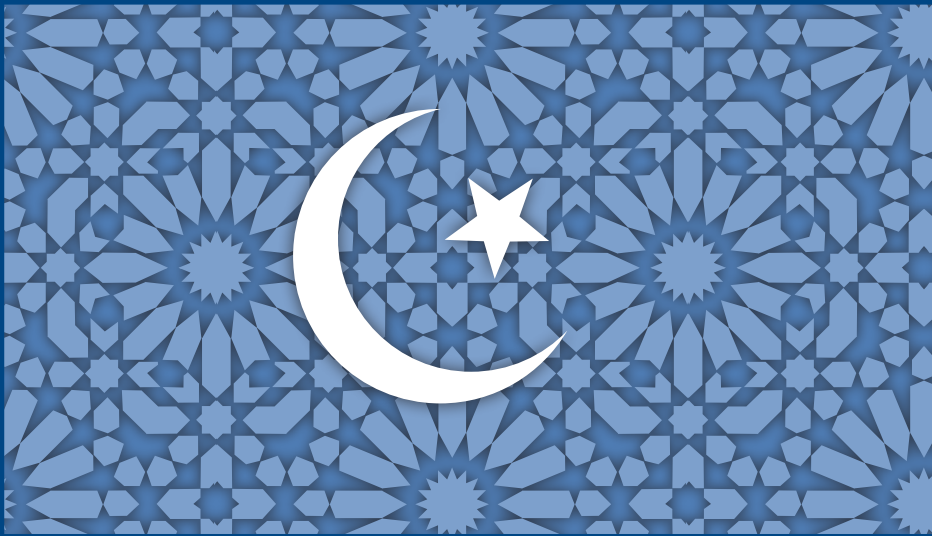


LES ISLAMISTES AU DÉFI DU POUVOIR

DISCOURS, REPRÉSENTATIONS ET MÉDIATISATION

ÉDITÉ PAR

EL MOSTAFA CHADLI



LES ISLAMISTES AU DÉFI DU POUVOIR

LES ISLAMISTES AU DÉFI DU POUVOIR

DISCOURS, REPRÉSENTATIONS ET MÉDIATISATION

ÉDITÉ PAR

EL MOSTAFA CHADLI

GEPANC



Université Mohammed V de Rabat
**Faculté des Lettres
et des Sciences Humaines**



Konrad
Adenauer
Stiftung

*Publié par
Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.*

*© 2016, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Bureau du Maroc.
Tous droits réservés.*

Toute reproduction intégrale ou partielle ainsi que la diffusion électronique de cet ouvrage sont interdites sans la permission formelle de l'éditeur.

Avis de non-responsabilité : l'ouvrage est réalisé comme support pédagogique. En aucun cas il n'est destiné à un usage commercial.

Les opinions exprimées dans les articles de cette publication n'engagent que leurs auteurs respectifs et ne représentent pas nécessairement le point de vue de la Konrad-Adenauer-Stiftung.

Editeur pour la Konrad-Adenauer-Stiftung : Dr Helmut Reifeld

Coordinateur : Fouad Qamouta

Illustration de couverture et mise en pages : Babel com, Rabat, Maroc

Impression : Imprimerie Lawne, Rabat, Maroc

Dépôt légal : 2016 MO 3606

ISBN : 978-9954-9610-5-6

Imprimé au Maroc

Edition 2016

SOMMAIRE

- 7** | INTRODUCTION
El Mostafa Chadli et Helmut Reifeld
- 11** | LE DISCOURS RELIGIEUX EN ISLAM ENTRE RAISON ET CONSCIENCE
Lahouari Addi
- 25** | LE DISCOURS SUR LA MODERNITÉ : QUELLE POSTURE POUR L'INTELLECTUEL MUSULMAN ?
El Mostafa Chadli
- 41** | DE LA CROYANCE ET DU DISCOURS POLITIQUE SUR LA CROYANCE
Abdessamad Tamouro
- 61** | L'ISLAM ET LES DISCOURS À PROPOS DE L'ISLAM
Saïd Jebbar
- 73** | LE PROJET POLITIQUE ISLAMISTE ET LA NÉCESSITÉ DE LA PENSÉE DES LUMIÈRES
Abdallah El Haouzi
- 81** | CONVERGENCE ET DIVERGENCE DANS LE DISCOURS RELIGIEUX CONTEMPORAIN
Mohamed El Ferrane
- 89** | LE SALAFISME DE MYTHE DU CALIFAT AU JIHAD
Azzedine G. Mansour
- 137** | L'ISLAMISME ET L'ISLAMISATION DES SOCIÉTÉS
My Rachid Mrani
- 151** | LA JUSTICE DANS LE DISCOURS ISLAMISTE ACTUEL : ANALYSE RAWLSIENNE DES DIFFICULTÉS À FONDER UNE SOCIÉTÉ JUSTE DANS L'ESPACE ARABO-MUSULMAN
Mohamed Ourya
- 171** | DISCOURS ISLAMISTE ET PARADIGME DE LA PLURALITÉ LINGUISTIQUE ET DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE AU MAROC
Saïd Bennis
- 185** | ISLAMISME ET JEUNESSE : QUELS ATTRAITS ?
Saaïd Amzazi

- 189** | REPRÉSENTATIONS RELIGIEUSES DES JEUNES AU MAROC ET TRANSFORMATIONS SOCIALES
Elmostafa Haddiya
- 195** | RÉFÉRENTIEL RELIGIEUX ET ÉDUCATION AUX VALEURS DANS LE SYSTÈME ÉDUCATIF MAROCAIN
Hassane Belgra
- 207** | L'ENVAHISSEUR MUSULMAN DANS LES MÉDIAS QUÉBÉCOIS
Lise Garon
- 239** | LE DISCOURS ISLAMISTE : QUELLES ORIENTATIONS DANS UNE ÈRE DE GUERRE MÉDIATIQUE ?
Hafida Mderssi
- 255** | THE IMAGE OF RADICAL ISLAM IN CHINESE MEDIA
Simon Shen
- 273** | LE PATHOS DANS LE DISCOURS POLITIQUE DES ISLAMISTES EN TURQUIE
Duygu Öztin Passerat
- 295** | LE SOUFISME, UN REMÈDE CONTRE LES DÉRIVES DE L'ISLAMISME RADICAL ?
Ijjou Cheikh Moussa
- 309** | LES STRATÉGIES PERSUASIVES DANS LE DISCOURS ET LA COMMUNICATION DU PARTI DE LA JUSTICE ET DU DÉVELOPPEMENT
Sara Mejdoubi
- 315** | LES MODALITÉS ÉNONCIATIVES DANS LE DISCOURS POLITIQUE ISLAMISTE MAROCAIN : CAS DU PARTI DE LA JUSTICE ET DU DÉVELOPPEMENT
Ahmed Elyaagoubi
- 323** | STÉRÉOTYPIE DANS L'IMAGE DES ISLAMISTES DANS LES MÉDIAS OCCIDENTAUX : CAS DES CARICATURES SUR LE « PRINTEMPS ARABE »
Meryeme Zinoune
- 363** | ANALYSE ARGUMENTATIVE DE DISCOURS ISLAMISTE : CAS DU MOUVEMENT AL-ADL WAL-IHSSANE (JUSTICE ET BIENFAISANCE)
Abdellatif Tahiri
- 373** | LISTE DES AUTEURS

INTRODUCTION

El Mostafa Chadli et Helmut Reifeld

Tout discours repose sur des fondements éthiques et se singularise par des caractéristiques qui lui sont propres. Le discours ne peut revêtir un caractère crédible et une visée significative que s'il est doté de ces fondements et d'une stratégie de mise en discours. En effet, tout discours exprime l'identité collective et traduit la pensée de son énonciateur. Par suite, le discours islamique est un discours qui reflète, d'une manière ou d'une autre, la vision du monde et la visée argumentative dudit énonciateur, ainsi que les spécificités et l'identité civilisationnelle ou culturelle de la communauté musulmane source.

L'islamisme politique est, en cette phase cruciale des sociétés arabes, le grand bénéficiaire des mouvements révolutionnaires, connues sous le nom commode de « printemps arabes ». Les élections égyptiennes, marocaines et tunisiennes l'ont confirmé, assez rapidement. La victoire des Islamistes modérés, loin d'être une surprise, interpelle néanmoins les observateurs par son ampleur. En Libye, dont les institutions ne sont pas encore stabilisées, ces derniers constituent une force certaine. En Egypte, le bras de fer entre Islamistes et libéraux, soutenus par les militaires, ne fait que s'aggraver vers une situation de non-retour.

Sur le terrain, ce qui frappe tout observateur de la scène politique arabe, est le fait que les islamistes, s'ils n'ont pas été les premiers à descendre dans la rue pour obtenir la fin de régimes autoritaires et usés, ont pu, quand même, convertir en pourcentages et en sièges des décennies de lutte opiniâtre contre des pouvoirs, en fin de course. La déception que provoque en Occident, la disparition de figures emblématiques occidentalisées et libérales se double, dorénavant, d'une réelle inquiétude, renforcée par l'émergence d'un fondamentalisme religieux irrédentiste, incarné par le courant salafiste. Un courant radical, assez éloigné de l'islamisme conservateur de l'AKP turc, érigé parfois en modèle sur la rive sud de la Méditerranée, comme c'est le cas au Maroc et en Tunisie.

Aussi trois pôles peuvent être, schématiquement, identifiés :

- Le puissant courant national-islamiste de la confrérie des Frères Musulmans, dopé par des décennies d'expérience et de répression politiques et qui a progressé dans tout le monde arabe.

- Le mouvement salafiste ensuite, qui bascule entre sa version littéraliste (qui prône un retrait de la politique), réformiste (encline, au contraire, à entrer en politique) ou djihadiste, dans sa forme extrême et minoritaire.
- L'islam « officiel » enfin, dont la parole a été affaiblie par des années de compromis ou de compromission avec les régimes politiques et qui peut être tenté aujourd'hui, à l'instar de l'institution religieuse égyptienne d'Al-Azhar, de jouer les arbitres entre les différentes sources de pouvoir.

Le discours islamique est, le plus souvent, difficile à cerner, car il peut être, facilement confondu avec la superstructure religieuse, celle des institutions officielles. Or, c'est dans la pratique, comme dans le discours de prêche, de dimension théologique et référentielle – celle de représenter l'islam « véridique » – que sa prétention sectaire se manifeste. Stigmatisant les pathologies individuelles et sociales, liées à l'identité, à l'appartenance culturelle et aux problèmes communautaires du vécu, que le discours islamique semble occuper les brèches et présenter une alternative viable, en adéquation avec l'individualité musulmane inquiète, dépassée par la modernité et noyée dans le tourbillon de la mondialisation.

Pourtant, vue de plus près, cette alternative n'offre aucun éventail de réponses concrètes et actuelles à la réalité musulmane. Elle se contente de réitérer un modèle sociopolitique passéiste, rehaussé de slogans et de représentations qui insistent sur l'aspect identitaire, mais qui n'affichent aucune originalité et qui ne marquent pas de différences fondamentales avec l'ordre établi. C'est ainsi qu'au niveau économique, la vulgate libérale occidentale trouve son équivalent dans l'islam capitaliste prêché par l'économie dite « islamique ».

Sur le plan médiatique, il est à constater que le discours religieux des chaînes de télévision islamiques, arabes et musulmanes, se donne à lire comme un discours moralisateur et mobilisateur, basé d'une part, sur une exigence de vénération et de sacralisation, et d'autre part, sur une dialectique sélective et ambiguë qui demeure marquée par l'apologie. Ces caractéristiques sont dues à la stratégie de défense des valeurs religieuses du croyant contre un ennemi, athée ou mécréant, supposé représenter une menace pour la collectivité musulmane.

L'ouvrage en question, soutenu par la Fondation Konrad Adenauer, sans avoir la prétention de répondre à toute cette problématique, apporte, néanmoins, des éclairages intéressants à approfondir et à réfléchir dans

la perspective d'un travail multidisciplinaire et interdisciplinaire, étalé sur la durée, et prenant en compte les différentes sensibilités du mouvement islamique.

Il est le fruit d'un partenariat soutenu et multiforme entre le Groupe d'Études Politiques sur l'Afrique du Nord Contemporaine (GEPANC), la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Mohammed V de Rabat et la Fondation allemande Konrad-Adenauer-Stiftung (KAS) qui a parrainé le projet et concrétisé son déroulement et son aboutissement réussi, sous forme d'ouvrage scientifique collectif regroupant des chercheurs patentés du Maghreb, d'Europe, d'Amérique du Nord et d'Asie.

Le discours religieux en Islam entre raison et conscience

Lahouari Addi

L'Islam est devenu l'objet des médias et est traité dans la perspective de l'information immédiate et non dans celle de l'analyse. Hier, nous étions guettés par l'orientalisme, qui a été neutralisé par Edward Saïd, et aujourd'hui notre crédibilité est menacée par le discours journalistique de l'Occident qui n'étudie l'Islam que sous l'angle de la violence. Je trouve ce souci de sécurité légitime en Europe, même si les accidents de la route font dix mille fois plus de victimes que le terrorisme islamiste. Les sociétés musulmanes vivent une période historique de violence qui renvoie à un basculement de vision du monde, similaire à la période que l'Europe a connue à la fin du Moyen Age. Une nouvelle sociabilité musulmane est en train de naître et l'ancienne est en train de résister.

Ma communication va porter sur le discours religieux entre conscience et raison sur la base d'une hypothèse audacieuse. Le monothéisme abrahamique, dont l'Islam est la dernière version, a pour fondement la philosophie grecque qui repose sur le concept de raison. Les découvertes scientifiques des 16^e et 17^e siècles ont fissuré la philosophie grecque qui a été intellectuellement délégitimée. Au lendemain de l'apparition du Protestantisme, une philosophie du sujet a vu le jour, ce qui a obligé la théologie chrétienne à évoluer pour découvrir la conscience. L'Islam n'a pas connu cette évolution intellectuelle et sa théologie est restée la même depuis sa fondation par Al Ash'ari et Ghazali. Le monde musulman est aujourd'hui pris dans le choc de deux raisons, l'une constituée implicitement sur la base de la philosophie médiévale, et l'autre cherchant à constituer explicitement une modernité qui transparait dans des pans entiers de la société¹. Les pratiques sociales de la vie quotidienne sont en effet en décalage avec la raison constituée qui gêne le travail de la raison constituante – accusée d'être importée de l'étranger – dans ses tentatives à donner un nouveau fondement métaphysique aux représentations sociales issues de la culture religieuse. Héritée du passé, celle-ci ne sera dépassée que par une autre culture religieuse sur la base d'une conscience rompant avec un paradigme qui a servi de cadre cognitif pendant plusieurs siècles. Cette rupture implique la naissance d'une nouvelle théologie qui abandonne la philosophie antique pour ouvrir l'Islam à la philosophie moderne qui le mettra en adéquation

avec la réalité historique et les transformations psycho-sociales qu'ont subies les individus. Le passage sera forcément difficile parce qu'il touche à l'ordre symbolique qui relie les générations antérieures à celles d'aujourd'hui par une mémoire qui maintient vivace le patrimoine du passé dans lequel les groupes sociaux croient trouver leur identité, alors qu'ils ne font que reproduire des éléments fossilisés d'une identité qui a perdu de sa créativité. La philosophie moderne nous apprend que l'identité n'est pas une essence, ni une substance, mais un processus permanent de recréation de soi dans l'interaction avec l'histoire et la culture constamment renouvelée.

Ce que les intellectuels sécularisés du monde arabe ont sous-estimé dans le débat contradictoire avec les oulémas, c'est que ces derniers, comme leurs homologues juifs et chrétiens par le passé, ont usé et même abusé de la raison, ne se rendant pas compte que celle-ci peut discourir indéfiniment dans le vide métaphysique sans rapport avec le contenu empirique du temps et de l'espace. De ce point de vue, il n'y a pas une absence de rationalité chez les théologiens; il y en a même trop si on tient compte de l'épistémê qui est la leur. Par conséquent, les controverses intellectuelles qui accusent le discours religieux de manquer de rationalité sont vaines. Qu'elle soit musulmane ou autre, la théologie tient des discours rigoureux et, de ce point de vue, Saint Augustin, Ibn Hanbal, Al-Ash'ari, Thomas d'Aquin... font un usage redoutable de la raison, utilisée pour expliquer le sens de la vie ordonné par le mouvement téléologique voulu par la puissance divine. Spéculation rigoureuse qui justifie une vision du monde préétablie, la théologie énonce des lois rationnelles dans le cadre de cette vision du monde. Dans l'Islam contemporain, la vieille théologie, qui date de douze siècles, est la matrice intellectuelle de l'idéologie islamiste devenue populaire parce qu'elle a facilité l'accès aux œuvres de Al Ash'ari, Ghazali, Ibn Taymiya... dont la pensée a été simplifiée pour expliquer les contradictions sociales de la vie quotidienne et désigner les boucs émissaires qui seraient à l'origine du retard sur l'Occident.

Si on analyse, sans parti pris idéologique, le discours d'un penseur islamiste comme Youssef Qaradawi, qui reproduit Al Ash'ari et Ibn Taymiya tout en se présentant comme modéré, on constate qu'il utilise un système cohérent de concepts organisé par la rationalité grecque où la vie et la mort, le corps et l'âme, le ciel et la terre, la matière et l'esprit... s'interpénètrent dans une totalité cosmique qui contient le sens divin de l'existence. La vie de l'homme et les rapports qu'il entretient avec ses semblables dans ce monde appartiennent à ce cosmos dont ils reproduisent, ou plutôt doivent

reproduire, la structure logique sous peine de violer les lois posées par le Créateur et révélées par les prophètes. Ce système conceptuel fait partie d'un paradigme dont la particularité est qu'il est construit en dehors du temps et de l'espace, ce qui lui permet d'ignorer l'histoire. En fait, ces deux catégories existent, mais elles ont leurs significations dérivées de l'idée de Dieu : le temps est éternel et l'espace est abstrait. Dans les deux cas, l'homme n'y existe que par la volonté divine qui l'a doté de sens trompeurs et d'instincts de survie. La révélation prophétique lui donne la possibilité de s'élever au statut de personne en sortant de sa jahiliya naturelle, de quitter la caverne où, enchaîné par son ignorance, il ne perçoit que des ombres. Dans cette conception, le temps est vide, soumis seulement à la pression des forces naturelles corruptrices : le corps se dégrade, la plante dépérit, l'animal meurt... L'homme seul remporte la victoire contre le temps par l'âme qui se manifeste après la mort du corps. L'éternité de l'âme arrête l'écoulement du temps, ce qui est une espérance satisfaite par la religion. Ce paradigme est constitutif d'une culture et d'un état d'esprit correspondant à la vision religieuse dans laquelle le groupe se projette pour assurer son unité, pour fonder sa morale et pour se fondre dans l'humanité. Confondue avec la raison, la foi indique l'authenticité (asala) d'où l'individu est issu et qu'il doit préserver selon le modèle de l'identité des origines léguée par les ancêtres. Pour faire perdurer ce système, la foi, ou la raison, est publique, incarnée par des autorités qui doivent la faire respecter par la force si nécessaire. C'est un devoir de chacun d'aider ces autorités à répandre le Bien et à chasser le Mal (*el-amr bil-ma'rouf...*) en conformité avec la rationalité du cosmos dont l'humanité est la partie préférée de Dieu.

En enseignant ce système dans ses écrits et ses interventions sur la chaîne satellitaire Al-Jazeera, Qaradhawi répète les théologiens du passé, en croyant faire parler la réalité à travers son propre commentaire du Coran, faisant observer que ce n'est pas lui qui parle, c'est le texte sacré. Dans son discours, Qaradhawi considère qu'il est neutre, transparent ou qu'il n'existe pas en tant que sujet qui pense et qui agit. Il dira «ana illa bachar» (je ne suis qu'un être) inspiré par la réalité que la foi me fait apercevoir. Il n'a pas conscience que cette réalité qu'il décrit est une construction de sa subjectivité marquée par une culture véhiculant et véhiculée par une «langue [qui] est le système de représentations le plus important dont dispose la communauté pour accéder à une compréhension du monde²». Qaradhawi n'a pas conscience qu'il fait un avec la réalité dont il parle, et n'a pas les concepts qui lui permettent de prendre de la distance par rapport à son objet. Comme un enfant, il dira : je dis la vérité, sans savoir qu'il n'y a pas une vérité unique.

Les critiques adressées à ce système de pensée par le courant moderniste sécularisé ont été formulées de l'extérieur de son champ épistémique à partir d'une sensibilité kantienne assumée ou non. Prenons le cas de Nasr Abou-Zeid qui a exprimé la critique la plus pertinente à l'endroit du discours religieux du point de vue intellectuel dans les années 1990 en Egypte. Sa principale objection est que le discours religieux (il se réfère aux écrits de Sayyed Qûtb, Mohamed Ghazali et Yussef Qaradhawi) fait « l'amalgame entre la pensée et la religion³ », abolissant « la distance entre soi et l'objet⁴ ». La critique est magistrale, sauf qu'elle provient d'une raison constituante d'un paradigme nouveau (celui de Kant) contre la raison constituée du paradigme ancien (celui de Platon). En tant que platoniciens (qui s'ignorent), les oulémas n'ont pas conscience qu'ils parlent en tant que personnes et qu'ils sont des sujets qui parlent d'un objet à qui ils donnent une signification parmi d'autres qu'ils ne peuvent imaginer. Cette observation révèle que Abou-Zeid formule sa critique à partir d'une philosophie implicite qui n'est pas celle des oulémas qui, écrit-il, « ont un peu trop tendance à croire qu'il existe une adéquation complète entre les mots et les choses⁵ ». Pour qu'il en soit autrement, il faudrait que les oulémas séparent d'abord la subjectivité de l'objectivité pour se rendre compte ensuite que l'objectivité du monde est une construction de la subjectivité de l'individu. Or les oulémas ne connaissent pas la séparation entre le mot de la chose, entre le signifiant et le signifié. Pour eux, il y a identité entre les deux ; le mot est trop pris au sérieux pour être détaché de la chose qu'il désigne.

Imprégné des cours de Ferdinand de Saussure qu'il cite à plusieurs reprises, Abou Zeid est convaincu du caractère artificiel du rapport entre le signifié et le signifiant, et de la capacité sémantique interne aux signifiants à créer des systèmes symboliques se confondant avec ce qu'ils désignent. Cette découverte du linguiste suisse est une acquis théorique important dans l'approche scientifique de la vie culturelle des groupes sociaux ; elle aurait été cependant impensable sans la philosophie de Kant qui lui fournit son cadre théorique ordonné par le concept de sujet producteur de symboles et de sens, signifiant des objets empiriques et aussi un monde verbal réifié appréhendé comme réalité par la subjectivité. Cette construction intellectuelle de l'esprit, mise en lumière par la linguistique avait besoin des concepts de la chose « en soi » et la chose « pour soi » qui sont étrangers à la vision platonicienne où, en effet, le sujet n'existe pas ; ce qui existe, c'est la réalité à laquelle le locuteur – neutre par définition – réfère pour la faire dévoiler. Le discours des oulémas est celui des systèmes symboliques portés par des mots dont ils sont inséparables. Cette confusion est à l'origine de

l'intolérance, dans la mesure où la liberté d'expression est soupçonnée de créer une réalité différente non conforme à la rationalité du cosmos. Le blasphème est condamné, et parfois puni de mort, parce que ce ne sont pas que des mots proférés. Il renvoie à une réalité maléfique, celle où les vertus prônées par la religion sont foulées au pied. Dans cette perspective, Salman Roshdi n'a pas écrit des mots ; il a rejoint le camp du Diable – qui existe réellement – où le prophète est mis en dérision. De même pour les journalistes de Charlie-Hebdo qui n'ont pas fait qu'un dessin humoristique ; ils ont mis à la connaissance du public l'existence des partisans du Mal qui se moquent du prophète. C'est un sacrilège relevant d'une intention maléfique qui utilise des mots et des caricatures qui reflètent un monde à ne pas réveiller. Ceci est une vision platonicienne où l'essence est dévoilée par le Logos, le Verbe, le Mot. Quand on dit du mal du prophète, on révèle un monde réel qui existerait et où le prophète est raillé. Ce monde est celui des forces du Mal et des ennemis du Bien et de l'Islam. A chaque mot est liée une réalité qu'il faut soit protéger soit combattre.

Le face-à-face Qaradhawi/Abou-Zeid oppose un disciple de Platon à un disciple de Kant que tout sépare. Ils utilisent les mêmes mots mais ne parlent pas le même langage. Pour Platon, Kant serait un impie qui, probablement, aurait mérité le sort de Socrate condamné par l'aristocratie d'Athènes dont il avait blessé les sentiments religieux. Abou-Zeid a dû s'exiler en Hollande, quittant son université et son pays à la suite de plaintes déposées contre lui par des collègues qui l'accusaient d'être impie. L'Etat, par ses tribunaux, l'a condamné deux fois, lui déniait le droit d'avoir une opinion différente de celle de la majorité et d'exercer sa liberté académique pour mener des recherches dans sa discipline. En Egypte, comme partout dans le monde musulman, il est interdit de sortir du paradigme platonicien qui tient ensemble un corps de représentations fissuré de tous côtés. L'Etat, et aussi de larges segments de la population, utilisent la violence symbolique et physique pour assurer sa pérennité alors qu'à l'évidence, il est en décalage avec la sociologie du groupe miné par des contradictions apparemment insurmontables. Il finira par céder devant l'histoire, mais il risque d'emporter avec lui des trésors du patrimoine de la civilisation arabo-islamique.

Nasr Abou-Zeid a été persécuté par ses collègues à l'université qui ont mené campagne contre lui et qui ont fait pression sur les autorités pour le faire condamner par le tribunal du Caire pour atteinte à la sacralité du Coran. Pour avoir analysé le Coran en utilisant la linguistique et

l'herméneutique, il a été accusé d'impiété et a dû s'exiler en Europe. En soumettant l'étude du texte sacré à la conscience historique, Abou-Zeid n'a pas remis en cause la sacralité du Coran, mais a porté atteinte à la validité intellectuelle du discours religieux et a suscité des peurs tout comme Galilée trois siècles plus tôt en Europe. Si le texte sacré est soumis au savoir profane, c'est toute la tradition religieuse classique qui s'effondre. Les défenseurs de ce discours réagissent politiquement en mobilisant les élites et les foules qui leur sont acquises. Le discours religieux a un public; celui des sciences sociales n'en a pas. Celles-ci ne se développent pas dans cette culture parce que le discours religieux est hégémonique, puisant sa force dans le nombre de ses soutiens. Ce discours ne sera défait que par une philosophie produite par des penseurs musulmans qui se donneraient comme tâche de critiquer la raison pour montrer qu'elle n'est pas une garantie de scientificité. Divinisée, celle-ci s'oppose à l'émergence de la conscience perçue confusément comme une menace pour l'unité symbolique de l'Oumma. Aujourd'hui, l'Islam n'est pas une religion d'individus; c'est la religion d'une collectivité qui s'idéalise en se projetant sur des symboles chargés d'une effervescence sacrée.

Avant d'être politique, la crise des sociétés musulmanes est intellectuelle et culturelle, et se résume dans le passage difficile de la raison à la conscience par laquelle le monde est perçu, construit et approprié. Le problème est que, dans le cadre de la philosophie platonicienne, l'Etat de droit et la démocratie sont impensables. Il lui manque la notion constitutive de la modernité politique: le sujet de droit. Ce ne sont pas seulement les despotes autoritaires dans le monde musulman qui s'opposent à la transition démocratique. L'ordre symbolique, au cœur des représentations de la majorité de la population, est son principal obstacle épistémologique. Comment construire une démocratie contre la volonté d'une majorité attachée au caractère public de la foi, cultivée comme un capital investi dans l'espoir d'un rendement maximum dans l'au-delà? En observant la vie quotidienne dans la société musulmane, en l'occurrence l'Algérie que je connais mieux par mes travaux et mes enquêtes de terrain, une constatation s'impose: ce n'est pas le spirituel qui s'est emparé du temporel; c'est l'inverse. La religion est dominée par les intérêts symboliques des individus et des groupes qui aspirent à une ascension eschatologique. Dans cette perspective, la violence est utilisée pour défendre une espérance qui motive les actes et les comportements avec une rationalité utilitariste plus proche du calcul marchand que de la spiritualité de l'Islam. La bonne parole n'est pas prêchée par amour de

Dieu, mais par intérêt égoïste, pour améliorer le rendement futur de la foi. Si quelqu'un constate que son voisin ne se conforme pas aux règles du culte, il le perçoit comme une personne qui diminue ses chances d'accéder au paradis. D'où l'hostilité à son égard comme s'il avait porté atteinte à sa propriété ou à son bien. Durant le mois de ramadan, ce comportement est plus manifeste. Une personne qui ne respecte pas le jeûne est considérée comme si elle gâchait ou annulait le jeûne des autres. Cette attitude, plus exacerbée dans les classes populaires que dans les classes aisées, est une interprétation de l'islam pris au piège des contradictions sociales, des frustrations et du sous-développement économique et culturel. Elle s'oppose à l'évolution vers la liberté de conscience perçue comme une menace des intérêts symboliques des individus et des groupes qui ont sécularisé la religion d'une manière perverse. Dans ce cas, la laïcité est une chance pour la religion pour la protéger des calculs mesquins des hommes.

Mais cette situation n'est pas tenable car on ne répond pas aux questions historiques par la manipulation du sacré. Les problèmes réels de la société doivent être posés et résolus d'abord par l'élévation du niveau scientifique de la culture des classes moyennes en particulier et de la population en général pour former un public prêt à accepter une nouvelle interprétation de l'islam conforme aux droits de l'Homme. «La question centrale dans tout cela, écrit Sadeq Jalal Al Azm, intellectuel syrien, peut être résumée de la façon suivante : avons-nous le droit nous Arabes vivant aujourd'hui, de nous saisir de notre patrimoine, de le réinterpréter, d'en tirer profit et de l'assimiler de la manière que nous estimons conforme à notre réalité et à nos conditions ? Actuellement, c'est une bataille qui fait rage, et je ne pense pas que ce soit une bataille perdue⁶». Sadeq Jalal Al-Azm mène depuis la fin des années 1960 un combat contre la sclérose de la mentalité religieuse qu'il tient pour responsable du retard politique et économique des sociétés arabes. Dans un essai retentissant qui lui a valu d'être radié de son poste à l'université de Beyrouth, il a dénoncé «la pensée religieuse qui sert d'arme théorique aussi bien pour falsifier la réalité que pour tromper la conscience du peuple de la réalité⁷». Il a accusé le mouvement de libération arabe de ne pas avoir neutralisé cette arme au niveau intellectuel et pratique «au moyen d'une analyse critique scientifique qui aurait condamné les diverses formes de falsification et de dénégation imposées par l'idéologie religieuse au peuple arabe⁸». Sadeq Jalal Al-Azm a trop prêté au nationalisme arabe radical au pouvoir en Egypte, Syrie, Algérie... dans les années 1950 et 1960, ne percevant pas qu'il portait en lui-même des limites idéologiques qu'il ne pouvait dépasser. Inspiré par une

philosophie idéaliste, le nationalisme arabe s'est construit sur la réification de la culture et de la langue arabes avec le projet de libérer le groupe de la domination étrangère sans songer à libérer l'individu de la mémoire tyrannique du passé, dont la religion n'est qu'une forme parmi d'autres⁹.

Les sociétés musulmanes paient le prix fort du refus de la philosophie et des sciences sociales (sociologie, histoire, économie politique, science politique...) qu'elles soupçonnent de vouloir les exproprier de leur essence éternelle et parfaite, menacée par le temps et ses forces corruptrices. L'hostilité aux sciences sociales est réelle dans les pays musulmans qui se disent attachés à la science de la nature, refusant celle de l'homme et de la société. Cette peur n'est pas infondée car les sciences sociales, dans le prolongement de la philosophie du sujet, s'opposent au paradigme platonicien qui permet de compenser la dure réalité terrestre par les délices de la vie céleste. Il n'est donc pas étonnant que les islamistes soient les adversaires les plus acharnés des sciences sociales sur lesquelles Sayyed Qûtb écrit : « Les courants philosophiques, l'interprétation de l'histoire humaine, la psychologie, la morale et les théories sociales – à l'exclusion des observations et des données brutes – sont directement influencés par les croyances païennes. Ils contiennent dans leur majorité – sinon tous – une hostilité évidente ou masquée envers la conception religieuse en général, et islamique en particulier. Dire que la culture est un héritage humain n'ayant ni patrie, ni race, ni religion, est exact quand il s'agit des sciences pures et de leurs applications, pourvu que l'on ne sorte pas de cette logique pour donner des interprétations métaphysiques aux résultats de ces sciences ni des interprétations philosophiques sur l'esprit humain, ses activités et son histoire ou sur l'art, la littérature et toute forme d'expression affective. Au-delà, il s'agit d'un piège du judaïsme international¹⁰ ». A travers cette citation, Qûtb avance les raisons du refus des sciences sociales dont il sait qu'elles dénaturent la société dans le prolongement de la problématique de la construction sociale de la réalité qui renvoie à la philosophie du sujet dont la naissance en Europe a fait plus de morts au 16^e siècle que la lutte de classes au 19^e siècle, selon la boutade de Michel Foucault¹¹. Le discours religieux est à la recherche de la vérité et de l'essence du monde au moyen de la raison qui étouffe la conscience. Dans ces conditions épistémiques, où l'individu n'a pas conscience d'être un acteur social, il est difficile que naissent des sciences sociales et humaines¹². Ce qui est refusé, c'est la conscience de l'acteur social avec sa subjectivité et les conséquences sociales objectives que cela implique. Il est en effet difficile de transplanter les sciences sociales dans

une culture où la raison désincarnée refoule le procès de subjectivation. Neutraliser ce rejet supposerait de reconnaître l'individu comme conscience et comme sujet de la réalité sociale, alors que la métaphysique traditionnelle, avec ses élaborations rationnelles, perçoit l'individu comme un être parmi les autres êtres qui peuplent le monde.

Il y a un lien épistémologique très fort entre la philosophie moderne et les sciences sociales qui se sont constituées sur la base de la conscience et de l'autonomie du sujet, créateur du sens et du lien social¹³. Pour cela, il fallait unifier la vision du monde, donner au temps un contenu empirique dont rend compte l'histoire, lier l'objectivité de l'environnement extérieur à la subjectivité qui l'appréhende, mettre fin à la tyrannie de l'essence idéalisée, bref rompre avec le paradigme platonicien pour permettre le développement de la phénoménologie qui sert de cadre théorique à la connaissance humaine. Le brasier allumé par Platon dont parle Nietzsche s'est éteint, et un autre, allumé par Kant, fournit l'inspiration à une pensée qui libère l'homme de la peur du sacré, de la tyrannie de l'imaginaire et de l'utopie de l'éternité. Elle lui fait découvrir une conscience qui pose une frontière entre sa nature et son histoire. Mettre fin au naturalisme dont se sert le discours religieux permettra à l'homme de découvrir son humanité et de réaliser qu'il est producteur de sens. C'est un pas en direction de lui-même dans un monde tout à la fois imaginé et réel et où la réalité est une construction sociale.

Ce basculement du champ cognitif ne s'opère que si la conscience sociale le permet, c'est-à-dire que si les individus réalisent qu'ils sont autonomes et qu'ils ne disposent d'aucun garant méta-social qui les protège. Or ce basculement fait peur au musulman, peur de la solitude et de l'angoisse de vivre dans une société sans Dieu protecteur et sans foi dans l'idéal salvateur. C'est la peur de cette chute qui hante la culture musulmane qui tient à la protection de la Raison et de la Loi. Ayant peur de ne pas être à la hauteur, le musulman ne veut pas refermer le parapluie divin et ne veut être ni acteur conscient de ses actes, ni sujet se projetant dans l'histoire. C'est si réconfortant de se reposer sur Dieu (*tawwakalna 'ala Allah*) que, forcément, il y a résistance quand l'homme est sollicité pour prendre ses responsabilités¹⁴. Les théologiens sont réfractaires à l'expérience européenne qui a érigé la société en source de droit, ce qui correspond pour eux à un transfert illégitime de souveraineté. Ils postulent que si la société, comme ensemble humain, se prive de la Loi divine, elle s'écarterait un jour de la Raison qui enseigne d'obéir à l'ordre naturel voulu par Dieu. C'est le sens de l'attachement à la *chari'a*, comprise comme

règles inspirées par Dieu dont le but est d'empêcher l'homme de tomber dans l'animalité. Le drame, c'est que l'homme musulman confond la *chari'a* avec le texte qui la symbolise. En demeurant attaché au symbole figé et déconnecté des transformations socio-historiques, il désobéit à l'éthique de la *chari'a* qui a pour source la conscience et non le texte ou l'institution.

La problématique de la conscience met fin à ce monde naturel et sensible peuplé d'animaux sociaux induits en erreur par leurs sens mais sauvés par la raison, monopole d'une minorité de clercs religieux ou séculiers, proclamés compétents pour dire ce qui est vrai et ce qui est faux. L'autorité des oulémas provient de ce monopole, qui était hier intellectuel et qui est aujourd'hui politique. Ayant en effet, la capacité de mobiliser la foule des croyants pour lyncher celui qui remet en cause leur discours, les oulémas s'opposent à ce que la conscience détrône la raison parce que cela diminuerait leur autorité sur la société et donnerait de la liberté aux individus. Pour eux, ce passage signifierait le triomphe du mal et, à leurs yeux, la modernité occidentale met en danger la spiritualité sur laquelle est fondée l'humanité de l'homme dès lors qu'est reconnue son autonomie morale issue de la conscience. Il n'y a pas un choc de civilisations mais un conflit de paradigmes (raison versus conscience) qui s'affrontent, conflit que l'Europe a connu et qu'elle a surmonté avec le Protestantisme, la Contre-réforme et la philosophie moderne. L'un veut atteindre la vérité absolue garantie et protégée par une institution qui s'identifie à la transcendance ; l'autre cherche à donner à l'individu la faculté de dire ce qui est bien et ce qui est mal sans intervention d'une autorité extérieure. Dans un cas, le croyant dépend d'une tutelle qui lui dit ce que Dieu veut ; dans l'autre, il est autonome et découvre par sa conscience le comportement moral. Ce sont là deux modes différents de rapport à la religion qui découlent de deux visions du monde totalement différentes. La question à poser est celle de savoir si les sociétés musulmanes sont capables de passer d'un mode de croyance à l'autre.

Dans la culture musulmane, encore dominée par la pensée médiévale, l'individu est un élément d'un ensemble organique qui tire sa cohérence de l'idée de Dieu. En tant qu'élément constitutif d'une totalité, il doit obéir aux lois du Créateur sous peine de perturber l'ordre naturel soumis à une rationalité que les oulémas connaissent et d'où ils tirent leur autorité. C'est par rapport à cet ordre naturel supposé voulu par Dieu qu'est élaborée une vision cosmologique ordonnée par les catégories de vérité et d'ignorance et où s'interpénètrent la terre et le ciel, la vie et la mort. Il y a d'un côté le vrai et le juste qui réalisent le destin de l'humanité en toute connaissance,

et de l'autre l'ignorance et le mal qui mènent à l'immoralité. A la science de la réalité correspond l'éthique qui permet de ne pas la corrompre pour la laisser se reproduire comme l'a voulu Dieu. Les mots *haqiqa* (vérité) et *haq* (justice) ont la même racine en langue arabe. Le concept *Al-jahilya* (l'ignorance) a un contenu sémantique très large, reliant la méconnaissance de Dieu et celle de la nature. *Al-jouhala* (les ignorants) sont en même temps les illettrés et les incroyants. Les Oulémas sont les savants (*'ilm* veut dire savoir), ceux qui savent la parole de Dieu qui donne accès à la connaissance du monde et aux lois sur lesquelles il est bâti. Leur savoir relie les nécessités terrestres et les exigences célestes, faisant le lien entre le spirituel éternel et le temporel éphémère, avec l'idée que le pêché a pour origine l'ignorance des lois qui gouvernent le monde. *Iqra'* est le premier commandement en Islam. Lis ! ordonne Dieu au prophète Mohamed, et le mot Coran a pour racine *iqra'*. La raison (*'aql*) a un contenu sémantique très riche et renvoie à plusieurs aspects, aussi bien à la rationalité de nos actes qu'à la sagesse de nos comportements. Elle empêche de tomber dans la folie, stade suprême de l'irrationalité. Divinisée et se parant de l'axiomatique de la révélation, elle occupe le champ cognitif et normatif pour répondre à toutes les questions de l'existence. L'idée est de faire dominer par la raison et la foi le monde faux et hypocrite dans lequel nous vivons pour tendre vers le monde vrai, celui voulu par Dieu.

La culture classique présente l'Islam comme Religion et Monde (*Din* et *Dounia*), mais il est surtout Connaissance et Ethique (*'ilm* et *akhlaq*), la deuxième découlant de la première. La légitimité dans l'ordre musulman est intellectuelle à un double niveau dans la structure sociopolitique de la Cité. D'une part, le gouverneur s'assure auprès des oulémas que la décision qu'il prend est conforme à la vérité coranique qui est science et morale. D'autre part, le croyant doit prendre conseil auprès de l'imam en cas de doute sur son comportement. L'erreur peut être commise aussi bien par le prince que par le croyant ; d'où l'importance des oulémas qui possèdent les clés d'intelligibilité de la norme qui indique le monde vrai et juste. Les oulémas jouent le rôle des philosophes de la cité vertueuse de Platon, rôle qui découle de la structure dichotomique de la réalité : d'un côté, le monde sensible corrupteur et de l'autre le monde vrai des essences éternelles. Dans cette structure, le croyant est un enfant qui donne procuration aux oulémas pour lui montrer son intérêt. Cette vision platonicienne, islamisée par le monothéisme coranique, ne permet pas au croyant d'être un sujet avec une conscience et une autonomie morale qui lui permettraient d'apprécier par lui-même ce qui est bien et ce qui est mal ; c'est un être

potentiellement rationnel et moral qui a besoin d'être guidé vers le savoir. Il peut être trompé par ses sens ou influencé par *iblis* ou *chitan* (satan), ce qui le pousserait vers l'immoralité. Il y a cependant la raison pour lui montrer ce droit chemin dont parle le Coran (*essabil el-moustaqim*) et dont l'itinéraire est connu par les oulémas. Cette vision, partagée aussi bien par les Oulémas que par les couches populaires moins lettrées, est un obstacle culturel qui s'oppose à la conscience historique.

Le discours religieux empêche ainsi le développement des sciences de l'homme et, indirectement, de la théologie et de la métaphysique. Cela peut paraître paradoxal mais ces deux dernières disciplines spéculatives ne se constituent que si l'autonomie des sciences sociales est reconnue, ce qui libérerait un espace pour toutes les questions auxquelles la science n'a pas vocation à répondre. C'est en refusant de refluer vers la métaphysique, et une théologie à l'objet bien défini et centré sur le sacré, que le savoir religieux s'oppose à la dynamique des sciences sociales, tenant à être hégémonique dans le champ cognitif. Il y a évidemment un discours assimilé à la théologie musulmane, mais il ne se limite pas aux textes sacrés et n'a pas de frontières définies. Il est ainsi révélateur de parler de « sciences islamiques », appellation courante de la pensée religieuse dans le monde musulman, pensée englobante qui a réponse à tout. Ce sont des sciences spéculatives qui ne sont pas confrontées à la réalité empirique, à la matière. Leurs argumentations, souvent érudites, sont rigoureuses dans le cadre des postulats de leur vision du monde, mais la visée est spéculative et non scientifique.

Pour les oulémas, le monde moderne est devenu fou et immoral, menant l'humanité vers sa fin. Ils ne se rendent pas compte cependant que l'expression culturelle de la foi en Islam s'est fétichisée, s'est ossifiée et ne correspond plus à la nouvelle réalité historique dans laquelle vivent les musulmans. La culture classique – *fiqh*, *kalam*, *tafsir*... – ne permet pas l'intelligibilité du monde et permet encore moins d'influer sur son fonctionnement. Il y a un tel décalage entre cette culture et la réalité historique qu'elle empêche le musulman d'être acteur de son destin. C'est là que réside la crise de la société musulmane depuis son contact avec l'Occident au 19^e siècle. Mais ce n'est pas une crise de l'Islam ; c'est une crise des sociétés musulmanes dont les élites sont incapables de donner une nouvelle culture au sacré. Ne comprenant pas ce qui arrive depuis au moins le 19^e siècle, les élites religieuses ont été prises par le doute et l'ont propagé en expliquant que si les musulmans sont en retard et sont dominés,

c'est parce qu'ils ne pratiquent pas correctement leur religion et, de ce fait, Dieu est mécontent. Le discrédit est jeté sur la façon de croire, d'où cette aspiration à imiter les *salaf*, les pieux ancêtres, comme si durant plusieurs siècles les musulmans avaient été de mauvais croyants. Il suffit d'écouter un prêche de mosquée à Rabat, Alger ou au Caire pour mesurer la culpabilité avec laquelle l'imam essaye d'accabler les croyants. « Si nous sommes en retard, leur dit-il, si nous avons autant de problèmes, c'est parce que nous ne pratiquons pas notre foi avec la sincérité de nos ancêtres. L'Islam est un habit trop large pour nous et nous ne comprenons pas le millième de son contenu. Nous ne sommes pas suffisamment sincères avec Dieu », insiste-t-il. Ce discours n'est pas irrationnel ; il appartient à un cadre de pensée incapable de comprendre le monde dont font partie les sociétés musulmanes contemporaines. Il est cependant en contradiction avec les évolutions sociales des derniers siècles et répand l'illusion selon laquelle les conflits, les problèmes sociaux et la domination de l'Occident ont une seule et même cause : le déficit dans la pratique de la foi. Dans les pays musulmans, l'imam n'est pas seulement un prêtre ; c'est aussi un enseignant de la vie sociale profane. Son ignorance de la sociologie, de l'histoire, de l'économie politique, de la philosophie a pour conséquence la pauvreté de la culture générale du grand public plus sensible à la mythologie qu'à l'histoire.

La problématique des sciences sociales dans le monde musulman doit être reliée à cette perspective qui articule la conscience sociale à la conscience épistémologique, pour souligner que ce n'est pas un individu qui produit la science mais une structure sociale exprimée comme habitus collectif. Toute conscience individuelle, aussi irréductible soit-elle, appartient à une conscience sociale qui se cache derrière la raison désincarnée qui légitime la vision du monde qui la porte. Il est inutile de s'en prendre à la raison désincarnée si elle est coupée de son environnement historique. Il faut aller en amont de la raison pour découvrir la conscience qui l'utilise. Car si la raison n'existe que pour justifier, la conscience existe pour donner naissance. La conscience dit Edmond Husserl est toujours conscience de quelque chose¹⁵.

NOTES

- 1 | *J'emprunte les notions de raisons constituée et constituante à André Lalande, La Raison et ses normes, Librairie Hachette, 1948.*
- 2 | *Nasr Abou Zeid, Critique du discours religieux, Sindbad, Actes Sud, 1999, p. 127.*
- 3 | *Idem, p. 28.*

- 4 | *Idem, p. 127.*
- 5 | *Idem, p. 45.*
- 6 | *Sadek Jalal Al Azm, Ces interdits qui nous hantent. Islam, censure, orientalisme, El Gharbi et Jean-Pierre Dahdah, révisés par Franck Mermier et Candice Raymond, éditions Parenthèses, MMSH, IFPO, 2008, p. 61-62.*
Il est utile de rappeler que Sadek Jalal Al Azm est un philosophe dont la thèse a porté sur Kant. Elle a été publiée sous le titre The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies, Oxford University Press, 1972.
- 7 | *Sadeq Jalal Al Azm, Naqd el fikr eddini (Critique de la pensée religieuse), Beyrouth, 1969, p. 7.*
- 8 | *Idem, p. 7.*
- 9 | *Voir mon livre Radical Arab Nationalism and Political Islam, Georgetown University Press, à paraître novembre 2015.*
- 10 | *Sayyed Qûtb, Ma'alim fi Tarik, p. 127-129, cité par Nasr Abou-Zeid, Critique du discours religieux, op. cit., p. 53.*
- 11 | *Cité par Paul Veyne, Foucault, sa pensée, sa personne, Seuil, 2008, p. 154.*
- 12 | *Il peut paraître paradoxal que ce soit la conscience qui découvre l'objectivité des phénomènes et non la raison. Ce paradoxe s'explique par le caractère objectif des conséquences de l'intersubjectivité humaine qui produit des effets sur la vie sociale. Sur cette question, je m'appuie sur les travaux de Husserl et de Ricœur.*
- 13 | *L'absence de la philosophie est la cause première de la faiblesse des sciences humaines (sociologie, psychologie, histoire, économie politique, science politique...), faiblesse qui indique que la société musulmane ne produit pas de connaissances scientifiques sur elle-même, comme si le fait social n'était pas un objet d'analyse. Il y a bien sûr des Facultés de sciences sociales avec de nombreux étudiants, mais la production du savoir sur la société est faible. Bien que la société soit en plein bouleversement, subissant des mutations profondes et soit confrontée à des problèmes sociaux aigus, la production en sciences humaines est décevante. Pourtant, ce ne sont pas les thèmes qui manquent relatifs à l'émergence de l'individu, à la crise de la famille, aux changements religieux, au poids du passé, à la violence des rapports sociaux, à la formation du marché, aux contradictions du droit... Ces thèmes se retrouvent dans la littérature et, paradoxalement, ne trouvent pas de prolongements dans le champ académique avec le niveau de rigueur académique de la recherche scientifique.*
- 14 | *Tawwakul signifie faire confiance, donner procuration à quelqu'un. C'est un des thèmes les plus discutés dans la scolastique et soulève la question du degré de responsabilité de l'homme. Celui-ci est-il l'auteur de ses actes ou bien ce qu'il fait est décidé par Dieu? Ces discussions byzantines font le bonheur des érudits à qui souvent le bon sens populaire oppose des hadiths du prophète. Un des hadiths est le suivant: «Un jour, un croyant demande au prophète: Ô Envoyé d'Allah! Dois-je attacher la chamelle puis m'en remettre à Allah ou dois-je la lâcher et m'en remettre à Allah? Le prophète répondit: Attaches la et remets toi à Allah».*
- 15 | *Cette communication est la version abrégée d'un chapitre de mon livre à paraître Islam: le difficile passage de Platon à Kant.*

Le discours sur la modernité : quelle posture pour l'intellectuel musulman ?

El Mostafa Chadli

A travers le discours sur la modernité et ses avatars, il s'agit pour nous de réfléchir sur cette notion, assez problématique du reste, héritière d'une langue, d'une culture et d'un contexte historique ou culturel et qui a évolué, au fil du temps pour accueillir de nouvelles significations et donc de nouvelles valeurs, liées, semble-t-il, à l'air du temps.

Sur cette question, emblématique du débat contemporain qui oppose les penseurs islamiques les plus rigoristes ou les plus fondamentalistes aux penseurs plus ouverts sur les sciences humaines, la fracture est importante, alimentée par le conflit interconfessionnel entre les différentes obédiences que se partagent les Sunnites et les Chi'ites, dans leurs sphères d'influence respectives. Aussi la relecture des penseurs de la Nahda et des théologiens attirés des institutions religieuses officielles du Machreq et du Maghreb est assez édifiante et contraste avec la posture "bienpensante" des intellectuels francophones ou anglophones musulmans installés en Europe ou en Amérique.

D'où notre questionnement de départ, à savoir quelle posture à adopter pour le penseur ou l'intellectuel musulman, dans un monde déchiré et multiséculaire. C'est ce que nous essaierons de débattre en nous appuyant sur les différents courants de pensée qui traversent et secouent le monde musulman d'aujourd'hui.

De prime abord, il faudrait dire que le mot 'modernité', comme unité lexicale, est attesté, à l'origine, dans la dernière décennie du V^e siècle chrétien et renvoie à un contenu technique, lié à l'actualité. Puis, il évolue, rapidement, pour signifier l'idée de nouveauté, à savoir l'originalité de l'ère chrétienne par rapport à l'ère païenne de l'Antiquité gréco-romaine. Au XII^e siècle, le terme se conjugue avec périodisation, avec la prise de conscience chez les auteurs de la Renaissance humaniste italienne de l'Histoire et du lien indéfectible entre les Anciens et les Modernes. Dichotomie reprise dans une dimension conflictuelle avec Charles Perrault, en 1687, et la querelle qui s'en suivra entre les deux camps.

Au XIX^e siècle, les romantiques donneront au concept une dimension, strictement, esthétique avec François-René de Chateaubriand et Charles Baudelaire. Puis, avec le peintre Edouard Manet, en 1860, la création artistique s'inscrit dans la rupture avec l'esthétique qui la précède et le concept, désormais, reconnu prend à sa charge le contenu sémantique de choc, de surprise, de déstabilisation, et donc de rupture.

Charge symbolique que nous retrouvons dans le courant existentialiste sartrien avec la revue des Temps Modernes. Depuis, le concept semble véhiculer les idées nouvelles, les postures philosophiques ou esthétiques en rupture avec l'existant, en somme "l'air du temps" et tout projet sociétal qui s'articule autour des droits de l'homme, de la liberté individuelle, du choix des convictions politiques, sociales ou culturelles et des formes de participation dans l'Agora publique, largement diffusée et amplifiée par les réseaux sociaux sur le web.

Par contre, il est à noter que dans le monde musulman, la modernité a été perçue comme un défi, venu de l'extérieur. L'expédition de Napoléon en Egypte (1798-1801) en est le signe précurseur et qui a, durablement, façonné l'imaginaire collectif et suscitant, du même coup, dans l'univers musulman, deux attitudes, fortement, opposées :

- La première, celle de la peur et du rejet, vis-à-vis d'une modernité perçue, comme une menace à l'ordre séculier, voire comme une agression orchestrée par les puissances européennes.
- La seconde, empreinte de fascination devant les signes de supériorité de l'Europe moderne et de désir de connaissance scientifique et technique pour rattraper le retard historique de développement, accumulé durant plusieurs siècles par le monde musulman.

La première attitude a généré un mouvement de rejet de la modernité, arborée comme une invention pernicieuse de l'Occident qui cherche à imposer son hégémonie et à faire disparaître tout ce qui peut gêner l'instauration et la continuation de sa domination. Elle a favorisé le rigorisme religieux et le repli sur soi.

La seconde fut plus prolifique, à l'origine d'un important mouvement de réformes et de modernisation qui n'a épargné aucun domaine, y compris celui de la religion. Des penseurs et des intellectuels musulmans ont fait brandir le slogan de la "modernisation de l'islam", avec l'objectif de pousser

le monde musulman vers l'acquisition des savoirs et des savoirs-faires, des techniques et des technologies qui pérennisent la supériorité de l'Occident et sans lesquels nulle "renaissance" ou nulle "amélioration" ne pourrait être réalisable.

C'est ainsi que les deux mouvements ont vu le jour dans la confrontation et le conflit interne qui les a opposés, l'un contre l'autre, au grand profit des puissances européennes, dont l'objectif déclaré avait été de démanteler l'Empire ottoman pour s'emparer de son héritage et d'asseoir, définitivement, son hégémonie sur l'ensemble de la région du Moyen-Orient. L'histoire de cette confrontation a été ponctuée d'échecs, de désenchantements, de douloureuses remises en question, de compromissions, de revirements, de reniements et de révoltes, dont les conséquences imprègnent encore le devenir commun des pays arabes et musulmans.

C'est ainsi que l'une des expressions les plus fortes du rejet de l'occident et, conséquemment, de la modernité a été le wahhabisme. En effet, dès le XVIII^e, Muhammad Ibn Abd-Al-Wahhâb (1703-1792), érudit et prédicateur, se réclamant de la doctrine d'Ibn Taymiyya (mort en 1328) et d'Ibn Hanbal (780-859), recommandait le retour «aux sources pures de l'islam», du temps du Prophète et de ses Compagnons bien-éclairés et pour centre son berceau en Arabie. Il rejetait, par la même occasion, tous les aspects matériels de la modernité, ainsi que les institutions qui l'accompagnent. Aussi toute réforme qui ne renouerait-elle pas avec l'inspiration initiale de l'Islam, l'enseignement du Prophète et la conduite des Premiers Compagnons est vouée à l'échec et ne saurait être agréée par la communauté des croyants. C'est ainsi que ses disciples, en accord avec les théologiens les plus conservateurs, parmi les gardiens des orthodoxies des différentes obédiences de l'islam, se sont opposés aux réformes entreprises, dans le monde arabo-musulman, depuis la fin du XVIII^e siècle, n'y voyant que des «innovations hérétiques» qui ne feraient qu'éloigner, davantage, les musulmans des enseignements authentiques de leur religion, accroîtraient leur décadence, les enfonceraient dans la perte et faciliteraient la tâche de leurs ennemis.

L'échec des réformes entreprises au XIX^e siècle, par quelques pays musulmans, dont l'Egypte, les pays du Levant et le Maroc, l'extension de l'hégémonie des puissances coloniales qui représentaient, aux yeux des musulmans, la modernité, et les actions, souvent incomprises ou inconséquentes des promoteurs de la modernité ont favorisé le regain de

la réaction incarnée au départ par le wahhabisme et les milieux les plus conservateurs. Des penseurs, à l'instar d'un Rashîd Ridhâ, considérés comme des porte-étendards du réformisme, rejoignent le camp des conservateurs et ce, au lendemain de la Première guerre. Etat de choses qui a mis fin au rêve réformiste, celui de pouvoir concilier l'Islam et la modernité occidentale, coïncidant avec l'écroulement de l'Empire Ottoman et l'extension de la domination coloniale.

Rachid Ridhâ (1865-1925), penseur émérite d'origine syrienne, fut le disciple de Muhammad Abdûh. Il prône un monothéisme rigoureux, une idéalisation des origines et jouit d'une forte audience dans l'ensemble du monde musulman. Il a dirigé une revue, *Le Phare*, à Alexandrie, comprenant des articles, des informations sur l'ensemble du monde musulman, des réponses à des questions, ainsi que des gloses du Coran. Par ce biais, il diffuse les idées du réformisme fondamentaliste. Il polémique contre les européens qui veulent effacer la Chari'a, contre le kémalisme et les musulmans libéraux. Il appelle à une revivification de l'Islam face au défi de la modernité, aspirant à unifier l'ensemble des musulmans. Il devient un centre de rayonnement du wahhabisme, lequel resurgit au début du XX^e dans un nouveau monde politique. Les wahhabites apparaissent, dès lors, comme les champions de la renaissance islamique. Le nouvel espoir est que le politique redevienne un lieu du théologique, avec un pouvoir autocratique religieux dans lequel l'Etat, par le biais de ses institutions et de ses actions puisse ordonnancer le bien et, en même temps, prohiber le mal, ou du moins le circonscrire.

C'est pourquoi l'association des Frères musulmans voit son audience augmenter auprès des masses populaires et d'une frange lettrée de la société égyptienne et arabe. Pour ses adeptes, l'Islam est un système global de vie, le politique en est une dimension inhérente, tout effort de laïcisation est, dès lors, contesté. « Le Coran est notre Constitution », disent-ils à l'unisson. L'Etat islamique est un Etat qui n'a qu'une seule mission, celle d'asseoir l'autorité spirituelle de la religion sur toutes choses en terre d'Islam et de combattre les mécréants, les imposteurs et les hypocrites. Comme la démocratie repose sur un principe impie, celui de la séparation du sacré et du profane, elle ne peut être la source de la gestion de pouvoir. Par ailleurs, ni le capitalisme ni le socialisme ne peuvent constituer une alternative viable pour la communauté musulmane. L'Islam, par contre, de par son message universaliste, offre une nouvelle voie, remarquable pour tous types de société.

Dans cette mouvance, se distingue Sayyid Qûtb (1906-1966), auteur d'une œuvre remarquable, *A l'ombre du Coran*, qui réunit une trentaine de cahiers, en fait une glose du Coran, et Jalons sur la route, rédigé avec une plume militante, sans cesse réédité depuis. Œuvre culte des islamistes du monde entier. Pour ce théologien, l'islam est la seule voie permettant à l'homme de se libérer, en se remettant en question dans une perspective de régénération spirituelle et communautaire.

Aussi Sayyid Qûtb rompt-il avec la tradition de l'islam réformiste et pacifiste que prônait Mohammad Abdûh, cantonnant le principe de la guerre sainte, strictement, à la défense des territoires arabes et musulmans. Or, selon Qûtb, le djihad ne saurait se limiter à son aspect défensif, et devrait être utilisé pour libérer les hommes, aussi bien en terre d'islam qu'en dehors de celle-ci. Il érige le djihad en pilier de l'islam, qu'il ajoute aux cinq préceptes fondamentalistes.

Le point de fracture introduit par Qûtb est le fait qu'il considère que les sociétés et les états musulmans qui les encadrent sont retombés dans les ténèbres de la Jahiliyya, ère de sombre ignorance et de mécréance, qui caractérisait l'Arabie d'avant l'arrivée du Prophète et de la révélation du message divin de l'islam, car ils n'observent plus les dogmes, les principes et les préceptes de l'islam. Il oppose, ainsi, deux camps antagonistes en terre d'islam : les vrais croyants qui reconnaissent la foi et l'autorité souveraine de Dieu et les mécréants qu'il faut combattre. En réalité, il n'hésite pas à excommunier tout musulman, s'écartant des préceptes de l'islam, allant jusqu'à exhorter les enfants à rompre avec leurs parentes, s'il est avéré que ces derniers vivent dans le péché, ce qui va à l'encontre de la tradition de la piété filiale.

Aussi, dans ce contexte de rigorisme religieux, assiste-on à un retour du wahhabisme. Celui-ci, tel le phœnix, renaît de ses cendres et son rejet de la modernité se trouve amplifié par la naissance et le développement de l'islam politique, dont les principales expressions étaient – et restent – les Frères Musulmans en Egypte, la Jamâ'a Islâmiyya en Inde, puis au Pakistan, le Parti de la Libération Islamique en Palestine-Jordanie, les adeptes de lecture khomeyniste de *wilâyat al-faqîh* (autorité, au sens de gouvernement, du théologien) dans les milieux Chi'ites, et les ramifications ultérieures de ces mouvements dans les différents pays musulmans et parmi les populations musulmanes. Si certains mouvements, notamment sunnites, ont maintenu, à l'instar du Parti de la Libération Islamique,

l'objectif de restaurer le Califat, aboli en 1924, d'autres y ont renoncé pour mettre l'accent sur la mission d'instaurer un Etat islamique, dont la fonction essentielle serait «l'application de la Charî'a». La théorie de la *hâkimiyya* (le pouvoir ou la souveraineté) de Dieu de l'indo-pakistanaïse Abu al-A'lâ Al-Mawdûdî (1903-1979) est devenue, pour les expressions sunnites de ce mouvement, la base d'une conception théocratique rejetant la démocratie et les droits humains; les expressions Chi'ites ont trouvé l'équivalent de la *hâkimiyya* dans la théorie de *wilâyat al-faqîh* (autorité ou gouvernement du théologien), telle qu'elle fut développée par l'Ayatollah Khomeiny, en Iran.

Du côté des sunnites, on ne peut pas ne pas évoquer des penseurs, tels que Jamal Eddine Al Afghani (1838-1897), Muhammad Abdou (1849-1905) ou encore Rachîd Ridhâ (1865-1935), qui ont traversé le XIX^e siècle et une partie du XX^e siècle, et dont l'empreinte intellectuelle demeure encore prégnante.

En effet, Jamal Eddine Al-Afghani, religieux afghan sunnite, se positionne, assez rapidement, comme un réformiste panislamiste. Orateur brillant, il prône le réveil de l'Islam. Sa grande idée en est le panislamisme, voulant l'union des pays musulmans face à la progression coloniale européenne. L'intolérable, pour lui, avait été la perte de la puissance politique des pays musulmans. Aussi voudrait-il rétablir la prééminence de la religion musulmane pour pouvoir stabiliser la société, avec un régime parlementaire et une constitution. Il considère que seule la religion est à même de réhabiliter la nation musulmane, sur la base d'un retour, judicieux et éclairé, aux sources de l'Islam. L'Islam, estime-t-il, ne peut pas être en cause dans l'état de sous-développement des peuples musulmans; par contre les musulmans, eux, sont responsables de ladite situation, car ils ont dévié du droit chemin, celui des idéaux, des dogmes et des principes, et donc des valeurs irréductibles de la religion.

Il est à rappeler que, dans sa controverse avec l'historien Ernest Renan, en 1883, à propos de l'Islam et de l'esprit scientifique, ainsi que du rapport de la religion à la philosophie, Al Afghani considère que :

«En songeant toutefois que la religion chrétienne a précédé de plusieurs siècles dans le monde la religion musulmane, je ne peux pas m'empêcher d'espérer que la société mahométane arrivera un jour à briser ses liens et à marcher résolument dans la voie de la civilisation à l'instar de la société occidentale pour laquelle la foi chrétienne, malgré ses rigueurs et son

intolérance, n'a point été un obstacle invincible. Non, je ne peux admettre que cette espérance soit enlevée à l'islam. Je plaide ici auprès de M. Renan, non la cause de la religion musulmane, mais celle de plusieurs centaines de millions d'hommes qui seraient ainsi condamnés à vivre dans la barbarie et l'ignorance¹. »

Quant à Muhammad Abduh qui a été, ne l'oublions pas, *Moufti* d'Égypte et dont la rencontre avec Jamal Eddine Al-Afghani est attestée, il faut dire que sa réflexion est plus ouverte, et donc plus moderne que celle de son coreligionnaire. Celui-ci préconise l'éducation et la formation éclairée d'une opinion publique, laquelle, tout en s'appuyant sur la religion, doit savoir garder raison. Car, pour lui, un bon musulman, doit avoir une bonne, voire une parfaite connaissance des préceptes de l'Islam et faire usage de sa raison, dans toutes choses.

Favorable à un retour aux sources, avec usage de la raison dans la relecture des textes, il lance l'idée de l'Islam, source de progrès pour l'Europe. Il privilégie le texte du Coran contre la Sunna.

Dans la lignée des premiers réformateurs de l'islam du XIX^e siècle et proche de l'islamisme pragmatique, Hassan al-Banna² est un des précurseurs de la politisation de l'islamisme qui souhaite allier idéal, en se fondant sur les sources du Coran, et pragmatisme, en étant conscient des enjeux de son temps. Né en 1906, à Mahmudiyya, près d'Alexandrie, Hassan al-Banna est initié dès son plus jeune âge aux préceptes de l'islam par son père, passionné de sciences islamiques, qui le pousse à apprendre le Coran, à l'étudier et à maîtriser la langue arabe. Prférant l'École Normale du Caire au cursus universitaire classique d'al Azhar, il devient instituteur et l'un des principaux et des plus influents prédicateurs de son temps. Il commence à prêcher dans les cafés, les mosquées et dans divers lieux de rassemblement de la capitale.

En 1928, au moment de la montée des mouvements radicaux en Égypte, il fonde la confrérie des Frères musulmans, terme emprunté aux premiers califes. Cette association, qui devient célèbre sous le nom des Frères musulmans, tente de revivifier le sentiment religieux des musulmans, purifié des superstitions et des croyances populaires perçues comme déviantes. Il gagne de nombreux croyants à sa cause en jouant sur sa proximité avec les différentes populations, notamment les jeunes et les plus démunis. Son action sociale lui permet, en effet, d'assurer une

base sociale solide au mouvement. La confrérie crée des associations de charité, des mosquées ou encore des écoles et des universités. Elle gagne, progressivement, en influence en s'appuyant sur des relais implantés sur tout le territoire. Plus qu'une organisation sociale et religieuse, la confrérie se veut aussi très active sur le plan politique.

Car, en définitive, en créant les Frères musulmans, Hassan al-Banna ambitionne de revenir à l'Etat islamique des premiers temps de la Nation islamique, de reconstruire l'*Oumma* sur les ruines de l'impérialisme britannique d'une part, de la classe politique égyptienne suiviste et corrompue, d'autre part. La référence à l'islam des origines doit permettre de trouver des réponses théologiques à la crise existentielle que traverse le monde musulman. Il ne distingue pas politique et religion, l'alliance des deux devant permettre de réaliser les objectifs que se fixe la confrérie, à savoir faire revivre l'islam et éduquer le monde à ses principes. Il milite dans ce sens pour la restauration du Califat.

En 1948, l'influence de l'association est telle qu'elle peut envoyer un groupe de volontaires participé à la guerre arabo-israélienne de 1948. Perçue comme une démonstration de force, l'association est interdite par le pouvoir royal égyptien et Hassan al-Banna est assassiné³. Il s'ensuit, dans l'imaginaire collectif, la prégnance de la figure emblématique du martyr qui renforce la légende entourant les Frères musulmans.

Qu'en est-il, maintenant, de la posture des penseurs et intellectuels musulmans contemporains ?

En indiquant les voies à suivre⁴ pour assurer les conditions de la renaissance, Malek Bennabi estime que le monde musulman doit se débarrasser de sa "colonisabilité" et trouver sa lumière en soi-même, car « l'Europe qui devait éclairer la marche de l'humanité a fait du flambeau de la civilisation une simple torche incendiaire. A la lueur du feu qu'elle a mis au monde colonisé et qui s'est retourné sur ses propres terres, on y voit régner le même chaos que celui qu'elle a semé dans le reste du monde, la même désorientation, le même fatalisme devant les puissances maléfiques de la mythologie (...) Quoi qu'il en soit, pour se guider dans le chaos actuel, le monde musulman ne peut plus trouver ses lumières en dehors de lui-même, et en tout cas, ne peut les demander à un monde occidental si proche de l'apocalypse. Il doit chercher des voies nouvelles pour découvrir ses propres sources d'inspiration. Néanmoins, quelles que soient les

voies nouvelles qu'il pourrait emprunter, le monde musulman ne saurait s'isoler à l'intérieur d'un monde qui tend à s'unifier. Il ne s'agit pas pour lui de rompre avec une civilisation qui représente une grande expérience humaine, mais de mettre au point ses rapports avec elle⁵.»

Il précisait, ensuite, qu'il s'inspire, dans les grandes lignes, d'un modèle existant, celui du Commonwealth britannique, mais il en diffère par maints égards. Ainsi, si le modèle britannique s'incarne en la symbolique de la personne royale, le Commonwealth islamique doit, par contre, «trouver son expression dans une idée, l'Islam». Par ailleurs, le Commonwealth islamique «ne doit pas être perçu comme une simple structure politique, économique et stratégique adaptée à de nouveaux rapports de force dans le monde comme le modèle britannique, mais comme une structure morale et culturelle, bien nécessaire au dénouement de la crise spirituelle des pays musulmans et du reste de l'humanité.

Plus que jamais, en effet, le monde musulman a besoin de retrouver cette "fraternisation", seule alternative à la grande *fitna* qui le menace dans ses fondements mêmes. La solidarité et le dialogue entre les différentes composantes de l'Islam sont, toutes proportions gardées, similaires à ce que pourrait être une "Alliance des civilisations des Nations Unies", dont le slogan serait : «plusieurs cultures, une seule humanité».

Dans le même ordre d'idées, la notion de modernité a été abordée par un autre lettré iranien, Abdul Karim Soroush⁶, considéré, du reste, comme un des penseurs musulmans contemporains des plus remarquables. Certains ont cru pouvoir le qualifier de «Luther de l'Islam».

Alors que certains penseurs musulmans contemporains auraient tendance à soutenir que l'Islam doit être reconstruit ou revivifié afin de satisfaire les besoins des musulmans dans le monde moderne, Abdolkarim Soroush pense que toute tentative de reconstruire l'Islam est à la fois futile et illusoire. La question est de savoir s'il faut changer la religion, ou bien convient-il de changer la compréhension que l'on a de la religion. Voilà une des grandes questions que soulève Soroush dans sa réflexion sur l'exégèse des textes en Islam.

En effet, le cheminement espéré du penseur est celui de vouloir libérer la spiritualité des éléments constitutifs de la religion des carcans traditionnalistes et des compréhensions stériles qui obscurcissent l'essence

de la religion même, avec un souci permanent d'établir un dialogue fructueux entre Révélation et Raison. D'où la question suivante : Comment réconcilier éternité et temporalité, sacré et profane ?

Le remède à apporter est dans sa théorie de « la contraction et de l'expansion de la connaissance religieuse ». Il explique sa théorie de la sorte : « L'intention de ma thèse de la contraction et de l'expansion est qu'un texte ou un événement soient fondamentalement ouverts à une multitude d'interprétations ou à une pluralité de lectures ». Il admet la perfection du Coran et l'imperfection de la raison humaine, laquelle éprouve un besoin constant de reconstruction.

Sa théorie est une théorie interprétative et épistémologique. « Nous sommes toujours plongés dans un océan d'interprétations » affirme-t-il. « Le texte ne vous parle pas. Vous devez le faire parler en lui posant des questions. L'interprétation dépend de nous et pas du savant devant nous, car si l'on ne lui pose pas de questions, et pas n'importe quelle question, il va rester silencieux » conclut-t-il. Il affirme que toutes les sciences et tous les domaines de connaissance sont dans un état de transformation constante. Au savant de se mettre à jour et de les rattraper.

Dans son commentaire de la thèse de S. Huntington, *Le Choc des civilisations*, il conclut au fait que le malaise de l'Islam vient du fait qu'il est compris comme une identité, communautaire ou supra-communautaire et non pas comme une vérité théologique universelle.

Il appelle à la réconciliation de la religion et de la démocratie. Il admet que les valeurs de libertés, de justice, de droits politiques, de démocratie, des droits de l'Homme relèvent de la philosophie politique. Pour que la religion ne se heurte pas à ces idées nouvelles, elle doit accepter la théorie de l'évolution du savoir.

La pensée musulmane, d'aujourd'hui, est appelée à pouvoir adopter le raisonnement critique et non pas la raison herméneutique traditionnel. Les paradigmes religieux doivent être revisités, à la lumière de la fracture épistémologique, induite par la modernité. Pour lui, c'est notamment en raison de l'absence d'une approche philosophique, raisonnée, car consciente de sa démarche, que la modernité a touché le monde musulman d'abord à travers la politique, ensuite à travers les avancées technologiques.

Les penseurs musulmans ont ainsi pu se préoccuper des questions politiques de la modernité, tels que le sécularisme, le pluralisme, les libertés publiques, les droits de l'Homme, les droits de la femme, l'individualisme. En revanche, la modernité recèle d'un potentiel philosophique fondamental, qui n'a pas été mis au jour et discuté et qui peut contribuer à une meilleure compréhension du concept et de ses implications pour instaurer un dialogue fécond avec la position ontologique de l'Islam.

Quant à Mohammed Arkoun⁷ (1928-2010), il prône une démarche, raisonnée et méthodique, des textes théologiques. Pour lui, l'acte de réfléchir signifie transgresser, déplacer et dépasser, et c'est à partir de cette « triade conceptuelle » qu'il effectue sa lecture critique des textes de la tradition religieuse.

Fondateur de l'« islamologie appliquée », il la présente comme le fait d'étudier le texte coranique, puis les textes seconds de la tradition, selon une méthode « déconstructive » d'archéologie des connaissances. En d'autres termes, il s'agit de clarifier le passé pour construire le futur. Se référant au commentateur Al-râzî (XII^e siècle), qui avait lui-même effectué une lecture historique du texte coranique en utilisant, pour cela, tous les instruments de son temps (astronomie, médecine, sciences naturelles, histoire et rhétorique), il affirme que l'étude de l'Islam doit tirer parti de toutes les sciences aujourd'hui disponibles, plus particulièrement la linguistique moderne et l'anthropologie.

Ainsi, il soumet la religion à la raison interrogative et à la déconstruction scientifique inspirée de la démarche de J.J. Derrida. Il déplore le fait que les pouvoirs politiques et religieux ont imposé une clôture logocentrique et dogmatique qui représente une fracture importante et décisive dans l'histoire de la pensée islamique. Du côté de la pensée occidentale, Arkoun n'en est pas moins critique vis-à-vis de l'approche de la laïcité, fondée, non pas sur des postulats logiques ou philosophiques, mais, uniquement, sur les trajectoires historiques différenciées de l'Orient et de l'Occident. En bref, sur l'idéologie.

Il n'est pas sans rappeler les idées d'un autre penseur contemporain, à savoir Fazlur Rahman⁸ (1919-1988) qui, milite pour une nouvelle approche épistémologique du Coran et de la Révélation.

Il fut la connaissance de Abu 'Ala Mawdudi, le fondateur du parti de la Jama'at-i-Islami, qui élaborera plus tard la théorie de l'État islamique moderne. Comme tous les penseurs de l'Islam, Rahman en appelait au rétablissement de l'Ijtihâd. Il appelle aussi à l'obligation d'aborder le Coran comme un tout et dans son historicité, ainsi qu'à la nécessité d'adopter une approche thématique et éthique du Coran. Il se rapproche ainsi, conceptuellement, de Muhammad Iqbal.

Muhammad Iqbal (1877-1938) penseur pakistanais, connaisseur de la pensée occidentale, lecteur de Nietzsche et de Goethe, a pris comme principe de raisonnement et de vie, l'axiome suivant lequel l'originalité est le fondement de la création innovante et non plus l'imitation. « La vie ne se réforme pas au moyen de l'imitation. » Tel était le message qu'il n'avait cessé de développer dans une œuvre complexe, qui intéresse, aussi bien, l'Orient que l'Occident. Car sa critique révolutionnaire de la pensée occidentale, au sens copernicien du terme, s'accompagne d'une volonté de "reconstruire la pensée religieuse de l'Islam", sous le signe unique de l'Amour, qui n'est ni d'Orient, ni d'Occident : « Quand l'amour accompagne l'intelligence, il devient l'architecte d'un autre univers. »

Le message qu'il délivre est universaliste. Il s'adresse à tous les hommes et à toutes les religions : « L'homme de Dieu tombe du ciel comme l'éclair : le bois qu'il embrase, ce sont les villes et les plaines d'Orient et d'Occident. Nous sommes encore plongés dans les ténèbres de la création : mais lui coopère à l'œuvre du Créateur. Il est Moïse, il est Jésus, il est Abraham, il est Mohammad, il est le Livre et Gabriel. C'est le soleil de l'univers des hommes au cœur pur. D'abord, il te brûle dans son feu, puis il t'enseigne la souveraineté. C'est sa brûlure qui fait de nous des hommes à l'âme limpide ; sinon, nous ne sommes que les ébauches à demi effacées de la Création. »

En définitive, la question de la modernité est complexe et mérite des développements plus laborieux. Néanmoins, on peut retenir les éléments suivants comme points d'ancrage à une réflexion plus élaborée :

- Cependant, hormis quelques pays comme le Maroc où le réformisme a réussi à s'imposer, avec 'Allâl Al-Fâssi, figure emblématique du parti nationaliste de l'Istiqlal, comme un pilier du mouvement de libération et de l'édification de l'Etat post colonial, ce courant qui a largement dominé la pensée musulmane au XIX^e siècle et jusqu'à la Première guerre, fut, par la suite, marginalisé au profit d'une opposition frontale entre les courants laïques se réclamant, plus ou moins ouvertement, des idées

de Mustapha Kemal Atatürk, du socialisme ou du communisme, d'un côté, et les mouvements de l'islam politique plus ou moins proches de la monarchie saoudienne-wahhabite, revigorée par le colonialisme britannique.

- La nécessité de ré-ouvrir la porte de l'*Ijtihad*, conformément aux aspirations des penseurs réformistes du XIX^e siècle qui voulaient mettre fin à l'hégémonie des orthodoxies régnautes, comme celle du wahhabisme ou encore des Frères Musulmans, en facilitant l'accès à une interprétation de l'islam en phase avec les progrès scientifiques et avec les acquis de la modernité.
- La conviction profonde acquise est que l'islam, comme religion et comme philosophie de la vie, n'est pas contraire à la raison, à la science ou à la technologie. Cette prise de conscience est liée à l'histoire de la pensée musulmane et à l'histoire des idées tout simplement qui veut que les compréhensions et les interprétations du texte religieux soient conformes aux attentes, aux préoccupations et aux savoirs des époques antérieures. Aussi comme les savoirs évoluent, les compréhensions et les interprétations évoluent en fonction du développement des sociétés musulmanes et des herméneutiques mises en place pour recevoir le texte sacré, le comprendre et en décrypter le message. L'idée consistait à chercher des explications rationnelles, ou du moins satisfaisantes, des textes, plutôt que de se conformer à des choses non comprises ou mal assimilées, car extraites de leur contexte théologique et historique. A ce titre, Muhammad Abdûh en était l'un des défenseurs de cette démarche, jugée par certains comme étant une "théologie de la modernité".
- L'accommodation des sociétés musulmanes avec la démocratie, de type occidental, avec son lot de partis politiques, de syndicats, d'associations civiles, de représentations électives (parlement, conseils, consultations populaires...), suivant le principe coranique de la *Chûra* ou "consultation" dans les affaires de la vie collective. Il est à rappeler que Rachid Reda Tahtâwî (1801-1873) insistait sur le fait que ces différents dispositifs de démocratie libérale n'étaient pas incompatibles avec l'enseignement de l'islam, rejetant, par la même occasion, toute théocratie religieuse, comme c'est le cas dans la cosmogonie chiite, avec la prédominance de l'Imam et l'institution du clergé religieux.

Donc, la modernité, au-delà des charges sémantiques que le concept peut véhiculer, reste, plus qu'un mot d'ordre politique ou culturel, un horizon d'attente pour les sociétés musulmanes, en quête d'émancipation et

d'ouverture sur le monde. D'ailleurs, de ce point de vue l'expérience turque, tunisienne ou marocaine, en termes de gestion et de bonne gouvernance de la donne islamiste est significative.

NOTES

- 1 | *Texte 3 – Al-Afghani, (18 mai 1883), Le journal des débats, p. 12.*
Url : blogs.histoireglobale.com/wp-content/uploads/.../Renan-al-Afghani.pdf [consulté le 16 avril 2015].
- 2 | *Grand père de Tariq Ramadan.*
- 3 | *Il meurt le 2 février 1949.*
- 4 | *Voies qu'il développera dans son ouvrage intitulé Les conditions de la renaissance, publié en 1949, réédité aux éditions ANEP, 2005.*
- 5 | *Cette idée est explicitée dans un essai intitulé Idée d'un Commonwealth islamique, 1958, réédité aux éditions El Borhane, Alger, 2006.*
- 6 | *De son vrai nom Hossein Dabbagh, il est diplômé en pharmacologie de l'université de Téhéran. Il s'abreuve dans le savoir du Fiqh et des Usul (Fondements de la religion) et réfléchit à la philosophie des religions.*
- 7 | *Professeur émérite à la Sorbonne où il avait enseigné l'histoire de la pensée islamique, il est considéré comme un intellectuel totalement libre, versé dans les sciences humaines.*
- 8 | *Savant pakistanais, né en Pakistan en 1919 et mort aux Etats-Unis en 1988, maîtrisant le savoir islamique traditionnel complet [à savoir, le fiqh (jurisprudence ou doctrine), le `ilm al-kalam (théologie didactique), le hadith (traditions prophétiques), le tafsîr (exégèse coranique), le manteq (logique) et la falsafa (philosophie)], ainsi que l'intégralité du Coran, appris depuis l'âge de dix ans. A cela s'ajoutent l'acquis parfait de plusieurs langues, dont le français, l'anglais, l'arabe, l'allemand, le persan, le latin et le grec. En outre, il a poursuivi des études doctorales en philosophie à Oxford, en Angleterre.*

BIBLIOGRAPHIE

- Al-Afghani D.E. (1883), *Le journal des débats*. Url : blogs.histoireglobale.com/wp-content/uploads/.../Renan-al-Afghani.pdf [consulté le 16 avril 2015].
- Arkoun M. (1986), *l'Islam, morale et politique* Paris, Desclée de Brouwer/Unesco.
- Arkoun M. (1992), *Ouvertures sur l'islam*, Paris, Grancher.
- Arkoun M. (1993), *Penser l'islam aujourd'hui*, Alger, Laphomic/ENAL.

- Arkoun M. (2005), *Humanisme et Islam : Combats et propositions*, Paris, J. Vrin.
- Bennabi M. (1949), *Les Conditions de la renaissance*, Alger, éditions ANEP, réédition 2005.
- Bennabi M. (1958), *Idée d'un Commonwealth islamique*, Alger, éditions El Borhane, réédition, 2006.
- Errera E. «`Abduh Muhammad (1849-1905)», *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 26 novembre 2015. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/muhammad-abduh/>
- Kriel M. (2015), *Islam to the Modern Mind, Islamic Intellectual Revival of the Modern Mind*. A Collection of Articles and Lectures by Fazlur Rahman Ansari, Habibia Soofie Books Website.
- Soroush A. (2000), *Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*. Translated, Edited, and with a Critical Introduction by Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri, Oxford and New York, Oxford University Press.

De la croyance et du discours politique sur la croyance

Abdessamad Tamouro

La tâche de l'homme ne se réduit pas à vivre selon ses capacités, ou à bien vivre (qualité de la vie), mais aussi, il a besoin de donner un sens (individuel et collectif) à sa vie, ou à son être. Être humain aux sens d'être, être conscient d'être un humain, d'où la quête du sens. Les créations de l'humanité sont une réponse à deux aspects : être et vivre en tant qu'être humain. L'histoire retrace ces deux aspects, la philosophie aussi. Vivre ensemble n'est pas réduit à assurer de la nourriture, il est, au fil des siècles, de plus en plus centré sur la volonté collective d'assurer un cadre social, juridique, moral, spirituel, de ce « vivre ensemble ».

Actuellement, ce « vivre ensemble », connaît une dimension globale, de même que le « non vivre ensemble », les deux guerres mondiales, la guerre froide, et tous les autres conflits, en sont les illustrations les plus visibles. Le vivre ensemble devient l'affaire de tout être humain, donc de l'humanité. Sinon pour quelles raisons un sud-coréen (Ban Ki Moon) ou un ghanéen (Kofi Annan), se sont intéressés au conflit syro-syrien ?

