des êtres sur leurs semblables, cette société représente ce qu'il y a de mieux des caractéristiques (humaines) (Kotb 1968 :93).

5.2.2) L'État islamique

De tous les penseurs musulmans contemporains, Maududi est très probablement celui qui s'est le plus intéressé à l'État islamique à titre d'institution politico-religieuse. En effet, il a souvent tenté de démontrer par l'entremise de sa théorie politique de l'islam (Political theory of Islam) la viabilité de l'État islamique, et ce en prouvant notamment que cette institution peut transcender le théorique et devenir réalité (Nasr 2005 :106). Pour Maududi, le succès de tout État islamique dans le monde musulman moderne dépend en grande partie de sa capacité à générer un véritable consensus au sein de la société. En effet, il est primordial selon lui, qu'une institution politique jouisse d'abord d'une légitimité incontestable avant qu'elle ne puisse posséder une réelle autorité (Nasr 2005 :106). À l'exemple d'al Banna, Maududi juge qu'il est nécessaire de procéder à une réislamisation de la société avant l'avènement d'un quelconque État islamique. Il est primordial dit-il que l'on éduque à nouveau les masses pour leur permettre non seulement de renouer avec leur héritage religieux mais aussi pour qu'ils puissent comprendre la nécessité d'instaurer à nouveau un État dédié à l'application de la charia (Nasr 2005 :106). Une fois leur adhésion obtenue, l'État islamique pourrait être instauré et agir en conformité aux préceptes de l'islam.

Son approche diffère grandement ici de celle des penseurs de la résurgence telle que Kotb qui préconise plutôt une rupture totale avec le système politique en vigueur et le renversement des régimes en place (Roy 1994 :42). Maududi préfère procéder tout d'abord à une islamisation de la société tout en agissant dans le cadre du système politique en place. En proposant la mise en place de mouvements et d'institutions destinés à promouvoir les principes islamiques, il tente en fait de transformer la nature des sociétés musulmanes contemporaines en vue d'en faire à nouveau des sociétés islamiques (Roy 1994 :41). Cette islamisation générée a priori dans la société civile serait ensuite portée jusqu'à l'appareil d'État par l'entremise d'un lobbysme intense et d'alliances politiques (Roy 1994 :41).

Si le rôle de l'État devait se résumer tout simplement à préserver sa propre existence, il deviendrait selon Maududi une institution autocratique qui chercherait à maintenir sa présence et son autorité par la force (Nasr 2005 :107). Cependant, en devenant une agence étatique engagée dans un processus de transformation sociopolitique destinée à réitérer l'identité islamique des sociétés musulmanes, l'État se voit obligé d'obtenir au préalable le soutien et la reconnaissance officielle du peuple (Nasr 2005 :107). Il est tout aussi important selon Maududi de souligner que ceux qui se retrouveront à la tête de cette institution devront tout d'abord croire à sa mission et être dédiés à son programme de réforme sociopolitique de nature religieuse. Ils doivent non seulement souscrire à son idéologie de base mais chercher aussi à la propager (Maudoodi 1973 :30).

Même si Maududi attribue à son modèle de l'État islamique une structure qui rappelle celle des États occidentaux avec un président élu, un parlement et un système judiciaire indépendant et omnipotent, il est loin de revendiquer l'instauration d'un système démocratique d'inspiration occidentale (Nasr 2005 :106). Ce qu'il propose c'est plutôt un système qui tente de balancer liberté individuelle et droit collectif (Maudoodi 1973 :29). Autrement dit, l'État se doit de veiller au bien-être des individus en assurant la liberté de chaque citoyen à pouvoir exprimer son opinion, agir selon sa volonté sans nuire aux autres et avoir le contrôle de ses biens et de sa personne. Cependant l'État se doit aussi de veiller au droit de la collectivité en cultivant des principes de justice sociale et en assurant le droit de l'oummah à vivre dans une société musulmane conforme aux principes de l'islam (Maudoodi 1973 :29). Le système politique musulman reconnaît à l'exemple du système démocratique l'importance de préserver les libertés individuelles, mais refuse cependant d'attribuer la souveraineté de l'État au peuple. Il se distingue aussi des régimes autocratiques par l'intérêt qu'il porte à la sauvegarde des libertés individuelles et sa recherche du consensus de l'oummah (Maudoodi 1973 :29). Maududi refuse aussi de parler de théocratie puisqu'un tel État aurait à sa tête non pas un clergé mais plutôt un calife qui agirait en qualité de lieutenant de Dieu. Il préfère qualifier son modèle de théodémocratie pour souligner la singularité de l'État islamique dans le paysage politique musulman alors dominé par des régimes autocratiques et des monarchies.

Selon Maududi, le rôle de l'État islamique transcende la simple sauvegarde de l'intégrité territoriale ou du maintien de la cohésion sociale, il est avant tout dédié à assurer le règne de Dieu sur terre (Maudoodi 1973 :28). Pour pouvoir mener sa mission à bien cette institution politique doit faire usage de tous les moyens à sa disposition, qu'ils soient politique, économique, social ou militaire (Maudoodi 1973 :29). En utilisant la charia à titre de législation, en créant des conditions favorables à la pratique des principes islamiques dans les sociétés musulmanes, en encourageant le bien et en cherchant à éradiquer le mal, l'État dans le système politique musulman existe pour créer une société en harmonie avec elle-même et avec Dieu. Il est à la fois l'emblème de la reconnaissance de la souveraineté de Dieu par l'oummah et l'acceptation de l'autorité divine comme unique source de loi.

À Dieu appartient tout ce qui est dans les cieux et sur la terre. Et c'est vers Dieu que toute chose sera ramenée. Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes : vous ordonnez le convenable, vous interdisez le blâmable et vous croyez en Dieu (Sourate 3, versets 109-110).

5.2.3) La jahiliyah

Pour Kotb, l'islam représente une religion d'unité qui englobe en son sein toutes les sphères d'activité, du religieux au politique et du collectif à l'individuel. Cette religion représente à ses yeux un système au sein duquel le profane et le divin ne font qu'un, où tous sont soumis à la même source d'autorité (Khatab 2006 :155). L'islam recherche selon Kotb l'harmonisation de l'univers conformément à la volonté divine. La vie en société se doit de refléter l'engagement des hommes à vouloir souscrire à l'autorité de Dieu et la reconnaissance sans équivoque de sa souveraineté (Khatab 2006 :155). Cette harmonie préconisée par le système politique musulman émane d'après Kotb de l'importance qu'accorde l'islam à la paix. L'idée fondamentale qui anime la doctrine, la législation et les dynamiques internes de l'islam témoigne de cette inlassable recherche d'une paix durable (Khatab 2006 :155). En effet, il souligne que le gouvernement, à titre d'institution politique, existe pour établir une société qui aurait pour principales priorités les concepts de justice sociale et de paix (Khatab 2006 :155).

Complete social justice cannot be assured, nor can its efficiency and permanence be guaranteed, unless it arises from an inner conviction of the spirit; it must be claimed by the individual, it must be needed by society; there must be a belief that it will serve the highest purposes of mankind (Kotb 1970:30)

Kotb maintient que le communisme tout comme le capitalisme sont des idéologies basées sur l'exploitation des hommes et non sur leur émancipation (Khatab 2006 :151). Au cours des années 50, il endosse officiellement l'idéologie fondamentaliste, en réitérant qu'un retour aux sources fondamentales de l'islam et l'application de la charia seraient les seuls moyens de remédier aux problèmes de l'Égypte et du monde musulman en général (Khatab 2006 :152). Seul le règne de l'islam peut garantir la prospérité et l'épanouissement des nations, car contrairement aux idéologies séculières de l'Occident, le système politique musulman propose une véritable stratégie de réformes sociopolitiques susceptible de réitérer la liberté inhérente à la condition humaine (Khatab 2006 :152). Toutes ces sociétés qui tentent de trouver refuge dans un modèle autre que l'islam, se retrouveront confrontées d'après Kotb au déclin et à la décadence qui sont le lot de la *jahiliyah* (Khatab 2006 :150).

Humanity shall continue to suffer increasing injuries at the hands of the atheists beguiled and misguided by corrupted civilization (hadarah kafirah maghrutah dallah 'an Allah) unless Islam receives the leadership to lead the perplexed (ha'ir) humanity to justice, order and peace (Khatab 2006 :156).

Le terme *jahiliyah* dérive en fait du mot *jahl* qui en arabe fait référence à la bêtise, à la folie ou encore à la stupidité. La *jahiliyah* est donc généralement employée pour faire référence à une conduite inappropriée motivée par un raisonnement erroné ou encore marquée par l'ignorance et la futilité (Khatab 2006:16). Cependant dans le contexte musulman, ce terme fut utilisé pour la première fois après la migration des musulmans vers la ville de Médine. C'est à cette même époque que furent révélées les lois qui allaient servir d'assises au tout premier État islamique (Khatab 2006 :32). Ce fait historique donne à l'utilisation du terme *jahiliyah* une connotation politico-religieuse qui très souvent lui attribue un caractère anathème à la constitution, la loi et l'esprit de l'islam (Khatab 2006 :32).

The *jahili* ideas were therefore contrasted to the political, economic, social, moral and intellectual changes brought about by Islam at that time. Initially that contrast was of a dialectical nature and followed from the use of the concept of *jahl* and its derivation in the Quran. Opposition to the *jahili* ideas was mostly religious, since the focus was on the authority of the Quran. The revelation represented the unequivocal affirmation that the source of the Qur'anic message was Allah; He is the Sovereign of all Sovereignty (Khatab 2006:32).

Selon Kotb, la *jahiliyah* représente la voie contraire à l'islam, il s'agit selon lui d'un état de barbarie où les hommes sont soumis non pas à la loi de Dieu mais à celle de leur semblables (Khatab 2006 :162). L'injustice, l'oppression et la violence sont les caractéristiques de ce mal qui afflige toute société qui décide de rejeter l'autorité divine et d'ignorer la parole de Dieu. La *jahiliyah* est en fait le paroxysme de l'arrogance des hommes qui décident de substituer leur propre autorité à celle de Dieu. Contrairement à l'islam qui recherche l'épanouissement des individus, l'ignorance inhérente à la *jahiliyah* ne peut qu'aboutir dans la destruction totale de ces derniers (Khatab 2006 :162).

