

**REVISTA CIDOB d'AFERS  
INTERNACIONALS 36.**  
**Espaces de l'interculturalité.**

L'islam comme identité politique ou le rapport du monde musulman  
à la modernité.  
Burhan Ghalioun

# L'islam comme identité politique ou le rapport du monde musulman à la modernité

\*Burhan Ghalioun

## LA SIGNIFICATION

## DU RETOUR AU RELIGIEUX EN PAYS D'ISLAM

Deux grandes tendances dominent aujourd'hui le débat sur l'islamisme. La première voit dans l'islamisme la marque de la persistance dans les sociétés musulmanes, et donc dans l'islam, des conceptions théocentriques traditionnelles. L'islamisme n'est dans ce cas que la manifestation de l'évolution naturelle d'un islam réfractaire au sécularisme et à la modernité. La deuxième est celle qui comprend le retour à l'islam comme une récupération de l'identité ou, si l'on veut, de l'authenticité, entravée jusqu'à très récemment par l'aliénation politique et culturelle issue de plus d'un siècle de colonisation. Contrairement au cas précédent où l'islamisme constitue la preuve de l'enlèvement du monde musulman et son refus de la modernité, le retour à l'islam est perçu dans le deuxième cas comme un acte positif, car il est le passage obligé pour retrouver une subjectivité meurtrie et s'ouvrir pleinement à la modernité.

À mon avis ni l'une ni l'autre des deux théories ne reflètent la réalité. L'islamisme ne prouve nullement l'absence de la sécularisation ou le refus de la modernité dans les sociétés musulmanes. Il n'est pas non plus la manifestation d'un retour

\*Professeur de sociologie politique, Directeur du Centre d'Études de l'Orient Contemporain à l'université de la Sorbonne-Nouvelle à Paris.

naturel à une quelconque authenticité. L'histoire sociale des Musulmans montre bien, comme je vais essayer de le montrer, que, d'une part, l'engouement pour la modernité a été, et est, le seul point d'importance sur l'ordre du jour du monde musulman depuis au moins un siècle et demi; d'autre part que l'identité, loin de constituer une authenticité ou de se fondre dans un patrimoine culturel immuable, est une catégorie socio-historique qui se détermine par rapport à l'autre, et donc qui change de contenu et de repères en fonction des changements ou de la multiplication des lignes d'affrontements. Elle ne se réduit pas à une quelconque idée de fidélité à une quelconque modalité d'auto-représentation immuable. Certes, quelques secteurs religieux, éthiques et psychologiques restent imprégnés plus ou moins par la conception théocentrique. Mais ils ne reflètent pas le courant principal. La vie économique, politique, sociale et culturelle est aujourd'hui marquée fortement par la modernité.

Il est vrai aussi que dans le retour à l'islamisme, on peut soupçonner un désir d'authenticité et de nostalgie du passé. Mais là encore ce n'est pas le fait pertinent. Le vecteur réel de la vie culturelle dans les sociétés musulmanes comme dans toutes les autres sociétés est l'aspiration à la modernité qui seule est susceptible de fonder une action historique efficace. La véritable identité que cherchent les partisans de l'islamisme comme les autres est la contemporanéité: la validation de leurs efforts dans une temporalité qui s'impose indépendamment de tout fait de subjectivité.

Ma thèse est que l'islamisme n'est donc ni l'expression d'un handicap de naissance d'un islam réfractaire au sécularisme ni le couronnement d'un retour triomphal à la vérité de l'Être. Il n'est ni la manifestation du refus de la modernité ni la preuve d'une heureuse reconquête d'identité. Il est l'expression du désir de l'inscription à une nouvelle identité, face au vide auquel conduit une modernité non-maîtrisée, niveleuse et dévastatrice. Il est le produit d'une crise qui dépasse la religion et va au-delà de la quête d'une nouvelle religiosité.

Dans ces conditions, le véritable problème qui s'impose à nous n'est pas d'expliquer, à la manière des réformateurs de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, pourquoi la pensée musulmane ne s'est pas renouvelée, mais de savoir pourquoi une grande partie de l'opinion musulmane tend à rejeter, un siècle plus tard, les acquis spectaculaires que les musulmans ont, eux-mêmes, accomplis au siècle dernier. Est-ce le retour du spectre islamique et la résurgence d'un traditionalisme religieux jamais vaincu, ou est-ce la réaction idéologique politiquement explicable à un échec historique? Dans ce dernier cas, la question concerne moins le Coran, ou la structure dogmatique de l'islam, que les sociétés musulmanes et les conditions de leur évolution au XX<sup>e</sup> siècle. Elle pose moins le problème de la pensée religieuse qui s'est trouvée, ici comme ailleurs, largement marginalisée, que celui du modernisme ou de la pensée moderne qui commande aux destinées de ces sociétés depuis deux siècles<sup>1</sup>.

## LA SÉCULARISATION DES SOCIÉTÉS MUSULMANES

Jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle, la religion dominait sans partage les sociétés musulmanes. Sans parler de la vie spirituelle et religieuse au sens strict, de l'islam dépendait la constitution de tous les éléments nécessaires à l'organisation sociale: les cadres institutionnels, les concepts et les valeurs. L'éducation comme la formation scientifique, le fonctionnement du système judiciaire comme la légitimation du pouvoir et de la politique, l'organisation des réseaux d'échanges commerciaux comme les communications culturelles entre des sociétés totalement éloignées, la mise en forme des rapports intercommunautaires comme les relations avec l'extérieur, faisaient partie de ses prérogatives. A la tête de l'institution religieuse, les ulama constituaient la composante principale de l'élite politique. Et pendant qu'ils étaient occupés de la mise en forme des corps de l'État dans les domaines en dehors desquelles aucune socialité n'est possible - la gestion du sacré, l'enseignement, l'éducation et la jurisprudence - les cheikhs des ordres mystiques, véritable État dans l'État, commandaient de vastes réseaux souterrains, et travaillaient jusqu'aux âmes des sociétés. Tout l'édifice social, dans ses fondements moraux comme dans ses institutions, reposait, ainsi, sur la religion ou baignait dans son atmosphère.

C'est alors que survint le moment de vérité. Pris de court par la modernité, cet édifice séculaire, épuisé et figé, n'aura même pas le temps pour se renouveler. Dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle il commencera à craquer sous le double choc de l'expansion économique du capitalisme concurrentiel et de l'expansion politique/militaire de l'Europe conquérante. Avant qu'aucun article ne soit écrit sur la modernité ou la sécularisation, et sans avoir même le temps de se poser la question du statut de la religion ou le rôle du clergé, les pouvoir en place, surpris par la foudroyante montée en puissance de l'Occident, se mettent à démanteler, exactement comme sous Gorbatchev dans l'URSS de cette fin de siècle, eux-mêmes leur système.