Ces raisons sont suffisantes pour exiger de nous une « réflexion globale », afin de se donner les outils adéquats pour comprendre des thématiques qui nécessitent ce type de réflexion.

I. REMARQUES PRÉLIMINAIRES

Lorsqu'on aborde des thématiques aussi complexes que la religion, la violence, la guerre, la justice, la politique, le droit, la liberté, il est recommandé de s'armer de patience, de prudence, bref faire usage de sagesse. Les remarques suivantes s'inscrivent dans cette optique :

1. Il faut avoir une vision globale, c'est à dire de s'appuyer sur des analyses comparatives, sur l'histoire des civilisations et des idées, sur des approches notionnelles.

Cette vision doit se fonder sur :

- a. La multidisciplinarité, qui est la seule à garantir une connaissance sûre et une complémentarité.
 - b. Un dialogue interculturel.
 - c. Une approche historique globale.
 - d. Une attitude critique à tous les niveaux.
2. Nous attirons l'attention sur le fait que les réflexions exposées dans cette communication, font partie d'un projet plus vaste qui comporte des recherches notionnelles, des approches diverses afin d'étudier des facettes de la civilisation arabo-musulmane. Nous avons déjà publié des études sur la science arabo-musulmane, sur des notions (le féminin, le progrès, le définitoire, l'argumentation...), sur quelques philosophes, sur le *kalam*...¹
 3. Il faut que le discours religieux des partisans des mouvances politiques, soit considéré comme faisant partie du discours politique (discours des sociaux-chrétiens, ou sociaux-démocrates chrétiens, ou encore celui des libéraux chrétiens, des frères musulmans...), comme c'est le cas pour les nationalistes, les marxistes, les verts et autres. Ce discours « religieux », a ses caractéristiques spécifiques, ses concepts, ses références propres, mais il reste néanmoins, un discours politique, c'est-à-dire. un projet de gestion des affaires de la société selon des idées se basant sur des fondements moraux à usage politique. Certes, ses sources sont sacrées, mais non les propositions d'actualité politique qu'il propose.

Il faut savoir reconnaître les lignes de démarcation entre le discours propre à la religion et le discours politique qui s'y greffe, afin d'atteindre des objectifs liés à la prise des commandes de la société.

4. le vocable croyance a une signification plus vaste que celui de la croyance religieuse. Cette remarque est valable aussi pour sa signification dans la langue arabe.
5. Dans le monde arabe d'aujourd'hui, les analyses et les réflexions à propos de la croyance, sont influencées par les déboires des idéologies (nationalistes, marxistes...), échec de l'état national et de la « république arabe », défaite du projet démocratique, échec des plans de développement, morcellement des entités étatiques créées sur des tracées cartographiques des puissances coloniales (Lybie, Soudan, Yémen, Somalie...), échec des projets d'unification arabe (générale ou régionale, ou entre deux ou plusieurs états). Par contre, nous trouvons,

chez toutes les tendances, et ce depuis le 17^e siècle, la permanence du discours réformiste.

6. Actuellement, à de rares exceptions, le discours sur l'état du monde arabe, est un ensemble de propos, d'idées, de préjugés, de généralités à caractère atemporel, baignant dans le flou et l'ambiguïté, avec une forte charge d'agressivité.
7. La philosophie de la religion ne peut prétendre embrasser l'ensemble de la réflexion sur la croyance, il faut y associer d'autres disciplines comme l'anthropologie, l'histoire comparée des religions, l'histoire des idéologies...
8. Il ne faut pas oublier, que l'Islam n'est pas une religion du passé, et que lorsque les musulmans regardent vers leur passé, ils ne regardent pas un point loin derrière eux, mais c'est pour une guidance actuelle, et pour une vision de leur avenir. Car «...l'Islam n'est pas seulement un système de croyance et d'adoration (...); l'Islam est la totalité de la vie, ses règles embrassent le droit civil, le droit pénal et même ce que nous dénommons droit constitutionnel²».
9. Le dialogue entre vases non communicants est-il possible?

En toute bonne foi, animés par toutes les bonnes intentions, des groupes de chercheurs et d'intellectuels se lancent dans le défi de comprendre, de faire comprendre le phénomène religieux, tout en le réduisant à ses manifestations les plus actuelles et les plus médiatisées. L'image et le sang, le bruit des guerres aidant, cette démarche est on ne peut plus d'actualité.

Il existe, sommairement deux grandes approches par rapport à la religion :

- a. Réflexion intra-muros: celle qui consiste à voir le monde par le biais de ses seules convictions religieuses. Notons qu'il existe trois variantes:
 - Un fanatisme extrême et radical qui exclue tous, qui considère toutes les autres croyances ou religions comme fausses et apostasies. Ainsi les témoins de Jéhovah mettent dans ce même sac de la «fausse religion», le culte égyptien, l'hindouisme, le bouddhisme, le confucianisme, le catholicisme et le protestantisme (qui n'est que rébellion dans le catholicisme), l'Islam (religion de la résignation, «n'a aucun message pour l'humanité en détresse» (p. 260), aussi «la religion rouge» (p. 281) ou communisme³.

- Une ligne élastique de la modération, qui n'est pas un milieu mathématique, mais historique.
- Un sectarisme basé sur les schismes, reconnu historiquement, qui peut avoir les couleurs de l'une ou l'autre variante, tout en se cantonnant dans la défense de sa position.
- Réflexion du dehors: qui consiste à comprendre l'autre par le biais de ma propre conviction et de ne retenir de lui que ce qui me convient, mais aussi essayer de trouver des compromis qui n'altèrent pas ma vision⁴.

Cette attitude, ce qui peut surprendre, est la plus complexe et la plus utilisée, mais aussi la plus difficile, et présente le plus de contradictions. Elle offre une multitude de possibilités, selon le type d'approche, d'utilisateur, d'objectif, de contexte politique ou social... Chaque fois qu'on ajoute un paramètre, on augmente sensiblement les possibilités combinatoires (guerre, charisme des leaders, opinion publique, contexte international, conjoncture économique...). Ainsi pour comprendre une des religions, ou ses adeptes, nous pouvons trouver des possibilités combinatoires comme :

- Approche des académiciens: qui est actuellement la plus rigoureuse car elle embrasse la multidisciplinarité, ce qui lui permet une vision d'ensemble⁵, avec des différences entre sociologues, historiens, juristes...
- Approche des académiciens religieux: ce qui nous donne, un sociologue ou un historien musulman ou juif, chrétien...
- Approche des laïques: qui peut produire un laïque français ou arabe ou russe...
- Approche idéologique: qui peut accroître les possibilités combinatoires pour nous offrir: un académicien musulman nationaliste, un académicien juif sioniste, un académicien laïque nationaliste, un académicien socio-démocrate chrétien, un académicien laïque nationaliste libéral... La seule possibilité exclue, car antinomique, est celle réunissant la religion et la laïcité.

II. LE SYSTÈME DE LA CROYANCE ET LES AUTRES SYSTÈMES

Nous pensons que la pensée humaine s'est concentrée, tout au long de son histoire, sur quatre thèmes majeurs qui sont :

- a. Réflexion à propos du milieu de l'homme (proche et lointain).
- b. Réflexion à propos de l'homme (son existence, sa condition, autrui...).
- c. Réflexion à propos de l'action.
- d. Réflexion à propos des relations combinées entre les trois thèmes précédents.

L'interaction de l'humanité avec son milieu, lui a procuré des atouts pour une adaptation étendue par le biais de l'association de la pensée et de l'action. Ce processus a poussé l'humanité à créer des systèmes complexes pour répondre à ses besoins d'efficacité et d'adaptation, avec l'espoir de maîtrise et de progrès.

En se basant sur plusieurs critères, comme la généralisation du système, la longue durée d'utilisation, son existence actuelle⁶..., sans oublier de préciser que chaque système, tout en ayant une relation d'interdépendance avec tous les autres, a son propre discours et sa propre histoire, des disciplines et des concepts consacrés. Nous avons pu relever onze grands systèmes que l'humanité a utilisés et qu'elle utilise encore, qui sont :

- ***Système de la mythologie***

C'est un système qui englobe les récits, les histoires, les représentations mythiques, l'imaginaire collectif, la raison populaire... son discours, actuellement est présent dans la plupart des produits littéraires, artistiques, politiques, religieux et même dans les nouvelles technologies de l'information et de communication. D'ailleurs tout au long de l'histoire, jamais l'humanité ne s'est débarrassée d'un système qu'elle avait créé.

- ***Système de la science***

Qui se fonde de plus en plus sur la méthode, la clarté, la rigueur, le rationalisme, la formulation et la symbolisation, la réduction et la condensation des énoncés, la spécialisation, sur des codes, une histoire et un discours spécifiques.

- ***Système de la technique***

Ce système est le produit de la pression des besoins humains les plus élémentaires, mais il s'associe de plus en plus au savoir scientifique. La technique est une solution pratique, en utilisant la matière et des procédés, pour répondre à un problème ou un besoin, elle est un « pouvoir faire » lié à la précision, les mesures, la connaissance des matériaux, l'efficacité et l'utilité.

Le discours technique se base sur la description, la schématisation, la formulation, la réduction, le symbolisme, la condensation, les propos clos, une terminologie spécifique et spécialisé. La plupart du temps, il est la réponse à la question : « qu'est-ce que c'est que... ? ».

- ***Système de la gestion***

Le point de départ de ce système est la réunion de deux individus, ce qui a créé le besoin de gérer : la nourriture, l'espace, le temps, le sommeil... Ensuite on est passé à la gestion des groupements humains plus grands, donc à s'occuper de la finance, de l'armée, du commerce, de la stratification sociale, de la construction...

Le discours de la gestion utilise toutes les possibilités pour atteindre une réussite réelle dans la gestion de tous types d'entreprises. Ainsi il utilise les techniques de la description, de la formulation, de la codification, de l'argumentation, de l'information, de l'exemplification, de la recommandation... on peut dire que la gestion justifie les moyens !

- ***Système de la codification et de la réglementation***

La vie en commun, la gestion des ressources et des relations, ont besoin de règles et de codes reconnus par tous. L'être humain a besoin de réduire les informations, les ordres, les définitions, les conventions, les expériences en mots, ou en codes et symboles, qui ont comme finalité de faciliter la communication et augmenter le rendement du groupe. Ainsi les règles, les lois, les normes, les recommandations, sont des codes. Ceci fait que l'homme est le plus grand créateur de codes et de symboles, ils

accompagnent toutes les activités humaines, en fait tout est code : mots, gestes, couleurs, images, formes, dessins...

Cette opération de codification et de réglementation, s'accroît de jour en jour, elle devient de plus en plus complexe par l'arrivée de nouveaux codes et sous-codes. Ces derniers viennent avec la spécialisation ou pour mieux décoder des macro-codes, c'est le cas, par exemple, de la grammaire par rapport à la langue, du code pénal par rapport à la loi.

Le discours de ce système est basé essentiellement sur la réduction et la condensation, plus que celui de la science, les mots ou les signes peuvent réduire des données infiniment grands, prenons l'exemple de : relativité (théorie), guerre de cent ans (événement), O.N.U, etc.

- ***Système de l'humain***

L'homme a consacré une grande partie de sa pensée à lui-même, à son histoire, son corps, ses sentiments, ses passions, ses dires, ses semblables, il a même créé des sciences qui lui sont réservées. On peut dire que l'homme est narcissique, ou qu'il est aliéné par son être propre !

L'homme est objet et sujet de connaissance, il est une question philosophique radicale qui le défie constamment.

Le discours sur l'homme tente ou prétend l'objectivité, la scientificité, mais sans éviter la super subjectivité, l'approximatif, la redondance. En fait, quand il s'agit de l'homme, il est très bavard, sa réalité ne lui suffit pas, alors, il se crée des supers humains, des héros à son image !

- ***Système de la théorisation***

Il représente l'effort permanent de l'humanité, en utilisant les capacités mentales, pour analyser, modéliser, conceptualiser, ordonner, mettre en abstraction, les faits de la perception sensitive, l'accumulation des données. Nos besoins de compréhension et d'appropriation, redent la théorisation très utile pour développer, accroître et améliorer notre intelligence du monde.

Le discours de la théorisation est basé sur les techniques que peut offrir tout code (langue, formes, images, couleurs, symboles, etc.), visible ou mentale, afin de montrer un ordre bien construit (théorie, schéma, projet, énumération, hiérarchisation, représentation, construction, etc.), et surtout qui peut acquérir l'adhésion.

Notons, enfin, que les théorisations sont, dans la majorité des cas, complexes et de moins en moins spontanées.

● ***Système du discours***

Le summum des codes créés par l'homme, est le code communicatif dont le pilier central est la langue (avec le gestuel, l'image, le son, les couleurs, etc.). Mais, il faut reconnaître que la langue est le super code qui traverse tous les systèmes. La langue est le dépositaire des trésors amassés par l'homme.

Ces diverses fonctions, ont fait que la langue et le discours, sont eux-mêmes objets de sciences et de savoirs, nous retrouvons, ainsi, en plus du discours sur chaque pensée ou action de l'homme, un discours sur le discours, d'ailleurs, notre colloque en fait partie.

Le discours sur le discours, n'est pas un produit direct de la réalité sensible et matérielle, il se greffe sur un support abstrait, symbolique, théorique ; on peut dire qu'il est une « méta théorisation ». Son objectif est la définition des idées, des significations, des utilisations, de la typologie du discours. Cet exercice ne fait que renforcer le sujet face à l'objet, la pratique face à la théorie, l'abstrait face au concret, l'idée face à la réalité, l'intelligence face à l'intelligible.

Mais, ce qui est paradoxal, c'est que le discours, « agit », il conditionne, hiérarchise, révisé, assoie, la valeur des significations et de leurs utilisations ; ce qui, par conséquent, agit réellement sur les utilisateurs et leurs représentations diverses, en morale, religion, politique, économie, droit, etc.

On ne peut échapper au discours, il fait partie intégrante et intrinsèque de cette « raison collective globale », que l'humanité a édifié.

● ***Système de la virtualité***

On a tendance, quand on pense à la virtualité, à l'opposer, ou à la comparer, au terme «réalité», ce sont, en réalité, deux faces de la vérité qu'on croit vérité !

Le réel, ce n'est pas la réalité, mais l'idée qu'on a de la réalité. Autrement, c'est par la pensée que nous formons une idée à propos des choses, des événements, des êtres, etc. c'est pour cette raison que nous avons des opinions divergentes et des interprétations différentes concernant un même événement.

Puisque la réalité est une construction, la virtualité aussi est une construction, sauf qu'elle est plus lointaine de la réalité que nous croyons comme réalité. De plus, elle prend son point de départ de «notre» réalité, elle l'imite, pour nous offrir une virtualité proche de notre rationalité. Ce n'est pas une copie conforme à la réalité, mais c'est la création d'une réalité seconde, non vraie, à partir de notre idée de la réalité, ou à partir d'une réalité «possible».

Nous utilisons dans ce système, la planification, l'imagination, la probabilité, l'utopie, la stratégie, la prévision, la projection, le jeu, le rêve, l'hypothèse, ainsi que d'autres procédés, plus ou moins virtuels. Le bizarre, le fictionnel, l'énigmatique, l'ambigu, l'imaginaire, font la trame de la littérature, de la mythologie, des arts, des histoires, des jeux, etc. aujourd'hui le virtuel a acquit un haut degré de puissance avec les nouvelles technologies de l'information et des communications, mais surtout avec les essais nucléaires virtuels, degré de puissance suprême dont jouit quelques rares pays.

● ***Système de la sagesse***

Ce système englobe la longue tradition philosophique, telle que nous connaissons dans les manuel de philosophie, mais aussi toutes les autres traditions qui se basent sur la méditation, la réflexion, la contemplation, le questionnement, «à propos» de l'homme et de sa condition, de l'existence et des êtres, des actions et des actes, des idées et de la pensée. Ce

système a la même étendue que celle de l'action et de la pensée humaine, il traverse et investit tous les autres systèmes.

● **Systeme de la croyance**

La croyance peut être une possibilité pour acquérir la volonté, la force nécessaire à l'action, car on ne peut agir sans la volonté. La spiritualité est un des modes de «décoincement» de l'individu. Il existe d'autres modes comme c'est le cas de la pensée, le travail, la science, le sommeil, le suicide (bien qu'il soit une forme négative au plus haut degré), la technologie, le voyage, les loisirs...

La croyance peut fournir un «décoincement» par rapport au mal-être, aux situations de blocage, mais aussi peut offrir des possibilités actives et positives (entraide et solidarité, écoute, compromis et accord...), et des fondements pour un ordre de valeurs universelles et d'actions bénéfiques pour l'humanité. Ainsi pour défendre le genre humain (droits de l'homme), ou la planète bleue (éco-éthique), ou encore la justice sociale, la construction d'une morale universelle, est un préalable à toute action toute efficiente. Imaginons, une théorie, une idéologie, une religion, une théorie politique, sans ceux qui y croient. Elles seront toutes sans vie ni impact, tout au plus elles deviendront des récits, des fictions, des utopies, ou des exercices intellectuelles, des visions de l'esprit. Il est établi que l'humanité ne peut vivre sans croyance, cette dernière remplit un vide, une fonction.

La croyance n'est pas l'équivalent de l'ignorance, ou de l'irrationalité, elle est un moteur de l'être humain surtout avant l'action et l'engagement de longue durée. Croire en quelque chose ou en quelqu'un, croire en quelques principes, est un processus, un besoin qui accompagne toute activité, humaine, il est présent avant et pendant l'exécution d'un plan, d'une hypothèse, d'une œuvre... on croit car on est dépassée par des forces et des phénomènes.

La croyance est l'ensemble des comportements, des actions, des sentiments, des pensées, des rituels, des valeurs, des principes moraux, qui découlent du fait de croire. Parmi les croyances, on trouve la religion.

La croyance peut devenir une idéologie (religieuse, politique, raciale, etc.), quand elle prétend la supériorité d'une catégorie par rapport à une autre, sans possibilité de liberté. Elle devient une idéologie de combat, quand elle se renferme dans un discours catégorique clos, qui exclue les autres, ou pousse à les combattre. Le summum, de ce type d'idéologies, c'est l'extrémisme nationaliste (qui utilise la solution génocidaire), l'extrémisme religieux, le racisme radicale.

Le discours de la croyance utilise tout le potentiel de la langue et les procédés de l'argumentation et de la communication, car l'objectif est de décrire un sentiment, de présenter une conviction, d'argumenter, de persuader et de convaincre. On le retrouve partout et pas seulement dans les textes religieux, dans la littérature, la publicité, la politique, les récits historiques, etc.

III. CHAMP LEXICAL ET SEMANTIQUE COMPARE DE « CROYANCE »

Puisque, nous tendons vers une analyse globale, qui d'un côté considère que la religion n'est qu'une partie de la croyance, d'un autre que le discours religieux fait partie d'un système, qui lui aussi n'est que par rapport à dix autres systèmes. Par conséquent, nous ne pouvons présenter un champ lexical et sémantique du vocable «croyance» en se basant sur une seule langue. Concernant la langue française, pour plus de rigueur et de visibilité, nous avons suivi les définitions présentées par des dictionnaires français, chronologiquement de 1887 à 2000, ce qui nous a donné la matière lexicale suivante, relative à la croyance et à la religion :

1. Langue française

• Langue générale

– Larousse 1887⁷ :

- Croire, (lat : *cedere*). Tenir pour vrai : croire une histoire ; s'imaginer, juger : croire habile.
- Ajouter foi : croire à l'astrologie, aux astrologues.
- Avoir la foi : croire en Dieu.
- Croyance : pleine conviction ; foi religieuse...

- Religion : (lat : religio : re : préfixe et legare : lien), culte rendu à Dieu.
- Doctrine religieuse : religion chrétienne (par ex).

– **Larousse 1922 :**

Ce grand dictionnaire ajoute à la matière précédente :

- Faire acte de foi.
- Faire croire : persuader.
- Croire + une négation (je ne crois pas qu’il vienne) : douter contester.
- Croyance : action de croire, ce qu’on croit. Foi religieuse : il faut respecter toutes les croyances, dès qu’elles sont sincères.
- Antonymes : incroyance, défiance, doute.

– **Le Robert, 1953⁸ :**

1

- Croire : accepter, admettre, penser, regarder comme vrai.
- Affirmation, assertion.
- Certain, sûr.
- Sembler.
- Faire croire quelque chose à quelqu’un : convaincre, persuader, démontrer, prouver.
- Faire croire quelque chose de faux : abuser, accroire, monter.
- Tenir quelqu’un pour sincère, véridique ; ajouter foi à ce qu’il dit : convaincre.

2

- Foi.
- Croyance : (14^e siècle). L’action, le fait de croire une chose vraie, vraisemblables ou possible.
- Sens analogique de : attente, certitude, confiance, conviction, espérance, foi, idée, opinion, pensée, persuasion, prévision.
- En religion : conviction, doctrine, dogme, foi, coutume, religion ; tradition.
- Antonymie : doute, défiance, incroyance, ignorance, agnosticisme, scepticisme, athéisme.

- **Sens philosophique**

- **Larousse de la philosophie, 1964 :**

Le terme croyance n'est pas cité comme entrée, mais on trouve sa définition dans l'article « religion » !

- Religion (...) système de croyances (dogme) et de pratiques (rites), relatives à la divinité et unissant en une même communauté morale tous ceux qui adhèrent...
- « Une croyance religieuse ne justifie jamais l'« intolérance » sur le plan social et humain⁹. »

- **Dictionnaire Hachette de la philosophie, 1975¹⁰ :**

- « Par religion, on entend un complexe culturel, qu'on peut définir...
- L'existence d'un rite culturel, d'un ensemble codifié de gestes pratiques divers, fortement chargés de symbolisme... [définition anthropologique].
- a. L'exigence d'adhérer à une croyance définie ; celle-ci pouvant prendre les sens non exclusifs d'une attitude psychologique. [définition psychologique].
- b. La fonction sociale d'intégrer les individualités spirituelles en une conscience collective, et par là, d'assurer la cohésion du groupe. [Définition sociologique durkheimienne].

- **Dictionnaire Hatier de la philosophie, 2000 :**

- Croyance :
 - sens ordinaire : disposition de l'esprit qui admet quelque chose, qui adhère à une opinion, une doctrine, une idéologie, etc.
 - Philosophie : adhésion incertaine, par opposition au savoir ou à la foi.
 - D'une façon générale, la croyance est adhésion à une idée, une théorie, un dogme... en ce sens, la naïveté, le préjugé, l'erreur, la foi, l'opinion, aussi bien que le savoir sont des modes différents de croyance (...).

Toutefois la notion de croyance est le plus souvent utilisée par opposition au savoir, et dans une moindre mesure à la foi. La croyance est alors surtout considérée comme une adhésion plus ou moins hasardeuse.

- Termes opposés : agnosticisme, doute.
- Religion : [définition de Durkheim est reprise].

2. Langue arabe

● Langue générale

– ***Al Farahidi*¹¹ (100-175/718-791)**

- Aqada : une promesse forte, à tenir absolument. sans conditions ; ou lorsque son cœur s'attache à quelque chose.
- Aqqada : mettre des nœuds, ou des perles dans un collier.
- In'aqada : devenu moins liquide, lourd (le miel par ex).
- Ta'aqqada : est devenu comme un collier (les nuages par ex).
- A'qada : le miel par ex, action de solidification du miel.
- I'taqada : quelque chose : la solidifier, être ferme comme une roche. Croire en une affection, c'est y être fidèle en toutes circonstances.
- 'oqda : passation d'un accord à respecter et tenir (ex mariage, vente...).
- 'oqda : ferme agricole.
- 'aqida : qui a des problèmes de prononciation à cause d'un nœud dans sa langue.
- 'aqd : comme 'ahd : pacte, accord, contrat, promesse.
- 'aqid : pour le sable, quand il devient un amas ou une dune.

– ***Ibn Durayd*¹² (223-321/837-933)**

- I'taqada : quelque 'oqdat : il a acheté une parcelle de terre.
- Al ma'aqid : al 'uhud : les contrats.
- 'aqada : les dire, ta'qidan, quand quelqu'un adopte l'ambiguïté dans son discours pour qu'on ne puisse pas comprendre.
- 'aqid : allié.

– ***Ibn Faris*¹³ (329-395/941-1005)**

«Le sens de la matière lexicale autour des lettres «'ain», «qaf», et «dal», tourne autour l'idée de «attacher avec force, forte conviction, et tous les vocables découlent de ce sens premier.

- Mettre un nœud.
- Bâtir une construction.
- Solidifier le miel par coction.
- Promettre, d'où le terme de contrat et pacte, 'aqada al yamine : promettre forte (vente, mariage, et tout autre contrat).

- 'aqadaqalbahu : attachement fort du cœur pour quelqu'un ou quelque chose d'où le dicton : i'taqada al ikhae : croire à la fraternité, avoir un lien fraternel.
 - Al 'uqdatu mina ash-shajar : une forêt solidement implantée.
 - I'taqadati al ardu : l'état du sol après une grosse pluie.
 - Tahallalat 'uqaduar-rajul : quand l'état d'un homme s'est apaisée
- Pour les possibilités combinatoires des trois lettres de la racine «'aqada», nous pouvons présenter les sens suivants, appartenant au même champ sémantique :
- Al qada' : c'est le fait d'interdire à quelqu'un une chose par la parole ou un geste de la main, ou en émettant un avis.
 - Qadi'atun : une femme timide qui parle peu.
 - Al qadou' : le silencieux.
 - 'adaqa ; al 'adqu : le fait de grouper, rassembler.

● Langue spécialisée

Nous avons deux exemples de lexiques spécialisés dans les synonymes et les équivalents, tirés du corpus coranique essentiellement et de la langue arabe.

– **Yahya Ibn Sallam**¹⁴ (124-200/742-815)

Dans ce lexique, nous ne retrouvons aucun vocable lié à «aqada» (lier), ou «i'tiqad» au sens de croyance, par contre nous retrouvons un champ très riche tournant autour l'idée de religion comme, foi, salut, bien, lumière, guidance, droit chemin, lien, miséricorde, sagesse. Mais notons, que bien que le Coran est considéré comme l'instrument du salut, l'auteur considère que les autres textes sacrés des révélations avant l'Islam sont aussi des saluts (*huda*).

– **Al Hussayn Ben Mohamad Ad-Damghani**¹⁵ (V^e/XII^e siècles)

Damghani a rassemblé dans son lexique toute la matière antérieure, de cette branche lexicographique, celle d'Ibn Sallam, d'Abu Al Faraj Al Jawzi, et Ath-Tha'alibi (350-429/962-103).

Dans son dictionnaire, aucune mention n'est faite du vocable «i'tiqad», sauf celui de «i'taqada'» au sens de nouer une promesse. La religion est, en plus des sens attestés auparavant, devient l'équivalent de l'unicité de Dieu.

Il est clair, que dans la langue arabe générale, et même celle spécialisée du corpus religieux, le terme croyance n'est pas utilisé comme moteur d'une idéologie de combat ou d'exclusion d'une autre religion. Au contraire, le vocable croyance est associé à des valeurs positives de savoir, salut, promesse, de contrat, de lien, de rassemblement, etc. La religion, aussi est retenue comme valeur positive. Par conséquent, ce n'est pas la croyance ou la croyance religieuse, qui sont incriminées, mais leurs interprétations négatives ou les idéologies de combat, qui s'habillent aux couleurs d'une croyance.

IV. CROYANCE ET MONDE ARABE

Dans la pensée arabo-musulmane, la croyance est liée à une vérité extérieure à l'homme, la révélation pour la religion. En politique, la croyance ou conviction politique, est aussi extérieure au citoyen, car le pouvoir se base sur l'avis d'une minorité qui fabrique son idéologie. Les gouvernants sont épaulés par une « élite » de circonstance, c'est le cas du pouvoir religieux, nationaliste, dictatorial, militaire... même lorsqu'il prend les couleurs du socialisme ou de l'islamisme ou encore du capitalisme de marché. Notons aussi la personnalisation camouflée ou déclarée du pouvoir et des oppositions.

Le processus de morcellement de l'état arabo-musulman, qui a débuté au premier siècle de l'ère musulmane, continue à œuvrer jusqu'à nos jours, même il est force de reconnaître qu'il ne cesse de s'accroître. Il a connu des phases de repli, lors de l'instauration d'empires en Orient (Omeyyade, Abbasside, seldjoukide, ottoman), ou en Occident (Omeyyade, Fatimide, les empires marocains), mais il connaît actuellement une phase de diffusion sans précédent dont on peut présenter quelques causes comme :

- Morcellement dû au colonialisme.
- Echec de l'état national.
- Echec des modèles de développement.
- Les conflits internes.
- Le problème (mal géré) des minorités.
- Absence de projet politique fédérateur.

- Echec, partiel ou total, des processus de transition démocratique (Egypte, Algérie, Liban, etc.).
- Floraison d'un nouveau nationalisme «atomique», qui veut accéder au titre de «état-nation» par idéologie, sans avoir les conditions de réussite d'une telle utopie (population en nombre suffisant, viabilité économique, homogénéité politique).
- Les guerres civiles. Il faut reconnaître qu'actuellement, des états arabes sont entrés dans une situation chronique de guerre civile, c'est le cas de l'Irak, de la Lybie, le Yémen, la Syrie, le Soudan, d'autres y sont relativement ou en sortent, c'est le cas du Liban, de l'Algérie et de l'Égypte. Dans la plupart des cas, le discours religieux est utilisé pour montrer la sacralité de sa propre cause et l'erreur de celle des ennemis. Cette attitude n'est pas exclusive aux arabes ou aux musulmans, en 1951, on peut lire dans un livre d'une grande diffusion (rien que la version anglaise, a connu un million d'exemplaires en quatre ans) : «En 1914 (...) la Première Guerre mondiale inaugura une époque de troubles sans précédent. La paix ne fut pas ébranlée dans le monde dit païen, mais dans la chrétienté, d'où l'amour du prochain, enseigné par le Christ, aurait dû bannir les guerres fratricides. Prêtres et pasteurs oublièrent ce précepte de celui que, tous, ils revendiquent pour maître (...). Leur patriotisme triompha de l'amour fraternel. Il les divisa sur les questions politiques et nationales à l'ordre du jour et les poussa à demander au même Christ de bénir les armes meurtrières de leurs camps respectifs. Ce phénomène se reproduisit lors de la Seconde Guerre mondiale (...). L'état de guerre transforme les grandes religions dites chrétiennes en religions nationales¹⁶ ...»
- L'idée de «peuple», comme entité homogène, représentée par un système politique et les fondements d'un état (frontières, administration centrale, représentation nationale, système économique viable, identité nationale, etc.), connaît un échec historique irréversible, causé par des interventions extérieures (colonialisme, sionisme, les grandes puissances), mais aussi par la défaillance des systèmes politiques qui instaure la dictature militaire, ou du parti unique et récemment les «républiques héréditaires».

Ainsi, la notion de «peuple», comme entité de fédération identitaire, sociale et politique, ne correspond plus à l'état actuel des choses concernant la Syrie ou l'Irak, le Yémen ou la Lybie, la Somalie ou le Soudan. On peut concevoir un état fédéral, comme solution, qui reste à asseoir pour

préserver une unité nationale reconnue par la communauté internationale. Quant à l'utopie d'un monde arabe, comme entité politique homogène, à l'instar de la communauté européenne, il faut avoir le courage et le réalisme d'admettre qu'elle s'éloigne à grands pas, ou qu'elle se réduit à un souhait, et même de l'enterrer.

En guise de conclusion, on peut dire avec notre honorable professeure Anne-Claude Dero-Jacob, que : « L'imprévisible marche de l'Histoire amènera inéluctablement des scientifiques musulmans à interroger leurs textes fondateurs, de là naîtront peut-être une relecture et une réouverture des portes de l'*ijtihad*. Ce sera sans doute alors, la meilleure manière de répondre aux interprétations excessives qui dénaturent, de nos jours, l'esprit généreux et réformiste de l'Islam des origines¹⁷. »

NOTES

- 1 | Voir liste de ces publications à la fin de la présente étude.
- 2 | Bernard Lewis, Europe Islam : actions et réactions, coll. le débat, Gallimard, Paris, 1992, p.10-11.
- 3 | Watchtower Bible and Tract Society ; International Bible Students Association : La religion a-t-elle servi l'humanité?, édité en USA, Brooklyn, N.Y, 1951, traduction française, 1955.
- 4 | Exemple de M.M. Al Zuhayli : La modération en religion, qui développe une argumentation basée sur le Coran et le Hadith en faveur de la modération et contre les divers fanatismes. Aussi voir : Dom A.M. Achard : Hommes de science d'aujourd'hui devant la foi, coll. Du Val, Bruxelles, 1941.
- 5 | Voir comme exemple : Pierre Crépon : Les Religions et la guerre, Albin Michel, paris, 2^e éd., 1991. Aussi : Gérard Leclerc : La Mondialisation culturelle : les civilisations à l'épreuve, Coll. Sociologie d'aujourd'hui, PUF, Paris, 2000.
- 6 | Lors d'une autre étude, en cours de publication, nous exposons ces systèmes avec plus de détails, nous nous contentons ici de les présenter brièvement, sauf le système de la croyance.
- 7 | Larousse, Nouveau Larousse illustré, Paris, 1887.
- 8 | Robert Paul, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Paris, 1953.
- 9 | Nous attirons l'attention que cette définition de E. Durkheim, a scellé la signification de religion et de croyance depuis le XIX^e siècle.
- 10 | Hachette, Dictionnaire Hachette des auteurs et des thèmes de la philosophie, Paris, 1975.
- 11 | Al Farahidi (Abu 'Abd Ar-Raman Al Khalil b. Ahmad), Mu'jamkitab al 'ayn, édité par Al Makhzoumi Mahdi et As-Samurrai Ibrahim, Dar Ar-Rashid, Bagdad, 1980-1986.

- 12 | *Ibn Durayd (Abu Bakr Muhammad b. Al Hassan)*, Kitab jamharat al-lugha, *édité par Ramzi Munir Ba'labaki, Dar al 'ilm lilmalayin, Beyrouth, 1987-1988.*
- 13 | *Ibn Faris (Ahmad Abu Al Hussayn b. Zakarya)*, Maqayis al-lugha (*les fondements de la langue*), *édité par Harun Abdessalam Muhammad, Dar Al Jil, Beyrouth, 1991.*
- 14 | *Ibn Sallam (Yahya)*, At-tasarif: tafsir al Qoran mimma ishtabahat asmauhu wa ikhtalafat ma'anihi (*Livre des différences de sens : explication du coran à propos des mots qui se ressemblent et ont des sens différents*), *édité par Shalabi Hind, société tunisienne de diffusion, Tunis, 1979.*
- 15 | *Ad-Damghani (Al Hussayn ben Mohammad)*, Qamus al Qoran aw islah al wujuh wa an-nadair fi al quran (*Dictionnaire du Coran ou réforme des équivalents et des synonymes dans le Coran*), *édité par Al Ahl 'Abd al'Aziz Sayyid, Dar Al 'ilmililmalayin, Beyrouth, 1980.*
- 16 | *Watchtower Bible and Tract Society ; International Bible Students Association : La Religion a-t-elle servi l'humanité?*, op. cit., p. 12-13.
- 17 | *Anne-Claude Dero-Jacob*, Société et institutions traditionnelles de l'Islam, *Peeters, I.P.H.O, ULB, Bruxelles, 1995, p. 184.*

BIBLIOGRAPHIE

- Philosophy is challenge to democracy and globalization*, Seoul, 2008. Publications UNESCO, Thailand, 2010.
- Considerations about foundation of wisdom for peace*, (2010) UNITAR-UNESCO, Hiroshima, 2008. Publications UNESCO, Thailand.
- New conditions of ethics*, Seoul, 2008. Publications UNESCO, Thailand, 2010.
- La Tradition scientifique et la société du savoir dans le monde arabo-islamique*, (2008), Publications de la faculté des Lettres, Rabat.
- Who want to kill my body? (2008) in BPRC-UNESCO, EWA University, Seoul.
- Argumentation dans le Kalam : cas d'Al Baqillani*, (2007), Publications de la faculté des Lettres.
- «Ibn Khaldoun, acteur et penseur de l'histoire», (2006), revue *MEDINA*, n° 37.
- Le féminin chez quelques philosophes arabo-islamiques*, (2005), Le Fennec.
- Signification du terme progrès chez quelques penseurs arabo-islamique*, (2004), Publications de la faculté des Lettres, Rabat.

Rôle de la thématique définitoire dans la pensée arabo-islamique, (2000),
Publications de la faculté des Lettres, Rabat.

«Religion, politique et savoir en Islam à l'âge classique», (1999), revue
Prologue, n° 19.

«Réflexions à propos de la langue arabe, son histoire et son devenir»,
(1999), revue *Prologue*, n° 17.

L'Islam et les discours à propos de l'Islam¹

Saïd Jebbar

Parler du discours islamique nécessite la clarification d'un ensemble d'entrées, fondamentales à mon sens, pour dresser le cadre général à partir duquel ou pourrait travailler tout en discutant du discours religieux en général et Islamique en particulier ou ce que certains signalent comme Islamiste.

Il me paraît que le discours religieux/islamique est un discours multiple et diversifié ; il vaut mieux ainsi qu'on s'y réfère au pluriel au lieu du singulier en disant « les discours religieux » ou « les discours islamiques ». Chacun de ces discours a ses spécificités et ses caractéristiques suivant la nature du locuteur et du récepteur, ainsi que l'intention et le but qu'on compte réaliser. Il est aussi préférable de dresser des frontières entre ces discours pour pouvoir distinguer entre les sources, les ramifications, le général, le particulier, la référence et le poursuiveur. Une kyrielle d'interrogations, à notre sens fondamentales, nous guide dans cette opération pour dégager les spécificités de ces discours et les relations qui les unissent ainsi que leurs modes de transformations sur les plans temporel et spatial. Ces interrogations peuvent être récapitulées comme suit :

- Quelle est la différence entre la religion et le discours religieux ?
- Quelles sont les principales manifestations du discours religieux ? Sont-elles toutes sur le même niveau à l'égard de la religion ?
- Comment ces discours interagissent entre elles ? Et quelles transformations connaissent-elles avec le temps ?
- Quelles sont les intentions qui orientent ces discours en général ?

Pour être plus précis dans l'utilisation des concepts, je préfère parler de « la religion/et les discours à propos de la religion » ou de « l'Islam/et les discours à propos de l'Islam ». Du moment qu'on dit : discours « à propos de la religion » ou « à propos de l'Islam », on annule le rattachement direct de ces discours à la religion même si elles lui sont rattachées, cette teinte religieuse ne permettant pas de les relier complètement à la religion car elles renferment des positions et des opinions tributaires de leurs principes,

buts et intentions ; et la religion reste confinée aux principes fondamentaux qui se composent uniquement à partir de ses sources de base.

I. DE L'ISLAM AUX DISCOURS À PROPOS DE L'ISLAM

Il est difficile de donner une définition précise du concept de religion, d'autant plus que le contexte ne permet pas de débattre de toute cette littérature du moment qu'il s'agit de ce qui est particulier, à savoir l'islam lequel, semblable aux autres religions célestes, est associé aux enseignements que le prophète Mohammed a reçus et qu'il a transmis aux musulmans. De ce fait, le Saint-Coran constitue la source principale de ces enseignements qui déterminent la relation de l'homme à son Créateur. Elles figurent dans le Saint-Coran comme suit : « Et voilà Mon chemin dans toute sa rectitude, suivez-le donc ; et ne suivez pas les sentiers qui vous écartent de Sa voie² ». Le prophète Mohammed dit : « Je vous ai transmis le Livre de Dieu que, si vous vous conformez à Ses commandements, vous prémunira contre tous les égarements, ainsi que la conduite (Sounna) de Son Prophète. En vous attachant à ces deux choses, vous serez toujours sur la Droite voie³ ».

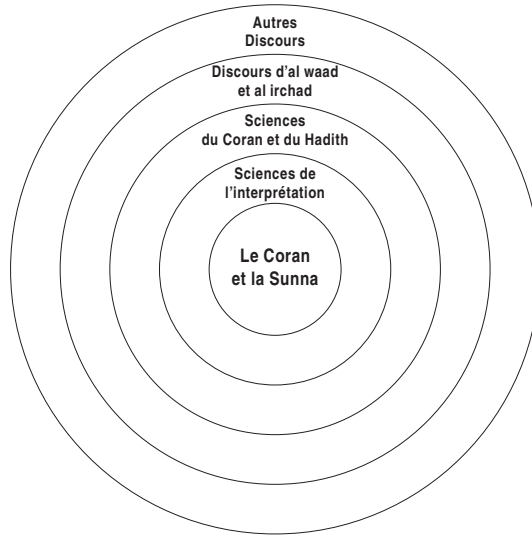
En effet, le Saint Coran constitue la source principale, et la Sunna du prophète est l'éclairage et l'illumination de ce qui figure dans les enseignements du Coran ; par conséquent, il est possible de considérer la religion dans son acception Islamique comme étant ces enseignements qui régissent le comportement humain dans sa relation avec son Dieu d'une part et dans sa relation avec son frère musulman d'autre part comme l'a défini le texte coranique. Je considérerai le Saint Coran comme le plier fondamental de cette religion, et parler de l'islam, c'est parler du Saint-Coran directement. C'est le texte-modèle qui renferme l'image-modèle de la perfection, et le prophète ne donnait son opinion personnelle sur un des sujets qu'après la révélation et la prise de décision. Après sa mort, la révélation a cessé après que l'image s'est éclaircie dans le verset suivant : « Aujourd'hui, J'ai parachevé pour vous votre religion, et accompli sur vous Mon bienfait. Et J'agrée l'islam comme religion pour vous⁴. » La religion est donc une pratique comportementale et dévotionnelle en rapport avec les enseignements que le Livre Saint renferme en posant leurs limites et en ajustant les pratiques comportementaux, et ce qui revêt un caractère général est expliqué dans la Sunna ; et le fait d'avoir à l'esprit cette Sunna exige de nous une réflexion attentive pour distinguer

ce qui est communément d'usage de ce qui ne l'est pas, ce qui correspond au Coran et ce qui ne lui correspond pas, ce qui pourrait être démontré rationnellement et ce qui ne pourrait pas l'être et ainsi de suite. Le prophète avait transmis le Coran qui lui a été révélé sans l'avoir expliqué ou en commenté le contenu. Il était le modèle comportemental du Saint Coran, et lorsque Aïcha (Puisse Allah lui accorder Sa miséricorde) voulait s'informer du prophète (bénédiction et salut d'Allah sur lui), et de sa création elle avait dit : « Son comportement était le Coran ». Il était un Coran mobile parmi les gens dans ses conduites et ses comportements. Cette image où s'unissent le Coran en tant que principes et législation et le prophète (bénédiction et salut d'Allah sur lui) en tant qu'acte social concrétisant ces principes sur le terrain, on peut l'appeler « l'homme parfait ». Ibn Arabi a ainsi représenté cette perfection humaine dans la relation du texte avec la conduite du prophète de la façon suivante :

« Mohammed (bénédiction et salut d'Allah sur lui) s'est distingué par la perfection complète car il a associé la disposition des parents (Adam et Eve), et il a été décidé qu'il est le plus savant, parmi la créature, en matière de Dieu ; le Coran était sa morale [حَلْفُهُ] (bénédiction et salut d'Allah sur lui). Celui qui désire ainsi, parmi ceux qui n'étaient pas ses contemporains, connaître le prophète doit le faire à travers le coran ; en le faisant il n'y trouvera pas de différence entre les deux⁵. »

Avec la mort du prophète, le coran-révélation et le coran-comportement se sont interrompus laissant la place au coran-texte en circulation parmi la foule des musulmans ; et après la mort du prophète, l'Oumma avait besoin, dans le cadre du développement de sa vie sociale, politique et culturelle, de résoudre un ensemble de problèmes aussi bien religieux et dévotionnels rattachant l'homme à son Créateur ou mondains qui sous-tendent les rapports entre les gens : ou disons que l'Oumma avait besoin de reconstruire le modèle de l'homme parfait qui est resté textuel et qui a manqué dans la réalité. Et il était obligatoire de revenir au texte-modèle qui est le Saint Coran en vue de chercher des solutions à cette question. En s'y référant, les productions intellectuelles et la jurisprudence religieuse ont commencé à soutenir ce texte ; et à travers ces productions, se sont fondés d'autres discours qui les désignent comme « discours autour de l'Islam ». Loin d'être un discours unique, elles constituent des discours multiples dont la légitimité reste attachée au degré de proximité et de distance du texte-modèle dans le traitement des dispositions, Il est par conséquent possible

de proposer la conception suivante à propos de la relation du texte-modèle « le Saint Coran » avec les autres discours :



regarder de plus près cette figure, il paraît que le noyau central pose les limites de l'islam-religion. Le Coran est ainsi la source législative de la vie des musulmans, et le comportement du prophète est le modèle qui incarne le coran dans les faits et la réalité. Et quand je parle de la Sunna, je veux dire les actions du prophète et son comportement dans la vie. Cependant, en raison de l'interdiction du prophète que soit écrit sur lui autre que le coran, cette action-sunna « Quiconque a écrit à propos de moi autre que le coran, qu'il l'efface. Il n'y a rien de mal à ce que vous parliez de moi ; et celui qui a délibérément menti à mon propos aura sa place dans l'enfer⁶ » était « une parole et un fait » d'une grande controverse en raison des fraudes et des distorsions qui l'ont entaché et sur lequel sont basées des alliances politiques pour plaider en faveur des alliés et tout le monde devient porteur de la bannière de la réforme et au service de la religion qu'on ne cesse d'entendre et de lire jusqu'à nos jours sous le signe « la religion droite » tout le monde est ainsi à la recherche de la religion droite, et tout le monde s'est donné cette légitimité de fonder cette religion droite selon son propre optique, en contrepartie de la non droite que recouvrent les parties adverses.

Loin de vouloir verser dans la légitimité ou la non-légitimité de telle ou telle partie car cela nous fera entrer, sans aucun doute, dans une des tranchées du conflit, nous cherchons à établir une image descriptive ni plus ni moins

telle qu'elle est représentée par des discours inventés après la mort du prophète du genre «discours à propos de l'Islam». Nous dégagerons les rôles de ces discours dans les transformations intellectuelles et la multiplicité des tendances qui se donnent la légitimité de la défense de la religion.

II. LES DISCOURS À PROPOS DE L'ISLAM ENTRE LES FONDEMENTS ET LES RAMIFICATIONS

Le discours de l'interprétation dans le cercle suivant demeure le plus proche du texte-modèle notamment lorsqu'il est une explication linguistique qui rapproche les significations coraniques et recourt parfois à ce qui est mentionné dans la Sunna et les Hadiths du prophète pour aborder une question quelconque. Cependant, l'émergence d'autres sciences, notamment les versets abrogeants (le *nassikh*) et les versets abrogés (le *mansukh*) dans les siècles ultérieurs auxquels certains commentateurs se sont basés pour relier certaines des dispositions des versets coraniques entre elle, a fait élargir l'interprétation elle-même jusqu'à la contradiction parfois. Et on peut dire que parmi les autres discours, les versets abrogeants (le *nassikh*) et les versets abrogés (le *mansukh*) constitue le discours le plus dangereux à propos de la religion sur lequel les paries et les sectes se sont appuyées pour soutenir certaines orientations politiques et intellectuelles arguant le fait qu'il existe des versets abrogés ayant mis une lettre au génitif (*kassr*), ce qui est devenu une règle. Les partis politiques, chiites, sunnites et Kharijite ont trouvé le terrain propice pour activer leurs conceptions politiques et drainer la communauté pour soutenir leurs arrière-pensées intellectuelles et religieuses. Les versets abrogeants et les versets abrogés ont produit un matériau vital ayant rapport avec la religion et se constituant à travers ses textes, et ce matériau devient la référence de base de tous les autres discours et en particulier le discours de la prédication (*al waad*) cité comme argument dans les conseils d'enseignement et d'orientation qui se tiennent dans les mosquées comme si elle est la principale source de la religion. Le texte coranique s'éclipse dans son intégralité harmonieuse pour laisser la place aux versets dispersés dans ces livres qui soutiennent une arrière-pensée quelconque; et chaque tendance y trouve l'appui sur lequel elle se fonde pour convaincre. Chaque fois que le débat s'intensifie, elle vous réfère aux érudits de la nation, la religion étant prise de la bouche des savants et non des fondements «le consensus de la nation».

Il s'ensuit donc qu'à mesure que nous nous éloignons du cercle-noyau, les discours semblent perdre la dimension essentielle de la religion et devient

des discours flous et opaques traversés par la diversité et la contradiction et cela pour deux raisons :

- Ils ne reposent pas sur directement le fondement-noyau concernant les questions et les problèmes qu'ils tentent de débattre ; ils reposent plutôt sur ces discours voisins pour résoudre le problème religieux qui lui est posé.
- Le litige intellectuel qui a opposé les musulmans directement après le décès du prophète a contribué à élargir le fossé entre ces discours et chaque tendance devient à l'affût d'arguments qui lui paraissent soutenir ses opinions et ses positions. Les exemples sur ce point abondent.

On peut déduire de ce qui précède que la religion est une pratique comportementale des commandes liés à des textes de la *charia* reçus par le prophète au moyen de la révélation. En l'absence du comportement du prophète qui interagit directement et entièrement avec des textes de la *charia*. Il est devenu impératif pour la nation et ses savants de développer une méthode pour les musulmans qui suit l'exemple de la Sunna et adhère aux principes juridiques. Les sciences se sont développées et se sont donné la légitimité de construire une démarche et résoudre ce paradoxe. La science de l'interprétation était la première de ces sciences, et elle a été, au commencement, associée directement à quelques compagnons contemporains de la *da'wa* et ayant reçu le texte directement du prophète. Et on peut présenter l'interprétation d'Ibn Abbas comme un modèle optimisé pour ces interprétations qui s'est rattaché directement au texte et s'est conformée à l'explication de ses sens, L'explication linguistique était la dominante dans cette démarche. Le concept d'abrogation (*naskh*) vient pour ouvrir les vannes aux interprétations et donner aux discours sur l'Islam de nouvelles dimensions se distribuant entre la confirmation de l'abrogation et son déni, les niveaux de l'abrogation entre le jugement et la lettre et la définition des versets abrogeants et des versets abrogés, et ce qui a été en soi objet de litige entre les gens intéressés par l'abrogation du Coran⁷.

L'analogie entre l'Islam et les autres discours produits à son propos provient du concept général qui fonde la religion, c'est-à-dire le concept de « l'homme parfait ». En effet, la religion, en tant que discours divin révélé au prophète, dresse une démarche propre à l'homme dans son rapport à son créateur d'un côté et à son frère l'homme d'un autre côté. Ce discours fondateur de la démarche s'est concrétisé sur le plan du comportement dans la personne du prophète. En contrepartie, après la disparition du modèle sur le plan législatif avec l'arrêt de la révélation et sur le plan comportemental avec la mort du prophète. Ces discours composés sur la religion ont théoriquement œuvré pour redessiner le modèle de « l'homme parfait » et orienter le public

de la nation pour qu'il soit activé sur le terrain. Le traitement du texte était ainsi éclectique, l'évocation du comportement du prophète en soi était aussi éclectique. C'est ce qui a affecté d'une manière ou d'une autre les méthodes de collection du Hadith, en particulier ce qui est connu du nom de la science de l'amendement et l'accusation [des textes douteux] et le désaccord entre les savants du hadith entre ceux qui approuvent beaucoup de narrateurs s'inspirent d'eux et ceux qui les contestent et refusent leurs Hadiths.

Si tel est le cas des discours rattachés directement au modèle, c'est-à-dire le coran et la sunna, comment seront d'autres discours qui sont dans leur nature éloignés des fondements et établit le modèle à travers des discours intermédiaires et travaille avec ces discours avec éclectisme suivant les intentions qui orientent ces derniers .Le discours de la prédication par exemple se trouve selon le cercle ci-dessus plus loin du cercle-noyau pour ce qui est des autres discours, et il ne produit pas son savoir en se fondant sur les fondements religieux centraux, mais il fait de ces discours intermédiaires « ouvrages d'interprétation, biographie du prophète et les interprétations des juristes et des imams » les règles fondamentales sur lesquelles il fonde son savoir. Et à regarder l'opinion des savants sur ce discours, opinion qui penche sur la tolérance dans la documentation et la vérification des nouvelles et des hadiths biographies contenus dans les discours de la prédication, et des biographies, on prend conscience de ce qui peut se faulter dans ces discours comme les tendances intellectuelles et politiques qui prennent dans leur forme une teinte religieuse et ancrent dans l'esprit du récepteur une croyance particulière qui pourrait être loin de l'esprit législatif que le discours divin – modèle « le Saint Coran » fonde.

Ces discours prédicatifs ont affaire au public de la nation, c'est-à-dire ce qui est désigné dans la culture Islamique par la plèbe [le bas peuple] qui est la base large où tout orateur politique ou religieux trouve le terrain propice pour véhiculer ses idées et acquérir a légitimité. Le récepteur ici reçoit émotionnellement le message avant de le recevoir mentalement. Par conséquent, ces discours insistent sur l'affectivité qui donne l'illusion de sa légitimité religieuse pour illusionner le récepteur sur son caractère raisonnable. Lorsque le prédicateur fonde sa pensée sur le licite et l'illicite, l'enhardissement et l'intimidation, la promesse et l'avertissement, il fait intégrer le récepteur spontanément dans le système, car il a peur de tomber dans l'interdit ou le tabou. Et ce prédicateur devient son guide qui trace les voies du droit chemin qui l'éloigne de tout soupçon ou péché sans qu'il ne s'interroge, ne serait-ce qu'un moment, sur le rapport qui unit ces pensées et les textes religieux légitimement fondés.

III. LES DISCOURS DU RENOUVELLEMENT

Ils se concentrent à l'extrémité du cercle où je les ai désignés par « autres discours », c'est-à-dire les divers discours qui se produisent avec le changement du temps et se rattachent aux problèmes de la nation sur les plans politique, social et intellectuel. Ils tentent de présenter des solutions ou des alternatives au sein du cercle religieux. Ce ne sont pas des discours de prédication. Ils se considèrent plutôt comme des discours intellectuels fondés qui reproduisent le système religieux suivant les conditions fondamentales qui doivent être respectées. Ils évoquent le concept (nouveau/ancien) « la vraie religion » pour exercer sur lui de nouvelles contraintes ayant rapport à la nature de la société moderne dans laquelle les frontières culturelles et médiatique se sont effondrées et où les civilisations ont interagi. Ces nouveaux prêcheurs/chercheurs ont senti la nécessité de redessiner les voies de la *charia* brandissant des slogans appelant à la nécessité de revenir aux ancêtres « l'ère du prophète », « l'ère des Compagnons », « l'état de la succession » et autres grands slogans que nous entendons sans cesse dans les médias audio-visuelle et écrits à la fois.

Ces discours se réunissent dans ce qu'il est convenu d'appeler le « nouveau discours religieux » ; et il est effectivement un nouveau discours sur la religion, Parmi ses objectifs principaux, comme ils le prétendent, « le renouvellement du discours religieux ». En affirmant le principe du renouvellement, ils dépassent tout système traditionnel sur la religion. C'est une déconstruction en vue d'une reconstruction et d'une refondation. Ces nouveaux discours ont-ils possédé une vision précise pour renouveler le discours religieux, reconstruire un nouveau système religieux se rattachant aux fondements « le Saint Coran comme source législative centrale » et analyser la Sunna/la biographie du prophète à la lumière d'une vision coranique précise ?

Les nouveaux discours sur la religion se sont associés aux transformations rapides qu'a connues la communauté arabo-musulmane presque tout au long du siècle dernier sur les plans politique, social et intellectuel. Cette forte présence des courants religieux a continué comme une force agissante dans une communauté qui rétablit à nouveau son identité d'une manière qui lui permet de maintenir les fondements patrimoniaux qu'elle considère comme un des fondements de l'identité et d'accompagner les changements économiques et les nouvelles technologies que connaît la société moderne. Dans leur ensemble, ces discours sont des discours doctrinaux et fanatiques qui croient

posséder la vérité absolue sur toutes les questions relatives aux affaires de la croyance, de la jurisprudence et de la politique. Par conséquent, ils voient en l'autre qui ne partage pas leurs opinions quelqu'un qui ignore la vérité et vit dans l'illusion, ils jettent alors le doute sur ses intentions. La nature de ces discours a varié selon les circonstances sociales et politiques de chaque communauté. Cependant, il est possible de les classer selon deux tendances principales : une tendance basée sur la foi et la tradition qui considère l'autre selon une optique évaluative le classant suivant le critère de la foi : croyant/incroyant. C'est la conception que nombre d'études taxe d'«orientation takfiriste» (ex-communication). Une autre tendance en dépit de ses intentions religieuses est dominée par une tendance religieuse en raison de la nature des circonstances de la société où elle évolue et qu'elle cherche à affronter et changer. Cette tendance remplace le concept de *takfir* (ex-communication) avec celui de trahison et de collaboration avec l'ennemi ; elle voit en l'autre qui ne le soutient pas un collaborateur de l'ennemi et un traître.

Ces deux catégories subsument un large éventail de prédicateurs, de Muftis et ulémas et de chercheurs qui présentent au public un discours leur donnant l'illusion qu'il constitue la compréhension correcte de l'Islam dans sa foi, ses règles morales et sa législation⁸. Et malgré la diversité de leurs buts et intentions, ils partagent leur arrière-pensée de départ pour drainer le public en insistant sur le fait que l'Islam a besoin de vrais prédicateurs qui distinguent ce qui est bénéfique de ce qui est néfaste et qui sont en mesure d'appliquer les principes de l'Islam dans son vraie image pure tel qu'elle est connue à l'ère de la prophétie et des califes.

Cette vision qu'ils désirent fonder ne repose pas sur le rattachement direct aux fondements réels de la religion. Il apparaît à travers leurs discours et leurs prêches qu'il s'agit de discours doctrinaux éclectiques qui fonde à vision sur la base des discours précédents. C'est pourquoi ils reprennent dans leur ensemble quelques expressions générales et vagues à mon sens : «Les savants sont à l'unanimité», «l'un des savants de la nation dit», «la nation a convenu», etc. ; expressions accompagnées de citations textuelles que ces savants choisissent en fonction de leurs intentions.

Il est donc question d'un discours nouveau dans sa forme qui n'a pas pu se renouveler sur le fond et fonder une vision différente qui revient aux fondements et en fait une relecture pour en dégager les éléments de sa force et sa capacité au changement et au développement. Ce sont des discours qui n'ont pas pu se débarrasser de la sacralité de ce qui est humain

et a continué à élever ce qui est humain au rang du divin et le sacraliser. La sacralité du Coran et de la biographie du prophète va de pair avec celle des compagnons du prophète, des narrateurs et collectionneurs de Hadiths, des interprètes du Coran et la Sunna du prophète, des savants de versets abrogeants et de versets abrogés, des imams, des prêcheurs, etc. De cette façon, ces nouveaux discours sont tombés dans les pièges et les écueils des discours traditionnels et n'ont pas pu se débarrasser de son froc pour se faire une position propre et autonome pour traiter avec la religion à partir de ses sources principales. On peut récapituler certains de ces pièges comme suit :

- L'intimidation des gens auxquels on s'adresse.
- L'intransigeance et la restriction dans de nombreuses questions religieuses.
- La négligence des priorités de la religion et l'intérêt accordé aux questions marginales.
- La confusion entre le religieux et le mythe légendaire.
- La négligence du rôle de l'esprit et de la science dans la reconstruction d'une conception islamique harmonieuse.
- La non conscience du temps et de son évolution.
- L'attitude envers l'autre non musulman.

IV. Y A-T-IL MOYEN DE RÉSOUDRE CETTE CRISE ?

Celui qui croit que la société musulmane n'est pas en mesure de se développer et d'évoluer sans être débarrassée de la religion et de ses discours se trompe. Chaque société a son identité et il n'existe sur terre aucune société sans atout religieux quoique certaines sociétés prétendent l'affaiblir ou la supprimer. Elle existe dans les traditions et les coutumes, le comportement quotidien, les cérémonies, les funérailles et même dans les cérémonies d'investiture des présidents. Comment donc se faire l'illusion de son absence alors qu'elle existe dans tous comportements ? Cependant, le fait de rétrécir cette vision et l'orienter en fonction des changements civilisationnels et historiques constitue une sage décision. Il est impossible de gérer une société moderne avec une vision purement traditionnelle fondée sur des opinions et des positions de gens qui avaient travaillé dur dans leur temps et le mérite leur reviennent quant aux changements opérés. Et si nous voulons les réhabiliter, nous devons les prendre comme exemple dans la manière avec laquelle ils se sont comportés avec le texte et avec les circonstances de leur temps et nous inspirer de leur méthode

dans la réflexion et non adopter leurs opinions telles qu'elles. C'est que leur méthode dans la réflexion nous sera utile dans certains de ses aspects pour apprendre comment contempler notre réalité et la rendre en adéquation avec nos atouts religieux. Elle nous aidera à acquérir une conception pour contempler le texte de la *charia*. Néanmoins, leurs opinions directes associées à leur temps ne nous engage en rien et ne résoudra pas nos problèmes sociaux, politiques et intellectuels récents.

Je ressens de l'espoir pour l'avenir lorsque je rencontre un Azhari dans n'importe quel pays islamique qui détient une vision ouverte et raisonnée de ce qu'a produit la culture musulmane que le commun des gens considère comme le propre de la religion. Il distingue alors entre la religion et les discours produits à propos de la religion, ce qui nous permettra d'insister sur la nécessité de revenir aux fondements pour nous en inspirer une vision différente qui n'engage que nous-mêmes. Cette vision éclairée, le mufti de l'Égypte s'en est exprimé en ces termes :

« Nous devons considérer le patrimoine islamique, à l'exception du Coran et de la Sunna, comme un travail cumulatif respectable, mais qui n'est pas sacré, c'est-à-dire que nous pouvons y profiter des méthodes des ancêtres... Mais en même temps, les questions associées au contexte de la réalité à l'époque ne nous engagent pas, avec la purification de ce grand patrimoine, de tout ce qui lui est intrus et étranger sans diminuer de la valeur de ce grand effort sans précédent⁹. »

Nous sommes devant une image à double dimension : une dimension divine représentée dans le texte coranique comme texte explicite général et une dimension humaine qui a connu de nombreuses accumulations à travers les différents temps à partir de ses dialogues avec le texte sacré et sa réflexion sur les circonstances de son temps pour produire un ensemble de principes et de lois qu'elle considère comme modèle pour fonder une société harmonieuse et complète. Ces discours, cependant, demeurent dans leur ensemble de nature humaine ; et ce qui est humain reste relatif dans ses jugements et ses contenus et on ne peut le généraliser et le sacraliser. Ce sont donc des discours associés à leur siècle et il est possible de s'en inspirer sans faire d'eux la pierre angulaire de construction d'une conception religieuse propre à une nouvelle société.

L'essence de la religion est, par conséquent, contenu dans les textes religieux originaux à caractère sacralisé qui sont restés dans leur ensemble globaux

et non détaillés. On en veut pour preuve, les différences que provoquent leur présence dans les discours humains parallèles et en premier rang le discours de l'interprétation que nous considérons le plus proche de l'essence du texte sacré. Que de versets dont l'interprétation évoque des positions différentes attribuées aux Compagnons du prophète ! L'interprète peut enfin pencher pour un point de vue particulier qu'il considère le mieux adapté, chose que j'avais signalée en parlant du caractère éclectique de ces discours humains.

Le successeur évoque l'expérience de son prédécesseur dans le temps et en profite, il se donne une méthode autonome à travers laquelle il construit son identité qui est dans son essence une extension de cette identité générale qui se compose à travers l'histoire et dont les formes se transforment au grès du temps sans perdre son essence fixe qui repose sur un principe religieux juste considéré comme le noyau de l'harmonie et de l'intégration qui se réalise dans la société musulmane tout au long des siècles. La religion constitue donc une essence fixe, et ces discours qui se produisent autour d'elle sont des symptômes associés et adaptés aux transformations temporelles et culturelles sans qu'ils perdent leur lien avec l'essence fondateur, cependant ils ne se sont pas promus au rang de sacralité qui caractérise la religion en tant que texte divin reçu par l'homme au moyen de la révélation.

NOTES

- 1 | *Traduction de Hassane Belgra.*
- 2 | *Sourate Al-Anaam, verset 153.*
- 3 | *Hadith contenu dans le pèlerinage d'Adieu et il est transmis différemment par Adrami, Ibn Hanbal et Mouslim qui disent (ahl bayti) au lieu de (sounnati) et Moslim et Ibn Baja qui se contentent de dire (le Livre de Dieu).*
- 4 | *Sourate Al-Maida, verset 3.*
- 5 | *Ibn Arabi, L'Homme parfait, p. 28.*
- 6 | *Transmis par Mouslim.*
- 7 | *Il y a eu un litige parmi ceux qui étaient favorables à l'abrogation ; une partie d'entre eux le déniait complètement ; une autre partie qui y était favorable n'était pas d'accord quant à sa réalité et sa nature. Une catégorie s'est contentée d'opter pour l'abrogation du jugement sans la lettre ; une autre appelle soit à l'abrogation de la lettre en gardant la lettre, soit à l'abrogation du jugement et de la lettre ou l'abrogation de la lettre en gardant le jugement. C'est ce qui a ouvert la porte aux différentes interprétations concernant un ensemble de questions litigieuses en rapport avec les affaires de la nation.*
- 8 | *Abou Al Majd A.K., «Le nouveau discours religieux», in Site arabnews.*
- 9 | *Chawqui Allam, «Le renouvellement du discours religieux» in Site Dar al Iftae.*

Le projet politique islamiste et la nécessité de la pensée des Lumières

Abdallah El Haouzi

La question autour du projet de l'état du califat, en tant que fondement théorique de la signification de l'état en Islam est une problématique qui n'a jamais été résolue historiquement. Ce projet a demeuré un rêve utopique qui n'a pas été institutionnalisé. Pour corroborer notre propos, nous nous baserons sur le texte d'Abdallah Laroui, tiré de son ouvrage, *Le Concept de l'Etat*: «les intellectuels arabes ne s'intéressent plus à l'Etat et par conséquent ils n'accordent aucun intérêt à répondre à la question : Qu'est-ce que l'Etat?¹».

A cet égard, la pensée arabe contemporaine considère la méditation de la liberté comme étant une affaire relevant de la philosophie méta-éthique et la méditation de la raison une question de l'idéologie politique. Cette distinction entraîne, du coup, une contradiction entre l'état et l'individu. Ce dernier sera marginalisé sur le plan social étant donné que la nature de la communauté musulmane est fondée, selon l'historien Laroui, sur la nécessité de dépasser la combinaison entre l'état et l'individu afin d'atteindre la notion de la réalité sociale islamique qui prend appui de sa signification philosophique et juridique de l'absence du concept des institutions dans l'état.

A partir de ces constats inspirés des recherches de l'historien A. Laroui, il nous est permis de poser d'autres questions abordant ce sujet en se basant essentiellement sur d'autres théories scientifiques et critiques. Parmi ces questions, j'aborderai le phénomène de ce que l'on appelle «l'islam politique». Selon le philosophe Mohamed Sabila (2000), dans son ouvrage *Contradiction entre fondamentalisme et modernité*: «Toute étude de ce que l'on nomme islam politique doit prendre en considération plusieurs paramètres: d'abord, il faudrait écarter l'approche réductionniste tout en accordant une importance capitale, d'abord, aux particularités puis, essayer de ne pas généraliser les jugements de valeur, et enfin tenter de comprendre de l'intérieur, c'est-à-dire démanteler la valeur de l'état construite autour des modèles des ancêtres².»

Dans cette perspective, Sabila ajoute que «l'image répandue à propos des mouvements islamistes, en général et des mouvements fondamentalistes en particulier se présente comme une réaction contre la modernité. Cela est rejeté dans son intégralité puisqu'il représente une sorte de nostalgie pour le passé et un désir de revenir à des moments lumineux dans notre passé glorieux». De ce fait, l'élite dans notre monde arabo-musulman n'a pas fait attention à ces périodes où l'islam politique était perçu comme une réaction contre l'imitation des pensées de l'époque des lumières en Europe. Les lumières sont, selon E. Kant, «le rétablissement de l'homme de ses droits et son éloignement du cercle de la minorité et déficience mentale». Le même philosophe, en 1784, en répondant à la question : Qu'est-ce que les lumières? A affirmé que «c'est l'utilisation de la raison et l'éloignement de toutes les formes de stagnation, de superstition et de non dépendance des autres». Le mouvement des lumières est basé selon deux principes : la raison et la liberté qui sont des notions essentielles quant à l'enracinement du système de la modernité dans son contexte général. Afin de discuter d'une façon détaillée des notions définitives des mouvements des lumières, tout chercheur est obligé de consulter les textes fondamentaux du 16^e et 17^e siècles, tels ceux de Machiavel, Descartes, Spinoza, Lock, Husserl et Hops³ qui ont contribué à l'enracinement de ces valeurs de la raison et de liberté.

En revenant à la question de la nécessité des mouvements des lumières dans notre pensée arabo-musulmane actuelle, l'on est obligé de revenir aux 16,17 et 18 siècles européens pour essayer d'en tirer profit étant donné que les productions intellectuelles de cette époque ont abordé les thèmes de la raison, la superstition, l'émancipation ainsi que la notion de développement avec ses nouvelles connotations. Dans ce sens, le chercheur Hachim Salah affirme : «l'expérience européenne a présenté une lueur d'espoir et une vraie consolation à l'intellectuel arabe en cette période sombre de notre réalité, elle lui permet de mener une bataille dans le but d'éclairer les esprits, c'est une mission qui peut réussir et par conséquent il y aura une nouvelle vision de la relation entre religion et société ou entre religion et politique. On peut, donc, dépasser la vision ancienne même s'elle est enracinée dans plusieurs mentalités depuis des centaines d'années, mais il est impératif de démanteler voire déraciner cette ancienne mentalité à travers une étude historique et surtout sa désacralisation».

Le démantèlement de l'identité arabe dans sa profondeur historique constitue l'une des entrées principales pour comprendre les lumières et la

modernité et contribuer activement dans l'histoire. En fait, cette histoire moderne est l'histoire de la pensée moderne par excellence et les questions de la religion, du politique et la ville sont primordiales pour la participation effective dans l'histoire moderne. C'est un objectif principal pour le chercheur et l'intellectuel arabe pour comprendre la nécessité d'éclairer la raison arabo-musulmane qui permettra d'acquérir les valeurs de la modernité et des lumières.

Lors de ses conférences, le professeur A. Laroui a exprimé la nécessité d'assimiler ces valeurs en affirmant : «la pensée arabe n'a pas bien profité des avantages offerts par la pensée moderne en tant que forme de pensée rationnelle, objective et efficace, mais il est à souligner que cette situation affaiblira la société arabe. Si certaines personnes réitèrent leur appel de revenir au passé, c'est par ce qu'elles ont conscience du danger qui hante notre société». Donc, afin de dépasser ces crises sociétales intellectuelles et politiques, il est nécessaire d'être conscient qu'il faudrait réagir en vitesse pour s'engager dans l'histoire contemporaine et la modernité qui, selon le chercheur Sabila (1988), a envahi nos foyers sans demander autorisation : «Elle se manifeste à travers l'émergence d'une société occidentale dans le cadre de la renaissance occidentale et européenne. Cette renaissance a permis l'épanouissement des sociétés industrielles qui ont envahi d'autres sociétés plus faibles, ce qui a provoqué ce que l'on appelle une crise de la modernité⁴».

Ainsi, le contexte général de la notion des lumières la modernité nous permet de mieux appréhender la crise des valeurs dans notre société. Celle-ci ne signifie pas, selon notre perception, un système de valeurs fermées de la pensée abstraite, mais elle nous met en face à des choix problématiques et nous invite à penser à propos de notre réalité d'une façon qui nous permettra d'appartenir à l'époque moderne d'une manière méritée dans le but de mieux appréhender l'avenir à la lumière des dilemmes de l'histoire contemporaine⁵.

A partir de cette prise de conscience associée à une sorte d'anxiété et de malaise, la question à propos de la nécessité des lumières restera toujours d'actualité⁶. Ainsi, pour démanteler la relation entre la politique et la religion, il faudrait, à mon humble avis, une volonté et un courage scientifique à travers lequel on doit dépasser les anciennes théories qui sont tellement consommées médiatiquement. En effet, la religion, actuellement, n'est plus un cas maladif ou superstitieux comme le

prétendait Nietzsche, mais elle est devenue un refuge pour toutes les personnes souffrant du désespoir, de la misère et surtout du vide intellectuel. A cela s'ajoute le fait que le champ culturel a été dominé par les prêcheurs et religieux qui ne cessent d'exploiter les moyens audio-visuels telles les chaînes satellitaires télévisées pour imposer leur hégémonie contrairement aux élites intellectuelles, susceptibles d'éclairer les esprits, qui sont totalement absentes.

L'intérêt politique pour la nature de la sociologie arabe a constitué un cadre théorique pour le fonctionnement de la pensée arabe contemporaine depuis le voyage de Tahtaoui « Délivrance d'Ipriz dans le voyage de Bariz » jusqu'aux écrits contemporains. Durant cette période, le discours de la renaissance a prôné durant la seconde moitié du XIX^e et début du XX^e siècle. Les thèmes traités tournaient autour des revendications de la liberté, l'indépendance nationale contre l'hégémonie turque, la lutte contre la tyrannie afin d'accéder au progrès.

En fait, la discussion autour des concepts politiques dans le discours arabe invite d'abord à les consolider afin de comprendre les obstacles théoriques qui empêchent l'assimilation d'un projet modernisateur et lumineux de ces concepts. Cela aidera également à s'engager autour des vraies questions de la sociologie humaine : « Pourquoi l'Europe a réussi à passer de l'Etat du prince (ou de l'empereur) à un Etat moderne ? L'Etat de la modernité politique, l'Etat des institutions et des droits qui tire sa légitimité de la volonté du peuple ? En contrepartie, l'Etat dans les pays musulmans ne s'est pas développé depuis le moyen âge jusqu'à aujourd'hui ? Pourquoi toutes les tentatives des élites arabes visant à moderniser leurs pays en essayant de profiter de l'expérience occidentale n'ont pas abouti ?

Dans ce sens, le chercheur arabe se trouve obligé de discuter la problématique de la légitimité de l'Etat en Islam en relation avec les questions de l'identité, de l'autre, des lumières et de la modernité qui sont des notions importantes permettant de mieux aborder une autre question, celle de la modernité politique dans la pensée arabe en général, et marocaine en particulier, dans un contexte marqué par une nécessité d'une relecture et ré-explication des notions de la modernité politique et des lumières étant donné que les arabes ont connu l'état de la modernité dans un contexte marqué par la propagation de l'ignorance et le déclin socio-économique. Cette réalité a provoqué l'hégémonie de l'état et son appareil répressif dans la société. Ainsi, toutes les structures organisationnelles

d'une société traditionnelles qui parrainaient les activités économiques, culturelles et religieuses ont été dissoutes. Ce qui a mené les membres de cette société à demander les subventions et une prise en charge de la part de l'état⁷.

En fait, l'état de la modernité a troublé notre réalité sociale en créant de nouvelles idées qui n'ont aucun lien avec notre vécu. Un dysfonctionnement a accompagné cette transformation sur le plan intellectuel qui devrait instaurer un cadre théorique des idées importées de l'occident étant donné que penser à un état, c'est premièrement penser au citoyen ainsi qu'aux différents concepts liés à une pensée philosophique et politique permettant d'instaurer les valeurs de la citoyenneté.

Cette opération nécessite, aussi, de penser aux valeurs de cette citoyenneté, de liberté, de démocratie, d'égalité, de droit, de justice et d'équité. Comment peut-on prendre soin et penser à ce citoyen arabe alors que la nature de notre société n'arrive pas à dissocier clairement entre le côté politique et religieux ?

Toutes ces remarques problématiques peuvent aider à la rationalisation des questions autour de la modernité et de l'identité. Certes, cette implication entre le religieux et le politique dans l'histoire de l'état en Islam peut être une source d'inquiétude et de désespoir « tant que le religieux n'est pas indépendant du politique, autrement dit, tant que l'état n'a pas instauré ses bases indépendamment de la charia, les sociétés islamiques seront toujours soumis à l'autorité des religieux et des fondamentalistes⁸ ».

Cet appel à la séparation entre le théologique et le politique est enraciné dans notre histoire arabo-musulmane même s'il n'a pas débouché sur des accumulations intellectuelles fortes permettant d'approfondir le débat autour des vraies questions. En fait, la situation détériorée de notre époque constitue l'un des obstacles théoriques pour s'inscrire dans la pensée des lumières. Pour atteindre la liberté et le développement technique, économique et social, il est important de comprendre et d'assimiler la logique du monde moderne basé sur une culture techniciste et moderne. Donc, comprendre et s'ouvrir sur l'autre et ne pas se plier sur soi sont des conditions nécessaires et suffisantes pour réussir à instaurer un système basé sur la pensée moderne, il faut avouer que c'est une mission qui n'est pas aisée et qui demande une vraie mobilisation de la part de l'élite intellectuel indépendante de tout pouvoir politique. L'on peut affirmer que

jusqu'à aujourd'hui, cette élite indépendante n'existe pas car, d'une part, des obstacles théoriques relatifs à la nature de notre société traditionnelle qui empêche l'essor de cette classe d'intellectuels libres dans notre monde arabe. D'autre part, il y a une nette domination de la politique et des politiciens et surtout que notre société n'accorde aucune valeur à tout ce qui est culturel et intellectuel. Le constat est qu'il est impossible de parler d'une vraie élite indépendante et libre capable de défier les autorités politiques connues par leurs pratiques autoritaires et répressives.

Donc, notre besoin des valeurs de citoyenneté ne sera jamais établi par la classe politique mais c'est le rôle de l'élite intellectuelle qui devra instituer une vraie pensée analytique capable d'acquérir les avantages de la raison moderne et pour ce faire, il est nécessaire de relire les problèmes de la renaissance et surtout de construire une théorie rationnelle basée sur une réelle et objective évaluation de soi : « le citoyen arabe est toujours soucieux de question de la renaissance arabe lorsqu'il est appelé à discuter la question de la démocratie moderne : « pourquoi la situation des arabes-musulmans s'est-elle détériorée alors que les autres ont évolué ? » on ne peut comprendre ce genre de questions sans faire une évaluation autocritique de soi surtout après les grandes déceptions dues aux séries de défaites successives ».

NOTES

- 1 | A. Laroui, *Le Concept d'Etat (en arabe)*, p. 167-170.
- 2 | محمد سبيلا، النزعات الأصولية والحدائث، منشورات رمسيس، الرباط، مارس 2000.
- 3 | *Confer les travaux de H. Grotius 1867, S. Pufendorf 1707, A. Ferguson 1992, A. Matheron 1986, B. Hussiman et F. Ribes 1988, Ch. Montesquieu 1964, S. Goyard, F. et R. Seve 1986, T. Hobbes 1971, B. Spinoza 1967.*
- 4 | Idem.
- 5 | هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ط. 1، دار الطليعة، بيروت، 2005.
- 6 | كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية، ط. 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2003.
- 7 | علي أو مليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، ط. 1، بيروت، 1985، ص. 195.
- 8 | عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، ط. 1، الدار البيضاء، 1981، ص. 170.
- 9 | عزمي بشارة، المجتمع المدني. دراسة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص. 286.

BIBLIOGRAPHIE

- Ferguson A. (1992), *Essai sur l'histoire de la société civile*, Paris, éd. P.U.F.
- Goyard S., Seve F. et R. (1986), *Les Grandes questions de la philosophie du droit*, Paris, éd. P.U.F.
- Grotius H. (1867), *Le Droit de la guerre et de la paix*, Paris, éd. Guillaumin et Cie, trad. Pradier-Fodéré.
- Hobbes T. (1971), *Le Léviathan*, Paris, éd. Siryi., trad. F. Tricaud.
- Hussiman B., Ribes F. (1988), *Les Philosophes et le droit*, Paris, éd. Bordas.
- Matheron A. (1986), *Anthropologie et politique au 18^e siècle (étude sur Spinoza)*, Paris, éd. J. Vrin.
- Montesquieu (1964), *Œuvres complètes de l'Esprit des lois*, Paris, éd. Seuil.
- Pufendorf S. (1707), *Les Devoirs de l'homme et du citoyen*, Amsterdam, H. Jehelte éditeur, trad. J. Barbeyrac.
- Spinoza B. (1967), *Traité de l'autorité politique*, Paris, Gallimard, trad. Madeleine Francès.

Convergence et divergence dans le discours religieux contemporain ¹

Mohamed El Ferrane

Le discours religieux contemporain intéresse plusieurs chercheurs appartenant, à des degrés différents, à plusieurs courants de la pensée islamiques. Ainsi plusieurs types de discours ont-ils vu le jour. Premièrement le discours religieux rationnel qui s'efforce à concilier entre modernité et authenticité, deuxièmement le discours de l'Islam politique avec toutes les ramifications qu'il a connues par la suite depuis l'orientation radicale de Sayed Qotb, troisièmement le discours extrémiste reposant sur la violence et le port des armes chez certains groupes contemporains et enfin le discours religieux critique qui, à des niveaux différents, cherche à répondre aux interrogations posées au discours religieux contemporain en adoptant, de manière relative, l'objectivité scientifique.

On peut circonscrire, en général, le discours religieux contemporain dans les orientations suivantes :

- L'orientation impressionniste, elle se base sur des observations primaires à caractère personnel et sentimental. Cette orientation observe les phénomènes sans adopter une méthodologie scientifique rigoureuse et claire. Elle penche à glorifier ou à admirer quelques modèles historiques ou contemporains.
- L'orientation actionnelle idéologique, elle se caractérise par sa soumission totale à une secte ou à une idéologie bien déterminée. Les aspects de ce discours diffèrent d'une classe à une autre. Ainsi, le discours des adeptes des doctrines religieuses et quelques groupes islamistes qui restent fidèles aux méthodes des anciennes tribus de l'histoire islamique comme *al khawarij* (les sortants) et autres n'est pas le même que celui des partisans de l'explication ou de l'analyse concrète de l'Islam ni même de celui des prédicateurs de la laïcité parmi des musulmans.
- Le discours rationnel critique, il cherche à être objectif et scientifique loin de tout impressionnisme sentimental et aliénation aveugle.

Bien que les thèses de toutes ces orientations soient divergentes, elles s'accordent et se recoupent parfois, à un certain niveau, de manière très violente sur le plan des principes et des objectifs. Elles divergent aussi dans la façon de voir la vie politique, sociale et la pensée religieuse représentée par le texte coranique ou par la science des fondements. De plus, les contenus de ces discours varient entre conservatisme, imitation et impressionisme qui appelle à suivre la méthode des leaders de la réforme ou débordent dans les doctrines idéologiques sanguinaires ou d'égarement.

A partir de cette présentation, on peut dire que le discours religieux islamique comprend tout discours dont le contenu porte sur la religion du point de vue de la déclaration, du développement et de l'inspiration, de l'analyse de ses problèmes, de l'appel à son adoption dans les divers aspects de la vie ou de la critique de ses textes pour mettre à mal ses dires, ses dispositions et ses vérités que ce soit dans le champ des dogmes du fondement, de la philosophie, de la science, des lettres, des arts ou au niveau des expressions verbales ou non verbales, anciennes ou nouvellement créées.

On entend aussi par discours religieux toute déclaration au nom de la religion adressée à tous, musulmans ou non, par la voie d'un prêche, d'une conférence, d'une correspondance, d'un article, d'un ouvrage, d'une pièce de théâtre ou d'une œuvre dramatique quelque soit sa forme et son type artistique car le discours religieux ne peut être circonscrit dans une structure d'expression particulière.

Pour explorer davantage le concept de discours religieux, on doit le soumettre aux exigences de la méthode académique basée sur l'objectivité. Cette démarche permet au chercheur d'avoir la possibilité d'approcher le discours de divers groupes ou courants en relation, de près ou de loin, avec l'Islam en dépit de leurs références de fond et abstraction faite aux appels de certains à détenir l'exclusivité et la représentativité du discours religieux islamique. D'autres se replient, par contre, à produire un nouveau discours et à réfuter l'ancien que ce soit le discours à références différentes ou celui qui s'efforce à réaliser et à reproduire des travaux solides puisés dans le patrimoine d'une part, et dans les performances de la pensée humaine contemporaine d'autre part.

L'adoption de ce concept élargi du discours religieux islamique est justifiée du point de vue idiomatique, légal et réel : d'abord idiomatique, à partir de

la définition spécifiée plus haut du concept du discours ancien et moderne ; ensuite légal à partir de l'élargissement de l'appellation de musulman telle qu'elle a été arrêtée par le Coran et les Hadith (récits rapportant une parole ou un acte du prophète). Ces derniers ont permis à tous ceux qui ont une relation avec l'Islam de porter cette dénomination quelque soit la nature de cette relation : de surface ou profonde n'allant pas ou delà de la croyance et la soumission, ou hostile basée sur le dédain et la dénaturation sur les modèles des hypocrites par exemple, ou philosophique méditative explicative visant la réflexion afin de comprendre et de régénérer la perception. Enfin, du point de vue de la réalité car l'extension du concept de discours islamique couvrant la totalité lui permet de se prémunir contre toute tentative de tutelle imposée au niveau du contenu et de la forme. Sur le plan du contenu, certains ont tenté de le relier à une signification intellectuelle spécifique loin des autres domaines de la connaissance. Sur le plan de la forme, d'autres, individuellement ou collectivement, se sont constitués comme ses garants et ses porte-paroles.

I. LES COMPOSANTES DU DISCOURS RELIGIEUX

L'expression discours religieux islamique comporte deux composantes essentielles : la composante de la loi religieuse et la composante humaine.