Pour Kotb, ce concept tel qu'il le décrit est la principale caractéristique des sociétés idolâtres. Ces sociétés sont celles qui refusent de construire leur structure sociale autour de l'adoration de Dieu et de la reconnaissance de son unicité (Kotb 1968 :77). Ceci est tout particulièrement le cas des sociétés occidentales qui rejettent selon lui l'application de la loi divine au profit de la loi des hommes. Les sociétés musulmanes quant à elles se distinguent de toutes autres communautés humaines par leur soumission à « l'authentique pouvoir de Dieu qui doit décider de tout, selon la loi qu'il a conçue d'avant » (Kotb 1968 :52). Ceux qui refusent cette vérité, se soumettent irrévocablement à la « domination des êtres humains » qui eux légifèrent les affaires des hommes selon leurs propres intérêts (Kotb 1968 :41). C'est de là que naît, selon lui, l'injustice, l'isolement et les conflits qui sont le lot des sociétés actuelles.

Cette anarchie se base sur le principe de la violation du pouvoir de Dieu ici-bas et sur les particularités divines essentielles qu'a le pouvoir divin, elle remet ce pouvoir aux êtres et les investit en tant que Dieux sur d'autres êtres non sous la forme primitive et simple que connurent les premières décades de l'histoire humaine, mais en s'appropriant le droit de constituer

les conceptions et les principes, les législations et les droits, les structures et les positions sans toutefois prendre en considération la conception que Dieu donne de la vie et en suivant ce que Dieu a qualifié comme illicite. Et de cette violation du pouvoir divin résulte une violation des droits de l'homme (Kotb 1968 :8)

À ses yeux «toutes les sociétés qui existent actuellement sur terre sont englobées dans le cadre de la société idolâtre» (Kotb 1968 :77). Il cite entre autre les sociétés communistes qui selon lui réduisent l'homme à son plus simple dénominateur commun en le soumettant complètement à de simples motivations matérialistes qui « aliènent ses caractéristiques humaines » (Kotb 1968 :77). Il leur reproche notamment de vouloir réduire l'existence même des individus à l'économie et aux moyens de production, leur reniant ainsi toute grandeur d'esprit qui leur permettrait de transcender le monde du temporel (Kotb 1968 :77). De plus, il reproche aux sociétés musulmanes actuelles de ne pas vouer une adoration exclusive à Dieu puisqu'elles préfèrent puiser l'organisation, les législations et les valeurs qui constituent leur existence dans le modèle occidental. Bien que ces sociétés aiment à s'identifier comme étant musulmanes elles sont loin d'en posséder les attribues et imposent, par l'entremise des principes idolâtres qu'elles adoptent, la tyrannie de la *jahiliyah* aux musulmans (Kotb 1968 :77).

L'avilissement de l'être humain en général dans les régimes à direction collective (socialiste); l'injustice que subissent les individus et les peuples sous le joug du capitalisme et du colonialisme dans les régimes impérialistes ne sont que l'une des conséquences de la violation du pouvoir de Dieu et le reniement du rôle qu'a assigné Dieu à l'être humain ici-bas (Kotb 1968 :77)

5.2.4) Le jihad

On retrouve d'après Kotb, deux groupes distincts au sein de la société, ceux qui s'engagent à vivre selon la loi de Dieu (charia) et ceux qui s'y opposent (Esposito 1999 :137). Entre ces deux groupes aucun compromis, aucune entente n'est possible, et la confrontation est par conséquent inévitable. Le combat contre l'idolâtrie demande à ce qu'on élabore une stratégie qui puisse remédier à l'existence de la *jahiliyah* qui engendre la soumission des hommes à d'autres que Dieu.

The two options-evolution, a process which emphasizes revolutionary change from below, and revolution, the violent overthrow of established (un-islamic) systems of government have remained the twin paths of contemporary islamic movements (Esposito 199:137).

Fortement influencé par les écrits de Mawlana Maududi, Kotb suggère que les musulmans entreprennent la redécouverte de leur héritage historique et religieux (Abu-Rabi 1996 : 195). Il déplore l'engouement de ses coreligionnaires pour les écrits des orientalistes qui trop souvent réduisent l'islam à un ensemble de rites et de coutumes ou encore à une collection de nations aux cultures diverses, omettant complètement l'union et la cohésion engendrées par la doctrine au cœur de l'islam (Abu-Rabi 1996 : 195). Pour cela, il propose la création, au sein même des sociétés musulmanes, d'une élite constituée de musulmans qui formeront une avant-garde déterminée à lutter pour la cause de Dieu (Esposito 1999 :137). Kotb maintient que «la société musulmane ne peut se constituer qu'avec la formation d'un groupe de gens qui décideraient de ne vouer d'adoration totale qu'à Dieu Seul» (Kotb 1968 : 76). Ces individus pourraient par la suite créer une société musulmane qui reposerait exclusivement sur la reconnaissance de l'autorité de Dieu et l'application de sa loi divine (Kotb 1968 : 76). Le cheminement d'un tel groupe rappellerait en tout point celui de la toute première société musulmane qui fut instaurée à Médine sous l'égide du Prophète (Pbsl).

Cette élite doit avoir d'autre part des jalons sur la route à parcourir, jalons qui lui montreraient la nature de son rôle, sa fonction réelle, le fond de son but, et le point de départ de la longue marche...et la position qu'elle doit adopter à l'égard de l'anarchie qui règne sur la terre entière. Cette élite doit connaître sur quel point elle doit rencontrer les gens et où elle doit s'en séparer! Elle doit connaître aussi quelles sont ses particularités et celle de l'anarchie environnante. Elle doit savoir comment s'adresser à cette anarchie par le langage de l'islam et quels seront les sujets de ce langage. Ensuite elle doit savoir où puiser-tout cela-et comment (Kotb 1968 :9).

Toute comme ce fut le cas à l'époque du Prophète (Pbsl), les sociétés idolâtres percevront ces sociétés musulmanes vouées totalement à l'émancipation des hommes et l'adoration de Dieu comme un danger qu'il leur faudra combattre (Kotb 1968 : 76). Cette belligérance s'explique par le fait que les sociétés idolâtres tenteront de maintenir leur joug sur les individus en cherchant à leur imposer leur *jahiliyah*. L'islam, et la révolution

sociale qu'il engendre, représentent donc pour eux l'ultime adversaire susceptible de mettre un terme à leur tyrannie (Abu-Rabi 1996 :195).

Il est naturel, que la nouvelle religion musulmane ne puisse prendre forme et exister réellement que lorsqu'elle atteint un niveau de force lui permettant de faire face à la pression de la vieille société idolâtre, une force de croyance et de conception, une force d'initiative et de renforcement de soi-même, une force d'organisation et d'édification de son infrastructure générale, et tous moyens de force par lesquels elle pourrait affronter la pression de la société idolâtre et la vaincre, ou du moins lui résister (Kotb 1968 :77)

Les mouvements islamiques ou *haraka* sont à ses yeux une minorité de croyants pieux qui vivent malgré eux dans un monde d'ignorance (*jahiliyah*) et de régression. Il n'est donc pas étonnant qu'à ce titre ils deviennent la cible des régimes et des sociétés idolâtres qui n'hésitent pas à leur faire violence. Des mouvements tels que les Frères musulmans représentent pour lui cette élite qui adhèrent totalement au message de l'islam et qui militent pour instaurer à nouveau des sociétés en adéquation avec les préceptes de l'islam. Selon Esposito, la création d'un État islamique n'est pas qu'une simple alternative parmi tant d'autres, elle représente au contraire pour Kotb un commandement de Dieu et donc une obligation pour tout musulman (Esposito 1999 :137). Il devient nécessaire et même vital que cette élite se livre à un combat acharné contre la *jahiliyah* des temps modernes pour rendre possible l'avènement des États souhaités.

Ce combat contre la *jahiliyah* ne peut se faire que dans le cadre d'une lutte pour la cause divine ou *jihad* qui se ferait sous l'égide d'une mission dont le but principal serait de combattre la progression de l'idolâtrie dans les sociétés musulmanes. Cette mission est en fait une « déclaration générale pour la libération de l'homme de toute autre domination sur terre » (Kotb 1968 :53) et qui se ferait principalement par l'éradication des régimes et des États qui s'épanouissent grâce à cette « exploitation de l'homme par son prochain » (Kotb 1968 :55). L'islam représente pour lui une doctrine révolutionnaire qui défie les préconçues et le statu quo et cherche à réaffirmer la liberté des individus en établissant des sociétés justes et équitables (Abu-Rabi 1996 :193). Le *jihad* représente non seulement un moyen de défendre la doctrine de l'islam mais aussi d'assurer sa diffusion.

The bloodshed in the prison shifted Qutb's moral rectitude and his focus on social reform so that he moved from social and political critic to include a socio-religious and political activism. His programme of ideological and educational training of the 1950s was shifted, in the 1960s, to include a point of "retaliation" in order to protect the Muslims from attack by the regime. Here, his theory of society became physically, intellectually and ideologically active (Khatab 2006; 162).

Pour Kotb, l'islam transcende complètement la définition limitée du concept de religion. En effet, il s'agit plutôt d'un système qui inspire un mode de vie au sein duquel les allégeances à l'État, à la nation ou à l'ethnie disparaissent pour laisser place à la loyauté envers Dieu seul. Le *jihad* a donc au sein d'un tel système le devoir de protéger l'esprit de la doctrine musulmane contre ses ennemis internes et externes (Abu-Rabi 1996 :195). Il est crucial dans le cadre de cette lutte divine que les croyants usent de tous les moyens à leur disposition pour réinstaurer la validité de l'autorité divine. Pour Kotb, ceux qui dans le monde musulman refusent de prendre part à cette noble entreprise doivent être comptés aux nombres des ennemis de Dieu (Esposito 1999 :137).