Dans le sillage des réformes qui commenceront par la mise en place du "nouvel ordre" militaire à Istanbul, le prestige comme l'influence des ulama seront balayés. Ceux-ci vont être obligés, sans coups férir, d'abandonner progressivement mais rapidement toutes les fonctions qui furent le siège de leur pouvoir: enseignement, éducation, juridiction sociale et politique<sup>2</sup>. Mieux encore, se sont des ulama, les plus éclairés d'entre eux sans doute, qui vont défendre, en accord avec les souverains ou contre eux, et au nom de la religion, la cause de la réforme, au prix, pour certains, de leur vie. Ce n'était moins l'application d'une loi religieuse qui les motivait que, comme la vague de colonisation allait le confirmer, la préservation d'une certaine idée de l'indépendance et de la pérennité de leurs sociétés et États. L'on pourrait dire même que la rénovation de la religion n'avait d'intérêt pour eux qu'en tant que moyen de forger une identité nationale et de maintenir la cohésion d'une société musulmane en pleine décomposi-

tion. Ainsi se mettait en place l'idéologie de réforme musulmane, autour de laquelle allait se reconstituer l'élite sociale et politique décapitée et les nouveaux pouvoirs.

Le déclin évident, dès la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, des institutions traditionnelles et l'absence d'un véritable clergé musulman organisé et cohérent rendaient plus aisée l'action des autorités. Tandis que les oppositions aux réformes se concentraient dans le cercle étroit de la haute fonction, lié directement à l'État, et ne pouvaient donc s'exprimer franchement contre lui sans s'exposer aux pires dangers. Elles restaient donc des résistances sporadiques ou d'arrière garde. Ainsi, depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, l'initiative historique n'a jamais dû quitter, même dans les phases les plus critiques, le camp des modernistes et des réformistes<sup>3</sup>. L'essentiel du débat, et des conflits idéologiques qui vont se développer parallèlement aux réformes, oppose réformistes modérés et radicaux, libéraux et révolutionnaires, sur la définition des objectifs et des moyens plus que sur les buts recherchés. L'idée de changement transcendait toutes les divergences en matière de croyance puisqu'elle était perçue comme une question de vie ou de mort pour la civilisation musulmane elle-même.

Le processus de modernisation et, dans son sillage, de sécularisation des sociétés musulmanes se reflète par la domination successive de trois grandes idéologies modernistes couvrant les trois principales phases du changement. La première, animée par les ulama modernistes et réformistes s'efforce, contre les courants conservateurs et les confréries soufies, et en alliance avec le pouvoir politique et/ou les groupes laïques encore très minoritaires, de tracer la voie intellectuelle de la réforme. Le réformisme islamique constitue la première version de la fécondation du patrimoine juridico-théologique musulman par le rationalisme moderne. Face à une vision fataliste, issue du mariage du formalisme juridique stérilisé et du mysticisme confusionniste qui dominait la dernière phase de la pensée musulmane, l'idéologie réformiste affirme la primauté de la raison et de l'interprétation traditionnelle des textes sacrés. Pour passer outre les écoles juridiques et mystiques dominantes, celle-ci annonce le retour aux sources de la foi, le Coran et le Hadîth, et réhabilite le concept de l'idjtihâd, ou l'effort d'interprétation personnel et rationnel. Cette table rase faite des interprétations dominantes visait clairement l'adaptation de la pensée classique aux valeurs et techniques modernes. Le déploiement extraordinaire de cette nouvelle pensée et le succès qu'elle allait rencontrer dans pratiquement tous les pays musulmans depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle attestent de la profondeur des aspirations de tous les Musulmans au changement. Elle est en réalité inséparable des réformes qui allaient bouleverser leurs sociétés.<sup>4</sup>

Dans les pays arabes, les mêmes réformes vont voir le jour. Elles sont mêmes plus vigoureuses en Égypte où le Pacha Muhammad Ali entreprend, dès son accession au pouvoir en 1805, une action de modernisation accélérée dont le premier acte n'était pas autre que la liquidation physique, en 1811, de l'ancienne aristocratie mamelouk, suivie par l'assujettissement total des ulama. Sans aucun souci de savoir si son action

s'accordait ou non avec les préceptes du Coran, le nouveau gouverneur de l'Égypte entreprend de moderniser son armée à l'aide d'experts européens, d'abolir les anciennes formes de propriété sur les terres, d'imposer de nouvelles règles dans l'administration, de transformer le système fiscal, de fonder une industrie civile et militaire sous le contrôle direct de l'État, d'instaurer un système de scolarisation nationale, y compris pour les filles, d'envoyer des stagiaires égyptiens par centaines se familiariser avec les sciences modernes dans les pays européens<sup>5</sup>.

Le succès initial de ces réformes font de l'Égypte l'une des puissances les plus actives à l'époque en Méditerranée. Il la pousse même jusqu'à caresser le rêve de renverser la Sublime Porte et de l'attaquer dans sa capitale, sinon de tailler un véritable empire à ses dépens. Le Caire est dès la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle le foyer d'une grande renaissance culturelle qui attire les éléments les plus actifs de l'élite arabe, du Proche-Orient au Maghreb. Et, c'est dans cette capitale de la modernisation que l'idéologie et la doctrine de l'Islâh (réformisme) prennent leur forme la plus achevée dans tout le monde musulman. A la tête de ce mouvement réformateur est la figure emblématique de Djamâl al-Dîn al-Afghânî (m. en 1897). Son apport fondamental a été moins théologique qu'intellectuel et politique. Par ses attaques véhémentes et répétées contre l'inertie des ulama et la corruption des gouvernements musulmans, Afghânî a amplifié la volonté déjà grande de réforme. Ses successeurs, Muhammad Abduh (m. en 1905) et Rachîd Rida (m. 1935) au Proche-Orient, Ben Achour et Ben Badîs au Maghreb, s'attacheront à donner à l'Islâh ses formes doctrinales dans l'ensemble du monde arabe. Pour al-Afghânî comme pour Abduh, la laïcité est une invention de l'islam, sinon son essence<sup>6</sup>.