Cela apparaît clairement chez les savants d'*al-Oussoul* (les fondements de la jurisprudence) et leurs homologues anciens d'*al-Kalam* (la discussion dialectique) quand ils abordent le discours du point de vue des prescriptions de la loi religieuse et des dispositions qui en découlent.

1. La composante de la loi religieuse

Elle désigne la déclaration de cette loi originaire de la révélation céleste, du Coran ou de la tradition du prophète. Cette composante constitue la base du discours islamique et sa référence essentielle car sa genèse est divine, donc incontestable et à laquelle on doit se soumettre. Dans cette composante, on distingue deux niveaux du discours : le discours lié à l'interdit religieux (*athar taklifi*) et celui à l'effet réel. Le premier appelé aussi discours de l'injonction inconditionnée comporte les cinq dispositions connues à savoir l'obligation, l'interdiction, la recommandation,

la répréhensibilité et la permission, le deuxième met des effets en relation avec d'autres qui les provoquent le conditionnement ou les interdisent².

Trois éléments distinguent le discours *taklifi* de l'injonction inconditionnée, de celui lié à l'effet réel.

Premièrement, le discours *taklifi* exige l'exécution d'un ordre ou l'abandon de son accomplissement ou en avoir l'avantage préférentiel, par contre le discours d'*athar wadhi* ne contient ni demande, ni proscription ni égard mais désigne la relation entre deux effets dont l'un est soit une cause, une condition ou une interdiction.

Deuxièmement, le discours *taklifi* exige de la personne responsable l'obligation d'exécuter ou d'un d'interrompre le parachèvement d'un acte, alors que le discours lié à l'effet réel est mis en place par le législateur pour ordonner les dispositions liées aux actes des personnes responsables.

Troisièmement, le discours *taklifi* suppose que la personne responsable est en mesure, d'accomplir ou d'abandonner un acte, en revanche le discours d'al-wadhi prédispose la personne responsable, au delà de ses volontés, à se permettre l'illicite en cas de nécessité et attendre sa majorité comme condition à sa responsabilité légale. Les dispositions de ces deux niveaux du discours ont une portée pour laquelle ont été arrêtées. Cette portée réside dans la réalisation d'une intention ou l'interdiction d'une imprécation, l'une et l'autre sont de nature psychologique, physique et relative au monde de l'ici-bas et de l'au-delà³.

2. La composante humaine

Elle désigne tout ce que les gens ont compris et déduit de la composante de la loi religieuse du point de vue intellectuel et scientifique. On distingue deux acceptions dans cette composante humaine. La première porte sur la production scientifique et gnostique des musulmans laquelle production cherche à approcher et à rechercher la vérité. Dans ce sens, ont travaillé les savants de la discussion dialectique, les philosophes, les spécialistes de la science des fondements (*fuqahas*) et les sophistes. La deuxième est liée au côté pratique et s'intéresse à l'application des dispositions de la loi islamique et à organiser la société musulmane en général. Cette composante humaine, de façon globale, est à la base des problématiques du discours islamique, ancien et moderne. Ce qui le distingue du discours

de la *Chari'a*, c'est sa soumission, comme les êtres humains à l'inertie et à la décadence ou à l'évolution et au développement.

II. TYPES DU DISCOURS RELIGIEUX ISLAMIQUE

On distingue du point de vue descriptif, et en tenant compte de la dimension sociale, cinq classes de discours religieux humain.

1. Discours de l'Islam authentique

Ce discours constitue le domaine d'activité des Ulémas. Ils en sont les responsables et les gardiens. Ses lauréats fréquentent les établissements religieux traditionnels, comme l'université d'al-Azhar, Az-zaytouna, al-Qaraouiyine, Ibn Youssef et autres mosquées et Zaouïas soufies. Ils reçoivent une formation traditionnelle solide fondée sur les sciences du langage, sur la *chari'a* (la loi islamique) et sur l'étude des textes et leurs explications. Les tenants de ce discours ne possèdent aucune connaissance à propos des nouveautés apportées par les sciences avant-gardistes et la pensée moderne qui envahit, peu à peu, les sociétés islamiques contemporaines. La communauté traditionnelle a compté sur les élites de ces Ulémas, notamment les savants, les magistrats, les notaires, les imams des mosquées et les *fqihs* des écoles classiques pour exercer les métiers de l'enseignement et de l'instruction. Malheureusement, la généralisation de ses derniers dans les pays musulmans a déstabilisé les tenants de ce discours, d'un côté par les soubresauts politiques, économiques et sociaux opérés dans les sociétés arabes, de l'autre par la priorité accordée, via l'Etat moderne, à des métiers et à des professions sans aucun rapport avec les sciences religieuses mais attachés essentiellement aux sciences expérimentales et administratives. Au sein de la communauté des musulmans, deux nouveaux courants voient le jour. Le premier bannit la religion, la considère comme l'opium des peuples et comme une source de sous-développement, de pauvreté et de soumission à une minorité, qui au nom de religion et à l'aide des responsables liturgiques, s'enrichissent et exploitent la population. Le deuxième est représenté par les frères musulmans ou les mouvements islamistes politiques. Ils ont controversés les Ulémas, les ont accusés de favoritisme à l'égard de l'autorité et ont appelé à leur dégradation. Suite à cette deuxième orientation, un discours islamiste dynamique et de nouveaux intellectuels font leur apparition.

Ces derniers rêvent de mettre en place l'Etat islamique et en présentent des modèles sociaux et politiques à la base de leurs lectures et leurs convictions. Cette situation a réduit fortement le rôle des Ulémas, certains d'entre eux, malgré leur exclusion, ont répété un discours impressionniste sentimental à propos de l'Islam et de son histoire glorieuse sans prêter aucune importance à la nouvelle conjoncture du monde Islamique ni aux défis imposés à la pensée de sa population. Par contre d'autres ont adhéré au courant du discours dynamique à dimensions idéologiques motivées par des tendances politiques évidentes. Ces Ulémas, producteurs de ce discours authentique, ont aussi été exclu du recrutement dans les services de l'Etat, On a eu recours, socialement, à des prédicateurs extrémistes, individuels ou collectifs, pour dispenser un savoir religieux loin des lectures de toutes les traditions usuelles communément admises.

2. Discours de l'Islam populaire

Ce discours constitue en réalité une référence pour la majorité de tous les Marocains. Il contient les préceptes de la pratique quotidienne des rites au sein des classes populaires simples d'esprit et engagées spirituellement.

Ce discours religieux populaire s'inscrit dans le cadre des instructions de l'Islam ; il invente et inspire son essence des traditions sociales. Il est accepté et géré avec beaucoup de tolérance de la part de tous. Il est simple, médiocre et marquée, généralement, comme tous les domaines de la gnose qui ne peut être appréciée par la force de la foi ni l'engagement spirituel pénétré d'initiatives islamiques, par le sceau de la méconnaissance. Ce discours est aussi lié au niveau et au type d'enseignement de point de vue quantité et qualité. C'est pour cela que les jeunes et les adolescents des milieux populaires ne sont pas protégés. Ils sont prédisposés, plus que toute autre personne, au phénomène de l'aliénation et de la rupture au cas où certaines conditions seraient remplies.

3. Discours de l'Islam politique

Ce discours est marqué par la pluralité de ses sources et de ses niveaux qui varient entre l'appel à la paix, au dialogue, à l'extrémisme ou à la violence. C'est un discours islamiste dynamique produit par des intellectuels

qui rêvent de l'Etat islamique et présentent des modèles sociaux et politiques de la communauté musulmane suite à leurs lectures et à leurs convictions. Ce discours appelle à rompre avec l'alliance sociale mise en place et à la substituer par une autre. Cette orientation lui a valu d'être taxé d'extrémisme intellectuel moyennant son exécution par la voie du terrorisme. Il paraît que les études comparatives sont intéressantes pour comprendre ce discours (la pensée anarchiste du 19ème siècle en occident et les origines gnostique religieuses comme l'anarchie de la tendance légitimiste, Max Stirner, et la pensée matérialiste, tautologique et marxiste Bakounine, etc.).

4. Discours de l'Islam officiel

Il est le discours de l'Islam en tant que religion de l'Etat non au sens de la pratique sociale des rites mais en tant que système constitutionnel écrit définissant les fonctionnalités au sein de l'Autorité souveraine. Dans ce système, la liturgie occupe une place selon une légitimité et une tradition qui définissent l'identité de la nation et de l'Etat. Pour nous les Marocains, et à l'opposé des autres pays musulmans, l'Islam a toujours constitué la religion de l'Etat marocain avec les trois dimensions connues : le dogme (*al-aqida*), la voie (*ach-chari'a*), celle de la doctrine malékite et la *tarika* soufie. Le fond du discours islamique religieux met l'accent sur l'importance de la légitimité religieuse faisant du roi le commandeur des croyants et par-delà responsable de la gestion des affaires de l'Etat et de la religion. Dans cet esprit, il veille à sauvegarder la souveraineté du pays car la structure marocaine ne repose pas sur une nomenclature ecclésiastique ni sur une doctrine en attente du messie le sauveur.

5. Discours religieux laïc

Deux orientations composent ce discours. La première préconise le rejet total de l'Islam au niveau individuel. Ses thèses prônent la liberté du culte et insistent sur l'importance de la relation entre la religion et la politique suite à ses liens avec l'élite moderne à références occidentales universelles. La deuxième compose un discours en liaison avec l'Islam et prêche la rupture de l'intérieur. Ses adeptes considèrent la loi islamique (la *chari'a*) parmi les composantes de l'identité que les musulmans peuvent choisir volontairement selon le droit collectif légal sans contrevenir à celui

d'autres personnes ou individus de convictions opposées. Ce discours estime aussi que la loi islamique jouera un rôle important dans l'adaptation des comportements des musulmans bien que la *chari'a* ne soit pas la loi générale de l'Etat.

Cependant, la *chari'a*, dans sa situation actuelle, suscite des difficultés morales et pratique incompatibles avec les fondements du système constitutionnel, de la justice pénale, des relations internationales et des droits de l'homme communément admis dans l'Etat moderne. Delà, il devient obligatoire de trouver une harmonie entre la *chari'a* et ses fondements dans le cadre liturgique et ce par la révision des références authentiques connues du point de vue historique et analytique.

NOTES

1 | Traduction d'Abdellatif Tahiri.

2 | Idriss Hammadi, « l'effet de l'après-midi est une cause de l'obligation de la prière d'al-dhour et ce dernier est une condition en ce moment », Le Discours de la loi religieuse et les méthodes de son exploitation, Centre culturel arabe, Beyrouth, 1994, p. 55.

3 | Idem.

Le salafisme de mythe du califat au jihad

Azzedine G. Mansour

Au lendemain de l'audacieuse et non moins spectaculaire opération suicide du 11 septembre 2001 à New York et Washington, les États-Unis d'Amérique et, avec eux, l'Occident en entier, ainsi que le reste du monde, se sont réveillés avec une nouvelle donne géopolitique. L'islam radical vient de franchir désormais une nouvelle étape dans son mode d'expression : exporter sa violence au-delà des pays qui l'ont vu naître... Hormis quelques attentats perpétrés dans les années 1990 sur le sol européen, particulièrement en France, par les Groupes islamiques armés (GIA) en vue de dissuader les pays occidentaux d'apporter leur soutien au régime algérien dans le bras de fer qui les opposait à lui depuis l'élection avortée du Front islamique du Salut (FIS) aux législatives de 1991, l'islamisme politique était exclusivement contenu à l'intérieur des frontières du monde musulman. Jamais, auparavant, il n'a constitué une menace réelle et directe aux yeux des capitales occidentales.

Avec cette nouvelle réalité, une facette de l'islamisme, jusque-là mal cernée vient de se révéler au grand jour. Les observateurs qui, depuis le début des années 1970, le percevaient comme un ensemble de courants politico-religieux de contestation dont l'émergence est étroitement liée à des contextes de crise que les sociétés musulmanes ne parvenaient pas à gérer, se rendent de plus en plus compte qu'il constitue, en réalité, un phénomène beaucoup plus complexe qu'on ne le pensait. Il se présente sous la forme d'une vaste « nébuleuse » dont il est souvent difficile d'en définir les contours et d'en distinguer ses diverses composantes. Rassemblant, en effet, sous une même enseigne et autour d'un projet socio-politique et religieux commun, de nombreuses tendances (traditionnaliste, fondamentaliste, néo-fondamentaliste, etc.)¹, il présente les traits d'une « hydre » dont l'ambition est la conquête du pouvoir par tous les moyens possibles en vue de soumettre les sociétés musulmanes aux préceptes de la *Shari'a* (loi canonique) et instaurer en bout de ligne leur mythique « État islamique ».

Pour réaliser un tel projet qui peut, à tout moment, « glisser vers une conception théocratique et totalitaire du pouvoir », comme le faisait

remarquer Abderrahim Lamchichi (2001 : 9), l'islamisme emprunte *grosso modo* deux voies divergentes mais complémentaires sur le plan stratégique et s'exprime sommairement de deux manières. D'une part, il se manifeste, à l'échelle du monde arabo-musulman, par l'émergence de mouvements résolument engagés dans l'action politique et luttant chacun pour la création d'un État entièrement régi par les lois islamiques. D'autre part, il se développe à travers l'activisme d'une mouvance beaucoup plus vague et discrète qui, adoptant des attitudes moins politiques que prédicatives et culturelles, œuvre avant tout à la réislamisation des populations tant dans les sociétés musulmanes qu'au sein de l'immigration. À côté de ces deux modes d'expressions, une troisième voie beaucoup plus radicale vient, ses dernières années, occuper davantage la scène médiatique surtout depuis l'irruption de mouvements ou d'organisations « djihadistes », comme Al-Qaïda et ISIS (Islamic State in Irak and Syria) ou Daesh (acronyme arabe de l'« État islamique »), qui se lancent dans une surenchère de plus en plus violente pour atteindre ses objectifs. Puisant leurs adeptes parmi les partisans de l'une et l'autre des deux premières, cette troisième voie « révèle, comme le notait Olivier Roy, la mondialisation du radicalisme et de la violence politique (qui) ne vise (désormais) pas tant les régimes des pays musulmans que la domination américaine² » et occidentale.

Occupant une vaste niche au sein du néo-fondamentalisme islamique, cette dernière expression de l'islamisme s'entête à vouloir inscrire son action dans une stratégie plus globale qui transcende les frontières des États-nations dont elle ne reconnaît d'ailleurs aucune légitimité et va au-delà des différences culturelles des musulmans et de leurs diverses identités (locales, ethniques, nationales, etc.). Aux yeux de ses partisans, seule la grande « communauté des croyants » (autrement dit, l'*Oumma* supranationale) a réellement un sens et mérite, par conséquent, tous les égards – jusqu'au sacrifice ultime – en vue de la reconstituer dans sa totalité ou d'en reconstruire tout au moins quelques parties, organisées en petites communautés d'adeptes dont la cohabitation est régie par un code rituel et comportemental très strict, les amenant à vivre et fonctionner comme de véritables sectes (Lamchichi, 2001 : 9 ; Amghar, 2011). Imprégnée du souvenir d'un « archétype » – celui de la « communauté originelle » fondée au VII^e siècle par le prophète Muhammad et ses premiers compagnons, dès leur immigration (*hijra*) à Yathrib (Médine) – qui sert de modèle, c'est-à-dire d'« idéal » invariant, imitable et reproductible indépendamment du temps et de l'espace, à tous les partisans de l'islamisme, cette vision essentiellement « communautariste » est au

cœur des mythes et de l’imaginaire dont ils se nourrissent profondément. Elle vient renforcer aussi l’« impératif retour aux sources » de la religion musulmane que se fixent tout particulièrement les adeptes d’une de ses tendances, encore minoritaire mais de plus en plus visible, communément désignée par le terme de « salafisme » (*as-Salafiyya*, en langue arabe).

LE SALAFISME, UN « ISLAMISME » VAGUE ET MÉCONNU...

Couramment évoqué dans les discours politique et médiatique, surtout depuis les cinq dernières années alors que de nombreux jeunes occidentaux, nouvellement convertis à l’islam, et plusieurs jeunes musulmans issus de l’immigration soient de plus en plus tentés par le djihad en Syrie et en Irak, ce courant jusque-là moins voyant demeure non seulement méconnu des milieux universitaire, journalistique et politique, mais très peu étudié aussi. À l’exception de quelques enquêtes pour le moins incomplètes, publiées dans des quotidiens et des magazines destinés à un large public³, tels que *Le Point*, *Historia*, *L’Histoire*, *Alternatives internationales*, *Courrier international*, *L’Express*, *L’Obs*, *Le Figaro Histoire*, *Valeurs actuelles*, etc., peu d’ouvrages savants lui sont entièrement consacrés. En effet, dans les contributions scientifiques qui traitent de l’islam radical, le salafisme n’y est souvent abordé que de façon sommaire ; il y occupe à peine quelques paragraphes, sinon un seul chapitre tout au plus.

Ainsi, dans la littérature francophone, quelques titres uniquement et moins d’une vingtaine d’articles méritent réellement l’attention. Parmi ces derniers, un collectif de synthèse dirigé par Bernard Rougier brille tout particulièrement par la diversité et la complémentarité, tout à la fois, des points de vue exprimés⁴. Regroupant les réflexions et les résultats de recherche d’une équipe internationale de jeunes islamologues, « il se propose d’expliquer, peut-on lire en deuxième couverture, ce qu’est le salafisme, en restituant les dimensions à la fois théologiques, sociales et politiques, d’un phénomène complexe, qui peut s’exprimer de façon pacifique ou violente, mais qui pose partout (où il se manifeste : du désert d’Arabie jusqu’en Occident) la question du rapport à la société (moderne) et ses institutions ». Vient ensuite, l’excellent ouvrage de Samir Amghar sur le salafisme en Occident⁵. Résultant d’une enquête qu’il effectua, de 2002 à 2006, auprès de plusieurs groupes salafistes établis en Europe et en Amérique du nord, ce livre – qui fait suite aux deux seules thèses de

France dont il est également l'auteur – tente de « reconstituer l'univers social et idéologique de ces derniers (...), en analysant leurs techniques de mobilisation et leur travail de socialisation (particulièrement) auprès des jeunes. » Enfin, le travail non moins passionnant aussi de Mohamed-Ali Adraoui⁶ sur l'adhésion de plus en plus marquée des jeunes musulmans des banlieues françaises au salafisme. Privilégiant une approche plutôt ethnographique, celui-ci analyse, d'une part, les significations de cette adhésion et ses effets sur leur exclusion à la fois sociale, politique et économique, et démontre, d'autre part, l'incroyable capacité qu'a cette mouvance de « s'adapter, comme le notait Amel Boubekeur, à divers environnements en proposant à ses adeptes des modes de politisations idoines⁷. »

En Allemagne, à partir de 2013, les travaux de Rauf Ceylan et Michael Kiefer sur le fondamentalisme islamique et, de façon plus spécifique, sur le salafisme ont suscité l'intérêt pour cette mouvance chez de nombreux chercheurs germanophones. Leur dernier livre⁸, qui met l'accent sur la prévention contre le phénomène de radicalisation parmi les jeunes appartenant aux différents groupes salafistes allemands, a inauguré la publication d'une série d'ouvrages collectifs et individuels consacrés exclusivement à cet aspect du problème. On y traite des origines de ce courant, de son idéologie et de son essor en Europe. Dans le lot, ceux d'Annika Lindow, Benjamin Jokisch et Thorsten Gerald Schneiders⁹ – pour ne citer ici que ceux-là – se démarquent et font notoriété de nos jours.

Dans le monde anglophone, à l'exception d'une poignée d'écrits, comme ceux de Roel Meijer¹⁰, Frazer Egerton¹¹, Vincenzo Olivetti¹², Chris Heffelfinger¹³, Henri Lauzière¹⁴, Fabio Merone et Francesco Cavatorta¹⁵, qui représentent sans nul doute les premières tentatives académiques en vue de cerner le salafisme dans ses diverses expressions transnationales, l'ensemble de la littérature anglaise traitant de l'islam radical mettent bien souvent l'accent sur les questions relatives au discours des mouvements islamistes, au recours à la violence politique, voire au terrorisme chez certains d'entre eux, à la notion de « djihad », ses significations, ses différents acteurs et promoteurs, etc. Très peu de place y est accordée à la mouvance salafiste proprement dite que l'on désigne indifféremment par le vocable de « djihadisme » et dont on fait remonter, par ailleurs, l'origine tantôt à l'époque médiévale, tantôt au wahhabisme saoudien...

Au sein du monde musulman, le mouvement salafiste et ses diverses manifestations ne laissent pas indifférents les milieux tant académique et médiatique que politique et religieux. En effet, à côté des écrits doctrinaux¹⁶ qui viennent régulièrement alimenter son idéologie et les multiples interventions de prédicateurs et d'ulémas¹⁷ qui le nourrissent ou remettent en question ses principes et ses méthodes, de nombreuses études critiques¹⁸, de facture beaucoup plus académique, sont également publiées. Les unes jettent un regard historique, sociologique et politique sur cette mouvance et cherchent à comprendre ses origines et son évolution alors que les autres scrutent les fondements mêmes de son idéologie et interrogent ses principaux textes fondateurs¹⁹. Les deux reprochent cependant à ses adeptes de privilégier, tant au niveau de la théologie (*'ilm ad-Dîn*) qu'en matière de jurisprudence (*al-Fiqh*), une lecture littéraliste des références essentielles de l'islam (Coran et Sunna), lecture qui fait généralement abstraction aussi bien à l'esprit des textes qu'au contexte de leur compilation aussi.

Cela étant précisé, force est de constater que, dans toute la littérature consacrée aux mouvements islamistes, le salafisme est considéré comme un courant religieux à classer dans une catégorie à part. Il se serait développé de façon progressive et plus diffuse dans l'ombre de l'islamisme politique. Il « s'adresse, comme le rappelait Olivier Roy, aux déracinés de l'islam : ceux qui ont choisi, de façon délibérée, de se consacrer à l'Oumma (la grande « communauté des croyants ») comme ceux que la mondialisation a conduit à émigrer (hors des frontières de leurs pays d'origine). Depuis les madrasas (écoles coraniques) tenues par les talibans dans le sud de l'Afghanistan jusqu'aux sites islamiques sur Internet, en passant par la télévision saoudienne et par de nombreuses mosquées de la banlieue parisienne ou londonienne, une même vision de l'islam circule²⁰ » : celle d'un islam « originel » et « authentique » qu'aurait pratiqué les premiers musulmans sur « la terre prophétique » d'Arabie.

S'il ne constitue, ainsi, ni un mouvement religieux à revendication politique, ni une organisation au sens strict du terme, c'est-à-dire une association structurée d'individus poursuivant des objectifs communs et obéissant à un même mode de fonctionnement, que désigne-t-il donc au juste ? D'où puise-t-il ses idées fondatrices et quelles sont ses principales sources religieuses d'inspiration ? Est-il une mouvance uniforme ou, au contraire, compte-t-elle en son sein de nombreuses tendances et ramifications ? Existe-t-il des liens quelconques entre ces dernières ? Comment cette expression de

l'islam est-elle parvenue à s'imposer aujourd'hui au-delà des frontières du monde musulman et être en mesure d'enregistrer autant de succès et faire l'unanimité auprès d'individus ou de groupes sociaux issus pourtant de contextes divers et variés? Comment, en d'autres termes, expliquer que, d'un bout à l'autre de la planète, des adeptes présentant des différences notables à bien des égards, notamment sur les plans culturel et ethnique, puissent-ils être en mesure d'exprimer dans les mêmes termes leur appartenance à cette version très rigoriste de l'islam?

LE SALAFISME ET L'OBSESSION DU « RETOUR » AUX SOURCES...

Contrairement aux autres mouvements islamistes, le salafisme est souvent perçu comme une sorte de courant « ultra-orthodoxe » qui a émergé dans le monde musulman à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle. Affilié au hanbalisme, l'une des quatre écoles de jurisprudence de l'islam sunnite, cet « agrégat (à la fois) très composite et hétérogène de plusieurs influences (...) (et résultant) d'initiations multiples, pas toujours coordonnées, d'individus seuls ou formant de petits groupes autonomes », pour reprendre ici des termes employés par Samir Amghar (2011 : 12), se donne comme mission de raviver la foi des populations et les ré-islamiser aussi bien dans les sociétés musulmanes que dans l'immigration. Issu du mot arabe « *salaf* » (littéralement : « ancêtres » ou « prédécesseurs » et, de façon plus précise, les plus « pieux » (*as-Sâlih*) d'entre eux), il adopte des formes plus prédicatives et culturelles et prône le retour à l'« islam des origines » par l'imitation de la vie du Prophète Muhammad, de ses proches compagnons et des deux générations qui les ont suivis (*al-tâbi'in*). Ses adeptes, qui tentent de ressembler absolument à ces derniers, considèrent que seul cet islam est « véritable » et cherchent à revivre, coûte que coûte, cet âge d'or. « Ils partent, ainsi, du présupposé que l'islam a été altéré et qu'il est temps d'en restaurer la pureté en se rapprochant du temps 'bêni' des quatre grands califes. »⁸¹ Minoritaires mais très actifs au sein de la grande nébuleuse islamiste, ils font généralement montre d'un conservatisme rigoriste et puritain au niveau social et d'une étonnante mollesse – eu regard aux objectifs qu'ils poursuivent – sur le plan politique.

Loin de constituer un mouvement réellement structuré, cette expression du néo-fondamentalisme islamique est une tendance qui accorde la primauté à une lecture littéraliste du Coran et va jusqu'à remettre en question de nombreux pans de l'histoire conventionnelle, c'est-à-dire telle qu'elle est

rapportée et relatée, de l'islam²² qui a suivi la société idéale du temps du prophète et de ses contemporains dans l'Arabie du VII^e siècle. Comme l'indique l'étymologie du vocable qui la désigne, seule la manière, dont ces premiers musulmans (*as-Salaf*) ont compris et mis en application les préceptes religieux de l'islam et les enseignements prophétiques, devrait servir de référent aux croyances, aux rites et pratiques de ceux qui leur ont succédés. En effet, dans l'esprit du salafisme, la lecture interprétative du corpus islamique de même que le recours à la raison humaine en vue d'accéder à l'intelligibilité du texte coranique sont totalement rejetés (Hellmich, 2011 : 74). Relevant du sacré, la parole divine que le Coran incarne ne peut s'apprêter à l'interprétation (*ta'wîl, ijtihâd*), ni être accordée non plus aux réalités profanes. Elle ne peut être éclairée qu'à l'aide d'une grille particulière de lecture fournie ou inspirée de façon exclusive par la sunna (compilation *a posteriori* des dits, faits et gestes du prophète Muhammad), considérée comme l'unique « voie » tracée, dès l'origine, pour guider les générations futures (*al-Khalaf*) dans la gestion des différents aspects (culturel, socio-économique, politique, juridique, religieux, etc.) de leur vie quotidienne.

L'importance considérable accordée à la tradition prophétique que Bernard Rougier perçoit comme étant « l'un des principaux marqueurs du salafisme » (Rougier, 2008 : 4) n'est pourtant pas une exclusivité des adeptes de cette mouvance. Elle est partagée de façon relativement similaire, d'un coin à l'autre du monde musulman, par l'ensemble des croyants qui voient dans le prophète Muhammad non seulement le dernier envoyé de Dieu et porteur de son ultime message à l'humanité tout entière, mais le modèle par excellence que l'on gagne à suivre également. Il est, autrement dit, source d'imitation et d'inspiration, tout à la fois, pour tout musulman en quête de salut divin dans l'ici-bas comme dans l'au-delà.

Chez les salafistes, en revanche, elle prend une dimension somme toute idéologique et se situe à la base de leur « volonté de purger la pratique religieuse de ses particularités locales et des "innovations" (*al-bida'*) qui auraient altéré l'islam organisé au fil des siècles » (Amghar, 2011 : 12) et entraîné ses nombreuses divisions. Pour eux, l'islam ne peut être à la fois un et multiple, universel et pluriel, divisé et communautaire, tel qu'il se présente aujourd'hui à l'échelle de la planète, et sa « communauté des croyants » ne peut se permettre non plus de se comporter comme une entité hétérogène avec toutes ses diversités politiques, sociales, culturelles, linguistiques ethniques et géographiques²³. Dans leur perspective, tout

éveil ou renaissance (Nahda) du monde musulman, qui subit les effets néfastes de la modernité, doit obligatoirement procéder d'un ressourcement dans son histoire – «une histoire revisitée bien évidemment, et largement mythifiée», comme le remarquait Aberrahim Lamchichi – en se concentrant tout particulièrement sur le contenu du texte coranique, les données fournies par l'épopée prophétique (*as-Sîra an-Nabawiya*) et les éléments historiques dont on dispose au sujet de l'exemplarité des Califes Bien guidés (*al-Khulafâ' ar-Râchidûn*) qui ont régné tour à tour, au VII^e siècle, sur le *Dâr-al-Islam* naissant : Abû Bakr as-Siddîq (573–634), 'Umar Ibn al-Khattâb (584–644), 'Uthmân Ibn Affân (576–656) et 'Ali Ibn Abî Tâlib (v. 600–661) (Lamchichi, 2001 : 25).

Cette obsession de vouloir imiter le modèle prophétique ou marcher sur les pas des « Anciens » et d'effectuer un « retour » à la pureté de l'islam primitif, érigé en idéal à réaliser dans l'immédiat, se traduit chez les partisans du salafisme par « une démarche de purification (appelant l'ensemble de leurs coreligionnaires) à rompre (définitivement) avec les superstitions et les croyances de l'islam populaire... » (Amghar, 2011 : 13), autrement dit : social et vécu qui, intrinsèquement lié aux différentes sociétés, régions et cultures, se caractérise très souvent par des syncrétismes où se mêlent traditions locales, traits culturels antiques hérités du passé antéislamique et éléments appartenant en propre à la religion musulmane (Lamchichi, 2001 : 14-15). Le soufisme, à titre d'exemple, est sévèrement condamné : il n'est à leurs yeux qu'une hérésie (zandaqa) ayant largement contribué à la prolifération de confréries pratiquant le charlatanisme et cultivant le culte des saints parmi les populations²⁴. Ils rejettent, par ailleurs, comme le rappelait Olivier Roy, « toute référence à une culture qui se développerait à côté ou au-delà de ce qui est strictement religieux, (à commencer par) les arts plastiques (et dramatiques), la musique, la philosophie, la littérature, les coutumes nationales, sans parler des emprunts aux autres civilisations²⁵... ».

De la même façon, leur tendance à vouloir tracer une nette ligne de démarcation entre ce qui appartient strictement à la religion (*ad-Dîn*) et ce qui relève des domaines du profane et de l'impie (*al-Kûfr*), les conduit, à l'instar des autres fondamentalistes d'ailleurs, jusqu'à élaborer et imposer aux autres musulmans un « code du licite et de l'illicite » (du « *yajûz* » et du « *lâ yajûz* ») susceptible de gérer leur façon de vivre et de se comporter, jusqu'aux détails les plus triviaux telle que la manière de se vêtir, de se voiler pour les femmes, de s'asseoir, de manger et dormir, de

se tailler la barbe, de se brosser les dents, etc. En outre, leur volonté de restaurer la religion dans sa version « authentique » les amène également à nier l'existence de toute pluralité de doctrines théologiques en islam et à délégitimer, par conséquent, l'ensemble des écoles juridiques et mouvements qui tentent de s'affirmer par leurs propres voies (manâhij).

Enfin, bien que le salafisme contemporain se présente sous les traits d'un courant religieux dont la genèse peut paraître de facture très récente, il n'en demeure pas moins que ses origines remontent loin dans l'histoire du monde musulman. Par ailleurs, même si la majorité de ses adeptes se réclame souvent des penseurs hanbalites et wahhabites, il est néanmoins certain qu'il n'est pas apparu dans la Péninsule arabique et ne doit pas être assimilé de façon très légère non plus au wahhabisme saoudien. Il a émergé sous d'autres cieux (Égypte, Syrie, Irak et Inde), vers la fin du XVIII^e siècle, et mis au moins deux cents ans à se mettre en place et élaborer les principaux éléments de son credo. Tous les auteurs sont unanimes sur cette question. Cependant, si certains l'associent volontiers aux mouvements islamiques réformistes qui se sont formés à travers l'étendue de l'empire Ottoman alors en pleine décomposition politique au début de la seconde moitié du XIX^e siècle, d'autres en revanche font remonter ses racines beaucoup plus loin dans le temps et le rattachent davantage aux idées rigoristes et puritaines formulées, à chaque fois que le monde musulman était confronté à des crises culturelle, politique ou socio-économique, par des théologiens conservateurs, tels que Ahmad Ibn Hanbal (780–855), Ahmad Ibn Taymiyya (1263–1328), ses deux disciples Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (1292–1350) et Ismail Ibn Kathîr (1300–1373), puis Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb (1703–1792).

Devant ces deux « généalogies », qui peuvent paraître *a priori* incompatibles et contradictoires, certains aspects liés à la genèse proprement dite de cette mouvance et sa diffusion aussi bien dans le monde musulman qu'au-delà de ses frontières méritent d'être éclaircis ici : à quel moment et dans quelles circonstances a-t-elle émergé ? D'où tient-elle ses sources et quels sont ses influences et ses « mythes » fondateurs ? De quelle manière a-t-elle pu se répandre dans les quatre coins du monde ? Comment a-t-elle évolué pour se présenter sous l'expression, voire les multiples formes d'expressions que nous lui connaissons aujourd'hui ? Et pourquoi, après avoir damé le pion au mouvement des Frères musulmans, est-elle devenue, ces dernières années, la principale voix de l'islamisme ?

LE SALAFISME, UN COURANT DONT LES ORIGINES RESTENT FLOUES...

Dès que l'on s'interroge sur la genèse du salafisme, deux thèses s'entremêlent et tentent chacune de remonter le fil du temps à la recherche d'éléments historiques et généalogiques susceptibles d'éclairer ses véritables origines et ses diverses influences. Elles attribuent, comme le souligne Rachid ID Yassine²⁶, «le renouveau du salafisme contemporain à Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb (et, par ricochet, à Ibn Hanbal et Ibn Taymiyya) ou à Jamâl ad-Dîn al-Afghânî (1838-1897)» Devant le déclin de l'empire Ottoman, le premier a passé un pacte avec la tribu arabe des Sa'ûd en vue de rénover d'un point de vue politique le berceau de l'islam et, par la même occasion, purifier ce dernier des croyances et des rites qui lui sont étrangers. Sur ce plan, «le wahhabisme (tel qu'il s'est développé et répandu par la suite) n'a fait qu'exacerber le formalisme et le littéralisme qui caractérisent la Salafiyya et que l'on assimile trop souvent à la seule pensée salafiste...²⁷». Le second, en revanche, a su insuffler une autre dynamique «à un salafisme, ajoute ID Yassine, dont l'approche est moins littérale et plus contextuelle, et que son disciple Muhammad 'Abduh (1849-1905) a pu traduire par des positions (et une série de réformes de facture) moderniste que d'aucuns qualifient de progressistes ou de rationalistes²⁸.»

DE LA « SALAFIYYA RÉFORMISTE » AU SALAFISME ACTUEL

La première thèse, soutenue par plusieurs auteurs, comme Itzchak Weismann²⁹, Olivier Roy³⁰, Reza Aslan³¹, Abderrahim Lamchichi³², Peter R. Demant³³ et John L. Esposito³⁴ – pour ne citer ici que ceux-là –, l'associe à la « Salafiyya » réformiste de la fin du XIX^e siècle, dont les figures emblématiques les plus illustres, au Moyen-Orient, comptaient dans leur rang les fondateurs du modernisme islamique³⁵, tels que l'Afghan Jamâl al-Dîn al-Afghânî, l'Égyptien Muhammad 'Abduh, le Syrien Rashîd Rîda (1865-1935) et son compatriote Abd ar-Rahmân al-Kawâkibî (1849-1905). Au Maghreb central, ce courant évoque les noms de personnalités non moins célèbres également, dont les idées réformatrices ont largement contribué à l'éveil des consciences nationales au sein de populations soumises, depuis au moins un siècle, à un ordre colonial implacable. Parmi eux, on compte des hommes de valeur comme le Marocain Muhammad 'Allâl al-Fâssî (1906-1974), fondateur du parti nationaliste al-Istiqlâl, l'Algérien Abd al-Hamîd Ibn Badîs (1889-1940), chef de file du mouvement réformiste

musulman en Algérie et fondateur de l'Association des 'ulémas algériens, et le Tunisien Muhammad At-Tâhir Ibn `Âshûr (1879–1973) suivi de son fils Muhammad al-Fâdil (1909–1970).

Dans son *Taste of Modernity. Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus* (2001), l'historien Itzchak Weismann, du Jewish-Arab Center de l'Université de Haïfa, situe l'émergence du salafisme précisément à Damas, dès le début de la seconde moitié du XIX^e siècle et soutient l'idée – qui peut paraître très étrange – selon laquelle il serait né, dès 1880, suite à l'introduction de certaines idées d'Ibn Taymiyya dans les enseignements de certains réformistes issus des milieux soufis damascènes. Devenue, à cette époque, « un important centre réformiste prémoderne en matière d'érudition (*'ilm*) et de mysticisme (*tasawwuf*), Damas, écrit-il, a joué un rôle central dans la formulation et la diffusion des idées salafistes. » (Weismann, 2001 : 5). Selon lui, tous les mouvements islamiques modernes, qui ont émergé durant cette période, adhéraient à l'idéal d'un retour sur les traces laissées par les pieux ancêtres, « idéal (qui) est devenu, précise-t-il, la marque de fabrique par excellence de toutes les réformes religieuses entreprises, vers la fin du XIX^e siècle, à l'échelle de l'empire Ottoman » (Weismann, 2001 : 1).

À cette époque, Damas en a connu, en effet, trois vagues successives dont la seconde, celle qui coïncidait avec l'exil, en 1855, de l'Émir Abd al-Qâdir al-Jazâirî (1808–1883), fut déterminante. Dès son arrivée en ville, celui-ci s'est mis à animer un cercle d'étude et de diffusion des idées mystiques d'Ibn `Arabî et s'est entouré de nombreux adeptes. Parmi ces derniers, deux éléments, Abd al-Razzâq al-Bitâr (1837-1917) et Tâhir al-Jazâirî (1852–1920), ont émergé tout particulièrement du lot. Considérés comme les fondateurs de la tendance « salafiste moderne » à Damas, dont l'influence s'est vite répandue ailleurs dans le monde musulman, notamment en Égypte et en Irak, ces deux réformistes ont progressivement épousé les idées d'Ibn Taymiyya et les ont introduits dans leurs enseignements respectifs en réaction aux politiques de modernisation de la société ottomane adoptées aussi bien à l'époque des tanzimât (1839-1878) que sous le règne du sultan Abdülhamid II (1878–1908). Au moment de l'effondrement de l'empire Ottoman (1908–1923), certaines de leurs principales idées ont été intégrées à la pensée du réformiste syrien Rashîd Rîda et ses contemporains puis repris en partie, et de façon beaucoup plus radicale, sous l'inspiration des écrits de Sayyid Qûtûb (1906–1960), par certains courants sectaires se réclamant du salafisme aujourd'hui.

Sans s'en tenir intégralement à cette version des origines du salafisme, Olivier Roy, dans un de ses ouvrages, intitulé : *The Failure of Political Islam* (1994), rattache son émergence aussi bien aux changements géopolitiques survenus dans le monde du début du XIX^e siècle qu'au contexte socio-économique et politique dans lequel vivait alors les sociétés musulmanes. Selon lui, à cette époque, pour la première fois de son histoire, l'Islam « s'est structurellement mis sur la défensive face à une Europe techniquement avancée et de plus en plus agressive et conquérante » (Roy, 1994 : 31). La disparition de « la symétrie, ajoute-t-il, qui existait, depuis des siècles, entre musulmans et chrétiens croisés, entre les forces ottomanes et les armées impériales », a donné lieu à un « recul constant de l'Empire Ottoman » qui s'est manifesté à travers certains événements traumatisants pour les populations musulmanes, tels que la colonisation française de l'Algérie (1830), la disparition de l'Empire moghol en Inde (1857), les incursions russes dans le Caucase (1857) et l'Asie centrale, l'invasion de la Régence de Tripoli (1911), les protectorats français en Tunisie (1881) et au Maroc (1912)...

Face à cette situation, « deux formes de résistance, rappelle-t-il, se sont organisées au cours du XIX^e siècle : la première d'origine rurale et religieuse ; la seconde plutôt urbaine et nationaliste » (Roy, 1994 : 32). D'une part, des leaders charismatiques, généralement des 'ulémas ou des dirigeants des ordres religieux, lancèrent des appels au djihad, imposèrent l'application de la *shari'a* à leurs compatriotes en réaction aux lois des envahisseurs européens et réussirent à allier ensemble certaines tribus pour résister à la colonisation (Émir Abd al-Qâdir en Algérie, Muhammad al-Mahdi au Soudan, imam Shamil dans le Caucase, la dynastie des al-Sanûssi en Libye et au Chad, Mullah-i Lang en Afghanistan, Akhund Abdul Ghaffûr Sayed Baba de Swat en Inde et, plus tard, Abd al-Karîm al-Khattâbî au Maroc).

D'autre part, au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, généralement dans les milieux urbains, un courant de pensée réformiste, prônant à la fois le « retour aux sources » et la modernisation des sociétés musulmanes, s'est constitué autour de Jamâl al-Dîn al-Afghânî, Muhammad 'Abdûh et Rashîd Rîda, marquant ainsi la naissance de la « salafiyya », au sens strict du terme. Animé d'une intense volonté de réforme (islâh) du monde musulman alors en pleine mutation, ce courant tentait d'adapter la théologie islamique aux défis de la modernité. Pour ses initiateurs, il n'y a point d'incompatibilité entre l'islam et les aspirations modernes de ses

fidèles. Ces derniers pouvaient donc se moderniser sans sacrifier pour autant leur propre identité culturelle islamique. Dans leurs démarches, dont la finalité consiste « à réactualiser la foi des Anciens (*as-Salaf*), en rejetant le poids des superstitions », les effets néfastes de certaines traditions (*al-'âdât*, *al-urf*, maraboutisme) et le rapprochement avec les autres religions qui dénaturent, à leurs yeux, le message divin (Lamchichi, 2001 : 25 ; Roy, 1994 : 32), ils ouvraient grande la porte, contrairement aux salafistes d'aujourd'hui, à l'interprétation des références essentielles de l'islam (le texte coranique et la tradition prophétique). Par ailleurs, jugeant nécessaire d'adapter le contenu de ce corpus aux impératifs des temps modernes, « ils rejetaient la tradition des 'ulémas (commentaire textuel, *at-Tafsîr*, suivi à la lettre, *at-Taqlîd*), ainsi que le corps des ajouts et des extensions, qu'ils soient liés à la systématisation de la religion (*al-Madhâhib* – les quatre écoles juridiques), la culture (philosophie), la théologie (soufisme) ou des institutions (le clergé). » (Roy, 1994 : 33). Ils revendiquaient, en revanche, « le droit à l'interprétation individuelle (*ijtihâd*) des textes fondateurs sans tenir compte des commentaires de leurs prédécesseurs, (marquant ainsi) une rupture significative avec dix siècles d'orthodoxie » (Roy, 1994 : 33).

Mettant en garde contre l'utilisation très abusive du vocable d'« *as-Salafiyya* » dont font aujourd'hui plusieurs milieux islamistes radicaux et néo-fondamentalistes en s'en réclamant ouvertement, comme les groupes appartenant à la mouvance des Afghans, ou encore certains mouvements extrémistes en Algérie, tel que le Groupe salafiste pour la prédication et le combat (GSPC), qui n'ont rien à partager avec le salafisme réformiste du début du siècle, Abderrahim Lamchichi abonde dans le même sens qu'Olivier Roy. Dans sa contribution sur « l'islamisme politique » (2001), il précise que « rapidement, (ce dernier) donna naissance à deux tendances contradictoires » : d'un côté, celle des « modernistes » qui sont demeurés fidèles à la pensée et aux idées de leurs prédécesseurs; de l'autre, celle des « conservateurs » qui rejetaient certaines réformes en les percevant comme des tentatives d'« occidentalisation » des sociétés musulmanes (Lamchichi, 2001 : 26). Tournant définitivement le dos à ces dernières, les idéologues de cette seconde branche se sont réfugiés dans un passé mythifié et ont intégré quelques principes de la « salafiyya » originale à leur agenda en en faisant une référence doctrinale de base susceptible de justifier enfin leur glissement vers le fondamentalisme et le radicalisme.

Aujourd'hui, force est de constater que le salafisme désigne désormais, comme le précisait Abderrahim Lamchichi (2001 : 35) dans le cas de

l'islamisme, une nouvelle génération de prédicateurs, d'activistes et de militants dont le cheminement spirituel, le recrutement, l'approche des problèmes sociaux, culturels, économiques et politiques auxquels sont confrontés leurs pays respectifs, le projet de société auquel ils aspirent et le système de gouvernance qu'ils cherchent à imposer – parfois de façon violente en recourant au terrorisme et au tyrannicide – diffèrent nettement de ceux des grands mouvements réformistes qui ont essaimé dans le monde musulman depuis le début du XX^e siècle.

Cette nouvelle génération agit en groupes assez disparates qui partagent néanmoins un dénominateur commun : rétablir le « Califat » (*al-khilâfa*) des premiers moments de l'islam ou réaliser, tout au moins, l'« État islamique » (*al-Dawla al-Islâmiya*) dans toutes ses dimensions, en portant leur action aussi bien sur le terrain socioculturel (assainissement des mœurs, imposition de codes rituel et juridique, etc.) que sur celui de la politique (prise du pouvoir, imposition d'un État théocratique, application de la *Shari'a*, etc.). Car, comme le précise Rachid ID Yassine, dans leur esprit, « l'ordre de la nature et l'ordre social sont politiquement liés dans et par l'institution califale, (du moins dans sa forme primitive, telle que les premiers successeurs du prophète l'avaient conçue, organisée et mise en place), comme projet de libération politique de l'humanité (représentant non pas la volonté ou les aspirations des peuples, mais la volonté du Créateur de toute chose³⁶ ».

DES ORIGINES MÉDIÉVALES AUX INFLUENCES WAHHABITES

La deuxième thèse fait remonter le salafisme tantôt à l'époque médiévale tantôt au wahhabisme saoudien. Partagée, à quelques détails près, par plusieurs auteurs, tels que Devin R. Springer et ses collaborateurs³⁷, Anne-Clémentine Larroque³⁸, Samir Amghar³⁹, Bernard Rougier et son équipe⁴⁰, elle soutient que l'élaboration et l'évolution de sa base doctrinale se sont étalées sur presque deux siècles : du XIX^e aux années 1990. Après qu'elle soit « née, en effet, d'une réflexion moderne, la doctrine salafiste a mué vers un fondamentalisme puritain, se confondant avec le wahhabisme » (Larroque, 2014 : 13) mais dont le credo fut, cependant, constitué en puisant ses principes et ses fondements d'un ensemble d'idées rigoristes qui proviennent – du moins, pour les plus anciennes – d'aussi loin que Bagdad du IX^e siècle, de Damas à une époque marquée par des conflits

interminables entre Mamelouks et Mongols et d'Arabie en plein milieu du XVIII^e point.

a. L'influence doctrinale d'Ibn Hanbal

Au début du IX^e siècle, le monde musulman, sous la dynastie des Abbassides, était en proie à une série de crises qui ont ébranlé son unité. Sur le plan politique, plusieurs événements secouèrent le califat au lendemain de la mort de Hârûn ar-Rachîd : guerre de succession entre ses deux fils Al-Amîn et Al-Ma'mûn (813), révolte des Khurramites sous la houlette de Bâbak Khurramdîn et tentative d'indépendance du territoire azéri entre l'Iran et l'Azerbaïdjan actuels (816), insurrection d'Ibrâhîm Ibn al-Mahdî, frère aîné du défunt calife, contre l'intronisation de son neveu Al-Ma'mûn (817), révolte d'un groupe de kharidjites dans le Sawâd (817), dissidence de Tâhir, gouverneur du Khorasan, et tentative d'instauration d'un État Tâhiride indépendant en Iran (à partir de 821), autonomie des Aghlabides qui régnaient alors sur une bonne partie de l'Ifriqiya (le Maghreb actuel), etc.

Sur le plan religieux, le calife Al-Ma'mûn (786-833) s'est entouré d'hommes appartenant au mutazilisme (al-Mu'tazila)⁴¹, la première école de pensée théologique musulmane réellement spéculative, fondée au VIII^e siècle (vers la fin du règne des Omeyyades) et profondément influencée par le rationalisme et la logique inspirés de la philosophie grecque. Tout au long de son règne (813-833) et, même au-delà, sous ses deux successeurs (Al-Mu'tasim, 833-842 et Al-Wathîq, 842-847), le mutazilisme, qui admettait l'existence de vérités rationnelles et de nécessités d'essence que la raison peut découvrir par elle-même en dehors de toute révélation, devient la doctrine officielle de l'empire. Une sorte d'« islam éclairé » venait ainsi d'être imposé de force par le pouvoir califal à ses sujets. En outre, dans le but d'assurer et de maintenir la cohésion de la 'Oumma, Al-Ma'mûn a créé, dès l'an 828, un tribunal inquisitorial chargé de faire respecter l'orthodoxie religieuse mise en place et sanctionner toute personne qui aurait été tenté de la contester ou de s'en écarter. Cette situation, qualifiée de « *mihna* » (litt. : « épreuve »), a perduré jusqu'en 848, quand le troisième de ses successeurs, Jafar al-Mutawakkil (847-861), a décidé de rompre avec la politique de ses prédécesseurs et revenir à la tradition. Elle a provoqué le courroux des 'ulémas de tendance beaucoup plus fondamentaliste et suscité la réaction d'un bon nombre d'entre eux. C'est à cette période d'ailleurs

que les quatre grandes écoles juridiques de l'islam sunnite (*al-Madhâhib*) se sont réellement affirmées...

Parmi les 'ulémas qui se sont ouvertement opposés à cette politique religieuse, Ahmad Ibn Hanbal⁴², docteur en droit musulman, fut le plus radical. Il contesta non seulement la pensée des mutazilites auxquels il reprocha l'importance qu'ils accordaient à la raison individuelle dans leur interprétation du corpus islamique, mais protesta aussi contre le pouvoir en place qui a imposé leur doctrine à toute la population musulmane de l'empire. Il fonda sa propre école juridique (*al-Madhhab al-Hanbalî*), sans doute la plus conservatrice, voire même la plus dogmatique et la plus puriste de l'islam sunnite, dont la doctrine est attachée au strict respect du texte coranique et de la tradition prophétique. Prônant l'origine divine du droit musulman, Ibn Hanbal et ses disciples rejetaient l'opinion personnelle (*ar-Ra'y*), le raisonnement par analogie (*al-Qiyās*) et le dogme proprement dit du mutazilisme. Pour eux, la légitimité religieuse repose exclusivement sur le Coran et la Sunna qui en sont, à leurs yeux, les sources uniques. Étant incréé et éternel, le texte coranique doit donc être reçu tel quel, comme tel, sans susciter de questionnement, ni se prêter à l'interprétation non plus. Seule sa lecture littérale et stricte permettrait de saisir l'essence du message divin qu'il véhicule. La raison humaine et la spéculation, étant limitées par nature, ne peuvent en comprendre le sens et ne font qu'introduire des innovations pécheresses (*al-Bid'a*) en ouvrant grande la porte à toutes sortes de déviations. C'est pour cette raison que le hanbalisme privilégie d'ailleurs la lettre par rapport à l'esprit des textes et ne tolère qu'une interprétation très codifiée reposant sur trois critères fondamentaux : l'auteur de l'interprétation doit être un savant ('uléma) ; la situation interprétée ne doit avoir été abordée d'aucune façon dans le Coran et la Sunna – auquel cas, aucune interprétation n'est nécessaire – ; et, enfin, la solution préconisée doit avoir fait l'unanimité parmi les contemporains du prophète (Larroque, 2014 : 9), d'où le recours systématique aux paroles et commentaires des « Anciens ».

À défaut de constituer une première forme de salafisme, élaborée dans le monde musulman à l'époque médiévale, ce « scripturalisme théologique », comme le qualifie Olivier Roy⁴³, a servi de « socle » doctrinal au salafisme contemporain. En effet, ce dernier ne se contente pas simplement de s'en réclamer, il en a puisé les pièces maîtresses nécessaires à la stabilité du « solage » idéologique sur lequel il a peu à peu bâti l'ensemble de son credo, que les idées radicales d'Ibn Taymiyya et de Muhammad Ibn 'Abd

al-Wahhâb sont venues parachever par la suite et consolider à quelques siècles d'intervalle seulement.

b. L'héritage rigoriste d'Ibn Taymiyya

La volonté chez les salafistes contemporains de s'imprégner de l'islam primitif et leur appel incessant à un retour à la pureté religieuse des origines, de même que leur incitation à l'obéissance absolue à la Shari'a, à la manière des premières générations, sont marquée d'un formalisme poussé à l'extrême et doublé d'un ritualisme formaliste déroutant pour bien du monde, y compris pour la majorité musulmane qui ne partagent pas entièrement cette vision des choses. En réduisant la compréhension de la religion (*fiqh ad-Dîn*) strictement à la pratique religieuse et le culte essentiellement à ses aspects formels ou rituels, comme le fait remarquer Rachid ID Yassine⁴⁴, les adeptes du salafisme tombent dans des exagérations que l'on retrouve souvent exprimées sous une forme ou une autre dans le littéralisme de la pensée hanbalite et les œuvres de ses promoteurs les plus influents, tel que le célèbre juriste damascène Taqî ad-Dîn Ahmad Ibn Taymiyya.

Considéré comme « un inquiétant précurseur de l'islam radical⁴⁵ », ce grand théologien et jurisconsulte musulman du XIII^e siècle est aujourd'hui autant cité que contesté. Son exégèse, qui a été très déterminante dans l'émergence et la montée du courant wahhabite au XVIII^e, a repris de l'influence ces dernières années. Elle alimente, aujourd'hui, les idées religieuses et politico-religieuses en vogue chez les militants du salafisme contemporain. Elle est devenu, en d'autres termes, la source d'inspiration par excellence, tant pour ses adeptes non politisés et opposés au recours à la violence que pour ses éléments « djihadistes » qui cherchent à justifier sur le plan idéologique leurs violentes actions. Marquée par une époque tumultueuse où le monde musulman était secoué par des crises répétées aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de ses frontières (instabilité du pouvoir mamelouke, guerres et conflits, raids incessants et invasion mongols, prolifération de divers courants religieux rivaux et contradictoires, etc.), la pensée religieuse d'Ibn Taymiyya comportait un volet très polémiste qui le poussait à multiplier ses attaques contre tous ceux qu'il jugeait être en dehors du « standard islamique » dont il a dessiné au préalable les contours. Il a appelé au djihad contre les Mongols Ilkhanides qu'il accusait de mécréance et dont il doutait de leur conversion

à l'islam. Il était très critique à l'égard des philosophes, tels qu'Abû Nasr Muhammad al-Fârâbî (Alpharabius, 872-950), Ibn Sîna (Avicenne, 980-1037), Muhammad Ibn Sab'în (1216-1271), et condamnait leur recours à la logique inspirée, à ses yeux, de l'impiété hellénistique. Dans son traité, intitulé : « La réfutation des partisans de la logique » (*Kitâb ar-Radd 'ala al-Mantiqiyîn*), il s'en prend à leurs doctrines qu'il qualifie d'hérétiques et porte sa critique sur leur recours à la logique en tant que méthode infaillible pour atteindre la vérité. On rapporte, par ailleurs, qu'il s'est dressé également contre l'islam chiite⁴⁶ dont il condamnait sévèrement la théologie représentative et l'imamat à laquelle il ne reconnaissait d'ailleurs aucune autorité spirituelle, ni aucune inspiration divine (*al-Ilhâm*) non plus. Il s'est opposé, en outre, non seulement aux adeptes de certains courants religieux de son époque, tels que les mutazilites et les acharites (*al-Ash'ariyya*), mais aux partisans aussi des autres écoles juridiques, notamment les malékites et les chaféites. Il aurait, enfin, condamné les confréries soufies et les démarches mystiques d'Abû Hamid al-Ghazâlî (1058-1111) et Muheï ad-Dîn Ibn 'Arabi (1165-1240) auxquels il reprochait d'avoir introduit de nombreuses innovations dans leur pratique religieuse.

Doté d'un savoir religieux encyclopédique et maîtrisant aussi bien les écrits de ses prédécesseurs que les œuvres de ses contemporains sur le dogme musulman, le « *cheikh al-Islam* », comme on le désignait déjà en son temps, a eu une production intellectuelle imposante qui a fait sa renommée en son temps et qui impressionne grandement ceux qui s'en réclament aujourd'hui. Comme son prédécesseur Ibn Hanbal, il adoptait, lui aussi, des positions intransigeantes sur de nombreuses questions, tels que l'impératif retour aux pratiques religieuses des « Anciens » et leur compréhension de l'islam, l'épuration des rites de toute innovation et sa préservation contre les déviations, l'appui exclusif sur le Coran et le hadîth, leur interprétation littéraliste, ... Il s'agit là d'autant de sujets versés, au gré des époques, au vaste répertoire doctrinal qui reflète, aux yeux des salafistes contemporains, le vrai visage de l'islam « authentique » dont ils se pensent les héritiers légaux, sur lesquels est censée reposer d'ailleurs toute la responsabilité liée à sa préservation contre d'éventuelles tentatives d'altération (*at-Tahrîf*) et à sa transmission – dans sa version originale bien entendu – aux générations à venir. Il s'agit là également d'autant d'idées formulées dans des contextes différents et à des moments particuliers dans l'histoire de l'Islam, et cumulées graduellement à l'intérieur d'un vaste « fourre-tout » idéologique dans lequel les plus violents d'entre eux viennent puiser les fondements nécessaires pour légitimer leur « barbarie » contre les

« mécréants », fussent-ils musulmans comme eux ou occidentaux de toute autre confession. Mais, le fait qu'aujourd'hui, les salafistes se réclament de ces idées et considèrent celles d'Ibn Taymiyya, tout particulièrement, comme étant leur principale source d'inspiration, fait-il de ce dernier pour autant le précurseur de leur mouvance?

Cette question, qui soulève le problème posé par les « limites d'une lecture 'idéologisante' (croyant) trouver dans des textes anciens les racines de phénomènes de violence politique contemporaine », comme l'a mentionné Laurent Bonnefoy dans une contribution intitulée : « Ibn Taymiyya, mauvais génie des djihadistes ? »¹⁰⁷, mérite que l'on s'arrête un instant dessus. Elle a fait l'objet de plusieurs travaux, notamment ceux d'Henri Laoust⁴⁸ qui, à l'instar d'autres spécialistes de l'œuvre de « *cheikh al-islam* », soutient que ce dernier est souvent très mal lu⁴⁹ et compris. Sur ses présumées condamnations des soufis, cet orientaliste arabisant auquel le milieu scientifique doit des travaux fondamentaux sur le courant de pensée hanbalite et sur les schismes dans l'islam, fut parmi les premiers académiciens à avoir perçu une portée mystique dans l'œuvre de ce savant du XIII^e siècle et souligné ses affinités avec le soufisme (Laoust, 1939 : 89-93). Il n'a également noté chez lui aucun écrit dans lequel il condamnait de façon formelle la voie soufie⁵⁰. La seule mystique contre laquelle il aurait ouvertement affiché son opposition est le monisme existentiel, appelé alors l'« *ittihâdiyya* » (Laoust, 1939 : 91). Des études postérieures sont venues confirmer cette thèse⁵¹ et laissent entendre qu'il aurait même appartenu à la confrérie d'Al-Qâdiriyya⁵².

Il en est de même pour l'image de rigoriste qu'on lui prête alors que, tout au long de sa carrière de jurisconsulte, Ibn Taymiyya semble avoir œuvré à l'élaboration d'« une doctrine de synthèse ou de conciliation, de "juste milieu" (*wasat*) », si l'on se fie aux conclusions de Laoust. Hormis certaines opinions⁵³ qui contredisaient, en effet, les avis exprimés de façon unanime par la majorité des 'ulémas, ses positions sur certains sujets étaient relativement plus nuancées, voire davantage plus souples, dans certains cas, et plus indulgentes qu'on ne le croit⁵⁴, comme en témoigne d'ailleurs cet adage qui lui est attribué et que les salafistes pacifiques citent à chaque fois pour justifier leur loyauté au pouvoir en place et leur rejet de toute dissidence politique : « mieux vaut, aurait-il dit, soixante années de règne d'un dirigeant (imam) oppresseur qu'une nuit sans imam⁵⁵ ».

c. L'inspiration puritaine de Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb

Moins de cinq siècles plus tard, un prédicateur de la tribu des Banu Tamim surgit du fin fond de son Arabie natale. Lui aussi se met à prôner un retour à ce qu'il estimait être l'islam originel. Ses supporteurs font de lui l'un des principaux réformateurs du XVIII^e siècle qui a largement contribué à la revivification de la religion musulmane dans sa version authentique⁵⁶. Ses détracteurs, en revanche, le perçoivent comme le fondateur d'une doctrine rigoriste et puritaine, appelée le « wahhabisme », dont l'influence s'est vite répandue au-delà de la Péninsule arabe.

Issu d'une famille de juristes originaires de la région du Nadjd, il s'inscrit dans le sillage du courant hanbalite qu'Ibn Taymiyya a tenté de revitaliser, avant lui, vers la fin du XIII^e siècle. Durant sa quête du savoir religieux auprès de nombreux 'ulémas dans les célèbres mosquées-universités des cités d'Arabie, d'Égypte, de Perse et de Syrie (Médine, Bassora, Bagdad, Ispahan, Qom, Damas et Le Caire), Ibn 'Abd al-Wahhâb fit un constat qui donnera le ton à ses écrits et ses prédications dès son retour dans son pays d'origine. Dans ces contrées, l'islam lui paraissait grandement avili au sein des milieux aristocratiques et parmi les populations sédentaires dont la religiosité semblait avoir intégré un certain nombre de superstitions et de pratiques qu'il jugeait idolâtres et non-conformes aux principes de la religion musulmane et de ses rituels (*ahkâm*). Inspiré en partie des idées d'Ibn Taymiyya et de son disciple, l'éminent juriste, Ibn al-Qayyim, et s'appuyant sur sa propre lecture du Coran et de la Sunna, il se mit à prêcher le retour à la pureté doctrinale de l'islam telle que l'avait énoncée l'imam Ibn Hanbal un peu moins d'un millénaire auparavant. Dans son « Traité sur l'Unicité de Dieu » (*Kitâb at-Tawhîd*)⁵⁷, il insiste à la fois sur cette exigence du retour au strict respect du message révélé au prophète Muhammad – message qui a forgé ce qu'il estimait être l'authentique culte de l'Arabie prophétique – et sur l'absolue soumission des croyants au Dieu Un. Dans ce traité, il s'élève aussi contre le chiisme dont il remet en question les fondements et met en garde ses coreligionnaires contre le culte des saints qui s'est introduit peu à peu dans leurs pratiques religieuses. Perçue comme l'un des pires actes d'idolâtrie (*al-shirk bil Allah*), cette innovation pécheresse qui constitue, à ses yeux, une forme renouvelée du polythéisme antéislamique (*al-jâhiliyya*), dénature le monothéisme prêché par le prophète dès le début de son apostolat et respecté, après lui, de façon scrupuleuse par ses propres compagnons et les premières générations de musulmans qui ont suivi.

Ses constantes références au texte coranique lui ont permis de réunir autour de lui de nombreux partisans qui se sont mis à répandre sa parole et ses idées parmi les tribus nomades les moins nanties de la région. En moins d'une demie décennie de prédication, il est parvenu à sceller un pacte de fidélité avec l'émir Muhammad Ibn Sa'ûd en vue de faire triompher – parfois à coups de sabre – la parole de Dieu et reconstituer l'unité tribale qui prévalait en Arabie sous le règne des Califes bien guidés. Cette alliance, qui illustre combien son mouvement n'est pas uniquement doctrinal, mais revêt également une dimension politique, servait les intérêts de l'un comme de l'autre. Elle a permis à Ibn 'Abd al-Wahhâb de prêcher librement sa doctrine et de l'imposer parfois de force à l'échelle de toute la péninsule (prohibition des cérémonies d'exaltation mystique, interdiction des visites des mausolées des saints, destruction des marabouts, profanation des sépultures vénérées, etc.). Pour la dynastie des Sa'ûd, elle a été tout aussi rentable : en transformant leur pouvoir tribal en une mission théocratique, elle lui a offert l'opportunité d'étendre son hégémonie au-delà des frontières de leur oasis d'origine (Darīya, au nord de Riyad) et de fonder un royaume⁵⁸, animé par la doctrine wahhabite, qu'elle dirige sans partage jusqu'à nos jours. Enrichie par une énorme manne pétrolière, elle continue de s'appuyer dessus pour justifier son autorité et faire sa promotion partout dans le monde.

Moins virulent qu'il ne l'était à son début, le wahhabisme continue tout de même à exercer son influence sur la plupart des mouvements appartenant à l'islamisme radical. À partir du début des années 1970, ce « mouvement à la fois religieux et politique, arabe et musulman, comme le définissait Henri Laoust⁵⁹, (qui) s'est assigné essentiellement pour but (...) de construire un État sunnite (...) étendu (...) à l'ensemble des pays arabes (et) de restaurer l'Islam dans sa pureté première (...) », s'est engagé dans un prosélytisme mondial sans précédent, encouragé par les pétrodollars et la monarchie saoudienne qui sentait son autorité dangereusement menacée par l'islamisme politique, le nationalisme arabe et, à partir de 1979, par le triomphe de la révolution islamique d'Iran. Ses partisans, qui préfèrent se faire désigner par l'expression d'« *Ahl at-Tawhîd* » (litt. : « Gens de l'Unicité de Dieu ») plutôt que par l'adjectif « wahhabite », ont investi toutes les institutions saoudiennes et mis en place des règles intransigeantes (limitation des droits et libertés, notamment ceux des femmes, contrôle des bonnes mœurs, interdiction des autres cultes, etc.) auxquelles sont soumis l'ensemble des habitants du royaume. Leur rencontre avec des salafistes, au XIX^e siècle, a permis à leur doctrine de se répandre en

dehors des frontières de l'Arabie et d'inspirer de nombreux mouvements islamistes divergents dans leurs objectifs et dans leurs formes, à l'image des salafistes qui, tout en s'en réclamant, du moins pendant un certain temps, affichent, aujourd'hui, des différences notables, eux aussi. Dans son essai chronologique de l'évolution de la mouvance salafiste, Anne-Clémentine Larroque fait remonter cette rencontre d'ordre idéologique à une époque charnière entre ce qu'elle appelle les « deuxième et troisième âges » du salafisme. Selon elle, déjà, à partir des années 1950, ce dernier était partagé entre, d'un côté, un repli sur les thèses wahhabites (les plus puritaines dont il a intégré l'essentiel à son credo au moment de la révolution islamique iranienne) et, de l'autre, une radicalisation influencée par les idées de Sayyid Qûtb⁶⁰ (Larroque, 2014 : 16).

UN SALAFISME OU DES SALAFISMES ?

Si tous les salafistes sont animés par les mêmes mythes : « exaltation d'un Âge d'or », « nostalgie d'une Oumma unifiée », « logiques conspirationnistes » se traduisant par l'idée d'un « ennemi de l'extérieur et de l'intérieur », tels que les a définis Samir Amghar (2011 : 71-91), leur mouvance, en revanche, est caractérisée par des différences donnant lieu chacune à une expression particulière, si bien qu'on est tenté d'évoquer l'existence non pas d'un seul salafisme, mais de plusieurs salafismes. En outre, même si l'objectif de « retour aux sources » constitue un dénominateur commun qui les unit tous sous une même bannière, le courant dont ils se réclament, rassemble néanmoins de très nombreuses tendances. Plusieurs auteurs ont tenté d'en esquisser les contours en dressant chacun une typologie qui en distingue *grasso modo* trois formes différentes. Dans son analyse des caractéristiques des milieux salafistes, Bernard Rougier (2008 : 15-19) les a classés en trois catégories : les « littéralistes », les « réformistes » et les « djihadistes »).

Les premiers incitent, selon lui, les croyants « à l'immersion dans l'univers des textes religieux ». Farouchement opposés à l'islamisme politique, ils récusent toute forme de participation au pouvoir et recommandent l'obéissance inconditionnelle au régime en place dans leurs pays respectifs. Ils rejettent, par ailleurs, le recours à la violence, y compris en terre non-musulmane, pour faire avancer leur agenda prédicatif et réaliser leurs objectifs. Les salafistes réformistes affichent généralement leur obéissance au courant de la « *Sahwa al-Islâmiyya* » (litt. : « réveil islamique ») qui a

émergé en Arabie Saoudite vers la fin des années 1980. À la manière du mouvement islamiste des Frères musulmans, ils ont une vision très conservatrice des sociétés musulmanes et font une lecture politique du monde qui les entoure. Ils n'hésitent pas à démontrer leur réprobation à l'égard de l'influence culturelle étrangère, de la politique des puissances occidentales au Moyen-Orient (invasion de l'Irak, guerre d'Afghanistan, conflit israélo-palestinien, etc.) et de la complicité manifeste de leurs dirigeants.

Enfin, les salafistes djihadistes placent le djihad au centre de leur croyance religieuse. À l'instar des réformistes, ils se subdivisent, eux aussi, en plusieurs branches qui se distinguent les unes des autres essentiellement sur le plan stratégique. Le djihad est, à leurs yeux, un devoir que tout musulman devrait accomplir s'il juge que ses dirigeants s'écartent des préceptes de l'islam et n'appliquent pas la loi coranique dans la gestion de leur société. « Le principal clivage au sein de cette mouvance porte sur l'échelle du djihad – son caractère global ou local » (Rougier, 2008 : 18). Ainsi, les groupes djihadistes dits « internationaux », dans lesquels sont inclus des organisations terroristes comme Al-Qaïda et le Daech, prônent des actions violentes à l'échelle mondiale. Ils livrent une guerre systématique contre les puissances occidentales « infidèles » et s'en prennent à leurs intérêts respectifs dans les pays musulmans. À l'opposé de cette branche qui ne cesse de défrayer les manchettes aujourd'hui, « les djihadistes 'locaux' refusent d'élargir leur domaine de la lutte au-delà du seul ennemi à combattre sur un front national – en Tchétchénie, en Palestine ou en Irak » (Rougier, 2008 : 18) Leur violence est dirigée essentiellement contre les régimes des pays musulmans qu'ils jugent défaillants et qu'ils qualifient de « *Tâghût* » (de la racine arabe « *tughiyân* », signifiant « transgression » ou « dépassement des limites » divines, mais pris ici dans le sens de « soumission à une autre autorité que celle de Dieu »).

Pour sa part, Anne-Clémentine Larroque ne déroge pas à cette tierce classification des milieux salafistes contemporains. Comme Bernard Rougier, elle départage, elle aussi, ces derniers en trois branches relativement distinctes : d'un côté, il y aurait les partisans d'une tendance qu'elle qualifie d'« originelle, littéraliste et missionnaire » ; de l'autre, on trouverait des groupes se réclamant du « réformisme » suivis, enfin, d'une minorité « djihadiste » (2014 : 17) très violente. Les premiers sont à la fois apolitiques et pacifiques, et prônent, selon elle, « une transmission directe du message coranique à l'ensemble des musulmans. » Les adeptes de la

seconde tendance sont qualifiés de réformistes parce que leur agenda et leur stratégie dépassent le cadre strictement missionnaire et prédicateur dans lequel se cantonnent les premiers. Ils cherchent à diffuser leur vision de l'islam à une échelle beaucoup plus vaste et se permettent de recourir, au besoin et selon les exigences des contextes, à un *ijtihad* relativement « raisonnable » pour interpréter certains aspects de leur vie religieuse et profane. Sur le plan politique, ils sont très critiques à l'égard des dirigeants de leurs propres pays et adoptent généralement des positions très conservatrices qui appellent leurs dirigeants à assujettir le pouvoir temporel aux préceptes du religieux et à condamner l'influence culturelle occidentale et l'ingérence des puissances étrangères dans leurs affaires intérieures. Enfin, peu nombreux et très divisés, en ce sens qu'ils ne forment pas un bloc homogène, les salafistes djihadistes sont fragmentés en plusieurs mouvements sectaires très fermés et repliés sur eux-mêmes. Qu'ils soient « internationaux » ou « nationaux », ils font du terrorisme leur principale expression et placent, au cœur de leurs stratégies respectives, le devoir du « djihad », pris dans son sens le plus radical, c'est-à-dire de « belligérance », de « guerre sainte » ou de « guerre totale » menée de façon systématique contre les « croisés » occidentaux et tous leurs alliés « infidèles » (Lamchichi, 2006 : 11).

Dans son étude sur les salafistes en Occident⁶¹, Samir Amghar offre une vision plus détaillée et complète des différentes expressions que l'on peut identifier au sein du salafisme. Il en distingue, lui aussi, trois principales formes avec chacune ses propres ramifications : on y trouve, selon lui, des éléments que l'on peut qualifier de « quiétistes », des militants « politiques » et des groupes « révolutionnaires » (Amghar, 2011 : 35-70). Attachée à la nécessité de revenir à la pureté des croyances et pratiques religieuses des musulmans, la première tendance, écrit-il, est fermement « convaincue que la seule solution aux problèmes de ces derniers réside dans ce qu'elle nomme "*at-Tasfiyya wat-Tarbiyya*", la purification et l'éducation ». Ses adeptes se sentent investis, en d'autres termes, d'une mission morale qui consiste à « insuffler (à tous les membres de l'Oumma) une conscience islamique par un retour à une pratique religieuse délivrée de tout ajout postérieur à la révélation et à l'apostolat prophétique ». Concrètement, ils cherchent, par le truchement de la seule prédication (*ad-Da'wa*) pacifique d'épurer, d'une part, les rituels religieux actuels des innovations entachant les préceptes et les dogmes de l'islam pour revenir à sa version authentique telle qu'elle fut transmise par le Prophète et d'éduquer, de l'autre, les croyants pour qu'ils délaissent leurs mauvaises coutumes et

habitudes et se conforment aux strictes règles fixées à l'origine. C'est pour cette raison d'ailleurs, qu'ils rejettent tout engagement politique perçu comme une voie menant droit à la discorde (*al-fitna*) et la partisanerie (*al-hizbiyya*) qui desservent, à leurs yeux, les objectifs poursuivis et mettent en danger aussi bien l'unité tant recherchée de l'Oumma que la cohésion nécessaire entre tous ses membres. En raison de ce désintéressement affiché à l'égard du politique, ces salafistes « quiétistes » sont souvent tolérés par certains régimes arabes (Maroc, Algérie, Tunisie, Égypte, Jordanie, Yémen, etc.) qui, confrontés à la montée sans cesse menaçante de l'islamisme politique contestataire, parfois très violent comme c'était le cas en Algérie dans les années 1990, autorisent leurs prédications afin d'endiguer les revendications politiques et satisfaire, par conséquent, les aspirations religieuses de leurs populations respectives.

Les deuxième forme de salafisme défend, selon Amghar (2011 : 48), « une vision militante de l'islam » incarnée par « deux voies idéologiques différentes : d'une part, le salafisme politique dit "protestataire" ; et d'autre part, le salafisme politique qualifié de "gestionnaire". » De ce point de vue, ses adeptes, quelles qu'en soient les stratégies, se sentent plus proches des Frères musulmans avec lesquels ils ne partagent toutefois pas leur lecture plus littéraliste et plus orthodoxe de l'islam. Partisans d'une approche à mouture plutôt salafiste de la politique, qu'ils considèrent « comme un outil moderne (au même titre que les médias) au service de la propagation du message coranique », ils acceptent l'idée de création d'associations communautaires et de partis, et autorisent également l'infiltration des différents syndicats et des autres organisations de masse qu'ils perçoivent comme des structures permettant un accès progressif et pacifique au pouvoir. Si la forme protestataire de ce salafisme se distingue par son opposition aux régimes arabes et aux sociétés occidentales, à l'instar d'ailleurs des autres mouvements à revendications politiques au sein de la grande nébuleuse islamiste, son expression dite « gestionnaire » est davantage encline à vouloir représenter les musulmans d'Occident et défendre leurs intérêts. Par ailleurs, si la première prône à la fois la réislamisation des sociétés musulmanes, dont la majeure partie des membres est issue⁶², et l'instauration d'un État islamique dans leurs pays d'origine, la seconde appelle uniquement à la mobilisation de l'Islam occidental. Regroupant aussi bien des convertis que des musulmans de naissance, immigrants ou nés en Occident, cette tendance milite, via des actions légalistes (manifestations, pétitions, lobbying auprès des élus, etc.) pour leur intégration au paysage politique, économique et social local.

Enfin, les adeptes du salafisme révolutionnaire rejettent les actions des autres courants et leurs diverses stratégies qu'ils jugent à la fois insuffisantes, inadéquates et improductives. Ils adoptent une position beaucoup plus radicale et « prônent le djihad (*as-Salafiyya al-Jihâdiyya*), dans sa dimension de lutte armée », comme le notait Samir Amghar (2011 : 61). Minoritaires au sein du salafisme contemporain, ses partisans ne cessent de faire couler beaucoup d'encre⁶³, surtout depuis l'éruption d'organisations très violentes, tels que les Groupes islamiques armés (GIA) en Algérie et leurs divers groupuscules terroristes affiliés (1992-2002), Al-Qaïda en Afghanistan et au Yémen (depuis 1987) et, plus récemment, l'État islamique en Irak et en Syrie (2006 et 2014). Hostiles à la stratégie de prédication (*ad-Da'wa*) pacifique, ils placent l'action armée au cœur de leur credo et en font même une obligation religieuse. La plupart des attentats islamistes perpétrés, ces vingt dernières années, aussi bien dans les pays musulmans qu'en Occident, portaient leur signature. Leurs auteurs ne s'en cachaient pas et clamaient ouvertement leur appartenance à ce courant du salafisme. Par ailleurs, au lendemain de ce qui est convenu d'appeler « le printemps arabe » (2010), plusieurs groupes armés se réclamant également de cette mouvance sont passés à l'action violente et multiplient des actes terroristes contre des biens publics et des institutions de l'État, contre les touristes étrangers, voire contre même leurs propres concitoyens, dans plusieurs pays musulmans (Tunisie, Libye, Égypte, Yémen). Préférant l'action directe, ils tiennent un discours radical mêlant à la fois religion et politique et cherchent à réaliser leur objectif ultime de restauration du califat d'antan le plus rapidement possible. Leur compréhension du pouvoir, de l'État et de l'autorité découlent essentiellement d'une lecture littéraliste d'un nombre pour le moins limité de passages coraniques à connotation politique et n'ont de significations à leurs yeux que dans une perspective strictement islamique (Amghar, 2011 : 62).

À l'instar des partisans du salafisme politique, ces salafistes révolutionnaires⁶⁴ se subdivisent, eux aussi, en trois tendances. La première réunit sous la forme de groupuscules des éléments salafistes qui se sont radicalisés suite à la répression subie dans leurs pays d'origine ou au constat d'échec des stratégies légalistes et électoralistes adoptées par l'islamisme politique. Ils optent pour la lutte armée en vue de conquérir le pouvoir et établir un État islamique. « Au nom d'un retour à un ordre politique antérieur idéalisé, ils prônent l'islamisation de l'État par la force » (Amghar, 2011 : 61). On compte dans cette catégorie de nombreuses organisations terroristes qui ont essaimé dans plusieurs pays

musulmans, tels que les GIA et les groupes issus d'*Al-Hijra wat-Takfir* (litt. : « Exil et Anathème ») qui ont mené une guerre sanglante contre le régime algérien et terrorisé sa population dans les années 1990, le Groupe salafiste pour la prédication et le combat (GSPC) toujours actif au Maghreb, les talibans d'Afghanistan et du Pakistan, le groupe d'Al-Shabab en Somalie, Boko Haram au Nigéria, etc. La seconde tendance au sein du salafisme révolutionnaire regroupe des salafistes radicaux dont la lutte et le combat sont orientés contre ce qu'ils estiment être les « ennemis » de l'Oumma musulmane. Leur « registre de mobilisation » dépasse le cadre local ou national dans lequel agissaient les adeptes de la première tendance et s'inscrit désormais dans une logique internationaliste (Amghar, 2011: 65). Avec cette tendance, on assiste à une sorte de déterritorialisation du terrorisme islamiste et sa prise en charge par des réseaux transnationaux qui visent non seulement les régimes de certains États musulmans, mais le nouvel ordre mondial incarné par les États-Unis et les autres puissances occidentales alliées. On compte dans ses rangs, des organisations transnationales comme l'État islamique en Syrie et en Irak, Al-Qaïda et certains groupes locaux qui leur ont fait allégeance, pour des raisons d'ordre stratégique, dans plusieurs pays arabes, tels que le GSPC rebaptisé AQMI (Al-Qaïda au Maghreb islamique) dès qu'il a étendu ses actions à presque tous les pays de la région. Enfin, la troisième tendance du salafisme djihadiste est incarnée par une nouvelle génération de salafistes entièrement désintéressée des idées liées à la restauration du califat primitif ou l'établissement d'un quelconque État islamique. Ses adeptes prônent un djihad plutôt défensif visant à soutenir les populations musulmanes jugées menacées dans leur intégrité physique, territoriale, politique et religieuse par des puissances étrangères (Amghar, 2011 : 67). Elle regroupe des militants islamistes profondément animés par le principe de solidarité transnationale et islamique qui nourrit chez eux la volonté de défendre la cohésion de la grande communauté des croyants et protéger ce qu'ils estiment être les frontières de son territoire légal (dâr al-Islâm) menacé par des ennemis venus de l'extérieur. C'est cette vision qui est à l'origine de la radicalisation et de la mobilité enregistrées ces dernières années chez les jeunes voyageant en direction des zones de conflits où s'opposent musulmans et non-musulmans⁶⁵ (Bosnie, Tchétchénie, Cachemire, Afghanistan, Libye, Mali, Irak, etc.).

DE LA NOSTALGIE DU « CALIFAT » AU DJIHAD

Cela dit, si ces différents essais typologiques se caractérisent par la clarté et la pertinence des distinctions qu'ils opèrent au sein d'une mouvance religieuse, qui reste tout de même complexe, floue et insaisissable, et offrent une vision moins embrouillée de ses multiples ramifications, il n'en demeure pas moins qu'ils posent dans la pratique un certain nombre de difficultés. En effet, les différentes formes de salafisme identifiées se heurtent généralement au caractère hybride dont elles sont profondément marquées, notamment sur le plan idéologique et stratégique et du point de vue des logiques qui régissent leurs fonctionnements internes respectifs. Une autre difficulté tient au caractère évolutif qui marque également le salafisme contemporain. Au gré de la fluidité des événements géopolitiques, politiques et socio-économiques et en fonction de la différence des contextes dans lesquels s'expriment ses diverses tendances, celui-ci obéit à une dynamique incertaine et en constant changement qui conduit ses différents adeptes à glisser d'une tendance à l'autre ou permet, le cas échéant, l'émergence, par scission ou dissidence, de nouvelles formes d'expression dont il devient difficile d'intégrer à la classification ou d'en dessiner exactement les contours.

Par ailleurs, le degré de finesse, qui a permis d'identifier tous ces courants logés sous l'enseigne d'une même mouvance, présente, lui aussi, certaines limites. La décomposition plus fine à laquelle sont parvenus ses essais typologiques apporte certes un nouvel éclairage sur le salafisme contemporain et révèle un certain nombre de ses traits caractéristiques qui seraient autrement restés méconnus, mais elle risque, dans le même temps, de le diluer – plus qu'il n'en faut – dans les spécificités de ses propres courants à tel point qu'il devient difficilement intelligible. Il en est de même pour la pertinence des critères de distinction utilisés pour aboutir à l'identification de toutes ses ramifications. Qu'ils aient considéré, en effet, un seul aspect, jugé le plus significatif de tous, ou croisé plusieurs dimensions interagissant ensemble (objectifs, idéologies, stratégies, configurations, organigrammes, terrains d'actions, etc.), les différentes formes de salafisme définies alors risquent d'être variables dans le temps et selon les contextes puisqu'elles dépendent largement de la nature tout aussi changeante des dimensions sous lesquelles elles ont été examinées. Cette difficulté est particulièrement manifeste dans le cas de la configuration de chacun de ses courants qui résulte très souvent de l'articulation des alliances passées à l'intérieur même de chacun d'eux ou

à l'extérieur entre les uns avec les autres. Le cas du GSPC algérien issu à l'origine d'une dissidence des Groupes islamiques armés (GIA) et devenu, dès la fin de janvier 2007, AQMI est significatif : du salafisme djihadiste local, il a muté vers un djihadiste régional après avoir fait allégeance à Al-Qaïda. Si ses racines se trouvent en territoire algérien, sa zone d'opération actuelle s'étend désormais à la région du Sahel qui borde, au sud, le désert du Sahara, dans ses parties mauritanienne, malienne et nigérienne. Il en est de même pour le Groupe sunnite pour la prédication et le djihad, connu également sous l'appellation de Boko Haram. Ce mouvement à l'origine « insurrectionnel » d'idéologie salafiste djihadiste, fondé au nord-est du Nigeria en vue d'instaurer un califat dans la région et d'y faire appliquer la Shari'a, s'est donné des allures régionales, au gré des changements géopolitiques survenus depuis sa création, et a étendu son terrain d'actions à toutes les régions du Nigéria et au Cameroun voisin. Il a revendiqué, d'abord, une affiliation aux talibans afghans, avant de s'associer aux thèses djihadistes d'Al-Qaïda puis, récemment, à celles du Daech. Depuis mars 2015, il a abandonné son ancien nom pour constituer désormais une province de l'État islamique sous une nouvelle appellation : « Wilâyat al-Sûdân al-Gharbî » (litt. : « Province de l'Afrique de l'Ouest » ou du « Soudan occidental »).