L'islam a le devoir de soustraire les hommes à l'adoration de leurs semblables, pour les consacrer à l'adoration de Dieu, Unique, et ainsi il réalise son serment solennel qui consiste à faire respecter le règne de Dieu sur l'univers. (Kotb 1968 :70)

Les tendances radicales de l'**islamisme** rejettent jusqu'aujourd'hui l'idée d'un quelconque compromis avec les sociétés musulmanes actuelles. La conception kotubiste³² de la nature du *jihad* a eu un impact phénoménal sur certains de ces groupes qui mettent l'emphase dans leur approche sur la nécessité de mener une lutte armée. S'inspirant particulièrement de **Jalons sur la route de l'islam** (Kotb, 1968) ils préconisent plutôt une rupture totale avec le système politique en vigueur et le renversement des régimes en place (Roy 1994 :42). Contrairement à la réforme politique suggérée par les modérés c'est plutôt le concept de révolution et de *jihad* qui prime dans l'idéologie de ces groupes dits radicaux.

³² Le kotubisme fait référence dans ce travail à la pensée de Kotb et à sa définition de concepts tels que *jahiliyah* ou *jihad*.

Those of our contemporary Muslim scholars...defeated by the pressure of the current conditions and the attacks of treacherous orientalists, do not subscribe to this characteristic of Islam. The orientalists have painted a picture of Islam as a violent movement which imposed its belief upon people by the sword. These vicious orientalists know very well that this is not true, but by this method they try to distort the true motives of Islamic Jihad (Qutb 1974:138).

Par l'entremise du répertoire thématique de l'**islamisme**, les déboires du monde musulman sont définis comme étant le résultat direct de l'abandon des principes islamiques censés régir la vie des nations et des individus. En adoptant le modèle de l'Occident et en décidant d'emprunter ses valeurs et ses normes, les sociétés musulmanes auraient abandonné leur singularité pour ne devenir que de piètre imitation des sociétés de l'Occident. Ainsi, dans ce discours qui accompagne l'idéologie fondamentaliste on retrouve essentiellement quatre principaux thèmes qui sont intrinsèquement reliés les uns aux autres et qui ensemble réitèrent l'importance d'une réislamisation de la société civile et de l'appareil d'État.

Le caractère islamique des sociétés musulmanes serait lié principalement à la reconnaissance de la souveraineté de Dieu. Autrement dit, les sociétés musulmanes refusent l'idée d'investir l'oummah de la souveraineté dans l'État. En effet, le principe fondateur de ce que Maududi appelle sa théorie de la politique islamique (political theory of islam), trouve son essence dans la reconnaissance sans équivoque de l'autorité divine. En légiférant les affaires de la cité et des hommes, non pas en son nom mais plutôt par le biais de la loi divine, la société musulmane accepte que l'ultime souveraineté appartient à Dieu. Dans le monde actuel, les régimes politiques sont le relais de ce que Kotb appelle la *jahiliyah* qui représente l'ignorance inhérente aux sociétés idolâtres qui rejettent l'application de la loi divine et refuse de se soumettre au règne de Dieu.

Cette ignorance conduit irrévocablement selon lui à la misère et à l'exploitation des hommes par les hommes. Pour remédier à cette situation et réitérer la place qui revient à l'islam dans les sociétés musulmanes, il devient vital de remettre sur pied l'État islamique. Cette institution politico-religieuse représente pour les islamistes le seul moyen d'assurer l'application de la charia et par conséquent la souveraineté de Dieu. Pour Kotb notamment, le *jihad* représente le meilleur moyen de combattre les sociétés

idolâtres qui tentent d'étouffer la renaissance musulmane en imposant leur *jahiliyah* aux sociétés musulmanes. Il s'attaque du même souffle à l'Occident et aux régimes séculiers et totalitaires du monde musulman qui rejettent tout deux, selon lui, l'autorité divine et l'application de la charia.

Conclusion

Les principaux théoriciens de l'**islamisme** mettent au cœur de leur action révolutionnaire l'individu qui par ses actions et ses croyances représente le principal vecteur de tout changement social (Butko 2004 :44). Ils maintiennent que les populations musulmanes ont pendant longtemps été obligées de vivre sous le joug de l'élite occidentalisée qui en leur imposant ses valeurs, coutumes et mode de vie a fini par éloigner les masses musulmanes de leurs propres inspirations (Butko 2004 :44). Le carcan imposé par un tel assujettissement a éventuellement fini par avoir raison de la fougue des plus téméraires, car toute dissidence, toute contestation de l'ordre social en vigueur furent violemment réprimées. Il s'agit donc, par l'entremise de l'idéologie islamiste, de redonner aux individus le courage de leurs convictions et d'éveiller à nouveau chez chaque musulman le désir de lutter pour réclamer le caractère authentiquement islamique des sociétés musulmanes (Butko 2004 :44).

Ce chapitre visait à comprendre par quelle entremise l'**islamisme** a généré son idéologie fondamentaliste. Autrement dit, il s'agissait de décortiquer son processus de production idéologique afin de déceler les tendances qui caractérisent le message porteur de cette idéologie, la nature de son projet et de ses principales revendications. Il a aussi été nécessaire de recenser les principaux thèmes de la composante discursive de ce courant pour pouvoir examiner de près le raisonnement de ses partisans. Cet exercice a eu le mérite de mettre à nu le diagnostic du monde musulman émis par les islamistes et grâce auquel ils ont tenté de légitimer la validité de leur approche.

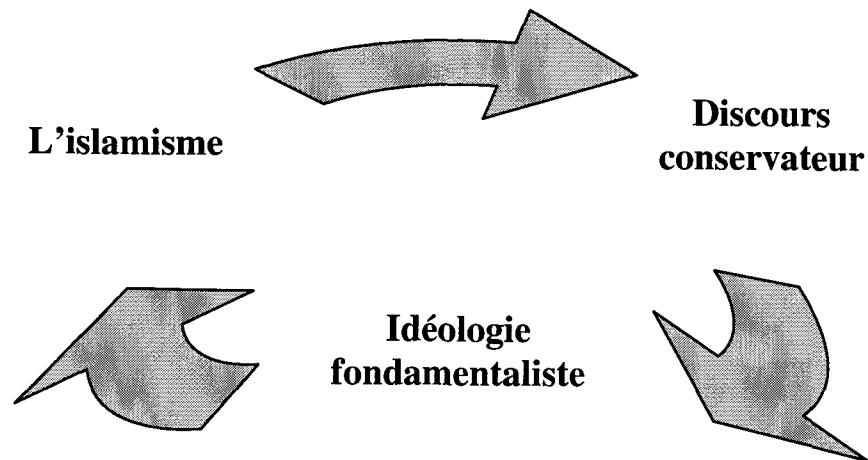
Al Banna et Maududi proposent tout deux une islamisation des sociétés musulmanes qui mettrait l'emphase sur l'éducation des individus. En effet, en mettant sur pied des mouvements et des activités pour promouvoir les principes islamiques, ils tentent en fait de transformer la nature des sociétés musulmanes contemporaines en vue d'en faire à nouveau des sociétés islamiques (Roy 1994 :41). Cette islamisation générée a

priori dans la société civile serait ensuite portée jusqu'à l'appareil d'État par l'entremise d'un lobbysme intense et d'alliances politiques (Roy 1994 :41).

Il s'agit pour eux de remettre en question la légitimité de la structure étatique au sein de laquelle l'élite séculière règne pour pouvoir instaurer à la place un État qui serait en adéquation avec les valeurs fondamentales de l'islam et les attentes des populations musulmanes. Les mouvements qui incarnent cette nouvelle tendance deviennent à plusieurs égards les porte-parole d'une nouvelle vision holiste qui met l'emphase sur l'islam non plus à titre de religion, mais plutôt comme un véritable mode de vie englobant en son sein le politique, le juridique et le social (Butko 2004 :41). L'**islamisme** produit donc une idéologie fondamentaliste qui plaide, par l'entremise de son projet conservateur un retour au Coran et à la Sounnah pour rétablir le caractère authentique de l'islam et des sociétés musulmanes.

Selon Butko (2004), la doctrine islamiste rappelle dans sa conceptualisation de l'État et de la société, l'analyse gramscienne de la relation entre le pouvoir et l'individu. En effet dans la lecture gramscienne, l'individu est porté à être influencé par les idées émanant du leadership qui impose sa propre perception du monde et instaure ses valeurs et normes comme principaux outils d'interprétation de la réalité (Butko 2004 :44). Le sens commun auquel se réfère les individus étant issu de l'élite, il devient difficile pour les masses de concevoir que leurs intérêts puissent différer de ceux de l'élite ou encore qu'ils puissent disposer d'une conscience sociale qui leur soit propre (Butko 2004 :43). Dès lors, il est primordial que les individus rejettent d'abord ce despotisme conceptuel de l'élite en conférant eux-mêmes un sens à leur réalité. Il s'agit là de l'étape initiale qui conduira éventuellement à l'élaboration d'un contrepoids à l'hégémonie de la classe dominante (Butko 2004 :43). C'est dans cette logique que prend naissance le processus de production idéologique propre à l'**islamisme** et qui façonne l'idéologie fondamentaliste (voir figure 5.7). Al Banna et Maududi proposent tout deux un projet conservateur axé sur un retour aux sources fondamentales de l'islam. Ceci engendrerait par la suite, une islamisation des sociétés musulmanes et de l'appareil d'État. En effet, en mettant sur pied des mouvements et des activités pour promouvoir les principes islamiques, ils tentent en fait de transformer la nature des sociétés musulmanes contemporaines en vue d'en faire à nouveau des sociétés islamiques (Roy 1994 :41).

Figure. 5.7 : Processus de production idéologique de l'islamisme



Le discours conservateur de l'**islamisme** prend corps autour de quatre thèmes distincts qui tentent tous de réitérer la légitimité du projet conservateur. Maududi élabore par l'entremise de ses écrits une théorie politique de l'islam qui évacue le concept de souveraineté du profane pour le placer dans le divin. Sa théorie trouve son principal appui sur une lecture contemporaine qui, contrairement à la doctrine classique, affirme que l'autorité politique s'obtient d'abord et avant tout par l'entremise de la communauté qui octroie au calife un pouvoir exécutif exercé au nom de la collectivité (Mansour 1975 :146). Le principe fondateur de ce qu'il appelle sa théorie de la politique islamique (*political theory of islam*), trouve son essence dans la reconnaissance sans équivoque de l'autorité divine. Dans une telle perspective, Dieu est à la fois le détenteur et le siège de tout pouvoir exercé par les hommes, et à ce titre aucun clan, classe, groupe ou nation ne peut avoir des prétentions de souveraineté (Maudoodi 1973 :20).