Le nationalisme est la conséquence directe et indirecte, dans les pays musulmans, du réformisme. Partout dans les pays musulmans, le réformisme prépare le terrain au nationalisme. Idée moderniste drapée d'islamisme, le réformisme n'est plus l'idéologie porteuse. L'alliance traditionnelle des réformistes et des laïques, scellée jadis contre les forces de la stagnation religieuses et politiques, n'était plus capable de faire progresser l'effort de modernisation. Le désir de modernité, s'affirmant plus tenacement, va s'affirmer à l'ombre de l'idéologie nationaliste, plus conséquente et sans doute plus moderne, projetant les sociétés musulmanes en plein dans le XX<sup>e</sup> siècle.

Contrairement au réformisme musulman qui avait à lutter contre les ulama sclérosés et les ordres mystiques très populaires à l'époque, le nationalisme s'impose dès le départ comme un mouvement populaire, et réussit sans difficulté à susciter l'adhésion, voire l'enthousiasme des masses. Les courants religieux, y compris ceux qui ont continué à prêcher le réformisme et qui n'étaient nullement opposés à la modernisation, vont apparaître de plus en plus comme des forces réactionnaires, et se mettront dans leur majorité contre le nationalisme. Mais celui-ci n'aura aucune peine à les vaincre. La répression y a joué un rôle sans doute, mais leur déroute avait pour cause principale l'engouement des peuples pour l'accès à la modernité et la sortie de l'archaïsme.

Le Kémalisme en est l'exemple typique. Cependant, même si les autres nationalismes apparus dans les pays musulmans n'ont jamais osé aller aussi loin que Mustapha Kemâl, le désir y était aussi grand, et le modèle de changement qu'il a proposé reste valable pour tous. Il s'agit essentiellement de mettre fin au débat intellectuel pour concentrer tous les efforts sur la mise en place d'un nouveau système politique et économique moderne. Peu importe les arguments juridiques et les justifications religieuses ou morales. L'essentiel est de réussir la modernisation de l'État et surtout de l'économie. C'est au nom de cette modernisation radicale et grâce à elle que vont s'élaborer les grandes politiques des élites au pouvoir: liquidation sans pitié des traces de l'ancien système communautaire, religieux et féodal, mise en place d'un pouvoir autoritaire ou franchement dictatorial, et concentration de tous les pouvoirs entre les mains d'un homme providentiel, père ou grand frère des citoyens ou grand combattant pour la nation.

Le nationalisme en tant qu'idéologie et en tant que politique et État vient compléter et renforcer la même oeuvre de réforme et de modernisation, alors que le réformisme, est rendu pratiquement caduc par le fait même de ses réalisations. Kemâl Atatürk (1881-1938) n'a plus besoin de justification religieuse pour s'y faire. L'idéologie nationaliste est déjà plus mobilisatrice. Et sous le nationalisme, les méthodes réformistes cèdent la place aux méthodes révolutionnaires, conduisant, sous le kémalisme, à l'abolition spectaculaire, dès 1924, du Califat et du droit musulman, et entre autres, à la mise en place d'une législation unique et laïque (suppression des tribunaux religieux), adoption du calendrier occidental, abandon de l'alphabet arabe et fondation d'un État officiellement national. Le processus qui a conduit la Turquie à la révolution nationaliste républicaine et laïque de Mustapha Kemâl, se reproduira dans les autres sociétés musulmanes, avec plus ou moins de succès ou de bonheur. Dans le monde arabe, il fallait attendre l'arrivée de Nasser et de la révolution nationaliste égyptienne, retardée elle-même d'un demi-siècle par la domination britannique, pour donner à l'idéologie du nationalisme arabe une forme achevée, séculaire et résolument nationale. Un kémalisme modéré et populaire s'est développé à l'échelle de l'ensemble du monde arabe, reléguant au dernier plan l'histoire et l'idéologie politiques d'inspiration religieuse. Les Frères musulmans, parti politique islamiste important à l'époque dans tous les pays du Proche-Orient, voit ses positions s'effondrer sous la pression de la nouvelle idéologie. L'arrestation et l'assassinat de ses dirigeants, accusés de comploter contre le gouvernement nationaliste, ne suscitent aucune réaction d'envergure au sein de l'opinion publique.

Dans toute cette séquence nationaliste, les idéologies qui font vibrer les peuples n'ont rien de religieux. Elles sont entachées certes de quelques aspects de la culture traditionnelle. Mais, elles l'ont été beaucoup plus pour donner un caractère plus authentique aux nationalismes laïques que pour en dissimuler le vrai contenu. Même pour le cas extrême du Pakistan, qui n'a d'autre source de légitimité comme État indépendant que la protection des intérêts des populations indiennes de confession musulmane, on

a pu écrire: "L'élite qui a créé le Pakistan et celle qui l'a gouverné par la suite est, dans son ensemble, moderniste et occidentalisée aussi bien dans son comportement social que dans ses décisions administratives, mais en matière de politique de rédaction de la Constitution, le modernisme se trouve sous une pression très lourde de la part de l'orthodoxie tout particulièrement du mouvement fondamentaliste d'Abu A'Ala Mawdûdi".

La convergence des intérêts politiques et intellectuels des nouvelles élites et classes sociales bouleverse le rapport de force au niveau de l'État au détriment des ulama réduisant définitivement leur rôle social. Sous le nationalisme, les ulama n'ont pas perdu seulement toute influence, mais le religieux lui-même s'est trouvé marginalisé. Beaucoup plus que la séparation entre temporel et spirituel, c'est le pouvoir politique qui a tout accaparé, y compris le religieux qu'il entend contrôler étroitement pour renforcer son emprise et parer à toute éventualité. Les ulama qui continuaient de se battre en retraite sont complètement submergés par des élites politiques, militaires, technocratiques, bureaucratiques, scientifiques et intellectuelles, occupant désormais tout l'espace social. Quand les idées religieuses feront leur retour, cela ne sera pas l'oeuvre des ulama, largement marginalisés, mais des activistes politiques déçus par l'échec des mouvements nationalistes. Les institutions religieuses musulmanes, survenues à la vague nationaliste et laïque, ne sont plus capables de produire rien de cohérent ni sur le plan idéologique ni sur le plan politique. Leur inefficacité favorisera l'émergence et le développement des mouvements islamistes qui vont constituer le lieu d'investissement privilégié de toutes les forces et groupes sociaux qui se trouvent en contradiction avec les pouvoirs en place.