Ainsi, en raison de toutes ces difficultés, il me semble plus judicieux et beaucoup moins complexe de distinguer, au sein des milieux salafistes d'aujourd'hui, deux principales tendances relativement différentes, mais non hermétiques l'une à l'autre : d'une part, les adeptes d'un salafisme modéré, missionnaire et apolitique (salafisme « soft ») ; et, d'autre part, les partisans d'une version plutôt radicale, contestataire, militante et révolutionnaire (salafisme « hard »). Les premiers vivent comme un groupe social communautaire et prônent une pratique religieuse épurée de tout apport qui s'y est greffé postérieurement à la révélation coranique et à la tradition prophétique. Privilégiant la voie de la prédication et récusant le recours à toute autre stratégie qu'elle soit d'ordre politique ou révolutionnaire, ils agissent comme des missionnaires chargés de transmettre leur idéal aux autres musulmans (aux membres de leur famille d'abord, dans leur entourage ensuite, et à tous les croyants enfin) qu'ils exhortent de délaisser les coutumes et les habitudes anciennes considérées contraires ou non-conformes aux préceptes de l'islam originel tel qu'il fut pratiqué du vivant du Prophète et transmis par ses pieux successeurs. À leurs yeux, seule la prédication est susceptible de créer un mouvement social facilitant un retour collectif à la pureté de la religion musulmane et la

reconstruction du « califat », largement mythifié, du temps des « Anciens ». Formant des groupes sociaux régis par des « logiques sectaires » (Amghar, 2011 : 21), ils s'aménagent très souvent des lieux de vie qui ne soient pas « pollués » par les effets pervers de la modernité et l'influence de la culture dominante occidentale car, dans leur croyance, seul l'islam et ses principes doivent réguler l'ensemble de leurs comportements autant sacrés que profanes. Enfin, persuadés qu'ils marchent sur les pas des « Anciens vertueux » et qu'ils soient l'incarnation même de l'orthodoxie religieuse, ils ont une approche littéraliste du corpus islamique et pensent que le texte coranique doit être compris et appliqué à la lettre. Du point de vue référentiel, ils ne jurent somme toute que par les hadîth compilés dans le Musnad d'Ibn Hanbal et les Sahîh d'Al-Bukhârî et de Muslim, et ne s'appuient presque exclusivement que sur les écrits et les enseignements de quelques 'ulémas, tels qu'Ibn Hazm (994-1064), Ibn Taymiyya, Ibn al-Qayyim, mais surtout Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb et Nâsir ad-Dîn al-Albânî (1914-1999).

Les salafistes dits « révolutionnaires » sont représentés, quant à eux, par une pléthore de mouvements néo-fondamentalistes hétéroclites qui attirent souvent dans leurs rangs une jeunesse musulmane désœuvrée ou déterritorialisée en quête de sens. Cherchant à imposer la Shari'a comme seule et unique norme destinée à régir tous les comportements humains et sociaux, ils ne lésinent pas sur les moyens à déployer pour réaliser cet objectif. Certains d'entre eux, que l'on peut désigner par l'expression de « salafistes militants », optent pour la voie du militantisme politique et n'hésitent pas à s'investir dans des partis, à l'image des Frères musulmans, ou s'impliquer dans des organisations de masse pour faire avancer leur agenda : accéder au pouvoir de façon légale et réaliser l'État islamique (*ad-Dawla Islâmiyya*), considérée comme l'unique garant d'une stricte application de la loi coranique. En Occident, on compte dans ce courant une minorité qui œuvre davantage dans la mobilisation au sein de leurs communautés, leur représentation et la défense de leurs intérêts. Pour les plus radicaux d'entre eux, le « djihad », pris dans le sens de « guerre sainte », revêt une importance capitale. Contrairement aux salafistes « missionnaires » parfaitement apolitiques et légalistes, comme ceux qui gravitent régulièrement autour de la *Jama'a at-Tabligh* (litt. : « Foi et Pratique »), ces derniers tiennent un discours très inquiétant et préfèrent passer directement à la lutte armée pour réaliser au plus vite leurs objectifs : instaurer un État ou des États islamiques sur les ruines des États musulmans actuels dont les régimes sont perçus comme des apostats

complices des puissances étrangères « infidèles ». Ils exaltent aujourd'hui dans le sang et la violence, dans plusieurs régions du monde (Irak, Syrie, Yémen, Afghanistan, Pakistan, Mali, Nigeria, Somalie, etc.), la nostalgie d'un califat théocratique où seraient en vigueur les bonnes pratiques des croyants. On distingue dans leurs rangs, des salafistes « internationalistes » engagés dans une « guerre totale » contre l'Occident et ses alliés (Al-Qaïda, Daech, etc.) et des salafistes « nationalistes » qui mènent, quant à eux, dans leurs pays d'origine, une lutte d'usure contre les régimes en place.

CONCLUSION

En guise de conclusion, il convient de s'arrêter un bref instant sur la signification de deux notions couramment évoquées dès qu'il est question de salafisme et d'islam radical. D'abord, le référent « salafiste », que l'on utilise pour caractériser des groupes religieux parmi les plus hermétiques qui soient, est l'un des termes arabes dont les nombreuses acceptions prêtent le plus à confusion. Il s'agit d'un néologisme dont l'origine est le nom d'action « *salaf* » qui signifie : « passé », « révolu », « ancien » et est, dans l'usage, tout le temps associé à l'adjectif « *sâlih* » qui renvoie à la « piété » et la « vertu ». À lui seul, ce référent polysémique, ne saurait suffire à rendre compte de manière la plus adéquate possible d'une mouvance aussi complexe qui ne cesse de surprendre par la pluralité des tendances dont elle se compose. De la même façon, ce vocable, qui renvoie notamment à l'idée d'un retour à l'authenticité du message islamique et la pureté de ses sources par la stricte imitation des pratiques et comportements des « Anciens » (en référence aux trois premières générations « *qarn* »⁶⁶ en langue arabe), ne saurait fournir également une « grille de lecture » relativement fiable qui permet de distinguer aisément ce courant des autres formes que revêt l'islamisme en général. Ceci est d'autant plus vrai que tous les salafistes ne se ressemblent pas et diffèrent les uns des autres à plusieurs égards, voire jusque dans les détails les plus triviaux relevant de la vie quotidienne. Tous se réclament, cependant, d'une seule et unique mouvance « cristallisant aujourd'hui un champ d'expression éclaté en de très nombreuses tendances » (Rougier, 2008 : 13) qui demeurent tout de même difficiles à cerner dans leurs moindres détails, tellement elles sont fluides et variables selon les différents contextes dans lesquels elles se sont constituées et au gré des événements qui justifient aussi leur existence et légitiment leur idéologie et leurs stratégies respectives.

L'autre concept, le plus débattu, mais aussi le plus instrumentalisé aujourd'hui, est celui de « djihad », un mot très galvaudé qui paraît effervescent pour les uns, redoutable et inquiétant pour les autres. Extrêmement vaste et polysémique, ce terme tiré d'une racine arabe, évoquant la notion d'« effort » et associé à celle de « difficulté », pour exprimer l'idée d'« un effort d'une intensité inhabituelle que l'être humain devrait s'imposer à soi-même – dans n'importe quel domaine – s'il veut aboutir à un résultat »⁶⁷, ne cesse d'être brandi par de nombreux courants islamistes, notamment parmi les partisans les plus radicaux et les non moins violents du salafisme contemporain, pour justifier leur discours et légitimer leurs actions. Pourtant, si l'on revient, comme l'a préconisé A. Lamchichi, « aux conditions originelles et aux sources d'élaboration conceptuelle de cette notion, depuis le moment de la prédication prophétique jusqu'aux lectures les plus récentes » (Lamchichi, 2006 : 9), on se rendrait vite compte qu'elle recouvre, en réalité, une pluralité de sens que l'on ne peut ignorer. À l'origine, son utilisation n'était nullement associée à la « guerre sainte », « notion alors inconnue, selon Jacqueline Chabbi, dans la société musulmane au temps du Prophète, mais (était plutôt liée au respect de) la règle tribale qui veut que tout engagement dans une action collective (peu importe sa nature, fut-elle guerrière ou non) soit basée sur le volontariat⁶⁸ ». Cette acception du djihad a longtemps prévalu au sein de la société musulmane primitive. Elle n'a été élargie pour englober d'autres sens que deux à trois siècles suivant l'apostolat du Prophète. Ce n'est qu'à partir du IX^e siècle que « le djihad, par extrapolation et avec un sens totalement déconnecté du substrat social initial, est devenu une représentation idéologique "musulmane", sinon dans l'action réelle, du moins dans l'imaginaire collectif et la représentation du passé⁶⁹ ». Cette première transformation du sens est révélatrice de l'intensité des débats et des controverses que cette notion a suscitées dans le passé, qu'elle continue d'alimenter de nos jours, et sans doute même dans l'avenir, aussi bien chez les musulmans qu'en Occident, sur sa portée symbolique, ses lectures, ses significations et son instrumentalisation.

NOTES

- 1 | *Dans son Introduction à l'islamisme politique (Paris, L'Harmattan, 2001, p. 8-9), Abderrahim Lamchichi, définit sommairement chacun de ces courants. Si les traditionnalistes se préoccupent, écrit-il, des questions relevant de façon quasi-exclusive de la « morale religieuse » et tentent de « faire pression sur la société en vue de combattre les attitudes et les comportements (qu'ils jugent) 'déviantes' » (c'est-à-dire non conformes aux fondements mêmes de l'islam), les fondamentalistes, eux, cherchent à « imposer une véritable "réforme sociale"*

sans laquelle, estiment-ils, le monde arabo-musulman (serait condamné) à (vivre continuellement) l'état de 'décadence' dans laquelle il se trouve... ». Sans chercher à délégitimer pour autant les régimes en place, ils espèrent faire renouer les populations musulmanes avec non seulement « le riche héritage de leur passé, mais « les sources originelles de leur religion » aussi. Les néo-fundamentalistes, en revanche, qui recourent généralement au militantisme politique et, parfois même, à l'action violente, et dont la stratégie dépasse largement le cadre des États-nations dans lesquels ils ont émergé, exigent que la société musulmane tout entière soit soumise à la seule loi coranique.

- 2 | Olivier Roy, « Les trois âges de la révolution islamiste » in *L'Histoire*, n° 281, novembre 2003, [p. 33-40], p. 33.
- 3 | Quelques dossiers, les plus importants, qui ont été publiés les deux dernières années dans ces périodiques, sont cités dans la bibliographie en fin de ce chapitre.
- 4 | Bernard Rougier (dir.), *Qu'est-ce que le salafisme*, Coll. Proche-Orient, Paris, Presses universitaires de France, 2008, 271 p.
- 5 | Samir Amghar, *Le Salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*, Paris, Michalon, 2011, 284 p.
- 6 | Muhammad-Ali Adraoui, *Du golfe aux banlieues. Le salafisme mondialisé*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, 248 p.
- 7 | Pour plus de détails sur le travail de M.-A. Adraoui, lire la recension de son ouvrage rédigée et publiée par Amel Boubekeur dans : *Politique étrangère*, 2, 2014 : <http://politique-etrangere.com/2014/10/16/du-golfe-aux-banlieues-le-salafisme-mondialise/>.
- 8 | Rauf Ceylan, Michael Kiefer, *Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierung prävention* (Litt. : Le salafisme. Les courants fondamentalistes et la prévention de la radicalisation), Springer Fachmedien Wiesbaden, 2013, 180 p.
- 9 | Annika Lindow, *Salafismus in Deutschland* (litt. : Le salafisme en Allemagne), Verlag Traugott Bautz, 2014, 123 p. ; Rauf Ceylan, Benjamin Jokisch (dir.), *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention* (litt. : Le salafisme en Allemagne. Origines, radicalisation et prévention), Frankfurt, Peter Lang, 2014, 268 p. ; Thorsten Gerald Schneiders (dir.), *Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung* (litt. : Le salafisme en Allemagne : origines et dangers d'un mouvement fondamentaliste islamique), Bielefeld, Transcript Verlag, 2014, 463 p.
- 10 | Roel MEIJER (ed.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, London: Hurst & Co. Publishers, 2009, 463 p. Pour plus de détails sur le contenu de cette ambitieuse contribution au champ à la fois de l'islamologie et de l'anthropologie des religions, lire le compte-rendu de Cédric Baylocq Sassoubre, Roel MEIJER, (ed.), « Global Salafism. Islam's New Religious Movement », in *Archives de sciences sociales des religions*, n° 152, octobre-décembre 2010, document 152-86, en ligne depuis le 31 décembre 2010, consulté le 10 juin 2015 à l'adresse Internet suivante : <http://assr.revues.org/22533>.
- 11 | Frazer Egerton, *Djihad in the West: The Rise of Militant Salafism*, New York: Cambridge University Press, 2011, 229 p.
- 12 | Vincenzo Oliveti, *Terror's Source. The Ideology of Wahhabi-Salafism and Its Consequences*, Birmingham: Amadeus Books, 2002, 112 p.

- 13 | *Chris Heffelfinger*, *Radical Islam in America: Salafism's Journey from Arabia to the West*, Lincoln NE: Potomac Books, University of Nebraska Press, 2011, 182 p.
- 14 | *Henri Lauzière*, *The Making of Salafism. Islamic Reform in the Twentieth Century*, Series: Religion, Culture and Public Life, New York: Columbia University Press, 2015, 336 p.
- 15 | *Francesco Cavatorta*, *Fabio Merone (dir.)*, *Salafism after the Arab Awakening: Contending with People's Power*, Oxford University Press, 2015, 352 p.
- 16 | *À titre indicatif, je ne signale ici que quelques titres du lot d'ouvrages auxquels réfèrent généralement les adeptes du salafisme*: *Abdullah Ibn 'Abd ar-Rahim al-Bukhârî*, *Ma Hiya as-Salafiyya*, (litt. : *Qu'est-ce le Salafisme?*), *Dar al-Istiqama*; *Muhammad Muhib al-Dîn Abu Zayd*, *Jamharat Aqâid Aimmat as-Salaf*. 50 Risala fi Aqidat Ahl as-Salaf (*Les Imams du Salafisme*. 50 épitres des pieux prédécesseurs), éd. *Dar ach-Chuhadâ'*; *Hassan al-'Iraqi*, *Al-Durar al-Dhahabiya fi Ussul al-Da'wa as-Salafiyya (Les fondements de la prédication salafiste)*, éd. *Dar al-Imam Ahmed*; *Abdessalam Ibn Barjas*, *Ussul al-Da'wa as-Salafiyya (Les Fondements de la prédication salafiste)*, éd. *Dar al-Imam Ahmed*; *Abdessalam Ibn Barjas*, *As-Sunna wal-Bid'a wa Atharuhuma fil-Umma (La Sunna et l'innovation et leurs effets sur la communauté des croyants)*, éd. *Dar al-Imam Ahmed*; *Abu Abdessalam Hasan ibn Qasim al-Hasani al-Rimi*, *Al-Tuhfatu al-Mahdiyah li Man Saala 'an Ma'na as-Salafiyya (Signification du salafisme)*, éd. *Dar al-Imam Ahmed*; *Cheikh al-Ubaylan*, *Lumière sur la voie des pieux prédécesseurs, commentaire de Salih al-Fawzan*, éd. *Gheras...*
- 17 | *En tapant le terme «as-Salafiyya» sur la barre de recherche de Youtube, une liste de vidéos s'affiche. Elle compte des centaines d'interventions de prédicateurs sur la question. L'expression «Al-Minhadj as-Salafi» (litt. : la méthodologie ou la voie salafiste), à elle seule, renvoie à une centaine de vidéos, voire même davantage, où l'on peut écouter s'exprimer de nombreux religieux, tels que Cheikh As-Souhaymi («Sois salafi comme il se doit»), Cheikh Ahmad ibn Yahyâ an-Nadjmî («Qu'est-ce que la Salafiyya?»), Cheikh Muhammad Ibn Hady Al-Madkhaly («As-Salafiyya: réfutation de certaines ambiguïtés»), Cheikh 'Ubayd Al-Jabiri («La compréhension de la Salafiyya»), etc., sur le salafisme, ses significations, son idéologie ou sa doctrine, ses origines et son histoire, ses objectifs et ses influences.*
- 18 | *Parmi ces études, on peut citer ici quelques-unes*: *'Abd al-Hakim al-Luz*, *Al-Haraka as-Salafiyya fi-l-Maghrib (litt. : Le mouvement salafiste au Maghreb)*, *Markaz Dirassat al-Wahdat al-'Arabiya*; *Bashir Nafae et al. (dir.)*, *Le Phénomène Salafiste: Politiques et Pluralité Organisationnelle*, *Beyrouth, Arab Scientific Publishers, 2014*; *Buthaina al-'Issa*, *A'isha Tanzilu ila al-'Alam as-Salafi (litt. : Aïcha descend dans le monde salafiste)*, *Beyrouth, Arab Scientific Publishers, 2015, 230 p.*; *Ra'ed as-Samhuri*, *Naqd al-Khitab as-Salafi: Ibn Taymiyya Namudhajiyyan (litt. : Critique du discours salafiste...)*, éd. *Tuwa Media, 2010, 556 p.*; *Haytham Manna*, *As-Salafiyya wal-Ikhwan al-Muslimûn wa Huqûq al-Insân (litt. : Le salafisme, les Frères musulmans et les droits de l'homme)*, *Scandinavian Institute for Human Rights, 2014, 281 p.*
- 19 | *L'une des études qui remet profondément en question la doctrine du salafisme, au point de susciter de virulentes réactions chez les fervents défenseurs de cette mouvance, est celle publiée par le Syrien Muhammad Saïd Ramadân Al-Bûtî sous le titre évocateur de*: *As-Salafiyya Marhala Zamaniyya Mubâraka Lâ Madhhabun Islâmî (litt. : La 'Salafiyya' une période historique bénie et non une doctrine islamique)*. *Ce théologien de renom (23^e des 500 plus influents ulémas*

du monde musulman), assassiné en mars 2013 dans un attentat à Damas, réfute totalement la thèse selon laquelle les « salafs » (c'est-à-dire les « pieux prédécesseurs ») auraient forgé une doctrine (madhhab) qui les distinguait des autres et élaboré une voie (manhaj) que les musulmans successifs sont sensés connaître et suivre à la lettre aussi bien dans leur vie quotidienne que dans leur pratique religieuse. Dans sa pensée, perçue sous cet angle (c'est-à-dire en tant que doctrine), as-Salafiyya relèverait alors de l'innovation (bid'a).

- 20 | Olivier Roy, op. cit., p. 39.
- 21 | *C'est en ces termes qu'Abderrahmane Moussaoui a qualifié les adeptes du salafisme lors d'une conférence organisée par l'Institut d'études de stratégie globale (Inseg) à Alger sur cette mouvance au Maghreb. Pour plus de détails sur le contenu de l'intervention de cet anthropologue, lire : Amel Bliidi, « Qu'est-ce que le salafisme ? », in El Watan, 12 mars 2015, p. Hebdo-Magazine, en ligne depuis le 12 mars 2015, consulté le 13 mars 2015 à l'adresse Internet : http://www.elwatan.com/hebdo/magazine/qu-est-ce-que-le-salafisme-12-03-2015-289584_265.php.*
- 22 | *Comme le veut les définitions lexicographiques et étymologiques du Trésor de la langue française (Centre national de ressources textuelles et lexicales), le mot « islam », écrit avec un « I » majuscule, est employé dans ce texte pour désigner aussi bien l'ensemble des peuples musulmans et leur territoire que la civilisation qu'ils ont développée au fil du temps avec tous ses « traits matériels, culturels et sociaux durables et identifiables », comme l'a précisé Pascal Buresi dans son Géo-histoire de l'Islam (Coll. Belin sup Histoire, Paris, Belin, 2005, [335 p.], p. 4). En revanche, l'islam, rédigé avec un « i » minuscule, renvoie à la religion (ses rites et pratiques, ses préceptes et ses références).*
- 23 | *Faut-il rappeler ici que la religion musulmane, qui compte plus d'un milliard de fidèles répartis sur les cinq continents et formant une formidable mosaïque humaine, est une réalité culturelle reposant sur une pluralité d'expressions doctrinales et juridiques. Divisée en trois grands courants théologiques (sunnisme, chiisme et kharijisme), elle présente également des différences notables qui distinguent ses divers courants dogmatiques du soufisme et de ses nombreuses voies mystiques. De la même façon, la religiosité musulmane se manifeste sous différentes formes : 1.) islam normatif (officiel et formel élaboré par les 'ulémas et fixant les règles de l'orthodoxie musulmane); 2.) islam vécu (islam populaire lié à la diversité des contextes socioculturels et géographiques où il s'exprime); 3.) islam idéologisé (celui que prônent généralement les différents mouvements islamistes). Pour plus de détails sur cette extraordinaire diversité qui caractérise l'islam, lire le chapitre premier : Généalogie et définition de l'islamisme, d'Abderrahim Lamchichi, op. cit., p. 12-43.*
- 24 | *Les démolitions répétées des mausolées de saints musulmans (wali en arabe) auxquelles nous avons assistées, notamment dans plusieurs régions d'Algérie durant les années 1980-1990 et, plus récemment en 2012, à Tombouctou au Mali, s'inscrivent dans cette volonté de purge des pratiques religieuses qui anime tant les salafistes et illustrent l'un des principes fondamentaux de leur credo. Inaugurées au XVIII^e siècle par les wahhabites en Arabie Saoudite qui ne laissèrent intact aucun tombeau et mausolée anciens, ces profanations se sont hélas étendues aujourd'hui à l'ensemble du patrimoine culturel (démolition des statues de Bamiyan en Afghanistan, destruction des sites archéologiques de Palmyre en Syrie et de Nemrod en Irak, autodafé des manuscrits de Tombouctou, etc.). De toutes les façons, ce phénomène n'est pas inédit. Face au patrimoine culturel que l'humanité peine à conserver, le salafisme, comme*

tout intégrisme religieux, adopte généralement deux attitudes extrêmes : soit, il interdit de façon systématique des fouilles archéologiques aux abords de certains lieux qu'il a condamnés à la forclusion du tabou ; soit, il autorise le plus normalement du monde la destruction des biens culturels à la fois témoins du génie créateur de l'homme et legs impérissable des civilisations qui nous ont précédés. Dans le premier cas, des monuments ou ce qui en reste du moins, des quartiers, voire même des citées entières deviennent inlassablement des lieux où, d'une part, l'archaïsme des esprits règne en maître et, d'autre part, la curiosité et l'intelligence sont interdites de séjour. Là, où le moindre espace est sanctifié à grand renfort de mythes, « la volonté de savoir (est désormais) assimilée à l'antique crime prométhéen (et) l'archéologie (n'est perçue que) sous les traits honnis du blasphème », pour reprendre ici une expression employée par Jacqueline Genot-Bismuth dans son Jérusalem ressuscitée... (Paris, F.X. de Guilbert, Albin Michel, 1992, 278 p.). Dans le second cas, la présumée « idolâtrie » qu'évoquerait certains éléments culturels matériels dont la production remonte aux civilisations anciennes, païennes ou polythéistes, sert de prétexte à des opérations de « tabula rasa » perçues par les intégristes, non comme un inqualifiable acte de barbarie, mais comme une action de purification culturelle salutaire sur le plan spirituel dans le mesure où elle vise à restaurer le monothéisme dans son expression la plus absolue.

- 25 | Olivier Roy, op. cit., p. 40.
- 26 | Rachid ID Yassine, « Salafisme(s) et formalisme, ou l'ordre naturel des choses », in Les cahiers de l'islam (Revue d'études sur l'Islam et le monde musulman - ver. numérique), mis en ligne le 19 mai 2013, consulté le 20 janvier 2015, disponible à : http://www.lescahiersdelislam.fr/Salafisme-s-et-formalisme-ou-l-ordre-naturel-des-choses_a310.html.
- 27 | Ibid.
- 28 | Ibid.
- 29 | Itzchak Weismann, Taste of Modernity. Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus, Leiden, Boston, Koln, Brill, 2001, p. 5.
- 30 | Olivier Roy, The Failure of Political Islam, (translated by: Carol Volk), Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 31-35.
- 31 | Reza Aslan, No god but God. The Origins, Evolution, and Future of Islam, New York, Random House, 2008, p. 173-175, 199.
- 32 | Abderrahim Lamchichi, op. cit., p. 25-26.
- 33 | Peter Demant, Islam vs. Islamism. The Dilemma of the Muslim World, Westport, London, Praeger, 2006, p. 22-25.
- 34 | John L. Esposito, Unholy War. Terror in the Name of Islam, New York, Oxford University Press, 2002, p. 76-79.
- 35 | Pour plus d'informations sur les idées véhiculées par les premiers mouvements islamiques modernes qui ont émergé à cette époque, consulter entre autres : Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, Modern Trends in Islam (Chicago, The University of Chicago Press, 1947, 141 p.) dont une version électronique est disponible à l'adresse web de l'American Council of Learned Societies (ACLS): <http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=acls;idno=heb00886> ; Nikki R. Keddie, An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamâl ad-Dîn "al-Afghânî", Series: Near Eastern Center – UCLA, N° 21,

Berkeley, University of California Press, 1st Printing ed., 1983, 238 p.); Malcolm Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashîd Rîda* (Berkeley, University of California Press, 1st Printing ed., 1966, 249 p.); Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton, Princeton University Press, 1977, 332 p.); Albert H. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge, Cambridge University Press, 1st Printing ed., 1983, 420 p.).

- 36 | *Rachid Id Yassine*, op. cit.
- 37 | *Devin R. Springer, James Regens, David N. Edger*, *Islamic Radicalism and Global Jihad*, Washington DC, Georgetown University Press, 2009, p. 27-29.
- 38 | *Anne-Clémentine Larroque*, *Géopolitique des islamismes*, Coll. *Que sais-je?*, Paris, Presses universitaires de France, 2014, p. 14-18 (ver. électronique).
- 39 | *Samir Amghar*, 2011, op. cit., p. 18-21; voir aussi le collectif en anglais dont il dirigea la publication avec Amel Boubekeur et Michael Emerson, *European Islam. Challenges for Public Policy and Society*, Brussels, Centre for European Policy Studies, 2007, p. 38-51.
- 40 | *Bernard Rougier*, op. cit., p. 7-14. Lire également la première partie de ce collectif, consacrée aux « trajectoires du salafisme : du désert d'Arabie au cyberspace », p. 25-101.
- 41 | *Considérés comme les rationalistes de l'islam des débuts, les « mutazilites »* (de l'arabe « i'tazala », signifiant « se séparer » ou « se retirer ») appartiennent à ce que les historiens considèrent comme la première école de théologie spéculative et de philosophie apparue dans le monde musulman : le « mutazilisme ». Ils étaient connus également sous le nom de « Ahl al-'Adl wa at-Tawhîd » (litt. : « Peuple de la justice et du monothéisme »). On rapporte que cette école fut fondée quand deux disciples (Wâsil Ibn 'Ata' et 'Amr Ibn 'Ubayd) de l'un des plus importants savants de l'âge classique islamique, le Méдиноis Abu Sa`îd al-Hassan al-Basrî, se sont séparés de leur maître, sous le règne du calife Omeyyade Hishâm (724-743), suite à un profond désaccord sur la définition de certains concepts, notamment celui de « fâsiq » (c'est-à-dire celui qui a commis une faute grave). Parmi les nombreuses questions soulevées par les mutazilites, les historiens rappellent souvent celles-ci : le Coran était-il créé ou incréé ? Le mal pouvait-il être l'œuvre de Dieu au même titre que le bien ? Quelles relations pouvait-il y avoir entre la prédestination et le libre arbitre ? Les attributs de Dieu cités dans le texte coranique devaient-ils être interprétés de façon allégorique ou littérale ?... Pour plus de détails, consulter : Roger Arnaldez, « Mu'tazilisme », in *Encyclopædia Universalis*, e-ver. : 14.00, Paris, 2009 ; A. Galland, *Essai sur les Mo'tazilites*, Paris, 1906 ; A. Nader, *Le Système philosophique des mu'tazila*, Beyrouth, 1936 ; H. Nyberg, « Mu'tazila », in *Encyclopédie de l'Islam*, t. III, Leyde/Paris, Brill/G. P. Maisonneuve & Larose, 1956.
- 42 | Né à Bagdad en 780 et mort en 855, Ahmad Ibn Hanbal est théologien juriconsulte et traditionaliste musulman, fondateur de l'une des quatre principales écoles juridiques de l'islam sunnite : le « hanbalime », considéré comme le socle par excellence du traditionalisme islamique. Il est à l'origine également d'une école théologique, qualifiée d'« atharite » (athariyya ou « textualiste ») et fondée sur al-Athar (textualité) qui consiste à prendre à la lettre le texte coranique dans la formulation des avis religieux. Après avoir étudié al-fiqh et la science du hadîth, Ibn Hanbal s'est préoccupé de la collecte, la narration et l'interprétation des paroles et gestes attribués au prophète. Sa démarche consistait à dégager de ces derniers les règles à la fois implicites et

explicites, susceptibles de répondre aux questions que se posaient alors ses contemporains en rapport avec leur pratique religieuse de tous les jours. Dans sa pensée, toute énonciation d'avis devrait obéir à certains critères et suivre une méthodologie dont il a précisé les étapes: 1.) s'en tenir à la lettre du texte coranique considéré comme la source première qui prime en toute circonstance; 2.) se référer à la tradition prophétique en sa qualité de deuxième source fondamentale de l'islam; 3.) respecter l'«ijmâ'» (consensus) en vertu duquel les opinions exprimées de façon unanime par les compagnons du prophète ont préséance sur les autres; 4.) se référer aux hadîths selon leurs degrés d'authenticité [de sahih (parfaite) à hassan (bonne) et da'if (faible)] et accorder le primat au dernier sur la déduction personnelle dans les situations auxquelles les précédentes étapes ne pourraient apporter de réponse; 5.) ne recourir au «qiyâs» (raisonnement par analogie) qu'en dernière instance. On lui doit, à ce sujet, un recueil de traditions, le célèbre «al-Musnad» dans lequel plus de 30 000 hadîths, assortis d'opinions attribuées aux compagnons du prophète, sont compilés et classés suivant les chaînes de transmetteurs, remontant à l'époque prophétique, et de leur authenticité. On lui doit aussi des œuvres sur la tradition islamique, les questions de droit et des principes moraux, ainsi que des éloges des Califes Bien guidés.

- 43 | Dans son ouvrage, *L'Islam mondialisé* (Paris, Seuil, 2002, p. 138), Olivier Roy définit le salafisme par deux traits très significatifs: «scripturalisme théologique» et «anti-occidentalisme». Les groupes ou mouvements islamistes qui s'en réclament engloberaient, selon lui: la mouvance wahhabite, des mouvements de prédication comme la Jama'at at-tabligh, les talibans d'Afghanistan, les Groupes islamistes armés (GIA) qui étaient très actifs en Algérie dans les années 1990, le Groupe salafiste pour la prédication et le combat (GSPC) dont les ramifications s'étendent jusqu'en Afrique subsaharienne, Boko Haram du Nigéria, Al-Shabab de Somalie, les mouvements égyptiens imprégnés des idées de Sayyid Qûtb...
- 44 | Rachid Id Yassine, op. cit.
- 45 | C'est en ces termes que Khaled Ghazal a intitulé une de ses contributions sur l'islam radical: «Un inquiétant précurseur de l'islam radical. La pensée religieuse d'Ibn Taymiyya» in *Orient XXI*, décembre 2014, mis en ligne le 3 décembre 2014, consulté le 15 janvier 2015 à: <http://orientxxi.info/magazine/un-inquietant-precurseur-de-l,0759>.
- 46 | Caterina Bori, «Théologie politique et Islam à propos d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et du sultanat mamelouk», in *Revue de l'histoire des religions*, n° 1, 2007, p. 15. Cité dans «Ibn Taymiyya», in Wikipédia à l'adresse Internet: https://fr.wikipedia.org/wiki/Ibn_Taymiyya#cite_note-21.
- 47 | Laurent Bonnefoy, «Ibn Taymiyya, mauvais génie des djihadistes?», in *Orient XXI*, avril 2015, mis en ligne le 16 avril 2014, consulté le 20 avril 2015: <http://orientxxi.info/magazine/ibn-taymiyya-mauvais-genie-des,0872>.
- 48 | Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takî-d-Dîn Ahmad b. Taimiyah: Canoniste hanbalite né à Harran en 661/1262, mort à Damas en 728/1328, Le Caire, IFAO, 1939.*
- 49 | Ce constat a également été fait par M. Jarman qui tente de démontrer «que rien de tout ce que préconisent les wahhabites n'est vrai, que cette image austère qu'ils donnent de l'Islam et ce rigorisme dont ils affublent le Prophète ne sont en rien conformes à la religion musulmane». Et, pour étayer sa critique, il a «choisi de les confronter à leurs propres arguments, en (rappelant les) hadiths

rapportés par al-Bukhârî et Muslim – leurs références privilégiées – ainsi que les commentaires des plus éminents savants musulmans, en particulier ceux d'Ibn Taymiyya, auxquels ils prétendent se référer, alors que ses thèses sont en totale contradiction avec les leurs.» (M. Jarman, La Vérité sur les salafistes. De Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb à Nâsir ad-Dîn al-Albânî, Paris, Conseil islamique de France, s. d., [122 p.]. p. 5).

- 50 | Henri Laoust, «Le réformisme d'Ibn Taymiya», in *Islamic Studies I*, n° 3, 1962, p. 32-34. Cité dans «Ibn Taymiyya», in Wikipédia [https://fr.wikipedia.org/wiki/Ibn_Taymiyya#cite_note-21].
- 51 | George Makdisi, *L'Islam hanbalisant*, P. Geuthner, 1983, [77 p.], p. 54. Cité dans «Ibn Taymiyya», in Wikipédia [https://fr.wikipedia.org/wiki/Ibn_Taymiyya#cite_note-21].
- 52 | George Makdisi, «Ibn Taimîya: A Sûfî of the Qâdiriya Order», in *American Journal of Arabic Studies*, n° 1, 1973, p. 118–129. Cité dans «Ibn Taymiyya», in Wikipédia https://fr.wikipedia.org/wiki/IbnTaymiyya#cite_note-21].
- 53 | *On pense, à titre d'exemple, à son avis sur la visite du tombeau du Messager de Dieu qu'il jugeait tout simplement illicite et dangereuse puisqu'elle pourrait dégénérer en culte du Prophète et donc en paganisme, alors qu'elle a toujours été considérée comme un acte méritoire par la quasi-totalité des 'ulémas dans la mesure où elle participe à la revivification de la foi des croyants. Pour en savoir davantage sur ses principales opinions controversées, voir: «L'Imâm Taqî Ad-Dîn Ahmad Ibn Taymiyah», in Islamophile, mis en ligne le 4 mai 2009 et disponible à : <http://www.islamophile.org/spip/L-Imam-Taqi-Ad-Din-Ahmad-Ibn.html>.*
- 54 | *Ses positions en matière de divorce, par exemple, illustre cette souplesse que l'on ne retrouvait pas chez les autres 'ulémas de son temps. Dans un souci de préservation de la structure familiale, Ibn Taymiyya que l'on a accusé d'avoir incité les couples divorcés à cohabiter illégalement, rétrécissait le nombre de cas où le divorce devenait effectif. Il en est de même pour ses positions qui font preuve d'indulgence à l'égard de l'ivresse et l'extase spirituelle des soufis...*
- 55 | Cité par Laurent Bonnefoy, op. cit.
- 56 | *Pour plus de détails sur les perceptions qu'ont les uns et les autres de Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb et de sa doctrine, lire : Ahmad Ibn Hajar Abû Tâmy, Al-Imâm Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb. Salafiyyatuhu wa Da'watuhu al-Islâhiyya, trad. fr. : Khadîm M'Backe, L'Imam Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb. Ses croyances et ses réformes, 2^e éd., Agence des affaires des imprimés et de la publication, Riyad, ministère des Affaires islamiques, des waqfs, de l'appel et de l'orientation, 2001, 213 p.*
- 57 | *On lui doit aussi d'autres écrits qui font aujourd'hui référence auprès des militants de l'islamisme radical. Les plus importants d'entre eux : Al-Ussûl al-Thalatha (Les trois principes fondamentaux), Kashf ash-Shubuhât fit-Tawhîd (L'élucidation des équivoques concernant l'Unicité); Arba'a Qawâ'id fit-Tawhîd (Les quatre règles de l'Unicité), Usûl al-'Imân (Les fondements de la foi) et Massâ'il al-Jâhilîyya (Les questions relatives aux pratiques antéislamiques)...*
- 58 | *Faut-il rappeler ici que, depuis sa proclamation en 1932, l'Arabie Saoudite a pour seule Constitution le Coran et pour loi la Shari'a. Le wahhabisme demeure la doctrine officielle du royaume.*
- 59 | Cité par Dominique Chevalier, «Le wahhabisme», in *Encyclopædia Universalis*, e-ver.: 14.00, Paris, 2009.

- 60 | « Avec (les idées de Sayyid Qûtb), écrit-elle, l'intransigeance salafiste émerge : les soufis sont considérés comme hérétiques car ils se livrent au culte des saints ; les chrétiens et les juifs – les "gens du Livre" (qui ont) toujours (été) respectés dans la tradition musulmane – sont traités de mécréants... (Elle atteint, toutefois, son paroxysme, particulièrement avec : 1. celles qui prônent un islamisme radical (appelant au) djihad en terre mécréante mais aussi en territoire musulman quand celui-ci est menacé par des idées contraires à la Loi islamique, c'est-à-dire d'influence occidentale ; 2. celles qui opposent "vrais musulmans" et "apostats" ; 3. celles qui imposent à tout bon musulman le devoir de takfir, c'est-à-dire de dénoncer toute personne non musulmane... » (Larroque, 2014 : 16-17).
- 61 | Samir Amghar, *Le Salafisme aujourd'hui*, op. cit. Toutefois, pour davantage de détails sur sa typologie des différentes tendances au sein du salafisme en France, consulter : Samir Amghar, « Les salafistes français : une nouvelle aristocratie religieuse ? » in *Maghreb-Machrek*, n° 185, 2005.
- 62 | Faut-il préciser ici que l'émergence de cette tendance protestataire au sein du salafisme en Occident résulte généralement de l'activisme de nombreux réfugiés politiques ayant fui la répression dans leurs pays d'origine, tels que les responsables et les militants du Front islamique du salut (FIS) après l'arrêt du processus électoral par l'armée algérienne au début des années 1990, et de l'engagement d'étudiants venus poursuivre leurs études dans les universités occidentales, particulièrement vers la fin des années 1980.
- 63 | Elle a fait l'objet de plusieurs ouvrages, notamment ceux de : Bruno Étienne, *L'Islamisme radical*, Paris, Hachette, 1989 ; Farhad Khosrokhavar, *Quand Al-Qaïda parle*, Paris, Grasset, 1989 ; Gille Kepel (dir.), *Al-Qaïda dans le texte*, Paris, Presses universitaires de France, 2005 ; François Burgat, *L'Islamisme à l'heure d'al-Qaïda*, Paris, La Découverte, 2005 ; Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, op. cit. ; Jean-Pierre Filiu, *Les Frontières du djihad*, Paris, Fayard, 2006 ; Jean-Pierre Filiu, *Les Neuf vies d'al-Qaïda*, Paris, Fayard, 2009 ; Gary R. Brunt, *iMuslims: Rewiring the House of Islam*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2009 ; Gary R. Brunt, *Islam in the Digital Age. E-Djihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, London, Sterling, Virginia, Pluto Press, 2003 ; Jason Burke, *Al-Qaeda: The True Story of Radical Islam*, 3rd Ed., London, Penguin Books, 2007 ; Frazer Egerton, *Djihad in the West*, op. cit. ; John L. Esposito, *Unholy War*, op. cit. ; Rohan Gunaratna, *Inside Al-Qaeda: Global Network of Terror*, New York, Columbia University Press, 2002 ; Chris Heffelfinger, *Radical Islam in America: Salafism's Journey from Arabia to the West*, Lincoln NE, Potomac Books, University of Nebraska Press, 2011 ; Christina Helmich, *Al-Qaeda...*, op. cit. Pour plus de références sur la tendance djihadiste au sein du salafisme contemporain, voir notre liste bibliographique en fin de ce chapitre.
- 64 | Sur cette tendance du salafisme, lire également : Samir Amghar, « La France face au terrorisme islamique : une typologie du salafisme djihadiste », in Bernard Rougier, *Qu'est-ce que le salafisme ?*, op. cit., p. 243-255. Lire également la contribution d'Amel Boubekeur, "Political Islam in Europe", in Samir Amghar, Amel Boubekeur, Michael Emerson (eds.), *European Islam. Challenges for Public Policy and Society*, Brussels, Centre for European Policy Studies, 2007, [233 p.], p. 14-37. Consulter également : Gilles Kepel, *Jihad, Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard/Folio, p. 341-342, (éd. originale, Paris, Gallimard, 2000), 2003 ; Gilles Kepel, *Fitna. Guerre au cœur de l'Islam*, Paris, Le seuil, 2004 ; Gilles Kepel (dir.), *Al-Qaïda dans le texte*, Paris, Presses universitaires de

France, 2005; Bernard Rougier (2004), «L'Islam face au retour de l'islam», in Vingtième siècle, n° 82, avril-juin, 2004, p. 111.

- 65| *Sur cette question, lire : Farhad Khosrokhavar, L'Islam des jeunes, Paris, Flammarion, 1997; Samir Amghar, "Salafism and Radicalisation of Young European Muslims", in Samir Amghar, Amel Boubekeur, Michael Emerson (eds.), European Islam..., op. cit., p. 38-51.*
- 66| *Conformément à un hadîth considéré « authentique » (sahîh), rapporté par Al-Bukhârî et attribué au Prophète dans lequel il aurait dit : « Les meilleurs d'entre vous sont ceux de ma génération [qarnî, en arabe] (les compagnons), puis ceux qui leur succéderont (les disciples), puis ceux qui leur succéderont (les élèves de ces disciples). » La signification exacte du terme « qarnî » (litt. : « ma génération »), employé ici, a fait l'objet de nombreuses spéculations. Selon Ibn Taymiyya, il renvoie à la période qui s'achève en l'an 132 de l'Hégire (749-750 de l'ère chrétienne qui coïncide avec la fin du règne de la dynastie des Omeyyades). Pour d'autres, il couvre une période beaucoup moins longue : une centaine d'années, tout au plus (c'est-à-dire au plus tard vers l'an 722 environ). Enfin, certains pensent qu'il renvoie à tous les musulmans nés, au plus tard, avant la fin du III^e siècle de l'Hégire (912-913 environ du calendrier grégorien). Seuls ces derniers peuvent prétendre, en effet, au titre de « prédécesseurs » (as-Salaf). Tous ceux qui sont nés, en revanche, après cette date, font partie des « successeurs » (al-khalaf).*
- 67| *Jacqueline Chabbi, « La vraie histoire du djihad », in Le Point - Référence, Dossier : « L'islam. Faits et mythes », n° 44, mars-avril 2013, [p. 34-37], p. 34.*
- 68| *Ibid.*
- 69| *Ibid.*

BIBLIOGRAPHIE

- Abou Diab Khattar, Roy Olivier, Sfeir Antoine et al. (2002), (dir.), *Dictionnaire mondial de l'islamisme*, Paris, Plon, Coll. Les cahiers de l'Orient.
- Adraoui Mohamed-Ali (2013), *Du golfe aux banlieues. Le salafisme mondialisé*, Paris, Presses universitaires de France.
- Akbarzadeh Shahram, Mansouri Fethi (2010), (eds.), *Islam and Political Violence. Muslim Diaspora and Radicalism in the West*, New York, Tauris Academic Studies.
- Amghar Samir, Boubekeur Amel, Emerson Michael (2007), (eds.), *European Islam. Challenges for Public Policy and Society*, Brussels, Centre for European Policy Studies.
- Amghar Samir (2011), *Le Salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*, Paris, Michalon éditions.

- Anonymous (2004), *Imperial Hubris: Why the West Is Losing the War on Terror*, Washington DC: Brassey's.
- Aslan Reza (2008), *No god but God. The Origins, Evolution, and Future of Islam*, New York, Random House.
- as-Samhuri Ra'ed (2010), *Naqd al-Khitab as-Salafi: Ibn Taymiyya Namudhajiyyan*, éd. Tuwa Media.
- Bonney Richard (2004), *Jihâd. From Qur'ân to Bin Laden*, New York, Palgrave MacMillan.
- Brunt Gary R. (2009), *iMuslims: Rewiring the House of Islam*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- Brunt Gary R. (2003) *Islam in the Digital Age. E-Djihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, London, Sterling, Virginia, Pluto Press.
- Burgat François (1994), « Une volonté de 'retour au passé'? », in Addi Lahouari, Botiveau Bernard et al. (dir.), *L'Islamisme*, Paris, La Découverte.
- Burke Jason (2007), *Al-Qaeda: The True Story of Radical Islam*, 3rd Ed., London, Penguin Books.
- Carré Olivier, Dumont Paul (dir.) (1986), *Radicalismes islamiques*, 2 vol., Paris, L'Harmattan, vol. I: Iran, Liban, Turquie, 1988 ; vol. II: Maroc, Pakistan, Inde, Yougoslavie, Mali.
- Carré Olivier (2004), *Mystique et politique. Le Coran des islamistes. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qûtb, frère musulman radical (1906-1966)*, Paris, du Cerf, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1984, 2^e éd., Coll. Patrimoines - Islam.
- Cavatorta Francesco, Merone Fabio (2015), (eds.), *Salafism after the Arab Awakening: Contending with People's Power*, Oxford University Press.
- Ceylan Rauf, Jokisch Benjamin (2014), (eds.), *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention*, Frankfurt, Peter Lang.
- Ceylan Rauf, Kiefer Michael (2013), *Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungs prävention*, Wiesbaden, Springer Fachmedien.

- Chagnollaud Jean-Paul, kodmani-Darwich Bessma, Lamchichi Abderrahim (1994) (dir.), *Géopolitique des mouvements islamistes, Confluences Méditerranée*, n° 12, Paris, L'Harmattan.
- Clark Janine A. (2004), *Islam, Charity, and Activism: Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.
- Delong-Bas Natana J. (2004), *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, Oxford New York, University Press, 1st Ed.
- Demant Peter R. (2006), *Islam vs. Islamism. The Dilemma of the Muslim World*, Westport, London, Praeger.
- Egerton Frazer (2011), *Jihad in the West: The Rise of Militant Salafism*, New York, Cambridge University Press.
- Esposito John L. (2002), *Unholy War. Terror in the Name of Islam*, New York, Oxford University Press.
- Feldman Noah (2008), *The Fall and Rise of the Islamic State*, A Council on Foreign Relations Book, Princeton, Oxford, Princeton University Press.
- Filiu Jean-Pierre (2006), *Les Frontières du djihad*, Paris, Fayard, Coll. Littérature générale.
- Gibb Hamilton Alexander Rosskeen Gibb (1947), *Modern Trends in Islam*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Gunaratna Rohan (2002), *Inside Al-Qaeda: Global Network of Terror*, New York, Columbia University Press.
- Habib-Zahmani Mohamed (2013), *The end of Islamism*, Bandung, Al-Mizan Publishing House.
- Heffelfinger Chris (2011), *Radical Islam in America: Salafism's Journey from Arabia to the West*, Lincoln NE, Potomac Books, University of Nebraska Press.
- Hegghammer Thomas (2010), *Jihad in Saudi Arabia. Violence and Pan-Islamism since 1979*, Cambridge, New York, Cambridge University Press.
- Hellmich Christina (2011), *Al-Qaeda: From Global Network to Local Franchise*, Halifax & Winnipeg, Fernwood Publishing, London & New York, Zed Books.

- Hourani Albert H. (1983), *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 1st Printing éd.
- Jacquard Roland, Tazaghart Atmane (2004), *Ben Laden, la destruction programmée de l'Occident : révélations sur le nouvel arsenal d'Al-Qaida*, Paris, Res Publica, Jean Picollec Éditeur.
- Jarman M., *La Vérité sur les salafistes. De Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb à Nâsir ad-Dîn al-Albânî*, Paris, Conseil islamique de France, s. d.
- Keddie Nikki R. (1983), *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamâl ad-Dîn "al-Afghânî"*, Series: Near Eastern Center - UCLA, n° 21, Berkeley, University of California Press, 1st Printing éd.
- kepel Gilles (2007), *Fitna. Guerre au cœur de l'islam*, 2004, n. éd. de poche, Paris, Folio, Coll. Folio Actuel.
- Kepel Gilles (2003), *Djihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000, n. éd. de poche, réf. et mise à jour, Paris, Folio, Coll. Folio Actuel.
- Kerr Malcolm (1966), *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashîd Rîda*, Berkeley, University of California Press, 1st Printing ed.
- Lamchichi Abderrahim (2001), *Géopolitique de l'islamisme*, Paris, L'Harmattan, Coll. Histoire et perspectives méditerranéennes.
- Lamchichi Abderrahim (1989), *Islam et contestation au Maghreb*, Paris, L'Harmattan, Coll. Histoire et perspectives méditerranéennes.
- Lamchichi Abderrahim (1994), *Islam, islamisme et modernité*, Paris, L'Harmattan, Coll. Histoire et perspectives méditerranéennes.
- Lamchichi Abderrahim (2006), *Jihâd : un concept polysémique*, Paris, L'Harmattan, Coll. Histoire et perspectives méditerranéennes.
- Lamchichi Abderrahim (1998), *L'Islamisme en question(s)*, Paris, L'Harmattan, Coll. Histoire et perspectives méditerranéennes.
- Lamchichi Abderrahim (2001), *L'Islamisme politique*, Paris, L'Harmattan, Coll. Pour comprendre.

- Lamchichi Abderrahim (1998), *Le Maghreb face à l'islamisme*, Paris, L'Harmattan, Coll. Histoire et perspectives méditerranéennes.
- Larroque Anne-C. (2014), *Géopolitique des islamismes*, Paris, Presses universitaires de France, Coll. Que sais-je?.
- Lauzière Henri (2015), *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, Series: Religion, Culture & Public Life, New York, Columbia University Press.
- Lindow Annika (2014), *Salafismus in Deutschland*, Verlag Traugott Bautz.
- Manna Haytham (2014), *As-Salafīyya wal-Ikhwan al-Muslimūn wa Huqûq al-Insân*, Scandinavian Institute for Human Rights.
- Meijer Roel (2009), (ed.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, London, Hurst & Co. Publishers.
- Milton-Edwards Beverley (2005), *Islamic Fundamentalism since 1945*, New York, Routledge.
- Nafae Bashir et al. (2014), (dir.), *Le Phénomène Salafiste : politiques et Pluralité Organisationnelle*, Beyrouth, Arab Scientific Publishers.
- Napoleoni Loretta (2014), *The Islamist Phoenix: The Islamic State and the Redrawing of the Middle East*, New York, Oakland, Seven Stories Press.
- Olivetio Vincenzo (2002), *Terror's Source. The Ideology of Wahhabi-Salafism and Its Consequences*, Birmingham, Amadeus Books.
- Otayek René (1993), (dir.), *Le Radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala.
- Patlagean Évelyne, LE Boulluec Alain (1993), (dir.), *Les Retours aux Écritures. Fondamentalismes présents et passés*, Paris, Louvain, Peeters, Bibliothèque de l'École des hautes études, section Sciences religieuses, vol. XCIX.
- Pecastaing Camille (2011), *Djihad in the Arabian Sea*, Hoover Institution Press Publication, n° 612, Stanford CA: Leland Stanford Junior University.
- Phares Walid (2005), *Future Jihad. Terrorist Strategies against America*, New York, Palgrave MacMillan.

- Phares Walid (2001), *The War of Ideas. Jihadism against Democracy*, New York, Palgrave MacMillan.
- Ranstorpe Magnus (2010), (ed.), *Understanding Violent Radicalisation. Terrorist and Jihadist Movements in Europe*, Series: Political Violence, London, New York, Routledge.
- Roshandel Jalil, Chadha Sharon (2006), *Djihad and International Security*, New York, Palgrave MacMillan.
- Rougier Bernard (2008), (dir.), *Qu'est-ce que la salafisme?*, Paris, Presses universitaires de France, Coll. Proche-Orient.
- Roy Olivier (2003), « Les trois âges de la révolution islamiste », in *L'Histoire*, n° 281, novembre.
- Roy Olivier (2011), « Les "Trente Glorieuses" de l'islamisme », in *L'Histoire – Les collections*, n° 52, juillet-septembre.
- Roy Olivier (2011), *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Fayard, Coll. Pluriel.
- Roy Olivier (2013), *Holy Ignorance. When Religion and Culture Part Ways*, (translated by: Ros Schwartz), Oxford, New York, Oxford University Press.
- Roy Olivier (1992), *L'Échec de l'Islam politique*, Paris, Le Seuil.
- Roy Olivier (2013), *Le Croissant et le chaos*, Paris, Fayard, Coll. Essais.
- Roy Olivier (2007), *Secularism Confronts Islam*, (trad. ang.: George Holoch), New York, Columbia University Press.
- Roy Olivier (2002), *L'Islam mondialisé*, Paris, Le Seuil, Coll. La couleur des idées.
- Roy Olivier (1994), *The Failure of Political Islam*, (trad. ang. : Carol Volk), Cambridge, Cambridge University Press.
- Roy Olivier (2008), *The Politics of Chaos in the Middle East*, (trad. ang. : Ros Schwartz), New York, Columbia University Press.
- Ryan Michael W. S. (2013), *Decoding Al-Qaeda's Strategy. The Deep Battle against America*, Series: Columbia Studies in Terrorism and Irregular Warfare, New York, Columbia University Press.

- Schneiders Thorsten G. (2014), (ed.), *Salafismus in Deutschland: Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*, Bielefeld, Transcript Verlag.
- Smith Wilfred Cantwell (1977), *Islam in Modern History*, Princeton, Princeton University Press.
- Springer Devin R., Regens James L., Edger David N. (2009), *Islamic Radicalism and Global Jihad*, Washington DC, Georgetown University Press.
- Stemann Juan José Escobar (2006), «Middle East Salafism's Influence and Radicalization of Muslim Communities in Europe», in *Middle East Review of International Affairs*, vol. 10, n° 3, 7 September.
- Storm Morten Cruickshank, Paul Lister Tim (2014), *Agent Storm. My Life inside Al-Qaeda and the CIA*, New York, Atlantic Monthly Press.
- Voll John O. (2004), «Salafiyya», in Martin Richard C. (ed.), *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, New York, McMillan Reference, Thomson Gale, Vol. II.
- Weismann Itzchak (2001), *Taste of Modernity. Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leiden, Boston, Köln, Brill.

L'islamisme et l'islamisation des sociétés

My Rachid Mrani

Quelle que soit la tendance des mouvements islamistes, l'un des objectifs les plus importants, si ce n'est pas le plus important, qui anime leur action est l'islamisation de la société. Certains pensent que cette tâche, qui consiste à banaliser l'Islam et à investir bon nombre de pratiques sociales, est l'étape indispensable pour arriver au pouvoir. D'autres sont convaincus que cette islamisation ne sera possible qu'une fois le pouvoir politique est conquis par un une tendance islamiste déterminée à mettre en place le modèle sociétal conforme aux textes religieux.

Si l'on croit le discours islamiste, toute tendance confondue, on peut conclure que la multiplicité des manifestations et des expressions de l'Islam est considérée comme un renouveau (*sahwa*) dans les sociétés musulmanes. L'abondance des chaînes télévisées dédiées au discours islamiste, la multiplicité des sites internet islamistes, du port du voile, des barbes, des mosquées, des tenues islamiques, des banques islamiques, de la musique halal et même de couleurs halal, confirme effectivement un retour des sociétés à ce qu'on leur propose comme pratiques religieuses de l'Islam mais pas nécessairement leur islamisation.

Il faut reconnaître que les mouvements islamistes ont réussi leur challenge social grâce à ce développement extraordinaire des expressions extérieures de la religion. Néanmoins, ce changement des sociétés est produit plus au niveau des apparences qu'au niveau de la substance. Il est évident qu'on est en présence d'une islamisation orientée vers ce qui n'intéresse pas justement le vrai Message de l'Islam. Le Message des Textes insiste, sans cesse, sur l'importance du fond, et sur le travail de la foi pour la promotion de la vie sociale. Ce Message a énormément de difficulté à s'installer dans les sociétés qui mettent en valeur les apparences religieuses sans se poser les questions fondamentales de la pauvreté, de la liberté, de la justice, de la dignité, du droit au travail, des droits des femmes et des enfants, etc. Réduire le modèle de la société islamique à une société composée exclusivement de barbus, de femmes et de filles voilées, où les châtiments corporels s'appliquent sur les places publiques est dangereux et anti islamique.

Parler des islamistes aujourd'hui sans s'arrêter sur l'ambiguïté de la terminologie du mot islamiste ou islamisme nous conduit indéniablement à des erreurs d'analyse et de compréhension de la question du rapport entre l'Islam et la politique. Il est dangereux de mettre dans le même panier les islamistes au pouvoir au Maroc ou en Turquie et ceux de l'État islamique en Irak et en Syrie ou des talibans. Sans entrer dans la polémique que suscite cette terminologie, nous allons parler dans cet article de deux types d'islamistes : les radicaux qui prônent la violence pour s'emparer du pouvoir, et les modérés qui participent au jeu politique de façon démocratique. Si ces derniers orientent leurs programmes vers une islamisation par le bas et une propagation de la religion, telle qu'ils la conçoivent, au plus grand nombre de la société pour faire pression sur le haut de la pyramide. Les premiers refusent toute sorte de compromis avec le pouvoir politique (*kafir*), et envisagent une islamisation de la société par la force après conquête du pouvoir. Islamiser la société se réalise dans la pensée islamiste, avec des degrés différents, à deux niveaux : appliquer la chari'a dans toutes les institutions de l'État, et contrôler l'islamité de toute personne résidant sur son territoire.

Lorsqu'on parle de l'islamisation de la société on ne peut faire l'économie de parler de la culture occidentale et de la mondialisation. Depuis les colonisations, le projet d'islamisation des sociétés a pris la forme d'une réaction à la rencontre entre la culture musulmane et celle du monde occidental. Si cette prise de position avait un sens à cette époque, il n'a pas évolué au même rythme des sociétés musulmanes d'aujourd'hui. Les islamistes continuent à se définir par opposition à la culture occidentale. Partant du postulat que depuis l'époque coloniale les sociétés musulmanes ont perdu leur identité islamique au profit de la culture occidentale athée et séculière, la majorité des mouvements islamistes appellent sans cesse à la protection des sociétés musulmanes de l'hégémonie de l'Occident anti-islamique par définition. Ce complexe de du monde occidental s'est même intégré dans nombre de définitions de l'islamisme : « L'islamisme est un mouvement social d'acteurs (islamistes) consistant à puiser dans les ressources symboliques (narratives, sémantiques et interprétatives) de l'Islam, les moyens de construire un État et une société alternatifs au modèle occidental, en appliquant en public et en privé les dogmes religieux, à des degrés divers. » (Seniguer, 2013). Ainsi, le discours islamiste est développé sur la base d'un programme d'islamisation des sociétés qui appelle au retour aux valeurs fondatrices de l'Islam incarnées par la première communauté musulmane à Médine. Le modèle de Médine et de

sa petite société musulmane est présenté dans cet esprit comme un idéal de la société musulmane d'aujourd'hui. Partant, le retour à ce modèle est la solution miracle à toutes les crises politiques, économiques, sociales, culturelles, identitaires actuelles des musulmans.

Les questions fondamentales que pose ce travail et auxquelles il essaye de répondre sont les suivantes : est-il religieusement légitime et politiquement légal de vouloir islamiser les sociétés musulmanes ? Le retour aux expressions extérieures de l'Islam fait-il partie des finalités suprêmes de la religion ou bien s'agit-il d'une question d'ordre politique ? Comment le changement et l'ouverture des sociétés musulmanes amènent-ils les acteurs islamistes à reformuler et repenser leur projet d'islamisation ?

A. L'ISLAMISME RADICAL ET L'ISLAMISATION DE LA SOCIÉTÉ

Pour islamiser la société, il ne suffit pas pour cette tendance d'appliquer la charia à la lettre, mais de contrôler aussi les rapports que les individus peuvent avoir avec Dieu. Les exemples des talibans et, plus récemment, de l'État islamique en Irak et en Syrie, sont révélateurs. Ils représentent par excellence le programme de soumission des sociétés, par le haut et de façon radicale, à une version de l'Islam qui n'est reconnu à l'unanimité que par le mouvement lui-même sans aucun consensus de la société. D'ailleurs, aucun mouvement de ce genre n'est arrivé au pouvoir à partir d'un processus électoral libre. La conquête du pouvoir politique par la force explique en grande partie la violence de la démarche d'islamisation de la société qui se fait dans la contrainte et le châtement. Ainsi, toute personne qui ne répond pas à l'appel à la prière, qui ne laisse pas pousser sa barbe (pour les hommes), qui ne met pas le *niqab* (pour les femmes), qui fume, qui critique le pouvoir et ses méthodes, est sanctionnée en public de manière rigide et brutale.

Islamiser la société dans cette perspective c'est représenter la volonté, la loi et le châtement de Dieu sur terre. La notion de l'État est réduite au contrôle de la religiosité des citoyens. À l'inverse, la gestion de ses affaires économiques et politiques se fait, de façon simpliste, par le retour à des pratiques qui datent des premières années de l'Islam : le jihad et la distribution des butins, la vente des otages... Le cas du théologien égyptien Al-Houwayni est symptomatique. Il propose, dans un prêche diffusé sur You tube, que pour régler la crise économique du pays il suffisait tout

simplement de partir au jihad et de revenir avec des otages de guerre qu'on peut vendre au besoin. Ce type de discours produit naturellement ce type de pouvoir politique. Oliver Roy explique clairement cette attitude de présenter le passé comme le modèle idéal pour nos sociétés qui ne peuvent être islamisées que lorsqu'elles assimilent la réalité actuelle à celle de la première génération de l'islam. « Ils tiennent à une grande généalogie, expliquant que la Constitution modèle de l'islam est celle de Médine, au temps du prophète Mohammed. Ils se considèrent comme le noyau dur de l'islam et sont dans une logique verticale du pouvoir et du savoir, affirmant que l'islam est la solution et qu'ils savent comment mettre celle-ci en œuvre. » (Roy, 2014). Cependant, en politique, l'islam n'est pas le problème et il n'est pas la solution non plus. Cette conception de la société est utopique, et cette façon de concevoir l'islam manque d'effort intellectuel d'adaptation du texte au contexte et propose, à l'inverse, un effort de résistance à la réalité actuelle. Ainsi, pour avoir plus de facilités à appliquer les textes à la lettre, sans devoir faire d'énormes réflexions sur les questions économiques, politiques et sociales, l'islamisme radical essaye de reproduire la même réalité de la période de la Révélation sans prendre en compte les changements spatiotemporels. Comme le souligne l'intellectuel libanais Radwan al-Saïd, « les difficultés rencontrées par de nombreux pays qui prétendent mettre en œuvre la charia ne résultent pas tant de l'existence d'obstacles externes, mais sont provoquées par la conception faussée qu'ils se font eux-mêmes de la charia » (Rougier, 2004).

Dans ce sens, reproduire une réalité similaire à celle de Médine au 7^e siècle, et bouleverser l'ordre social de notre époque, paraît plus réalisable pour l'islamisme radical que de relire les textes sacrés et les adapter à la réalité actuelle. Islamiser la société entre ainsi dans cette perspective et vise à imposer aux musulmans et aux non-musulmans un style de vie complètement décalé de leur époque. Cette pratique politique de l'islam exprime énormément de difficultés à faire la différence entre les fins et les moyens, et considère que la création d'un État islamique, où les lois religieuses sont applicables à la lettre, est la finalité suprême du message de l'islam. Puisque la société n'est pas assez islamique qu'il le faut, le mouvement islamiste, plus proche de Dieu que le reste de la société et mandaté par lui, se charge de rétablir les liens entre le transcendant et l'humain. Cette attitude est religieusement dangereuse puisqu'elle se permet de juger ce que seule la transcendance en détient le secret : la foi. De la sorte, en se mettant à la place de Dieu, on confond la gestion des affaires des citoyens, qui est une responsabilité politique confiée

aux hommes, avec le jugement des croyances et des cœurs qui est une tâche exclusivement divine. La question religieuse en Islam est purement individuelle et verticale entre Dieu et l'homme. Ce situer à mi-chemin dans cette relation, et vouloir contrôler l'islamité des actions des gens dans un sens, et l'acceptation ou non de Dieu dans l'autre sens est complètement anti religieux.

La pauvreté de la réflexion sur les questions politiques et économiques de cette tendance explique en partie ce choix à la fois radical et simpliste. Combien de fois on entend cette phrase magique : « l'Islam est la solution » à tous les problèmes de nos sociétés. Puisque le Texte religieux est la Révélation qui dit la Vérité, il suffit de l'appliquer telle quelle pour établir la justice et l'épanouissement dans tous les aspects de la vie. Cependant, la vérité se déplace et le rôle des musulmans aujourd'hui est d'actualiser le texte par la participation du raisonnement à la compréhension des finalités au lieu de la consommation des prescriptions religieuses à la lettre. De ce fait, la vérité du texte ne peut exister que sous forme de production intellectuelle de l'homme. Elle est soumise au jugement du réel et de la science qui sont deux produits de l'homme, et qui sont en évolution de plus en plus accélérée. Lire le texte sans tenir compte du rôle incontournable que doit jouer le raisonnement intellectuel dans son interprétation, c'est l'isoler du réel et l'opposer à la science et donc le condamner à la mort. Mohammad Abdou ira jusqu'à affirmer à juste titre que « si la religion peut nous révéler certaines choses qui dépassent notre compréhension, elle ne peut nous enseigner aucune qui soit en contradiction avec la raison ». (Abdou 1984, p 143). La vérité du texte est donc intimement liée à la réflexion humaine et à sa capacité à garder la parole de la transcendance vivante à travers les siècles. Sans transcendance, l'homme n'aura pas d'existence, et sans raisonnement humain la transcendance ne sera pas une Vérité.

Lorsque la tradition prophétique affirme que « Dieu enverra à cette communauté, chaque cent ans, qui renouvellera pour les gens la question de la religion », elle affirme par la même occasion qu'il y a un renouveau qui doit s'opérer au niveau de la compréhension des textes puisqu'après chaque cent ans, toutes les sociétés connaissent de nouvelles générations, de nouvelles visions du monde, de nouveaux tissus sociaux. Le changement des sociétés à travers l'histoire est un processus naturel que les Textes ne peuvent pas interrompre. Cependant, les Textes ne peuvent pas changer sans l'intervention intelligente des hommes et des femmes en vue de leur

donner un sens dans les différentes réalités. C'est exactement ce que disait la tradition prophétique qui insistait sur le renouveau des Textes et non sur la reproduction du passé. En outre, plus on s'éloigne de l'époque de la Révélation, plus la réflexion effectuée au niveau des Textes est sérieuse et exigeante. On comprend rapidement de cette tradition que le *statu quo* ou la lecture de l'Islam avec les mêmes outils du 7^e siècle de notre ère ne participera pas au renouvellement, mais plutôt à la mort du message de l'Islam. «La shari'a ne peut donc être appliquée sans un effort humain de transposition du général vers le particulier, du nécessaire vers le contingent, qui signale la naissance d'une science particulière, le fiqh... ce travail n'est pas uniforme ; les solutions proposées par le *faqih* (le «juriste-théologien») varient avec le temps, l'évolution des sociétés et des hommes.» (Rougier, 2004).

Autrement dit, ce type d'islamisation forcée de la société peine à faire la distinction entre le Message et la forme linguistique, culturelle et politique dans laquelle ce message a été enveloppé. Le texte coranique met en place une règle claire qui sépare ces deux dimensions : «Et Nous n'avons envoyé de Messenger qu'avec la langue de son peuple, afin de clarifier pour eux (le Message)» (14-4). En d'autres termes, le Message a été formulé de façon à respecter le langage, les codes culturels, les symboles, les règles de la cohérence qui gèrent la culture du peuple qui l'a reçu. Transgresser ses règles, même par Dieu, est contreproductif est dangereux. Ce verset est d'une importance capitale dans la mesure où il parle des deux niveaux fondamentaux du message de l'Islam : le langage du peuple et toutes ses composantes (cultuelles, ethniques, politiques, sociales, etc.), et le Message qui est au-dessus de la langue qui le porte. Le langage du Message se présente ainsi comme un moyen pour réaliser le Message. Néanmoins, ce moyen ne peut pas être universel puisqu'il n'est confortable que pour les personnes qui parlent ce langage, et qui partagent ses subtilités culturelles, alors que pour les autres, un langage différent leur procure souvent un sentiment d'insécurité et d'inquiétude puisqu'ils ne partagent pas ses codes et ses symboles.

La femme, première cible du programme d'islamisation

Une bonne partie de l'islamisation de la société concerne la question de la femme. Selon la pensée extrémiste, plus la société est composée de femmes voilées (de préférence avec un voile intégral), de femmes au foyer

pour qui l'accès à l'école et au travail est limité, plus elle est islamisée. Cette lecture littéralité des textes attribue aux femmes du 21^e siècle le même statut, les mêmes droits et les mêmes devoirs que ceux de femmes des Compagnons. De cette manière, l'inégalité des sexes est installée sur une base religieuse sans prendre la peine de lire les textes sacrés à la lumière des différents contextes.

Il est vrai que si on aborde cette question à partir des avancées modernes au niveau des libertés, de l'égalité et des droits de la femme, on peut dire que l'islam exprime une certaine inégalité des sexes, et ne donne pas aux femmes les mêmes droits que les hommes (la part de la femme en héritage est la moitié de celle de l'homme, son témoignage vaut la moitié de l'homme). Cependant, si on se met dans le contexte de la Révélation, on se rend compte que dans la société arabe de cette époque, la femme non seulement n'avait pas le droit d'hériter, mais elle est considérée comme un bien et faisait partie de l'héritage. Plus grave encore, chez certaines tribus, elle n'avait même pas le droit de vivre et on l'enterrait vivante dès sa naissance. Il était inconcevable pour cette société de considérer le rôle de la femme dans les affaires économiques et sociales de la société. Lorsque la Révélation a donné aux femmes le droit d'hériter et de participer, par la crédibilité, même incomplète, de son témoignage, aux affaires de la cité, elle a bouleversé la culture sexiste des tribus arabes de l'époque, et a donné à la femme un statut privilégié par rapport au précédent. « C'est dans l'esprit du Coran que de corriger ce qui est perfectible. Il nous dit sans cesse d'aller plus loin. La société doit légiférer pour plus de justice en matière de droit de l'homme et de la femme. La loi doit être constamment adaptée à chaque époque. Ce qui est bon aujourd'hui ne le sera pas forcément demain. » (Talbi, 2014).

L'importance de l'idée des finalités dans ce processus, c'est qu'elle considère que le message n'est pas fini, et que la Révélation a montré aux musulmans la voie qu'il faut suivre, à savoir la promotion de la condition des femmes et des hommes au fur et à mesure que les sociétés et les contextes changent. « Ainsi, une approche des *maqâsid* prend les questions juridiques à un terrain philosophique plus élevé, et donc surmonte les divergences historiques au-dessus des politiques entre les écoles islamiques du droit » ('Awda, 2008, p 258). On revient ici à la notion du renouveau dans la tradition prophétique et à la nécessité, pour les musulmans, de se situer dans la vie intellectuelle et dans la structure sociohistorique de leur siècle.

À l'inverse, dans la pensée littéraliste, ce changement positif dans la condition de la femme que la Révélation a produit dans la société arabe est figé, et par conséquent, elle doit vivre dans ce statut malgré les changements du temps et des espaces. Islamiser la société passe ainsi et principalement par le contrôle des femmes, de leurs tenues vestimentaires, de leurs éducations, de leurs possibilités de travail, de leur présence en public. C'est tout simplement reproduire le langage de quelques tribus de la l'Arabie du 7^e siècle aujourd'hui et partout. C'est aussi confondre les fins avec les moyens et faire de certains aspects du langage, et donc du réel de l'époque de la Révélation, un élément du Message puis une vérité religieuse. Le travail des juristes actuels consiste non seulement à distinguer les principes religieux des coutumes, mais d'être capable (en certaines circonstances) d'être critique vis-à-vis de sa propre culture (Ramadan, 2008). Autrement dit, ce que l'islamiste radical n'arrive pas à proposer aux musulmans, lorsque le langage éprouve de la difficulté à s'adapter au contexte, c'est la possibilité de pouvoir chercher dans la nouvelle réalité les moyens qui leur permettent de parler un langage compréhensible et commun qui réalise les finalités du Message sans bouleverser les impératifs du réel.

Cela revient à dire aussi que le respect à la lettre du référentiel peut aller à l'encontre de sa finalité, et qu'entre le référentiel et la finalité, la Révélation impose un travail de raisonnement humain d'adaptation. Vouloir imposer le modèle de Médine dans nos sociétés contemporaines sans respecter les facteurs temps, espace et culture, est aujourd'hui une trahison du message de l'Islam et une expression de la pauvreté intellectuelle des courants islamistes extrémistes qui ont du mal à répondre aux véritables questions politiques, économiques et sociales de notre ère. De surcroît, Ce type d'islamisation va à l'encontre d'un principe fondamental du Message de l'Islam qui est celui de la liberté de conscience. Forcer les gens à pratiquer l'Islam c'est mettre en place une société frustrée où l'hypocrisie est partie intégrante de la religiosité. La transcendance n'a pas besoin de musulmans qui se prosternent devant l'épée, mais de femmes et d'hommes qui se mettent debout devant le despotisme pour pratiquer leur spiritualité en toute liberté.

B. L'ISLAMISME MODÉRÉ ET L'ISLAMISATION DE LA SOCIÉTÉ

Dans les sociétés où les régimes ne sont pas exclusivistes, et où l'islamisation ne s'impose pas par la force, les citoyens participent à l'élaboration d'un modèle d'islamisation plus varié et plus ouvert. À la différence des mouvements islamistes extrémistes, la tendance modérée de l'islamisme, à l'image des parties au pouvoir en Turquie ou au Maroc, exerce un changement permanent au niveau de sa posture et au niveau de son rapport à la société. Ce rapport prend la forme non d'une islamisation de la société dans le sens où l'on applique la charia et l'on impose un modèle religieux particulier, mais sous forme de promotion des conditions économiques, politiques et sociales en conformité avec les valeurs de l'Islam : la justice, l'éducation, la mobilisation contre la pauvreté, etc. Ainsi l'objectif de l'islamisation de la société, qui est un objectif flou et impossible à mesurer sinon avec des expressions extérieures souvent trompeuses, se transforme dans le moule du contexte actuel du pays, en programme économique et politique à même de répondre aux attentes quotidiennes et pressantes de la société, et dont les résultats sont objectifs et mesurable : le taux de chômage, le produit interne brute, les taux d'alphabétisation...

Cependant, malgré l'évolution des mouvements islamistes qui participent pacifiquement au jeu politique, l'islamisation de la société reste toujours un moyen de propagande qui pourrait faciliter le passage au pouvoir politique, et une finalité leur permettant de mettre en place une société islamique non forcément identique à celle de l'époque de la Révélation, mais qui s'en inspire.

Force de constater que l'arrivée au pouvoir de l'islamisme modéré n'est pas nécessairement un signe de l'islamisation de la société, mais plutôt une volonté de mettre fin à la corruption longtemps pratiquée par les pouvoirs politiques précédant et par la même occasion, de voir les valeurs de l'Islam s'appliquer au champ et à la classe politiques. Ce type d'islamisme parle moins ou jamais de l'islamisation de la société puisqu'il est bien conscient que les citoyens vont les juger sur des programmes politiques et non ou très peu sur les questions spirituelles. Aujourd'hui, les musulmans sont plus intéressés par ce que l'islamisme pourrait apporter à l'État au niveau de la compétence et des résultats : seule la performance économique et politique intéresse les citoyens qui ne se posent pas la question de comment les islamistes vont développer la religiosité des gens, mais

comment vont-ils les sortir des crises économiques et sociales de chaque jour. On ne vote pas islamiste pour voir le nombre de personnes qui vont à la mosquée augmentée, ni pour voir des mains coupées sur les places publiques, mais plutôt pour pouvoir juger le pouvoir politique islamiste par ses propres valeurs. Les musulmans ne s'attendent pas à ce qu'on leur impose l'application de la religion, mais à ce que le gouvernement islamiste lui-même travaille sous le contrôle des valeurs de l'islam qu'il fait siennes. En Turquie «les mairies islamistes ont été appréciées, surtout dans leurs premières années d'exercice, pour être moins corrompu et meilleures gestionnaires que certaines municipalités sociales-démocrates sortantes qui s'étaient illustrées par des malversations retentissantes» (Massicard, 2009).

Cette évolution dans les mentalités des sociétés musulmanes est étroitement liée à la mondialisation et à l'ouverture au monde occidental. Ainsi, ce n'est plus l'islamisme qui se positionne en protecteur des sociétés musulmanes contre l'influence occidentale, mais plutôt l'interaction des sociétés musulmanes avec l'Occident qui impose à l'islamisme une redéfinition de son rapport au politique et à la société. Actuellement, ces sociétés connaissent un changement et une ouverture surprenante au monde extérieur qui dépasse souvent la plupart des mouvements islamistes, lesquels sont aujourd'hui questionnés sur ce qu'ils peuvent apporter de nouveau et d'utile à l'action politique. Certes, ils ont réussi à mobiliser, de façon plus insistante, et plus religieuse que les autres partis, le registre de l'honnêteté et de la moralité, néanmoins, ils n'ont en pas certainement l'exclusivité. Notre réalité mondialisée exige des islamistes modérés un travail profond sur de nouvelles visions de l'action politique qui dépassent la vertu et la piété pour une réflexion réaliste et intelligente à même de reconsidérer la place de l'islam en politique, et de protéger les sociétés musulmanes des éventuelles instrumentalisation de la spiritualité par certains politiciens. Olivier Roy développe bien les difficultés des islamistes à proposer une nouvelle vision de l'action politique, il considère que la discussion islamiste sur les institutions «passe tout de suite à la détermination des vertus et qualités personnelles des personnes aptes à occuper les différentes fonctions, ce qui empêche une réelle réflexion au sujet des institutions. Le modèle politique islamiste ne peut être réalisé que dans l'homme et non dans les institutions : c'est une quête impossible de la vertu. En fait, les institutions n'ont qu'une valeur pédagogique ; l'État lui-même à un rôle pédagogique, ce qui signifie que son succès est sa propre fin». (Roy, 2012).

Promouvoir les valeurs de l'islam pour arriver au pouvoir sans faire un travail de réflexion sur un nouveau modèle de l'État qui ne soit pas une reproduction des anciens gouvernements avec moins de corruption, met en péril l'islamisme et peut lui faire perdre toute la crédibilité qu'il a pu cumuler auprès d'une partie de citoyens musulmans. Bien que les transformations qui se produisent au niveau mondial et dans tous les domaines sont extraordinaires, tout porte à croire que « les courants islamistes, comme les Frères musulmans et toutes les tendances légalistes et réformistes, n'ont pas pris la mesure des bouleversements mondiaux historiques, des transformations dans les rapports internationaux de pouvoir, et plus fondamentalement du nouveau paradigme de la globalisation » (Ramadan, 2013). Dans cet univers, l'évolution des sociétés musulmanes tend principalement vers une religiosité libre et affranchie, de plus en plus, des versions de l'islam institutionnel ou parental. Aujourd'hui, les musulmans construisent des versions de l'islam individuelles qui tiennent en compte la complexité et la pluralité des courants de pensée et des écoles juridiques. Nos sociétés représentent une mosaïque de religiosité entraînée par la mondialisation, l'amplification de moyens de communication, les réseaux sociaux, les chaînes télévisées qui diffusent en boucle des prêches et des conférences religieuses. Dans une même société, on peut trouver de toutes les couleurs religieuses ou areligieuses : sunnisme, chiisme, wahhabisme, soufisme, kharidjisme, athéisme, Islam sans pratique, etc. « Le flot de l'information religieuse (sous forme de prêches, de leçons ou de talk-shows) constitue une offre de religion qui induit des comportements et des valeurs individualistes (abondance, consommation, hédonisme), rendant ainsi inéluctable la rupture de l'individu avec l'islam institutionnel (ou avec la vision institutionnelle de la religion). » (Tammam, 2010). On ne se trompe pas si on affirme que la religiosité moderne est en grande partie une religiosité de consommation où le musulman a la possibilité de choisir librement ses penchants religieux.

Le principe de liberté religieuse s'impose aujourd'hui comme la règle fondamentale et la finalité suprême de la loi religieuse dans notre contexte de modernité et de diversité. L'islamisation des sociétés c'est d'abord et avant tout la consolidation de la liberté de conscience, d'expression et de différence (droits des minorités) chez les musulmans qui, aujourd'hui, contribuent vigoureusement à la production du discours religieux et aux nouvelles formes de spiritualités individuelles. On assiste ainsi à un changement extraordinaire dans la définition du principe de l'islamisation des sociétés chez les mouvements islamistes modérés, et dans la mission

de l'islam politique du point de vue des sociétés. Les premiers deviennent de plus en plus conscients que l'intervention du politique dans la spiritualité des citoyens est un suicide politique, et les seconds considèrent que l'islamisme au pouvoir permet aux citoyens de contrôler l'islamité des politiques et non le contraire. On va vers une sécularisation de la scène politique – le contrôle du religieux sera l'apanage des dictateurs! –, ce qui ne veut pas dire que les sociétés cesseront d'être religieuses. L'évolution ne se fera pas sur le modèle philosophique occidental. Il y aura, au moins dans un premier temps, unanimité pour dire que la religion est importante, mais compétition entre les identités culturelles. (Roy, 2014). Dans cet esprit, l'islamisation de la société n'a plus le même sens que celle des années de la colonisation ou des indépendances. Contrairement aux sociétés contrôlées par l'islamisme radical où les citoyens sont dans l'obligation de s'adapter à la lettre aux textes religieux en reproduisant une société à l'image de celle du 7^e siècle de l'islam, les sociétés qui choisissent librement ses islamistes permet aux citoyens de se substituer aux oulémas dans la production de la religiosité grâce au nouveau phénomène de l'individualisation de la foi et des pratiques.

Il est important, pour conclure, d'insister sur le fait que le projet d'islamisation des sociétés musulmanes a perdu de sens dans le contexte actuel de mondialisation et de développement de la religiosité individuelle. L'islamisation dont on a besoin aujourd'hui doit être moins superficielle et plus profonde. Au lieu d'insister sur le type de châtiment corporel à appliquer, qui est un moyen pour réaliser la justice dans un contexte particulier, nous avons besoin de mettre en place les mécanismes nécessaires pour promouvoir la justice comme finalité et valeur supérieure. Au lieu d'insister uniquement sur une tenue vestimentaire qu'on qualifie de religieuse, aussi bien pour les hommes que pour les femmes, pour prouver l'islamité d'une société, il serait plus utile d'investir davantage dans les valeurs du respect et d'humilité. Lorsque les moyens sont mis en valeur au détriment des finalités, le message de l'islam perd son sens et sa force. Une vraie islamisation de la société c'est plutôt faire la promotion de la culture du halal et du haram dans le domaine des valeurs religieuses et pas uniquement dans les pratiques religieuses. Nous avons beaucoup de mal à accepter les erreurs et les manquements à certaines pratiques et rites religieux, mais nous n'éprouvons pas beaucoup de colère envers les corruptions et les injustices. Dans le message de l'islam Le haram des valeurs est plus dangereux que le haram des pratiques puisque les

pratiques sont mises en place pour développer et élargir le champ des valeurs dans les sociétés.

BIBLIOGRAPHIE

'Awda J. (2008), *Maqasid al-Shari'a as philosophy of islamiclaw: A systems approach*, The International Institute of Islamic Thought, Herndon, USA.

'Awda J. (2008), *Maqasid al-shariah An introductory guide*, published by The International Institute of Islamic Thought.

Arkoun M. 2010, *La Question éthique et juridique dans la pensée islamique*, Vrin, Paris.

Babès L et Oubrou T. 2002, *Loi d'Allah, loi des hommes*, Albin Michel, Paris.

Burgat F, 2008, *L'Islamisme au Maghreb*, La voix du Sud, Paris, Petite bibliothèque Payot.

Chebel M. (2004), *Manifeste pour un Islam des Lumières*, Hachette Littérature, Paris.

Hallaq W.B. (1997), *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, Cambridge, Cambridge University Press.

Ibn Ashur T. (2006), *Ibn Ashur: Treatise on Maqasid al-Shariah*, trans. Mahamed El-Tahir El-Mesawi, Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought.

Jasser Auda (2011), *Maqasid Al-Shariah A Beginner's Guide*, International Institute of Islamic Thought.

Jedwab J. (2006), « Entretien avec Jack Jedwab », dans *Québécois et musulmans main dans la main pour la paix*, sous la direction de Marie-Eve Martel, Lancôt éditeur, Montréal.

Massicard É. (2009), « L'islamisme turc à l'épreuve du pouvoir municipal », *Critique internationale* 1/2009 (n° 42).

Roy (2012), *L'Échec de l'Islam politique*, Service de presse - Société - Publication date: vendredi 2 mars 2012. <http://www.clio-cr.clionautes.org/l-echec-de-l-Islam-politique.html>.