L'État islamique représente quant à lui la seule institution politique susceptible de créer une société en harmonie avec elle-même et avec Dieu. En utilisant la charia à titre de législation, en créant des conditions favorables à la pratique des principes islamiques, en encourageant le bien et en cherchant à éradiquer le mal, cette institution devient un modèle pour l'ensemble de la société. Bref, l'État dans le monde musulman représente à la fois l'emblème de la souveraineté de Dieu par l'oummah et l'acceptation de l'autorité divine comme unique source de loi.

La *jahiliyah* quant à elle représente l'ignorance inhérente aux sociétés idolâtres qui rejettent l'application de la loi divine et refusent de se soumettre au règne de Dieu. En l'absence d'un État islamique et d'un système politique musulman, les sociétés

musulmanes comptent selon Kotb au nombre des sociétés idolâtres puisque ni leur législation, ni leurs valeurs ou leurs organisations n'émanent exclusivement de la loi de Dieu. Il est crucial d'après lui que l'on entreprenne un combat sous la bannière du *jihad* pour combattre la *jahiliyah* et rétablir le caractère islamique des sociétés musulmanes.

Les mouvements islamistes dont les Ikhwan et le Jamaat, ont très vite compris l'intérêt du support populaire dans l'aboutissement de leur mission révolutionnaire. Pour cela, ils attribuent à leur discours une dimension qui transcende la simple analyse économique ou politique, pour posséder plutôt un caractère unifiant et mobilisant (Butko 2004 :45). Les privations créées par le déclin économique dans certains pays, de même que les ratés de l'industrialisation massive ont contribué à l'exacerbation du malaise social dans plusieurs sociétés musulmanes. Dès lors, l'**islamisme** se donne comme objectif de fournir des réponses aux déboires des masses tout en réitérant l'importance de la religion au sein de toute société musulmane. En effet, l'interaction entre le projet conservateur des Frères musulmans et du Jamaat-i-Islami et leur discours fondamentaliste donne corps au processus de production idéologique au sein duquel s'articule l'idéologie fondamentaliste.

Conclusion

*Brother, I am not fed-up with this struggle
And I have not given up my weapon
I will avenge but for my Lord and my Religion
I will continue to stand firmly on my way for victory
Or to the paradise of Allah, I shall return
(Bawakir al-Kifah, Sayyid Kotb, 1957)*

Le phénomène idéologique prend toute son ampleur lorsque s'affrontent dans l'univers des idées, deux groupes distincts qui revendiquent chacun une position particulière (Moaddel 2002 :3). En effet, ceux qui se livrent une telle bataille dans cet espace prennent pour cible la logique et les arguments de leurs opposants et font de cet objectif le moteur de leur pensée (Moaddel 2002 :3). Les débats, les discussions et les contentieux idéologiques qui s'en suivent sont d'ailleurs au cœur des dynamiques internes du processus de production idéologique.

Ce processus est souvent exacerbé par des moments de grands bouleversements où s'impose la nécessité de redonner un nouveau sens au monde (Moaddel 2002 :3). Que ce soit l'avènement d'une révolution, l'émergence d'un nouvel ordre social, l'effondrement d'un système politique ou encore une croissance économique fulgurante, de tels évènements ont tendance à créer dans l'histoire d'une nation des épisodes où la production idéologique prend de l'envergure (Moaddel 2002 :3). Dans le monde musulman, la fin du dix-neuvième siècle et le début du vingtième furent des périodes de grands tumultes qui marquèrent irrévocablement le parcours et l'évolution des pays musulmans. Ce fut tout particulièrement le cas de l'Égypte qui vit apparaître tour à tour deux courants idéologiques emblématiques dans leur conception et leur contenu, de cette époque de grande créativité intellectuelle (Moaddel 2002 :1).

Cette thèse avait pour objectif d'étayer l'hypothèse selon laquelle l'islam politique contemporain, à titre d'événement politico-religieux, est trop souvent considéré à tort comme un phénomène homogène. Il s'agissait de démontrer qu'il existe en réalité deux courants idéologiques majeurs qui auraient caractérisé l'islam politique à différents moments dans l'histoire contemporaine du monde musulman. Bien que ces courants soient semblables à bien des égards, ils véhiculent néanmoins des discours divers, voire

contradictoires et prônent souvent des objectifs et des plans d'action différents. La variété observée aujourd'hui en matière de mouvements islamiques reflèterait quant à elle non seulement l'existence de cette dualité au sein de l'islam politique mais témoigne tout aussi bien de la lente progression de ce dernier d'une tendance réformiste vers le fondamentalisme.

La nouvelle orientation culturelle et intellectuelle qu'emprunte l'Égypte sous l'occupation coloniale cause une rupture profonde entre l'élite politique et les oulémas qui furent auparavant des alliés traditionnels (Moaddel : 2005 :5). Les oulémas, défenseurs de l'orthodoxie musulmane ont toujours combattu tous les mouvements novateurs ayant tenté d'introduire des changements en matière d'interprétation des textes sacrés et de jurisprudence. Il est primordial selon ces traditionalistes de conserver à tout prix la légitimité et la pertinence de la charia (Moaddel 2002 :4). Pour les *ahlul sunna wal jamma* (gens de la Sounnah) ou sunnites qui constituent la majeure partie de la population musulmane et des oulémas, seuls le Coran, la Sounnah et l'exemple des premières communautés musulmanes ou les *salafs* constituent des sources fiables en matière de législation juridique, politique, sociale et économique (Moaddel 2002 :4).

Il est impensable selon eux que l'on puisse opposer à ces sources les principes de la rationalité occidentale, ni même que l'on puisse remettre en question leur utilisation puisqu'elles constituent un ensemble de principes et de lois immuables et inchangeables (Moaddel 2002 :4). La confiance et le prestige social dont jouissent les oulémas font d'eux une véritable institution sociale disposant de l'autorité nécessaire pour freiner tous efforts en vue de repenser la théologie musulmane (Moaddel 2002 :4). Cependant, les transformations sociales du dix-neuvième siècle ont été l'élément déclencheur du déclin de la suprématie de l'orthodoxie religieuse. En effet, l'expansion du commerce, l'émergence de nouvelles classes sociales et la création d'institutions laïques ont été des vecteurs ayant permis l'éruption de nouvelles idéologies (Moaddel 2002 :4). Ces bouleversements, en sonnant le glas du conformisme revendiqué par les oulémas entamèrent un nouveau règne où le gouvernement autrefois protecteur de la religion se fait dorénavant le champion de la modernisation.

Le **modernisme islamique** reflète en réalité le dilemme de toute une génération musulmane face à l'Occident. Abduh, al-Afghani, Rida et leurs disciples vacillent entre

admiration et dédain à l'égard de l'Europe colonisatrice lorsqu'ils tentent d'offrir une réponse à l'assaut culturel et idéologique que subissent leurs sociétés. Leur idéologie s'oppose d'office à l'occupation occidentale et exhorte les nations musulmanes à rejeter cet assujettissement. Cependant, ils reconnaissent aussi que les progrès de l'Occident sont des exemples qu'ils aimeraient dupliquer dans le monde musulman sans pour autant imiter tout les aspects du parcours de la civilisation occidentale. Le **modernisme islamique** se conçoit donc à la fois comme une réponse à l'impérialisme occidental et un plaidoyer pour le développement et la modernisation du monde musulman.

Ce courant idéologique préconise une modernisation de grandes envergures dans le but de rénover les sociétés musulmanes en déficit de modernité. Cette modernisation se ferait principalement par l'entremise d'un remaniement institutionnelle qui impliquerait des réformes du système d'éducation et du système légal entre autre. Pour revigorer le processus politique, les modernistes islamiques prônent l'idée de constitutionnalité et de participation politique afin de proscrire le totalitarisme en vogue dans le monde musulman. D'autre part, ils proposent que l'on incorpore les sciences modernes au curriculum scolaire pour inciter le réveil intellectuel du monde musulman. Ces réformes doivent être accompagnées selon eux d'un changement du paradigme qui régit la structure sociale entière pour que l'idéal musulman puisse être en adéquation avec la nature complexe des sociétés musulmanes contemporaines

De plus, le **modernisme islamique** réitère l'importance de réaffirmer l'indépendance du monde musulman face à l'Occident. En effet, la colonisation occidentale représente aux yeux de ses partisans une barrière à l'éventuel progrès des pays musulmans. L'agenda des modernistes islamiques est donc de promouvoir des réformes institutionnelles qui engendreront par la suite le progrès technologique et scientifique nécessaire pour consolider la souveraineté des nations musulmanes. Le projet du **modernisme islamique** bien que moderniste et progressiste dans sa nature et ses ambitions ne ressemble cependant en rien à celui des mouvements nationalistes et séculiers. Contrairement au projet de modernisation préconisée par ces derniers, les modernistes islamiques contestent l'idée de rejeter l'islam pour mener à bien la réforme escomptée.

L'idéologie réformiste qui prend forme au sein du processus de production idéologique du **modernisme islamique** met l'emphase sur le concept de renaissance islamique. Il s'agit de promouvoir une résurrection du monde musulman qui tout en reconnaissant la nécessité de procéder à des réformes institutionnelles reconnaît tout aussi l'importance de préserver l'apport de la religion dans la gestion de la *cité musulmane* . En effet, al-Afghani affirme que la religion constitue pour les nations une importante source de soutien et le garant même du bien-être des citoyens (Moaddel 2002 :11). Tout comme Ibn Khaldoun et les oulémas traditionnels, il affirme que la religion permet à l'État de générer au sein de la population un sentiment d'adhésion à la structure sociale qui acquière de la sorte sa légitimité. Les réformes préconisées par les modernistes islamiques reflètent quant à eux l'importance de la religion dans l'idéologie réformiste.

Abduh propose notamment que l'on réforme le système d'éducation en incorporant les sciences modernes au curriculum scolaire et en amalgamant l'éducation religieuse et l'éducation laïque. Il recommande aussi que l'on dépasse quant nécessaire le cadre restrictif de la tradition pour pouvoir démontrer l'affinité qui existe entre l'islam et la pensée scientifique. Tout en admettant que l'on puisse abandonner l'exégèse islamique traditionnelle à certains égards, il affirme cependant que l'islam possède le moyen de moderniser les sociétés musulmanes en proposant de véritables stratégies de développement (Shahin 1989 :44). Il ne s'agit donc pas de moderniser l'islam, mais plutôt de contextualiser la charia pour la rendre compatible aux réalités du monde moderne. Rida quant à lui tente de réformer l'institution politique en révisant la théorie du califat. Il est crucial selon lui, de repenser les lignes directrices de cette institution pour lui octroyer une nouvelle structure sociale s'appuyant sur une charia qui serait en adéquation avec le monde moderne (Haddad 1997 :254).