La mutation du modernisme islamique en nationalisme séculariste ou laïque est la conséquence de plusieurs facteurs. Il faudrait citer tout d'abord le long travail de sàpe qui conduit à l'effritement de l'autorité religieuse traditionnelle. L'instauration, ensuite, d'un appareil d'État moderne, avec ses redoutables techniques d'intervention dans tous les domaines, économiques, politiques, culturels et juridiques, achève la marginalisation du religieux. Les réformes entreprises par l'État au niveau de l'administration et de l'armée, de l'éducation et de la communication, font appel à la formation d'une bureaucratie nouvelle, rompue aux sciences et techniques modernes. Bientôt, l'extension de l'Éducation publique, le progrès accompli dans l'enseignement des langues étrangères et le développement soutenu des produits culturels, les livres mais surtout la presse écrite, vont donner naissance à une nouvelle élite intellectuelle n'ayant pas ou peu de contact avec les sciences religieuses, et vivant directement sous l'influence des idées modernes propagées en Occident proche. Elle se compose d'hommes de lettres, d'éducateurs, d'enseignants, de journalistes, de scientifiques, de technocrates et de bureaucrates dont le prestige et l'influence dépendent essentiellement de leur savoir faire laïc et moderne. Tout un monde nouveau prend forme en moins d'un demi-siècle. Cependant, ce n'est pas dans la mise à l'écart du religieux que réside l'originalité du changement, mais dans l'avènement du politique. La découverte par les Musulmans



de cette nouvelle modalité de gestion morale du domaine public détruit jusqu'à la racine la conception fataliste dont dépendait le pouvoir arbitraire traditionnel. L'éveil aux possibilités qu'offre l'action de l'État moderne, bouleverse totalement la perspective. De nouveaux espoirs naissent, tandis que les aspirations anciennes, longuement refoulées, de souveraineté, de liberté et d'émancipation deviennent d'actualité. C'est dans le champ politique et non dans celui de la religion que la vie publique entend désormais se mouvoir et développer ses armes. Cela est aussi bien valable pour les pays musulmans indépendants que pour ceux qui subissent la domination étrangère.

## LA MÉTAMORPHOSE IDENTITAIRE

Face au problème de l'identité, deux attitudes générales et opposées semblent s'affronter. La première est celle des idéologues. Que ces derniers soient nationalistes, socialistes ou théocentriques, l'identité reste pour eux une qualité intrinsèque inaliénable, sinon une essence inaltérable. La deuxième est celle que défend aujourd'hui, par réaction aux premiers, un certain nombre d'intellectuels et de militants de l'universalisme. Elle suppose que l'identité est une fiction dépourvue de tout fondement réel, ou une illusion que nourrit la peur de la modernité et le repli sur soi. Elle opère par l'essentialisation du groupe ou de l'un de ses aspects culturels. Or, disent les négateurs de l'identité, toutes les cultures sont faites de multiples sources et "généalogies fondatrices", elles sont toutes composites. La prétention à l'unité que suppose la notion d'identité dissimule la volonté de nier la diversité et d'imposer l'homogénéité. Elle s'inscrit directement dans l'entreprise de domination d'une communauté sur d'autre.

Ma position là aussi est différente des deux attitudes précitées. S'il est vrai que l'identité n'est pas une essence, il n'en est pas moins vrai qu'elle existe. Elle n'est pas une fiction. Contrairement à la thèse essentialiste, je considère que l'identité est une catégorie historique, donc évolutive et changeante. Elle n'a pas d'essence inaliénable. Elle est le noeud où converge et se croise une multiplicité des facteurs passés et présents, endogènes et exogènes. Elle est liée nécessairement à une conjoncture, et à une histoire. Elle change, se transforme, se métamorphose en fonction de la modification des multiples paramètres qui la fondent. Contrairement à la perception du sens commun, les hommes ne naissent pas avec un patrimoine culturel commun et fixe qui déterminerait leur identité socio-politique comme ils naissent avec un patrimoine génétique. L'identité des hommes se crée dans un groupe déterminé, dans des conditions socio-historiques précises et en fonction de besoins historiquement déterminés. Elle est une façon de se définir par rapport aux autres, à un autre, qui lui-même n'est pas immuable ni donné une fois pour toutes.

Cependant, contre les négateurs de cette identité, je dirais que la notion de diversité et de pluralisme au sein d'une seule et même entité n'annule pas la pertinence de celle d'identité, elle l'exige. En réalité on ne parle de diversité qu'en supposant la multiplicité des choses: des identités. Tout ce que fait cette notion est de déplacer la base de l'identification ou d'en changer le critère. De même qu'on ne peut nier, en invoquant la diversité de ses composantes nationales, l'existence d'une communauté religieuse comme une référence possible; de même, on ne peut nier l'existence d'une communauté nationale au nom de la multiplicité des ethnies qui la constituent. Dans les deux cas ce n'est pas la preuve de l'impertinence de la notion d'identité que nous apportons, mais notre préférence dans la perception de l'identité pour l'identité ethnique au détriment de l'identité nationale ou de cette dernière par rapport à l'identité religieuse. L'identité est une réalité; car aucune action collective n'est possible en dehors d'un processus d'identification ayant pour objet d'unifier, harmoniser, homogénéiser les critères qui constituent la base de référence de tous les acteurs, et par conséquent de fonder l'espace de solidarité qui est indispensable pour toute société organisée. Par définition, ce processus d'identification est un processus symbolique et imaginaire. Il agit bien sûr par sélection et omission. Il cherche à donner à la communauté une image collective d'elle-même et de ses origines qui est souvent très positive. Cela est fondamental pour la fondation d'une communauté. Le processus d'identification utilise certes la technique de la fiction mais il n'est pas lui-même une fiction. Il est au contraire fondateur d'un sujet, c'est-à-dire d'une conscience de soi, d'une vision, et par conséquent d'une action.

L'identité n'est pas une chose, un héritage que les groupes, ethnique ou nationaux ou religieux reçoivent des anciens et le préservent tel quel depuis sa création au premier jour. Une telle vision relève du mythe. Mais, elle est un rapport qu'impose le besoin de reconnaître l'autre et se faire connaître. Le processus d'identification reflète la manière dont les individus, exposés aux choix multiples d'associations, se déterminent par rapport aux autres, organisent leur espace, créent des réseaux de connexion, des affinités. Ils le font nécessairement en fonction de l'entreprise commune dans laquelle ils se trouvent impliqués à cause de multiples facteurs: communauté et lieu de naissance, appartenance, attachement, éducation, culture, niveau social, possibilités de promotion etc. Les individus qui ne parviennent pas à se faire une identité à tel ou tel niveau de leur action historique, économique, politique et culturelle ne pourront jamais constituer un sujet capable d'entreprendre et d'agir dans l'histoire.