- Paillé P. (2006), « Qui suis-je pour interpréter ? », dans *La Méthodologie qualitative. Postures de recherche et travail de terrain*, sous la direction de Pierre Paillé, Paris, Armand Colin, p. 99-123.
- Ramadan T. (2008), *La Réforme radicale, éthique et libération*, Presses du Châtelet, Paris.
- Ramadan T. (2013), « Dépasser l'islamisme », <http://tariqramadan.com/blog/2013/08/05/depasser-lislamisme/>
- Ramadan T. (2003), *Les Musulmans de l'occident et l'avenir de l'Islam*, Sindbad, Paris.
- Rougier B. (2004), « L'islamisme face au retour de l'Islam ? », *Vingtième Siècle*, Revue d'histoire 2/2004 (n° 82), p. 103-118. URL : www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2004-2-page-103.htm.
- Roy O. (2014), *Il n'y a plus d'Islam politique, mais de l'Islam en politique*, La Croix, 2-01-2014, <http://www.la-croix.com/Actualite/Monde/Olivier-Roy-Il-n-y-a-plus-d-Islam-politique-mais-de-l-Islam-en-politique-2014-01-02-1083710>.
- Seniguer H. (2013), *Genèse et transformations de l'islamisme marocain à travers les noms. Le cas du Parti de la justice et du développement*, Mots. Les langages du politique 3/ 2013 (n° 103), p. 111-120. URL : www.cairn.info/revue-mots-2013-3-page-111.htm
- Talbi M. (2014), « L'Islam est né laïc », *Jeune Afrique*, n° 28, 07/2014, [http://www.jeuneafrique.com/Article/JA2793p034.xml0 /](http://www.jeuneafrique.com/Article/JA2793p034.xml0/)
- Tammam H. (2015), « Le salafisme, une voie pour dépasser le postmodernisme : étude de cas : la chaîne de télévision salafiste an-Nâs », in *Médias et islamisme* [en ligne], Beyrouth, Presses de l'Ifpo, 2010 (généré le 21 janvier 2015).
- URL : www.cairn.info/revue-critique-internationale-2009-1-page-21.htm.

La justice dans le discours islamiste actuel : analyse rawlsienne des difficultés à fonder une société juste dans l'espace arabo-musulman

Mohamed Ourya

Un des constats retenus concernant l'islamisme actuel est son échec à créer un climat de conciliation entre la religion musulmane et la démocratie occidentale¹. Il était plus préoccupé par l'islamisation de la société et les discours eschatologiques, préparant l'individu et la société au salut de l'au-delà. Le respect des exigences de la démocratie comme l'élargissement de la participation aux décisions politiques, les libertés individuelles ou communautaires, ne seraient guère à l'ordre du jour. Dans la foulée des événements du « printemps arabe », l'islamisme s'est vu contraint de renégocier le pacte social avec d'autres courants d'idéologies différentes. En fait, on pourrait avancer qu'en tant que protagonistes politiques et sociaux, les différents mouvements de tout bord ne partagent pas la même conception politique de la société et même de la justice.

Ce qui a constitué un défi difficile à surmonter pour tous ces courants et non seulement pour le courant islamiste, dans un système voulu comme démocratique et fondé sur un processus électoral libre. D'ailleurs, celui-ci pourrait facilement, et de la manière la plus démocratique, favoriser un groupe ou un parti, qui au nom de la majorité pourrait bafouer les droits humains les plus élémentaires. Ce qui serait en fait un retour à la dictature au nom de la démocratie même.

Le partage d'une même conception de la justice est un postulat de base pour définir une « société bien ordonnée », qui est « une société où chacun accepte et sait que les autres acceptent les mêmes principes de la justice et où les institutions sociales de base respectent – et sont connues pour respecter – ces principes² ». Ce concept de « société bien ordonnée » pour John Rawls (1921-2002) engendre sa propre stabilité à partir du moment où des forces endogènes en son sein convergent vers la fortification de ses institutions justes³.

L'objectif est de montrer qu'un des points d'achoppement – sinon le principal – de l'islamisme, comme les autres courants idéologiques, est justement l'absence d'une vision commune de la justice. De toute évidence, il appert assez clairement que les mouvements islamistes ont fait de cette notion leur cheval de bataille⁴, sans une théorisation du concept et sans pour autant chercher à l'identifier dans un ordre négocié auquel doivent impérativement prendre part les autres composantes de la société. Dans cet empressement pour le changement, le terme, fortement utilisé pour des fins électorales, est considéré comme une notion métaphysique à laquelle la société doit aspirer. À titre d'exemple, le prédicateur égypto-qatari Youssef al-Qaradawi fait découler la notion de la justice de l'application des dispositions de la Shari'a, qu'il considère d'ailleurs comme un besoin fondamental pour l'homme⁵. Ce qui apparaît en opposition diamétrale avec la conception de la justice prônée par l'un des penseurs de la modernité politique, John Rawls.

C'est en fait cette contradiction qui pourrait nous servir afin d'essayer de poser une problématique dans cette intervention et qu'on pourrait formuler ainsi : la justice dans le discours islamiste en faveur de la démocratie, dans sa forme numérique pourrait-elle fonder une société juste à l'image d'une société rawlsienne⁶ ?

Pour essayer de mener une réflexion sur une telle problématique, il serait adéquat de faire un détour par deux ouvrages qui ont marqué l'histoire de la philosophie politique occidentale. Il s'agit du « Fédéraliste »⁷ et de la « Théorie de la justice »⁸.

En effet, dans le célèbre papier n° 10 du « Fédéraliste »⁹ paru aux États-Unis dans les années 1787-1788, James Madison (1751-1836)¹⁰ a avancé que « les décisions politiques sont trop souvent prises, non en conformité avec les règles de justice et les droits du parti minoritaire, mais par la force supérieure d'une majorité intéressée et autoritaire¹¹ ». Le 4^e président des États-Unis d'Amérique était préoccupé par ce qu'il a appelé « faction »¹² dans son texte. Dans le contexte actuel post-printemps arabe qui nous concerne dans les lignes qui suivent, ces factions pourraient prendre la forme de groupes sociaux ou politiques qui dominent la scène politique, voire même l'État, et travaillent pour leurs propres intérêts, sans égard aux règles de la justice qui seraient, le cas échéant, largement violés. C'est ainsi qu'apparaissent les limites du système démocratique basé sur les élections et seulement sur celles-ci, susceptibles de favoriser un

groupe – notamment le courant islamiste – au détriment des autres, ou au détriment de la société même. Ceci fera l’objet d’une réflexion dans une première partie.

C’est pourquoi, d’un côté, un compromis s’avère difficile car il n’est pas recherché de bonne volonté, ni de bonne foi, par les protagonistes, et de l’autre, le système électoral devient le tremplin pour imposer sa vision éthique de la société et court-circuiter les autres. C’est pourquoi, dans une seconde partie, on sera amené à montrer qu’une des difficultés du courant islamiste, c’est justement son incapacité à s’ouvrir aux autres courants pour l’élaboration d’une vision commune de la justice, comme le veut la conception rawlsienne de la société juste.

1. DES MÉFAITS DE LA DÉMOCRATIE SANS ESPRIT LIBÉRAL

Il est peut-être assez décourageant pour toute démocratie naissante dans la région du MENA, de se rendre compte que les constitutions les plus démocratiques du monde ne seraient guère à l’abri des aléas de la dictature, pouvant éventuellement s’imposer dans un pays libéralo-démocratique. À ce sujet, on rapporte la réflexion de Kurt Gödel (1914-1978) sur la constitution américaine. Pour le logicien et mathématicien austro-américain, celle-ci permettait en toute légalité, de transformer le régime politique du pays en régime dictatorial¹³.

Ce passage à un système non démocratique en usant des mécanismes formels de la démocratie a été prévu par les Pères de la constitution américaine comme il a été signalé plus haut. D’ailleurs, dans une perspective naturaliste, Madison acceptait le penchant de la domination chez l’être humain en général. D’ailleurs dans le 51^e papier du «Fédéraliste», il avance que «si les hommes étaient des anges, aucun gouvernement ne serait nécessaire ¹⁴». Toute la réflexion de Madison était donc axée sur la manière de s’y opposer.

1.1. Le «Fédéraliste» et les remèdes aux méfaits de la démocratie

Effectivement, afin de guérir les maux des «factions», c’est-à-dire quand celles-ci deviennent «ennemis des droits des autres citoyens ou des

intérêts permanents et généraux de la communauté», Madison refuse d'abolir la liberté pour ces «factions»¹⁵. Ce type de remède est pour lui «pire que le mal»¹⁶. Autrement dit pour Madison, c'est plus rentable de donner la liberté et tolérer ceux qui la refusent pour les autres, au nom de la démocratie qui leur a permis de prendre le pouvoir. En fait, cette thèse s'inscrit dans une certaine tradition de la pensée libérale. Certainement, l'ouvrage le plus structuré de son auteur sur la question est *De la liberté de John Stuart Mill* (1806-1873), qui fait du respect total des libertés au sens le plus large¹⁷, une nécessité pour la mise en place d'une société libre¹⁸. Dans cette vision, Mill invite même ceux qui refusent la liberté aux autres de s'exprimer. Ce qui ne peut qu'atténuer les divergences et être bénéfique pour le vivre en commun.

Ce qui s'ouvre sur la question de la tolérance envers les intolérants, une question largement débattue dans la philosophie libérale. D'ailleurs, Rawls va aller jusqu'à considérer que la liberté pourrait constituer un remède pour l'intolérance¹⁹.

Cela étant, le remède privilégié par Madison reste dans l'agir en aval contre les effets de ces maux. À ce sujet, il fait la différence entre une faction minoritaire dont le mal pourrait être facilement éliminé par la majorité. Le remède est fourni par le principe républicain qui permet à celle-ci de s'opposer aux projets sinistres de la faction minoritaire par un vote régulier²⁰. Jusque-là, le jeu politique est respecté par la relation majorité-minorité et il reste assez clair. Qu'en est-il maintenant si la faction, ayant des projets sinistres pour la société et s'oppose aux libertés des autres, est majoritaire ou réussit à avoir la majorité par un quelconque moyen? Le soutien populaire de cette faction, lui permet de sacrifier les droits d'autres citoyens. Pour Madison, il est possible de remédier à cette situation, en rendant cette faction incapable de constituer une majorité et exécuter ses politiques oppressives²¹. Toutefois, qui peut permettre un tel contrôle?

C'est en fait la république, c'est-à-dire «un gouvernement dans lequel le système représentatif existe²²», qui est susceptible de mettre en place les remèdes pour de tels dérapages.

Madison procède ici à une différenciation entre la démocratie pure, qui est pour lui inadéquate comme remède aux maux des factions, et la république, dont principalement la délégation du gouvernement aux élus. Cette différence a pour effet «d'affiner et d'élargir les vues publiques²³», à

travers la médiation entre les élus « dont la sagesse saura mieux discerner les vrais intérêts de leur pays, et qui, en raison de leur patriotisme et de leur amour de la justice, seront moins disposés à les sacrifier à des considérations temporaires ou partiales²⁴ ». C'est ainsi que Madison, pose au moins deux conditions pour faire face aux maux des « factions ». Le patriotisme et l'amour de la justice. Mais encore faut-il définir la justice, objet de l'amour des élus. Il appert évident que les élus, et donc la société, se doivent de lui donner un même sens moral. Sinon la discorde serait difficilement insurmontable.

Cela étant, au-delà des différences entre les préoccupations américaines à l'époque de Madison et celles de la société arabo-musulmane post-printemps arabe, ce que proposait le Fédéraliste aux Américains de la fin du 18^e siècle, pourrait servir à analyser la situation post printemps arabe dans la région du MENA.

1.2. Des dérives des mouvements islamistes dans la démocratie

En effet, plusieurs pays du printemps arabe ont vu surgir le courant islamiste sur la scène politique. Les premières victoires des partis islamistes tunisien (an-Nahda), égyptien (Parti de la Justice et de la Liberté des Frères musulmans), et marocain (Parti de la Justice et du Développement), dans les premières élections après le printemps arabe, interpellent à plusieurs niveaux. Elles illustrent une sympathie populaire pour le discours à connotation religieuse. Plus généralement, dès qu'une place est faite aux partis islamistes lors d'élections, ils l'emportent souvent, avant même le printemps arabe²⁵.

Comment expliquer ceci ? En premier lieu, il faudrait tenir du poids de la religion dans la culture politique et sociale de la région, et utilisons la définition donnée par le philosophe Sadeq Jalal al 'Azm, qui reste assez révélatrice dans cette perspective. Le penseur syrien définit la religion dans cet espace comme « une force massive qui intervient au cœur de nos vies, influence notre structure mentale et psychique, détermine notre manière de penser et nos réactions sur le monde où nous vivons et constitue une partie intégrante de nos comportements et nos habitudes²⁶ ».

En second lieu, pour illustrer l'appui populaire au discours religieux dans l'espace moyen-orientale en général, on rappelle ici la réponse de la majorité des iraniens questionnés par le philosophe français Michel Foucault en visite en Iran, comme correspondant du journal italien *Corriere della Sera* au moment de la révolution contre le Shah Mohammed Réza Pahlavi à la fin des années 70. En effet, arrivé à Téhéran et à Qom, Michel Foucault demanda aux Iraniens dans les rues : « Que voulez-vous ? », Quatre Iraniens sur cinq lui répondirent : « Le gouvernement islamique »²⁷. Certainement, il faut considérer que les iraniens vivaient sous la dictature du Shah Mohammed Reza Pahlavi et voulaient s'en débarrasser, mais le fait d'espérer vivre sous un gouvernement islamique est révélateur. Ce qui montre que la société est restée encadrée par le discours religieux qui véhicule une telle vision, en dépit de la présence des forces nationalistes, progressistes ou libérales iraniennes.

La percée des courants islamistes revient principalement à la force de la religion et à son renouveau, suite au désarroi des courants nationalistes, progressistes et libéraux, et surtout l'échec des tentatives de sécularisation au sein du paradigme monothéiste arabo-musulman.

Cette percée a engendré des réactions contradictoires entre acceptation et refus de la part des autres protagonistes politiques. Il s'est avéré que le courant islamiste, pour les raisons déjà citées et aussi pour avoir été plus proche de la rue arabe que les autres courants. Tandis que le courant libéral est resté à la recherche des libertés individuelles, comme elles ont été développées en Occident des Lumières, sans pouvoir la théoriser dans sa culture arabo-musulmane, ni faire profiter la société de ses fruits, pour s'allier enfin aux pouvoirs despotismes et les plus traditionnalistes dans la région. Alors que le courant de la gauche, avec son histoire d'échecs et de division en plus de son discours militant plutôt abscons pour la population, est resté loin des préoccupations et des sensibilités du citoyen appartenant à cette région. En plus pour survivre politiquement dans un contexte difficile et qui lui est défavorable, il a dû atténuer son opposition au despotisme et rechercher des alliances sans fondements avec des courants qui lui sont idéologiquement opposés.

En fait, dans un espace politique nouvellement libéré, il appert assez clairement que le courant islamiste demeure largement favorisé dans tout processus électoral. D'où se pose la question relative à la restriction de la

démocratie dans sa forme numérique, en négligeant une vision commune de la justice sociale.

Cette démarche a été déjà expérimentée par l'Iran juste après la révolution de 1979. En effet, les élections législatives du 13 mars 1980, ont propulsé, comme attendu, le Parti de la république islamique nouvellement constitué et en faveur pour l'établissement d'une république islamique. Le parti a remporté 85 des 270 sièges de l'Assemblée consultative islamique (*Majles-e Shora-ye Eslami*) et ses alliés 45 sièges²⁸. Ce qui lui a permis d'adhérer aux idées du Guide Suprême Khomeiny et adopter une nouvelle constitution du pays intégrant le concept de *Velayat-el faqih* (Tutelle du théologien juriste)²⁹, qui donne au Guide Suprême des pouvoirs étendus en politique.

Autrement dit, la démocratie numérique et le vote populaire a servi pour fermer les portes devant l'instauration d'une démocratie incluant toutes les composantes de la société. Au nom de cette démocratie numérique toujours, les forces libérales, nationalistes et socialistes iraniennes ont été largement marginalisées.

L'exemple iranien est patent pour montrer les dérives de la démocratie numérique, lorsque plusieurs protagonistes politiques ont chacun sa propre vision pour l'avenir du pays après la chute d'une dictature ou d'une autocratie créant, ou menaçant de créer, un vacuum politique.

L'autre exemple à citer dans ce sens est celui égyptien. Les premières élections après l'ère Moubarak a donné la victoire au parti Liberté et Justice, des Frères musulmans avec 222 sièges, suivi des salafistes du Parti an-Nour avec 112 des 508 sièges de l'Assemblée du peuple.

Forts de leur majorité, les islamistes égyptiens ont montré une certaine animosité envers leurs autres courants surtout le courant laïc, et vice versa. Les prêches et les émissions de télévision dans les chaînes satellitaires pro-islamistes versaient dans la critique, l'insulte et l'anathème. De la même manière, mais sans passer par la référence religieuse, plusieurs chaînes laïques, versaient dans la critique contre les islamistes allant jusqu'à les considérer comme des traîtres de la nation égyptienne, à la solde de Qatar, de la Turquie ou autre.

D'un autre côté, l'exemple qui illustre la possibilité de la dérive démocratique est celui de la Déclaration constitutionnelle du 21 novembre 2012, signée par l'ex-président Mohamed Morsi. Avec une telle déclaration, Morsi a renforcé ses pouvoirs en immunisant ses décisions contre un recours devant la Haute Cour constitutionnelle (article 2), en se donnant le pouvoir de nommer un procureur général (article 3) et en se donnant le pouvoir de prendre seul des décisions s'il s'avère qu'il y a un danger sur les citoyens, le pays et les institutions (article 6).

En fait, ces différents courants, dont certains se sont convertis récemment à la politique comme les salafistes, se donnent la mission de changer l'avenir de la société. Sauf que, les visions de ces différents groupes et courants s'avèrent contradictoires et leur affrontement serait inévitable, en l'absence d'un garant de stabilité. Le risque d'affrontement s'apparente donc à une multi-polarisation de la société entre plusieurs visions politiques et morales contradictoires de la société.

À ce niveau, les remèdes de Madison à propos des maux des « factions » ennemis des droits des autres et qui veulent imposer leurs visions pour servir leurs propres intérêts, s'avèrent inadéquats, puisque les conditions du patriotisme et l'amour de la justice peuvent facilement être détournés par les protagonistes politiques volontairement ou non. D'ailleurs, la notion de la justice demeure fortement polysémique surtout dans l'espace arabo-musulman où plusieurs systèmes de valeurs³⁰ cohabitent et ont engendré des conflits politiques et sociaux dans la culture arabo-islamique. Dans ce cas, les groupes éthiques peuvent outrepasser le droit en vigueur au nom d'une certaine vision de l'éthique, qu'ils veulent imposer comme vision de l'avenir de la société.

Cela étant, à ce niveau, on sera amené à revoir les thèses rawlsiennes sur la justice sociale.

2. LA JUSTICE DANS LE DISCOURS ISLAMISTE ET LES OBSTACLES DEVANT LA SOCIÉTÉ RAWLSIENNE

Pour Rawls, la solution du problème des inégalités dans les sociétés modernes occidentales réside dans le fait que les deux courants dominants,

égalitariste et libertarien, doivent se mettre d'accord sur la définition d'une société juste où les intérêts personnels sont mis de côté.

Mais comment mettre ses intérêts personnels de côté? Rawls s'inspire de Kant et de son impératif catégorique qui permet de se mettre à la place des autres³¹. Toutefois, il reste conscient qu'il est difficile, voire impossible, de fonder une société juste sur la charité. C'est pourquoi, il élabore une procédure de justification de la justice comme équité. C'est la « position originelle et le voile d'ignorance », où toute personne ignore sa position et celles des autres. C'est un contrat hypothétique qui ne peut exister dans la réalité, qui propose des individus amnésiques et qui entrent dans un dialogue pour pouvoir décider dans quelle société juste ils souhaitent vivre³².

2.1. La justice dans la société rawlsienne

Pour Rawls, dans cette discussion lors de la position originelle, la recherche de l'intérêt personnel se confond avec l'intérêt général. C'est ainsi qu'est garantie l'impartialité et donc une véritable justice. Après ce long débat lors de la position originelle, les protagonistes seront amenés à prendre en considérations les deux principes rawlsiens de la justice qui régissent la société bien ordonnée selon Rawls. Le premier principe est celui de la Liberté, où « chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de base égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres³³. » Le second principe est celui de la différence, selon lequel, « les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois, (a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun et (b) qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous³⁴ ». Rawls assure que le premier prône sur le second qui vient limiter le premier avec les deux conditions.

Le système étendu des libertés de base demeure en fait le socle, puisqu'il réunit autour de lui l'acceptation des membres de la société. Ces libertés de base comprendraient les libertés liées aux droits de l'homme (liberté de pensée et de conscience, d'expression, d'association, etc.), les libertés civiques et politiques, et, les autres libertés sociales économiques, etc³⁵.

Le plus important est que les membres de la société acquièrent le même sens de la justice³⁶, et c'est le fondement même du contrat social. Cette conception de la justice qui doit être reconnue publiquement dote la société d'une certaine stabilité. En fait, elle reste plus forte que le droit lui-même.

En plus, Rawls souligne qu'un système de justice efficace ne peut exister dans un contexte où chacun ne veillerait qu'à ses intérêts propres.

Afin d'obtenir une société bien ordonnée, le sens de la justice à travers un développement moral en trois étapes. Soit la morale de l'autorité, la morale de groupe ainsi que la morale fondée sur des principes. Rawls insiste sur la cohérence entre ces trois morales³⁷, qu'il érige en trois lois³⁸.

D'autre part, Rawls souligne le principe de réciprocité qui réconcilie le point de vue du moi et celui d'autrui avec celui de l'égalité, pour fonder l'équilibre entre les personnes fourni par les principes de la justice³⁹.

Il est évident que Rawls restreint ses thèses aux sociétés occidentales, où le religieux a disparu de l'agora et devenue une affaire personnelle. D'où peut-être la difficulté de l'appliquer aux sociétés arabo-musulmanes. Toutefois, cela ne nous empêche pas d'y voir un horizon pour les sociétés post-printemps arabe, surtout la Tunisie.

Cela étant, au-delà des dilemmes posés par les thèses rawlsiennes⁴⁰, et corrigés par lui durant au moins trois décennies, elles pourraient servir aux protagonistes politiques et sociaux dans l'espace du MENA après les événements du printemps arabe. D'où la question qui s'impose ici est : le discours islamiste peut-il favoriser une société arabo-musulmane juste à la lumière de la théorie rawlsienne de justice ?

2.2. La liberté de conscience: acceptation constitutionnelle et refus islamiste et social

De prime abord, il semble que le courant islamiste a privilégié les voies du processus électoral, pour s'imposer sur la scène politique, en négligeant de mettre en place une vision éthique commune sur la société, à travers les libertés de base dont l'individu pourrait jouir comme tout autre appartenant à la même société.

Ce qui a été privilégié aussi c'est la mise en place d'une manière plutôt rapide⁴¹, de nouvelles constitutions remaniées, que les protagonistes politiques se sont empressés d'applaudir, sans grande consultation et en mettant de l'avant leurs propres intérêts et visions. Certes, une panoplie de libertés figurent dans les constitutions, mais elles demeurent abstraites et risquent de ne jamais être intériorisées par le citoyen normal comme la liberté de conscience par exemple.

Il est certain que l'une des libertés primordiales en Occident demeure cette forme de liberté, qui pourrait constituer un des critères essentiels de l'acceptation de l'autre en tant que citoyen sans égard à son appartenance religieuse, son agnosticisme ou son athéisme. Cette acceptation de l'autre demeure fondamentalement importante dans une société bien ordonnée selon Rawls.

Certainement la nouvelle constitution tunisienne a instauré la liberté de conscience⁴², toutefois, il faut signaler que celle-ci est déjà inscrite clairement ou d'une manière détournée, dans les constitutions iranienne (art. 23) et turque (art. 15) en vigueur, sans pour autant être mises en œuvre dans les lois, ni acceptée clairement par la société qui a tendance à se contrôler, surtout quand cette forme de liberté est exposée publiquement.

D'ailleurs l'inscription de la liberté de conscience dans la constitution iranienne depuis 1979, n'a pas protégé les droits de la minorité sunnite⁴³, qui ne fait pas partie des minorités religieuses énumérées par l'article 13⁴⁴. En plus, il est certain que le droit iranien ne prévoit pas de peine pour l'apostasie, mais plusieurs procès ont été intentés contre des musulmans qui se sont convertis à d'autres religions ou même devenus athées et qui ont été exécutés⁴⁵.

Le cas turc aussi reste précaire dans cette question, même avec une laïcité imposée depuis près d'un siècle et garantie par l'armée et non pas par une reconnaissance réciproque des libertés de base, en vertu de la thèse rawlsienne. En effet, plusieurs procès ont été intentés contre des intellectuels et artistes pour blasphème⁴⁶.

En fait, les libertés de base nécessaires à la stabilité de la société dans la pensée rawlsienne, dont la liberté de conscience traitée ici comme exemple, nous servent de critère pour juger la capacité d'une société à

accepter les différences même les plus extrêmes, comme celles de l'Autre différent croyant ou non. En effet, une société où le droit de croire (ou ne pas croire) est érigé en liberté de base, serait plus apte à s'opposer à toute forme d'instrumentalisation de la religion par le pouvoir politique, et serait plus encline à barrer la route au religieux de s'abriter dans les sérails du politique⁴⁷.

Dans cette perspective, mentionnons que la laïcité telle qu'elle a été appliquée par les pouvoirs dits progressistes, avait elle aussi échoué à protéger les libertés de base et les pouvoirs dit laïcs ne se sont jamais gênés à s'allier aux religieux pour des raisons purement politiques. L'expérience du Baath en Syrie en est un exemple clair sur les liens d'un pouvoir qui se définit comme laïc avec les Ulémas et les Muftis, qui ont un pouvoir important sur la société.

Cela étant, afin d'illustrer les difficultés du discours islamiste à forger la notion de justice, dans une perspective de l'acceptation de l'Autre moralement différent, on traitera de l'exemple de Youssef Qaradawi.

2.3. La justice dans la pensée islamiste actuelle: Qaradawi versus Ghannouchi

Le célèbre prédicateur égypto-qatari avance dans son ouvrage déjà cité, plusieurs droits comme celui de choisir sa religion, celui de la liberté de penser et celui de l'opinion. Ces droits et libertés sont sans doute puisés dans la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen de 1789 ou encore celle universelle de 1948. Pourtant Qaradawi se permet également de déclarer que le respect de ses droits et ses libertés « est un devoir et une nécessité au regard de l'islam⁴⁸ ». En effet, Qaradawi ne se soucie guère des contradictions qui peuvent découler de son enthousiasme à attribuer des notions appartenant au paradigme de la modernité à une religion dont les postulats de base, théologiques et fiqhistes furent jetés au Moyen-âge.

Par exemple, le fait de considérer que l'islam a imposé à ses adeptes le respect de la liberté d'opinion entre en contradiction flagrante avec la position d'un Qaradawi représentant du courant de l'islam « éclairé, modéré et engagé » (comme il le définit) face au musulman laïc qu'il apostasie,

qui considère son mariage comme nul et non avenu et qui appelle à son jugement⁴⁹.

Dans le même ordre d'idées, la contestation de la laïcité constitue un socle de l'univers idéal de Qaradawi, qui lui a consacré explicitement deux ouvrages⁵⁰. Sauf que celui-ci l'oppose à la religion⁵¹. Qaradawi oppose à la laïcité un islam qui couvre tous les aspects de la vie. Un islam qui ne peut donc accepter d'être seulement toléré par un autre système de normes, comme celui de la laïcité par exemple. L'islam revendiqué ici demande et exige un culte. À ce sujet, Qaradawi dit : « Il [l'islam] exige que son dogme constitue l'âme de la vie, l'essence de l'être et l'inspiration des membre de la société et qu'il soit le fondement de la formation psychologique et intellectuelle des membres de l'Oumma⁵² ». C'est dans cette perspective globalisante que le discours islamique traditionaliste ne peut accorder à la laïcité et à la raison séculière le pouvoir de légiférer, et de le tolérer dans la société comme une vision du monde et une pratique qui ne concernent que l'individu, et du coup ne pouvant pas déborder sur l'espace public neutre religieusement selon Rawls.

Par ailleurs, Qaradawi se base sur la constitution égyptienne⁵³ pour refuser le principe de la laïcité. Il cite l'article 2 de cette dernière et qui stipule que l'islam est la religion de l'État afin de s'opposer à un système laïc⁵⁴. Cela dit, d'un point de vue constitutionnel, le discours salafiste se trouve dans une position assez confortable par rapport aux discours laïcisants. En effet, l'Islam est la religion d'État ou de l'État dans plusieurs pays arabes ou musulmans, même si la plupart des constitutions arabes et islamiques garantissent la liberté de conscience et la protection des autres religions et confessions⁵⁵. C'est pourquoi Qaradawi se réfère à la constitution pour corroborer son point de vue. De plus, conscient que la laïcité réduirait l'islam à la sphère individuelle, Qaradawi pousse l'idée encore plus loin du refus en apostasiant toute la société musulmane qui accepte la laïcité volontairement ou même sous la contrainte. Sur ce point, il avance sur un ton menaçant qu'« avec la laïcité, on l' [le musulman] oblige à courroucer Dieu et le défier ouvertement, car il s'est opposé à ses Lois, il sera donc taxé d'infidélité ou d'injustice ou de déchéance, en vertu du Coran⁵⁶ ».

Par ailleurs, Qaradawi soutient : « Dans l'espace musulman, l'application de la loi de Dieu dans le monde des humains est une demande populaire issue de toutes les couches⁵⁷. » C'est ainsi qu'il défend l'application de la Shari'a, comme une sollicitation populaire. Du reste, même si la référence

de Qaradawi à la volonté populaire nous apparaît populiste, il est difficile de nier la demande populaire de l'application de la loi de Dieu, ou du moins la réticence populaire de vivre en dehors du paradigme religieux, dans les sociétés arabo-musulmanes.

Pourtant cette tendance n'est en fait pas partagée par tous les penseurs islamistes, on rapporte ici les idées du leader d'an-Nahda, cheikh Rached Ghannouchi au début des années 1980 déjà. L'exemple de l'islamisme tunisien constitue peut-être l'exception qui confirme la règle.

Cela étant, il faut dire que le point central de l'orientation du mouvement islamiste en Tunisie est qu'il se considère non concerné par la mise en place d'un État islamique⁵⁸, mais plutôt par la protection des libertés publiques et leur promotion dans la culture générale.

D'ailleurs c'est au nom de la liberté, que Rached Ghannouchi accepte les partis laïques et même communistes, tant qu'ils acceptent eux-mêmes le jeu démocratique qui n'exclut pas l'Autre différent⁵⁹. Il explique son approche par le fait que plusieurs mouvements islamistes ne partagent pas, ou l'acceptent difficilement, ou par la nécessité inévitable que le pouvoir tire sa légitimité de la société⁶⁰.

C'est dans cette perspective, que le mouvement islamiste tunisien a déclaré qu'il ne s'opposait pas à tout autre mouvement, dont le parti communiste lui-même, sur la scène politique tunisienne, puisque c'est le peuple qui a le dernier mot⁶¹.

Cette position qui date déjà d'une trentaine d'années, est restée inchangée et elle est apparue après le printemps tunisien à travers les débats menés entre an-Nahda et les autres partis, libéraux ou de gauche, pour instaurer la démocratie dans une phase transitionnelle difficile que son homologue égyptien n'a pu gérer pour plusieurs autres raisons.

C'est la démocratie et les droits de la personne que Rached Ghannouchi et le mouvement islamiste tunisien recherchait, et non l'instauration de l'État islamique. Pour la simple raison que ce mouvement ne se donnait guère la mission exclusive du tuteur du peuple, ni de son représentant, au nom de l'islam. En sus, il était conscient que l'islam tunisien et au Maghreb en général n'est pas le même que dans les pays du Golfe ou au Moyen-Orient.

Cette forme de l'islamisme ne trouve aucun gêne à s'approprier la culture occidentale. En plus de la réhabilitation de l'école moderniste tunisienne spécialement l'apport de Khair-Eddine Pacha [Ettounsi] (1820?-1890), surtout concernant les droits de la femme musulmane. D'ailleurs, la position d'an-Nahda pour les droits de la femme tunisienne a été reconfirmée par Ghannouchi plusieurs fois après la révolution tunisienne de 2011.

Cela étant, le Printemps arabe a donné l'occasion à cet islamisme tunisien de participer à la démocratie naissante en Tunisie. Ce qui a abouti à une constitution qui a pu rallier les différents protagonistes et acteurs politiques. En plus, sa défaite quoique relative dans les dernières élections de 2014, ont prouvé qu'il reste encore fidèle à ses principes et ses postulats esquissés en haut.

CONCLUSION

À titre de conclusion, on peut dire que cette intervention avait pour objectif de montrer des limites et proposer des solutions.

Les limites ont pu être constatées avec James Madison, concernant la démocratie quand elle est restreinte dans sa forme numérique. Le cas échéant un parti politique pouvait facilement imposer sa vision et s'opposer aux droits des autres selon les termes de Madison, s'il sort gagnant des élections. Le printemps arabe nous donne l'occasion de vérifier cette thèse, où les partis islamistes étaient impatients de mettre en place des élections.

C'est pourquoi, en vue d'instaurer un système politique juste, il a fallu penser d'abord à instaurer les bases d'une société juste, qui prend en considération les besoins de la minorité (économique, politique, religieuse ou autre). C'est ce qui a été permis avec un détour par les thèses rawlsiennes sur la société bien ordonnée dans laquelle, les membres sont respectueux de ce qu'il a appelé les principes de justice qui mettent en évidence les libertés de base. Ce détour par Rawls a été complété par la mise en évidence des idées de Qaradawi afin de montrer la difficulté du courant islamiste à mettre en place un ordre socio-politique nouvellement négocié comme dans le cas des pays post-printemps arabe. Pour finir avec un éclairage sur l'exception du cas tunisien – avec les idées de Ghannouchi – qui constitue un cas exceptionnel dans le monde arabe

post-printemps arabe, où les protagonistes ont pu montrer une certaine ouverture pour le débat avec l'autre ayant une vision éthique de la société diamétralement opposée que la sienne.

NOTES

- 1 | *On exclut ici les expériences notables de l'islamisme turc et celui d'an-Nahda en Tunisie après 2011.*
- 2 | *Rawls John, Théorie de la justice, édition le Seuil, 2009, p. 496.*
- 3 | *À ce sujet, Rawls dit « Une conception de la justice est plus stable qu'une autre si le sens de la justice qu'elle engendre est plus fort et plus susceptible d'enrayer des tendances perturbatrices, et si les institutions qu'elle rend possibles donnent lieu à des impulsions et à des tendances à agir injustement qui sont plus faibles. », Rawls..., op. cit., p. 496.*
- 4 | *À titre indicatif, ou peut-être même anecdotique, le terme apparaît dans les noms de plusieurs mouvements islamistes actuels. Par exemple, au Maroc, le Parti de la justice et du développement, le mouvement Justice et Bienfaisance. En Égypte, l'ancien parti politique des frères musulmans, le Parti de la Liberté et de la Justice et en Libye, le Parti pour la Justice et la Construction.*
- 5 | *Qaradawi soutient que cet homme « aura toujours besoin de la foi, qui lui révèle le secret de l'existence, aux pratiques religieuses, qui nourrit son âme et le lie à son Dieu, à l'éthique et aux vertus, pour purifier son esprit et redresser son comportement, et aux lois pratiques pour mettre en place de la justice entre lui et les autres » Al Qaradawi Youssef, Al-islâm wal-'almâniyyah wajhan li-wajh [L'Islam et la laïcité face à face], Le Caire, maktabatWahba, 1997, 136.*
- 6 | *On s'inscrit ici dans l'une des problématiques du colloque qui a trait aux représentations et croyances dans les discours islamistes, en focalisant la question sur la justice dans sa dimension libérale. Autrement dit puisque une partie de la mouvance islamiste a accepté la démocratie occidentale, mais est-elle prête à accepter le libéralisme occidental, l'âme de la démocratie, qui guide celle-ci et la corrige ?*
- 7 | *Hamilton Alexander, Jay John, Madison James, The Federalistpapers, USA, CreateSpace Independent Publishing.*
- 8 | *Rawls John, Théorie de la justice, Paris, Seuil, 2009, 665 pages.*
- 9 | *Hamilton Alexander, Jay John, Madison James, The Federalistpapers, op. cit., p. 45-51.*
- 10 | *Le 4^e président américain (1809-1817) et l'un des auteurs de la Constitution des États-Unis.*
- 11 | *Hamilton Alexander, Jay John, Madison James, The Federalistpapers, op. cit., p. 45.*
- 12 | *« Par faction, j'entends un certain nombre de citoyens, formant une majorité ou une minorité de la société, qui sont unis et conduits par une impulsion commune de passion ou d'intérêt, ennemis des droits des autres citoyens ou des intérêts permanents et généraux de la communauté. », Ibid., p. 45-46.*

- 13 | Cette réflexion est rapportée d'une manière anecdotique par les biographes de Gödel, quand celui-ci voulait passer l'examen de la citoyenneté américaine en 1940. Lors de son entretien avec le juge, celui-ci fit savoir à Gödel, qu'aux États-Unis, la dictature, sous laquelle Gödel vivait en Autriche rattachée à l'Allemagne hitlérienne en 1938 et 1945, ne risquerait pas de se reproduire. Pour Gödel, au contraire, les failles logiques de la constitution américaine le permettent logiquement ! Pour plus d'informations, voir par exemple : Nagasawa Yujin, *The Existence of God : A Philosophical Introduction*, London/New York, Routledge, 2010, p. 42-43.
- 14 | Hamilton Alexander, Jay John, Madison James, *The Federalist papers*, op. cit., p. 288.
- 15 | Benjamin Constant (1767-1830) dans *Principes de politique* et Alexis de Tocqueville (1805-1859) dans *De la démocratie en Amérique ont parlé eux aussi de la tyrannie de la majorité au nom de la démocratie*.
- 16 | Hamilton Alexander, Jay John, Madison James, *The Federalist papers*, op. cit., p. 46.
- 17 | Pour Mill, la liberté doit englober « le domaine intime de la conscience qui nécessite la liberté de conscience au sens le plus large : liberté de penser et de sentir, liberté absolue d'opinions et de sentiments sur tous les sujets, pratiques ou spéculatifs, scientifiques, moraux ou théologiques » Voir : Mill John Stuart, *De la liberté*, Paris, Gallimard, 1990, p. 78.
- 18 | *Ibid.*, p. 79.
- 19 | Rawls John, *Théorie de la justice*, op. cit., p. 255.
- 20 | Hamilton Alexander, Jay John, Madison James, *The Federalist papers*, op. cit., p. 48.
- 21 | *Ibid.*, p. 48.
- 22 | *Ibid.*, p. 48.
- 23 | *Ibid.*, p. 49.
- 24 | *Ibid.*, p. 49.
- 25 | À titre d'exemple, en Algérie, dans les élections législatives de 1991, le parti islamiste (le FIS [Front Islamique du Salut] obtient 188 sièges sur 231, soit près de 82%. En Égypte, les Frères musulmans se sont constitués comme la première force de l'opposition, en rapportant 76 sièges, dans les élections législatives de 2005. Le Hamas aussi a remporté les élections législatives palestiniennes en 2006. Et en Turquie, les islamistes du Parti de la Justice et du Développement AKP remportent les élections de 2007.
- 26 | Al 'Azam Sadeq Jalal, Naqd al-fikrad-dinî [*Critique de la pensée religieuse*], Beyrouth, Dar at-tali'â, 7^e édition, 1997, p. 12.
- 27 | Cité par : Olivier Lawrence et Labbe Sylvain, « Foucault et l'Iran : à propos du désir de révolution », *Canadian Journal of Political Science, Revue canadienne de science politique*, vol. 24, n° 2, juin, 1991, p. 222.
- 28 | Nohlen Dieter, Grotz Florian, Hartmann Christof, *Elections in Asia: A data handbook, volume I : Middle East, Central Asia, and South Asia*, Oxford University Press, 2001, p. 74.

- 29 | *Selon le Principe 5 de la constitution iranienne : « Dans la République Islamique d'Iran, pendant l'absence de son Eminence le Vali-e-Asr [Imam du Temps, 1^{er} Imam des musulmans Chiites, dont ils attendent la résurrection], « que Dieu hâte sa réapparition », la direction des Commandements de Dieu (Velayat-e-Amr) et l'Imamat des Croyants est à la charge d'un jurisconsulte religieux (Faghih) juste, vertueux, au fait de l'époque, courageux, gestionnaire et habile, qui en assume la charge conformément au Cent Septième Principe. »*
- 30 | *On se réfère ici à la définition de Mohamed Abed Al Jabri. Pour le penseur marocain, un système de valeurs guide le comportement groupal intellectuel, spirituel et mental. Voir Al Jabri Mohammed Abed, Al-'aql al-akhlâqî al-'arabî : dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzum al-qîyam fi al-thaqâfa al-'arabiyya [La raison éthique arabe : étude analytique et critique des systèmes de valeurs dans la culture arabe], Beyrouth, Casablanca, Al markâz At-thaqâfî al-'arabî, 2001, p. 24.*
- 31 | *L'impératif catégorique est formulé ainsi par Kant : « Agis seulement selon la maxime par laquelle tu puisses en même temps vouloir qu'elle devienne une loi universelle », Kant Emmanuel, Métaphysique des mœurs I, Paris, Flammarion, 1994, p. 178.*
- 32 | *Les riches ne savent pas qu'ils sont riches, pour ne pas choisir une société qui privilégie la liberté économique absolue, et les pauvres ne savent qu'ils sont pauvres et donc ils ne peuvent pas choisir une société tout à fait égalitaire !*
- 33 | *Rawls John, Théorie de la justice, op. cit., p. 91.*
- 34 | *Ibid., p. 91.*
- 35 | *Ibid., p. 92.*
- 36 | *Ibid., p. 495.*
- 37 | *Ibid., p. 538.*
- 38 | *« Première loi : à condition que les institutions familiales soient justes et que les parents aiment l'enfant, qu'ils expriment leur amour par le souci de son bien, alors, l'enfant, qui reconnaît leur amour pour lui, apprend à les aimer en retour. Deuxième loi : à condition qu'une personne ait développé sa capacité de sympathie par l'acquisition de liens affectifs, conformément à la première loi, et que l'organisation sociale soit juste et reconnue publiquement comme telle par tous, alors cette personne développe des relations d'amitié et de confiance à l'égard des autres membres du groupe à mesure que ceux-ci remplissent leurs devoirs et leurs obligations de manière évidente et vivent en fonction des idéaux de leur position. Troisième loi : à condition qu'une personne ait développé sa capacité de sympathie en ayant des liens affectifs, conformément aux deux premières lois, et que les institutions de la société soient justes et publiquement reconnues comme telles par tous, alors cette personne acquiert le sens de la justice qui y correspond à mesure qu'elle reconnaît qu'elle-même et ceux qu'elle aime sont les bénéficiaires de cette organisation. » Ibid., p. 530.*
- 39 | *Ibid., p. 524.*
- 40 | *Point de tension entre les deux principes de justice de Rawls (D'un côté, l'égalité des opportunités, de l'autre le principe de différence). Impossibilité de l'expérience du voile d'ignorance. Que faire des inégalités naturelles ?, etc.*
- 41 | *À l'exception notable de la Tunisie. Ajoutons aussi le cas du courant islamiste marocain qui a du mal à imposer sa vision éthique à la société en dehors du*

paradigme royal. Au sein de celui-ci le roi est Commandeur des croyants et le champ religieux dans ce pays relève de sa personne en vertu de l'article 41 de la constitution marocaine en vigueur de 2011. Ainsi, il est difficile, pour un mouvement de s'accaparer ce champ.

- 42 | *L'article 6 stipule : « L'État est gardien de la religion. Il garantit la liberté de croyance, de conscience et le libre exercice des cultes ; il est le garant de la neutralité des mosquées et lieux de culte par rapport à toute instrumentalisation partisane. L'Etat s'engage à diffuser les valeurs de modération et de tolérance, à protéger les sacrés et à interdire d'y porter atteinte, comme il s'engage à interdire les campagnes d'accusation d'apostasie et l'incitation à la haine et à la violence. Il s'engage également à s'y opposer. »*
- 43 | *Par exemple, il est interdit pour les sunnites d'ouvrir une mosquée à Téhéran.*
- 44 | *L'article 13 de la constitution iranienne ne mentionne que trois minorités religieuses, zoroastrienne, juive et chrétienne.*
- 45 | *Pur plus de détails, voir Amirmokri Vida, L'Islam et les droits de l'homme : l'islamisme, le droit international et le modernisme islamique, Québec, PUL, 2004, p. 30-31.*
- 46 | *Comme l'écrivain Nedim Gürsel pour son livre Les Filles d'Allah, ou le pianiste-compositeur Fazil Say, pour avoir diffusé sur Twitter des propos considérés comme blasphématoires contre l'islam.*
- 47 | *En fait c'est la même idée partiellement défendue par Abderrahmane al-Kawakibi (1855-1902), qui impute dans son ouvrage Taba'ia Al-Istibdad paru en 1901, le sous-développement des pays arabo-musulmans à la connivence du despotisme avec les Ulémas et les Fouqahas. Al-Kawakibi Abderrahmane, Taba'ia Al-Istibdad wa Massari'ah Al-Isti'abad [Les Caractéristiques du despotisme et le combat contre l'esclavagisme], Le Caire, al-hai'a al-misryia al-'amma li al-kitab, 1993.*
- 48 | *Youssef Al Qaradawi, Al-Islâm wal-'almâniyyah wajhan li-wajh, op. cit., p. 29.*
- 49 | *Qaradawi, qui prône la modération comme mode de vie et de travail, dit d'une manière plus générale, mais explicite : « Le laïc, qui refuse foncièrement le principe de l'arbitrage de la Shari'a [...] est considéré, avec certitude, comme un apostat, et il doit se repentir... sinon il sera taxé d'apostasie par la justice, dépouillé de son appartenance à l'islam, [...]. Il sera séparé de son épouse et de ses enfants et il sera soumis aux dispositions réglementaires contre les renégats apostats, dans la vie ici-bas et après la mort. » Ibid., p. 67.*
- 50 | *En plus de l'ouvrage al-islâm wal-'almâniyyah wajhan li-wajh, déjà cité, voir Youssef Al Qaradawi, At-tatarrouf Al-'ilmanî fi mouwajahat al-islam [L'intégrisme laïque face à l'islam], Le Caire, Dar As-chourouq, 2001, 197 pages. Il faut citer aussi un autre ouvrage Ad-dine wa as-syiassa [Religion et politique], Le Caire, Dar As-chourouq, 2007, 245 pages, où il réitère sa vision islamiste anti laïque. Notons aussi que Qaradawi, dans ses pêches de vendredi et ses émissions télévisées s'oppose farouchement à la laïcité et aux laïcs en terre d'islam.*
- 51 | *Youssef Al Qaradawi, al-islâm wal-'almâniyyah wajhan li-wajh, op. cit., p. 43.*
- 52 | *Youssef Al Qaradawi, at-tatarrouf al-'ilmanî fi mouwajahat al-islam, op. cit., p. 29.*
- 53 | *Nous citons la constitution égyptienne telle qu'elle existait avant la révolution de 2011. Mais toujours est-il que l'article 2 est resté intact dans la nouvelle*

constitution de 2014 : « *L'islam est la religion de l'État. L'arabe est sa langue officielle. Les principes de la charia islamique sont la source principale de la législation.* »

- 54 | *Youssef Al Qaradawi, Al-Islâm wal-`Almâniyyah Wajhan li-Wajh, op. cit., p. 76.*
- 55 | *Pour plus de détails voir Abdelfattah Amor, « La place de l'islam dans les constitutions des États arabes. Modèle théorique et réalité juridique », dans Gérard Conac et Abdelfattah Amor (dir.), Islam et droits de l'homme, Paris, Economica, 1994, p. 13-27. Pour le référent islamique et les sources de légitimation traditionnelles dans le droit constitutionnel des pays arabes et musulmanes, voir Sabine Lavorel, Les Constitutions arabes et l'Islam : les enjeux du pluralisme juridique, Québec, PUQ, 2005, p. 3-6 et p. 30-34.*
- 56 | *Youssef Al Qaradawi, al-islâm wal-`almâniyyah wajhan li-wajh, op. cit., p. 76.*
- 57 | *Youssef Al Qaradawi, al-islâm wal-`almâniyyah wajhan li-wajh, op. cit., p. 78.*
- 58 | *Ce qui a été signalé plusieurs fois par les leaders du groupe An-nahda après le printemps tunisien, à quelques exceptions près.*
- 59 | *Al Ghanouchi Rached, Haqaeq hawla harakat al-itijah al-islami [Vérités sur le mouvement de la Tendence islamiste], s.n, 1982, p. 34-35.*
- 60 | *Al Ghanouchi Rached, Al Tourabi Hassan, Al-haraka al-islamia wa at-tahdith, op. cit., p. 23*
- 61 | *Al Ghanouchi Rached, haqaeq hawla harakat al-itijah al-islami, op. cit., p. 16.*

Discours islamiste et paradigme de la pluralité linguistique et de la diversité culturelle au Maroc

Saïd Bennis

Les formes de la diversité au Maroc transparissent à travers deux modes de manifestations, un mode latent (régionalisme, communautarisme, homosexualité...) et un mode affiché (identité linguistique, spécificité culturelle, tendances religieuses, courants idéologiques...). Devant cette situation, le constat de base mettant en relation le discours islamiste¹ et le paradigme de la diversité peut être énoncé comme suit : le paradigme de la diversité (affichée) semble quasi absent du discours islamiste et notamment dans le projet de société du Parti de la Justice et du Développement (PJD) au pouvoir.

La logique argumentative, l'activité discursive ainsi que la production langagière semblent être substituées par des attitudes réactives et des postulats d'unification quant aux questions référant à la diversité. C'est pourquoi, les Islamistes conçoivent que les questions relatives à la diversité doivent être cantonnées au processus constitutionnel de reconnaissance. La phase d'opérationnalisation demeure une phase incertaine et ambiguë sinon relevant d'autres sphères qui ne sont pas les leur et sur lesquelles ils n'ont pas d'emprise.

Les questions de recherche qui semblent pertinentes à cet égard peuvent être énoncées comme suit:

- Quel cadre constitutionnel et institutionnel pour la diversité culturelle et la pluralité linguistique au Maroc ?
- Quelles sont les interactions du discours islamiste relativement au paradigme de la diversité ?

Ces questions de recherche sont sous-tendues par un questionnement stratégique qui poserait la problématique de la réconciliation entre particularisme et universalisme. Pour répondre à ces questions l'hypothèse générale adoptée est la suivante : le pseudo-discours des Islamistes

référant à la diversité se fonde sur un positionnement unificateur au travers de prises de position ambivalentes et discontinues par rapport à la question de la pluralité.

Pour étayer cette hypothèse, il sera procédé d'abord à un état des lieux des enjeux du discours sur la diversité dans le contexte marocain, pour ensuite présenter les manifestations des facettes de la diversité dans le discours des Islamistes et leur articulation avec une vision univoque pour enfin débattre des *outputs* viables de la pluralité linguistique et de la diversité culturelle au Maroc.

ENJEUX DU DISCOURS SUR LA DIVERSITÉ DANS LE CONTEXTE MAROCAIN

Dans les contextes du pluralisme linguistique et de diversité culturelle, la promotion des droits linguistiques et culturels est intimement liée à deux dimensions: une dimension symbolique s'élaborant de *facto, in vivo* dans la pratique quotidienne des individus et une dimension identitaire s'opérant *in vitro* de manière institutionnelle ou constitutionnelle à travers des politiques culturelles et des aménagements linguistiques appropriés. Les enjeux symboliques sont portés par les individus et les acteurs de la société civile (Associations de défense de droits humains, Association de défense des langues maternelles et nationales, Mouvement amazigh, Défenseurs des langues étrangères, Défenseurs des langues maternelles, défenseurs des langues officielles ...). Les enjeux identitaires se rapportent aux acteurs institutionnels notamment le ministère de l'éducation, le ministère de la culture, les Académies de langues (l'IERA et l'IRCAM). A travers cette dualité, la dynamique sociale peut engendrer des situations d'insécurité linguistique et culturelle (Cf. Baggioni, 1996 et Francard, 1997).

Par ailleurs, les droits linguistiques et culturels se présentent comme la manifestation d'une quête de légitimité linguistique et culturelle vécue par un groupe social dominé, qui a une perception aiguisée de sa langue et de sa culture, qui atteste sa minorisation et aspire à acquérir des formes linguistiques et culturelles lui permettant de se sentir en sécurité sociale. Il y a insécurité linguistique et culturelle lorsque les individus considèrent leur langue et leur culture comme peu valorisante et entrevoient un autre modèle linguistique et culturel qu'ils ne pratiquent pas. En revanche, il y a sécurité linguistique et culturelle quand les individus, pour des raisons

variées, acceptent leur manière de parler et leur vision du monde et les considèrent comme légitimes et prestigieuses (Cf. Derida, 1996 ; Lahire, 1998 et Tabouret-Keller, 2001).

En conséquence, la culture et les langues au Maroc poursuivent deux trajectoires différentes.

La première est inscrite par défaut dans les pratiques quotidiennes d'interactions verbales bénéficiant du statut de véhiculaire et de nouvelles positions privilégiées sur le marché linguistique et culturel marocain (Cf. Boukous 2012). La deuxième est supportée par une société civile et des acteurs sociaux qui la replacent dans une dimension de constitutionnalisation et des droits de l'homme, particulièrement en ce qui concerne la langue et la culture amazighes (Cf. Bennis, 2009). Aussi, les revendications du mouvement associatif amazigh se sont-elles homogénéiser sur certaines constantes comme la nécessité d'une nouvelle organisation sous forme de comités de coordination régionale prônant une forme locale de la langue maternelle, le passage d'une trajectoire linguistique à celle d'une aspiration politique (Cf. Antara, 2007) à l'autonomie (projet de l'autonomie du Rif...), au conflit culturel (Cf. Dorronsoro et Grojean, 2015), et au rejet de toute récupération ou instrumentalisation de la langue maternelle par l'Etat ou ses sympathisants amazighs. Ce qui explique les nouvelles projections historiques et alliances depuis l'année 2007, élaborées par certaines fractions de la mouvance amazighe, jusqu'à ce jour, qui associent l'histoire, la langue et l'identité amazighes à celles des Israéliens et des Kurdes (Association d'Amitié Amazigh Kurde, célébration par certaines associations amazighes du 10ème anniversaire de l'arrestation du leader kurde Oujalan et conventions de partenariat du PDAM avec certaines associations israéliennes).

C'est pourquoi, d'un point de vue général, les enjeux du discours sur la diversité se rapportent directement à la satisfaction des besoins identitaires, linguistiques et culturels des groupements, des groupes et des individus sur la base de la citoyenneté, la transition d'une logique d'homogénéisation à celle d'hétérogénéisation identitaire, linguistique et culturelle et le passage d'un Etat centralisateur vers un Etat partageant les biens et les ressources symboliques avec les régions.

Dans le contexte marocain, la constitution marocaine en matière de culture et de langues adopte une posture écologique (Cf. Calvet, 1999) à partir de

termes de références circonscris dans un spectre d'actions politique comme la « préservation », la « protection », la « conservation », la « promotion », le « développement », etc. (Cf. Article 5 de la constitution marocaine de 2011). En effet, compte tenu de la configuration constitutionnelle qui souligne la pluralité des affluents de l'identité marocaine, l'officialisation de l'amazigh, la reconnaissance des variétés linguistiques régionales et la promotion des expressions culturelles locales, il est essentiel de rappeler que la pluralité linguistique et la diversité culturelle ont été inscrite sur deux diapasons, un diapason horizontal impliquant les initiatives de l'institution royale (IRCAM – IERA-la 8^e – ...), le plaidoyer de la société civile en matière de droits linguistiques et culturels et les nouvelles dispositions de la constitution de 2011 (Création du Haut conseil des langues et de la culture marocaine...) et un diapason vertical induisant les spécificités culturelles et réfère à la compétitivité entre les expressions culturelles et les variétés linguistiques dans leur profondeur territoriale et leurs contours régionaux et locaux ainsi que la réalité du marché culturel marocain.

Toutefois, cette configuration constitutionnelle a été basée sur le principe de coexistence. Les variétés linguistiques de même que les expressions locales et régionales coexistent avec les deux langues officielles et la culture officielle. Ce qui présuppose que la situation actuelle de la diversité au Maroc sera orientée vers une neutralité culturelle et linguistique de l'Etat. La logique de neutralité vise à préserver, promouvoir, protéger et conserver les spécificités culturelles et linguistiques en s'appuyant sur une politique culturelle et linguistique fondée sur les particularismes régionaux (Cf. Bennis 2014).

DIVERSITÉ ET DISCOURS ISLAMISTE

Dans le discours islamiste, l'alternative politique pour aménager la diversité culturelle et la pluralité linguistique consiste à concevoir la question de la diversité comme relevant de la souveraineté du pays, en témoigne la position du PJD ainsi que la réaction de son secrétaire général, chef du gouvernement quant à la question de l'officialisation de l'amazigh. La réponse de ce dernier étant que l'officialisation de l'amazigh relève d'autres sphères que la sienne, sphères selon lui « supérieures ».

Face à ce positionnement, le défi culturel semble contrecarrer les fondements du discours islamiste placé sur un palier d'appartenance

religieuse à l'islam et d'un mode d'expression unilingue au travers d'une langue liturgique à savoir l'arabe. La référence à la diversité est inscrite sur le registre de l'universalisme : la langue arabe et la religion musulmane sont partagées avec d'autres ensembles humains les distinguant d'autre groupe humain et parlant d'autres langues comme l'anglais, le russe...

Dans ce contexte précis, l'arabisation, en tant que stratégie de modernisation de la vie publique, vise à rehausser l'arabe standardisé au niveau de langue de modernité et à recaler le français au statut très étroit de langue étrangère. L'arabe standardisé est employé sous sa forme «classique» comme langue liturgique et sous sa forme moderne comme langue officielle des institutions politiques, administratives et culturelles. Or, le français est toujours prisé et choisi comme langue d'enseignement et comme langue de prestige social caractérisant les élites urbaines. Cette situation crée une configuration dans laquelle l'arabe et le français sont fonctionnellement complémentaires. L'arabe standard comme langue à dominante identitaire et le français comme langue à dominante moderniste.

Dans les faits, cette situation linguistique n'aboutit pas à imposer l'arabisation pour plusieurs raisons. D'une part, l'arabe en tant que langue moderne usitée dans les secteurs de l'enseignement, de l'administration, des média... est fortement devancée par le français suite à son ancrage historique, au prestige qu'il représente aux yeux de ses utilisateurs et à sa valeur sur le marché linguistique marocain. D'autre part, les langues maternelles, amazigh marocain ou arabe marocain, référant directement à la spécificité culturelle et nationale des Marocains ont été banalisées et évincées comme médiateurs linguistiques en mesure de répondre aux attentes de la modernisation.

Aussi, les référents nouveaux de la diversité notamment ce qu'on dénomme par «super diversité» (Cf. Mutsaers et Swanenberg, 2012) n'ont-ils pas de place dans le discours des Islamistes puisque la super diversité ne reconnaît pas seulement les différences entre et au sein des blocs identitaires, linguistiques et culturelles (le bloc amazigh vs le bloc arabe...) mais promulgue un cadre institutionnel à la diversité au sein des sous-composants du même bloc à titre d'exemple au sein du sous-composant 3roubi du bloc arabe, on énumère des différences entre les Chaouis, les Doukkalis, les Abdi, Les Rhamnas, les Gharbaoua...

Par ailleurs, la référence à la diversité dans le discours des Islamistes transparait à travers la réaction à des faits et non à travers une vision discursive. Cette réaction est doublement marquée, le bras civil des islamistes est très ferme sur les questions de l'identité, de la culture et de la langue, les modes de gouvernance proposés pour ces champs sont de l'ordre de l'homogénéisation alors que le bras politique au pouvoir semble afficher une position par défaut, un laisser-aller qui rappelle une forme de libéralisme quant à la gestion de la diversité, un laisser-aller qui laisse entrevoir une logique d'hétérogénéisation².

Si les Islamistes défendent une vision des langues et des cultures dont le socle étant la langue arabe et la religion musulmane, comment concilier alors cette vision univoque et les nouvelles dispositions de la constitution marocaine inscrite dans le paradigme de la diversité (sociale, linguistique, identitaire, culturelle...)? En effet, la constitution marocaine a institué une polarisation culturelle et linguistique basculant entre langues officielles (arabe et amazigh), variétés régionales et locales (régiolectes et topolectes arabes et amazighes), culture officielle (culture marocaine), expressions culturelles régionales (hassania, jebli, tachelhite...). Cette situation polaire peut être décrite à partir d'une posture embryonnaire compte tenu que la reconnaissance de la diversité n'a pas encore atteint la phase de l'opérationnalisation. Le discours émergent sur les biens symboliques dévoile une vision univoque traduite par un dysfonctionnement et un discours tronqué puisque la reconnaissance constitutionnelle n'est pas suivie d'une opérationnalisation institutionnelle.

Le dysfonctionnement apparent dans le discours islamiste se reflète dans les discordances dans les lieux de la diversité, et tout particulièrement la sphère publique (signalétique urbaine et rurale...), l'encadrement administratif (quasi absence de l'amazigh dans le répertoire des langues dans lesquelles le service public est dispensé), les médias et communication (le nombre des stations en langue arabe est de 7 devant une seule station en langue amazigh) et l'école (au lieu d'un «fair culture» les programmes scolaires de l'école penchent plus vers l'hégémonie de la langue et la culture arabe et française (Cf. Boukous, 2000) et la marginalisation des contenus amazighs).

En contrepartie, les stratégies adoptées par les Islamistes pour mieux faire valoir leur discours sur la diversité arborent des procédures extra-discursives comme la création de structures civiles parallèles pour

contrecarrer les autres structures civiles ayant un discours prônant la laïcité, les alliances étrangères... A n'en citer que Aljam3iya Imustaqila lisahafa wal i3lam. Sidi Ifni (juin 2011), Raabita imazighn min ajli filistin (7 juillet 2012), Jam3iyat tamazight likul maghariba (30 juin 2012), Arrabita Almaghribiya Littaqaafa Al amazighiya » (avril 2014). La seule dénomination «Arrabita», réfère au registre religieux.

Partant, le champ de la diversité est devenu un sous-champ où on peut produire un contre discours religieux sur certaines questions comme celle de la Palestine, celle de la laïcité, celle de la presse... Ainsi, la diversité linguistique est-elle taxée de chaos linguistique (sphère publique/publicité/ médias...) et de ce fait n'est pas accompagnée d'une opérationnalisation dans les localités gérées par le PJD. En contrepartie, on remarque des initiatives citoyennes et civiles dans le but d'opérationnaliser la diversité constitutionnelle notamment dans les villes de Tiznit, de Tafraout...

OUTPUTS VIABLES DE LA PLURALITÉ LINGUISTIQUE ET DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE AU MAROC

A cet effet, il s'agit de débattre des hypothèses et des scénarios viables de la posture de la pluralité linguistique et de la diversité culturelle telles qu'elles sont circonscrites dans la nouvelle constitution et notamment la configuration de la politique culturelle future et les stratégies d'aménagement du plurilinguisme dans le cadre de la régionalisation. Selon les prédispositions de la nouvelle constitution (Cf. Corpus de référence : Constitution 2011 «Préambule : Paragraphe 3 : Paragraphe 6, 8^e engagement. Titre I. Dispositions générales. Article Premier. Paragraphe 2 et Article 5.), la pluralité linguistique et la diversité culturelle sont à envisager à trois niveaux différents :

- officiel (représentativité internationale : dualité arabe et amazigh) ;
- national (territoire marocain : amazighe marocain et arabe marocain) ;
- régional (territoire local : jebli, hassane, tarift, 3roubi, tachelhite, tamazighte, mdini, 3ribi), et ;
- universel (langues étrangères : français, anglais, espagnol, italien, hollandais...).

Ces nouvelles dispositions portent le Maroc au rang de pays officiellement bilingues et constitutionnellement plurilingues. Il passe d'un pays monolingue à langue et identité arabe à un pays bilingue à identité métisse (Cf. Amselle, 1999). La langue du pays ne dépendra plus, dorénavant, d'une langue ou d'un groupe spécifique mais plutôt de ceux qui vivent sur son territoire. A cet égard, un bon nombre de questionnements peuvent être évoqués :

- Dans quelles mesures les dispositions constitutionnelles et institutionnelles actuelles permettent-elles de couvrir et de satisfaire les composantes du marché linguistique et culturel marocain et de faire prévaloir les orientations stratégiques du pays ?
- Comment les acteurs islamistes (pouvoirs publiques, société civile et acteurs politiques) conçoivent-ils la langue maternelle et la culture locale dépendamment des questions d'équité sociale et de démocratie politique ?

Il y a lieu de postuler qu'il y a complémentarité entre aménagement des langues et politique linguistique, autrement les aménagements linguistiques élaborés dans le futur seront l'expression sur terrain de la politique linguistique de l'Etat instituée dans la constitution de 2011 à travers la création du Conseil National des Langues et de la Culture Marocaine contenue dans l'Article 5 mentionné dans les Dispositions Générales de la constitution de 2011. S'agit-il d'asseoir les bases d'une politique de restructuration du paysage linguistique et culturel marocain ? ou d'entamer les aménagements linguistiques et culturels viables pour mettre en pratique les différentes orientations induises par la nouvelle constitution ?

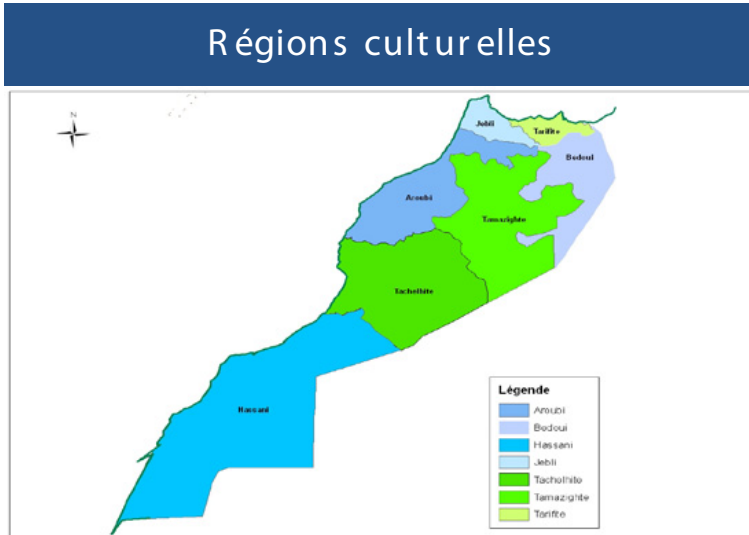
La stabilité du plurilinguisme et du multiculturalisme ne dépend pas seulement des langues et des cultures en présence mais aussi de la volonté politique des acteurs aux pouvoirs (en l'occurrence les Islamistes) et de facteurs non structuraux comme les moyens économiques et les ressources financières dont dispose l'Etat pour concrétiser la pluralité. Il s'avère, alors, essentiel de proposer de nouvelles visions plus ouvertes et dynamiques pour dépasser la conception monolithique des langues et des cultures qui empêche le citoyen, les acteurs institutionnels, les différentes organisations de la société civile d'être traversés par d'autres cultures ou d'autres identités (Cf. Benoïst, 1995). Il s'agit aussi d'impliquer les régions et les collectivités locales à supporter le droit durable au développement de l'identité spécifique, des cultures et des langues du territoire, et d'enseigner dans les langues maternelles pour faciliter l'accès à la

compréhension des concepts et à l'accomplissement affectif et intellectuel des futures générations. A cet égard, deux questionnements peuvent être évoqués :

- Comment approfondir le débat et le dialogue sur la nouvelle génération des droits linguistiques et culturels, à la lumière des dispositions contenues dans la constitution de 2011, des référentiels nationaux et des conventions internationales ?
- Quelles sont les stratégies à aménager pour promouvoir la pluralité linguistique et la diversité culturelle, compte tenu que le pluralisme est une source de richesse culturelle et économique et une garantie de la paix sociale et du vivre ensemble ?

Il apparaît urgent de rattacher – dans la perspective des politiques publiques nationales – le paradigme de la diversité au Maroc à celui de la citoyenneté et de la participation en corrélation avec le territoire, l'histoire, la culture, la langue et les droits linguistiques et culturels. Il s'agit de transiter de la dialectique de la reconnaissance à celle de l'équité et de la justice. A cet égard, la reconnaissance de la diversité ne constitue pas seulement un cadre pour mieux faire valoir l'unité de l'identité et de l'appartenance mais aussi un arsenal pour mettre en relief l'impératif de l'équité culturelle, de la justice linguistique et de la revitalisation des langues et des cultures (Cf. Boukous 2012).

Plusieurs trajectoires peuvent être invoquées à ce sujet, on peut retenir pour le cas marocain, la trajectoire territorialiste qui consiste à rattacher la diversité et la pluralité au découpage territoriale prévu dans le cadre de la régionalisation avancée. La territorialité linguistique (Cf. Laghaout, 1995) contribuera à tracer les contours de la région sur des bases culturelles et permettant de désamorcer les tensions identitaires (cas du rif et des provinces du sud). Une telle conception conduira à passer des 12 régions de la régionalisation avancée à 7 régions culturelles que sont la région jebli, rifi, aroubi, tamazighte, Aribi, Tachelhite, Hassane (Cf. Bennis, 2014). Ce découpage à base culturelle et linguistique peut être visualisé à partir de la carte suivante :



En outre, les attitudes et les représentations (Cf. Maurer, 1998) à l'égard des variétés régionales se sont orientées vers une visée fonctionnelle du rôle et de la place de ces types de variétés linguistiques dans les sociétés en question. La visée fonctionnelle présuppose de redorer le blason des langues maternelles qui devront dorénavant remplir le rôle de langue standard, moderne, de communication nationale et internationale, de langue des lettres, de langue des sciences, autrement passer de l'oralité identitaire à l'écrit fonctionnel. Pour revisiter le concept de langue maternelle dans le contexte de la mondialisation et le placer dans une perspective locale, il faut saisir la langue maternelle en tant que sphère englobant différentes attributions telles : l'identité, l'identification (cf. Bennis, 2011), la spécificité linguistique, l'originalité culturelle, les droits linguistiques et culturels, la minorisation, etc.

De ce point de vue, la gestion de la diversité culturelle et de la pluralité linguistique sera abordée en rapport avec la modernité, la démocratie et l'universalisme afin de créer un écosystème culturel au sein duquel toutes les variétés linguistiques régionales et les expressions culturelles locales seront préservées, protégées, promues et conservées³. Aussi se baser sur le concept de diversité culturelle et de pluralité linguistique peut-il être retenu comme entrée pour le développement démocratique notamment en le connectant à la nouvelle génération des droits culturels et linguistiques dans leur dimension humaine et citoyenne (Cf. Alami, 2014). La bonne

gouvernance des composants culturel et linguistique permettra de créer un nouvel espace dans la région du Grand Maghreb, espace qu'on peut désigner comme un espace post-multiculturel et plurilingue (Cf. Dakhliya, 2004).

CONCLUSION

Les représentations et les attitudes à l'égard des langues et des spécificités culturelles locales ont été longuement confinées à la revendication des droits linguistiques et identitaires. La standardisation et l'institutionnalisation de ces langues, la reconnaissance des spécificités culturelles, la réhabilitation des civilisations et le renforcement des identités qu'elles véhiculent constituaient les termes de références pour s'opposer aux projets et aux desseins de toute stratégie de séparatisme et d'autonomie.

Aussi, la position des islamistes vis-à-vis de la langue maternelle, en l'occurrence l'amazigh, se confine-t-elle en une position « occasionnelle » dépendante des enjeux électoraux et ne figure aucunement parmi les priorités de leurs agendas ou de leurs programmes politiques. C'est cette situation qui explique le fait que la question amazighe et notamment celle de la langue maternelle, demeure jusqu'à présent une préoccupation royale et non une prérogative partisane.

Il y a lieu, enfin, de souligner que l'ensemble des acteurs amazighs ont tendance à dénoncer l'absence de confiance dans les initiatives des politiques publiques conduites par les Islamistes au pouvoir à réduire les distances linguistiques et culturelles et à redorer la place des langues maternelles sur la marché linguistique marocain et notamment la place de la langue maternelle amazighe.

C'est pourquoi, les acteurs islamistes devraient envisager la question relative à la langue maternelle, aux revendications linguistiques et culturelles amazighes de manière assez prospective et démocratique en encadrant le défi pluriculturel et se départir de l'option sécuritaire. Car l'orientation démocratique permet d'opérer l'intégration nationale par le biais de l'intégration culturelle. Il s'agit parallèlement de concevoir les droits linguistiques et culturels dans une perspective holistique ayant pour

vecteur commun le partage d'un même substrat anthropologique (humain, linguistique et culturel).

Autrement, toute approche qui percevrait de manière exclusiviste les revendications en matière de langue et de culture locale et régionale n'est que tronquée et parcellaire, les attentes en question sont à replacer de manière inclusive dans un continuum marocain embrassant amazighisation et arabisation. Les Acteurs islamistes s'inscriront dorénavant dans une logique métisse dans laquelle la population concernée se constituent dorénavant d'Arabisés et d'Amazighisés.

NOTES

- 1 | *Le choix du Parti de la justice et du développement n'est pas fortuit car ce parti représente le positionnement des islamistes au pouvoir mais aussi le défi du paradigme de la diversité par rapport au discours de l'unicité et de l'identité absolue et exclusive.*
- 2 | *Ainsi concernant Mawazine, dans un entretien diffusé sur Al Aoula, le chef du groupe parlementaire du PJD défend une position « neutre » du parti concernant le festival et « respecte » la diversité des Marocains. Pour lui, les goûts des Marocains et des "péjédistes" sont multiples et respectables avant de conclure qu'à titre personnel, il n'assistera pas au festival.*
- 3 | *Référence aux termes de l'article 5 et aux tâches du Haut Conseil des langues et de la culture marocaine.*

BIBLIOGRAPHIE

- Alami M. (2014), *Le Maroc de la diversité: essais. Langue, société, culture, politique*, Rabat, Editions Bouregreg.
- Amselle J.L. (1999), *Logiques métisses*, Paris, Editions Payot et Rivages.
- Antara M. (2007), *La Question amazighe au Maroc: du culturel au politique*, en arabe Dar Al Qarawiyn, Casablanca.
- Baggioni D. (1996), Francard, M. (1997): «La notion d'insécurité linguistique chez Labov et la sociolinguistique co-variationniste et ses précurseurs littéraires» dans C. Bavoux (éd.) *Français régionaux et insécurité linguistique*, Paris, l'Harmattan.

- Bennis S. (2009), «The Amazigh question and National Identity in Morocco», à consulter sur le site de Arab Reform Initiative : <http://arab-reform.net/spip.php?article2245>.
- Bennis S. (2011), *Territoire, région et langues au Maroc. Le cas de la région linguistique du Tadla*, Rabat, Edition Lina.
- Bennis S. (2014), «La situation linguistique au Maroc : Enjeux de la gestion de la diversité» en arabe dans *Littérature Maghrébine et Comparée*, n° 9, Dossier Pluralité linguistiqueculturelle au Maroc.
- Benoît J.M. (1995), «Facettes de l'identité» dans Lévi-Strauss, *L'Identité*, Quadrige, Presses Universitaires de France.
- Boukous A. (2000), «Les Marocains et la langue française», dans *La Coexistence des langues dans l'espace francophone, approche macrosocio-linguistique*, Château-Gontier-France, Les Presses de l'Imprimerie de l'Indépendant.
- Boukous A. (2012), *Revitalisation de la langue amazighe. Défis, enjeux et stratégies*, Publication de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, Série Etudes n° 2.
- Calvet L.J. (1999), *Pour une écologie des langues du monde*, Plon.
- Dakhlija J. éd. (2004), *Trames de langues au Maghreb*, Maisonneuve et Larose.
- Derida J. (2001), *Le Monolinguisme de l'autre*, Paris, Editions Galilée.
- Dorronsoro G. et Grojean O. (dir.) (2015), *Identités et politique. De la différenciation culturelle au conflit*, Paris, SciencesPo, Les Presses.
- Francard M. (1997), «Insécurité linguistique», dans M.L. Moreau (éd.) *Sociolinguistique. Concepts de base*, Mardaga 218, Sprimont.
- Laghaout M. (1995), «L'espace dialectal marocain, sa structure actuelle et son évolution récente», dans *Dialectologie et sciences humaines au Maroc*, Série Colloques et Séminaires n° 38, pub. de la Fac. des Lettres de Rabat.
- Lahire B. (1998), *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action, Essais et recherches*, Paris Nathan.

- Maurer B. (1998), «De quoi parle-t-on quand on parle de représentations sociolinguistiques?», dans Canut C. (éd.) *Imaginaires Linguistiques en Afrique*, L'Harmattan.
- Mutsaers P. et Swanenberg J. (2012), *Super-diversity at the margins? Youth language in North Brabant, The Netherlands*, *Sociolinguistic Studies*, 6 (1).
- Tabouret-Keller A. (2001), «La pureté de la langue» dans *Traverses* n° 2, *Langues en contact et incidences subjectives*, Presses universitaires de Montpellier.

Islamisme et jeunesse : quels attraits ?

Saaïd Amzazi

Il est certain que le choix de cette thématique est un choix d'actualité, par excellence, mais aussi, et surtout, un sujet d'anthropologie ou de sociologie, voire un sujet de toutes les sciences humaines réunies, chacune l'abordant de son point de vue. Thématique, ô combien riche en facettes et en paradoxes fascinants sur l'évolution de nos sociétés contemporaines du 21^e siècle.

L'islam en tant que religion, en tant que profession de foi est là depuis quinze siècles. Mais ce dernier, dans le contexte de notre monde contemporain est, de manière abusive, souvent assimilé à l'intolérance et au totalitarisme. Les médias aidant, les confusions se multiplient, les préjugés abondent et les amalgames alimentent de jour en jour une islamophobie grandissante dans les sociétés occidentales revêtant même pour certains groupes xénophobes un argument de légitimation sociale ; l'exemple le plus édifiant aujourd'hui est celui du mouvement Pegida qui s'exporte très bien d'Allemagne aux différents pays européens.

Difficile alors, au regard de la masse d'informations qui circule de s'y retrouver entre islam, islamisme, fondamentalisme, salafisme, etc. Quelle est la part du religieux et du politique dans chacun de ces termes ? Sans vouloir me lancer dans une analyse complexe, il semblerait que l'islamisme en tant que courant musulman de pensée politique serait né avec l'islam mais que dans le contexte actuel, il serait de plus en plus confondu avec extrémisme religieux.

Je laisserai donc aux nombreux spécialistes le soin de nous éclairer sur ces nuances et je souhaite m'interroger, si vous me le permettez, sur les raisons qui pourraient expliquer l'attrait grandissant de l'islamisme sur les jeunes.

Peu importe la dimension que l'on accorde à cette tendance islamiste : que ce soit dans sa version modérée ou dans sa version extrémiste. Le constat est là : de plus en plus de jeunes, surtout dans les sociétés occidentales, et

je pense notamment aux jeunes déracinés des banlieues des grandes villes européennes, pratiquent l'islam de façon plus ou moins ostentatoire et de nombreux d'entre eux abandonnent tout cela pour rejoindre les rangs du terrorisme.

De cette simple observation qui doit nous interpeler découle un premier constat sans aucune concession : oui le discours islamiste est performant, il a atteint son objectif et l'a très largement dépassé. Existe-t-il à l'heure actuelle une autre idéologie à laquelle des milliers de jeunes, toutes races et toutes nationalités confondues sont prêts à vouer leur vie voire à la sacrifier ?

Notons au passage que les extrémistes qui sont allés jusqu'à rallier le djihad ou perpétrer des attentats avaient tous un même point commun qui ne vous aura pas échappé : leur jeunesse !

Je m'interroge donc, et j'invite les spécialistes de la question à le faire, dans le cadre de leurs travaux de recherche, sur la capacité du discours islamiste à séduire de façon redoutablement efficace une jeunesse issue pourtant de la société de consommation ? Quelles sont les clés de son succès ? Qu'est ce qui le rend si attractif auprès des jeunes ?

Une chose est sûre : dans les sociétés modernes, essentiellement occidentales, fondées sur la satisfaction des besoins matériels des individus et sur la recherche du bonheur individuel, des sociétés que les anthropologues caractérisent comme individualistes et matérialistes, les jeunes ne trouvent plus de moyen de répondre à leur quête d'idéal, de se draper dans une appartenance, de se faire reconnaître, d'en finir avec les frustrations et l'humiliation, de s'engager dans une aventure héroïsante, de prendre le pouvoir. Face à cela, nous avons un discours islamiste qui a su, dans ses stratégies de communication, s'adapter à son temps et rebondir sur l'opportunité des réseaux sociaux pour tisser sa toile auprès des jeunes. Il est clairement établi que les organisations islamistes recrutent essentiellement sur Internet. Elles s'adressent donc de *facto* à un public plutôt jeune. Les vidéos de propagandes d'aujourd'hui sont très bien produites, avec des images empruntées aux codes du cinéma et des jeux d'action. Ce sont des films et des prêches qui visent directement une jeunesse qui partage les codes d'une culture globalisée.

Un autre paradoxe nous interpelle aujourd'hui et nous invite à réfléchir sur le rôle que pourraient jouer les universités pour juguler la radicalisation des jeunes : l'université par essence est d'abord le lieu de rassemblement de la jeunesse d'un pays mais c'est aussi un théâtre de pensée, d'analyse critique et de débats. Pourtant, à travers le monde, nombre d'universités, notamment dans les pays arabes, se sont radicalisées et sont devenues le berceau et le fief de mouvements islamistes. Les universités sont pourtant des acteurs de la société : elles disposent de toute l'expertise nécessaire pour initier le débat et éclairer la pensée et elles abritent en leur sein la cible première de l'islamisme : les jeunes. Elles ont donc un rôle à jouer en ce sens et je vous invite vivement à vous pencher sur cette thématique également.

Quant à notre pays, de l'avis des députés européens, le Maroc est en train de développer une approche exemplaire en matière de lutte contre la radicalisation religieuse. Ceci est illustré par l'inauguration dernièrement de l'Institut Mohammed VI de formation des imams, des morchidines et des morchidates, en vue de diffuser les valeurs d'un Islam ouvert et modéré et contrer l'émergence de mouvements extrémistes. « Le Maroc développe une approche exemplaire en matière de lutte contre la radicalisation religieuse », a affirmé la vice-présidente du Groupe Parti Populaire Européen (PPE) au Parlement européen, Mariya Gabriel, lors de la 9^e session du conseil d'association UE-Maroc.

Aussi, l'Union Européenne cherche-t-elle à soutenir une coopération avec notre pays en matière de prévention et de lutte contre la radicalisation en Afrique du Nord et en Europe, compte tenu des efforts consentis par celui-ci pour promouvoir un Islam ouvert et tolérant, tant sur son propre territoire que dans son environnement régional.

Je m'arrêterai là, en laissant le soin aux experts de disséquer cette thématique passionnante de l'islamisme, au défi du pouvoir et je conclurai sur cette phrase, à méditer, d'un juriste égyptien, Muhammad Sa'id al-'Ashmawi :

« Dieu voulait que l'islam fût une religion, mais les hommes ont voulu en faire une politique. »

Représentations religieuses des jeunes au Maroc et transformations sociales

Elmostafa Haddiya

On parle beaucoup de la jeunesse, des jeunes, des « problèmes » de l'adolescence, etc. ces discours ne manquent pas d'intérêt, mais sont souvent stéréotypés quelque peu idéologiques. Autant de représentations sont associées à la jeunesse suivant les spécificités sociétales, historiques et culturelles, notamment les catégories d'impatience, de frivolité, de non-conformisme, de révolte, de changement, de nouveauté, de force, de progrès, etc. ; des représentations construites socialement dans la lutte entre les jeunes et les vieux et qui montraient – selon P. Bourdieu – que « les vieux proposaient à la jeunesse une idéologie de la virilité (de la vertu), de la violence, ce qui était une façon de réserver la sagesse, c'est à dire le pouvoir » (question de sociologie).

De telles représentations associées aux jeunes ont été bouleversées par les sciences de l'homme au 20^e siècle. La psychologie et la sociologie, en particulier, ont introduit une révolution dans notre vision de la jeunesse. Avec ces deux sciences, la jeunesse n'est plus pensée comme une catégorie figée, mais comme un processus. Elle n'est plus perçue comme une période de transition entre l'enfance et l'âge adulte un moratoire psychosocial. Il s'agit plutôt d'une phase de formation, d'orientation et de prise de décision essentielle pour le déroulement ultérieur de la vie « un âge de la vie » à part entière.

Pour certains chercheurs « Jeunesse moderne » ne signifie pas seulement « jeunesse en formation » mais désigne aussi un degré d'indépendance et d'autonomie qui n'existait pas autrefois qui se traduit par le développement de formes de vie propres d'une culture centrée sur la jeunesse.

L'indépendance, la conscience de soi et l'affirmation de soi sont des valeurs qui ont de l'importance. La jeunesse témoigne aujourd'hui d'une relative indépendance socioculturelle plus forte que jamais.

Dans ce sens la question qui se pose est de connaître les caractéristiques des représentations construites par les jeunes à propos des valeurs religieuses au cours de leur processus de socialisation familiale, scolaire et sociétale, dans une situation d'acculturation spécifique et mondialisée.

De nos travaux de recherche sur les jeunes, et du traitement des données collectées par entretiens semi-directifs et des questionnaires, nous avons pu répondre à la question suivante posée aux jeunes : «quelles sont d'après vous les valeurs en Islam?».

La réponse à cette question requiert au préalable les représentations des jeunes vis-à-vis de leur contexte sociétal actuel. Représentations dont l'impact serait important dans la clarification des opinions et des attitudes des jeunes vis-à-vis des valeurs religieuses.