En effet c'est là toute la singularité du **modernisme islamique**. Dans un paysage intellectuel dominé par la dichotomie religion et laïcité, ce courant intellectuel tente de dépasser ce postulat en proposant une séparation du rationnel et du religieux sans pour autant parler d'une séparation du sacré et du profane. Ce que les modernistes islamiques suggèrent c'est davantage un changement du paradigme ayant façonné jusque-là la structure sociale, et ce, afin de promouvoir l'apparition de nouveaux systèmes sociaux axés sur l'interpénétration mutuelle plutôt que l'isolement fonctionnel. En termes plus

pratiques, ils suggèrent que l'on procède à la création de nouvelles institutions sociales qui prendraient en charge certaines des fonctions traditionnellement exercées par les institutions religieuses. Ils tentent de la sorte de promouvoir une diversification institutionnelle qui reflèterait davantage la nature complexe des sociétés musulmanes modernes (Moaddel 2002 :10). Le **modernisme islamique** ne suggère donc nullement l'évacuation de la religion de la gestion politique, économique et juridique de la société mais plutôt une actualisation de l'application de la charia pour légitimer l'apport de la religion. Ce courant idéologique représente en fait la toute première expression de l'islam politique contemporain dans le paysage intellectuel musulman.

Cependant, l'idéologie réformiste propre au **modernisme islamique** n'est pas seulement porteuse d'un projet de modernisation, elle réitère par son rejet de la sécularisation le désir de rétablir la structure organique des sociétés musulmanes au sein de laquelle la religion s'amalgame aux multiples éléments de la société. La dynamique sociale suggérée par les modernistes islamiques est construite à partir de ce postulat qui met l'islam au cœur de la structure sociale lui permettant ainsi de coloniser tous les autres systèmes sociaux. Cette posture idéologique du **modernisme islamique** a par la suite inspirée l'**islamisme**, qui tout en récupérant l'idée de souveraineté des nations musulmanes préconisée par son prédécesseur, emprunte par contre une tendance plus fondamentaliste que réformiste. En effet, on retrouve parmi les disciples de Rida un jeune Hassan al Banna qui plus tard deviendra l'une des figures majeures de l'**islamisme**. Rida, propose notamment un amendement du califat car il estime que la restauration de cette institution politico-religieuse conduirait à une renaissance du monde musulman et réaffirmerait ainsi l'indépendance des nations musulmanes face à l'Occident. L'approche de Rida inspire plus tard al Banna qui élabore l'agenda des Frères musulmans conformément à cette idée de restauration du califat.

La doctrine du mouvement se veut non seulement novatrice, mais aussi une riposte face à une sécularisation massive des pays musulmans qui remet en cause selon les Ikhwan l'identité même de leur société. Contrairement à Mohamed Abduh et Al Afghani qui ont été à l'avant garde d'un mouvement intellectuel contestataire et anticolonial promulguant dès le 19^{ième} siècle le rejet de l'impérialisme occidental, les frères musulmans adoptent une posture nouvelle qui se veut plus militante

qu'intellectuelle et qui rejette tout compromis au sujet de la nature profondément islamique de la société et de l'État (Esposito 1999 :61). Leur activisme loin de s'inscrire dans une logique de retour à un temps révolu se dit plutôt porteur de solutions islamiques aux problèmes d'ordre idéologique et organisationnel des sociétés musulmanes modernes (Esposito 1999 :130). Leur militantisme eu d'ailleurs comme effet d'inspirer une multitude de mouvements islamiques qui à l'image des Ikwan se veulent les porte-parole des populations musulmanes et revendiquent tout comme eux le retour du califat.

Les fondateurs et idéologues des Frères ont été des novateurs dans la mesure où ils ont su s'inspirer dans leur approche aussi bien des mouvements islamiques du 18^{ième} siècle tel que le Wahhabisme que les modernistes du 19^{ième} et 20^{ième} siècle dont al Afghani, Rida et Abduh (Esposito 1999 :130). En effet, leur idéologie crée un trait d'union entre deux approches distinctes pour en faire un tout cohésif et complémentaire. Tout premièrement, ils attribuent à leur projet conservateur une nature similaire au combat du cheikh Muhammed ibn Abd al-Wahhab dans sa quête pour réinstaurer ce qu'il appelle l'esprit authentique de l'islam. Ce dernier lance au dix-huitième siècle un mouvement de réforme dans le but explicite de remédier à ce qu'il qualifie de décadence religieuse (Abou Tamy 1997 :27). Il est essentiel selon lui, de rétablir la pureté originelle de l'islam qui est exempt de toute forme d'idolâtrie et de superstitions. Pour cela, il propose non seulement un retour aux sources authentiques de l'islam tel que le Coran et la Sounnah, mais propose aussi un remaniement de l'appareil politique. Al Banna et Maududi proposent tout deux un processus d'islamisation des sociétés musulmanes qui mettrait l'emphase sur l'éducation des individus. Il s'agit pour eux de promouvoir à nouveau les principes islamiques au sein des sociétés musulmanes en vue de les transformer. Tout comme ibn Abd al-Wahhab à son époque, al Banna fait état de la prolifération du vice et de l'érosion de la moralité qui mettent à mal l'identité des sociétés musulmanes modernes. Selon lui, la propagation massive d'idéologies étrangères et contraire à l'éthique et à l'esprit de l'islam aurait été un facteur important dans l'affaiblissement du monde musulman. Le joug colonial, le retard technologique et scientifique, le totalitarisme galopant seraient le résultat direct de cet éloignement de l'idéal musulman.

Fortement influencé par la doctrine classique au sein de laquelle religion et État forme un tout indissociable, le combat d'Ibn Abd al-Wahhab trouve d'abord son essence dans une réforme sociale et politique. Il critique avec véhémence aussi bien la décadence des mœurs sociales que le laxisme et la corruption des dirigeants (Moten 1996 : 130). Dans sa revendication d'un retour aux sources authentiques de la tradition musulmane à savoir le Coran et la Sounnah, Ibn Abd al-Wahhab critique ardemment le soufisme, qui serait selon lui, à la fois le produit et la matrice de la décadence religieuse des sociétés musulmanes (Moten 1996 : 130). En s'attaquant donc ouvertement à la légitimité du soufisme, Ibn Abd al-Wahhab sape les fondements mêmes de l'idéologie religieuse qui justifie et légitime en grande partie le pouvoir et l'autorité des princes du Hedjaz.

Les Frères musulmans et le Jamaat élaborent quant à eux leur projet autour d'une réforme sociale mais aussi politique qui aurait pour but de modifier la nature des sociétés musulmanes contemporaines en vue d'en faire à nouveau des sociétés islamiques (Roy 1994 :41). Cette islamisation générée a priori dans la société civile serait ensuite portée jusqu'à l'appareil d'État par l'entremise d'un lobbysme intense et d'alliances politiques (Roy 1994 :41). Tout comme Ibn Abd al-Wahhab avait pris pour cible les princes de son époque, il s'agit pour les Ikhwan et le Jamaat de remettre en question la légitimité de la structure étatique de leur époque. Ceci est particulièrement important, puisque selon ces derniers c'est au sein de l'appareil étatique que l'élite séculière exerce son pouvoir. Dès lors, il devient indispensable pour ces partis islamiques de chercher à instaurer à la place de ces régimes un État qui serait en adéquation avec les valeurs fondamentales de l'islam et les attentes des populations musulmanes. Les Frères musulmans et le Jamaat représentent une nouvelle tendance idéologique qui tente en ce début de siècle de réitérer cette vision holiste de la doctrine classique qui met l'emphase sur l'islam non pas simplement à titre de religion, mais plutôt comme un véritable mode de vie englobant en son sein le politique, le juridique et le social (Butko 2004 :41). L'**islamisme** produit dès lors une idéologie fondamentaliste qui plaide, par l'entremise de son projet conservateur un retour au Coran et à la Sounnah pour préserver l'identité des sociétés musulmanes et réaffirmer leur souveraineté face à l'Occident. Cependant, la tendance anticoloniale du discours de ces partis islamiques rappelle aussi à plusieurs égards l'approche des modernistes islamiques qui préconise par l'entremise de leur idéologie réformiste

l'éventuelle émancipation du monde musulman face à la colonisation occidentale. On devine de la sorte l'influence de l'héritage du **modernisme islamique** qui non seulement sert d'assise aux mouvements de contestation qui lui succèdent mais leur fournissent aussi les principaux arguments qui serviront de fondation à leur pensée.

Les principaux théoriciens de l'**islamisme** mettent au cœur de leur action révolutionnaire l'individu qui par ses actions et ses croyances représente le principal vecteur de tout changement social (Butko 2004 :44). Ils maintiennent que les populations musulmanes ont pendant longtemps été obligées de vivre sous le joug de l'élite occidentalisée qui en leur imposant ses valeurs, coutumes et mode de vie a fini par éloigner les masses musulmanes de leurs propres inspirations (Butko 2004 :44). Le carcan imposé par un tel assujettissement a éventuellement fini par avoir raison de la fougue des plus téméraires, car toute dissidence, toute contestation de l'ordre social en vigueur furent violemment réprimées. Il s'agit donc, par l'entremise de l'idéologie islamiste, de redonner aux individus le courage de leurs convictions et d'éveiller à nouveau chez chaque musulman le désir de lutter pour réclamer le caractère authentiquement islamique des sociétés musulmanes (Butko 2004 :44).