De ces analyses découlent deux résultats concernant le concept d'identité. D'abord, les possibilités d'identification que les individus peuvent généralement exploiter sont nombreuses. Toute identité enferme ainsi des choix préalables. C'est un acte politique qui s'inscrit dans un projet collectif et suppose une stratégie, ce n'est pas une donnée naturelle. Ensuite, les formes d'identification changent sans cesse dans le temps et dans l'espace à la lumière des choix nouveaux qui se présentent ici et là. Et, puisqu'elles sont des formes his-

toriques d'identifications, les identités qui se cristallisent et se développent aujourd'hui, connaissent nécessairement le déclin, s'usent et meurent demain, comme tout phénomène historique. Elles sont donc fragiles, instables, produit d'un bricolage historique.

Cela dit, les individus appartiennent, partout et en même temps, à une multitude d'identité. Ils sont à la fois membre d'une famille, d'une catégorie professionnelle, d'une classe sociale ou d'un groupe d'intérêt, d'une collectivité urbaine ou d'un village, d'une ethnie ou d'une nation. Loin de constituer une source d'incohérence ou de contradiction, cette multiplicité d'appartenances est le signe d'un enrichissement de l'être social et de la socialité. Une société où seule est reconnue l'identité politique globale est une société pauvre ou malade, incapable de faire jouir ses membres de toutes les possibilités que leur offrent la vie collective et le progrès humain.

Si l'identité n'exclue pas la diversité des appartenances, elle ne s'impose et devient active que lorsque le groupe parvient à établir dans cette diversité un ordre de priorité et donc de hiérarchie. Ainsi, ce qui doit prévaloir au plan de l'action politique n'est pas du même ordre que ce qui doit être retenu au plan professionnel ou familial. Nous sommes arabes, français, allemands et américains par rapport à une action qui met en jeu les nations. Nous sommes par contre ouvrier, intellectuels, bourgeois et aristocrates, avec à chaque fois une sous-culture particulière correspondante, lorsque les enjeux sont d'une nature culturelle, sociale, professionnelle etc.

Les critères de l'identification changent en rapport avec les valeurs civilisationnelles dominantes à une époque déterminée de l'histoire. Tous les groupes humains évolués s'identifiaient au Moyen-Âge en fonction du critère religieux. Ils se sentaient avant tout chrétiens, musulmans, bouddhistes, confucianistes etc. Cela n'empêche pas qu'ils étaient constitués de différentes ethnies ou de multiples groupes linguistiques au sein de chaque communauté religieuse. Seulement, contrairement à ce qui prime à l'ère nationaliste moderne, l'appartenance ethnique n'avait pas de valeur significative au niveau de la pratique politique dominée totalement par les pouvoirs dynastiques. C'est la raison pour laquelle aucune entreprise de prise de pouvoir ou d'opposition durable à un pouvoir en place ne pouvait se légitimer en dehors d'une vocation religieuse. Faute d'en pouvoir créer de nouvelles, la lutte pour le pouvoir était la cause de la multiplication des sectes. Les oppositions socio-politiques provoquaient presque systématiquement la division ou la création de nouvelles chapelles au sein des anciennes grandes religions. Aujourd'hui, à mesure que la politique devient publique et ouverte à l'action de tous les membres de la société, aucune opposition n'est possible sans idéologie et programme politiques. L'appartenance nationale fondée sur la participation à la pratique politique transcende presque partout l'appartenance ethnique et religieuse. Elle fonde une communauté et crée la solidarité. Le désir d'identité ethnique et religieuse ne se manifeste et devient dominant que dans les formations socio-politiques où l'État semble perdre son caractère national, c'est-à-dire universel, se réduisant à un instrument de domination minoritaire ou clanique.

Dans le monde musulman, l'identification, ou la forme d'identité dominante, a changé sensiblement et rapidement en l'espace d'un siècle. Jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, les Musulmans n'avaient pas d'autre cadre identitaire de référence que l'islamité. Celle-ci ne couvrait ni un sentiment ethnique, ni national, ni même religieux. Il se fondait sur la continuité historique et l'appartenance à un mode de vie et de civilisation dite islamique. On vivait dans un cadre architectural, sémantique, éthique, spatial, économique, politique et culturel propre aux Musulmans et qui fait référence à l'islam.

Sous l'impact des nouvelles réalités nationales, cet ordre de valeurs qui faisait de la religion le fondement premier de toute identification va s'effondrer dans le monde musulman comme dans l'ensemble des régions du monde. Peu à peu, l'idéologie nationaliste pénètre l'empire ottoman musulman, provoquant la naissance de la première forme d'identification collective à caractère politique. L'ottomanisme qui remplace l'islamisme traditionnel entend faire de l'appartenance à l'État (ottoman) une référence fondatrice d'une nouvelle communauté politique. Musulmans, chrétiens et juifs devraient ainsi faire partie de la même nation. Cette idéologie est à l'origine du projet de réforme appelé Tanzimât mentionné plus haut.

Cependant, l'échec de ce nationalisme ottoman primitif était attendu. L'ottomanisme représentait plus une concession politique et démagogique faite par la monarchie en déclin pour freiner l'ascension des forces nouvelles de la modernité qu'il ne constitue un projet cohérent de mise en oeuvre d'une véritable nationalité, ou si l'on veut, de la création d'un vrai statut de citoyenneté. Il était déjà très en retard sur les forces du nationalisme montant, à Istanbul comme dans les provinces de l'empire. Cet échec conduira directement à l'explosion au Proche-Orient des différents nationalismes qu'ont connus un peu plus tôt les Balkans. Face aux tendances hégémoniques et dominatrices du jeune nationalisme pan-turc, les Arabes développent très vite une conscience nationale propre. Dépassant les clivages de communautés ethniques et religieuses, ils appellent à l'indépendance et à la création d'un État national arabe recouvrant tous les territoires où résident des populations parlant la langue arabe. En moins d'une décennie, toutes les organisations politiques arabes existantes, qui défendaient l'autonomie ou la fraternité arabo-turque, se convertissent à la nouvelle religion nationaliste et appellent à la révolte contre la domination d'une Turquie devenue elle-même le siège d'un nouveau nationalisme agressif. Ainsi, l'arabité émerge de l'ethnicité comme une nouvelle forme de conscience et d'identité politiques.