ETRE JEUNE DANS LA SOCIÉTÉ D'AUJOURD'HUI

«La vie dans la société ressemble à une fleur en automne. L'automne qui a duré longtemps dans notre société ne veut pas s'en aller. Comment pourrait être cette vie si tout le «monde» est égoïste et ne cherche que son profit? La vie n'aura pas de goût si elle ne change pas» (déclare un jeune lycéen).

«Vivre» aujourd'hui est une chose très difficile. Ceci est dû à des problèmes d'ordre économique, social et même religieux. Dans cette société, la priorité est au plus «fort», sans considération ni de la religion, ni de la dignité de l'individu.

«La société marocaine d'aujourd'hui est devenue pénible et déplorable, car la famille marocaine ne tient plus aux mœurs et à l'identité de la société. Le père, lui, n'a plus d'autorité d'antan étant donné qu'on trouve – parfois – le père à la maison et les enfants à la rue. Ce fait accroît la délinquance, le chômage et les crimes et favorise les difficultés de la vie» (déclare une jeune fille).

Etant ainsi bien les témoins sincères des difficultés qu'affrontent leurs familles dans la vie de tous les jours et du clivage existant entre le code moral acquis et celui réglant les comportements des individus en société, les jeunes se sentent d'autant plus désorientés qu'ils mettent en doute

même le système des normes et des valeurs morales véhiculées par le biais des agents socialisants, la famille et l'école entre autres.

Il s'agit pour eux d'une nouvelle société caractérisée par la domination et l'exploitation du « pauvre » par le « riche », par la quête du profit, l'apparition du clientélisme et l'inégalité profonde et injuste entre les diverses catégories sociales.

Ceci dit, ne s'agit-t-il pas sur le plan axiologique et normatif d'une crise qui, tout en reflétant la « perte » et le désarroi de certains parents, se manifeste dans l'indétermination des statuts et des rôles réservés à la jeune génération? Ne s'agit-il pas en fait dans une perspective psychosociale d'un problème de communication entre les agents socialisants et les jeunes? Assurément, il est question d'un profond problème entre les jeunes et les acteurs sociaux.

LES JEUNES ET LES REPRÉSENTATIONS DES VALEURS RELIGIEUSES

Répondre à la question posée ci-dessus : Quelles sont d'après vous les valeurs en Islam? exige pour plus de clarification ce qu'on entend par valeurs religieuses au cours de cet exposé. Les valeurs auxquelles on se réfère sont liées à la vie quotidienne, aux comportements interindividuels, intergroupes et qui selon les agents socialisants (parents, les enseignants et les différents acteurs sociaux) relèvent du domaine de la religion :

1. la dimension religieuse (التدين) comme valeur fondamentale donne sens à la vie du croyant, et l'incite à s'élever moralement et spirituellement à travers un code de bienséance dans les rapports humains lié à la pratique religieuse);
2. l'éthique, valeur fondamentale qui constitue l'un des fondements du système éducatif et qui implique valeurs tels que le respect d'autrui, la compassion, la bonté, la miséricorde, le pardon ;
3. la valeur fondamentale est la recherche de la connaissance et du savoir. La religion musulmane (le Coran et la Sunna) soutient et encourage le fait de chercher et d'apprendre par le biais de la réflexion et l'observation ;

4. le noyau familial : autre valeur fondamentale. Un verset Coranique exprime avec force, la gratitude envers les parents, il est dit en effet ceci : « incline, vers eux, avec bonté, l'aile de la tendresse, Sois miséricordieux envers eux, comme ils l'ont été envers toi, lorsqu'ils t'ont élevé, enfant » ;
5. les valeurs fondamentales, telles que l'hospitalité, la générosité et la solidarité. Le coran, la sunna et les savants musulmans incitent à la pratique de ces valeurs d'une claire.

Le concept de religion renvoie à des phénomènes sociaux complexes : les rites (prière, sacrifice, jeûne), les croyances et les représentations, sont au centre des études sur la religion. Ce n'est pas de notre tâche l'étude de tels phénomènes, mais nous nous sommes interrogés sur la conception, la représentation des jeunes sur les valeurs religieuses à travers leurs relations sociales, voire leurs interactions interindividuelles et intergroupes dans un champ socioculturel en changement.

Pour la plupart des jeunes interviewés, de telles valeurs religieuses relevant de l'Islam appartiennent à l'irréel, à une réalité autre que celle de tous les jours, il s'agit d'un certain clivage dans les représentations des jeunes entre le vécu et le théorique (l'idéal), c'est-à-dire entre les normes et les valeurs religieuses acquises dans les institutions socialisantes (la famille, l'école, etc.) et les comportements dans la vie pratique. Il s'agit de valeurs « utopiques » qui n'ont pas de relation avec les valeurs en cours dans la vie quotidienne. Il ressort du contenu de leurs discours une grande surprise et un profond étonnement quant à la morale adoptée par les membres de la société dans tous les secteurs de la vie en société.

A vrai dire, étant les premiers lieux déterminants dans le processus de socialisation, la famille et l'école présentent à l'enfant devenu jeune, une société où règnent les valeurs religieuses : la justice, la liberté, la solidarité, la générosité, les rapports de bienséances, l'idéal, l'absolu, bref, une société ne ressemblant que très peu à celle de la civilisation moderne, actuelle, dont le cadre morale est ouvert, flexible, voire imprévisible, basé sur l'efficacité, l'action et la recherche du profit tout en tenant compte de la loi et dans une certaine mesure le respect des droits de l'homme.

Aussi, étant en difficulté pour se forger un système de représentations plus ou moins cohérent, les jeunes se sentent « perdus » et se laissent guider

par l'improviste et l'immédiat. Ceci montre à quel point les jeunes sont exposés par leurs fragilité intellectuelle et cognitive à la dépression, à la suspicion, au doute, qui alimentent et incitent les jeunes à développer une orientation religieuse extrémiste, loin des principes de la modération et de la tolérance sur lesquelles est fondé l'Islam.

Il serait intéressant de mobiliser les compétences sur les plans éducatifs, social, culturel, juridique, afin de favoriser l'émergence d'une personnalité jeune épanouie, cohérente dans ses représentations axiologiques, dans le cadre d'un projet sociétal cohérent et efficace.

BIBLIOGRAPHIE

- Baudrillard J. (1970), *La Société de consommation*, Denoël.
- Berque J. (1974), *Maghreb, histoire et sociétés*, Alger. Ed. J. Duculot.
- Bensmain A. (1984), *Crise du sujet, crise de l'identité*, Casablanca, Afrique Orient.
- Bourdieu P. (1984), *Questions de sociologie*, Les éditions de Minuit.
- Camilleri C. (1973), *Jeunesse, Famille et Développement*, Paris, CNRS.
- Camilleri C. (1983), « Images de l'identité et ajustement culturels au Maghreb » in *Peuples Méditerranéens*, n° 24.
- Castellan Yvonne (1982), *La Famille*, Paris, PUF, coll. Que sais-je?
- Chazaud J. (1980), *La Personnalité, ses dimensions et son développement*, Privat.
- Clapier S. V. (1986), *Les Théories de la personnalité*, Paris, PUF, coll. Que sais-je?
- Dachmi A. (1995), *De la séduction maternelle Négative, Etude des interactions familiales au Maroc*, Pub. FLSH. Rabat.
- Debesse M. (1951), *L'Adolescence*, Paris, PUF, coll. Que sais-je?
- Escalier R. (1981), *Citadins et espaces urbains au Maroc*, Paris, CNRS., Université de Tours et Poitiers, tome 1.

- Filloux J.C. (1976), *La Personnalité*, Paris, PUF.
- Fink S.L (1995), « Gérer les comportements individuels », in *MBA Management*, sous la direction d'Allan R. Cohen, Paris, Maxima.
- Haddiya E. (1988), *Socialisation et Identité, étude psychosociologique de l'enfant scolarisé au Maroc*, Najah El Jadida.
- Haddiya E. (1996), *Processus de la socialisation en milieu urbain au Maroc*, Edit. FLSH. Rabat.
- Haddiya E. (2014), *Jeunesse, éducation et changement social*, Rabat (livre publié avec le soutien du ministère de la Culture).
- Labourie R. (1978), *Les Institutions socio-culturelles*, les mots-clés, PUF.
- Laing R. D. (1971), *Soi et les autres*, Paris Gallimard.
- Lehalle H. (1985), *Psychologie des adolescents*, Paris, PUF.
- Licata L. (2007), « La théorie de l'identité sociale et la théorie de l'auto-catégorisation: le Soi, le groupe et le changement social » *Revue électronique de Psychologie Sociale*, 1, 19-33.
- Mannoni P. (1982), *La Peur*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?
- Martuccelli D. (1999), *Sociologie de la modernité*, Gallimard.
- Miège J. (1963), *Le Maroc et l'Europe*, Paris. PUF.
- Milgram, S. (1974), *Soumission à l'autorité*, Paris, Calmann-Lévy.
- Mitscherlich A. (1969), *Vers la société sans pères*, Gallimard.
- Moser Gabriel (1987), *L'Agression*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?
- Moser Gabriel (1992), *Les Stress urbains*, Paris, Armand Colin.
- Milgram S. (1974), *Soumission à l'autorité*, Paris, Calmann-Lévy.
- Mucchielli Roger (1965), *Comment ils deviennent délinquants ?*, Paris, Les Editions sociales françaises.

Référentiel religieux et éducation aux valeurs dans le système éducatif marocain

Hassane Belgra

Que le fait religieux et les valeurs de manière générale occupent toujours une place fondamentale dans la vie sociale des gens, cela va de soi. Ce rôle est aussi pris en charge par l'institution éducative qui, à travers ses programmes et ses *curricula*, cherche à orienter son public vers une ligne de conduite particulière. L'école constitue ainsi un bastion de toutes sortes de manipulation idéologiques et éthiques à tel point que l'acte d'enseigner signifie faire croire et adhérer à un système de valeur particulier.

Comme le montre l'intitulé choisi pour cette réflexion, il sera question d'examiner l'enseignement du fait religieux et des valeurs au Maroc. Les questionnements fondamentaux auxquels nous essayerons de réfléchir sont les suivants : Quelle place occupe la religion dans le cursus de formation des apprenants marocains ? Et quelles valeurs l'institution éducative permet-elle de rentabiliser à travers l'enseignement de différentes sortes de supports comme les manuels scolaires et les œuvres littéraires écrites en français ?

Pour débattre de cette problématique, nous tenterons d'abord de remonter aux sources et de voir ce que disent les textes officiels de l'enseignement du fait religieux. Procédure, à notre sens, nécessaire pour examiner le sort que les supports d'enseignement, essentiellement les manuels scolaires, réservent au fait religieux. Nous verrons en dernier point comment le texte littéraire contribue à la promotion des valeurs de manière générale en interpellant l'apprenant marocain sur son rapport au monde et à l'autre.

1. LE RÉFÉRENTIEL RELIGIEUX DANS LES TEXTES OFFICIELS

1.1. Ce qu'on entend par référentiel religieux

Le terme « référentiel » évoqué dans l'intitulé de cette réflexion n'est pas gratuit, il est choisi en raison de son importance dans le champ de

l'éducation et de la formation. Selon Le Petit Robert, le terme « référentiel » désigne, dans son acception la plus courante, « un système de référence ».

Il répond à des attentes du système éducatif marocain. Suivant cette définition, on peut dire que le référentiel religieux tel qu'il est mentionné ici, correspond aux types de discours religieux que l'institution scolaire compte valoriser. Le relevé des références à la religion dans les contenus dispensés par les manuels scolaires de l'enseignement marocain, nous permettra, par conséquent, de comprendre dans quelle mesure le discours religieux, tel qu'il est prôné par l'institution scolaire, est transposé au niveau des supports d'apprentissage que sont les manuels scolaires.

1.2. Le religieux dans les textes officiels

Suivant une logique curriculaire qui part des intentions institutionnelles aux supports d'apprentissage, on peut considérer que la Charte d'Education et de Formation et le Livre Blanc constituent le cadre de référence qui énonce les fondements qui seront déclinés en terme de contenus et de programmes et que l'institution scolaire doit inculquer à l'élève marocain.

C'est le domaine des valeurs qui retiendra notre attention dans ce document sachant que l'orientation générale touche les compétences, le choix des contenus et les profils des apprenants.

La première partie de ce document officiel est réservée aux fondements constants qui doivent régir le système éducatif dans son ensemble et qui peuvent se résumer dans les valeurs de la foi islamique, les valeurs ancestrales de la Nation, la défense des droits universels de la personne, l'attachement à la monarchie constitutionnelle, les valeurs de citoyenneté, l'esprit de dialogue, le patrimoine culturel du pays, etc. On voit donc qu'il est davantage question de valeur que de religion ou autre chose ; autrement dit tous les fondements sont régi en terme de valeur.

Dans le livre Blanc, nous retrouvons les profils attendus dans chaque discipline ; mais en général et pour tous les cycles d'enseignement, on cherche à doter l'apprenant de la capacité à assimiler certains aspects de la religion islamique et se les approprier comme la justice, la tolérance, la coopération et les valeurs des droits de l'homme.

De manière générale, le Maroc a toujours voulu concilier entre la tradition et la modernité : les valeurs dont il est question sont énoncées hiérarchiquement : les valeurs islamiques, occupent la première place, puis viennent l'identité nationale et culturelle, la citoyenneté, et enfin les droits de l'homme. Et ce sont ces grands principes ou références qui ont orienté le travail des concepteurs de programmes dans l'enseignement scolaire, qu'en est-il maintenant de leur investissement dans manuels scolaires ?

2. TRAITEMENT DU RELIGIEUX DANS LES MANUELS SCOLAIRES

A première vue, signalons que, le fait religieux au Maroc est enseigné à travers une discipline scolaire et c'est à « l'éducation islamique » qu'est dévolu ce rôle en enseignant la foi islamique et il est généralisé à tous les élèves indépendamment de leurs niveaux d'études et leurs spécialités ; il revêt même un caractère obligatoire, après qu'il était destiné à une catégorie précise d'étudiant, en l'occurrence ceux spécialisés dans « les lettres originelles ». Cette importance dominante du fait religieux s'est étendue à l'enseignement supérieur avec la création des départements d'études islamiques » venus remplacer, dans les années 80 les départements de philosophie pour promouvoir un genre de discours religieux moins attentif à la théologie en elle-même qu'aux exigences sociale et idéologique des sociétés modernes. Ce nouveau type d'enseignement islamique a produit des masses de licencié qui étaient recrutés dans les collèges et lycées pour enseigner l'« éducation islamique » dont l'objectif est de renforcer l'attachement des élèves à leur identité islamique. Les extensions de cet enseignement, on les retrouve cependant dans les autres manuels, essentiellement ceux d'arabe où il est question de s'approprier les valeurs islamiques, nationales et humaines et aussi d'histoire-géographie où on insiste sur l'éducation à la citoyenneté.

C'est la raison pour laquelle notre corpus est constitué de manuels scolaires de ces disciplines. Nous sommes partis de l'hypothèse que ce genre de support didactique ne vise pas uniquement l'installation des compétences de lecture et d'écriture, mais il cherche aussi à transmettre des connaissances et des savoirs et à mettre en place des croyances et des valeurs morales. Nous avons, en particulier dépouillé les manuels du collège, essentiellement ceux d'arabe (1^{er} et 3^e AEF), d'histoire-géographie et de français (1^{re} AEF) ; pour le second cycle, nous avons retenu les manuels d'arabe du tronc commun, section lettres et sciences

et ceux d'éducation islamique ; et comme l'enseignement du français au lycée s'effectue à base de textes littéraires, nous avons travaillé sur quelques œuvres littéraires instituées dans le programme, à savoir La boîte à merveilles d'Ahmed Sefrioui, il était une fois un couple heureux de M. Khaïr-Eddine et Le père Goriot de H. Balzac.

2.1. Les manuels scolaires : caractéristiques du discours religieux

En prenant appui sur les principes fondamentaux prônés par la Charte et suivant en cela une logique de la noosphère ou transposition didactique externe, les manuels, objet d'étude se réfèrent dans leur majorité à la religion islamique en terme de « valeur ». C'est ainsi qu'on retrouve dans les manuels d'arabe par exemple (1^{re} AEF, 3^e AEF) des unités ou des dossiers intitulés « les valeurs islamiques » et « les valeurs nationales et humaines ».

Ce qui accrédite peut être l'idée que la notion de valeur revêt une connotation religieuse, c'est que le terme « valeur » laisse la place à celui de « champ » du moment qu'il s'agit de civilisation, d'art et de culture par exemple ; « le champ civilisationnel », « le champ culturel », etc.

Les manuels d'« éducation islamique » ne procèdent pas autrement, comme c'est le cas du manuel *Manar attarbiya el islamia* du tronc commun, à la différence près qu'ils parlent de « valeurs spirituelles » lesquelles sont présentées en contexte : on part d'une situation-texte : feuilletant un journal, une fille attire l'attention de sa sœur sur les problèmes dramatiques causés par les gens dans la société et cite comme cause ce « fléau » de la domination des valeurs matérielles dans le comportement des gens ; elle propose comme remède de s'abreuver des valeurs spirituelles « seules capables de rendre l'équilibre à la vie de l'homme moderne ». S'ensuivent des versets et des hadith sur l'importance de ces valeurs spirituelles du genre : entretenir les mœurs et le comportement de l'individu, le fait d'avoir constamment à l'esprit l'au-delà, ne pas trop s'attacher au côté matériel dans la vie, paix du cœur et de l'âme, *al wara3* (la piété), etc. Il est aussi rappelé que ces valeurs spirituelles issues du coran et des paroles du prophète se complètent avec le côté matériel de l'homme.

Ce constat étant fait, il convient de préciser que chaque manuel promeut la religion suivant sa nature disciplinaire. Si le manuel d'histoire-géographie traite de la genèse de l'état islamique comme le fait «*Fi Rihab l ijtimaiaat*» 1^{re} année du collège qui consacre presque tout le premier dossier au rayonnement islamique et le contact de l'islam avec les autres civilisations dans le moyen âge en donnant une idée sur les religions polythéistes et monothéistes, sur les principes de l'état islamique à l'époque du prophète Mohammed, sur les guerres entreprises et sur les productions intellectuelles de la civilisation islamique, les manuels d'arabe, eux, proposent des activités qui aident à s'approprier les valeurs islamiques. On peut citer à titre d'exemple, *Al Mokhtar fi llogha Al aarabia* de la 1^{re} année du collège qui utilise comme corpus d'étude de textes des versets du coran et des paroles du prophète Mohammed. Le choix par ce manuel d'un verset extrait de la sourate *Al A3raf* est significatif du désir des concepteurs de renforcer la croyance sur les prophètes surtout si on sait que Houd a été récusé par son peuple et que Dieu punira voire «exterminera» ces peuples rebelles.

L'icône et le numérique sont aussi exploités dans la promotion du fait religieux. Le manuel *Al Mokhtar fi llogha al aarabia* (3^e EF) s'ouvre par une illustration, une photographie représentant la mosquée Hassan II de Casablanca. Cette première partie du programme s'assigne un certain nombre d'objectifs, parmi lesquels la connaissance du rôle de la religion islamique dans le rayonnement des valeurs de tolérance, et par là s'approprier les valeurs des droits de l'homme en les rattachant à l'islam. Interpréter une photographie représentant des personnes issues de différentes nationalités est un moyen pour s'approprier des valeurs en l'occurrence l'égalité entre les gens abstraction faite de leur appartenance ethnique, religieuse ou géographique. Une autre procédure pour promouvoir l'enseignement du fait religieux est de travailler non seulement sur des textes comme on a coutume de procéder, mais aussi sur des sites internet et des chansons de Oum Kaltoum choisies pour leur éloge du prophète Mohammed.

Il est à souligner, par ailleurs, que le traitement de la thématique islamique a ceci de spécifique dans ce manuel que le fait religieux est examiné en terme de comparaison avec d'autres genres discursifs; c'est ainsi que les concepteurs sont même allés jusqu'à demander aux élèves de comparer les droits de l'homme tels qu'ils sont stipulés par la Convention internationale des droits à ceux prônés et légitimés par la religion islamique.

2.2. Synthèse

Cette présentation des caractéristiques du discours religieux dans quelques manuels appelle les remarques suivantes :

- Le référentiel religieux est présent dans tous les manuels, matières confondues, à des degrés différents. Si les manuels d'arabe, d'histoire-géographie par exemple, travaillent sur des thématiques explicitement religieuses, le manuel de français ne compte aucun texte ou contenu en rapport avec la religion. Certains concepteurs de manuels, consultés à ce sujet, répugnent à évoquer des thématiques religieuses dans le cours de français parce que sources d'embarras de la part de l'enseignant et de réactions incongrues de la part de certains élèves et de leurs parents.
- Contrairement à certains Etats européens qui cherchent à travers le fait religieux, à faire connaître et acquérir certains éléments religieux comme ressortissant à la civilisation de manière générale, ce type d'enseignement religieux au Maroc a un caractère « confessionnel » dans la mesure où il aspire à intérioriser les principes de la religion musulmane devant renforcer la spiritualité et la foi.
- Le discours institutionnel éducatif est caractérisé par son ambivalence et son ambiguïté : d'une part, on veut ouvrir les élèves à la modernité et à la mondialisation, d'autre part, il s'agit de renforcer l'appartenance nationale et religieuse. Bien plus, il paraît que le fait religieux est plus ou moins valorisé au détriment des valeurs universelles.
- On reproche à l'enseignement religieux d'insister trop sur des notions caractéristique de la lutte des Almoravides contre les Almohades ou de cette dernière dynastie en réaction à la montée en puissance des Mérinides comme « *fath* » (libération), « *ghazw* » (conquête) ou « *jihad* » (guerre sainte) etc., auquel reproche certains rétorquent qu'il vaut mieux que l'institution scolaire traite de ces sujets et en donnent une explication correcte que de laisser les élèves aller chercher l'explication ailleurs.
- On constate que le religieux s'invite quand même dans les œuvres littéraires au lycée, mais son exploitation dépend des choix didactiques qui mettent plutôt l'accent sur les valeurs.
- L'« éducation islamique » comme discipline d'enseignement pose problème, il faudrait plutôt modifier cet intitulé et parler de culture, ou de civilisation et non d'éducation.

3. LA PROMOTION DES VALEURS UNIVERSELLES EN ÉDUCATION

3.1. Regain d'intérêt pour les valeurs

S'il y a une chose à retenir de l'examen des textes officiels et des manuels scolaires en vigueur dans le système scolaire marocain, c'est que le terme « religion » laisse progressivement la place au mot « valeur » à tel point qu'on parle de valeur islamique, valeur nationale, culturelle, etc. Signalons dans ce cadre qu'il a été créé une matière intitulée « l'éducation à la citoyenneté », une sous-discipline qui n'est pas à séparer de l'histoire-géographie et dont le but est de favoriser et renforcer le comportement citoyen de l'élève à travers la sensibilisation aux principes de la liberté, de la solidarité et de la responsabilité.

Ce regain d'intérêt pour les valeurs trouve son explication dans des considérations qui relèvent du social, du psychologique et de l'éducatif. Il faut signaler d'abord, que la nécessité d'une éducation fondée sur les valeurs devient de plus de plus cruciale à une époque où tous les milieux sociaux connaissent des mutations et des tensions engendrant par là des problèmes de violence et d'intolérance. En plus de ces fléaux sociaux qui ont des répercussions négatives sur les rapports entre personnes dans la famille, le lieu de travail, voire dans la rue, on assiste aussi à l'émergence de l'individualisme et ses effets pathologiques comme la passion démesurée de possession, le désir passionné de l'argent et de consommation, la solitude, l'impuissance, l'angoisse, etc. Bien évidemment, ces tensions d'ordre social et psychologique ne sont pas sans influencer négativement le monde de l'éducation. Le rôle de l'institution scolaire sera justement non seulement de doter les apprenants de connaissances leur permettant d'évoluer intellectuellement dans la société mais aussi et même au-delà, de leur transmettre une panoplie de valeurs ou des savoirs-être.

3.2. Caractère protéiforme de la valeur

Selon S H Schwartz (2006 :04), chercheur qui se réclame d'une approche psychosociologique et qui a le mérite de définir la valeur de manière générale, les valeurs sont « les convictions que nous considérons comme particulièrement importantes pour nous, celles qui constituent nos repères essentiels, qui nous servent pour effectuer nos choix les plus

cruciaux et qui orientent donc pour une large part nos actions et notre comportement».

Il s'ensuit que la valeur a une dimension personnelle et sociale. Elle peut aussi faire l'objet d'un consensus et être adoptée et appréciée, ou au contraire rejetée et dépréciée (i.e. le travail, la famille, etc.) ; ce qui renforce son côté relatif et changeant.

3.3. Langue française et éducation aux valeurs

Dans les manuels scolaires du corpus, nous avons remarqué que l'allusion aux valeurs est sous-entendue et il incombe à l'enseignant d'examiner cette dimension dans sa stratégie d'enseignement. Nous avons vu que le terme « religion » est plus ou moins contourné au bénéfice de « valeur ».

Nous préférons examiner cette inscription didactique des valeurs à travers l'enseignement de la langue française dans le secondaire, langue qui se positionne dans une dynamique d'interaction positive entre deux référents axiologiques complémentaires : le local et l'universel d'autant qu'elle participe selon les Orientations Pédagogiques au « développement des valeurs nationales et universelles ».

Dans la mesure où l'éducation aux valeurs permet la socialisation des apprenants, un nouveau contrat socio-éducatif sera redéfini et rétabli se fondant sur le respect de l'altérité et sur la résolution positive et raisonnée des conflits. Cette socialisation prend son ampleur à un moment où des réactions d'incivilité et de violence se font sentir et manifester dans les lieux publics. Dans ce contexte, l'enjeu de l'institution scolaire est grand pour autant qu'elle cherche à valoriser l'identité culturelle locale tout en l'ouvrant aux différents effets des cultures globales. Pour relever ce défi culturel, voire interculturel, il n'y a pas mieux, pour les concepteurs du curriculum de langue française, que de recourir à l'œuvre littéraire. La littérature demeure, par conséquent une excellente médiation pour éduquer aux valeurs. Autrement dit, c'est un moyen pour s'approprier les valeurs car les rapports de l'apprenant au monde et à l'autre de manière générale s'en trouvent interpellés, voire modifiés et ajustés. Par conséquent, la littérature, comme l'affirme Paul Ricœur (1990) constitue « un laboratoire » de valeurs. Il ajoute que le récit, loin d'être neutre sur le plan éthique,

«s'avère être le premier laboratoire de jugement moral» Paul Ricœur (1990 :167).

Il faut préciser que si le manuel scolaire constitue une sorte de guide pour les enseignants de français des collèges dans la mesure où le choix des textes et des contenus est déjà établi, il n'en va pas de même pour ceux du lycée qui doivent travailler en termes de projet pédagogique à partir des œuvres intégrales programmé pour chaque niveau d'enseignement.

Ces œuvres littéraires choisies dans le patrimoine littéraire français et marocain traduit ce double désir de valoriser les valeurs de la culture d'origine des apprenants et promouvoir leur ouverture sur les cultures des autres civilisations. Le texte littéraire devient, par conséquent, un espace interactif rassemblant et conciliant l'identité marocaine et musulmane et la diversité, c'est-à-dire l'acceptation de l'autre et son respect.

En gros, disons que les œuvres littéraires programmés pour les lycéens marocains promeuvent certaines valeurs humaines et morales plus ou moins communes.

Commençons par La boîte à merveilles de l'écrivain marocain Ahmed Sefrioui. Dans ce roman autobiographique, publié en 1954, le narrateur-personnage «je» raconte l'histoire d'une enfance passée dans la médina de Fès qui constitue une ville ancestrale .L'histoire racontée rapporte un ensemble de valeurs et de traditions propres à la société marocaine qu'on présentera succinctement comme suit :

La croyance religieuse : qui se manifeste à travers des appellations du genre «Allah l'omnipotent... qu'il soit glorifié! Il n'y a de Dieu que lui» ; «créateur de toutes choses vivantes».

La solidarité se manifeste à deux reprises : D'abord lorsque Lalla Aicha a vendu tout ce qu'elle possédait pour venir en aide à son mari qui a fait faillite .Ensuite Fatma, la voisine assiste la famille de Sidi Mohammed pendant l'absence du père Sidi Abdesslam.

Certains gestes relèvent de l'identité culturelle et traditionnelle – du moins au temps où le roman a été écrit – comme l'estime et la considération que les gens portent au fkih et le recours à lui dans les moments difficiles, la

visite des marabouts, en l'occurrence celui de sidi Boughaleb ; la séance du bain maure, la consultation de la voyante, la fête d'Achoura, etc.

Pour ce qui est du roman de Victor Hugo *Le dernier jour d'un condamné*, paru en 1829 à Paris, son intérêt ne réside pas uniquement dans les sentiments du narrateur et ses souffrances face à son destin, mais aussi et surtout dans les valeurs universelles qu'il met en avant comme la liberté, l'amour, la compassion, la justice ; la clémence, la grâce, etc.

Par ailleurs, *Antigone*, pièce tragique de Jean Anouilh parue en 1944 en France est un texte constitué d'une panoplie de valeurs auxquelles il faudrait accorder de l'importance. On pense en particulier aux différentes répliques et attitudes de l'héroïne derrière lesquelles se dessinent des valeurs qui se rapportent au courage, au sacrifice, à la résistance, à la solidarité, à l'honnêteté, à la loyauté, à la sagesse et à l'amour.

On remarque enfin que tout le roman de Mohammed Kheire Eddine, *Il était une fois un vieux couple heureux* est fondé sur le principe d'attachement du personnage de Bouchaib à ses origines, autrement dit à son village et à ses traditions nonobstant cette modernité qui envahit le village de jour en jour.

Ces différentes valeurs humaines et morales, contenues dans le texte littéraire, constituent, par conséquent, sur le plan didactique, un catalyseur susceptible d'amener l'apprenant à mieux se connaître, et à s'ouvrir positivement aux autres.

CONCLUSION

A partir des réflexions précédentes, on peut inférer que le système éducatif marocain accorde une importance capitale au fait religieux comme le prouve la présence du référentiel islamique dans les manuels scolaires du corpus. Les concepteurs pédagogiques semblent avoir tendance à parler plutôt en termes de valeurs, principe très présent, comme on l'a vu, dans les œuvres littéraires programmées au cours de français. Cependant, l'enseignement à la religion et aux valeurs de manière générale demeure un problème d'ordre didactique qui n'est pas sans évoquer les représentations des enseignants eux-mêmes du fait religieux et des valeurs en général. Ce

qui a, en conséquence, des incidences au niveau des modalités d'évaluation de ces principes.

BIBLIOGRAPHIE

- Anouilh J. (1974), *Antigone*, Paris, La Table Ronde, Collection Théâtre.
- Balzac H. (1834), *Le père Goriot*, Paris, Folio.
- Essbai A. et al. (2005), *Manar attarbiya el islamia*, Tronc Commun, Casablanca, Top Editions.
- Hugo V. (1829), *Le Dernier jour d'un condamné*, Paris, Folio/Gallimard, 2000.
- Khaïr-Eddine M. (1993), *Il était une fois un vieux couple heureux*, Paris, Seuil.
- Miloudi A. et al. (2005), *Al Mokhtar fi llogha Al aarabia*, 1^{re} AEF, Casablanca, Almadariss.
- Miloudi A. et al. (2005), *Al Mokhtar fi llogha al aarabia*, 3^e AEF. Casablanca, Almadariss.
- Ministère de l'Éducation Nationale (2001), *La Charte d'Éducation et de Formation*, Rabat, M.E.N.
- Ministère de l'Éducation Nationale (2001), *Le livre blanc*, Rabat, M.E.N.
- Ministère de l'Éducation Nationale (2007), *Les Orientations pédagogiques et programmes spécifiques de l'enseignement de la langue française au second cycle qualifiant*. Rabat, M.E.N.
- Ricœur P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- Schwartz S.H. (2006), *A Theory of Cultural, Value Orientations: Explication and Applications*. Comparative Sociology, Volume 5, Issue 2-3. Leiden, Koninklijke Brill NV.
- Sefrioui A. (1954), *La Boîte à merveilles*, Paris, Seuil.

L'envahisseur musulman dans les médias québécois

Lise Garon

L'incapacité prolongée du nationalisme québécois à accoucher d'une formule politique consensuelle se conjugue, depuis les attentats du 11 septembre 2001, avec l'inquiétude des Québécois face à leur minorité musulmane.

Devant un tel défi, les médias dominants, pourtant censés dire le sens, instrumentalisent au contraire la peur ambiante de la minorité musulmane, en déformant les actions et les discours de celle-ci de manière à alimenter la croyance en un envahisseur musulman imaginaire qui menacerait les valeurs fondamentales du Québec.

L'islamophobie au Québec a d'ailleurs pris une dimension spectaculaire lors de la controverse des « accommodements raisonnables »¹ de 2005 à 2007. Des dizaines de cas d'accommodement des minorités religieuses analysés par la commission d'enquête Bouchard/Taylor durant cette période d'ébullition, pas moins de la moitié concernaient les minorités musulmanes.

Comme nous le verrons, ces cas ont été sélectionnés, transformés en événements et déformés dans les médias pendant que mille et un faits rassurants étaient ignorés ou traités à la marge de l'agenda. Le travail de réorganisation de l'actualité ainsi effectué a produit un délire médiatique de l'envahisseur musulman imaginaire, servant une fonction d'exclusion à l'encontre des musulmans du Québec. Ainsi mise en scène par les médias, la peur de L'Envahisseur musulman s'est en outre enrichie d'un délire sécuritaire avec la parution très médiatisée de Montréalistan à l'hiver 2007, pour se fixer, une fois la crise calmée, sur le foulard musulman, habituellement mais improprement appelé voile, et sur les « intégristes », transformés en menace permanente à la modernité québécoise. Il fallait contrer la menace. C'est ce que voudra faire éventuellement le Parti Québécois avec son projet de charte des valeurs québécoises présenté aux élections de 2014.

À l’instar de tous les nationalismes, celui du Parti Québécois attribue une unité culturelle à une société au départ plus ou moins homogène. L’entité collective ainsi imaginée se présente comme un concentré des qualités qui appartiennent en propre aux nationaux et fondent leur personnalité de base. Parallèlement, ce nationalisme définit et hiérarchise les groupes minoritaires qui, au mieux, sont promis à l’assimilation – tels les Maghrébins en France ou les Kabyles en Algérie, à qui cette sorte de promotion sociale est offerte – ou à la protection – une forme de minorisation, comme dans le système des réserves indiennes au Canada – quand ils ne sont pas tout simplement éradiqués – l’expulsion des Rom en Europe de l’ouest en 2010, par exemple, ou encore les massacres de réfugiés rwandais au Congo de 1996 à nos jours.

En dehors de ses formes extrêmes, le nationalisme québécois ne se dit pas contre l’immigration. Bien au contraire, il s’affirme moderne et ouvert. Toutefois, il réserve la plupart du temps au Nous, au « vrai » fils de la Nation, le droit exclusif de parler sur la scène publique. Quant à L’Autre étranger, il est subdivisé en deux sous-groupes, également imaginaires : Les Bons qui nous ressemblent, mais qu’on minorise en se donnant la mission de les protéger contre les autres, Les Mauvais, offerts en pâture à l’opinion publique².

L’Autre étranger dont on parle surtout est musulman. L’idée voulant que l’islam soit essentiellement rétrograde, autoritaire et misogyne est, certes, une forme d’islamophobie qui s’affiche rarement comme telle au Québec. C’est une autre forme d’islamophobie qui se manifeste le plus souvent, via des journalistes et des personnalités publiques qui, tout en affirmant le droit des musulmans de chez nous de pratiquer leur religion selon leur conscience, ne leur reconnaissent pas le droit de s’écarter des « valeurs » du Nous québécois et moderne, et encore moins celui de défendre leur point de vue publiquement : s’ils ne sont pas contents, ils n’ont qu’à retourner chez eux. Un tel discours correspond donc à une stratégie de conservation de l’hégémonie de la « culture québécoise authentique » et de minorisation des musulmans de chez nous.

LA CRISE DES ACCOMMODEMENTS RAISONNABLES

Dès que l’on parle des musulmans dans les conversations au Québec, il est inévitable d’entendre dire que les musulmans devraient accepter

les lois et les coutumes de la société qui les a accueillis. Une telle attitude est habituellement dictée non pas par de mauvaises expériences vécues directement avec des musulmans, mais indirectement, via le prisme déformant d'images émises par les grands médias. Voici, à titre d'illustration, huit cas spectaculaires de distorsion de la réalité par les médias québécois lors de la crise des accommodements raisonnables au début du XXI^e siècle.

1. La résolution de l'Assemblée nationale contre les tribunaux islamiques au Québec

Un débat entourant l'instauration du tribunal d'arbitrage islamique privé – non étatique – a fait rage en Ontario à l'automne 2005. Devant les inquiétudes exprimées, le premier ministre ontarien a finalement dû retirer le projet.

Toutefois et contrairement à la législation ontarienne, le Code civil québécois stipule clairement que les questions familiales relèvent exclusivement des tribunaux. Cela n'empêcha pas les députés de l'Assemblée nationale du Québec d'adopter unanimement une motion contre l'établissement de tribunaux islamiques au Québec, pendant que s'amorçait un débat public opposant les partisans³ et les opposants⁴ de tels tribunaux.

Justifiée ou pas, la résolution était blessante pour nos minorités: «On n'adopte pas une motion à l'unanimité pour quelque chose qui est déjà interdit, qui n'a jamais été permis par la loi, ni pour les musulmans, ni pour personne d'autre. [...] C'est comme si on disait que pour les musulmans, c'est interdit de passer au feu rouge», déclara à ce moment Nadia Touami, porte-parole du collectif Présence musulmane⁵.

Et surtout, les médias québécois se sont servi de cet événement pour stigmatiser des acteurs publics tels que le théologien musulman Tariq Ramadan, le collectif Présence musulmane et la candidate d'un parti politique aux élections, Samira Laouni, en les qualifiant de dangereux intégristes favorables aux tribunaux islamiques. Qu'en était-il de ces personnalités, en réalité?

Tariq Ramadan, célèbre théologien musulman, s'est prononcé en ces termes contre les tribunaux islamiques au Canada :

Vous n'avez pas besoin de nouvelles lois. [...] À mon avis, lorsqu'une constitution et des lois élaborées par des êtres humains défendent la justice, assurent votre protection et protègent vos libertés, elles sont intrinsèquement islamiques. Il ne faut pas croire qu'elles ne peuvent pas s'appliquer parce qu'elles ne sont pas le fruit des réflexions d'un musulman ou d'une interprétation particulière de la loi islamique. Ce serait percevoir dans une optique très étroite ce que l'islam doit promouvoir. Vous ne pouvez pas simplement extraire un verset du Coran et prétendre que c'est la loi islamique. Vous devez vous servir de votre cerveau. Lorsque vous vivez au Canada et voyez que ces valeurs sont protégées par la loi et la constitution, cela signifie que vous devez protéger cette constitution et qu'elle est la vôtre. Vous êtes tenus de respecter la constitution, et c'est ce que nous devons dire à tous les musulmans [...]⁶.

L'équivoque est bel et bien levée. Dans le quotidien *Le Devoir*, le professeur Ramadan nous éclaire davantage sur cette polémique. Il insiste que :

Ce n'est pas la législation qui fait problème (celle-ci nous mettrait plutôt d'accord), ce sont nos peurs et nos perceptions qui nous divisent, nous opposent et pousseraient certains à aller jusqu'à changer la loi. Nous assistons à un profond choc des perceptions, et si nous n'y prenons pas garde, nous y perdrons tous notre confiance (en nous et en autrui) et nos libertés (ce qui touchera d'abord les musulmans aura ensuite des effets sur tous les citoyens)⁷.

Pour le Professeur, la solution n'est pas de changer la loi ou de faire « sauter » les symboles religieux de l'espace public, mais bien de rappeler constamment la loi et de bien l'appliquer, de se réconcilier aussi avec les « débats publics » sans tomber dans les accusations faciles, d'intégrer des connaissances sur les religions aux programmes scolaires, de développer l'esprit critique et d'étendre l'éducation et les formations auprès des différents publics. Quand il vient au Canada, il organise ses tournées en étroite collaboration avec *Présence musulmane*, ce collectif international de musulmans qui se voue à la promotion d'un islam moderne, fondé sur les valeurs de la citoyenneté et du vivre-ensemble harmonieux. Le collectif est présent à Montréal.

Contrairement à ce qu'affirment ses détracteurs, jamais le collectif montréalais n'a voulu prendre position pour ou contre les tribunaux islamiques, jugeant le débat inutile. C'est plutôt à la résolution de l'Assemblée nationale qu'il s'est opposé, la jugeant préjudiciable aux minorités musulmanes, comme nous venons de le voir.

Les membres du collectif montréalais ne sont pas les seuls musulmans à subir périodiquement les foudres des grands médias pour leur discours en faveur de l'intégration. Parmi les autres, Samira Laouni, militante du Nouveau Parti démocratique au Québec, a fait beaucoup jaser. Celle-ci, en réalité, n'avait pas pris position dans le débat sur les tribunaux d'arbitrage islamiques qui avait eu lieu plus de trois ans avant qu'elle arrive au Canada. Ce que les médias lui reprochèrent, quand elle présenta sa candidature dans le comté de Bourassa lors des élections fédérales de 2008, c'est d'avoir été bénévole au Congrès islamique canadien qui avait, lui, bel et bien fait campagne pour une telle cause en Ontario : Samira Laouni fut donc jugée « coupable par association »⁸ !

2. Le lieu de prière à l'École de technologie supérieure (ÉTS)

Selon les médias, la direction de l'ÉTS a accepté de donner suite à la demande d'étudiants musulmans qui réclamaient un lieu de prière permanent à l'intérieur de l'établissement, alors même qu'il y avait une mosquée à deux pas.

Outre le fait que les médias sous-estiment alors énormément les inconvénients pour les étudiants musulmans de sortir de l'immeuble de l'ÉTS pour se rendre à une mosquée du voisinage en plein hiver, c'est seulement à la suite d'une plainte logée par ces étudiants que la Commission des droits de la personne (CDPDJ) a recommandé à l'ÉTS de permettre aux étudiants musulmans de faire leurs prières dans les salles de cours non utilisées. Contrairement à la rumeur alors médiatisée, aucune salle de prière permanente n'a alors été accordée aux contestataires. De plus, la mention « établissement à caractère laïque » n'a pas été modifiée dans le formulaire d'admission et les affiches interdisant les ablutions rituelles dans les salles de toilette n'ont pas été retirées (suivant encore l'avis de la CDPDJ, qui les a jugés non discriminatoires).

3. Les cours prénatals au CLSC Parc-Extension

Des hommes qui accompagnaient leur conjointe à des cours prénatals donnés par le CLSC Parc-Extension en ont été exclus à la demande de femmes musulmanes indisposées par leur présence. Telle fut la nouvelle surprenante diffusée par les médias.

La version du CLSC Parc-Extension est bien différente : durant le jour, le CLSC organise des rencontres de soutien et d'information adaptées à la clientèle du quartier, une clientèle très pauvre et formée surtout d'immigrés. Le sujet des soins prénatals y est abordé. Ce service est surtout utilisé par les femmes immigrées, mais les hommes n'en sont pas exclus. En soirée, des cours prénatals pour les futures mères et leurs conjoints sont offerts dans les deux autres CLSC affiliés au Centre de santé et de services sociaux (CSSS) de la Montagne.

Le 23 novembre 2006, la direction du CSSS de la Montagne démentit catégoriquement la fausse nouvelle dans une lettre ouverte aux médias. Celle-ci ne sera jamais intégralement publiée. On n'en parlera que peu ou pas sur les tribunes médiatiques. Ça n'est que deux mois plus tard – le 29 janvier 2007 – que le quotidien La Presse publiera une deuxième mise au point :

En affirmant que les hommes étaient exclus des cours prénatals au CLSC de Parc-Extension à la demande des femmes et pour des considérations religieuses, les médias ont erré. C'est complètement faux. Quand cela a été écrit dans le Journal de Montréal, nous avons fait une mise au point, mais les médias ne l'ont jamais publiée. [...] Le CLSC Parc-Extension offre aux femmes nouvellement immigrées des rencontres qui se tiennent le jour et qui portent sur des sujets variés, dont la périnatalité. À ces rencontres, les hommes qui le désirent peuvent participer⁹.

Malgré le démenti, les faits rapportés par le Journal de Montréal continuent à être repris, commentés et cités par plusieurs politiciens et journalistes. Finalement, c'est Mario Dumont qui, en pleine campagne électorale, alors que son parti essaie de faire une percée, utilise l'événement à des fins de promotion électorale :

Les accommodements consentis aux minorités ethniques et religieuses dépassent les limites du bon sens, selon Mario Dumont. [...] On glisse complètement dans des abus de la Charte [québécoise des droits et libertés de la personne] et cela commence à m'inquiéter [...] Qu'une majorité de citoyens défende les valeurs qui lui sont propres n'est ni une attitude raciste ni une singularité dans le monde moderne¹⁰.

À partir d'un fait anodin, M. Mario Dumont venait d'accoucher d'un enjeu électoral à saveur fortement populiste et démagogique, pendant que les grands médias continuaient d'accumuler des nouvelles néfastes pour la solidarité sociale au Québec.

4. La dispense des cours de musique à l'école

Toujours selon les médias, c'est à la demande de parents musulmans que certaines écoles de la Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys ont accepté de dispenser des élèves d'un cours de musique obligatoire, à l'encontre des dispositions du régime pédagogique imposé par le ministère de l'Éducation. Cela parce que les parents jugeaient que le cours portait atteinte aux préceptes de leur religion.

Encore une fois, la nouvelle était fausse. Dans certaines écoles de la Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys, le cours de musique n'est pas obligatoire. Les étudiants musulmans qui ne veulent pas le suivre peuvent alors choisir un autre cours, comme d'autres élèves le font pour diverses raisons. Lorsque le cours est obligatoire, la Commission scolaire réussit à faire participer ces élèves en leur demandant de réaliser une recherche sur un compositeur plutôt que d'apprendre un instrument.

Les médias continuèrent encore et encore à publier des nouvelles qui stigmatisaient nos concitoyens musulmans.

5. Le port du foulard musulman au soccer

À l'encontre du règlement dont elle était pourtant bien informée, une jeune joueuse de soccer a voulu porter le foulard musulman au cours

d'une rencontre officielle. Elle en a donc été expulsée par l'arbitre. Telle fut encore une fois la nouvelle rapportée dans les médias.

En réalité, la situation était bien moins claire que cela. La jeune joueuse portant le foulard avait déjà participé à deux matchs dans le cadre du Tournoi ARS (Association Régionale de Soccer) de Laval. Puis un arbitre l'a avisée qu'elle ne pourrait plus porter son foulard jusqu'à la fin du tournoi. L'entraîneur s'est alors opposé à cette décision et a retiré son équipe du tournoi. Par solidarité, quatre autres équipes de la région d'Ottawa s'en sont aussi retirées. Notons que les règlements dans ce sport n'étaient pas homogènes : la Fédération de soccer du Québec interdisait le port du hijab, lequel était cependant toléré par l'Association canadienne de soccer, l'Association de soccer de l'Ontario et celle de la Colombie-Britannique. Par ailleurs, le règlement officiel de la Fédération internationale de Football n'était pas clair sur cette question. Voilà comment des joueuses portant le hijab ont participé aux Jeux asiatiques tenus à Dubaï en décembre 2006.

Le port du foulard musulman dans les compétitions sportives allait d'ailleurs continuer d'alimenter la faim des médias pour les nouvelles sensationnelles.

6. Le port du foulard à un tournoi de taekwondo

Une équipe féminine comptant des musulmanes a été expulsée d'un tournoi de taekwondo dans des circonstances analogues à celles du tournoi de soccer évoqué ci-dessus. L'arrivée très rapide des médias (présents sur les lieux une quinzaine de minutes plus tard) permet de penser qu'il s'agissait d'une provocation planifiée. Telle fut encore la nouvelle rapportée dans les médias.

En réalité, ce ne fut que le jour du tournoi, juste avant le début des activités et alors que les participantes venaient de terminer leur réchauffement, que l'entraîneur des cinq jeunes filles portant le foulard fut avisé que celles-ci ne pourraient participer à la compétition. Pour le taekwondo comme pour le soccer, les règles et les pratiques variaient. Le matin même, avant de rendre sa décision, le président de la Fédération québécoise de taekwondo (FQT) avait réuni le Comité du tournoi et le Comité des officiels. L'organisateur du tournoi avait suggéré de faire exception pour cette fois, mais rien n'y fit : le président de la FQT invoqua

l'article 4.2.2 de la Fédération mondiale de taekwondo (WTF) pour interdire aux joueuses tout accessoire sur la tête outre le casque protecteur. Le Centre communautaire musulman de Montréal alerta immédiatement les médias qui se présentèrent aussitôt sur les lieux. Les jeunes filles expulsées firent valoir qu'elles avaient déjà participé à plusieurs compétitions homologuées par la FQT, dont une édition antérieure de ce même tournoi où le port du foulard avait été toléré.

Quelques jours après l'incident, la Fédération internationale de taekwondo (fédération rivale de la WTF) affirma qu'elle permettrait temporairement le port du foulard lors du Championnat du monde organisé à Québec en 2007. Elle annonça aussi qu'elle allait créer un comité spécial pour étudier la question.

La crise des accommodements raisonnables allait culminer dans deux événements spectaculaires touchant les cordes sensibles de la société québécoise au printemps 2007 : l'affaire de la cabane à sucre et le vote des femmes musulmanes voilées.

7. La cabane à sucre du Mont-Saint-Grégoire

Selon les médias, des musulmans se sont, un beau dimanche, présentés à l'érablière (qui peut accueillir plus de 750 personnes) et ont exigé que le menu soit modifié pour le rendre conforme aux exigences de leur religion. Tous les autres clients ont donc été contraints ce midi-là de consommer de la soupe aux pois sans jambon et des fèves au lard sans lard (il aurait même été question que cette interdiction soit plus tard étendue à d'autres cabanes à sucre). Dans l'après-midi, les mêmes musulmans ont pénétré dans la salle principale (la salle de danse) de la cabane à sucre, alors bondée, et ont fait interrompre les festivités qui s'y déroulaient (musique, danse, etc.) afin de réciter leur prière. Les clients qui s'y trouvaient ont été expulsés à l'extérieur de la cabane à sucre.

La version du propriétaire de l'érablière n'a pas fait beaucoup de bruit sur les tribunes médiatiques et le grand public l'ignore généralement. Pourtant, elle est fort différente de celle d'abord diffusée par les médias : une semaine auparavant, l'association musulmane Astrolabe avait rencontré un des propriétaires de la cabane à sucre pour discuter de certaines

modifications au menu, lesquelles devaient s'appliquer uniquement aux membres du groupe. Le menu modifié excluait la viande de porc, mais il comprenait de la saucisse et du salami hallal fournis et payés par Astrolabe. L'accord conclu, l'Association réserva une des quatre salles à manger de l'érablière à son usage exclusif.

Le jour venu, après le repas, des membres du groupe ont déplacé quelques tables et chaises de la salle qui leur était réservée pour tenir une courte prière. Désireuse de faire libérer la salle le plus rapidement possible (en cette journée de printemps ensoleillée, l'achalandage était important et près de 300 clients attendaient que des places se libèrent), la direction de l'établissement proposa aux personnes qui voulaient prier (une quarantaine environ) d'utiliser plutôt la salle de danse (qui peut contenir environ 650 personnes). Une trentaine de clients s'y trouvaient déjà, certains attendant de prendre place dans la salle à manger. Quelques fillettes y dansaient au son d'une musique populaire. La direction de l'érablière interrompit la musique pour que les musulmans puissent faire leur prière, laquelle a duré moins de dix minutes. La musique a ensuite repris.

Selon le propriétaire, personne n'a été expulsé de la salle de danse. La version de celui-ci s'est d'ailleurs trouvée implicitement confirmée par une photo publiée dans Le Journal de Montréal lui-même¹¹.



En dépit de ce qui est écrit dans *Le Journal*, en effet, la photo montre clairement deux petits groupes de musulmans faisant la prière et, en arrière-plan d'une salle presque vide, des clients qui flânent. L'invasion des lieux d'une activité traditionnelle au Québec ne constituerait-elle pas une exagération? Et pourquoi nos concitoyens musulmans n'amèneraient-ils pas leurs enfants à l'érablière durant le temps des sucres?

À la décharge du Québécois moyen, faut-il cependant préciser, la prière en public, ça ne se fait plus depuis la Révolution tranquille; les manifestations publiques de religiosité musulmane font figure de provocation. De plus, nous ne pouvons-nous empêcher de nous étonner, avec le lecteur, de cette radicalisation dans l'observance des prières, alors que le Coran permet des alternatives, et de noter que les milieux musulmans québécois eux-mêmes se préoccupent des maladroites de certains de leurs co-religionnaires qui font passer l'ensemble des musulmans québécois pour une bande de malappris.

Tout n'est pas provocation maladroite toutefois, et la controverse des accommodements raisonnables a souvent tourné autour de pures inventions, comme en témoigne un des derniers incidents de cette controverse.

8. Les musulmanes peuvent voter le visage voilé

Une semaine avant l'élection provinciale de mars 2007, les journaux font rebondir la controverse: le Directeur général des élections (DGE) du Québec viendrait d'autoriser le vote des femmes vêtues de la burka ou du niqab¹².

Cette décision répondait au désir du milieu musulman, selon les médias. Certains médias invitèrent alors la population à aller voter le visage masqué.

En réalité, c'est dans le cadre d'une formation donnée au personnel des bureaux de scrutin qu'un représentant du DGE avait rappelé que la Loi électorale du Québec n'empêche pas les femmes voilées d'exercer leur droit de vote. La loi précise, en effet, que ces femmes doivent suivre la procédure habituelle d'identification¹³. Ce rappel routinier ne constituait

donc pas un changement à la loi électorale et ne répondait pas non plus à une demande issue des minorités musulmanes, contrairement à la fausse nouvelle publiée par le Journal de Montréal.

Pour que les élections puissent se tenir dans la sérénité, le DGE a finalement décidé, en vertu des pouvoirs exceptionnels que la loi lui accorde, que tout électeur allait devoir montrer son visage au moment du vote. Cette modification n'était cependant que temporaire; c'est au Parlement qu'il revient de clarifier définitivement la loi. Entre-temps, les élections du 26 mars se sont finalement déroulées sans aucun incident.

Ces huit cas parmi tant d'autres illustrent comment les médias peuvent sélectionner et déformer les faits de manière à «présenter du conflit : recherche constante de controverses ou de conflits reliés plus ou moins à des demandes d'accommodements, amalgame et établissement de liens entre différents sujets sur lesquels les citoyens et les politiciens [sont] incités à se prononcer, mises en scène litigieuses des parties concernées¹⁴». Le phénomène est inhérent à la nature des médias de masse qui, dans un contexte de concurrence, doivent vendre et, pour cela, préfèrent cibler dans la réalité le sensationnel, les mauvaises nouvelles et ce qui conforte les préjugés ambiants. Voyons comment cela fonctionne.

LA RHÉTORIQUE DE L'EXCLUSION

Dans le cas particulier de la crise des accommodements raisonnables au Québec, la rhétorique de l'exclusion a utilisé des arguments aptes à motiver l'envie de réduire au silence ceux qui ne pensent pas comme Nous ou les expulser du pays. Tels sont la division de la société québécoise entre Le Nous et L'Autre, le partage de l'espace entre L'Ailleurs chez Eux et L'Ici chez Nous, l'hégémonie menacée du Nous majoritaire, et la fin annoncée de l'égalité des sexes au Québec¹⁵.

1. Le Nous et L'Autre : deux entités irréductibles

Les images transmises par les médias suggèrent une division de la société québécoise en deux entités imaginaires : Le Nous québécois, et L'Autre

immigré. La segmentation peut se conjuguer sur plusieurs modes, mais en maintenant invariablement la vision binaire. Par exemple :

Le mode laïque : « 55% des Québécois pensent qu'on ne devrait acquiescer à aucune demande à caractère religieux d'immigrés [Nous soulignons. Le terme sert ici à marquer l'exclusion d'un usurpateur : l'immigré ne sera jamais un vrai Québécois, peu importe le nombre de générations écoulées depuis l'arrivée de son premier ancêtre. Il ne faut pas le traiter comme un «vrai Québécois»]¹⁶.

Le mode catholique : Le catholicisme est souvent vu comme un attribut historique québécois : « On sort notre religion de nos écoles pour laisser entrer celles des autres nationalités. [Nous soulignons]¹⁷ ». Le problème dans le débat sur la laïcité au Québec n'est donc pas la religion, mais la religion des autres, commentera un journaliste québécois¹⁸.

Le mode démocrate : « Alors pourquoi ces gens, une fois arrivés ici, abusent-ils de l'ouverture et de la démocratie qu'offre ce pays ?¹⁹ » [nous soulignons. Il ne faut pas négliger le fait que parmi nos concitoyens musulmans, il y a aussi ceux qui sont nés de parents musulmans ou qui se sont convertis à l'islam].

Le mode moderne : « Les Québécois ne sont pas racistes. Ils en ont contre ces coutumes d'un autre âge, qui ne doivent pas avoir cours dans notre société²⁰. » Ou encore : « Lorsqu'on véhicule des valeurs issues de sociétés claniques et théocratiques, faut-il s'étonner de la réaction de ceux qui défendent [...] l'égalité des droits et la laïcité de l'espace public ?²¹ ». Parfois, le propos appelle explicitement au racisme et à l'islamophobie dans ses formes primaires : « Concernant l'accommodement, il y a certaines races et/ou religions qui dégradent la femme alors que nous, Québécois, nos femmes sont égales à nous et nous les aimons ainsi²². » Dans cet exemple, le racisme fait de la culture d'origine et de la religion des essences invariables qui imprègnent de manière uniforme toutes les personnes qui en font partie.

Tous ces arguments semblent parer Le Nous québécois de traits positifs censés lui appartenir en propre, alors que L'Autre immigré, son double inversé, serait naturellement dépourvu de telles qualités.

2. L' Ici chez Nous et l' Ailleurs chez Eux

À l'opposition québécois/immigré se superpose une vision binaire également de l'espace, divisé entre L' Ici chez Nous et l' Ailleurs chez Eux :

Comment en effet peut-on espérer un ralliement des minorités aux valeurs du Canada quand la politique officielle du gouvernement consiste à les inciter à vivre exactement comme si elles étaient encore dans leur pays d'origine? [Nous soulignons. À propos, quel est le pays d'origine de quelqu'un qui est né ici ?]²³.

Est-ce que ces personnes auraient la même tolérance envers nous si nous allions nous installer chez eux? [Nous soulignons]²⁴.

Les hassidiques ne sont pas bien dans leur pays et s'en viennent ici [...] Ils n'ont pas à nous dire comment vivre dans notre pays. [Nous soulignons : c'est où ça, le pays des juifs hassidiques ?]²⁵.

[...] bénéficier de « privilèges » que d'autres n'auraient pas ou auxquels ils n'auraient pas droit dans leur pays d'origine [nous soulignons]²⁶.

Même si ça dérange personne, c'est non!²⁷.

Remarquons que les arguments peuvent être contradictoires, mais qu'ils servent la même fonction d'exclusion : peu importe que les « étrangers » viennent chercher Ici ce qu'ils ne peuvent trouver Ailleurs ou qu'ils tentent d'importer Ici les valeurs de chez Eux, ils usurpent des privilèges auxquels ils n'ont pas droit ; ils ne viennent pas d'Ici.

Cette segmentation de l'espace entre l' Ici et l' Ailleurs, dans tous les exemples cités, ne présuppose-t-elle pas le droit du premier occupant d'un territoire et de ses descendants?²⁸. D'une moralité contestable, l'argument n'a par toutefois aucun fondement dans les lois québécoises. Bien plus, il est faux, car les Québécois « pure laine » ne sont pas les premiers occupants au Canada. L'usage répété de l'argument sert toutefois une stratégie : marginaliser ou exclure L'Autre en tant qu'usurpateur d'un territoire qui ne lui appartient pas.

3. L'HÉGÉMONIE DU NOUS À PRÉSERVER

Le monde étant ainsi doublement segmenté entre Le Nous/L'Autre et L' Ici/ L'Ailleurs, la question des rapports de pouvoir se pose tout naturellement, et sous la forme d'une injonction : « Nous sommes les hôtes, alors qu'ils collaborent²⁹. »

Et comme le pouvoir est une réalité fragile et mouvante, on craint pour cette hégémonie culturelle québécoise : « Une fois en position de minorité à la suite d'une immigration massive attirée par ces accommodements, nous devons nous plier aux diktats d'une majorité d'immigrés [...] ³⁰. »

Certes, les seuls immigrés d'origine marocaine et algérienne, par exemple, représentent à l'époque 15,5 % de l'immigration au Québec³¹. Cible importante de la politique d'immigration du Québec, ne risquent-ils pas de devenir majoritaires ou de supplanter la culture québécoise ? « Non car ils représentent [...] au Québec seulement [...] respectivement 0,49 p.100 et 0,34 p.100 de la population », révèle Statistique Canada³².

Peu importent les statistiques ! La rhétorique de l'exclusion continuera de transformer la majorité québécoise de souche en victime innocente de cette infime minorité d'Autres musulmans venus d'Ailleurs. Pour justifier l'hégémonie du groupe dominant, on invoquera même la loi canadienne : « Ces individus moralement corrompus par une idéologie de violence³³ », « ces minorités contrôlantes et intégristes³⁴ » abusent de nous en s'inventant des droits : « Nous avons créé la Charte des droits et libertés pour les Canadiens, mais voilà que cette charte est utilisée à outrance par les immigrants afin qu'ils se sentent chez eux³⁵. »

Malheureusement, l'argument est faux ; la Charte canadienne s'applique à toute personne se trouvant sur le territoire canadien, quel que soit son statut. Selon le préambule de la Charte, en effet, « le Canada est fondé sur des principes qui reconnaissent [...] la primauté du droit [...] ». En vertu de ce principe, le gouvernement ne peut soustraire les étrangers de la Charte sous prétexte qu'ils sont étrangers. Le principe de la primauté du droit (art. 15) a même amené la Cour Suprême à statuer que l'accès aux professions libérales n'est pas limité aux citoyens canadiens (arrêt Andrews de février 1989). S'ajoute comme garantie accordée aux étrangers l'article 15.1 : « La loi ne fait acception de personne et s'applique également à tous, et tous ont droit à la même protection et au même bénéfice de

la loi, indépendamment de toute discrimination [... fondée] sur la race, l'origine nationale ou ethnique [...]»

4. LA FIN DE L'ÉGALITÉ DES FEMMES AU QUÉBEC ?

Toute cette rhétorique de l'exclusion a, de manière compréhensible, inspire une grande peur : «Avoir le droit d'exister publiquement, devenir des citoyennes de corps et d'esprit (...) a été une grande victoire pour les femmes. Tirer un rideau là-dessus, c'est un épouvantable retour en arrière³⁶.» – «Quand la minorité musulmane deviendra la majorité – cela plus tôt que l'on pense – nous porterons toutes le hijab³⁷.»

L'appel au meurtre n'étant pas possible dans nos sociétés, la seule manière de prévenir la catastrophe annoncée aux femmes est de forcer ces gens à se rendre invisibles ou à aller ailleurs : «S'ils ne sont pas contents, ils n'ont pas de leçon à nous donner ! Qu'ils retournent dans leur pays.»

Incidentement, cette dernière phrase concernait aussi les juifs hassidiques de Montréal, une cible secondaire de la controverse des accommodements raisonnables. Dans les années 30, le racisme avait pris la forme d'un antisémitisme mondialement répandu. En ce début du troisième millénaire, est-ce le tour des musulmans ?

On pourrait objecter ici qu'il y a un problème ; cet argumentaire est incompatible avec deux valeurs dominantes dans les discours publics au Québec depuis la Révolution tranquille : l'ouverture au monde et l'égalité des femmes.

Pour l'égalité, plus particulièrement, il est difficile de comprendre pourquoi il faudrait expulser des petites filles de l'école et des femmes de leur emploi dans la fonction publique au seul motif qu'elles portent le hijab.

Voilà sans doute pourquoi les acteurs publics qui ont reproduit l'argumentaire islamophobe ressentent souvent le besoin de se conformer à ces nouvelles valeurs par une précaution au moins rhétorique : «Nous n'approuvons pas le racisme/le sexisme, mais...»

Je ne suis pas raciste, mais...

L'émotion suscitée par la rhétorique de l'exclusion est forte, en effet³⁸. Comment les partisans d'une position humaniste pourraient-ils échapper à l'islamophobie secrétée par les médias? Par ailleurs, la population québécoise ne comportant qu'une infime minorité de musulmans, comment les Québécois pourraient-ils se défendre contre la distorsion médiatique d'une réalité à laquelle ils n'ont pas accès directement, ou si peu...

L'accommodement raisonnable? Bien d'accord. À condition qu'il se fasse entre gens relativement raisonnables, écrit ainsi Lysiane Gagnon. Or, on constate que les revendications sont presque toujours le fait d'extrémistes religieux [...] Une société doit-elle se plier aux revendications de groupes marginaux que même leurs coreligionnaires trouvent excessifs³⁹?

Une grande majorité des musulmans qui ont choisi de vivre parmi nous ne se reconnaissent aucunement dans ces fanatiques religieux, écrit pareillement Denise Bombardier, tout en soutenant que «les musulmans modérés (sic) vivant parmi nous sont une minorité silencieuse» qui serait sous l'emprise de la peur, mais qui devrait désormais «se dissocier de ceux qui prétendent parler en leur nom et qui creusent un fossé entre la société québécoise et eux-mêmes⁴⁰».

De manière générale, la nouvelle islamophobie classe parmi les «Bons Musulmans» ceux qui sont modernes, laïques, féministes, etc., surtout s'il s'agit de femmes. Sont classés parmi les «Méchants Musulmans» les conservateurs, les religieux stricts, les misogynes, les homophobes, surtout si ce sont des hommes. Le Bon serait donc celui qui Nous ressemble, et Le Méchant, celui qui n'est pas comme Nous⁴¹? Cette manière binaire de voir les gens conforte une idéologie: celle de l'hégémonie du groupe majoritaire, premier occupant, francophone et laïque. Ce faisant:

- La visée hégémonique entretient un climat défavorable aux minorités religieuses: tant qu'on ne sait pas à qui l'on a affaire, il est plus prudent de se méfier. De la sorte, tous les musulmans sont *a priori* marqués comme suspects.
- Elle oublie que Les [nous soulignons] Méchants Musulmans peuvent être, dans leur vie privée, des pères aimants, de tendres époux, des citoyens respectueux des lois, etc. autant que les autres Québécois, frisés ou pure

laine... tout comme ils peuvent aimer, être heureux, souffrir, avoir peur, etc.

- Elle ignore que Nos [nous soulignons] Bons Musulmans n'ont pas souvent la possibilité de prendre la parole dans les médias. Ceux-ci se contentent, le plus souvent, de parler d'eux ou pour eux. L'usage de l'adjectif possessif pour désigner Nos Bons Musulmans indique leur appartenance à la société québécoise, même si c'est sur le mode silencieux – minoritaire, par conséquent. Par contraste, le choix de l'article défini plutôt que de l'adjectif possessif pour désigner les Mauvais Musulmans marque leur exclusion. C'est ainsi que les rapports de force injustes entre Le Nous et L'Autre laissent leur empreinte jusque dans le langage...

La crise des accommodements raisonnables, avec ses délires médiatiques et sa fixation sur les « intégristes », allait installer durablement la Grande Peur des musulmans au centre de la scène publique québécoise. Témoigne du caractère chronique de cette peur la récurrence d'événements accablants pour L'Autre musulman dans les années qui suivirent : la parution des livres à succès tels que *Montréalistan* ou *À Contre-Coran*, le lynchage médiatique de la « candidate voilée du NPD » aux élections, la controverse sans fin à propos du foulard musulman, le débat sur la charte des valeurs communes, etc.

Montréalistan et le problème de la sécurité publique

Montréalistan, signé par Fabrice de Pierrebourg, journaliste au Journal de Montréal, paraît en pleine crise des « accommodements raisonnables⁴² ». En voici l'argument : tout musulman n'est pas terroriste, mais... le risque terroriste est plus grand dans les milieux intégristes musulmans, là où se recrutent les terroristes. Et comme il n'y a pas d'intégrisme musulman chez les non-musulmans, c'est donc parmi les milieux musulmans que les services canadiens épient et cherchent des recrues du terrorisme international. En tout, *Montréalistan* dresse le portrait de vingt suspects.

Une telle logique se comprend de la part des services de sécurité, dont le rôle consiste justement à empêcher l'improbable de se produire. Et, comme l'explique Westley Wark, expert en renseignement et sécurité internationales, « Dans le monde de l'après-9/11, il n'y a que très peu de

preuves de l'existence de cellules dormantes [...] La crainte qu'il y en ait se comprend, mais les preuves, c'est autre chose⁴³».

Le hic est que la seule peur peut suffire à rendre tout musulman suspect aux yeux du grand public. Dès lors qu'un journaliste prend la peine de faire écho aux activités des services de sécurité dans leur campagne de prévention du terrorisme international, cela incite les lecteurs à voir dans chacun de leurs concitoyens musulmans un intégriste, donc une recrue possible pour Al-Qaïda.

Qu'on le veuille ou non, la religion musulmane est la religion qui connaît la plus grande expansion dans le monde [...] Je vous suggère de lire : Montréalistan. Enquête sur la mouvance islamiste, écrit en 2007 par le journaliste Fabrice de Pierrebourg... L'auteur raconte que, souvent, les Québécois convertis deviennent des islamistes radicaux⁴⁴.

Au fait, vingt suspects parmi les musulmans de chez nous, cela fait probablement beaucoup moins que dans les gangs de rue ou chez les motards criminalisés. Arrêtons-nous quand même un instant à peser la menace, en termes statistiques. Supposons que sur le 1,5 % de musulmans que compte la population québécoise, le sixième tout au plus – 3 800 personnes – soient des intégristes⁴⁵. Sur ce nombre, il n'y en a que 20 dans la ligne de mire des services canadiens de sécurité, soit ½ de 1 %. La probabilité de recrutement terroriste dans les milieux intégristes dont parle Fabrice de Pierrebourg reste donc confortablement dans les limites de l'improbable, mais cela, le journaliste néglige de le préciser. D'où l'importance du livre sur les tribunes publiques à ce moment.

Poussons plus loin la réflexion critique sur Montréalistan :

- Le sous-titre du livre, « Enquête sur la mouvance intégriste » ne suggère-t-il pas une menace ?
- Le titre de Montréalistan est un rappel d'un livre, Londonistan, qui traite du terrorisme, ce qui renforce l'impression d'une menace⁴⁶.
- Sur le fond noir de la page couverture se profile en rouge la silhouette de l'Île de Montréal, avec une calligraphie arabe en surimpression : deux motifs qui suggèrent L'Envahisseur musulman.
- Le choix de la source experte, soit les services canadiens de renseignement, dirige les lecteurs vers un cadrage sécuritaire : celui de

la menace terroriste. Du même coup sont confondus les adeptes non violents et les adeptes terroristes de l'islam radical.

- Le livre est préfacé par Michel Auger, un spécialiste de la scène judiciaire certes, mais pas un spécialiste des mouvements sociaux et de la contestation – l'islam radical est aussi cela.
- Les termes mêmes de la préface de Michel Auger, « ces réseaux de la terreur inspirée d'idéologie et de religion » (de Pierrebourg : 10), confirment le cadrage sécuritaire et renforcent l'amalgame entre les diverses branches de la « mouvance islamiste » à Montréal.
- Les figures du « Bon Musulman », ceux qui ont « fait le choix de vivre en harmonie avec la société canadienne dans son ensemble » (*ibidem*, p. 30), ne sont aucunement mises en scène dans le livre.
- Les vingt figures du « Mauvais Musulman » dépeintes dans le livre s'emploient à « faire progresser insidieusement leur programme politique de radicalisation insidieuse », écrit encore Michel Auger (*ibidem*, p. 34)

Depuis la parution de *Montréalistan*, Fabrice de Pierrebourg affirme sa croyance en la liberté d'information et se défend, avec conviction et de manière convaincante, d'avoir des préjugés contre l'islam. Il n'en demeure pas moins que son ouvrage n'a pas facilité l'intégration des musulmans de chez nous, car les journaux ont pu y faire écho amplement pour prolonger la controverse des accommodements raisonnables, reproduire la vision binaire du Bon et du Mauvais Musulman, et avertir les Québécois « qu'ils ont tort de se croire à l'abri du terrorisme⁴⁷ », tout en mettant à mal la présomption d'innocence des vingt « intégristes » mis en scène dans le livre.

Le fait que *Montréalistan* ait fait alors plus de bruit que des informations plus rigoureuses et plus nuancées⁴⁸ reproduit la tendance naturelle des médias à mettre en évidence le sensationnel pour dire le sens, en négligeant de mettre en contexte le problème soulevé par Fabrice de Pierrebourg.

Certes, l'auteur se défend d'être islamophobe, mais de telles précautions rhétoriques ne changent rien au choix du sujet par M. de Pierrebourg : *Les Méchants*. Ce cadrage sécuritaire peut produire une impression forte auprès d'un public non averti et déjà fort méfiant envers les musulmans, d'où semble provenir un grand danger.

Ce regard voilé qui Nous dévisage

Le foulard musulman est très souvent vu, dans les médias québécois, comme un signe d'hostilité envers la culture et les valeurs québécoises, comme un refus de s'intégrer. «Le voile [est] un DRAPEAU que les Islamistes (sic) plantent sur la tête des femmes pour dire au monde : Regardez, nous sommes là! Et nous sommes de plus en plus nombreux!», Écrivait Richard Martineau⁴⁹, qui répétera, quelques mois plus tard à peine :

Combien de fois va-t-il falloir répéter que le voile islamiste (sic) n'est pas un symbole religieux, mais un signe POLITIQUE utilisé par des intégristes pour MARQUER leur présence et crier haut et fort leur mépris des femmes et de la modernité?

Combien de Djemila Benhabib, d'Azar Majedi, de Taslima Nasreen, d'Irshad Manji, de Chahdortt Djavann, d'Ayaan Hirsi Ali et de Samia Shariff ça va prendre pour que nos intellectuels «allument» et cessent de faire preuve de naïveté⁵⁰?

Il est vrai qu'en Terre d'Islam, la religion sert aussi – mais pas toujours – à justifier de nombreux tabous sexuels. Il arrive également encore trop souvent que la femme soit contrainte de porter le voile ou le foulard, en signe de soumission et de conformisme religieux. Ce phénomène est toutefois particulier au monde musulman. En le transposant sur la scène québécoise, surtout pour les immigrés de la seconde et de la troisième génération, cet argument perd toute la validité politico-idéologique qu'on s'efforce de lui coller les médias.

La controverse surgit périodiquement. En 2009, par exemple, la Fédération des femmes du Québec (ci-après FFQ) décida de s'opposer au Conseil du statut de la femme qui venait de se prononcer contre le port du foulard musulman et des autres signes religieux dans la fonction publique. Cela déclencha un débat public animé. Plus qu'une hostilité à la culture québécoise, le foulard musulman symbolise aussi, au Québec, la soumission de la femme à l'homme : «La Fédération des femmes du Québec devrait changer de nom et s'appeler La Fédération des femmes soumises du Québec.», commenta Richard Martineau⁵¹. Le voile est un «signe non équivoque de soumission» renchérit plus tard Denise Bombardier⁵².

Les femmes musulmanes portant foulard⁵³ ont beau avoir d'autres motivations à le porter (affirmation identitaire, défense contre un sentiment d'exclusion, ferveur religieuse, etc.) et affirmer haut et fort de telles motivations, on ne les croit pas ; le « sens premier » du « voile », c'est la soumission à l'homme, dit-on souvent, oubliant ainsi cette grande leçon des sciences du langage⁵⁴ : le signe appartient à l'arbitraire. C'est une faute de raisonnement que de confondre le signe et le signifié, et seule la femme qui porte le hijab (signe) devrait être habilitée à dire pourquoi elle le porte (signifié).

Quid autrement des féministes en foulard ? De celles qui veulent encourager les musulmanes à sortir de leur maison et à s'intégrer à la société d'accueil ? Telle est Samira Laouni, militante du NPD-Québec, engagée pour la liberté de conscience, l'égalité des hommes et des femmes, et la participation des minorités à la vie politique canadienne.

Nés au Maroc, Samira Laouni et son mari ont d'abord émigré en France pour améliorer leurs perspectives de carrière. Un jour, elle rentra à la maison en portant le foulard musulman. « Es-tu consciente des pressions que nous allons subir désormais, lui demanda alors son mari ? » Samira lui ayant expliqué qu'elle en était rendue là dans son cheminement spirituel, le mari accepta sa décision et la soutint dans ses choix.

Quelques années plus tard, devant la montée de l'extrême droite (Le Pen et le Front national), de la xénophobie et du racisme, le couple prit la décision de quitter la France.

La détresse des adolescents des banlieues parisiennes, leur perte d'identité, leur taux de décrochage, leur pessimisme quant à leur futur, leur manque de projets, entre autres, nous ont interpellés, écrit-elle. Comment je pouvais donner une bonne éducation à mes enfants [...] ⁵⁵ ?

Samira Laouni se dit « musulmane progressiste, à la recherche des sources initiales du temps de la vie du prophète donc surtout ni sunnite ni chiite, mais tout simplement musulmane⁵⁶. » Inclassable par principe, elle s'apparente à la catégorie que le théologien Tariq Ramadan appelle les salafistes réformistes⁵⁷, c'est-à-dire les musulmans pour lesquels il convient de distinguer ce qui appartient à l'esprit de l'islam – la justice, la solidarité ainsi que le désir de plaire à Dieu – de ce qui appartient à des circonstances historiques aujourd'hui révolues. Cette catégorie de

musulmans prône l'égalité des hommes et des femmes dans tous les domaines de la vie, et fait de la participation citoyenne et du respect des lois occidentales un devoir religieux pour les musulmans vivant en Occident. Toutefois, Samira Laouni n'est souvent, chez les journalistes, qu'«une autre de ces femmes voilées». On refuse non seulement de la prendre au sérieux, mais aussi de croire en sa sincérité. On ignore tout simplement son implication dans la politique.

Deux journalistes célèbres ont favorisé les stéréotypes à son sujet : Benoît Dutrizac de la première chaîne de Radio-Canada, et Richard Martineau du Journal de Montréal :

- Benoît Dutrizac. Dans une entrevue faite à son émission de radio le 10 septembre 2008, l'animateur commence par déclarer à Madame Laouni, sur un ton badin, que son voile est «sexy», qu'il pourrait la violer, et qu'il a vu un éclair de joie dans ses yeux quand elle lui a serré la main au début de l'émission. Il insiste ensuite lourdement sur le fait qu'elle dépend financièrement de son mari puisqu'elle est sans emploi⁵⁸, puis il insinue qu'elle doit lui demander la permission pour ses sorties et qu'il pourrait bien la divorcer et la laisser sans le sou si elle n'y prend pas garde. Il fait ensuite allusion aux problèmes des femmes dans les pays musulmans. Finalement, il met en doute sa capacité à représenter les homosexuels, les athées et les femmes adultères (sic) si elle devait être élue dans le comté de Bourassa où elle se présente. Beaucoup de questions sont abordées dans l'entrevue, mais toujours sur le ton de la provocation : il se moque d'elle vulgairement⁵⁹. Puis, le lendemain, il invite Marc Lebuis, éditeur du site Web islamophobe Point de bascule⁶⁰ pour démolir un à un les dires de Madame Laouni. Le problème, ici, est que l'expertise de Point de Bascule, un site Web voué à l'éducation aux dangers de l'islamisme radical, est bien fragile sur l'islam, et bien plus fragile encore sur les mouvements islamistes radicaux.
- Richard Martineau : «Parlons d'élections, maintenant. Avez-vous vu Samira Laouni, la candidate voilée du NPD dans Montréal-Bourassa⁶¹?» M. Martineau lui reproche d'être bienveillante au Conseil islamiste canadien (sic). Il termine sa chronique par une comparaison avec un organisme catholique ultraconservateur, l'Opus Dei, et une question : «Le fondamentalisme religieux serait-il plus épouvantable quand il est blanc et catholique?» Rien sur la politique du NPD et rien non plus sur les positions publiques de Samira Laouni. Est-ce ça, le devoir d'impartialité du journaliste?

D'autres collègues de Richard Martineau iront dans le même sens, à l'occasion : «Le NPD et sa recrue Samira Laouni, une femme voilée qui se présente dans la circonscription de Bourassa, ont subi le tir nourri de critiques de l'islamisme lors d'une conférence publique organisée hier matin [le 2 octobre] dans un hôtel du centre-ville de Montréal, écrit Stéphane Baillargeon du quotidien Le Devoir, le 3 octobre 2008. La conférence avait auparavant été annoncée dans une annonce d'une demi-page dans le quotidien La Presse⁶².

Soumises, ces femmes? «Pourtant, commente Samira Laouni, à voir ces femmes résister à la désapprobation populaire, à les voir subir l'exclusion, le mépris et la haine, et en même temps persévérer, l'idée qu'elles sont soumises ou opprimées ne tient pas !» – «Les pressions que ces femmes subissent dès qu'elles mettent le nez dehors n'aident toutefois pas leurs efforts pour convaincre leurs coreligionnaires que l'on peut être moderne et musulman au Québec, me dira-t-elle encore» (entretien privé, mai 2009).

L'après-9/11 incite à ne voir dans le foulard musulman qu'une menace à l'égalité des sexes ou à la sécurité publique, selon les médias. Certes, le foulard peut très bien être porté en signe de soumission, ou encore en signe de rejet de la culture québécoise, mais il y a tellement d'autres raisons possibles de le porter. Toutefois, le dépeindre uniquement en termes de menace aux droits de la femme ou à la sécurité publique ne peut qu'avoir des effets néfastes sur le dialogue entre Québécois musulmans et non-musulmans. La difficulté d'écouter L'Autre qui résulte de cette rigidité d'esprit ne favorise pas les échanges interculturels en effet.

À Contre-Coran. La fixation sur les intégristes

Djemila Benhabib a rédigé son essai, *Ma vie à Contre-Coran*, très médiatisé lui aussi, en réaction au rapport Bouchard/Taylor⁶³. Une première lecture du livre de Djemila Benhabib paru en 2009 laisse une agréable impression : écrit dans un style élégant et passionné tout à la fois, ce pamphlet s'appuie sur les valeurs de l'égalité des sexes, de la liberté de conscience et de la laïcité de l'espace public, ces valeurs si chères à la société québécoise, pour dénoncer le «péril intégriste».

Étrangement, dans ce livre hâtivement sous-titré « Une femme témoigne sur les islamistes [nous soulignons] », on trouve très peu de choses sur son vécu personnel, à part des détails pittoresques ou poétiques.

Son témoignage a été parfois qualifié de bien documenté, et la résonance de son message sur la sensibilité québécoise aux valeurs de la modernité lui ont ouvert les portes un peu partout.

Malheureusement, son compte-rendu de la violence politique en Algérie est loin d'être impartial, puisqu'elle fait silence sur les voix si nombreuses – militaires, policiers, survivants des massacres... qui accusent les services algériens de sécurité d'avoir infiltré, financé et armé la plupart des groupes islamistes armés (GIA)⁶⁴, et d'avoir parfois assisté aux massacres de civils sans bouger le petit doigt pour les protéger⁶⁵, quand ils ne commandaient pas eux-mêmes les terroristes⁶⁶. Rien n'est dit non plus sur les milliers de disparus enlevés à leurs familles par les services de sécurité⁶⁷ :

« Nous avons des preuves concrètes et des témoins qui ont assisté aux enlèvements de nos enfants par des gendarmes, police, l'armée ou des patriotes (sic) », disent les leurs⁶⁸. Les familles des disparus mènent, en collaboration avec la Fédération internationale des droits de l'homme, une campagne publique continue pour savoir où ils sont. Comment Djemila Benhabib peut-elle ignorer tout cela, elle qui est pourtant journaliste⁶⁹ ?

Bien plus, le Livre donne faussement l'impression que la femme musulmane voit son émancipation menacée par les seuls intégristes. Ce qu'on impute aux seuls « islamistes » appartient en fait à une très vieille culture (enfermement des femmes, mariages forcés, crimes d'honneur, etc.) en train de disparaître tout autour de la Méditerranée⁷⁰. Il est certes vrai que les femmes sont sévèrement opprimées en Terre d'islam. Cela, l'opinion publique québécoise le sait aussi très bien, mais elle oublie parfois que les différentes sociétés musulmanes ont depuis des siècles soumis les femmes ; les islamistes n'ont rien inventé. Certes, ceux-ci sont généralement les ennemis de l'émancipation féminine⁷¹, mais ils ne sont pas les seuls, il s'en faut ! Tout comme la scène publique musulmane est le théâtre d'un mouvement féministe très important mais, de cela, elle ne parle pas non plus. Nul n'a certes le droit de la blâmer d'avoir choisi l'exil et une vie plus facile plutôt que de rejoindre les luttes en cours dans son pays. C'était son droit. Toutefois, son silence sur les luttes pour la promotion de la femme dans le monde musulman permet aux médias de la transformer en héroïne qui n'avait d'autre recours que l'exil pour retrouver sa dignité.

Il reste que ce personnage de femme, jeune, belle et rebelle, menacée par «l’islamofacisme», et dont la photo occupe toute la page couverture du livre, conforte une vision intolérante à son tour de ce que devrait être la laïcité québécoise : «Les Québécois(es) sont héritiers de l’intolérance catholique qui condamnait toute non-conformité et excluait de la grâce et du salut tous les non-catholiques. Ce qui arrive souvent c’est que les gens qui perdent leur foi et se regardent comme de bons athées gardent – sans le savoir – les vices de leur ancienne religion, spécialement l’intolérance⁷².»