Le discours conservateur de l'**islamisme** prend corps autour de quatre thèmes distincts qui sont le concept de *souveraineté*, l'*État islamique*, la *jahiliyah* et le *jihad* qui tous tentent de réitérer la légitimité du projet conservateur. Maududi élabore par l'entremise de ses écrits une théorie politique de l'islam qui évacue le concept de souveraineté du profane pour le placer dans le divin. Sa théorie trouve son principal appui sur une lecture contemporaine qui, contrairement à la doctrine classique, affirme que l'autorité politique s'obtient d'abord et avant tout par l'entremise de la communauté qui octroie au calife un pouvoir exécutif exercé au nom de la collectivité (Mansour 1975 :146). Le principe fondateur de ce qu'il appelle sa théorie de la politique islamique (*political theory of islam*), trouve son essence dans la reconnaissance sans équivoque de l'autorité divine. Dans une telle perspective, Dieu est à la fois le détenteur et le siège de tout pouvoir exercé par les hommes, et à ce titre aucun clan, classe, groupe ou nation ne peut avoir des prétentions de souveraineté (Maudoodi 1973 :20). L'État islamique représente aux yeux des partisans de l'**islamisme** la seule institution politique susceptible de créer une société en harmonie avec elle-même et avec Dieu. En utilisant la charia à

titre de législation, en créant des conditions favorables à la pratique des principes islamiques, en encourageant le bien et en cherchant à éradiquer le mal, cette institution devient un modèle pour l'ensemble de la société. Bref, l'État dans le monde musulman représente à la fois l'emblème de la souveraineté de Dieu par l'oummah et l'acceptation de l'autorité divine comme unique source de loi.

Contrairement à leurs prédécesseurs, les mouvements islamistes dont les Ikhwan et le Jamaat, ont très vite compris l'intérêt du support populaire dans l'aboutissement de leur mission révolutionnaire. Pour cela, ils attribuent à leur discours une dimension qui transcende la simple analyse économique ou politique, pour posséder plutôt un caractère unifiant et mobilisant (Butko 2004 :45). Les privations créées par le déclin économique dans certains pays, de même que les ratés de l'industrialisation massive ont contribué à l'exacerbation du malaise social dans plusieurs sociétés musulmanes. Dès lors, l'**islamisme** se donne comme objectif de fournir des réponses aux déboires des masses tout en réitérant l'importance de la religion au sein de toute société musulmane. En effet, l'interaction entre le projet conservateur des Frères musulmans et du Jamaat-i-Islami et leur discours fondamentaliste donne corps au processus de production idéologique au sein duquel s'articule l'idéologie fondamentaliste. L'aspect plus militant de l'**islamisme** et son langage populiste explique la longévité de ce courant idéologique qui contrairement au **modernisme islamique**, représente encore aujourd'hui l'une des principales forces qui influence et façonne l'histoire contemporaine du monde musulman.

Selon Kepel (2000), l'islamisme aurait eu au cours de son évolution un parcours cyclique composé de trois étapes distinctes. Le gouffre laissé par l'épuisement de l'idéologie nationaliste aurait été le principal vecteur qui facilita l'émergence et la propagation de ce courant idéologique. Ce qu'il appelle «l'ère islamiste» et qui s'étale des années 70 à la fin du vingtième siècle fut l'inévitable résultat des «bouleversements considérables et dramatiques qu'a connus l'univers où elle est advenue» (Kepel 2000 :11). S'articulant a priori sur un discours de négation qui rejette d'aplomb le projet politique des régimes musulmans en place, l'islamisme se fait le principal porte parole des ces masses désabusées qui ne se reconnaissent plus dans le discours de l'élite politique (Kepel 2000 :12). Réunissant ainsi les classes moyennes pieuses, la jeunesse urbaine, les intellectuels et les confréries marchandes, «tous ces groupes sociaux, que

leurs ambitions et leurs visions du monde séparent, vont trouver, le temps d'une génération, dans le langage politique islamiste la traduction commune de leurs frustrations distinctes et la projection transcendante de leurs espoirs divers» (Kepel 2000 :11).

Alors que le reflux de la religion dans la sphère privée semblait un acquis définitif du monde moderne, l'expansion soudaine de groupes politiques qui voulaient proclamer l'État islamique, ne jurait que par le Coran, se réclamaient du jihad, combat sacré pour la cause de Dieu, et recrutaient leur militants dans la population des villes, remit en cause bien des certitudes (Kepel 2000 : 9)

Si au cours des années 70 et 80, l'idéologie islamiste a connu son ascension, elle ralentit considérablement au cours des années 90 (Kepel 2000 : 15). «Contrairement aux attentes des uns et aux appréhensions des autres, la dernière décennie du siècle n'a pas tenu les promesses des années 1980» (Kepel 2000 : 15). L'alliance qui donne corps à la mouvance islamiste s'essouffle face à la répression croissante des régimes au pouvoir. «Ceux-ci s'emploient avec une efficacité croissante à dresser les deux composantes du mouvement l'une contre l'autre, en exposant l'antagonisme entre leurs aspirations concrètes, par-delà leur volonté commune mais floue d'instaurer l'état islamique et d'appliquer la *chari'a*» (Kepel 2000 :15). Ce déclin qui s'accélère au cours des années 90, donne lieu à une radicalisation des mouvements islamistes qui tentent de préserver de la sorte les gains et la popularité de leur apogée. Selon Kepel, le projet politique des partis islamistes ne faisant plus le poids et ne réussissant pas à faire progresser la cause islamiste, s'éclipse peu à peu pour faire place à l'expression violente d'une frustration croissante. Le GIA algérien, les Talibans afghans ou encore al-Qaeda font partie de cette mouvance qui caractérise d'après lui la phase régressive de l'islamisme et qui exprime ses aspirations politiques par l'entremise d'une campagne de violence qui embrase l'ensemble du monde musulman (Kepel 2000 :15).

Pourtant l'islamisme – comme amalgame de groupes sociaux différents soudés dans une idéologie commune – va commencer à se défaire, précipitant le déclin de l'ensemble. Les violences et la désagrégation marquent de la sorte les années 1990 (Kepel 2000 :15).

Olivier Roy aussi adhère en grande partie à la thèse du déclin de l'islamisme et parle même d'une période post-islamiste qui représenterait un dépassement de l'idéologie fondamentaliste ayant jusque là nourri le courant islamiste (Roy 2004 :58). Selon lui, la régression de l'influence de ce courant idéologique serait liée à deux grands changements de cap qui ont repositionné les partis islamistes dans l'échiquier politique du monde musulman. Dans un premier temps, l'approche révolutionnaire et les ambitions internationales de la mouvance islamiste des années 80 se seraient peu à peu dissipées pour laisser place à un agenda politique à forte tendance nationaliste. En renonçant donc définitivement à leur agenda transnational de jadis, les islamistes centrent à nouveau leur discours sur les réalités géopolitiques de leurs pays respectifs (Roy 2004 :58). En deuxième lieu, le discours islamiste organise dorénavant sa structure primaire autour de trois principaux arguments; 1) la nécessité de remplacer les élus politiques corrompus, 2) l'adoption d'un agenda socioculturel conservateur et 3) un retour à des prémisses nationalistes (Roy 2004 :58).

Pour Roy, l'absence d'État islamique instauré par les islamistes dans les pays musulmans représente non seulement l'irréfutable preuve de leur échec, mais tout aussi l'incapacité de leur cadre conceptuel à produire les résultats voulus (Roy 2004 :58). Leurs expériences sur le terrain auraient contribué à changer leur perception même de la politique, modifiant ainsi l'essence et la portée du modèle politique qu'ils revendiquent. Cependant, alors que Kepel traite trop souvent l'islamisme comme une simple parenthèse dans l'histoire musulmane et le résultat d'une idéologie révolue, Roy reconnaît davantage la complexité du phénomène mais aussi l'importance et la portée de l'héritage islamiste (Roy 2004 :58). En effet, il reconnaît que cette mouvance parfois aux tendances radicales, aurait néanmoins réussi à changer le paysage politique du moyen orient. L'implication directe des partis islamistes dans la politique nationale et régionale aurait grandement contribué à renforcer la légitimité de l'État nation (Roy 2004 :58). Le discours islamiste eut comme effet secondaire de produire une nouvelle façon de concevoir le lien entre l'État et le citoyen. Cependant cette même implication eut à long terme un effet de normalisation sur les partis islamistes. Autrement-dit, leurs motivations politiques auraient graduellement pris le dessus sur les motifs religieux ayant donné corps à

l'idéologie fondamentaliste de l'islamisme. Ce qu'on constate d'après Roy, c'est la sécularisation progressive des islamistes au contact de ce même processus politique qu'ils tentent de démanteler (Roy 2004 :58).

Si plusieurs experts dont Roy (1994) et Kepel (2000) font souvent état de l'échec de l'islam politique et mentionnent à titre d'évidence l'absence d'États islamiques établis par les islamistes dans les pays musulmans, il serait plus juste selon nous de parler d'une transformation de ce phénomène politico-religieux et non de son échec. Si l'on définit l'**islamisme** comme un courant idéologique prônant la prise du pouvoir par l'entremise de la violence et de la révolte, il est vrai en effet qu'à l'exception du cas iranien aucun mouvement islamique n'a réussi à instaurer un État islamique par de tels moyens. L'**islamisme**, a effectivement inspiré à certains moments des mouvements qui se sont démarqués par une approche privilégiant davantage la confrontation (Abed-Kotob 1995 :333). C'est le cas notamment du *Takfir wal-Hijra* responsable de l'assassinat du ministre égyptien des affaires islamique Sheikh Muhammad al-Dhahabi en 1977. Ce même mouvement est aujourd'hui suspecté d'avoir des liens avec d'autres groupes radicaux dont al-Qaeda. Le *Jihad islamique égyptien* quant à lui aurait commandité l'assassinat du président Sadat en 1981, puis aurait orchestré en 1995 en collaboration avec un autre groupe du nom d'*Al-Jamaa Islamiya* une tentative d'assassinat contre le président Moubarak (Abed-Kotob 1995 :333). D'ailleurs, le *Jihad islamique égyptien* semble depuis avoir rejoint les rangs du réseau al-Qaeda puisque plusieurs de ses anciens membres dont Ayman al-Zawahiri, dirige dorénavant ce réseau. Le *Front islamique du salut* en Algérie serait lui aussi un exemple probant de mouvements ayant fait appel à la violence pour faire valoir la légitimité de leur agenda politique.