A l'ombre de cette idéologie arabe se développe une variété de mouvements politiques et d'actions culturelles. La quête de l'indépendance s'accompagne d'une effervescence politique sans précédente dans l'histoire de ces sociétés. Elle dynamise profondément la vie publique. De nouvelles élites politiques se constituent et entre dans la danse. La dynamique de la nouvelle identité amène à une revalorisation de la langue et du patrimoine culturel arabes, longtemps oubliés ou négligés. L'arabité rime

alors avec historicité et unité: renouer avec le passé glorieux et refaire l'unité politique des peuples dispersés. Le nationalisme arabe est l'idée qui a bouleversé le plus dans les temps modernes la vie politique et intellectuelle du monde arabe.

Cependant, sur les deux axes de l'action nationale désignée: renaissance culturelle et unification politique, le nationalisme arabe a dû rencontrer des résistances qui l'ont empêché d'aboutir. La dynamique de la reconstruction de soi arabe, dynamique fondée sur la fertilisation du patrimoine classique avec l'apport de la modernité, est demeuré lente et superficielle. Face à l'ampleur des défis et aux fortes oppositions extérieures, elle s'est dépensé dans le discours apologétique stérile. Quant au projet d'unité, les résistances internes étaient telles qu'on est autorisé de dire que l'insistance au ni-veau du discours sur la nécessité de l'unité n'avait d'égale que l'absence de volonté réelle pour la réaliser. Les conflits fratricides que la lutte pour l'unité arabe a engendrés ont montré très bien combien les élites se rivalisaient dans le manque de compétence comme de conscience historique.

L'arabité qui a occupé la conscience des Arabes pendant un demi-siècle n'allait pas pourtant s'éclipser complètement de la scène politique. Elle perd sa pertinence historique et se transforme en une sorte de référence commune de tous les nationalismes d'État qui vont se cristalliser autour des différents pouvoirs d'État et à la mesure des moyens dont dispose chacun d'entre eux.

Ainsi, à l'arabité qui reste vive au niveau du discours, succédera dans tous les pays arabes une idée fonctionnelle de nationalité. Le nationalisme étatique ne parvient pas à fonder une solidarité ou à créer une citoyenneté. Il assure la continuité de l'État et agit comme un instrument de mobilisation politique. Celle-ci se traduit par l'encadrement, sinon le quadrillage, des populations afin d'assurer leur approbation des politiques appliquées. C'est, en grande partie, un nationalisme commandé par des élites qui y défendent l'espace d'une souveraineté dans la compétition avec les élites adverses et concurrentes des pays voisins, arabes en particulier.

Court-circuité par la mondialisation qui met en porte à faux les Etat-Nations, miné par le discours d'un arabisme qui reste, bien que défait, très présent dans l'esprit, le nationalisme d'État est très vite essoufflé. Pour le consolider, les élites au pouvoir découvrent, à la fin des années soixante-dix, les mérites du régionalisme. On croit pouvoir dépasser l'arabité et le nationalisme d'État inactif par le recours à la création des ensembles régionaux respectant les spécificités et le particularisme de chaque sous-identité. Après la création du Conseil de Coopération des pays du Golfe (1979), les cinq pays du Maghreb créent l'Union du Maghreb Uni (1989) tandis que les autres pays du centre: Égypte, Yémen, Irak et Jordanie forment le Conseil de Coopération arabe à quelques mois d'intervalle.

Par ces projets d'intégration régionale plus ou moins opérationnels, les élites arabes cherchent à la fois à répondre aux défis de la mondialisation et à résoudre la crise d'iden-

tité qu'exacerbe l'incapacité des nationalismes étatiques, fondés sur la rivalité et le repli sur soi-même, à faire face aux multiples défis, celui de l'occupation israélienne en particulier.

C'est dans ce contexte que débute la crise du Golfe. L'émergence de l'Irak comme le centre d'une réussite militaire et technologique avec la fin de la guerre avec l'Iran islamiste réactualise le nationalisme arabe et fait exploser en éclats l'artifice de régionalisme créé pour masquer la crise d'identité. Le projet militaro-industriel de Bagdad réalisé à l'ombre de l'alliance entre l'Irak et l'Occident contre l'Iran apparaît comme le début d'une réponse des Arabes à tous les problèmes qui sont restés en suspens depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle. La politique de la force utilisée par le président irakien qu'illustre d'ailleurs très bien l'occupation militaire du Koweït, fait apparaître toutes les politiques des autres régimes arabes comme relevant du défaitisme. Tous ces régimes se sentent d'ailleurs visés, et sont invités à régir soit par le rejet soit par le soutien de la politique irakienne. Déçu par ses dirigeants réalistes jusqu'à la démission, frustré par des échecs qui ne font que s'accumuler, le monde arabe, ou la majeure partie de ses populations, décide, apparemment, de jouer le tout pour le tout. Perdant totalement l'espoir de pouvoir accéder dans un avenir prévisible au développement, à la démocratie tant désirée, ou à la renaissance culturelle tant espérée, il se jette corps et âme dans un combat qu'il entend décisif, celui de l'arrachement de sa souveraineté, de son droit de décider de lui-même dans une région dominée par Israël et ses supporters depuis un demi-siècle. Il faut régler le compte tout d'abord à celui qui tire tout les ficelles, confisquant d'avance toute possibilité de changement ou de progrès dans le monde arabe.

En effet, les exploits militaires et technologiques ou ce qui semble comme tel, apparaissent aux yeux des masses arabes comme le signe divin et inespéré d'une sortie possible du tunnel, le début d'une emprise sur la réalité. Ainsi, la destruction de la capacité militaire industrielle et politique de l'Irak par les forces de la coalition intervient comme un foudre. L'impasse totale à laquelle le projet militaire irakien semble apporter une solution, se transforme alors en une dislocation généralisée du monde arabe: politique, économique et identitaire. Aucun projet collectif n'est désormais possible.

La guerre du Golfe a clos un long processus de quête d'identité, c'est-à-dire d'équilibre durable au sein du monde arabe. Aucune création du sujet historique n'est accessible. A l'espoir d'un déblocage éventuel de la situation économique, politique et nationale par l'accroissement de la puissance militaire et stratégique succèdent le désespoir, la perte d'identité, de fins et de moyens. Toutes les idées tombent en désuétude, et la seule issue offerte à un mode profondément déstabilisé est l'intégration individuelle, dans le désordre le plus total, au marché mondial, en attendant que la conclusion d'une paix dans la région favorise la réconciliation et permet à Israël de refaire l'unité régionale autour de lui, dans un nouveau marché économique appelé dorénavant le Marché du Moyen-Orient.