Benhabib adhère sans aucun sens critique à la narration des accommodements raisonnables faite par les médias québécois⁷³. Le problème dont elle traite est le suivant : comment lutter contre l’intégrisme? Comment lutter contre la pensée rigide et l’autoritarisme? Par des interdictions? Ne vaut-il pas mieux convaincre que vaincre, éduquer qu’interdire? Djemila Benhabib écarte cette option du revers de la main et choisit la voie autoritaire : les islamistes «représentent un totalitarisme comme l’ont été le fascisme, le nazisme et le stalinisme» (p. 33).

Bref, en attribuant trop facilement à l’islamisme, phénomène composite et multiforme, une qualité invariable et obligée, une essence sans laquelle il ne pourrait exister, elle contribue au racisme ambiant. En prétendant révéler le «vrai sens du voile», elle attribue faussement une signification unique à un symbole dont le sens est pluriel dans la réalité ; elle se joint au concert des voix islamophobes du Québec.

La Charte des valeurs communes

En somme, l’islamophobie, réapparue au Québec avec la crise des accommodements raisonnables, a été entretenue par les autres affaires de «voile musulman» ou d’immigration qui ont suivi dans les médias. Ceci a permis à l’islamophobie de perdurer dans les conversations privées, dans les médias et même au parlement québécois où Bernard Drainville, alors ministre des Institutions démocratiques, a dévoilé à l’automne 2013 sa «charte des valeurs québécoises», nécessaire selon lui pour assurer la neutralité de l’Etat et pour rassembler les Québécois autour de valeurs communes.

Les Québécois se sont montrés fortement divisés quant à sa proposition d'interdire, sous peine de congédiement, le port des signes religieux ostentatoires pour le personnel de l'État.

Se sont opposés : la région de Montréal (où se trouve la majorité de nos musulmans) le Parti Libéral du Québec alors dans l'opposition, les milieux de la santé, de l'éducation et des droits de la personne, les milieux religieux en général et le gouvernement canadien de Stephen Harper.

Étaient pour : le mouvement intégriste laïc, les municipalités hors Montréal, le Parti Québécois, les partis d'opposition au parlement du Canada.

La majorité des électeurs québécois, de son côté, appuyait l'interdiction des symboles religieux en public, comme en témoignent :

- les agressions fréquentes contre des femmes musulmanes « voilées » ;
- les milliers de courriels reçus au bureau du ministre parrain de la Charte ;
- les sondages d'opinion ; selon un sondage CROP mené du 17 au 21 octobre 2013, 50 % des répondants appuyaient le projet de charte, tandis que 41 % s'y opposaient. Il s'agissait d'une augmentation de l'appui au projet du gouvernement, puisque, une semaine après la présentation du projet, 42 % des Québécois s'y montraient favorables.

CONCLUSION

À partir de la crise des accommodements raisonnables, la question de la participation des musulmans de chez nous à la vie québécoise revêt donc un aspect idéologique, subjectif et partial, qui empêche de surmonter des obstacles à leur intégration autrement plus réels et objectifs (leur intégration au marché du travail, par exemple).

Pour cela, la rhétorique de l'exclusion a reproduit l'argumentaire de la division de la société québécoise entre Le Nous et L'Autre, le partage de l'espace entre L'Ailleurs chez Eux et L'Ici chez Nous, l'hégémonie menacée du Nous majoritaire, et la fin annoncée de l'égalité des sexes au Québec.

Au moment d'écrire ces lignes, le phénomène continue, au fil d'événements canadiens (deux attentats terroristes en 2014) et internationaux (la tuerie

à Charlie Hebdo). En effet, un sondage SOM, mené du 16 au 19 janvier auprès de 1571 internautes québécois (marge d'erreur: 2,7 % au moins 19 fois sur 10), semble leur donner raison. Selon le sondage, 16 % des répondants ont reconnu que leur perception des immigrés avait changé négativement depuis les événements de Paris.

Par le sensationnalisme et la mise en scène d'un envahisseur musulman imaginaire, les médias québécois suivent la tendance mondiale au développement de l'islamophobie.

NOTES

- 1 | *L'expression d'accommodement raisonnable existe dans le droit québécois. Toutefois, le débat public au Québec a donné à l'expression un sens plus large que celui des lois pour s'étendre aux accommodements facultatifs accordés par les institutions – spontanément ou après concertation avec leurs usagers – ainsi qu'aux accords strictement privés intervenus entre des personnes en dehors des institutions publiques. Ainsi recadrée, la controverse sur les « accommodements raisonnables » s'est transformée en débat sur l'intégration de la population immigrée et des minorités.*
- 2 | *Pour une élaboration plus sophistiquée du concept, voir, par exemple, Van Dijk T. (1988), News Analysis. Cases Studies of International and National News in the Press, Hillsdale, New Jersey, Lawrence Erlbaum.*
- 3 | *Notamment Saïd Jaziri, fondateur de la Mosquée El Qods, et Salam Elmenyawî, alors président du Conseil des musulmans de Montréal.*
- 4 | *Par exemple, l'organisme Droit et démocratie.*
- 5 | *« Présence Musulmane est un collectif de musulmans(es) qui vise à promouvoir des valeurs universelles et une citoyenneté participative nourrie d'une compréhension contextualisée de l'islam et d'une identité ouverte, tout en cultivant un vivre-ensemble harmonieux dans notre société ». (www.presencemusulmane.com 27 janvier 2015)*
- 6 | *www.international.gc.ca 27 janvier 2015.*
- 7 | *Tariq Ramadan, « Symboles religieux, à voir et à comprendre », Le Devoir, 22 décembre 2006, p. A9 (www.ledevoir.com/non-classe/125619/symboles-religieux-a-voir-et-a-comprendre/).*
- 8 | *Pour plus d'information sur Samira Laouni, voir infra, p. 23 et seq. à la rubrique « Ce regard voilé qui Nous dévisage ».*
- 9 | *Marc Sougavinski, « Loin de l'exclusion », La Presse, 29 janvier 2007, p. A13. Tel que cité par Marc Rioux et Rodolphe Bourgeois, Enquête sur un échantillon de cas d'accommodement (1998-2007), rapport remis à la Commission Bouchard/Taylor, Montréal, p. 38. (<http://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-1-rioux-marc.pdf>, 27 janvier 2015).*
- 10 | *www.ledevoir.com/societe/justice/123021/sortie-de-dumont-contre-les-accommodements (27 janvier 2015).*

- 11 | *Caroline Roy, « Pas de chicane dans ma cabane », Le Journal de Montréal, 19 mars 2000 (fr.canoe.ca/infos/societe/archives/2007/03/20070319-053000.html 27 janvier 2015).*
- 12 | *Contrairement au hijab, la burka (d'origine iranienne) et le niqab (d'origine irakienne) ne laissent pas voir le visage.*
- 13 | *Lorsque les scrutateurs le demandent, tout électeur doit produire une déclaration assermentée et présenter deux pièces d'identité, ou encore être accompagné d'une personne pouvant l'identifier.*
- 14 | *Les médias écrits et les accommodements raisonnables. L'invention d'un débat. Analyse du traitement médiatique et des discours d'opinion dans les grands médias (écrits) du Québec sur les situations reliées aux accommodements raisonnables, du 1^{er} mars 2006 au 30 avril 2007, par Maryse Potvin et al. (2008), rapport à la Commission Bouchard/Taylor, p. 200. URL : <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports-experts.html/>.*
- 15 | *Les procédés rhétoriques ne sont pas tellement différents de ceux identifiés par la sociologie des médias, au Québec ou ailleurs. Voir, par exemple, ceux identifiés par Potvin sous la rubrique « Les mécanismes du discours » (2008, p. 193 et seq.).*
- 16 | *Tel que cité par Potvin (2008, p. 64).*
- 17 | *Rosaire Desjardins, « Oui à Mario Dumont », Le Soleil, 21 novembre 2006, p. 20.*
- 18 | *Don MacPherson, « Exploiting ethnic tensions », The Gazette, 21 novembre 2006, p. A23.*
- 19 | *Aber Sabil, « De l'exagération », La Presse, 24 mars et 13 mai 2006, p. A 20 et A 27.*
- 20 | *Serge Robert, « Contre les « accommodements raisonnables » », Le Devoir, 7 avril 2007, p. B4.*
- 21 | *Michel Brûlé, « Préjugés », Le Devoir, 18 mars 2006, p. B4.*
- 22 | *Marcel Dupont, « Accommodement », Le Journal de Montréal, 23 novembre 2006, p. 26.*
- 23 | *André Racicot, « Question de valeurs », Le Devoir, 6 juillet 2006, p. A6.*
- 24 | *Danielle Gauthier, « Des congés de plus? Du délire! », Le Soleil, 31 janvier 2007, p. 25.*
- 25 | *Jeanne Libersan, « Fenêtres givrées au YMCA », Le Journal de Montréal, 9 novembre 2006, p. 25.*
- 26 | *Jacquelin Ouellette, « Où sont les musulmans modérés? », La Presse, 4 juin 2006, p. A12.*
- 27 | *Tel que cité par Potvin (2008, p. 64).*
- 28 | *Pour comprendre l'argument tout en s'amusant un peu, on peut relire la fable de LaFontaine, « Le chat, la belette et le petit lapin ».*
- 29 | *Jean Yves Morin, « Fenêtres givrées au YMCA », Le Journal de Montréal, 9 novembre 2006, p. 25.*
- 30 | *Pierre Boutet, « Non aux crucifix », Le Soleil, 6 février 2007, p. 21.*

- 31 | *Chantal Girard (2008), Le Bilan démographique du Québec, Québec, Institut de la statistique du Québec.*
- 32 | *Rapports 2008b et 2008c disponibles en ligne à l'URL : www.statcan.gc.ca/.*
- 33 | *Jacquelin Ouellette, « Où sont les musulmans modérés? », La Presse, 4 juin 2006, p. A12.*
- 34 | *Sylvain Charbonneau, « Quelle frustration ! », Le Devoir, 4 mars 2006. URL : ledevoir.com/.*
- 35 | *Chantal Dupuis, « Garder son identité », Le Devoir, 7 mars 2006, p. A8.*
- 36 | *Ariane Krol, « Aplatissement déraisonnable », La Presse, 9 novembre 2006, p. A24. URL : www.cyberpresse.ca/.*
- 37 | *« Once the Islamic minority becomes the majority – and that could be sooner than we think – we will all be wearing the hijab », Lara Groulx, « Town wakes us up », The Gazette, 31 janvier 2007, p. A18.*
- 38 | *Nos collègues Thierry Giasson, Colette Brin et Marie-Michèle Sauvageau expliquent comment se forme et s'amplifie le délire médiatique, appelé par eux « Tsunami médiatique ». Voir « Le Bon, la Brute et le Raciste. Analyse de la couverture médiatique de l'opinion publique pendant la « crise » des accommodements raisonnables au Québec », à paraître dans la Revue canadienne de science politique.*
- 39 | *Lysiane Gagnon, « Du Kirpan à la Charia. Tirez-vous une bûche », La Presse, 13 mai 2006, p. A28, tel que cité par Potvin (2008, p. 130). La journaliste se trompe ici en subordonnant les droits individuels, même « déraisonnables », à la revendication nationale. Au Québec, lorsqu'il y a contradiction entre les deux, ce sont les droits individuels qui doivent l'emporter, à titre de loi fondamentale du pays. La journaliste se trompe également lorsqu'elle ignore que la majorité des demandes d'accommodement pour des motifs religieux provient des protestants, et non pas des musulmans.*
- 40 | *Denise Bombardier, « Les minorités silencieuses », Le Devoir, 25 novembre 2006, p. C5.*
- 41 | *Pour une analyse poussée de cette vision binaire, voir l'analyse de La Gazette produite par notre collègue le professeur Ross Perigo (2006) : « Mediating diversity: Muslim Representations in The (Montreal) Gazette Newspaper Post 9/11 », International Journal of Diversity in Organizations, Communities and Nations, 4 : 1089-1099.*
- 42 | *Fabrice De Pierrebouurg (2007), Montréalistan. Enquête sur la mouvance intégriste, Préface de Michel Auger, Stanké, Montréal.*
- 43 | *Tel que cité par le journaliste Thierry Saunders, « "No concrete evidence" against Harkat: Witness », Ottawa Sun, 9 février 2010. URL : <http://www.ottawasun.com/news/ottawa/2010/02/09/12811216.html/>.*
- 44 | *Commentaire de « Facebook User », blogue de Richard Martineau, 7 décembre 2009.*
- 45 | *Un terme péjoratif certes, mais peu précis.*
- 46 | *Melanie Phillips et al. (2006), Londonistan, New York, Encounter Books et Londres, Gibson Square.*

- 47| *Brigitte McCann, « Bienvenue à Montréalistan », Le Journal de Montréal, 16 mars 2003.*
- 48| *Celui que les médias ont choisi alors pour dire le sens ne fut pas, par exemple, un Sami Aoun, infiniment mieux informé sur la question du danger terroriste musulman au Canada et expert bien connu des médias québécois – Voir sa conférence : « Les défis posés par le terrorisme d'origine domestique au Canada », donnée à Québec en novembre 2006. URL : www.tolerance.ca/ et www.usherbrooke.ca/sodrus/ – Non, les médias ont préféré un non-spécialiste, Fabrice de Pierrebourg, plus médiatique parce que journaliste.*
- 49| *Richard Martineau, « Vous êtes racistes », Le Journal de Montréal, 13 mai 2009. URL: <http://fr.canoe.ca/infos/chroniques/richardmartineau/archives/>.*
- 50| *« À nous d'agir », La chronique de Richard Martineau, Le Journal de Montréal, 10 octobre 2009. URL:<http://www.canoe.com/infos/chroniques/richardmartineau/archives/2009/10/20091010-072950.html/>.*
- 51| *«Ces femmes qui courbent l'échine», Le Journal de Montréal, 13 mai 2009. URL: <http://fr.canoe.ca/infos/chroniques/richardmartineau/archives/>.*
- 52| *« Croix et bannière », Le Devoir, 17 mai 2009. URL: <http://www.ledevoir.com/2009/05/16/250663.html/>.*
- 53| *Celles qui ne le portent pas au Québec semblent à peu près aussi nombreuses que celles qui le portent.*
- 54| *Linguistique, sémiologie, sémiotique et analyse du discours.*
- 55| *Lettre ouverte envoyée au Devoir, à La Presse et à Cyberpresse le 18 mai 2009 et qu'elle signe en tant que citoyenne québécoise. La lettre n'a pas été publiée.*
- 56| *Correspondance privée, été 2009.*
- 57| *Difficile de résumer en quelques mots un système de pensée aussi complexe et diversifié à travers les siècles. Pour les lecteurs de cet ouvrage, il peut suffire de considérer que le l'islam salafiste s'oppose à l'islam moderniste en prônant un nécessaire retour aux idéaux et croyances à l'origine de l'islam. Le salafisme comporte à son tour deux tendances : Le salafisme réformiste et le salafisme littéraliste (Ramadan, 2001). Le salafisme réformiste s'oppose au salafisme littéraliste en ce que le retour aux sources prône par le premier exige un bon esprit critique et une connaissance suffisante de la philosophie et du droit musulman, tant anciens que récents, alors que pour le second, seule suffit lecture littérale du Coran, dont le sens demeure immuable quelles que soient les circonstances. La démarche du salafisme réformiste comporte beaucoup d'analogies avec l'esprit qui anima Vatican II et la rédaction de l'encyclique Pacem in terris, selon le théologien catholique et professeur à McGill Gregory Baum (2009). Pour se faire rapidement et agréablement une idée de la grande diversité de l'islam à travers les siècles, tant au Moyen-Orient qu'en Occident, un ouvrage comme Être musulman européen (Ramadan, 1999), par exemple, peut être d'une grande utilité.*
- 58| *À l'instar de nombreux Maghrébins vivant au Canada, par ailleurs. Voir Infra, « La place de l'immigré musulman sous le soleil du Québec ».*
- 59| *« Faceoff at 98.5 FM », The Gazette, Montréal, 13 septembre 2008. URL: <http://www.canada.com/montrealgazette/story.html?id=128fdad2-9df6-48b7-bf42-ee894b7d3b6a/>.*

- 60 | *Sa devise est « La défense de notre démocratie et de notre liberté par l'éducation sur la menace de l'islam radical ».* URL: <http://www.pointdebasculecanada.ca/article/9-presentation-du-site.php> /.
- 61 | « *La classe gonflable* », chronique de Richard Martineau, 10 septembre 2008. URL: <http://www.canoe.com/infos/chroniques/richardmartineau/archives/2008/09/20080910-060201.html/>.
- 62 | *La Presse*, mercredi 1^{er} octobre 2008, p. A5.
- 63 | *Ma vie à contre-Coran. Une femme témoigne sur les islamistes*, VLB : Montréal (2009).
- 64 | *Algeria-Watch rapporte que les attentats de Paris en 1995, par exemple, qui avaient fait dix morts et près de 200 blessés, et les bombes placées par le réseau de Khaled Kelkal, avaient bénéficié de la complicité de taupes du Département algérien de renseignement et de sécurité (ex-Sécurité militaire) qui avaient infiltré, financé et organisé le réseau. Dans ses articles, Algeria-Watch cite les témoignages de la journaliste Nicole Chevillard et de l'ex-chef du Service central de lutte antiterroriste, Alain Marseau au procès de Rachid Ramda, accusé d'avoir financé ces attentats.* URL : <http://www.algeria-watch.org/>.
- 65 | *Par, exemple lors du massacre à Bentalha, tel que le relate Nesroulah Youss dans son récit : « Qui a tué à Bentalha ? Algérie : Chronique d'un massacre annoncé », avec la collaboration de Salima Mellah, La Découverte, Paris 2000.*
- 66 | *Djamel Zitouni, l'Émir du GIA qui revendiqua l'enlèvement et du meurtre des moines de Tibhirine, était en réalité un agent du Département du renseignement et de la sécurité (DRS, ex-Sécurité militaire). Voir l'ouvrage synthèse de Lounis Aggoun et Jean-Baptiste Rivoire (2004), Françalgérie, crimes et mensonges d'États : histoire secrète, de la guerre d'indépendance à la « troisième guerre » d'Algérie, Paris, La Découverte, ou encore Algeria-Watch.* URL : <http://www.algeria-watch.org/francais.htm/>.
- 67 | *Le pouvoir algérien reconnaît 8023 disparus (Source : « Une Algérie forte et sereine. Bilan 1999-2009 », p. 6, disponible en ligne à l'URL : www.bouteflika2009.com/docs/Bilan1999-2009.pdf. Voir aussi Mouloud Boumghar, « Vers l'aggravation de l'impunité », El Watan, 26 octobre 2009. URL: <http://www.elwatan.com/Vers-l-aggravation-de-l-impunite/>).*
- 68 | *El Watan, 20 août 1998, tel que reproduit sur le site d'Algeria-Watch.* URL: <http://www.algeria-watch.org/mrv/mrvdisp/dispmat1.htm/>.
- 69 | *Pour plus d'informations sur le dossier des disparus en Algérie, voir le site Web du Collectif des familles de disparus.* URL : www.algerie-disparus.org/.
- 70 | *Voir Germaine Tillion, Le Harem et les cousins, Seuil, Paris, 1982.*
- 71 | *Il existe, au sein de l'islamisme, un mouvement féministe.*
- 72 | *Gregory Baum, Correspondance privée, automne 2009.*
- 73 | *Les revendications du fascisme vert contaminent le Canada, p. 243 et seq.*

Le discours islamiste : quelles orientations dans une ère de guerre médiatique ?

Hafida Mderssi

Jean de La Fontaine a raconté, au XII^e siècle, la vie d'Esopé qui vécut en Grèce au VI^e siècle avant Jésus Christ et qui écrivait des fables dont La Fontaine s'inspirait.

Esopé était esclave d'un maître Grec nommé Xantus.

«Un certain jour de Marché, Xantus qui avait dessein de régaler quelques-uns de ses amis, lui commanda d'acheter ce qu'il y aurait de meilleur, et rien autre chose. «Je t'apprendrai, dit en soi-même le Phrygien (Esopé), à spécifier ce que tu souhaites sans t'en remettre à la discrétion d'un esclave». Il n'acheta donc que des langues, lesquelles il fit accommoder à toutes les sauces : l'entrée, le second, l'entremets, tout ne fut que langues. Les conviés louèrent d'abord le choix de ce mets ; à la fin ils s'en dégoûtèrent. «Ne t'ai-je pas commandé, dit Xantus, d'acheter ce qu'il y aurait de meilleur ? – Eh ! Qu'ya-t-il de meilleur que la langue ? reprit Esopé. C'est le lien de la vie civile, la clé des sciences, l'organe de la vérité et de la raison : par elle on bâtit les villes et on les police ; on instruit, on persuade, on règne dans les assemblées, on s'acquitte du premier devoir, qui est de louer les dieux.» «Et bien ! dit Xantus (qui prétendait l'attraper), achète-moi demain ce qui est de pire : ces mêmes personnes viendront chez moi, et je veux diversifier»

Le lendemain, Esopé ne fit encore servir que le même mets, disant que la langue est la pire chose qui soit au monde : c'est la mère de tous les débats, la nourrice des procès, la source des divisions et des guerres. Si l'on dit qu'elle est l'organe de la vérité, c'est aussi celui de l'erreur, et qui pis est de la calomnie. Par elle on détruit les villes, on persuade de méchantes choses. Si d'un côté elle loue les dieux, de l'autre elle profère des blasphèmes contre leur puissance¹... »

Il est manifeste que les termes « islamistes », « défi », « pouvoir » constituent les trois mots-clefs porteurs d'une grande charge sémantique dans un

paysage de mutations multidimensionnelles. Les réactions à ce réseau lexical ne conduisent qu'à des interprétations antithétiques qui tergiversent entre le religieux et le politique ; et probablement l'économique.

En quoi donc les multiples interprétations créent-elles une grande polyphonie qui devient de plus en plus incontrôlable? Où l'interprétant démuné de tous les outils discursifs se situerait-il dans ce verbal de non-sens?

Traiter de cette problématique nous incite à nous situer dans une approche communicative pragmatiquement orientée: nous nous pencherons sur quelques notions qui méritent, à notre humble avis, un essai de définitions sinon un relevé pointant leur importance. De même, notre corpus n'est qu'une titraile collectée dans un certain nombre de magazines qui, par la concision et la contraction, a un grand impact sur tout lecteur ou auditeur.

1. LES CONCEPTS-CLEFS: DE QUELQUES DÉFINITIONS

Notre expérience dans le contexte du Verbal a attiré notre attention sur un vrai problème qui n'a pas encore été détecté par la plupart des usagers de la langue: il s'agit de la définition des concepts et des termes utilisés dans les interactions verbales. Or, les échanges verbaux ordinaires et même professionnels connaissent souvent un échec communicationnel dû à la méconnaissance du/des sens des termes utilisés, ce qui conduit conséquemment à une mésinterprétation du message.

1.1. Le concept de « Discours »

Le concept de « Discours » a reçu une pluralité d'acceptions selon différentes théories aussi bien linguistiques qu'extralinguistiques. Sa problématique définitionnelle revient à plusieurs facteurs: il est considéré comme une unité supérieure à la phrase, il constitue un objet de description, il est souvent un espace d'échange entre une panoplie de disciplines qui en usent chacune selon ses objectifs.

Dans cette optique, nous nous intéresserons spécialement aux définitions de Maingueneau (2000) qui assigne à la conception au « discours » un ensemble de traits :

- a. « Le Discours est une organisation au-delà de la phrase »
- b. « Le Discours est orienté » : le locuteur vise une fin bien déterminée.
- c. « Le Discours est une forme d'action » : en produisant un acte verbal, le locuteur exerce une influence sur son interlocuteur.
- d. « Le discours est interactif » : l'échange verbal engage deux instances énonciatives : le « je » et le « tu » qui construisent leurs discours, chacun en fonction de l'autre.
- e. « Le Discours est contextualisé ».
- f. « Le Discours est pris en charge par un sujet » : il est nécessairement produit par un sujet « je » responsable de la vérité ou de la fausseté de ses énoncés.
- g. « Le Discours est régi par les normes » : tout acte verbal est produit avec l'intention de communiquer un message à un interlocuteur. Cette opération présuppose que les interlocuteurs disposent du même savoir, respectent les règles et les mêmes normes de la communication pour pouvoir réussir le processus d'interprétation des énoncés.

Or, quand le discours relève du paysage médiatique, dans quelle définition puise-t-il son orientation et son outillage ?

1.2. Le concept de l'« Islamisme »

Selon une approche lexicale, Le terme « islamisme » est construit sur la base d'un radical « islam » étendu par un affixe suffixal « isme ». Ce suffixe, comme tous ses semblables permet de créer de nouveaux mots qui enrichissent le potentiel lexical de la langue. Selon la définition des dictionnaires de langue (Le Robert, l'Encyclopédie du Bon Français), « isme » qui est un suffixe savant d'origine grecque, désigne une notion abstraite, une doctrine ou une profession.

Les termes « islamisme » et « islamiser » signifient tout ce qui a rapport à l'islam et à la conversion à la religion de l'islam. Les lexicographes n'ont en aucun cas prêté la signification de ces termes à un champ d'une quelconque

mésinterprétation. Les articles des dictionnaires respectent les critères de la définition.

Au-delà des dictionnaires, le terme « islamisme » se voit assigner, actuellement, un paradigme de synonymes qui ne cesse de s'alimenter en fonction de tout individu attiré par cette nouvelle vague: « terrorisme », « violence », « fléau », « catastrophe »...

Dialmy A (1994) dit : « Par islamisme, j'entends l'ensemble des discours, des savoirs, des actions et des pratiques qui subordonnent l'exercice du pouvoir politique à l'islam et qui font de celui-ci la source principale, voire l'unique source, des lois qui régissent le fonctionnement de l'Etat et de la société ». (Abdessamad Dialmy, 1994).

1.3. Le concept de « Media »

C'est un mot d'origine américaine, « mass media » qui signifie « intermédiaire de masse ». Il réfère précisément une technique de diffusion des informations, des annonces publicitaires ou autres. C'est donc un mode d'expression et un canal qui transmet un message à l'intention d'une masse. La radio, la télévision, la presse écrite, la presse électronique constituent les mass media les plus connus et reconnus à telle enseigne qu'ils bénéficient d'un pouvoir incomparable dans l'ère actuelle.

Comme tous les genres discursifs, le discours médiatique est régi par des règles qui se résument dans l'acte d'informer la masse, de manière honnête pour assurer la crédibilité et par là installer un contrat de confiance entre l'informateur et l'informé. Il est vrai que l'information n'a d'impact que si elle est expliquée et/ou explicitée au moyen du mode de l'objectivité.

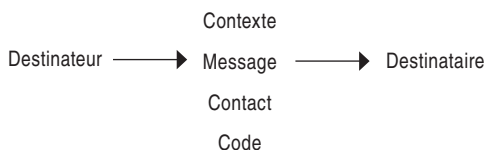
Or, le discours médiatique dans l'ère actuelle a dépassé ce cadre prescrit pour se frayer d'autres voies aussi complexes les unes que les autres car elles sont enracinées dans plusieurs domaines comme la politique, la religion et l'économie. Autrement dit, les instances des media s'attribuent des missions autres que celle d'informer.

2. CADRE THÉORIQUE

Comme nous l'avons cité plus haut, nous nous inscrivons dans une approche communicative pragmatiquement orientée. Notre corpus, constitué d'un ensemble de titres, nous oriente vers la théorie des actes de parole.

Le schéma de la communication de Jakobson est considéré comme une configuration qui visualise presque toutes les situations de l'interaction verbale. Les linguistes qui abordent le champ de ce type de communication recourent surtout au modèle de Jakobson, sans perdre de vue ses semblables, entre autres celui de Shannon.

Figure 1 : Schéma de la communication conçu par Jakobson



Cette configuration est forcément soit alimentée soit commentée par les analystes du discours grâce à d'autres composantes puisées dans plusieurs cadres théoriques, notamment la philosophie du langage : la typologie des actes de langage d'Austin (1962), les maximes de conversation de Grice (1979) ; l'Analyse de discours de Maingueneau (1997-2000).

3. ESSAI D'ANALYSE

Notre esquisse d'analyse serait une invitation à une réflexion plutôt qu'un apport académique fondé sur une véritable théorisation. Notre constat du paysage médiatique et de son grand impact sur la masse suscite notre intérêt. De même, notre expérience dans le contexte de la pédagogie au sein des établissements scolaires et académiques nous a amenée à observer l'attitude du lecteur, qui, se lassant des textes longs, procède à une lecture diagonale d'une titraille informative ou incitative soit-elle.

3.1. Corpus

Notre choix est porté sur les titres de quelques magazines pour plusieurs raisons entre autres l'impact qu'ils opèrent sur le lecteur aussi bien averti que non averti. Ce qui nous conduit à avancer un postulat important à ce niveau-là à savoir l'interprétation. Autrement dit, quel type de lecteur interpréterait-il quel type d'énoncé.

(T1) : Cet islam sans gêne

(*Le Point*, n° 2094, du 1^{er} novembre 2012)

(T2) : L'islamisme va-t-il gagner ?

(*Valeurs actuelles*, n°3958, du 04 octobre 2012)

(T3) : L'invasion des mosquées

- Deux nouvelles constructions en France chaque semaine
- Exclusif : la carte des 2300 mosquées
- Notre identité menacée

(*Valeurs actuelles*, n° 4042, du 15 au 21 mai 2014)

(T4) : La peur de l'islam

- Comment elle grandit en France
- La tentation islamophobe
- Comment éviter les amalgames

(*L'Express*, n° 3195, du 26 septembre 2012)

(T5) : Islam

- Le danger communautariste
- Le malaise de la gauche
- L'escalade de l'islamophobie

(*L'Express* n° 32, du 9 au 15 octobre 2003)

(T6) : Comment l'islam menace l'école

- Plus de porc dans les cantines
- Absentéisme au cours de gym
- Contestation du Darwinisme...

(*Le Vif-L'express*, n°- du 29 août-04 septembre 2008)

(T7) : L'Occident face à l'Islam

- Le retour de la menace terroriste
- La poussée des fondamentalistes
- L'échec de l'intégration
- Les forces politiques qui en profitent

(*L'Express*, n° 3092 du 06-12 octobre 2012)

(T8) : Enquête sur l’islam radical en France

- Qui sont ces femmes qui portent le voile intégral
- Pourquoi les salafistes inquiètent la républiqu

(*Le Figaro Magazine*, n° 20302, du 06 novembre 2009)

(T9) : Egypte, Tunisie, Algérie...

Le spectre islamiste

- Fantasma et réalité
- Ce que la France risque
- La vérité sur les frères musulmans

(T10) : Nos ennemis islamistes

- Leurs menaces contre la France
- Révélations sur les agents français de l’ombre

(*Le Point*, n° 2106, du 24-30 janvier 2013)

(T11) : Les convertis d’Allah

- Qui sont-ils ? Que veulent-ils ?
- Leurs réseaux, des banlieues au Show-Biz
- Enquête sur une sécession politique et culturelle

(*Valeurs actuelles*, n° 3963, du 08-14 novembre 2012)

3.2. Analyse

Inscrire notre travail dans une approche communicative nous incite à aborder le schéma de la communication dans le domaine des media.

Il est communément admis que dans tout processus de communication, deux instances d’échange coexistent : l’émetteur (locuteur) et le récepteur (interlocuteur) pour réaliser une panoplie d’actes de parole dans toutes les situations possibles : familiales, professionnelles... Dans le cas de la presse écrite, le journaliste est censé transmettre, au lecteur, un acte assertif qui consiste à donner une information ou plus. Cette assertion est souvent formulée comme un acte de « faire savoir », d’où une proposition avec forcément un topique et un focus. Le consommateur de l’information averti, en mobilisant toutes ses capacités, s’inscrit dans une sorte de contrat de lecture qui lui permet de procéder à une série d’opérations intellectuelles : analyser, évaluer, interpréter ; et ce, afin d’enrichir son potentiel cognitif et culturel et réagir, par-là, à tout ce qui l’interpelle dans une dynamique d’échange.

Le lecteur non averti, quant à lui, se trouve démuné de tout potentiel l'outillant ou lui permettant de comprendre ou d'interpréter les énoncés. Que comprendrait-il à la lecture du titre (T4) répété ici pour convenance :

(T4) : La peur de l'islam

- Comment elle grandit en France
- La tentation islamophobe
- Comment éviter les amalgames

(*L'Express*, n° 3195, du 26 septembre 2012)

Le terme « peur », au niveau du titre, met le lecteur dans un climat de malaise ; les termes « islam », « tentation », « islamophobe », « amalgames » au niveau des sous-titres, accentue cet effet à telle enseigne que l'information se perd au profit d'une dramatisation. La lecture du corpus démontre que l'acte du « faire-savoir » est supplanté par un autre, considéré comme nouvel aspect du discours médiatique : « faire-faire », inciter à l'action.

Les procédés langagiers utilisés dans cette titraille sont très variés :

- la construction nominale qui prend l'aspect d'une généralisation et qui invite forcément le lecteur à une série d'interprétations-mésinterprétations ;
- l'interrogation dont les fonctions majeures sont : émettre une requête, susciter la curiosité, préparer à l'explication, attirer l'attention, intriguer ;
- la répétition pour insister sur un fait afin de le mettre en exergue ;
- l'hyperbole pour amplifier, exagérer,
- l'ironie pour disqualifier le sujet et/ou le destinataire.

Ces procédés attribuent aux énoncés un impact énonciatif très fort vu le contexte de production qui ne vise plus le « faire-savoir » mais plutôt le « faire-faire ».

De même, le discours médiatique recourt à l'image soit pour réduire la charge sémantique soit au contraire pour guider le lecteur dans son acte de lire ou même lui imposer un sens quelconque.

Les images constituant la couverture de chacun de ces magazines sont dotées d'un grand attrait grâce aux composantes affinées avec un grand professionnalisme :

- le choix de la police des caractères qui varient d'un surtitre, à un titre et à des sous-titres ;
- le sujet du portrait, souvent une femme voilée ;
- la couleur rouge qui, malgré sa double connotation, vise ici la violence et le sang, vu le contexte créé pour imposer cette lecture ;
- le décor et les objets qui situent le référent dans un contexte religieux.

Ce qui est noté, c'est que, malgré leur différence, tous ces organes de presse écrite utilisent les mêmes procédés et conduisent le lecteur aux mêmes interprétations/mésinterprétations.

Les questions que tout analyste se pose seraient : qui est le véritable émetteur du message ? Est-il individuel ou collectif ? Quel est le véritable acte qu'il émet ?

Tout porte à croire qu'il ne s'agit pas d'un journaliste qui accomplit honorablement sa tâche puisqu'il est censé respecter les clauses de la charte du journaliste qui insiste sur la mission principale à savoir « informer » le lecteur dans toute objectivité. L'imager, quant à lui, procède à un travail professionnel marqué par la maîtrise des référents culturels et religieux de la cible du message, et cela ne pourrait en aucun cas relever uniquement de compétences techniques.

L'analyste devant ce discours de dénonciation ou d'attaque ou encore d'insulte émet une série d'hypothèses se rapportant à l'identité de l'émetteur collectif du message : est-ce le religieux ? Le politicien ? Ou encore L'économiste ?

En tout cas, cette situation s'apparente à une « poupée russe » et la perlocution reste variée d'un lecteur à un autre :

- Le lecteur averti est bien armé « ne consomme pas » ce qu'on lui adresse sans remise en question ou critique car il distingue l'assertion de l'incitation, par conséquent, sa réaction n'est qu'une critique, un démenti et /ou un rejet.

- Le lecteur non averti se trouve désarmé devant cette polyphonie et réagit généralement de deux manières différentes : soit la non-réaction et donc la passivité, soit une réaction-action qui le place dans un processus de quête.

Ce corpus peut être considéré comme un livrable provenant d'une véritable institution multidimensionnelle qui œuvre dans les coulisses pour préparer une scène dramatique faisant d'un fait divers un événement effrayant.

4. EVALUATION

Nous avançons que les media ne sont plus uniquement des auteurs du rapport de l'Information comme le voulait l'éthique. Ils dépassent ce cap pour atteindre un degré supérieur à savoir celui de la surinformation et donc cette dernière se conjugue avec l'incitation, la manipulation et surtout l'influence : ce qui donne naissance à une chaîne intentionnelle en crescendo, qui peut être visualisée comme suit :

Niveau 1 : Faire-savoir (informer en expliquant) ;

Niveau 2 : Faire-penser (feindre le raisonnement par la séduction/ convaincre) ;

Niveau 3 : Faire-faire (manipuler/dicter un comportement).

Toute cette stratégie nous montre que le schéma de la communication se décline autrement dans le paysage médiatique. Cette titraille que nous soumettons à l'analyse nous incite à la proposition de la configuration suivante :

Figure 2



Le lecteur de ce schéma se trouverait probablement intrigué par la présence de deux instances non identifiées qui agissent dans l'ombre ; ce qui suscite sa curiosité. La titraille de notre corpus n'est pas un simple

produit, provenant d'une belle plume qui distingue un bon scripteur qui cherche un bon scoop, c'est plutôt une production bien structurée dont l'intention n'est nullement l'information/explication.

Les titres suivants dénoncent la dénonciation : le monde de l'information se transforme en une arme fatale de la guerre médiatique. L'instance manipulatrice divise le monde en deux catégories de gens : les islamistes/ les non islamistes, entre lesquelles s'instaure un rapport d'hostilité, de conflit et de discrimination.

(T2) : L'islamisme va-t-il gagner ?

(T7) : L'Occident face à l'Islam

(T10) : Nos ennemis islamistes

De même, l'amalgame «Islam»/«Islamisme» ne peut être qu'intentionnel de la part de l'instance manipulatrice qui n'émet aucun acte informatif mais plutôt crée une confusion surtout chez le lecteur non averti.

Par ailleurs, l'on assiste à un phénomène fréquemment présent dans une société de consommation : créer des besoins. Effectivement, des titres comme :

(T6) : Comment l'islam menace l'école ?

(T8) Sous-titre : *Qui sont ces femmes qui portent le voile intégral ?

Dans les périodiques, ce genre de titres sous forme d'interrogations suscite la curiosité et créent par là un besoin informationnel chez le lecteur. Ainsi, ce dernier développe une certaine addiction à ce discours qui le mène inévitablement à des sensations fortes.

A partir de ce constat, nous pourrions avancer que le discours médiatique s'est attribué un grand pouvoir dans le processus communicationnel à l'ère actuelle : la maîtrise de toutes les composantes linguistiques, extralinguistiques et culturelles lui assure sa supériorité sur les autres secteurs. Toutefois, «le lecteur modèle» de ce type de discours n'est pas encore formé/déformé pour devenir un véritable complice dans l'acte de persuasion, vu qu'il existe encore des catégories de lecteurs différents les uns des autres :

- ceux qui approuvent : les éblouis par le bombardement médiatique ;

- ceux qui désapprouvent : les outragés ;
- ceux qui critiquent : les analystes ;
- ceux qui restent neutres : ils ne manifestent aucun penchant malgré la réception de ce discours ;
- ceux qu'on peut qualifier de non-lecteurs : ils ne s'intéressent aucunement à ce qui se passe dans le monde.

A notre humble avis, si ce bombardement médiatique vise la dénonciation/ accusation des actes islamistes par le réseau lexical et l'icônegraphie qui inspire la peur, il crée parallèlement une grande fascination et donc une héroïsation de ces acteurs. Et c'est ce que nous pourrions qualifier de dilemme communicationnel.

CONCLUSION

En guise de conclusion, nous affirmons que cette titraille supportée par un fond imagier fulgurant constitue un discours qui, en visant l'information, la mise en garde et surtout l'incitation, se convertit en un bombardement médiatique qui attaque le subconscient et crée par là un terrorisme psychologique. Le discours, qu'il soit islamiste ou non islamiste, reste une entité qui ne cesse de subir des influences allant d'une forte naissance à un pur évanouissement. L'emphase et la dramatisation au niveau discursif finissent par tomber en désuétude.

NOTES

1 | *La Fontaine, Vie d'Esopé le Phrygien.*

BIBLIOGRAPHIE

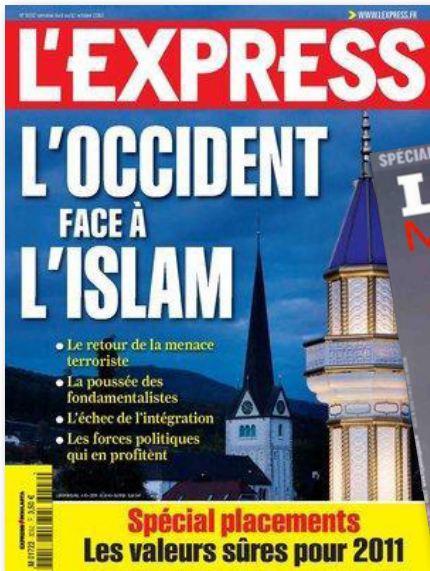
Austin J.L. (1962), *Quand dire, c'est faire*, Parsi, Seuil.

Dialmy A. (1994), « "Féminisme et islamisme" : deux mouvements sociaux ? », Communication au colloque « La femme dans le contexte de l'islam actuel », Université de Gérone, (Espagne), publié dans *Femmes et discours entre la mouvance et l'enracinement*, Meknès, Publications de l'Université Moulay Ismaïl/Tanit, 1994.

- Grice H.P. (1979), « Logique et conversation » in *Communication* n° 30, Paris, Seuil.
- Jakobson R. (1963), *Essais de linguistique générale, I. Les fondateurs du langage*, Paris, Ed. de Minuit.
- Maingueneau D. (1997), *L'Analyse du discours*, Paris, Hachette.
- Maingueneau D. (2000), *Analyser des textes de communication*, Paris, Nathan Université.
- Searle J. (1972), *Les Actes de langage*, Hermann, réédition de 2009, Paris, Fasquelle.

ANNEXE







The Image of Radical Islam in Chinese Media

Simon Shen

A new wave of terrorism in relations to Islamic fundamentalists has hit the news headlines globally. The rise of the self-proclaimed "Islamic State" (also known as ISIS or IS) near the border of Iraq and Syria and its ruthless conduct has provoked particular concern among the international community. Despite heavy censorship, the Chinese media has also devoted much attention to them, yet their way of interpretation and projection of the image of radical Islam remains little studied. This paper aims to analyze how radical Islam is reported by mass media in China, how the image is being shaped by the state and the society, how the reports differ from those in the mainstream Western media, and what are the possible implications on Chinese foreign policy in the future.

THE CHINESE UNDERSTANDING ON "RADICAL ISLAM"

Before putting the terminology of "radical Islam" into the Chinese context, it is important to first revisit how the terminology evolves from the global perspective. According to Jansen, on a definition that is relatively biased-free and utilized across the academia, Islamic fundamentalism is "both fully politics and fully religion" and it is interpreted as "an attempt at Islamisation of modern nation-state"¹. Although the modern definition of the term might not possess a long history, Islamic fundamentalism has indeed long been an issue in the Islamic world. The Islamization of modern nation-states can be tracked back to 1930s, when Muslim Brotherhood participated in Egyptian politics². During 1970s, the Islamic Revolution in Iran marked the beginning of Islamic resurgence from the Middle East to other regions such as Europe and Asia, and Islamists gradually become an influential power in social, economic and political realm in the international society, with the attention gradually shifted from Shi'ite radicalism to Sunni radicalism featuring the rise of groups like Al-Qaeda and ISIS.

Giving the term Islamic fundamentalism more substance, Choueiri differentiated the fundamental assumption of Islamic fundamentalist

from mainstream Islamic practices, and classified Islamic fundamentalism into three separate movements: revivalism, reformism and radicalism³. Radical Islam, in such framework, can be regarded as a variant of Islamic fundamentalism that defines the conflict between Islamic society and modern world of nation-state amidst globalization. Other scholars have investigated the historical roots of radical Islam and suggested a link between Islamic terrorism, or jihadism, and the teaching from classical Islam⁴. Currently there is yet to be a universal definition of radical Islam in academia. The concept of radical Islam in this paper focused on the activities of Al-Qaeda and ISIS, and the definition proposed by Mehdi Mozaffari, which refers radical Islam to “a religious ideology with a holistic interpretation of Islam whose final aim is the conquest of the world by all means,” especially through the means of violence and terrorism, would be adopted⁵.

Largely owing to different domestic needs in a statist regime, the study of radical Islam in China has followed a different path from that of the west. For a long time, the study of radical Islam in China has been closely linked to the so-called “Three Evils” (sangushili), namely violent terrorism (暴力恐怖势力), ethnic separatism (民族分裂势力) and religious extremism (宗教极端势力), as the official sources coined⁶. The notion of the Three Evils was primarily emerged from, but not limited to, the context of the Xinjiang issue, while Tibet and Falun Gong are also fitting well into the framework⁷. According to the Chinese government, the Three Evils were most visibly formalized in the 1990s under the influence of the collapse of Soviet Union, regime changes in Eastern Europe and a wave of international ethnic separatism, Islamic extremism and terrorism. The primary goal of the Three Evils, again according to the party line, is to destabilize the society of Xinjiang and to provoke its independence movement.

In mainstream Chinese academia, not surprisingly, studies on radical Islam mostly focus on the Three Evils and their implications on Xinjiang. There are few studies, on the other hand, studying the context of Islamic fundamentalism and its historical evolution on its own⁸. For instance, Jin Yijiu has done a relatively systematic research on this topic in *Contemporary Religion and Extremism*⁹, in which the concept of religious extremism was grouped into three categories: radical religious ideology, terrorist and ethnic separatists¹⁰. From this perspective, Al-Qaeda and ISIS falls exactly into the first and second kinds, while the ETIM activists – the East Turkestan Islamic Movement followers who were also blamed by

Beijing for promoting Xinjiang separatism – are more related to the third kind. The recent phrase of radical Islam represented by ISIS, however, has shown potentials of combining all three under the framework of a cross-regional mobilization of radical Islamic terrorist movement. Ying Zhongan's study on Islamic extremists, *Study on Islamic Extremists in Xinjiang*, is also worth highlighting. According to Ying, the Islamic extremism in Xinjiang became rampant because of the coalition between separatists and terrorists in 1990s. And the coalition had a goal to overthrow the CCP regime as well as the communist system at-large. Such argument is in line with XuLiping's argument in his publication on *Asian Extremists*¹¹, as the scholar's *Asian Extremists* raised quite a lot of concerns about the possible political rebellion in relations to religious terrorism¹². Another academic Su Chang also shares the view on the possible negative impacts of religious radicalism on political stability. According to Su's study on *Religious Extremism in Central Asia*, he suggested a link between religious radicalism in Central Asia and the radical Muslims in China. As such, he highlighted that regional cooperation on anti-extremism is necessary¹³.

METHODOLOGY

The research sampling of this article includes three radical Islamic groups: Al-Qaeda, the Islamic State of Iraq and Syria (ISIS, later renamed as the Islamic State, IS) and the East Turkestan Islamic Movement (ETIM). Al-Qaeda was once seen as the most influential radical Islamic group since the 9/11 attack in 2001. Since the death of its founding leader Osama bin Laden in 2011, the profile of Al-Qaeda has been fading away gradually. In turn, the rise of ISIS since 2013 has marked a new chapter of radical Islam movement. Unlike Al-Qaeda, ISIS is characterized by its occupation of territory and state-like organization, its heavy reliance of internet propaganda, as well as its popularity among the youth radicals across the globe despite its ruthless conduct. Comparing with the two, ETIM has attracted less global attention because of its regional focus on Western China and Central Asia only. And yet, China has emphasized the link between ETIM and Al-Qaeda under the umbrella of terrorism. The recent ISIS movement has provoked concerns that there would be an emerging link between ISIS and ETIM, according to the party line. More importantly, it is seen as a threat to the stability of Xinjiang as well as other provinces in China. Despite its narrow focus, Chinese media still devotes considerable amount of attention to ETIM because the issue is highly relevant to the

state's interest. After all, since separatism falls under the umbrella of the Three Evils, as discussed above, Chinese media, which is often seen as the government's vehicle of ideological control in China, bears an obligation to construct narratives against separatism and thus maintaining social cohesion.

This research has chosen various types of news sources to ensure representative sampling. Several factors have been taken into consideration in making the choices. The first factor is the variance of political stands. Although nearly most public news platforms in Mainland China are subjecting to censorship, the papers are still allowed to feature liberal (like Nanfang Dushibao (Southern Cosmopolitan) or "new leftist" /nationalist (like the official Renmin Ribao, People's Daily) inclined ideology in recent decades. The second factor is the professional scope, i.e. whether the papers target international relations focused readers in particular. Within the ones that are tailor made from this target audience, the market-oriented ones featuring heavy nationalist tone like Huanqiu Shibao (Global Times) can be further typologized, whereas professional academic journals like XiandaiGuojiguanxi (Contemporary International Relations) are also consulted for comparison. Third, geographic factor is also taken into consideration, making nationwide newspapers like People's Daily and provincial publication like Hunan's Xiaoxiang Moring Post potentially different. On top of the aforementioned samples in each category, the research also studies the official online news portal Xinhuanet to supplement the mainstream perspective towards radical Islam. Popular Internet forums are consulted as supplement as well, though they are not the major focus of this research and are not scientifically studied for this research, as another full paper would be needed to incorporate their views. Key words included radical Islam (jijinyisilan), ISIS (yisilanguo), Al-Qaeda (yagaida), ETIM (dongtu), terrorism (kongbuzhuyi), national security (guojiaanquan), Middle East (zhongdong) and the US (meiguo) are used to study how these papers reported radical Islam.

The quantitative variation across media outlets provides an overview on the subject radical Islam had been reported differently during our time frame. According to the search results on Google News, Xinhuanet has the most number of relevant news reports, reaching over 400 in total. While there are 99 relevant search results from People's Daily, another 100 are from Nanfang Dushibao. Xiaoxiang Moring Post, however, has only 7 relevant search results. Such variation suggests that radical Islam falls under the

radar of national news agency and major newspapers but it receives little attention from the local newspaper.

The time frame of this research ranges from January 2013 to December 2014, whereas the scope of investigation includes both the general trend and ad hoc incidents like the ISIS advancement made in particular battles. The time frame is chosen due to the rise of ISIS in the Middle East as well as the assumption of leadership of the fifth generation leaders in China, who shows more determination to fight against separatism for national unity with targets like ETIM being more focused.

Before getting started, it should be noted that in many cases, the term "radical Islam" and "terrorism" are simultaneously used by most Chinese media when referring to extremists like ISIS. But there were few analyses that specifically state that "radical Islam" is not "Islam". This tendency is more apparent in regional newspapers. It should also be noted that according to an official announcement by Xinhua News Agency, certain key terms such as "Islamic fundamentalism" are banned; instead, the announcement suggested using "Islamic radicalism" rather than "radical Islamism"¹⁴. Since there is no further explanation and discussion, such announcement leaves plenty of room for further interpretation on its rationale.

THE RISE OF ISIS AND REVIVAL OF RADICAL ISLAM: THE OFFICIAL ORIGINS

During the time frame, like their Western counterparts, most Chinese reports and analysis on radical Islam focused on ISIS, but a time gap can be observed. One of the earlier analyses on ISIS could be traced to a report made by HuanqiuShibao in June 2014, which stated that ISIS is the world's "most influential and wealthy gang of terrorists"¹⁵. The report reviewed the group's current situation, developing path and potential threat towards international society based on its interview with local and international scholars. The report summarized that the goal of ISIS is to replace the Iraqi central government, to end the form of modern nation-state system and to construct a theocratic Islamic State¹⁶. The report compared ISIS with Al-Qaeda and highlighted that ISIS is a more dangerous terrorist group not only because of its abundant military,

financial and human resources, but also its popularity across the globe including in developed countries.

Regarding the rise of ISIS, the report attributed to the chaotic situation in Syria and Iraq, especially after the military operation of the US and its allies in early 2000s. In other words, it was the US that was to blame, as the report emphasized those terrorists in the Middle East was not welcomed by local residents at the beginning; ISIS only took advantage of the power vacuum left alone by the US intervention in the region. According to the mindset exhibited, without the US campaigns in Afghanistan and Iraq, ISIS would not be possible to exist and develop. Despite the different typologies of papers that had been identified, the above interpretation of the rise of ISIS was almost shared by all Chinese papers following the official rhetoric. Even in the late February of 2015, there was a report in HuanqiuShibaosaying that the US has not done its best to fight against ISIS even though the Middle East is of the US's strategic interest¹⁷.

Later in July 2014, there was another relatively comprehensive report on ISIS from Xinhuanet. The report highlighted the ambition of ISIS to build a "Caliphate" across the Middle East¹⁸. In particular, it highlighted the relationship between ISIS and Al-Qaeda in the leadership of global terrorism and focused on the "legitimacy" of ISIS as endorsed by terrorists groups in North Africa, Sinai Peninsula and the Gaza Strip as well as the rivalry between ISIS and Al-Qaeda. While the long-term strategic plan of Al-Qaeda was widely cited by the Chinese media, ISIS was portrayed as a rapidly emerging power that sought to expand by all means regardless of the ultimate strategic orientation. The hidden logic implied was that the young jihadists nowadays favor the ISIS approach more than the Al-Qaeda one, ranking physical excitement over spiritual salvation or long-term strategy.

POPULARITY OF ISIS AMONG RADICAL YOUTHS IN THE WEST

The popularity of ISIS among the radical youths in the West is another feature that has been extensively covered by the Chinese media, and such angle tends to be more critical against the Western society than the Middle Eastern one in general. According to the analysis, even non-Islamic western youths show interest in radical Islam¹⁹. Xinhuanet specifically highlighted the phenomenon that western youth who joins ISIS and gave numerous

explanations to it, most linked to the “dark side” in the Western society²⁰. First, according to the report’s line to take, the young Muslims have little sense of national identity in the western countries even though they grow up there as they and other Muslims have been marginalized in western society for a long time. It was ironically the rise of ISIS and other radical Islamic groups that give them a sense of belonging. Second, the foreign policy of western countries has intensified the religious complexity in the Middle East, creating a sense of anti-western ideology that spread back to the West. Third, the media coverage of conflict in the Middle East also provokes negative emotion among the young Muslims in the West, when they see opportunities of proving their importance in their homeland. Fourth, discrimination towards Muslims in the West pushes the Muslim population further away from the mainstream society, making the youth sector further marginalized. Finally, many youths in Europe – regardless of being Muslim or not – feel insecure about their own future and ISIS offers a compelling lifestyle for them. Given its strong followings on Facebook, Twitter and other digital channels, ISIS can cultivate radical ideas among these young people through social media. There might be some truth to these narratives but they do not represent the full picture of the Western society. But readers after digesting these reports might come up with a biased conclusion that it was the overall trend in the West that the assimilation model fails, despite the progress made in the integration in the previous decades. To put it to the more extreme version, the reports seem implying that it was the West that indirectly created the momentum of radical Islam, rather than the other way round. It is quite different from the official terminology of anti-terrorism that the Chinese government is using.

THE SOCIO-ECONOMIC ROOTS OF THE RISE OF ISIS: THE LIBERAL PERSPECTIVES

To represent New Leftist, nationalist and official viewpoints, Huanqiu Shibao and Xinhuanet highlighted the role of the US or the youth extremism to account for the origin of ISIS while the historical root of radical Islam, the regional context nurturing such ideology of terrorism and the socio-economic support base of the movement at the grass-root level was highly neglected. It was the liberal newspapers like Nafang Dushibao that made their effort on covering these aspects. For instance, in an in-depth interview conducted with intellectuals, the liberal paper tries to explain the historic root of radical Islam and its cultural, religious and geopolitical

influence on ISIS²⁰. In particular, the paper emphasized that ISIS demands a universal and monistic Islamic State in the region where original Islam was born, and they intentionally choose Iraq and Syria as its base to gain the historical legitimacy, which is a view quite different from the mere realist interpretation that the two countries were chosen out of mere reasons of convenience.

Tribalism and sectarianism are acknowledged by the liberal paper as two other major features that constitute the regional power structure in the Middle East where ISIS is building the "nation". And the paper interprets the rise of ISIS from the angle as follows: Currently the power distribution in the region is based on the balance of different religious sects, and each of them has its own perception towards the spreading of radical Islam. Because of the complex cultural and religious relationship in the Middle East, different stakeholders in the region and also the US do not have a consensus on the way to deal with ISIS in view of the uncertain power redistribution in the future. When some tribal and sectarian leaders sided with ISIS, other stakeholders found it more difficult to take a clear stance. ISIS therefore took advantage of it and developed continuously.

Then how the Chinese media sees the organizational nature of radical Islam, as categorized by ISIS? Would it be seen as a challenge towards the Westphalian state system that the Chinese government is adhering so much importance to? These are the questions that the liberal Nanfang Dushibao sought to address. As discussed, accordingly to the paper, tribalism and sectarianism are incompatible to the political principle of modern nation-state, but only countries such as Turkey are more successful in developing modern states due to its longer history of nationalism and the more ethnically exclusive nature of the regimes. Most countries in the region, however, are not successful in their progress of secularization and modernization, leading democracy and civil society to be under-developed. Therefore once the regimes were overthrown, the power vacuum would create further chaos and radicalism, eventually creating ISIS that strives to overthrow not only particular regimes but also the entire system of modern nation-state. The solution, according to the paper, lies within Islam, as the paper ask the reformist Muslims to revise the social-political structure of the Islamic world in order to co-exist peacefully with the modern nation-state order. In this line of thought, albeit talking about the Middle East apparently, indeed is consistent with the liberal take on China: counting on the reformists to reform the authoritarian society by ruling out both the

prolongation of the status quo as well as complete revolution. Therefore phenomena like radical Islam would have their structural roots highlighted. Some reports even drew relevance to the context of China. For instance, Nanfang Dushibao published a commentary in early February 2015 and it argued that even though there is a need to respect cultural pluralism, China should remain an authoritarian state for the sake of its stability²⁰. Note that otherwise topics like the organizational and financial models of ISIS only appear in professional journals like *Xiandai Guojiguanxi*²¹.

THE EMPHASIS OF VIOLENCE

As media, the way Chinese journalists' report radical Islam was largely triggered by the violence involved. In prior to June 2014, when ISIS became a timely fad, the media coverage in China on the Middle East was mainly about the sporadic violence committed by various militant groups. Generally speaking, most violent attacks such as suicide bombing are not officially identified as terrorism by Chinese government as well as the state-owned media, whereas the intention of these attacks were often cited as condemning the US military presence in the region²². ISIS back then was referred to as a "sub-sect" of Al-Qaeda and received little attention from Chinese Media²³. Since June 2014, the amount of Chinese media report on radical Islam has increased dramatically in terms of quantity and depth. This is directly due to the intensified terrorist conducts of ISIS. The beheading cases caught particular amount of attention²⁴. This led to more interests in reporting other violent Islamic groups such as Boko Haram in Nigeria²⁵. To the Chinese, it was the beheading that caught their attention, leaving such images to be the most effective spokespersons of ISIS.

OFFICIAL ATTITUDE TOWARDS RADICAL ISLAM REPORTED

The official stance of the Chinese government on ISIS and other forms of radical Islam is quite clear. As Xinhuanet reported in August 2014, the Chinese government, also a victim of terrorism, called for joint efforts to implement the resolution of UN Security Council when dealing with radical Islam in Iraq and Syria²⁶. According to the Chinese spokesperson, terrorist groups like ISIS in Iraq and other Middle East countries should be held accountable for the attack targeting civilians and the death of innocent people, making ISIS a serious threat to peace and stability. China therefore

supported the resolution adopted by UN Security Council and called for greater efforts from the international community to fight ISIS through cutting off the financial support, weapon and manpower supply to ISIS. The spokesperson also emphasized the need to block the digital channels of ISIS and thus to prevent ISIS from recruiting more members through these channels.

Besides these official lines to take, however, the Chinese media also emphasized on the different attitude between China and the West to tackle radical Islam. The basic direction is that China will give conditional support for combating ISIS, labeling the group as a terrorist group and endorsing the international campaign against ISIS. That said, China so far did not join any US-pivoted concerted actions. In September 2014, the Chinese Foreign Minister Wang Yi further elaborated the Chinese official stance on ISIS during the UN Anti-terrorism Summit, which was reported by Huanqiu Shibao in details²⁷. According to the report, China's stance on anti-terrorism can be summarized into two principles: first, anti-terrorist operations must follow the regulation and norms of international society, and that should be under the governance of UN Security Council. Second, there should not be a double standard regarding anti-terrorism, and anti-terrorism should not be linked to ethnic and religious issue. Chinese papers like Huanqiu Shibao did quite a good job in reasoning to its readers that despite the universal need to combat radical Islam and ISIS, China was not siding with the US unconditionally and thus would not sacrifice its own strategic needs for the sake of fighting against terrorism, whatever it was defined.

CONCERN OF RADICAL ISLAM'S IMPACTS ON DOMESTIC STABILITY

While ISIS might seem too remote from Mainland China, the possible link between ISIS and the Xinjiang separatist group ETIM has generated extensive media coverage in China. What concerns the Chinese most is neither the impacts of ISIS on their overseas investment in the Middle East nor China's energy diplomacy; instead, it is rather the potential spread of ISIS into China, especially its separatist-driven Xinjiang Province. According to Xinhuanet, there is a tendency that the so-called Three Evils would welcome ISIS as a new member and in return ISIS would eventually join forces with the separatist movement in China²⁸. Indeed, the activists of

Three Evils in China had been reported joining ISIS in Iraq and Syria in the hope of gaining more network and support back home.

Speaking of the logistics for the Xinjiang separatists to join ISIS, HuanqiuShibao once offered a detailed account²⁹. According to the paper, Xinjiang separatists joined ISIS in two different channels: directly coming from China to Syria or Iraq, or going through Southeast Asia to join sub-branches of ISIS, which is believed to have a well-developed hub in Indonesia. The report indicated that those radical Chinese Muslims are deeply influenced by the online propaganda of ISIS; they are either engaged in illegal business or receive donation from overseas to accumulate financial resources. The report also cited sources claiming that since border control in Xinjiang has been tightened, many radical Muslims choose Guangxi, Guangdong and Yunnan provinces to smuggle, while there are representatives of ISIS taking Chinese radicals to their training camps. According to the report, ISIS has developed multiple channels to lure the Chinese radicals that were far more effective than the rigid routes set aside by Al-Qaeda a decade ago. According to multiple sources cited by the paper, the Chinese radicals, after being arrested, already admitted their intention to acquire bomb-making skills from ISIS. The paper also stressed the tragic ending of these activists, claiming that most of them, who might not speak the same language as the ISIS core groups, were soon killed on battlefield or used by ISIS as suicide bombers, regardless of their intention to stay in the ISIS-controlled area for long or not³⁰. Considering the details provided in this coverage, it quite clearly represents an official approach to use ISIS as justification for tightening domestic security measures, which is a constant theme of the new Chinese leadership under Xi Jinping.

As Gorbachev failed to promote nationalism at the Soviet Union, the regime was in the end replaced by republics which manipulated nationalism. To avoid history repeating itself, Xi attempted not just to demonstrate his confidence exogenously but also to foster the cultural nationalism not only by creating new heroes sacrificing for communism but also implanting the traditionally well-known sages of heroes and customs into the dream of socialism led by the communist party. He was clear that should the two dreams separate with one another, a stronger China might be no longer need the CCP, just like what Russians did. Even Hong Kong, which has been short of nationalist rituals, followed the central government by setting the "Anti-Japanese War Victory Day" and another memorial day on December 23 for those who died in the Nanjing Massacre. All these imply

that China has been more alerted to "separatism" within the country and more willing to pose tighter fist for ensuring domestic security.

CRITICISM AGAINST US FOREIGN POLICY

As previously mentioned, since US foreign policy was widely considered as a root cause of contemporary radical Islam by many Chinese media, criticism against US foreign policy is naturally a constant theme of Chinese report. According to Chinese intellectuals like Vice-head of China Institute of Contemporary International Relations (CICIR) Li Shaoxian in *Xiandai Guojiguanxi*, the major causes that contribute to the expansion of ISIS are all related to the inappropriate foreign policy of the US including its military operation in the Middle East³¹. For instance, the US-led Iraq War broke the power balance among different religious groups in Iraq, radicalizing the Sunnis and pushed them towards the direction of Al-Qaeda and later ISIS. The American campaign also weakened the secular forces in the region, leading religious conflicts between Sunnis and Shi'ites revived. Countries like Syria and Libya were also destabilized by the US support of anti-governmental forces. And it was "Pivot to Asia" rebalancing strategy adopted by the US since 2011 that led to the final power vacuum in the region. In the eyes of many Chinese analysts, the operation of the US appeared irresponsible.

Another common Chinese argument to explain the widespread of radical Islam is the ineffective military operation led by the US. Series of reports from Xinhuanet highlighted the hesitation and struggle of the US when dealing with ISIS in the second half of 2014. One report in August, for instance, listed several factors that limit the capacity of the US to fight against ISIS, including little Congress support for overseas military operation, limited intelligence about ISIS, reluctance of the allies in the region, hesitation of the US to project ground force, weak military force of Iraq government and the hostile attitude towards Syria government³². As Chinese military specialists like GuZhenglong commented, the air strike approach adopted by the US and its allies is no longer effective as ISIS does not operate as a state³³. Some Chinese media even explicitly described the US to be "trapped in fighting" with ISIS³⁴.

Finally, Chinese media also tend to criticize the double standard of the US in addressing radical Islam. For instance, the US support to the

Syrian opposition was cited as a cause for ISIS to be supplied with advanced weapons, which is contradictory from its calling for international cooperation against terrorism³⁵. The different US attitude towards ISIS and ETIM was also frequently mentioned. For example, reports from Xinhuanet blame the US media for fabricating news on her suppression on Uyghur people, which is "far from truth"³⁶. According to the Chinese media, it is China's contribution to global anti-terrorism that requires it to take tough measures against radical Islamic groups like ETIM in Xinjiang, and the US should instead appreciate it.

ANALYSES AND IMPLICATIONS

What can we derive from the above studies? First, behind the media reports, the shadow of Chinese government can be easily identified. Almost all media coverage on international news is monopolized by official media platforms like Xinhuanet and semi-official newspaper like Huanqiu Shibao. Regional newspapers like Nanfang Dushibao and Xiaoxiang Morning Post have little connection overseas. Unlike the diversified approach of the Western media covering the topic, there is high level of homogeneity among the sources cited by different media. The message is that how the Chinese understanding radical Islam is generally how the Chinese government wants them to understand it. Many human stories behind the rise of ISIS are generally non-existing in the Chinese media context. The reports are highly conditioned on the domestic social and political environment of China: serious discussion on religion and the adequacy of sovereign states in the 21st century is impossible to be openly discussed in China, let alone the open questioning on whether human rights should be sacrificed in view of national security threat. As a result, ISIS or other racial Islamic branches in China are merely used as justification to China's current security policy, both in terms of its domestic focus like towards Xinjiang or international focus like towards the US.

This kind of selective reports in China could result in subtle mind changes of the Chinese towards Muslims. Since most Chinese fail to distinguish radical Islam from Islam, and the terms radical Islam and terrorism were almost used as synonyms that would inevitably contribute to the lack of tolerance among the ethnic Han Chinese, who dominate the Chinese population, towards other minority groups, especially the Muslims. Regardless of the rising threat of separatism, there are multiple reports

suggesting a worsening relation between the ethnic Han and ethnic Uyghurs in Xinjiang³⁷. Islamic practices were reported to have been constrained in some schools, citing possible negative impacts on social harmony³⁸. When national unity is seen as the paramount importance by the new Chinese leadership, Islam might gradually become an unfortunate target if reports on radical Islam continue to make indiscriminate approach from mainstream Islam.

The perceived role, or responsibility, of the US behind the rise of ISIS could also derive far-fetching impacts on Chinese foreign policy. Many Chinese analysts saw the rise of ISIS alarming not because of the terrorist nature of the group itself, but rather owing to the attitude exhibited by the US. If the US can leave the Middle East alone due to its strategic rebalancing policy or Pivot, which China is largely seen as its prime target, it could easily behave similarly in the Asia-Pacific in the future when needed. Considering what is happening in the Middle East, including the prevalence of radicalism, many Chinese analysts viewed the role of the US in great suspicion and found convincing justifications in spreading anti-Americanism. Therefore, the Chinese media has every tendency to have negative reports on the post-Arab Spring Middle East flooding in so that the region, viewed as being destabilized due to the adverse role of the US and the western preach of democracy, can serve as a counter example for fellow Chinese to follow.

Finally, China is on the rise and has exhibited great interests in revising the post-war status quo by building new international infrastructure like the Asian Infrastructure Investment Bank (AIIB) or its "One-belt One-road" investment scheme. In the latter scheme, Central Asia and Middle East are the prime targets of Chinese investment and exports, in which new infrastructure like railroad and pipelines are supposed to be built³⁹. It would be a challenge for the Chinese government to propagandize the strategic importance of these regions and the friendship that the Chinese enjoy in the region on one hand, and the existence of radical Islamic groups who increasingly see China as part of the aggressors against fellow Muslims on the other. Conventional wisdom would suggest that China would need to build better relations with some radical Islamic groups at least as compared with its western counterparts, or else the new infrastructure investment in the region would be very vulnerable. If future Chinese reports feature less coverage on radical Islam, and China starts playing a mediating role in the region between western-inclined and radical-inclined factions like in Afghanistan, we should not be too surprised. As the Chinese media is still

largely under state control when core national interests are considered, what we are observing from the Chinese media on topics like ISIS might well be part of the transitional stage only. The official Chinese stance towards these groups would probably remain the same in the future, but if an equally tough stance is featured in future media reports in the next decade, there are at least reasons to be slightly surprised.

NOTES

- 1 | See Johannes J.G. Jansen, *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1997, p. 1-3.
- 2 | Ibid.
- 3 | See Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism: The Story of Islamist Movements*, 3rd edition, London, Continuum International Publishing Group, 2010, preface.
- 4 | See QuintanWiktorowicz, *A Genealogy of Radical Islam*, *Studies in Conflict & Terrorism*, 28:75-97, 2005.
- 5 | See Mehdi Mozaffari, *What is Islamism? History and Definition of a Concept*, *Totalitarian Movements and Political Religions*, Vol. 8, N° 1, p. 17-33, March 2007.
- 6 | See 何为“三股势力?” (*HeweiSangushili?*), *Xinhuanet*, 13 July 2009.
- 7 | *The term was first coined by Shanghai Cooperation Organization (SCO) in 2004.* *Global Times*, 16 June, 2004
- 8 | See 魏昀《近年来国内外关于极端伊斯兰原教旨主义研究综述》, 乌鲁木齐职业大学学报, 2014年第1期.
- 9 | Yijiu Jin; Yun'gui Wu, *Dang daijiongjiaoyujiduanzhuyi*, Beijing : Zhongguo she huikexuechu ban she 2008.
- 10 | See 金宜久 (编) 《当代宗教与极端主义》, 中国社会科学出版社, 2008.
- 11 | See 应中安 (编) 《新疆伊斯兰极端势力研究》, 国家社科基金批准项目《当代宗教极端主义研究》2001年6月.
- 12 | See 许利平《亚洲极端势力》, 社会科学文献出版社, 2007.
- 13 | See 苏畅《中亚宗教极端势力研究》, 国家社会科学基金项目 (No.: 06CGJ006), 2006.
- 14 | See 新华社禁用词汇 at <http://www.scientrans.com/pedia/trans8.html>.
- 15 | See 揭秘“伊斯兰国”组织: 世界“最富”恐怖集团 (*Jie mi yisilanguozuzhi: shijiezui fu kongbujituan*), *Huanqiu*, 16 June 2014.
- 16 | Ibid.
- 17 | 美国能根除“伊斯兰国”吗 (*Meiguonenggenchuyisilanguo ma?*), *Huanqiu*, 28 Feb, 2015.
- 18 | See “伊斯兰国”的野心 (*Yisilanguo De Yexin*), *Xinhua Net*, 25 July, 2014.
- 19 | See 西方青年缘何热衷投奔“伊斯兰国”, *Xinhuanet*, 10 October 2015.

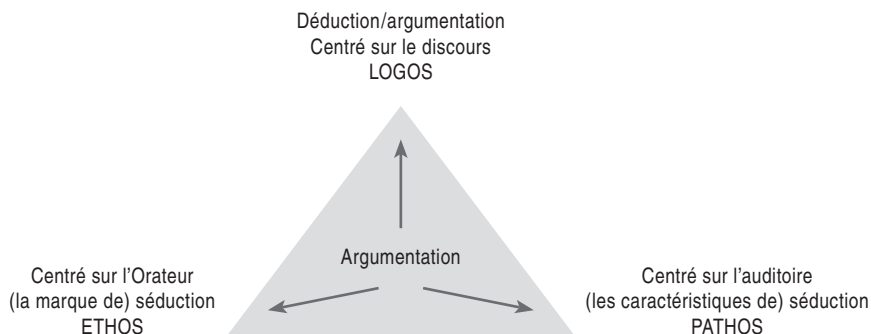
- 20 | Ibid.
- 21 | See *ISIS* 兴起背后中东地区的历史与现实 (*ISIS XingqiBeihouZhongdongDiqu De Lishi Yu Xianshi*), *Xinhuanet* 10 October, 2015.
- 22 | See 大历史视野下的中国改革三大因素是关键 (*Dalishishiyexia de zhongguogaigesandayinsushiguanjia*), *Nanfang Dushibao*, 02 Feb, 2015.
- 23 | See 孙冉·唐恬波“伊斯兰国”极端组织的特点, *XiandaiGuojiguanxi*, 2014 年第9期 p. 56-59.
- 24 | See for example 驻阿美军遭致命炸弹袭击致包括6美国人在内15亡 (*Zhu a meijunzaozhimingzhadan xi jizhibakuo 6 meiguprenzainei 15 wang*), *Xinhuanet*, 18 May 2013 .
- 25 | See for example 叙利亚·“圣战”战场? (*Xu li ya, "Sheng zhan"zhanchang?*), *Xinhuanet*, 4 August 2013.
- 26 | See for example “伊斯兰国”公布杀害英国人质视频” (*Yi silanguo" gong bus hahaiyingguorenzhishipin*), *Xinhuanet*, 14 September 2014.
- 27 | See 伊斯兰极端恐怖组织杀死尼29名中学生 (*Yi silanjiduankongbuzuzhishasini 29 mingzhongxue sheng*), *Huanqiu*, 26 February 2014 .
- 28 | See 中国呼吁国际社会认真执行安理会应对伊叙极端组织决议 (*Zhongguohuyuguoji she huirenzhenzhixing an li huiying dui yixujiduanzuzhijueyi*), *Xinhuanet*, 16 August 2014.
- 29 | See 安理会商讨应对“伊斯兰国”中国外长提出合作方案 (*An li huishangtaoying dui "yisilanguo" zhongguowaizhangtichu he zuo fang an*), *Huanqiu*, 26 September 2014.
- 30 | See 东突分子从南方出境投奔 *ISIS* 最终目标打回中国 (*Dong tu fen zi cong nan fang chujingtou ben ISIS zuizhong mu biao da huizhongguo*), *Xinhuanet*, 22 September 2014.
- 31 | See 约 100 名中国人在叙利亚作战全是东突成员 (*Yue 100 mingzhongguorenzaixu li yazuo-zhanquanshi dong tuchengyuan*), *Huanqiu*, 18 June 2014.
- 32 | See “东突营”被“伊斯兰国”当炮灰想逃离者被斩首 (*"Dong tuying"bei"Yi silanguo" dang paohuixiangtao li zhebeizhanshou*), *Huanqiu*, 10 December 2014.
- 33 | See “伊斯兰国”因何而来?, *XiandaGuojiguanxi*, 2014 年第9期, p. 55-56.
- 34 | See 打“伊斯兰国”, 美国为何不给力? (*Da "yisilanguo", meiguowei he bugei li*), *Xinhuanet*, 32 August 2013.
- 35 | See 打击“伊斯兰国”美国新瓶装旧酒奥巴马已走投无路 (*Da ji"yisilanguo"meiguoxin ping Zhuangjiujiaoba ma yizoutouwulu*), *Xinhuanet*. 11 September 2014.
- 36 | See 美国打击“伊斯兰国”战略陷困境 (*Mei guo da ji"Yi silanguo"zhanluexian kun jiang*), *Xinhuanet*, 2014 October 10.
- 37 | See 叙利亚指责美国在反恐问题上持双重标准 (*Xu li yazhizemeiguozai fan kong wen tis hang chi shuangchongbiaozhun*), *Huanqiu*, 10 September 2014; 叙官员: 反恐是美国干涉他国借口 *IS* 危害更大 (*Xu guan yuan" fan kongshimeiguogan she ta guojiekouweihaigeng da*), *Huanqiu*, 15 December 2014.
- 38 | See 国际反恐须抛弃双重标准 (*Guoji fan kongxupao qi shuangchongbiaozhun*), *Xinhuanet*, 22 September 2014.

- 39 | See Q&A: *Xinjiang and tensions in China's restive far west* at CNN May 2014, <http://edition.cnn.com/2014/05/22/world/asia/china-explainer-xinjiang-uyghur/>.
- 40 | See *China Uighurs: Xinjiang city of Urumqi to ban Islamic veil* at BBC December 2014, <http://www.bbc.com/news/world-asia-china-30435691>.
- 41 | Two examples are: first, *China's President Xi Jinping has signed agreements with Pakistan promising investment of \$46bn (£30.7bn), which will be spent on building a China-Pakistan Economic Corridor (CPEC) – a network of roads, railway and pipelines between the long-time allies; second, China's plan to invest in Thai Canal in Southern Thailand will possibly sideline Malacca's strategic role to global energy trade.*

Le pathos dans le discours politique des islamistes en Turquie

Duygu Öztin Passerat

Aristote affirme qu'un discours est constitué de trois composantes : Ethos, logos et pathos. Le premier, se caractérise par l'image que le locuteur donne de lui-même à travers son discours pour influencer son auditoire ; le deuxième par le raisonnement et par le discours lui-même. Quant au pathos emprunté au grec, signifie dans l'usage courant « est pris actuellement au sens débordement émotionnel, généralement manquant de sincérité, acception qui n'affecte pas son dérivé « pathétique ». (Charaudeau et Maingueneau, 2002 : 423) Autrement dit, le pathos correspond aux passions (souffrance, passion, affect) de l'auditoire. Les traducteurs français d'Aristote associent généralement le pathos à la "passion". De concert avec Plantin, nous allons définir, le pathos comme le centre des émotions.



Ces trois preuves ou axes de discours ne sont pas séparés de manière stricte l'un de l'autre. Ils sont inextricablement liés l'un à l'autre. C'est pourquoi, la persuasion d'un discours dépend impérativement d'une utilisation efficace de ces trois preuves. Autrement dit, un locuteur qui inspire de la crédibilité et de la confiance, liée au bien-fondé de son raisonnement, à son audience en affecte également ses émotions et ses sentiments.

Certains discours sont largement fondés sur l'utilisation (voir l'amplification) des sentiments et des émotions comme les discours

politique, religieux, publicitaire etc. Aussi chercherons-nous, dans ce travail, à étudier l'exploitation des émotions, c'est à dire, du pathos, dans le discours politique. Le corpus de notre travail sera centré sur le discours tenu pendant les événements de Gezi, au mois de juin 2013, par le premier ministre de la Turquie de l'époque qui est l'actuel président de la république. Ce faisant, notre travail va premièrement répondre à la question "Faire appel aux émotions dans le discours politique est-il fallacieux, ou est-ce un moyen discursif voire même une stratégie discursive dans l'argumentation?" et deuxièmement à la question "A quels procédés discursifs le locuteur fait-il appel pour la construction des émotions dans son discours argumentatif?"

1. LE PATHOS OU LES ÉMOTIONS DANS LES THÉORIES D'ARGUMENTATION

Les théories d'argumentation, au sujet de l'utilisation des sentiments, des émotions dans le discours persuasif, se divisent en deux grands courants: la première théorie, que l'on appelle la théorie normative et anglophone considère que l'appel aux émotions dans le discours argumentatif est une mauvaise argumentation faisant appel à des paralogismes/fallacies. *A contrario*, la deuxième théorie, se recommande de faire appel aux émotions dans le discours car elles sont considérées comme des adjuvants (plus-values) pour le discours argumentatif.

1.1. La théorie normative et anglophone

La théorie normative et anglophone, s'est particulièrement inspirée de l'ouvrage fondateur de cette théorie de Hamblin intitulé *Fallacies* (1971) qui s'est elle-même également inspirée de l'ouvrage d'Aristote intitulé *Réfutations sophistiques*. C'est une sorte d'évaluation du discours argumentatif. Dans l'ouvrage de Hamblin, on retrouve une liste de paralogismes ayant trait à l'émotion, qualifiés comme argumentations fallacieuses.

1.1.1. La logique formelle

L'objectif de la théorie de pragma-dialectique de l'école d'Amsterdam est de définir une théorie idéale d'argumentation. Elle essaye d'associer une

conception dialectique de la rationalité argumentative à une approche pragmatique des procédés du discours argumentatif.” (Doury et Moirand, 2004: 45). D’après cette approche, la validité d’une argumentation dépend du respect des partenaires manifesté durant la discussion. Ainsi, l’argumentation est définie, selon la pragma-dialectique, comme une activité dont l’objectif principal est de tendre vers la résolution d’une différence d’opinions et “qui, pour y parvenir de façon rationnelle ou, à tout le moins, raisonnable, doit se conformer à une procédure dont les règles sont acceptés par les deux parties.” (Micheli, 2010: p. 83-84). Les fallacies (Hamblin, 1971) ou les sophismes sont plutôt considérés comme une violation des règles dans une discussion critique et non pas comme des arguments qui n’ont de validité logique que l’apparence. Autrement dit, les sophismes sont définis comme la violation des règles qui empêchent de débattre ou de discuter librement ou de résoudre les conflits d’opinion entre les adversaires. Selon cette théorie, les appels à l’émotion sont considérés comme une violation de la règle 4 qui dicte “qu’un point de vue ne peut pas être défendu par une “non-argumentation ou par une argumentation non pertinente par rapport à ce point de vue”. Ainsi l’utilisation des émotions dans le discours argumentatif est considérée (s’accorde avec «l’utilisation») comme l’appel à des moyens ou à des techniques de persuasion non argumentatifs.

Toujours selon cette théorie, l’argumentation doit viser à convaincre l’adversaire et l’appel aux émotions est considéré comme une ruse rhétorique qui vise une troisième partie de l’argumentation. Autrement dit, les émotions constituent des écarts par rapport à une norme unique de la discussion. Car, pour ces pragma-dialecticiens, le fait de convaincre, dimension rationnelle de l’argumentation s’oppose à persuader¹, celle des moyens irrationnels, émotionnels ou passionnels.

1.1.2. La logique informelle: Dominique Walton

Un autre théoricien de la théorie anglophone, Walton, dans son ouvrage intitulé *La place des émotions dans l’argumentation* (1992), a accordé aux émotions une dimension plutôt pragmatique. Selon lui, “l’émotion ne devrait pas être catégoriquement opposée à la raison, même si les appels à l’émotion peuvent déraiper et être exploités dans certains cas” et Walton ajoute que le caractère fallacieux (des émotions) doit être cherché non dans leur nature, mais bien dans leurs usages en contexte. (*In* Micheli,

2008, p. 87). D'après lui, les fallacies sont définies comme "techniques utilisées à mauvais escient qui vont à l'encontre des buts légitimes du dialogue dans lequel les participants sont supposés être engagés" (*ibid.* p. 88)

"Quand les appels à l'émotion sont des arguments raisonnables, s'ils sont souvent des instances du raisonnement pratique, dirigé vers une conclusion décrivant une action prudente" (*ibid.* p. 91) L'idée de Walton est que les appels à l'émotion tels que *ad misericordiam* (appel à pitié), *ad populum* (appel au peuple) se greffent sur des séquences de raisonnement pratique. L'appel aux émotions est, selon Walton, fallacieux s'il empêche l'auditoire de se décider en toute connaissance de cause, à partir d'un examen équilibré des avantages et des inconvénients qu'implique l'accomplissement d'une action.

1.2. La théorie francophone

Contrairement à la théorie anglophone, pour la théorie francophone², faire appel au pathos dans le discours est considéré comme un adjuvant. Perelman et Tytéca, auteurs de l'ouvrage fondateur de la théorie d'argumentation, ont défini, le but "de toute argumentation, avons-nous dit, est de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment: une argumentation efficace est celle qui réussit à accroître cette intensité d'adhésion de façon à déclencher chez les auditeurs l'action envisagée (...) ou, du moins, à créer, chez eux, une disposition à l'action, qui se manifestera au moment opportun" (Perelman, 2000 : p. 59). Dans le cadre de cette nouvelle rhétorique, le discours argumentatif tend ainsi à fonder un devoir croire (orienter une opinion) un devoir faire et un devoir éprouver.

D'après Plantin et l'approche interactionniste de l'argumentation, faire appel aux émotions joue un rôle adjuvant dans l'argumentation. Car l'argumentation et l'entreprise de persuasion est un dispositif fondé sur la polémique et sur le dissensus où les actants essayent de se convaincre l'un-l'autre. Dans une telle démarche, les sentiments de colère, de joie, de tristesse sont tellement en jeu que les locuteurs recourent à argumenter par les émotions et même argumenter des émotions elles-mêmes. Suivant les travaux de Plantin, on peut affirmer que les émotions sont argumentables. Quand les locuteurs se trouvent dans des situations

de conflits et de dissensus, ils cherchent à argumenter des émotions ou à fonder la légitimité d'une disposition affective. Car, comprendre l'émergence d'une émotion ou d'un sentiment nécessite de comprendre le système des raisons qui fonde cette émotion. C'est pourquoi, étudier les émotions dans la perspective de l'analyste du discours, c'est étudier «la manière dont les locuteurs s'efforcent de légitimer ou, au contraire d'illégitimer certaines dispositions à ressentir des émotions» (Micheli, *in* Rinn, 2008 : 128) On peut illustrer tout cela dans le tableau ci-dessous.