Cependant, lorsqu'on examine de près la trajectoire de ces mouvements, on réalise rapidement que les réalités géopolitiques du monde musulman ont contribué à façonner non seulement leurs arguments mais aussi leur champ d'action. Dans les pays où la répression fut la réponse de l'élite politique face à la popularité croissante des parties islamiques, on remarque que ces derniers ont souvent emprunté la voie de la confrontation adoptant une attitude combative voire hostile à l'égard des régimes en place. Cette hostilité entre les forces gouvernementales et les partisans islamistes a d'ailleurs engendré un vent de violence dans plusieurs pays musulmans. Cette violence a

par la suite servit de prétexte à la répression dont ces partis furent l'objet de même que leur abolition subséquente. Que ce soit en Égypte, en Algérie ou en Syrie les partis islamiques et leur discours contestataire se sont vu interdit d'accès à la scène politique et se sont retrouvés réduits à une forme de résistance souterraine (Abed-Kotob 1995 :333). Leurs activités jugées illégales, il fut impossible pour ces partis islamiques de mettre en œuvre leur programme politique ou de prendre part pleinement à la destinée politique de leurs pays. Ceci explique en grande partie pourquoi ces mêmes partis n'ont jamais été en mesure de réaliser leur désir de mettre en place des États islamiques et de changer le paysage politique des nations musulmanes.

Cependant, la branche modérée de l'**islamisme** a su faire preuve d'une grande adaptabilité face aux réalités politiques et sociales du monde musulman. Dans des pays comme l'Indonésie et la Malaisie où les partis islamiques ont pu intégrer le processus politique sans faire l'objet d'une répression massive, on remarque que ces derniers ont réussi à influencer la politique de leurs pays respectifs. Que ce soit l'UMNO (*United Malays National Organization*) en Malaisie ou encore le PPP (*United Development Party*), le *Crescent Star Party* et le *Reform Star Party* de l'Indonésie, les partis politiques à caractère islamique ont pu s'épanouir en Asie du Sud-est contrairement au Moyen-Orient où ils furent marginalisés. Aujourd'hui ces mêmes partis sont non seulement des figures importantes de leur politique nationale mais siègent pour la plupart au sein même des coalitions qui dirigent ces pays. Même si l'on ne retrouve pas encore d'État islamique comme tel dans la région, la présence de l'agenda islamiste et son influence sur la trajectoire politique de ces pays est indéniable. Par leur présence, ils réitèrent non seulement le caractère islamique de leur pays mais sont aussi le principal vecteur d'un glissement marqué vers l'orthodoxie musulmane dans des sociétés qui sont souvent perçues comme étant plus libérales et plus inclusives. Que ce soit par la mise en place de lois visant à combattre la décadence des mœurs ou encore une recrudescence d'une application stricte de la charia dans certaines régions, les parties islamiques représentent aujourd'hui une force majeure en Asie du Sud-est non seulement dans le domaine de la politique mais surtout et avant tout à titre de mouvement de contestation et de mobilisation sociale.

On peut donc conclure à partir de cette observation que l'**islamisme** à titre du plus récent courant idéologique de l'islam politique a eu plusieurs expressions variant des plus militantes au plus discrètes et que ses résultats en terme de victoires politiques le sont tout autant. En effet, tant le contexte socio-économique que les caractéristiques culturelles et les systèmes politiques en vigueur dans les divers pays musulmans colorent à la fois les diverses manifestations de l'islam politique contemporain que l'islam lui-même à titre de mode de vie (Ayoob 2005 :953). Face à la prolifération des régimes dictatoriaux et à la répression violente de toute forme de dissension politique le **modernisme islamique** et son idéologie réformatrice se sont peu à peu retrouvés confrontés à une réalité politique et sociale excluant toute possibilité de compromis.

L'élite politique du monde musulman exerçant son pouvoir par une poignée de fer et maintenant son contrôle par la violence, une idéologie trouvant à priori son essence dans une lecture plus fondamentaliste que réformatrice s'est mise à émerger à l'ombre du **modernisme islamique** qui ne faisait plus le poids. L'**islamisme** est à plusieurs égards le produit des premières circonstances ayant accompagnées son émergence. S'il fut à priori hostile et agressif face aux systèmes politiques en vigueur dans les pays musulmans, s'il rejeta souvent leur légitimité et refusa d'y prendre part, une toute nouvelle génération de partis islamiques a su revigorer l'**islamisme** et garantir sa longévité. Parmi ces partis néo-islamistes prenant part au processus politique en vue de le modifier au lieu de le rejeter, on retrouve non seulement l'AKP de la Turquie mais aussi le PJD du Maroc et les Frères musulmans réformés de l'Égypte qui dorénavant rompent officiellement avec leur militantisme armé d'autrefois.

L'islam politique contemporain loin d'être un phénomène monolithique ou unidimensionnel est en réalité intrinsèquement lié à la destinée politique et historique du monde musulman. Il est non seulement une force majeure dans la trajectoire que prennent les nations musulmanes, mais il est tout aussi influencé par leurs réalités géopolitiques (Ayoob 2005 :953). Ce phénomène politico-religieux est tout autant une façon de réitérer l'identité islamique des sociétés musulmanes qu'une réponse face à l'hégémonie politique, culturelle et économique d'un Occident ayant toujours entretenues des relations conflictuelles avec le monde musulman. Loin d'avoir échoué dans sa quête d'un califat unifié, l'islam politique contemporain a réussi à asseoir la pertinence du discours

religieux dans la politique du monde musulman, et ce dans un monde aspirant de plus en plus à la laïcité.

For the nations of Europe, the "correct" procedure involves consulting the population, holding referendums or parliamentary elections. And Parliament must sit and devise some laws. For us Muslims, that position is totally absurd. We say that human beings are not capable of devising a just law. We believe that the law has been sent down to earth by the Almighty, by God. Nations, politicians and parliaments have no right to devise laws. The law is given by our Creator. For us the position of the democratic European societies is criminal and absurd, because you have falsely claimed for yourselves the privilege of devising laws for human beings. You are trying to remove this prerogative from the Creator, who gave birth to the nations, settled them on the land, gave them laws and explained those laws to them with the help of the Prophets. Today the democratic countries have launched a new world war. They are attacking the Muslims in order to impose on them the laws of democracy, to impose the ways and customs they themselves have devised. We say: "We don't want that, leave us alone!" AND ALLAH KNOWS BEST (Mowladi Udugov, ministre de l'information des Émirats du Caucase, Tchétchénie, 26 juillet 2008).

BIBLIOGRAPHIE

Livres et articles

1. Abed-Kotob, Sana. ((1995). The Accommodationists Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt, *International Journal of Middle East Studies*, 27(3), 321-339.
2. Abu Rabi, Ibrahim M. (1996). Intellectual origins of Islamic resurgence in the modern Arab world. Albany: State University of New York Press.
3. Abou Tamy, Ahmed Ibn Hajar. (1997). L'Imam Mohammed Ibn Abdel-Wahab, ses croyances, sa réforme, et les témoignages des ulémas en sa faveur. Riyad : Ministère des Affaires Islamiques, des legs, de la prédication et l'orientation avec la collaboration de l'Établissement de Bienfaisance d'Ibrahim Ibn Abdel Aziz El Ibrahim.
4. Abu Zahra, Mohammad. (2001). The Four Imams. London: Dar Al Taqwa Ltd.
5. Adams, Charles C. (1968). Islam and Modernism in Egypt. A study of the Modern Reform Movement inaugurated by Muhammad 'Abduh. New York: Russell & Russell.
6. Al-'Ashmawi, Muhammad Sa'id. (2007). Reforming Islam and Islamic Law. Dans Donohue, John J & Esposito, John L (Eds.), *Islam in Transition. Muslim Perspectives*. (178-183). New York : Oxford University Press.
7. Al-Moubarakfawri, Cheick Safi Ar-Rahman (1999). Ar-Raheeq Al-Makhtoum (Le nectar cacheté). La biographie du Prophète. Riyad : Dar-us-Salam Publications.
8. Al-Nagrami, Yousof. (1989). Al Shi'aa on The Scale. Riyad: Dar-us-Salam Publications.
9. Ayoob, Mohammed. (2005). The future of Political Islam: the importance of external variables, *International Affairs*, 81(5), 951-961.
10. Badawi, Zaki M.A. (1978). The Reformers of Egypt. London: Croom Helm Ltd.
11. Bourdieu, Pierre. (1971). Genèse et structure du champ religieux, *Revue Française de Sociologie*, 12 (3), 295-334.
12. Bukhari, Muhammad Ibn Ismail. (1964). L'authentique tradition musulmane. Paris: Sindbad.
13. Lewis, Bernard. (1965). The Ottoman Empire in the Mid-Nineteenth Century: A Review, *Middle Eastern Studies*, 1(3), 283-295.

14. Black, Anthony. (2001). *The History Of Political Islamic Thought: From The Prophet To The Present*. New York: Routledge.
15. Bourdieu, Pierre. (1971). Genèse et structure du champ religieux, *Revue française de sociologie*, 12 (3), 295-334.
16. Busool, Assad Nimer. (1976). Shaykh Muhammad Rashid Rida's Relations With Jamal Al-Din Al-Afghani And Muhammad 'Abduh, *Muslim World*, 66(4), 272-286.
17. Butko, Thomas J. (2004). Revelation or Revolution: A Gramscian Approach to the Rise of Political Islam, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 31(1), 41-62.
18. Clauzade, Laurent. (1998). *L'idéologie ou la révolution de l'analyse* : Éditions Galimard.
19. Commins, David. (2005). Hassan al-Banna (1906-1949). Dans Ali Rahmena (Éd.), *Pioneers of Islamic Revival* (pp.125-153). London: Zed Books.
20. Commins, David. (2006). Al-Manar and popular religion in Syria, 1898-1920. Dans S.A.Dudoignon, K. Hisao & K. Yasushi (Éds.), *Intellectuals in the Modern Islamic World* (pp.40-54). London: Routledge Taylor & Francis Group.
21. Costet-Tardieu, Francine. (2005). Un réformiste à l'université al-Azhar. Oeuvre et pensée de Mustafa al-Maraghi (1881-1945), Paris : Karthala.
22. De Tracy, Destut. (1798). L'invention du terme «Idéologie». Dans L. Clauzade (Éd.), *L'idéologie ou la révolution de l'analyse* (pp.38-41). Paris : Éditions Gallimard.
23. De Tracy, Destut. (1806). L'analyse et la méthode. Dans L. Clauzade (Éd.), *L'idéologie ou la révolution de l'analyse* (pp.247-250). Paris : Éditions Gallimard.
24. Dumont, Fernand. (1974). *Les idéologies*. Paris : Presses universitaires de France.
25. Dumont, Fernand. (1960). Structure d'une idéologie religieuse. *Recherches sociographiques*, 1 (2), 161-187.
26. Dumont, Fernand. (1963). Notes sur l'analyse des idéologies. *Recherches sociographiques*, 4(2), 155-166.
27. Esposito, John.L (1999). *The Islamic Threat: Myth or Reality*. New York: Oxford University Press.
28. Esposito, John.L. (1987). *Islam and Politics*, Syracuse NY: Syracuse University Press.