## L'ISLAMISME COMME IDENTITÉ POLITIQUE DE SUBSTITUTION

L'islamisme politique reste, jusqu'aux années soixante-six, minoritaire sinon marginal par rapport au grand courant du modernisme qui submergera les pays musulmans de la Turquie jusqu'à l'Inde en passant par la région arabe. Il ne réussit à se faire parler vraiment de lui qu'à la veille de la révolution dite islamique en Iran en 1979. Récupérant tout l'héritage du mouvement réformiste, constitutionnel, national et social, avortés au tour de rôle par le passé, le mouvement islamiste réalise dans ce pays un succès dans la mobilisation des masses jamais atteint dans les annales des partis islamiques. Par un soulèvement populaire, il parvient très vite à venir au bout d'une monarchie bahlavie se voulant éternelle.

Mais très vite les divergences vont faire disparaître toute illusion d'une transformation démocratique et pluraliste. L'effondrement de l'alliance des laïques et des religieux réformistes qui a présidé au renversement de la monarchie tend à re-axer le débat de tout changement politique et social sur la question de la laïcité, incitant les uns à y voir l'origine de l'échec continu de tous les programmes de modernisation en pays musulmans, les autres à désigner la laïcité comme une sorte de trahison de soi musulman.

A quoi se doit cette mutation, toute récente en effet, qui fait de l'islam politique en l'espace de moins de deux décennies le courant politique majoritaire dans la plupart de ces pays? S'agit-il du refus de la modernité ou du retour du religieux partout dans le monde comme l'affirment un certain nombre d'analystes ou plutôt, comme disent d'autres, la reconquête de l'identité ou de l'authenticité? Faisons-nous face à un phénomène provisoire de simple réaction, ou sommes-nous en présence d'une ligne d'évolution nouvelle et durable conduisant à l'établissement d'une nouvelle formes d'identité, de politique et de socialité?

De même que l'échec du réformisme musulman du début du XX<sup>e</sup> siècle entraîne l'essor du nationalisme, mouvement plus laïque et plus radical; de même l'échec du nationalisme dans la réalisation de ses objectifs entraîne l'essor de l'islamisme. Celui-ci constitue un mouvement nouveau qui entend solder tous les échecs accumulés des idéologies modernistes: ceux du réformisme comme du nationalisme et du socialisme.

Se discréditant, les idéologies progressistes, nationalistes et marxistes de la modernité, ne sont plus capables d'offrir aux groupes sociaux en compétition les repères dont ils ont besoin pour s'orienter dans leur vie politique et sociale, ou pour valider leur action. C'est par le retour à l'islam comme cadre de référence historique, certes, abandonné dans le passé proche, mais néanmoins récupéré et réactivé, que les identités défoncées entendent se restaurer et les individus pulvérisés cherchent à se socialiser, c'est-à-dire à former une identité politique et se bricoler une éthique.

D'ailleurs, l'islamisme se développe parallèlement au néolibéralisme qui émerge, lui aussi, comme une deuxième réponse, celle des classes dominantes, à l'effondrement du nationalisme et à la crise du projet de modernisation effective des sociétés musulmanes. D'une part la réponse islamiste reprend à son compte toutes les revendications insatisfaites des périodes précédentes et récupère, dans un volontarisme extrême, slogans, techniques d'action et méthodes de travail des anciens mouvements révolutionnaires. D'autre part, le néolibéralisme réduit la politique à une sorte d'accommodation avec la réalité telle qu'elle existe, sans aucun projet d'avenir ni aucune volonté de changement. Contrairement à l'islamisme, il exprime le désengagement de l'État dans le domaine économique et social. Ainsi, l'évolution de l'islamisme ne peut être dissociée de celle du néolibéralisme.

Deux visions socio-historiques sont ainsi en train de s'affronter, exprimant les conditions dans lesquelles se trouvent deux forces ou plutôt deux coalitions sociales. L'excès de volontarisme et l'aspiration au bouleversement de l'ordre établi, social, politique et culturel reflètent l'impasse dans laquelle se trouve une vaste nébuleuse de groupes sociaux plus ou moins condamnés à l'asphyxie. Ces groupes ne songent qu'à la destruction d'un système qui se maintient avec les mêmes groupes, les mêmes règles autoritaires du jeu, et les mêmes défaillances depuis des décennies et qui leur apparaît comme le premier responsable de leur malheur. À la place ou à côté des solidarités nationales globales discréditées, des regroupements d'intérêt et des classes sociales, de l'esprit de corps ethnique, se développe une forme particulière de solidarité transcendant toutes les autres, c'est la solidarité dans le refus de la stagnation, la marginalité et l'exclusion de quelques origines que ce soit. L'islamisme veut être l'identité des sans identités, celle des groupes et individus, déclassés, dissociés de tout lien. Il est l'idéologie de la modernité retournée, où l'exclu entend se réhabiliter par l'exclusion de son excluant.

L'islam ne joue pas ici seulement le rôle de rassembleur sur la base d'une reconnaissance mutuelle d'une appartenance commune mais, plus encore, il aide à refaire les alliances sociales rendues impossibles sur la base des anciennes idéologies. L'islamisme se veut d'emblée une négation solennelle de l'ordre établi dans tous ses aspects. Dans son discours comme dans sa pratique, il ne cesse de délégitimer les pouvoirs en place, gouvernant au nom de la modernité. Il est dès le début, il faut le souligner, une force d'opposition qui met en cause non seulement la classe politique, mais également les ulama. Ces derniers s'aperçoivent très vite que, en faisant déplacer le centre de gravité du religieux du domaine spirituel et rituel au domaine politique, les islamistes cherchent à miner leur autorité. Pour se défendre, la plupart d'entre eux se rangent du côté des pouvoirs politiques, tandis qu'une petite minorité choisit de se déplacer vers le terrain politique rejoignant par là la position des islamistes. Parallèlement au conflit qui oppose islamisme et modernisme, se développe un nouveau conflit qui oppose, au sein de l'islam, activistes et légalistes. L'enjeu de ce dernier conflit n'est autre que le



contrôle du sentiment et du capital religieux, pour les investir dans la lutte contre le pouvoir pour les uns, ou dans le maintien d'un certain fond de commerce pour les ulama traditionnels. Le triomphe des activistes musulmans dans ce conflit est la démonstration de l'état de faiblesse dans lequel se trouvent les uléma après un long processus de sécularisation pratique. Ceux-ci n'avaient plus aucune autorité pour espérer à maintenir leur contrôle sur les masses des croyants, et pour endiguer la forte tendance à l'instrumentalisation de la religion par leurs contradicteurs.