29. Enayat, Hamid (2005). *Modern Islamic Political Thought*. New York: Macmillan Press Ltd.
30. Findley, Carter V. (1982). The Advent of Ideology in the Islamic Middle East (Part I). *Studia Islamica*, 55,143-169.
31. Gardet, Louis. (1980). « L'idéal historique concret » musulman. Dans D. Gérard (Éd.), *Analyse de l'idéologie. Centre d'Étude de la pensée politique. Tome 2 Thématique* (390-403). Paris : Éditions galilée.
32. Haddad, Mahmoud. ((1997). Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashid Rida's Ideas on the Caliphate. *Journal of the American Oriental Society*, 117(2), 253-277.
33. Haddad, Mahmoud. (2006). The Manarists and Modernism : an attempt to fuse society and religion. Dans S.A.Dudoignon, K. Hisao & K. Yasushi (Éds.), *Intellectuals in the Modern Islamic World* (pp.55-73). London: Routledge Taylor & Francis Group.
34. Hamidullah, Muhammad (1985). *Le Saint Coran. Al-Madinah Al-Munawwarah : Complexe du Roi Fahd destiné à l'impression du Saint Coran*.
35. Huntington, Samuel.P (1997) *Le choc des civilisations*. Paris : Éditions Odile Jacob.
36. Ibn Khaldoun, Abū Zayd Abdurahman. (1965). *Les textes sociologiques et économiques de la mouqaddima 1375-1379*. Paris: Éditions Marcel Rivière et Cie.
37. Ibn Khaldoun, Abū Zayd 'Abdurahman. (2005). *The Muqaddimah. An Introduction to History*. New Jersey: Princeton University Press.
38. Ibn Taymiyyah, Taqi ad-Din Ahmad. (2005). *The Political Shariyah on Reforming the Ruler and the Ruled*. London: Dar al-Islam Series.
39. Kassim, Hussain. (2005). *Legitimizing Modernity in Islam. Muslim Modus Vivendi and Western Modernity*. New York: The Edwin Mellen Press.
40. Keddie, Nikki R. (1966). The Pan-Islamic appeal: Afghani and Abdulhamid II, *Middle Eastern Studies*, 3(1), 46-67.
41. Keddie, Nikki R. (1983). *An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*. Berkeley: University of California Press.
42. Kedourie, Elie. (1966). *Afghani and 'Abduh. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. London: Frank Cass & Co. Ltd.

43. Kenny, L.M. (1966). Al-Afghani on Types of Despotic Government, *Journal of the American Oriental Society*, 86(1), 19-27.
44. Kepel, Gilles. (2002). Jihad. The Trail of Political Islam, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
45. Kepel, Gilles. (2000). Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme, Paris: Gallimard.
46. Kerr, Malcolm H. (1966). Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida. Berkeley: University of California Press.
47. Khatab, Sayed. (2006). The Political Thought of Sayyid Qutb. The theory of jahiliyah. London: Routledge Taylor & Francis Group
48. Khatab, Sayed. (2006). The Power of Sovereignty. The political and ideological philosophy of Sayyid Qutb. London: Routledge Taylor & Francis Group.
49. Khoury, Nabeel A & Baaklini, Abdo I. (1979). Muhammad 'Abduh. An Ideology of Development. *Muslim World*, 69 (1), 42-52.
50. Kotb, Sayed. (1970). Social Justice in Islam. New York : Octagon Books.
51. Kotb, Sayed. (1968). Jalons sur la route de l'islam. Paris : Les presses de l'imprimerie de Carthage.
52. Kurzman, Charles & Browsers, Michaelle. (2004). Introduction : Comparing Reformations. Dans Browsers, Michaelle & Kurzman, Charles (Eds). *An Islamic Reformation?* (1-17). New York : Lexington Books.
53. Lewis, Bernard. (1988). Le langage Politique de l'islam. Paris: Éditions Gallimard.
54. Lewis, Bernard. (2003). The Crisis Of Islam : Holy War and Unholy Terror. New York: The Modern Library.
55. Lewis, Bernard. (1965). The Ottoman Empire in the Mid-Nineteenth Century: A Review. *Middle Eastern Studies*, 1 (3), 283-295.
56. Makari, Victor.E (1983) Ibn Taymiyyah's Ethics. The Social Factor, London: Scholar Press.
57. Mansour, Camille. (1975). L'autorité dans la pensée musulmane. Le concept d'Ijma (consensus) et la problématique de l'autorité, Paris : Librairie philosophique J.Vrin.
58. Matthee, Rudi. (1989). Jamal al-Din al-Afghani and the Egyptian National Debate, *International Journal of Middle East Studies*, 21(2), 151-169.

59. Maudoodi, Syed. (1973) *Political Theory of Islam*. Delhi: Markazi Maktaba Islami.
60. McDonough, Sheila. (1984). *Muslim Ethics and Modernity. A Comparative Study of the Ethical Thought of Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Mawdudi*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
61. Moaddel, Mansor. (2002). Discursive Pluralisme and Islamic Modernism in Egypt. *Arab Studies Quarterly*, 24(1), 1-29.
62. Moaddel, Mansor. (2005). *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*, Chicago: University of Chicago Press.
63. Molino, Jean. (1973). Critique sémiologique de l'idéologie, *Sociologie et sociétés*, 5(2), 17-44.
64. Moten, Abdul Rashid. (1996). *Political Science: An Islamic Perspective*. London: MacMillan Press Ltd.
65. Moten, Abdul Rashid. (2003). Mawdudi and the Transformation of Jamaat-e-Islami in Pakistan, *Muslim World*, 93(3), 391-414.
66. Moussalli, Ahmad S. (1992). *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*. Beirut: American University of Beirut.
67. Nasr, Seyyed Vali Reza. (2005). Mawdudi and the Jama'at-i-Islami : The origins, Theory and Practice of Islamic Revivalism. Dans Ali Rahmena (Éd.), *Pioneers of Islamic Revival* (pp.98-124). London: Zed Books.
68. Natiez, Jean-Jacques. (1973). Problèmes sémiologiques de l'analyse des idéologies, *Sociologie et sociétés*, 5(2), 71-90.
69. Ossipow, William. (1980). Foi islamique et raisons de l'idéologie. Dans D. Gérard (Éd.), *Analyse de l'idéologie. Centre d'Étude de la pensée politique. Tome 2 problématiques* (409-412). Paris : Éditions galilée.
70. O'Toole, Roger (1984). *Religion, Classic Sociological Approaches*. Toronto. McGraw-Hill Ryerson.
71. Peters, Rudolph. (1996). *Jihad in Classical and Modern Islam*. New Jersey: Markus Wiener Publishers.
72. Pipes, Daniel. (1983). *In the Path of God. Islam and Political Power*. New York: Basic Books Inc. Publishers.
73. Rahnema, Ali. (2005). Contextualizing the pioneers of Islamic Revival. Dans Ali Rahmena (Éd.), *Pioneers of Islamic Revival* (pp.ix-lxxxiii). London: Zed Books.

74. Roy, Olivier. (1994). *The Faillure of Political Islam*. London: IB Tauris Publishers.
75. Roy, Olivier. (2004). *Globalized Islam. The search for a new Ummah*. New York: Columbia University Press.
76. Safi, Lu'ayy. (2003). *Tensions and transitions in the Muslim World*. Dallas: University Press of America.
77. Scharf, Betty R. (1971). *The Sociological study of religion*. London: Harper Torchbooks.
78. Shahin, Emad Eldin. (1989). Muhammad Rashid Rida's Perspectives on the West as Reflected in Al-Manar, *Muslim World*, 79(2), 113-132.
79. Shepard, William E. (1996). *Sayyid Qutb and Islamic Activism. A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*. Leiden: E.J Brill.
80. Smith, Sebastian. (2006). *Allah`s Mountains. The Battle for Chechnya*. London: IB Tauris and Co. Ltd.
81. Vincent, Jean-Marie. (1980). Les cheminements de l'idéologie. Dans D. Gérard (Éd.), *Analyse de l'idéologie. Centre d'Étude de la pensée politique. Tome 1 problématique* (23-40). Paris : Éditions galilée.
82. Weber, Max. (1965). *The Sociology of Religion*. London: Methuen & Co Ltd.
83. Whine, Michael. (2001). Islamism and Totalitarianism: Similarities and Differences. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 2 (2), 54-72.
84. Yasushi, Kosugi. (2006). Al-Manar revisited: the "lighthouse" of the Islamic revival. Dans S.A.Dudoignon, K. Hisao & K. Yasushi (Éds.), *Intellectuals in the Modern Islamic World* (pp.3-39). London: Routledge Taylor & Francis Group.
85. Zubaida, Sami. (2004). Islam and nationalism: continuities and contradictions. *Nations and Nationalism*, 10 (4), 407-420.

Sites internet

86. Manço, Ural. (2005). Quels cadres épistémologiques et méthodologiques pour la sociologie de l'islam en Europe occidentale? Une réflexion au départ du cas belge. Consulté le 12 Juillet 2008 à http://www.irfan.org/documents/étude_islam.pdf.
87. Parti de la justice et du développement. (2003). Consulté le 9 avril 2008 à <http://www.pjd.ma/>

88. United Iraqi Alliance. (2008). Consulté le 11 Mai 2008 à <http://www.islamicdawaparty.org/>
89. Hizb al-Ikhwan al-Muslimoon. (2004). Muslim Brotherhood Movement. Consulté le 13 décembre 2007 à <http://www.ummah.org.uk/ikhwan/>
90. Udugov, Movladi. (2008). Two ideologies can never get along peacefully on the same territory. Consulté le 30 août 2008 à <http://www.kavkazcenter.com/eng/>