L'essoufflement des idéologies modernistes et, par conséquent, le déplacement progressif du débat politique sur le terrain de la religion remonte aux années soixante-dix. Pour combler le vide politique et moral, les autorités politiques tentent, dès cette décennie, de mobiliser l'islam classique des ulama, subventionner la construction des mosquées et faire recours à la référence religieuse pour augmenter leur popularité. Dans une situation marquée par l'aggravation de la crise, cette politique n'a eu que des effets négatifs. Ce sont les mouvements islamistes, s'affirmant de plus en plus comme la seule force d'opposition aux pouvoirs corrompus, qui vont en récolter les dividendes, augmentant du même coup leurs crédits et leurs moyens d'action.

Le discours islamiste s'articule autour de trois idées forces: opposition aux élites au pouvoir "défaillantes et corrompues", à leur allié et maître occidental, et au laïcisme perçu comme la source idéologique immorale de la coalition du mal. Par contre, inspirée par une morale fiable, parce qu'elle est divine, la communauté aurait moins de risque de s'égarer avec les islamistes, et la modernité serait plus à même de répondre aux attentes créées d'ailleurs par la sécularisation. Ainsi, même en rejetant la laïcité, considérée comme la source des mauvaises inspirations, les islamistes restent dans le cadre du monde sécularisé. Ils ne fondent ni couvent ni zaouia ni ordre mystique mais s'organisent en forme de parti politique et tentent de prendre le pouvoir, comme tous les partis politiques.

## CONCLUSIONS

De même que l'émergence de l'islamisme n'est pas la manifestation d'un retour au religieux dû à la persistance des préoccupations moyenâgeuses, de même il n'est pas l'expression d'une religiosité débordante, reflétant l'aspiration aux valeurs spirituelles et identitaires. Il s'agit d'une fracture dans le processus de modernisation non la résurgence d'un soudain désir de sacré. Il est la manifestation d'une crise. Celle-ci qui revêt dans toutes les sociétés périphériques un caractère ravageur prend dans les sociétés musulmanes une acuité idéologique particulière encore plus grande. C'est une forme d'anachronisme qui traduit, comme nous l'avons dit, un blocage dans le processus de

modernisation, celui de la laïcisation en premier lieu. Le retour au langage religieux contraste d'ailleurs, d'où le caractère anachronique, avec la sécularisation en profondeur des faits réels. L'islamisme n'est pas la seule manifestation de cette crise. Il reflète l'un des multiples blocages, facilement visibles dans tous les domaines: politique, social, économique et culturel.

Or, cette crise qui reflète l'incohérence du modèle de modernité appliqué jusqu'aujourd'hui dans les pays musulmans comme dans la plupart des pays du Sud, n'est pas nécessairement passagère. Elle est durable, et le restera tant que les conditions politiques et géopolitiques qui la sous-tend n'auront pas changé pour autoriser l'émergence d'une forme achevée de modernité, là où l'homme, au lieu de se voir sacrifier, deviendra lui-même le but de toute croissance matérielle. Dans ce sens, cette crise bien qu'elle soit spécifique aux pays musulmans, n'est pas particulière. Elle constitue un des aspects fondamentaux de la crise mondiale et générale; celle de la modernité.

#### Références bibliographiques

- Anderson, N. (1976) *Law Reform in Muslim World*, Londres: Athlone Press.
- Berkes, N. (1964) *The Development of Secularism in Turkey*. Montréal: Mc Gill University Press.
- Carré, O. (1996) *El islam laico*, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Commins, D. B. (1990) *Islamic Reform*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- L'Encyclopédie de l'Islam*.
- Keddie, N. R. (1972) *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. Los Angeles: University of California Press.
- Kerr, M. H. (1966) *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Ridâ*. Berkeley, California, Los Angeles: University of California Press.
- Merad, A. (1967) *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: essai d'histoire religieuse et sociale*. Paris: La Haya, Mouton.
- Troll, C., y Sayyid A. K. (1978) *A Reinterpretation of Muslim Theology*. Delhi: Vikas Pub. House.

#### Notes

1. Il serait naïf de croire selon une théorie simpliste rendue célèbre par les "faqihs" modernes ignorant tout des sciences sociales, qu'une religion, ou tout autre système idéologique, peut rester immuable durant dix siècles parce qu'un groupe d'individus a décidé de fermer la porte de l'*idj-tihâd* ou parce qu'une telle ou telle école a gagné la bataille d'idées.

## B. Ghalioun

2. Même dans le domaine culturel et spirituel, les ulama n'ont plus la main forte, puisque, dans la plupart des pays musulmans actuels, les autorités politiques laïques contrôlent aujourd'hui étroitement les mosquées, désignent les imâms, rédigent des prêches modèles et surveillent de très près les activités mystiques. La religion en tant que gestion du sacré n'a plus aucun secret.
3. Sur les luttes entre modernistes et conservateurs voir par exemple en ce qui concerne la Turkey sous Abdulhamîd, Mardin, Serif, *The Genesis of Young Ottoman Thought: Study in the Modernization of Political Ideas*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1962; Berkes, *Development of Secularism in Turkey*; Commins, , David Dean, *Islamic Reform*, New York, Oxford, Oxford Univ. Press, 1990. En ce qui concerne les agissements des ulama d'al-Azhar contre A. Abdel Râzeq et T. Hussayn en Égypte, voir *Nas al-ittihâm dida Tâha Hussayn* (le chef d'accusation contre T. H.), édition et commentaire de Kh. Chalabî, Beyrouth, al-Muassassa al-Arabya fîdirâssât, 1972.
4. Sur le réformisme musulman: Anderson , Norman, *Law Reform in Muslim World*, London, Athlone press, 1976; 1972; Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashîd Ridâ*, Berkeley, Calif, Los Angeles University of California Press, 1966; Troll, Christian and Sayyid Ahmad Khan, *A Reinterpretation of Muslim Thzology*, Delhi, Vikas Pub. House, 1978
5. Abdelmalek A. *Idéologie et renaissance nationale*, l'Égypte moderne,
6. Voir Abduh M., *Risâlat at-tawhîd*, également, Keddie, Nikki R. *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*, Berkeley, Calif, Los Angeles University of California Press,
7. *Encyclopédie de l'Islam*, art. Islâh, p. 178