Tableau 1 : Le pathos dans les théories d'argumentation

La théorie anglophone (logique formelle) Hamblin (1971) Les Fallacies Ecole Amsterdam	Les émotions/pathos : Les sophismes/fallacies Faire appel aux émotions : Ruses rhétoriques
Walton (logique informelle) 1992.	Le pathos est fallacieux s'il empêche de se décider en toute connaissance
Théorie Francophone Perelman	Conviction : persuasion L'argumentation fait appel aux émotions
Théorie francophone et interactionniste	Le pathos et les émotions sont des adjuvants dans le discours argumentatif

2. LE PATHOS ET LA RHÉTORIQUE

La rhétorique présente une technique de production de l'émotion dans la parole publique étant susceptible d'appliquer à tout discours. En ce qui concerne la production du pathos dans le discours, Lausberg affirme qu'il s'agit de cinq règles basées sur sept figures. Plantin en propose le schéma suivant (Plantin, 2011 : 166) :

Tableau 2 : Règles de production rhétorique de l'émotion

Règle	Moyen linguistique associé (figure)
1. Stimulez l'émotion - par des objets émouvants - par des images d'événements émouvants	

Règle	Moyen linguistique associé (figure)
2. Représentez des situations-stimuli – décrivez les faits émouvants – amplifiez les faits émouvants – dramatisez les faits indifférents – catégorisez : trouvez des analogues	Evidence amplification, répétition (<i>expolitio</i>) dramatisez
3. Montrez de l'émotion – montrez des gens émus – montrez-vous ému (<i>éthos</i>) – identifiez-vous : parlez comme les gens émus	Hésitation, hyperbate, exclamation, répétition
4. Sortez du format	Métabase

(1) Règle de présentation d'objets : "Montrez des objets!" (Signa).

Les objets à montrer sont liés à l'événement source de l'émotion et capables de contribuer à la production de l'émotion adéquate dans le public pertinent: le poignard de l'assassin, la robe tachée de sang, la cicatrice de la victime.

(2) Règle de représentation non discursive d'objets et d'événements émouvants : "Montrez des peintures!"

S'il n'est pas possible, de montrer le drapeau troué de balles, l'arme du crime, ou la tunique sanglante de la victime, représentez ces objets, produisez devant le public et les juges des peintures d'objets ou de scènes émouvantes.

(3) Quatre règles sur la mimesis

- "Décrivez des choses émouvantes!"

Cette règle est essentielle: l'évidence rappelle que la représentation est une figure. La règle est donc de représenter l'émotion en situation: des choses émouvantes, des êtres inducteurs d'émotion (le gentil et le méchant), et des gens émus, leurs caractères, leurs paroles, et bien sûr, les manifestations de l'émotion.

- "Amplifiez ces données émouvantes!"

Utilisez « un langage qui tend à exaspérer les faits indignes, cruels, odieux ». La figure de *l'expolitio*, figure de la reformulation et du développement correspond à cette règle.

- “Rendez émouvantes les choses indifférentes !”

C’est le procédé de la *deinosis*, principe de dramatisation (qui sera interprété comme de l’exagération par l’opposant): « car, bien que certaines choses paraissent graves en elles-mêmes, telles le parricide, le meurtre, l’empoisonnement, il en est d’autres aussi que l’orateur doit faire paraître telles ».

- “Trouvez des analogues !”

La similitude est un *topos* émotionnel des plus fondamentaux pour construire l’émotion chez l’auditoire.

(4) Trois règles sur la présentation directe de l’émotion

- “Montrez des personnes émues!”

Les règles sur la présentation directe de l’émotion organisent une source d’émotion qui se transmet par cadrage ou empathie, de personne émue à personne émue.

Montrez les larmes de la mère de la petite fille violée et assassinée, la joie des vainqueurs, la déception des vaincus... Exhibez des personnes émues, faites-les comparaître, à la caméra ou au tribunal: tout cela provoquera l’alignement émotionnel du public.

- “Montrez-vous ému!”

Le locuteur doit se mettre d’abord dans l’état émotionnel qu’il souhaite transmettre, c’est-à-dire un état qui favorise le cadrage empathique de son public. Il doit ressentir-simuler pour stimuler.

- “Prêtez votre voix aux gens émus”

Cette règle opère la synthèse entre “Montrez votre émotion!” et “Montrez leur émotion!”. Le locuteur sympathise avec les personnes émues.

Il s’agit toujours de mettre en scène les émotions telles qu’elles s’expriment à travers les paroles émues prêtées à autrui. “Prêtez votre voix aux choses émues”, par la *prosopopée* (*fictio personae*), et bien entendu, “Faites parler les morts”.

Ces deux dernières règles sont des techniques de construction d’un éthos ému.

(5) Règle de reformatage des données de base de l'interaction : "Sortez du format !"

C'est ce qu'opère la figure complexe et hétérogène de la métabase.

La métabase est une figure de bouleversement généralisé (d'émotion) affectant toutes les coordonnées fondamentales de l'interaction en cours :

- la source même de la parole : l'orateur prête sa voix à quelque acteur du drame ;
- le destinataire du discours : il s'adresse à des absents, à un auditoire fictif qu'il apostrophe ;
- le format : il met en scène un dialogue avec l'adversaire ou avec le public ;
- le thème : il se livre à des digressions.

C'est une règle extrêmement pratiquée ("c'est à vous madame que je voudrais m'adresser maintenant")

3. LE PATHOS/EMOTIONS DANS L'ANALYSE DU DISCOURS

Le pathos dans l'analyse du discours concerne l'étude de la mise en discours qui joue sur les effets émotionnels à des fins stratégiques. D'après Charaudeau, les émotions "relèvent d'une "rationalité subjective" et (...) elles sont orientées vers un objet « imaginé » parce que cet objet est arraché à la réalité pour devenir un « réel » signifiant, le rapport entre ce sujet et cet objet se fait par la médiation de représentations. Et il ajoute que les émotions sont représentationnelles. "La pitié ou la haine qui se manifeste chez un sujet n'est pas le simple résultat d'une pulsion, ne se mesure pas seulement à une sensation d'échauffement à une poussée d'adrénaline ; elle s'éprouve à la représentation d'un objet vers lequel tend le sujet ou qu'il cherche à combattre (2008: 49).

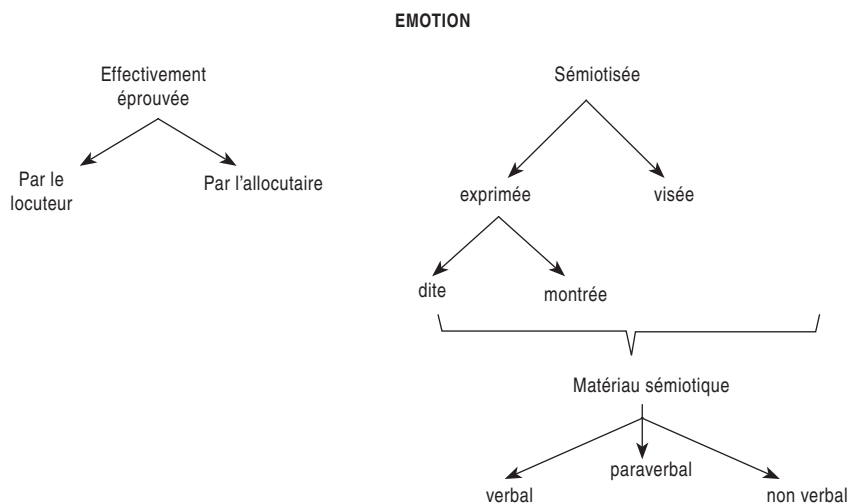
3.1. L'émotion dite vs l'émotion montrée vs l'émotion suscitée (visée)

Les émotions dans l'approche de l'analyse du discours ne sont pas considérées ni comme une sensation, ni comme un éprouvé, ni même comme un exprimé. Des mots tels que colère, tristesse, joie, panique

désignent des émotions mais ne provoquent pas ces dites émotions. Kerbrat-Orecchioni fait la distinction entre l'émotion exprimée, l'émotion éprouvée et l'émotion suscitée. (Kerbrat-Orecchioni, 2000, *in* Plantin : 57). Ensuite elle procède à la distinction, pour ce qui est de l'émotion du locuteur entre :

- l'émotion dénotée, à l'aide de quelque "terme de sentiment" (substantif, adjectif, verbe) :
"je suis heureux", "je nage dans le bonheur", "j'en bave", "ça me dégoûte", "je suis écœuré", etc.
- et l'émotion connotée, qui s'exprime par quelque autre moyen : "Chic !", "Aïe !", "ce pauvre Pierre", "mon petit chou", "quel crétin", etc.

Micheli, en se basant sur cette distinction, nous propose un schéma catégorisant les émotions (2010: 117).



L'analyse du discours ne s'occupe pas, comme Charaudeau l'a affirmé ci-dessus, de la dimension de l'éprouvé de l'émotion. Il s'occupe plutôt de chercher le rôle de la matérialité langagière dans la construction des émotions. La matérialité langagière s'occupe comme le schéma l'illustre, du verbal, du paraverbal et du non verbal. Il y a certainement un rapport très étroit entre l'émotion visée et l'émotion argumentée. Si un locuteur

thématise l'émotion qu'il vise et formule une topique dans ce sens-là, on peut dire qu'il argumente cette émotion.

En ce qui concerne le rôle des émotions dans l'argumentation, Plantin propose, en s'inspirant des travaux de Scherer, une synthèse pour la construction de la situation émotionnante (2011 : 178).

Tableau 3 : Les catégories de discours dans la production de l'émotion

Agrément	• BeÛrk! Vs hmm!
Type d'événement	• mariage vs enterrement
Types de personnes	• un gangster vs un passant atteint par une balle
Quantité, intensité	• trois vs trente victimes
Analogie	• ... comme un tremblement de terre
Temps	• tout ça c'était avant c'est fini
Lieu	• la victime faisait ses courses dans son quartier vs errait dans un terrain vague
Distance	• quelque part dans les Balkans vs à deux heures d'avion de Paris
Causalité, agentivité	• l'accident a été provoqué par le brouillard vs un chauffard ivre
Conséquences	• ce comportement semble anodin, ses conséquences seront redoutables
Contrôle	• on n'y peut rien vs aux armes citoyens!
Normes	• Un salaud vs un martyr

3.2. Le discours politique

D'après Charaudeau, le discours politique est constitué de plusieurs instances. De plus, il circule, d'une part, dans l'espace public, d'autre part, s'inscrit dans une scène politique. Pour analyser cette dernière il faut appréhender :

- Qui lance cette parole, à l'adresse de qui en définissant quelle identité des partenaires (ici l'auditoire est toujours une entité collective de grand nombre) et en se fondant sur quelle légitimité ?

- Dans quelle situation de communication et quel en est le dispositif d'échange?
- Dans quel but de persuasion, exigeant visées de crédibilité et de captation de la part de l'instance discursive?" (Charaudeau, 2008 : 53)

Par ailleurs, la scène politique est constituée de l'instance citoyenne et de l'instance politique qui se trouvent dans une relation passive/active. L'objectif de l'instance politique est d'agir sur l'instance citoyenne.

3.2.1. Les événements de Gezi

Les événements de Gezi, déclenché le 31 mai 2013, dans le but de protéger les arbres dans le parc du même nom, est un mouvement protestataire rassemblant une multitude hétéroclite tels des gens ordinaires de divers horizons culturels et ethnique, diverses associations culturelles ou autres, des syndicats, des groupes d'artistes, d'étudiants, des défenseurs de la nature, des anticapitalistes, des Kurdes, des Arméniens, des Musulmans, des Juifs, etc.² Les protestations ont également eu lieu dans d'autres villes de Turquie, même si ce mouvement a gardé le nom de «Événements de Gezi». Durant plusieurs jours, la police a utilisé une violence instrumentale et physique réprimant les manifestants avec des matraques, gaz lacrymogènes, canons à eau... Le bilan fut de 8 morts est une estimation de près de 4000 blessés, les indignés furent désignés par le Premier ministre de l'époque, Erdogan, comme "çapulcular" (littéralement vandales, racailles, pillards, clochards, etc.). Cette dénomination fut reprise comme cri de ralliement par les manifestants et est devenue le symbole du mouvement des désobéissants civils comme le mouvement "çapulcular" (traduit dans plusieurs langues comme "çapulling", en anglais et "çapuller" en français)³.

Pourquoi ces évènements ont-ils eu lieu?

Le parti PJD (Parti de la Justice et du Développement = AKP en turc) se qualifiant lui-même d'islamo-conservateur ou islamiste modéré est au pouvoir en Turquie depuis 2002. Le PJD a fortement affaibli l'influence laïque de l'armée turque et appliqué un programme islamo-conservateur, particulièrement, depuis 2011. Une réforme de l'éducation votée en 2012

a ainsi renforcé l'enseignement islamique dans l'école publique primaire ainsi que dans les collèges et lycées. Le Premier ministre de l'époque a publiquement revendiqué qu'il voulait élever une « génération pieuse ». Par ailleurs, ses projets politiques ont été accompagnés par une politique autoritaire qui empêche et punit toute critique du gouvernement. Parmi ces projets politiques controversés, on peut citer :

- Les restrictions, enfreignant ainsi les droits de l'homme, de la liberté d'expression et la liberté de la presse, y compris télévisuelle et internet ainsi que la liberté de réunion.
- La décision unilatérale de nommer le futur troisième pont sur le Bosphore, pont Yavuz Sultan Selim, nom fortement critiqué par les communautés aléviées (qui représente de 15 à 30% de la population turque), en raison du massacre perpétré par ce sultan sur des dizaines de milliers d'Alévis durant la bataille de Tchaldiran.
- La politique ambiguë du gouvernement sur la guerre civile en Syrie est une autre source de tension sociale dans le pays.
- La loi sur la régulation de la vente et de la consommation des boissons alcoolisées.
- La loi régressive sur l'avortement.
- La décision de la reconstruction de la vieille caserne en lieu et place du parc de la place de Gezi.
- La qualification de "deux ivrognes", par Erdogan, à l'encontre d'Atatürk et d'İnönü, deux des fondateurs de la Turquie moderne.

L'autoritarisme du gouvernement est perçu comme un élément de discours identitaire à opposer aux « autres », ce qui a déclenché cette mobilisation multiculturelle, multi ethnique de la multitude du peuple et qui a commencé le 31 mai 2013.

3.2.2. La construction des émotions dans le discours politique du premier ministre

L'actuel président de la république turque était le Premier ministre à l'époque des événements de Gezi. Il est un « homme pieux d'origine populaire, charismatique, grand orateur et imbu de pouvoir » (Insel, 2015 : 8) et il sait très bien exacerber les émotions de son public. A la

suite des événements de Gezi, il a ainsi organisé plusieurs meetings. Il a notamment organisé à Ankara, l'un de ces meetings le 4 juin 2013, durant lequel il a déclaré :

(1)

«(.....) Leur⁴ seul souci est de plonger la Turquie dans le trouble, mais leur petit jeu ne fonctionnera pas. Nous ne tomberons pas dans leur piège, leur traquenard va échouer ici. Ils se prétendent le peuple mais ne voient pas la masse de tous ceux qui ne vont pas au Parc Gezi. Certains parmi eux m'ont demandé de ne pas aller en Afrique à un moment pareil. J'ai répondu que la Turquie n'était plus la Turquie d'hier. J'ai fait le voyage jusqu'au Maroc, en Tunisie et en Algérie. Quand je suis rentré à deux heures tout Istanbul s'est précipité à l'aéroport. Comme on peut le voir à Adana, à Mersin et maintenant ici à Ankara. Leur piège ne fonctionne pas. Nous avons toujours été partisans du dialogue. Mais ceux qui sont en face de nous n'ont jamais voulu le dialogue. Ils ont brûlé, détruit, endommagé des véhicules publics. Ils ont brûlé des autobus de la mairie ou des véhicules appartenant à nos concitoyens. Ils ont blessé plus de 600 policiers et martyrisé un de nos policiers [au sens de tuer], ce qui en fait *ipso facto* un « martyr »⁴. »

(2)

Personne n'a le droit d'imposer une direction à la Turquie en dehors du peuple et de l'Assemblée. Ce que je vais vous dire est primordial. L'époque des bandits est révolue dans ce pays. L'époque de la mafia est révolue. L'époque des régimes militaires est bel et bien terminée. Ceux du Parc Gezi n'ont pas connu les poubelles, la saleté de l'époque. Ils ne se rappellent pas de l'époque du CHP. Tous ces jeunes n'ont pas connu l'état de l'environnement et à quel point l'air était pollué à l'époque. Lorsque j'étais maire de la ville j'ai tout nettoyé. Mais ils ne le savent pas, ne le voient pas. C'est au peuple de faire comprendre à ceux qui l'insultent où sont les limites.

Ceux à qui nous devons des comptes, ce ne sont pas certains groupes marginaux, mais le peuple.

(3)

Je vous remercie du fond du cœur pour votre joie et votre énergie. Aucun doute ne m'assaille, qu'avait-on dit en prenant la route? Que nous avons endossé nos linceuls et pris la route. Dans cette vie, dans ce corps

nous n'avons de comptes à rendre à personne d'autre qu'à Dieu. (Pitié/compassion et indignation/faire appel à la foi).

(4)

Avez-vous déjà vu une chose pareille? Tout ce qu'ils font c'est frapper et casser. S'attaquer aux bâtiments publics, détruire et brûler. Détruire et brûler les véhicules des gens, du peuple. Mais ils n'en sont pas restés là. Ils s'en sont aussi pris à nos [littéralement «mes»] filles qui portent le voile. Ils n'en sont pas restés là. Ils sont rentrés dans la mosquée de Dolmabahçe avec des bouteilles de bière, sans enlever leurs chaussures⁵.

(5)

Ce n'est pas terminé, mes chers frères. Même la Cour Européenne des Droits de l'Homme s'est politisée. (...) Ainsi sous prétexte que j'ai exprimé ma solidarité vis à vis de mes sœurs qui se voilent pour des raisons religieuses, on a ouvert un procès visant à faire fermer mon parti [à la suite de propos tenus par Erdogan en Espagne soutenant le caractère politique du voile, l'AKP a été jugé et condamné en 2008 par la Cour Constitutionnelle pour activités anti-laïques, et est passé tout près d'une dissolution]. C'était un de ces articles [mis en cause par la CEDH (Évoquer le passé et appel à pitié/indignation)].

3.2.2.1. Les catégories pathémiques (ou la construction de l'euphorique et du dysphorique)

Le discours du Premier ministre constitue un discours dialogique fondé sur la bipolarisation (binarisation) de la société, principalement axé sur l'opposition coupables/victimes: Eux et Nous.

Agent responsable: Les agents responsables de l'événement ou de la situation sont les gens qui se révoltent. Ils sont exprimée, par le locuteur, par les pronoms: Ils, leur et par les substantifs, bandits, mafia, terroriste, jeu, complot, CHP, etc.; par les prédicats dysphoriques tels que brûler, détruire, endommager, casser, frapper rentrer dans la mosquée avec des bouteilles de bière, etc.

Agent subi: Les agents subissants ou les victimes de ces événements sont exprimés, par le locuteur, par les pronoms, nous et par les substantifs : le peuple, frères, sœurs, filles etc.; et par les prédicats porter le voile, endosser les linceuls etc.

Tableau 4 : Construction du pathos dans le discours

	Substantif	Prédicat	Pronom
NOUS	<ul style="list-style-type: none"> - Peuple, Fille voilée - Sœur voilée - Frères 	Endosser les linceuls	Vous, Nous
EUX (L'AUTRE)	<ul style="list-style-type: none"> Bandit, Groupes marginaux, Çapulcu, Terroriste, Mafia, jeu, complot, CHP, Les régimes militaires - la Cour Européenne des Droits de l'Homme 	<ul style="list-style-type: none"> - Détruire, Bruler, casser, frapper les véhicules - Rentrer dans les mosquées avec les chaussures - Agresser les filles voilées - Blessier, endommager, Martyriser - S'attaquer aux bâtiments - Plonger la Turquie dans le trouble 	Leur, eux, ils

Le discours d'Erdogan lancé pendant et après les événements de Gezi est basé majoritairement sur les pathos de colère, de pitié (compassion), de peur qui construisent également et débouchent tout naturellement sur l'émotion d'indignation. Ce faisant, l'acteur politique fait appel en même temps à l'argument d'autorité (faire appel à la foi). Car l'orateur lui-même était très énervé, passionné et ému. Son émotion se lisait dans le ton de sa voix, de même que lors de ses gestes et mimiques.

3.2.2.2. Du dysphorique à (la construction de) l'indignation au travers de la colère

A partir de la dimension dysphorique, le locuteur essaye de construire l'émotion d'indignation. La construction de l'indignation se fait par la répétition de mots tels que leur (cinq fois), ils (3 fois), dans la séquence 1 ; époque (3 fois) dans la séquence 3. En vue de construire l'émotion

d'indignation, il se met (ou feint de se mettre) en colère, il hausse la voix, il lève la main, ouvre les yeux. L'auditoire se met en colère avec lui et se révolte contre la communauté que le locuteur définit comme marginale, terroriste et çapulcu. Si on se réfère au tableau proposé par Plantin, on peut affirmer que la construction de l'indignation se fait par la quantité (ils ont brûlé des autobus, endommagé, etc.) par le temps, (l'époque des bandits est finie maintenant).

Par ailleurs, la construction de l'indignation se fait par l'utilisation de l'argument – appel à la foi ou à la croyance –. Le locuteur se revendiquant d'une idéologie islamiste ou conservatrice, il essaye de ranimer l'émotion de l'indignation en faisant appel à la foi et à la religion. L'utilisation d'énoncés tels : « Que nous avons endossé nos linceuls et pris la route. Dans cette vie, dans ce corps nous n'avons de comptes à rendre à personne d'autre qu'à Dieu » et « ils sont rentrés dans la mosquée avec des bouteilles de bière », en sont les meilleurs exemples.

3.2.2.3. La construction de la pitié

Le plus grand pathos du discours d'Erdogan que ce soit pendant les événements de Gezi, mais on serait à même de dire pendant les 12 années de son « règne » est basé sur un discours de victimisation qui éveille la pitié chez son auditoire. Autrement dit, la force persuasive de son discours se nourrit largement de son appel à la compassion qu'il va déclencher surtout parmi ses électeurs les plus religieux. L'époque où les filles voilées sont privées de faire leurs études universitaires. Comment, cet acteur politique construit-il cette émotion ? Son argumentation relève de la bipolarisation de la société turque symbolisée et exprimée par l'expression de "ma fille voilée" en opposition avec "çapulcular" qui regroupe indistinctement "les laïques, les kémalistes, les alévis, les gauchistes, etc." Il faut signaler que ce pathos a pour but de ranimer les peurs/craintes des partisans du PJD envers les kémalistes. D'après Nilufer Göle (Göle, 2013) Erdogan "rembobine le film, et il ravive la blessure des musulmans vis-à-vis de la République, alors qu'elle a été cicatrisée par l'AKP lui-même. On revient à une représentation ancestrale du musulman comme figure de l'opprimé, alors même que ce sont les classes séculières de la République qui sont vulnérabilisées et stigmatisées actuellement, par le pouvoir majoritaire". Autrement dit, le pathos anti-Gezi procède à une argumentation basée par le locuteur, sur la bipolarisation de la société turque, coupable/victime

comme on l'a déjà affirmé, la majorité – le peuple qui souffre – d'une part, et d'autre part, – la minorité – définie comme un groupe marginal et terroriste qui est responsable de la souffrance que le premier groupe a subi et continu de subir.

3.2.2.4. La construction de la peur, de l'angoisse au travers de la théorie du complot

Carl Schmitt dans *La notion de politique. Théorie du partisan* (1932), estime que « l'objet spécifique de la politique est, selon lui, la distinction ami/ennemi ». Il écrit notamment que le politique est « ce qui est censé être atteint, combattu, contesté et réfuté ». Dans *Le bouc émissaire* (1982), René Girard reprend cette idée et souligne que la désignation d'un ennemi commun va constituer un ciment efficace pour construire un groupe : la dramatisation des périls extérieurs permet de discréditer toute opposition interne, au motif qu'elle profite objectivement à l'adversaire (Charaudeau, *in* Rinn, 2008 : 55).

De même que, le PJD et particulièrement le chef de ce parti, a opté, en face du mouvement protestataire de Gezi, pour une thèse de complot qui fait que le mouvement « sincère et naïf » à l'origine des protestataires du parc Gezi aurait été repris, une fois le mouvement lancé, par des comploteurs qui auraient profité de l'occasion pour le faire dégénérer en un soulèvement de « Vandales » pour faire tort à l'image de la Turquie et ainsi saper, par cette voie, sa montée en puissance. La thèse du complot dont les instigateurs sont les médias occidentaux, les gouvernements occidentaux qui, par ailleurs (ce qui en constitue un élément contradictoire), ont toujours appuyé le PJD dans son combat livré contre la tutelle de l'armée constitue l'un des arguments principaux du président de la république turque.

La théorie du complot avancé par le locuteur vise à susciter chez l'auditoire l'émotion de peur. Cette émotion est de fait construite par les mots, trouble, attaquer la fille voilée, etc. La construction de la peur et de l'angoisse permet au locuteur de déboucher également sur l'émotion de menace. Les notions de menace et de peur sont suscitées par l'opposition entre époque passée et époque présente de la Turquie. Il ressuscite les anciens clivages du passé (CHP, l'Etat républicain laïque) pour légitimer les émotions de menace et de peur.

CONCLUSION

Le discours politique, où les acteurs font semblant de dire la vérité, s'est de plus en plus déplacé du lieu du logos vers celui du pathos. Car ce qui est important « n'est pas tant la vérité de cette parole lancée publiquement, mais sa force de véracité » (*ibid.* 54). Autrement dit, le discours, où les arguments fondés sur la rationalité, a laissé sa place au profit d'un discours qui ranime chez l'auditoire les émotions. C'est pourquoi les acteurs politiques, pour persuader leur électorat, donnent de l'importance à la manière (la forme) dont ils s'expriment plus qu'au contenu (le fond) de leur discours. Dès lors, le pathos tient de l'idéologie. Ainsi, les acteurs politiques construisent leurs discours ou leur campagne électorale afin de réveiller certaines émotions de l'auditoire à leur avantage. Ils essaient d'exacerber leur sentiment de peur, d'indignation, pitié etc. Ainsi, le premier ministre à l'époque des événements de Gezi, excelle à ranimer chez les partisans du PDJ, l'émotion de colère, d'indignation, contre le mouvement protestataire de Gezi, pourtant d'origine pacifique. Et ce faisant, il utilise tous les procédés pathétiques et discursifs liées aux sentiments, aux croyances, etc.

NOTES

- 1 | *La distinction et les rapports entre conviction et persuasion, où « convaincre » est associé à « raisonner » et donc au logos tandis que « persuader » est le plus souvent associé à « séduire » ou même « manipuler » et donc aux passions du locuteur décidé à imposer son point de vue de gré ou de force (Danblon, 2005 ; Charaudeau, 2005a, p. 62, 2005b, 2008).*
- 2 | *Selon la fondation turque des droits de l'homme, du 28 mai au 4 juin, environ 640 000 personnes ont participé à ce mouvement protestataire. Des manifestations ont eut lieu dans 78 des 81 provinces de Turquie. Les principales manifestations se sont déroulées à Istanbul où l'on a dénombré pas moins de 100 000 protestataires, Ankara est la seconde ville qui a été la plus marquée par l'ampleur des manifestations avec une mobilisation rassemblant près de 40 000 individus.*
- 3 | *La signification herméneutique de "çapulcular" en plusieurs langues donne un terme positif d'auto-identification de "bandit urbain", traduit la micro-identité des subalternes (subculture) et des minorités marginalisées.*
- 4 | *Le discours du locuteur est fondé majoritairement sur une argumentation constitué par les catégories euphorie/dysphorie. En vue d'en faciliter la lecture, nous avons mis en italiques les catégories euphoriques et en gras les dysphoriques.*
- 5 | *L'affirmation a été contredite par la famille du policier qui affirme que le policier décédé à Adana est tombé du pont et n'a pas été poussé.*

6 | *La mosquée a abrité des manifestants qui s'abritaient des interventions policières. L'Imam de la mosquée a nié avoir vu des gens boire de l'alcool.*

BIBLIOGRAPHIE

- Amossy R. (1999), « L'éthos au carrefour des disciplines. Rhétorique, pragmatique, sociologie des champs », *Images de soi dans le discours. La construction de l'éthos*, Lausanne, Delachaux & Niestlé.
- Amossy R. (2000), *L'Argumentation dans le discours*, Paris, Armand Colin.
- Amossy R. (2005), « Rhétorique et communication politique. L'exemple du clip électoral, Israël, 2003 », *Argumentation et communication dans les médias*, M. Burger, G. Martel éd. Montréal, Nota Bene.
- Angenot M. (1997), *La Propagande socialiste. Six essais d'analyse du discours*, Montréal, Balzac.
- Bonnafous S. (2001), « L'arme de la dérision chez Jean-Marie Le Pen », *Hermès*, n° 29.
- Bonnafous S., Ciron P., Ducard D., Levy C. éd. (2003), *Argumentation et discours politique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Breton P. (1997), *La Parole manipulée*, Paris, La Découverte.
- Breton P. (2006), *L'Argumentation dans la communication*, Paris, Editions La Découverte.
- Breton P., Gauthier G. (2011), *Histoire des théories de l'argumentation*, Paris, Editions La Découverte.
- Charaudeau P. (2000), « Une problématisation discursive de l'émotion. A propos des effets de pathémisation à la Télévision », Plantin (dir), *Les Emotions dans les interactions*, Lyon, Arci/Presses universitaires de Lyon.
- Charaudeau P. (2005)a, *Le Discours politique. Les masques du pouvoir*, Paris, Vuibert.
- Charaudeau P. (2005)b, « Quand l'argumentation n'est que visée persuasive. L'exemple du discours politique », *Argumentation et communication dans les médias*, M. Burger, G. Martel éd., Montréal, Nota Bene.

- Charaudeau P., «Pathos et discours politique», Rinn (dir) (2008), *Emotions et discours. Usage des passions dans la langue*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Charaudeau P. (2013), *La Conquête du pouvoir. Opinion, persuasion, valeur. Les discours d'une nouvelle politique*, Paris, L'Harmattan.
- Charaudeau P., Maingueneau D. (2002), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil.
- Danblon E. (2002), *Rhétorique et Rationalité*, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles.
- Danblon E. (2005), *La Fonction persuasive*, Paris, Armand Colin.
- David-Blais M. (1995), *L'Argumentation nationaliste est-elle nécessairement irrationnelle*.
- Doury M., Moirand S. (2004), *Argumentation d'aujourd'hui*, Paris, Presses universitaires Sorbonnes.
- Ducrot O. (1984), *Le Dire et le dit*, Paris, Ed. De Minuit.
- Gauthier G. (1995), «L'argumentation périphérique dans la communication politique. Le cas de l'argument *ad hominem*», *Hermès*, n° 16, Argumentation et rhétorique.
- Insel A. (2015), *La Nouvelle Turquie d'Erdogan. Du rêve démocratique à la dérive autoritaire*, Paris, Ed. La découverte.
- Kerbrat-Orecchioni C. (1981), «Argumentation et mauvaise foi», *L'Argumentation*, Lyon, Presses universitaires de Lyon.
- Kerbrat-Orecchioni C. (1999), *L'Enonciation. De la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin.
- Kerbrat-Orecchioni C. (2000), «quelle place pour les émotions dans la linguistique du XX^e siècle?» in Plantin C. et al. (éds), *Les Emotions dans les interactions*, Lyon, PUL.
- Le Bart C. (1998), *Le Discours politique*, Paris, PUF (Que sais-je?).
- Maingueneau D. (2014), *Discours et Analyse du discours*, Paris, Armand Colin.

- Parret H. (1995), *Les Passions. Essai sur la mise en discours de la subjectivité*, Paris, Editions de Mardaga.
- Plantin C. (1996), *L'Argumentation*, Paris, Editions du Seuil.
- Plantin C. (2005), *L'Argumentation*, Paris, PUF, QSJ.
- Plantin C. (2011), *Les Bonnes raisons des émotions*, Berne, Peter Lang.
- Perelman C. Olbrechts-Tyteca L. (1958), *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Université de Bruxelles.
- Robrieux J.J. (2005), *Rhétorique et Argumentation*, Paris, Armand Colin.

RÉFÉRENCES ÉLECTRONIQUES

- Argumentation et discours politique, Mots. Les langages du politique [En ligne], 94 | 2010, mis en ligne le 17 décembre 2012, consulté le 02 janvier 2014. URL: <http://mots.revues.org/19843>; DOI: 10.4000/mots.19843.
- Bozarslan H., «A Istanbul, sur la place de la Division»
http://www.lemonde.fr/idees/article/2013/06/04/a-istanbul-sur-la-place-de-la-division_3423924_3232.html
- Gole N., «Le jardin Gezi occupé voit reflourir la liberté»
http://www.lemonde.fr/idees/article/2013/06/06/le-jardin-gezi-occupe-voit-refleurir-la-liberte_3424795_3232.html

Le soufisme, un remède contre les dérives de l'islamisme radical ?

Ijjou Cheikh Moussa

Il y a une trentaine d'années, on ne parlait que de «sécularisation» et la plupart des spécialistes du fait religieux pensaient que la religion était condamnée à plus ou moins court terme. Mais depuis les années 70, la prédiction de Malraux, selon laquelle, le XXI^e siècle serait religieux, voire spirituel, sous peine d'inconsistance», semble se réaliser: on constate partout, en Orient comme en Occident, le retour indéniable du religieux. Loin de se cantonner à la sphère privée, il est bien visible, dans l'espace public, dans les débats politiques; il est au cœur de l'actualité internationale. Certains critiques ont vu dans ce retour un échec des prédications de Nietzsche annonçant «la mort de Dieu». D'autres le lient aux conséquences de la crise du postmodernisme: l'effondrement des idéologies, la mondialisation, qui conduit à l'uniformisation des cultures, la crise des valeurs des institutions et des anciens cadres de vie, tous ces facteurs ont contribué, selon eux, au retour du religieux, qui vient occuper l'espace vacant.

Le Maroc n'échappe pas à ce retour du religieux, même si dans son cas, on ne peut pas parler de retour mais plutôt de «renouveau ou redéploiement» du religieux, car, comme le souligne le politologue Mohamed Tozy, «l'idée de retour suppose une absence du religieux à un moment donné de l'histoire de ce pays¹», absence que la réalité de la société marocaine contredit. Rappelons que la religion islamique est le pilier de l'Etat et de la société; elle est une composante fondamentale de l'identité marocaine, jamais démentie depuis l'islamisation du pays au 8^e siècle. Le moindre geste, le moindre acte du Marocain ont toujours un substrat religieux. Ajoutons à cela que l'islam, de par la constitution, est la religion officielle de l'Etat; la devise du royaume est «Dieu, la Patrie, le Roi» et le souverain est le commandeur des croyants, Amir al-Mouminine, qui veille à la sauvegarde de l'islam et de ses valeurs (art. 41 de la nouvelle constitution).

Cependant, même si le référentiel religieux demeure l'un des éléments fondamentaux de l'identité nationale marocaine, on assiste, depuis les

années 70-80, d'une part, à la montée en puissance de l'islamisme, et d'autre part, à un regain d'intérêt pour les confréries soufies.

Les mouvements islamistes marocains, qui s'appuient, en grande partie, sur l'idéologie politique des Frères musulmans (Ikhwân al-muslimûn) et sur le salafisme et le wahhabisme en ce qui concerne la croyance et la pratique religieuses, reprochent aux pouvoirs politiques « d'avoir échoué dans leur mission de réalisateurs du progrès, et cela parce qu'ils ne gouvernent pas selon la loi d'Allah (la charî'a) et les « vraies » valeurs de l'islam² ». Ils militent pour que la charî'a soit la source essentielle de la législation marocaine et défendent « toutes les formes et les moyens possibles pour aboutir [au] califat³ ». Ils ont aussi une vision littéraliste des textes sacrés. Leur doctrine entend « promouvoir un islam monolithique « purifié » des pratiques culturelles locales qu'elle considère soit comme des *bida'* (sing. *bid'a*: innovation blâmable), des *shirk* (litt. Associationnisme), soit comme des *khurâfât* (mystifications, superstitions)⁴ ».

Zidane Mériboute affirme que l'idéologie islamiste est fondamentalement inspirée de la pensée d'Ibn Taymiyya, « reprise et développée par quatre grands penseurs de l'islamisme, à savoir le cheikh Muhammad Ibn Abd-al Wahhab (wahhabisme), Hasan al-Banna (frères musulmans), Sayyed Qutb (qutbisme) et Abdallah Azzam (djihadisme)⁵ ». Il résume ainsi leurs principales thèses :

- « La connaissance et le pouvoir public est exclusivement des dons de Dieu et ne s'exercent qu'à travers le Coran et la charia.
- Les musulmans ne doivent obéissance qu'à l'ordre divin (charia) régi par le califat. Par conséquent, ils sont tenus de rejeter la laïcité et la démocratie sous leurs formes occidentales...
- Le bon musulman doit tenter au *tawhid* (unicité de Dieu), rejeter toute relation avec d'autres divinités (*shirk*) et s'abstenir de pratiquer le culte des saints (chez les soufis) ou de s'adonner à la danse, à la musique, au chant et aux arts.
- Le musulman doit éviter de s'écarter d'une interprétation littérale des textes sacrés et respecter la double règle d'*al-Wala wal Barâ'a'* (alliance et désaveu au nom de Dieu). Ce commandement est essentiel à la foi islamique. Conçu par Ibn Taymiyya et développé par les penseurs islamiques successifs, il doit permettre de conclure une « alliance » (*al-Wala*) par amour de Dieu et d'établir des relations plus confiantes,

plus affectives et charitables avec les membres de la communauté musulmane. Quant à la règle du désaveu (*al-Barâ'a*'), elle intime l'ordre de désavouer, voire de détester les *Koufar* (mécréants)...

- Enfin, ces courants doctrinaux placent le djihad au sommet des commandements donnés aux croyants⁶... ».

Un lieu commun de la science politique veut que ce que l'on appelle « islamisme », s'oppose au soufisme. Le soufisme serait l'expression d'un islam tolérant et quiétiste, l'islamisme au contraire un islam politique voire violent. Le soufisme (*tasawwuf*) est traditionnellement défini comme étant « la spiritualité, ou la mystique de la religion islamique⁷ » et dont la forme institutionnelle est la confrérie (*tariqa*) qui rassemble des disciples autour d'un maître. Il vise l'excellence dans la foi et le comportement dans le cadre de la religion. La science du soufisme fut exposée dès l'époque de Junayd, au IV^e siècle de l'Hégire. Au Maroc, le soufisme existait dès les premiers siècles de l'Hégire. Le soufisme confrérique par contre y est apparu assez tardivement. La terre marocaine abrite actuellement plusieurs confréries soufies :

- la Chadiliya fondée par Abou Hassan Al-Chadili (1196-1258) ;
- la Jazouliya : fondée au cours du XI^e siècle par l'Imam Jazouli, un des sept saints patrons de Marrakech ;
- la Cherkaouiya : fondée à la fin du XVI^e siècle par le maître Cherkaoui ;
- la Ouazzaniya : d'origine Jazouli, fondée par Abdellah Chrif Ouazzani ;
- la Derkaouiya : fondée par Moulay Arbi Darquaoui à la fin du XVIII^e siècle ;
- la Tijanya : se référant à Sidi Ahmed Tijani, mort à Fès ;
- la Fâdiliya : fondée par Muhammad Fâdil et diffusée dans tout l'ouest saharien par cheikh Mâ' al-'Aynayn ;
- la Qadirya Boutchichiya : la plus « jeune » et la plus médiatisée, créée par Sidi Boumediene Boutchich au début du XX^e siècle.

A ces confréries il faut ajouter les confréries du soufisme populaire : celle des Aïssawas, fondée au XVI^e siècle par le Al-Hadi Ben Aïssa de Meknès, dit aussi « Cheikh Al Kamel » (Le maître parfait), celle des Hamadcha, Fondée par le Saint Sidi Ali Ben Hamdouch au XVII^e siècle et celle des Gnawas, descendants des anciens esclaves issus d'Afrique subsaharienne, qui se

sont constitués en confrérie à la fin du XIX^e siècle. Toutes ces confréries se rattachent aux deux branches importantes du soufisme : la Qadiria fondée par le Cheikh Moulay Abdal Qadir Al Jilani, l'un des maîtres soufis les plus populaires en Islam et la Chadiliya, fondée par l'imâm Chadili (1196-1258).

Ces confréries connaissent ces dernières années un regain d'intérêt, au point que certains parlent d'un « réveil soufi » (*sahwa sûfiyya*) qui vient contrer le « réveil islamique » (*al-sahwa al-islâmiyya*)⁷ des activistes fondamentalistes.

Les groupuscules salafistes et wahhabites considèrent le soufisme comme une hérésie qu'il fallait éradiquer. Le premier grief fait au soufisme est la non existence du terme à l'époque du Prophète et qu'il est hors la Loi (*chari'a*). Ces allégations ont été réfutées par le grand islamologue Louis Massignon : « C'est du Coran, constamment récité, médité, pratiqué, que procède le mysticisme islamique, dans son origine et son développement⁸ ». De même, Annemarie Schimmel déclare : « Nicholson n'a pas compris que le mouvement ascétique du début [de l'islam] pouvait sans difficulté être expliqué à partir de ses racines islamiques et que, par conséquent, la forme originale du soufisme était un produit naturel de l'islam lui-même⁹. » Il nous faut souligner que l'axialité islamique du soufisme était déjà établie par l'imam al-Junayd, le premier théoricien du soufisme, surnommé « le Seigneur de l'ordre des soufis » (*Sayyid at-tayfa*), et qui reste la référence majeure de la plupart des confréries soufies. Selon lui, le soufisme est déterminé par le Coran et la Sunna : « Ne suivez jamais quelqu'un qui ne maîtrise ni le Coran ni la Tradition du Prophète, car notre science [le soufisme] est totalement liée à l'un et à l'autre¹⁰. » Par ailleurs, la réalité du soufisme est clairement formulée dans le célèbre hadith dit de Jibril (Gabriel), où le Prophète interrogé au sujet de *l'ihсан*, qui signifie la perfection et l'excellence dans la foi et le comportement, dit : « [...] c'est que tu adores Dieu comme si tu Le voyais, car certes si tu ne Le vois pas, Lui te voit. » (*An ta`buda llah kânnaka tarâhu, fa in lam takun tarâhu fa innahu yarâk*)¹¹.

Un autre grief fait au soufisme par les islamistes est son organisation en confréries. Celles-ci leur apparaissent comme une innovation blâmable (*bid'a dhalâla*) et une rupture d'unité de la communauté des croyants (Oumma), conçue comme une et indivisible. Ils leur reprochent aussi d'avoir collaboré avec la puissance coloniale et de pratiquer le culte des saints. Rappelons à ce propos la destruction par les islamistes radicaux des sept

mausolées sur les seize de Tombouctou ; le saccage de plusieurs mausolées soufis en Lybie, la destruction d'un sanctuaire soufi à Lahore ; mais aussi en Tunisie où 37 mausolées ont été détruits ou incendiés par les salafistes, dont le mausolée de Menzl bouzelfa attribué au saint soufi Abdel Qader El Jilani (le 19 janvier 2013).

Ce qui est extrêmement intéressant c'est que, dans le cadre de la guerre contre le terrorisme, le soufisme est promu comme une idéologie alternative à l'extrémisme et au radicalisme des groupes djihadistes. Selon certains auteurs, seul le soufisme semble à même d'endiguer le fléau de l'islamisme radical et concurrencer pacifiquement l'Occident. Ainsi, dans son livre *La fracture islamique : demain le soufisme?*¹², Zidane Mériboute met en exergue le rôle que peut ou que doit jouer le soufisme sur la scène islamique contemporaine. Selon cet auteur, le soufisme serait une alternative endogène aux dérives de l'extrémisme religieux et l'espoir pour l'Islam et le dialogue entre les civilisations. Dans son livre *Soufi ou mufti ? Quel avenir pour l'islam?*, l'islamologue française Anne-Marie Delcombre présente cette opposition comme étant la plus déterminante dans ce que sera l'islam de demain : « Il lui faut choisir entre la figure emblématique du mufti, symbole d'une religion légaliste qui enferme le croyant dans les carcans des préceptes, et celle du soufi, animé davantage par la quête spirituelle, par une foi qui valorise davantage l'expérience du divin¹³. »

Au Maroc, la monarchie, qui a entrepris la restructuration du champ religieux, a choisi de manière très volontariste de favoriser les confréries soufies pour contrer les intentions des fondamentalistes et pour favoriser un islam de tolérance et d'ouverture. Elle réalise l'entretien des *zawiyas*, leur fait des dons matériels et financiers, exonère d'impôts la famille des *shioukhs* et encadre les *ziyârates* annuelles. En 2002, Ahmed Toufiq, un adepte de la confrérie Boutchichiya, est nommé ministre des Habous et des Affaires islamiques. Ce dernier fait l'apologie du soufisme dans lequel il voit une alternative contre l'islamisme radical :

« Nous assistons aujourd'hui auprès du grand public et même chez les intellectuels à une demande de savoir, curiosité positive à l'égard du soufisme comme alternative au rigorisme religieux réductionniste et aux lectures trop sèches des textes fondamentaux. Car le soufisme est la dimension la plus profonde d'une religion, l'islam, et il est bien autre chose qu'un mysticisme aspirant à un universalisme synchrétique.

Plus significatif est le message de sa Majesté Mohammed VI à l'occasion de la Première Rencontre Internationale Sidi Chiker des affiliés au soufisme, tenue les 10-12 septembre 2004 à Marrakech, dans lequel il souligne le rôle éducatif que peut jouer le soufisme dans la promotion des valeurs de tolérance et d'ouverture à l'Autre :

«[...] Le Maroc a connu, tout au long de son histoire, des confréries soufies fondées par des maîtres éducateurs reconnus pour leur mansuétude et leur clairvoyant discernement et considérés comme des modèles de conduite morale à suivre. Ces confréries furent des écoles spirituelles et éducatives ayant servi l'Islam en contribuant à la consécration de ses préceptes, à l'approfondissement de la connaissance de ses règles et à son adaptation aux lieux et aux conjonctures. [...]

Celui qui contemple l'histoire du soufisme au Maroc trouve dans la pratique et les expressions de ses adeptes aussi bien auprès des élites que des catégories populaires, ce qui constitue l'apanage des soufis d'autres pays, une grande affirmation des goûts et raffinements et une profonde compréhension du Coran. Les soufis du Maroc ont par contre une particularité illustrée par leur penchant social, éducatif et moral [...]

Mesdames et Messieurs,

Dans le monde d'aujourd'hui, l'Humanité a surtout besoin de faire prévaloir les valeurs de tolérance, de solidarité, d'altruisme et de rejet des égoïsmes les plus farouches. Aussi, les musulmans ont-ils besoin de raviver leurs nobles valeurs morales idéales dans l'agir et la coexistence de manière avenante avec l'Autre.

Il est incontestable que les significations que nous revivons lorsqu'on évoque les grands soufis et leur précieux apport à la civilisation islamique, nous permettent, nous qui sommes attachés aux principes de la Sounna, de nous tourner vers ces sources pures de la création, tenant compte du primat statuant que ce qui est inspiré du Livre et de la Sounna ne peut être considéré comme un patrimoine figé ou une tendance désuète¹⁴. »

Et dans son message aux participants aux Troisièmes assises des adeptes de la Tarîqa Tijaniya tenues à Fès les 14-16 mai 2014, il met l'accent sur le rôle du soufisme dans le combat contre l'extrémisme aveugle :

« Cette politique éclairée, que Nous menons avec foi et détermination, s'inscrit dans une optique unitaire résolue et dans une stratégie ambitieuse fondée sur la dynamisation du rôle du soufisme dans la dissémination de la sécurité spirituelle et la diffusion des valeurs d'amour et de concorde, loin du fanatisme et de la haine. C'est dans ce contexte que la Tariqa Tijania tient les présentes assises. Elle s'apprête à se pencher sur des questions internes, celles relatives à ses zaouïas et à la coordination entre les responsables de ses organes. Elle va engager des échanges de vues afin d'élaborer des plans d'action pour une mise à niveau de l'éducation spirituelle à la lumière des nouvelles réalités. Tout cela traduit à quel point vous mesurez la nécessité pour la Tariqa Tijania de remplir pleinement sa mission dans cette conjoncture historique pour les sociétés musulmanes. En effet, celles-ci [les sociétés musulmanes] ont besoin, plus que jamais, du concours de tous les oulémas, théologiens, soufis et autres parties prenantes pour relever le défi de l'extrémisme aveugle et contrecarrer les démons du séparatisme et de la division. Pour répondre à une exigence aussi pressante, il n'y a d'autre choix que de procéder à une mobilisation collective de tous ceux qui appellent à un Islam médian dans sa démarche sunnite en terre d'Islam. Car il s'agit de barrer la route aux chantres du radicalisme, du terrorisme, de la dissension, du démembrement et des doctrines mystificatrices¹⁵. »

Pour mieux saisir le rôle que peut jouer le soufisme dans le combat contre l'extrémisme et le fanatisme, nous allons interroger la doctrine du Cheikh Muhyiddîn Abd Al-Qâdir Al-Jilâni (1077-1166). Ce choix s'explique, d'une part, par le fait que Sidi Abd Al-Qâdir Al-Jilâni demeure quotidiennement cité, la population marocaine, notamment les vieilles générations, en appelle souvent à sa protection, et, d'autre part, parce qu'il occupe une place centrale dans l'histoire du soufisme et qu'il inspire la confrérie soufie, la Qadiriya Boutchichia, la plus en vogue en Maroc¹⁶.

Abd Al-Qâdir Al-Jilâni naquit le mois de Ramadan de l'année 470 de l'Hégire (1077) à Jilan, en Iran. Il était par son père descendant d'Ali Ibn Abi Talib, gendre du prophète. Pour terminer ses études religieuses, il s'installa à Bagdad et suivit les enseignements de Abou Saïd Al-Makhrami, un homme ascète et pieux, qui dirigeait alors une célèbre école religieuse. Rapidement, son intelligence et sa supériorité se manifestèrent, à tel point que les riches lui vinrent en aide. Il se consacra à l'enseignement et aux prêches. Il surpassa ses enseignants dans l'observation de la bonté, du

renoncement et des principes. Il mourut en 561 H/1166 et fut inhumé, suivant sa volonté, dans le hall de son école.

Abd Al-Qâdir Al-Jilânî fut le phare de son époque dans les sciences spirituelles et les disciplines relatives à la Loi divine. Sa réputation fut telle dans les sciences du soufisme et de la shariâ qu'il finit par être surnommé le pôle de l'islam (Qutb Al-Islâm). Ibn Taymiyya, théologien hanbalite du XIII^e siècle dont les enseignements constituent une des sources d'inspiration principales des salafistes dit de lui :

« Sheikh `Abd Al-Qâdir Al-Jilânî, que Dieu lui fasse miséricorde, ainsi que ses semblables, sont parmi les plus illustres sheikhs de leur époque, ordonnant le strict respect du *shar'* (législation islamique), des Ordres [Divins] et des interdits, en leur donnant la prééminence sur le goût (*dhawq*) et la fatalité. Il est du nombre des plus illustres sheikhs qui enjoignaient à abandonner la passion, la volonté propre. [...] Il ordonne au *sâlik* (cheminant dans la voie de Dieu) de ne pas avoir de volonté propre à la base, pour vouloir ce que Dieu Exalté Soit-Il veut¹⁷. »

De même Abdessalam Yassine le chef spirituel du mouvement islamiste Al Adl wal ihsane dit de lui :

« Cet homme pieux – que Dieu l'ait en sa miséricorde – n'est pas l'unique témoin de ce secret qu'est le compagnonnage des amis de Dieu. Nous faisons référence à lui justement parce qu'il y a un consensus des oulémas de l'Oumma sur sa piété, sa guidance et sa vertu¹⁸. »

Ses œuvres les plus réputées sont les suivantes :

- *Al-Ghunya li Tâlibi Tarîq Al-Haqq*¹⁹ (Provisions suffisantes pour ceux qui cherchent la voie du Vrai) : il s'agit d'une des présentations les plus concises qu'on ait jamais écrites de l'école juridique de l'imâm Ibn Hanbal, comprenant les enseignements solides de Ahl As-Sunna sur la foi et le soufisme.
- *Al-Fath Ar-Rabbânî wal-Fayd Ar-Rahmânî* (L'Ouverture Seigneuriale et la Manne du Miséricordieux), recueil de sermons destinés aux élèves et aux maîtres de la voie soufie et à tous ceux qu'attire la perfection, traduit en français par Muhammed al-Fatih sous le titre *Enseignements soufis : l'illumination céleste et les effluves de la miséricorde divine*²⁰.

- *Futuh Al-ghayb*, traduit en français par Nabil Badrawi sous le titre *L'Accès au mystère*²¹, et par Messaoud Boudjenoun sous le titre *La Purification des cœurs*²².
- *Jalâ'u al afhâm*, traduit en français par Messaoud Boudjenoun sous le titre *Réveil des cœurs*²³.
- *Sirr Al-Asrâr*, traduit en français par Abd-el-Wadûd Bour sous le titre *Secret des secrets*²⁴.

A ces œuvres s'ajoute son recueil de poésie, *Diwan Al-Jilani*, recueilli et annoté par Youssef Zidane²⁵.

Contrairement aux allégations des détracteurs du soufisme, sa doctrine prône le respect de la shariâ ; elle est fondée sur le Coran et la Sunna du Prophète :

«Toute vérité qui ne correspond pas à la législation est une hérésie (*zandaqqa*). Chemine vers le Vrai (*Al-Haqq*) en battant des ailes du Coran et de la Sounna. Et présente-toi devant Lui, main dans la main avec le Messager d'Allah, paix et bénédiction de Dieu sur lui²⁶.»

Dans son discours sur le *Tasawwuf*, il nous livre les bases sur lesquelles il est établi :

Le *Tasawwuf* ne consiste pas à acquérir la connaissance par les discussions, les «joutes oratoires» (*q'il wa qâl*), mais par la faim, la rupture des habitudes et l'éloignement des choses plaisantes [pour l'individualité].

N'aborde pas un *faqîr* avec la science, tu l'effaroucherais, mais aborde-le plutôt avec la bonté – La science éloigne d'emblée et la bienveillance (*rifq*) crée l'intimité.

Quant au *Tasawwuf*, il est bâti sur huit qualités (*khisâl*) :

- la Générosité (*Sakhâa*), sur le modèle de notre seigneur Ibrahim [Abraham] ;
- la Satisfaction (*Ridha*), sur le modèle de Ishaq (Isaac) ;
- la Patience (*Sabr*), sur le modèle de Ayyûb [Job] ;
- l'Expatriation (*Ghurba*), sur le modèle de Yahyâ [Jean] ;
- l'Allusion (*Ishâra*), sur le modèle de Zakariya [Zacharie]
- la Sagesse divine (*at-Tasawwuf*), sur le modèle de Mûssâ [Moïse] ;

- les Pérégrinations (*Siyâha*), sur le modèle de notre seigneur 'Issâ [Jésus];
- la Pauvreté (*Faqr*), sur le modèle de notre seigneur et Prophète Muhammad, que la grâce et la paix soient sur lui ainsi que sur ses frères d'entre les Prophètes et les Envoyés, toutes leurs familles (*Âl*) et tous leurs compagnons²⁷.

Il dénonce la fausse dévotion :

«Le faux dévot a un habit propre mais son cœur est souillé. Il donne l'impression de renoncer aux choses licites mais répugne à gagner sa vie honnêtement. Il se sert de sa religion comme gagne-pain. En général il ne s'abstient pas de ce qui est défendu. Il use de ce qui set incontestablement illicite. Il cache son affaire aux gens du commun et ne la dissimule pas à l'élite. Tout son renoncement et son obéissance ne sont qu'apparence. Son extérieur est brillant mais son intérieur indique sa ruine. Malheur à toi ! L'obéissance à Dieu se fait avec le cœur, non avec la forme extérieure²⁸.»

Ainsi que l'injustice :

«Ô serviteur de Dieu, prenez garde aux injustices, car elles formeront les ténèbres du Jour de la résurrection! L'injustice noircit le cœur et le visage; prenez garde à l'invocation de l'opprimé! Prenez garde aux pleurs de l'opprimé! Prenez garde à la brûlure du cœur de l'opprimé! Le croyant ne mourra qu'après avoir vu son oppresseur payer son injustice²⁹.»

Il enseigne le sens de l'amitié :

«Sors l'ici-bas de ton cœur, et dépose-le dans ta main, ainsi il ne te nuira pas, ainsi que le sens de l'amitié : Si un de mes amis est exposé au danger, je le sauverais, que je sois présent en ce monde ou présent dans l'autre monde, car mon cheval est sellé, ma lance est à ma portée, mon glaive est dans son fourreau, mon arc tendu pour la défense de mes compagnons et de mes amis ! Tandis que peut-être, ils ne le savent même pas !³⁰...»

Il recommande l'amour de son prochain :

«[...] soyez frères et ne vous témoignez pas de l'animosité ; rassemblez-vous dans l'obéissance et ne vous divisez pas ; aimez-vous et ne vous haïssez pas ; purifiez-vous des péchés et ne les laissez pas vous souiller et embellissez-vous avec l'obéissance à votre Seigneur ?³¹»

Il appelle au jihad, mais à la forme guerrière pour la foi, il préfère *jihad an nafs*, la guerre qui mène à la purification de l'âme :

« Ne sois pas oublieux des convenances (spirituelles) ! Regarde vers Celui qui te regarde. Sois tourné attentivement vers Celui qui te donne Son Attention. Aime Celui qui t'aime. Réponds à Celui qui t'appelle. Tends ta main à Celui qui t'empêche de tomber, qui te fait sortir des ténèbres de ton ignorance, qui te sauve de ta perdition, qui te lave de tes impuretés, qui te libère de l'état cadavérique, de tes imaginations abjectes, de la nafs qui ordonne le mal, de tes associés égarés et égarant, tes diables, tes amis intimes, ignorants qui se tiennent en embuscade sur le chemin du Vrai et qui s'interposent entre toi et toute chose précieuse et rare³². »

Ces quelques extraits des écrits du soufi Abd Al Qâdir Al-Jilâni nous livre le vrai visage de l'islam, un islam traditionnel, humain, ouvert et tolérant, de paix et d'amour, qui se trouve être aux antipodes de « l'islam » violent, rétrograde et misogyne de l'islamisme radical.

Le soufisme peut-il être un rempart contre l'islamisme ? Malgré ce que nous venons de dire du soufisme, il est difficile de répondre par l'affirmative. Peut-il échapper à l'instrumentalisation politique ? Le seul rempart contre les dérives religieuses de tous bords est de garantir l'enseignement, la santé, assurer une redistribution des richesses pour réduire les inégalités entre les citoyens et instituer la liberté confessionnelle.

NOTES

- 1 | *M. El Ayadi, H. Rachik, M. Tozy, L'Islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc, Casablanca : Ed. Prologues, 2007, p. 226-227.*
- 2 | *Cf. Ahmed Chanfi, « Introduction : le renouveau de l'islam soufi », Archives des sciences sociales des religions, n° 135, 2006, p. 9.*
- 3 | *Voir l'entretien de Mostafa al Khalfi avec Okacha Ben Elmostafa, in Les Mouvements islamiques au Maroc, leurs modes d'action et d'organisation, L'Harmattan, 2007, p. 76-80.*
- 4 | *Ahmed Chanafi, op. cit., p. 9-10.*
- 5 | *Zidane Mériboute, Islamisme, soufisme, évangélisme : la guerre ou la paix, Paris, Labor et Fider, 2010, p. 21.*
- 6 | *Ibid., p. 21-22.*
- 7 | *William Stoddart, cité par John Baldock, L'Essence du Soufisme, traduit de l'anglais par Christian Cler, Paris, Pocket, 2008, p. 14.*

- 8 | *C'est le cas notamment d'Ahmed Chanafi, op. cit., p. 10.*
- 9 | *Louis Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, Ed. du Cerf (3^e édition), 1999, p. 104.*
- 10 | *A. Schimmel, Le Soufisme, ou les dimensions mystiques de l'islam, Paris, Ed. Du Cerf, 1996, p. 25.*
- 11 | *Cité par Eric Geoffroy, « L'islamité du soufisme et son apport à la spiritualité universelle », Les Cahiers de l'Islam, Revue d'études sur l'Islam et le monde musulman, dimanche 13 avril, 2014.*
- 12 | *Rapporté par l'imam Al-Boukhâri, in Mostapha Mohammed Amara, Jawahir Al-Boukhari, Dar Al-Kotob Al-ilmiah, Beyrouth, 2001.*
- 13 | *Zidane Meriboute, La Fracture islamique : demain le soufisme?, Paris, Fayard, 2004.*
- 14 | *Ed. Desclée de Brouwer, 2007.*
- 15 | <http://www.bladi.net/premiere-rencontre-internationale-sidi-chiker-des-affilies.html>.
- 16 | www.maroc.ma/fr/discours-royaux/message-royal-aux-participants-aux-troisiemes-assises-des-adeptes-de-la-tarika-tijania.
- 17 | *Cf. Abd Al-Waddud Bour, « Préface » au Secret des Secrets d'Al-Jilâni, Beyrouth, Al Bouraq, 1999, « Si l'arbre se juge à ses fruits, Abd Al-Qâdir Al-Jilani est certes un arbre d'une valeur inestimable : il inspire en effet la plus ancienne des confréries soufies, la qadiriyya, aujourd'hui encore la plus importante du monde musulman ».*
- 18 | *Ibn Taymiyya, Majmû al-fatawa, Al Qahirah, Mu'ssassat Qurtubah, 1969, tome X, p. 488-489.*
- 19 | *Cité par Youssef Bilal, « Mystique et politique chez Abdessalem Yassine et ses adeptes », Archives des sciences sociales des religions, n° 135, juillet-septembre 2006, Réveils du soufisme en Afrique et en Asie, p. 179.*
- 20 | *Editions Maktabat Achcharq al-jadid, 1988.*
- 21 | *Editions Al Bouraq, 1999.*
- 22 | *Editions Al Bouraq, 2003.*
- 23 | *Editions Iqra, 2004.*
- 24 | *Editions Iqra, 2015.*
- 25 | *Editions Al Bouraq, 2003.*
- 26 | *Editions Dar al-jîl, Beyrouth, 1998.*
- 27 | *Al-Fath Ar-Rabbânî wal-Fayd Ar-Rahmânî, op. cit., p. 29.*
- 28 | *Futuh Al-ghayb, trad. Nabil Badrawi, op. cit., p. 289-291.*
- 29 | *Al-Fath Ar-Rabbânî wal-Fayd Ar-Rahmânî, op. cit.*
- 30 | *Ibid.*
- 31 | *Ibid.*
- 32 | *Futuh Al-ghayb, trad. Messaoud Boudjenoun, op. cit., p. 15.*
- 32 | *Futuh Al-ghayb, trad. Nabil Badrawi, p. 247.*

BIBLIOGRAPHIE

- Al Jilani Abd Al-Qâdir (1988), *Al-Ghunya li talib Tariq-I-Haqq*, Bagdad, Maktabat Achcharq al-jadid.
- Al Jilani Abd Al-Qâdir (1998), *Diwan Al-Jilani*, recueilli par Youssef Zidane, Beyrouth, Editions Dar al-jîl.
- Al Jilani Abd Al-Qâdir (1999), *Al-Fath Ar-Rabbânî wal-Fayd Ar-Rahmânî*, trad. Muhammed al-Fatih sous le titre Enseignements soufis : *l'Élumination céleste et les effluves de la miséricorde divine*, Paris, Editions Al Bouraq.
- Al Jilani Abd Al-Qâdir (2003), *Futuh Al-ghayb*, trad. Nabil Badrawi sous le titre *L'Accès au mystère*, Paris, Editions Al Bouraq.
- Al Jilani Abd Al-Qâdir (2003), *Sirr Al-Asrâr*, trad. Abd-el-Wadûd Bour sous le titre *Secret des secrets*, Paris, Editions Al Bouraq.
- Al Jilani Abd Al-Qâdir (2004), *Futuh Al-ghayb*, trad. Messaoud Boudjenoun sous le titre *La Purification des cœurs*, Paris, Editions Iqra.
- Al Jilani Abd Al-Qâdir (2015), *Jalâ'u al afhâm*, trad. Messaoud Boudjenoun sous le titre *Réveil des cœurs*, Paris, Editions Iqra.
- Amara Mostapha Mohammed (2001), *Jawahir Al-Boukhari*, Dar Al-Kotob Al-ilmiyah, Beyrouth.
- Baldock John (2008), *L'Essence du Soufisme*, traduit de l'anglais par Christian Cler, Paris, Pocket.
- Ben El Mostafa Okacha (2007), *Les Mouvements islamiques au Maroc, leurs modes d'action et d'organisation*, Paris, L'Harmattan.
- Bilal Youssef (2006), « Mystique et politique chez Abdessalem Yassine et ses adeptes », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 135, Réveils du soufisme en Afrique et en Asie.
- Chanfi Ahmed (2006), « Introduction : le renouveau de l'islam soufi », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 135.
- Delcambre Anne-Marie (2007), *Soufi ou mufti? Quel avenir pour l'islam?*, Paris, Ed. Desclée de Brouwer.
- El Ayadi M., Rachik H., Tozy M. (2007), *L'Islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*, Casablanca, Ed. Prologues.

- Geoffroy Eric (2014) «L'islamité du soufisme et son apport à la spiritualité universelle», *Les Cahiers de l'Islam, Revue d'études sur l'Islam et le monde musulman*, dimanche 13 avril.
- Ibn Taymiyya (1969), *Majmû al-fatawa*, Al Qahirah, Mu'ssabat Qurtubah, tome X.
- Massignon Louis (1999), *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Ed. du Cerf (3^e édition).
- Meriboute Zidane (2004), *La Fracture islamique : demain le soufisme?*, Paris, Fayard.
- Meriboute Zidane (2010), *Islamisme, soufisme, évangélisme : la guerre ou la paix*, Paris, Labor et Fider.
- Schimmel Annemarie (1996), *Le Soufisme, ou les dimensions mystiques de l'islam*, Paris, éd. du Cerf.

WEBOGRAPHIE

- <http://www.bladi.net/premiere-rencontre-internationale-sidi-chikir-des-affilies.html>.
- www.maroc.ma/fr/discours-royaux/message-royal-aux-participants-aux-troisiemes-assises-des-adeptes-de-la-tarika-tijania.
- www.islamophile.org/spip/L-Imam-Abde-qadir-al-Jilani.347.html.

Les stratégies persuasives dans le discours et la communication du Parti de la Justice et du Développement

Sara Mejdoubi

Les formations et partis islamistes, et plus précisément le Parti de la Justice et du Développement, constituent l'objet de la présente réflexion doublement pertinente. D'une part, on s'approche incontestablement des élections législatives et par là même s'approche l'heure du bilan, d'autre part, aborder l'expérience péridiste au gouvernement à travers le discours et sa médiatisation revient à s'intéresser à l'élément fondamental, le pilier, l'arme, si j'ose dire, dont use l'homme politique, à savoir le langage. En effet, le discours, et plus particulièrement le discours politique, représente un volet non négligeable du langage. Définir le discours politique demeure une tâche rude et périlleuse. Multiples sont les approches qui ont fourni des définitions et ont caractérisé le discours politique, nous citons, entre autre, l'approche sociologique de Christian le Bart, l'approche socio-politologique de Patrick Charaudeau, l'approche lexicométrique, initiée par Maurice Tournier et l'approche linguistique de Jean Dubois. Ajoutons à ceci les nombreux apports de R. Amossy et P. Breton. Tous, chacun dans son domaine, ont tenté de démontrer qu'est-ce qui, dans le discours politique convainc et comment cela se produit-il. En effet, le politique et l'argument sont deux domaines qui se complètent, l'un n'existerait pas sans l'autre, aussi la nécessité d'argumenter en politique est vitale et constituerait le moteur de tout discours politique. «Un argument, expliquent P. Breton et G. Gauthier, a une finalité intrinsèque ; il cherche à susciter l'adhésion d'un interlocuteur ou d'un auditoire à une croyance ou à lui faire adopter un comportement» (Breton-Gauthier, 2011 : 4). Dans cette perspective, nous aborderons le langage, du Parti de la Justice et du développement d'un point de vue des stratégies persuasives.

La question qui s'impose est la suivante : qu'est-ce qui, dans le discours politique du parti de la justice et du développement convainc et quelles sont ses différentes stratégies persuasives ?

Les mécanismes persuasifs, en termes de communication et discours politiques sont divers et variés, le choix entre l'usage d'une seule technique ou celui de combiner plusieurs dépend de plusieurs facteurs dont le contexte et l'auditoire.

La première stratégie que nous aborderons est la stratégie éthique qui est le fait de se montrer sous un jour favorable, dans le sens où il faut laisser transparaître la confiance que l'auditoire accorde à l'orateur. Aristote précise qu' :

«On persuade par le caractère, quand le discours est de nature à rendre l'orateur digne de foi, car les honnêtes gens nous inspirent confiance plus grande et plus prompte sur toutes les questions en général, et confiance entière sur celles qui ne comportent point de certitude, et laissent une place au doute. Mais il faut que cette confiance soit l'effet du discours, non d'une prévention sur le caractère de l'orateur. [...] c'est le caractère qui, peut-on dire, constitue presque la plus efficace des preuves.»

La persuasion par la stratégie éthique se produit lorsque l'orateur rejoint ce que Balthasar Gibert¹ appelle les «mœurs oratoires» et les «mœurs réelles». Dans son ouvrage, *La Rhétorique ou les règles de l'éloquence*, il opère la distinction suivante :

«Nous distinguons les mœurs oratoires d'avec les mœurs réelles. Cela est aisé. Car qu'on soit effectivement honnête homme, que l'on ait de la piété, de la religion, de la modestie, de la justice, de la facilité à vivre avec le monde, ou que, au contraire, on soit vicieux, [...], c'est là ce qu'on appelle mœurs réelles. Mais qu'un homme paraisse tel ou tel par le discours, cela s'appelle mœurs oratoires...»

Nous retrouvons aisément la distinction éthos discursif, qui correspond aux «mœurs oratoires» et l'éthos pré-discursif qui renvoie à la réputation de l'orateur donc aux «mœurs réelles», dans les propos des politiques et son usage est systémique. À ce propos, Cicéron, grand orateur, philosophe et avocat, «l'homme verbe», comme le qualifiait Lamartine, reprenait lors de ses plaidoiries cet argument : «acquittez-le, puisque c'est moi qui vous le demande».

Afin d'illustrer l'emploi de la stratégie éthique par les membres du PJD, j'évoque l'entretien accordé à Nouredine Jouhari le 17 février 2006, dans lequel Saâd Eddine Eel Othmani, alors secrétaire général du parti de la

Justice et du Développement, réagit à la question relative à la gestion par le parti de certaines communes ce qui a été préjudiciable à son image. Il répond ceci :

« Nous sommes en général fiers du travail de nos conseillers communaux. D'ailleurs, nous avons créé, il y a presque deux ans, l'association des élus du PJD, une instance qui veille à ce que les élus respectent les directives du parti. Elle a sanctionné quelques-uns en les excluant pour non-respect de ces directives. Les objectifs de notre gestion communale sont claires puisqu'ils sont contenus dans notre programme soumis aux électeurs à la veille des élections de 2003. »

La mise en œuvre de la stratégie éthique par Saâd Eddine El Othmani, dans ce qu'il a dit pour répondre à la question du journaliste, est manifeste. Car nous retrouvons l'éthos pré-discursif, qui correspond aux mœurs réelles, dans les occurrences suivantes : /associations/ /instance/ /veille/ /respectent/ /directives/ /sanctionné/ /excluant/ /gestion/ /claires/ /programme/ /soumis/. La mise en perspective des mœurs réelles et des mœurs oratoires dans les propos de Saâd Eddine El Othmani confirme l'usage de la stratégie éthique en renforçant notamment sa crédibilité.

La stratégie argumentative est la plus évidente dans le processus persuasif. Elle consiste à appuyer un argument en ayant recours à l'énumération ou à l'accumulation d'exemples. Ceci concourt à rendre la situation inacceptable pour le récepteur et à susciter son indignation.

Dans un éditorial du journal *Attajdid* intitulé « les relations Maroc-France et la revendication du partenariat d'égal à égal », publié le 4 juillet 2010, Mustapha El Khalfi, alors directeur de la publication, explique que les relations entre le Maroc et la France demeurent inégales. Afin d'appuyer ses propos il procède par énumération et accumulation d'exemples. Nous avons listés les éléments suivants :

- la France est le premier partenaire commercial du Maroc ;
- première place quant aux importations extérieures de notre pays ;
- 41,5 milliards de dirhams en 2009 ;
- devançant l'Espagne de plus de 10 milliards de dirhams ;
- la France détient aussi la première place quant aux exportations extérieures marocaines ;

- le marché français draine, à lui seul, 24% des exportations marocaines ;
- la France est également le premier investisseur au Maroc ;
- le premier adjudicataire des grands marchés publics dans notre pays ;
- le nombre des entreprises françaises au Maroc est passé d'environ 526 entreprises en 2006 à 750 entreprises en 2008 ;
- le Maroc occupe le premier rang quant à l'activité francophone au niveau de l'édition ;
- le réseau d'écoles de la Mission française est le plus grand au monde avec environ 37 établissements ;
- dépendance accrue ;
- effets sur l'autonomie de la décision.

Ces nombreux détails énumérés dans ce discours, permettent d'insister sur cette situation jugée /inégalitaire/ pour le Maroc et concourent à rendre la situation inacceptable pour l'énonciataire.

La stratégie pathétique a recours aux mêmes procédés, c'est-à-dire l'accumulation et l'énumération d'exemples afin de susciter le désir de l'énonciataire.

Dans ce même éditorial, Mustapha El Khalfi procède une nouvelle fois par un ensemble d'énumération afin de sortir de cette situation.

Nous avons listé les énumérations suivantes :

- le Maroc est appelé à établir avec la France un partenariat d'égal à égal ;
- ouvert aux autres acteurs de la scène économique internationale ;
- il est nécessaire d'entamer au Maroc une réflexion stratégique autour de cette question ;
- tenir en compte la spécificité de la relation avec la France ;
- dépasser la dépendance à son égard.

L'énonciateur, à travers cet ensemble d'énumérations fait appel aux sentiments de l'énonciataire en suscitant son désir avec la satisfaction de ses besoins et la dissipation de ses craintes.

Le code-switching, ou ce qu'on appelle en français l'alternance codique, représente une technique de persuasion dans la politique marocaine. Il faut envisager le code switching non pas négativement mais comme un fait positif et plein d'intérêts pour tout ce qu'il révèle sur les aptitudes des individus. Le code-switching est « une stratégie de communication utilisée par des locuteurs bilingues entre eux ; cette stratégie consiste à faire alterner des unités de longueur variable de deux ou plusieurs codes à l'intérieur d'une même interaction verbale » (Hamers et Blanc, 1983: 445). Dans le cas du Maroc, l'alternance codique en politique (alterner entre le marocain, l'arabe standard et le français), fait partie des stratégies persuasives. Dans ce sens, la prise de parole du chef du gouvernement marocain monsieur Abdelilah Benkirane est un cas de figure qui illustre très bien cette stratégie persuasive. Prendre la parole dans les travées parlementaires en utilisant la langue de tous les jours revient à s'approcher de la langue de l'auditoire, donc s'approcher de son système de pensée pour mieux le toucher.

La persuasion est l'effet recherché au terme de chaque discours politique et celui du parti de la Justice et du Développement est accessible à plus d'un égard. Car il met l'accent sur des croyances partagées par l'énonciateur et l'énonciataire ; le code utilisé dans la communication est partagé par quasiment l'ensemble de l'auditoire et les propos tenus représentent des actions. Nous avons centré notre analyse sur l'identification de quatre stratégies persuasives largement utilisées dans le discours du parti de la justice et du développement et nous n'avons pas pu évidemment aborder, dans le cadre de cet article, d'autres mécanismes tels que le storytelling, la stratégie de saturation ou la répétition qui conduit à la sloganisation.

NOTES

1 | *Cité par Michel Le Guern, 1977, L'Ethos dans la rhétorique française de l'âge classique, C.R.LS., Lyon.*

BIBLIOGRAPHIE

Amossy R. (dir.) (1999), *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*, Lausanne, Paris, Delachaux & Niestlé.

Amossy R. (2000), *L'Argumentation dans le discours*, Paris, Nathan.

Aristote [1932], *Rhétorique I*, 1356a, Paris, Les Belles Lettres.

- Aristote [1960], *Rhétorique II*, 1378a, Paris, Les Belles Lettres.
- Bakhtine M. (1984), *Esthétique de la création verbale*, Paris, Gallimard.
- Bonnafous S., Chiron P., Ducard D. & Levy C. (éds.) (2003), *Argumentation et discours politique*, Rennes, PU Rennes.
- Breton P. (2009), *L'Argumentation dans la communication*, Paris, La Découverte.
- Charaudeau P. (1983), *Langage et discours, Eléments de sémiolinguistique*, Paris, Hachette.
- Ducrot O. (1984), *Le Dire et le dit*, Paris, Minuit.
- Duteil-Mougel C. (2004), *Persuasion et textualité. Propositions pour l'analyse sémantique et rhétorique de textes persuasifs*, thèse, Université Toulouse II.
- Fontanier P. [1977] (1821), *Les Figures du discours* (introd. par G. Genette). Paris, Flammarion.
- Gerstlé J. (2010), *La Communication politique*, Paris, La Découverte.
- Greimas A.J., Courtés J. (1993), *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.
- Le Guern M. (1977), « L'ethos dans la rhétorique française de l'âge classique », C.R.L.S. (éd.), *Stratégies discursives*, Lyon, PU Lyon.
- Maingueneau D. (1984), *Genèses du discours*, Liège, Mardaga.
- Maingueneau D. (1987), *Nouvelles tendances en Analyse du discours*, Paris, Hachette.
- Maingueneau D. (1998), *Analyser les textes de communication*, Paris, Dunod.
- Plantin C. (1990), *Essais sur l'argumentation*, Paris, Kimé.
- Zaki A. (2009), *Aspects de la communication politique au Maroc*, Rabat, Okad.

Les modalités énonciatives dans le discours politique islamiste marocain : cas du Parti de la Justice et du Développement

Ahmed Elyaagoubi

Le discours politique est une activité qui s'inscrit dans le cadre des énonciations concrètes, c'est-à-dire intégrées à un contexte qui détermine complètement la signification, il exige que soient prises en considération à la fois l'identité discursive de l'énonciateur (acteur politique) et comment se positionne-t-il par rapport à l'acte d'énonciation qu'il émet. En effet, ce dernier est appelé à s'exprimer à propos de diverses questions d'ordre social, politique ou économique. La langue lui offre, donc, les outils nécessaires pour ce faire. Notre travail tentera de déceler les mécanismes énonciatifs employés dans le discours politique islamiste marocain représenté par le Parti de la Justice et du Développement (P.J.D.). Le choix de cette formation n'est pas aléatoire, mais il découle du fait qu'elle est devenue, au cours des dernières années, l'une des forces politiques les plus importantes du pays surtout qu'elle a pu remporter les dernières échéances électorales organisées au Maroc après les bouleversements que le monde arabe a connus suite à ce que les médias ont nommé «le printemps arabe».

Comme hypothèse de travail, nous retenons que le discours de ce parti a subi des modifications radicales en passant du rang de l'opposition à celui de l'exercice du pouvoir. Ces changements seront explorés à travers l'étude de la modalisation ou de la modalité.

LA MODALISATION : ESSAI DE DÉFINITION

La notion de modalisation est un phénomène complexe étant donné les diverses acceptions qu'elle a recouvertes. En fait, la plupart des chercheurs ont éprouvé une grande difficulté à circonscrire la pluralité des phénomènes auxquels cette notion renvoie. Ainsi, des linguistes tels que C. Bally (1932), E. Benveniste (1966), A. Culioli (1983-84) ont accordé à ce concept un statut particulier en proposant des définitions assez variées. Pour Ch. Bally,

tout énoncé combine la représentation d'un procès ou d'un état (*dictum*), avec une modalité affectant ce *dictum* corrélative à l'intervention du sujet parlant (*modus*). La modalité se définit donc une attitude réactive du sujet parlant vis-à-vis d'un contenu. C'est pourquoi selon C. Bally (1965 : 38) la modalité est considérée comme « la forme linguistique d'un jugement intellectuel, d'un jugement affectif ou d'une volonté qu'un sujet pensant encore à propos d'une perception ou d'une représentation de son esprit¹ ». Dans la même perspective, F. Brunot (1953 : 507) donne la définition suivante : « la modalité est une action énoncée, renfermée, soit dans une question, soit dans une énonciation positive ou négative, se présente à notre jugement, à notre sentiment, à notre volonté avec des caractères extrêmement divers. Elle est considérée comme certaine ou comme possible, on la désire ou on la redoute, on l'ordonne ou on la déconseille, etc. ce sont là des modalités de l'idée² », quant à N. Lequerler (2004 : 646), elle a proposé la définition qui suit : « la modalité est l'expression de l'attitude du locuteur par rapport au contenu propositionnel de son énoncé³ », Pour P. Charaudeau (1992 : 572) « la modalisation ne constitue donc pas qu'une partie du phénomène de l'énonciation, mais elle en constitue le pivot dans la mesure où c'est elle qui permet d'explicitier ce que sont les positions du sujet parlant par rapport à son interlocuteur, à lui-même et à son propos⁴ », et D. Maingueneau (1991 : 114) avance : « toute énonciation implique une certaine attitude de l'énonciateur à l'égard de ce qu'il dit⁵ », dans le même ordre d'idées, EM .Chadli (2000 : 33) a raison d'ajouter : « elle (la modalité) surdétermine le contenu asserté plutôt qu'elle ne s'oppose à lui, elle suppose soit à son absence, soit à toute modalité possible⁶ ».

Force, donc, est de constater que cette notion de modalité ou de modalisation n'a pas eu un consensus définitoire de la part des chercheurs compte tenu de nombreuses définitions dont elle a fait objet, c'est une notion conflictuelle revêtant un caractère vaste puisqu'elle est abordée sous divers domaines tels que la logique, la linguistique et la sémiotique. En effet, la modalisation est un terme « saturé d'interprétations⁷ » selon les termes de A. Meunier (1974 : 8), c'est aussi un terme qui renvoie à des réalités hétérogènes même si la plupart des définitions insistent sur l'attitude adopté par l'énonciateur face à ce qu'il asserte.

A partir de cet aperçu théorique assez panoramique, nous essaierons de montrer les caractéristiques énonciatives du discours politique islamiste marocain à travers l'exemple du P.J.D, qui dirige la coalition

gouvernementale après les échéances électorales du 25 novembre 2011. L'analyse de cet aspect énonciatif nous permettra de vérifier si ce parti a modifié son discours en passant du rang de l'opposition à celui du pouvoir.

CORPUS

Notre corpus sera constitué des interventions et déclarations médiatisées des leaders politiques du PJD. Nous essaierons de les classer en deux périodes : dans un premier temps, nous opterons pour des déclarations datées avant le 25 novembre 2011, puis dans un second temps, nous étudierons un corpus émis après cette date, c'est-à-dire au moment où le parti a pris le pouvoir. La question problématique qui sera traitée tout au long de notre recherche est la suivante : « est ce que les modalités énonciatives ont été modifiées chez cette formation du moment où elle a pris le pouvoir ? ».

Analyse de corpus

Corpus avant 25 Novembre 2011

Avant d'entamer l'analyse des fragments discursifs retenus, il s'avère opportun de souligner que nous opterons pour la classification établie par N. Lequerler (2004 :646-647)⁸ qui a proposé quatre typologies de modalité, en l'occurrence :

- a. La modalité épistémique : elle marque le degré de certitude du locuteur sur le contenu propositionnel de son énoncé.
- b. La modalité appréciative : elle marque l'appréciation du locuteur sur le contenu propositionnel de son énoncé.
- c. Modalité intersubjective : elle marque la volonté, le désir, l'exigence du locuteur par rapport à un autre sujet à propos du contenu propositionnel de son énoncé.
- d. Modalité implicative : elle marque l'implication au sens large entre deux éléments de l'énoncé, ou entre la réalité objective et le contenu propositionnel de l'énoncé.

Notre tâche consiste à dégager les différentes modalités contenues dans notre corpus, objet de cette étude, afin de voir, d'abord, les moyens langagiers de la configuration modale à l'intérieur de ces déclarations et interviews, puis, établir une comparaison entre ces types de modalités employés durant le moment de l'opposition et après la conquête du pouvoir.

Constatons les exemples suivants :

1. « Il faut créer de nouvelles structures de formation professionnelle de manière à multiplier un horizon proche... »
2. « Nous voulons un Maroc démocratique et ouvert où règne la justice et les droits de l'homme. »
3. « Le Maroc est un pays où sévit la corruption à grande échelle. Elle constitue un frein au développement et à la démocratie. »
4. « Il faut réduire le nombre des partis pour mettre fin à la balkanisation actuelle. Il faut garder d'abord ceux qui sont issus de la matrice populaire à savoir l'Istiqlal, l'USFP, le mouvement Populaire et le PJD. »
5. « Nous ne pouvons pas nous taire parce que le peuple marocain doit savoir qui est qui... je puis vous dire aujourd'hui que le PAM a échoué dans son entreprise... »
6. « Notre mission, la plus difficile, est de développer une culture de la modération. Le PJD se considère comme un barrage contre les interprétations excessives de l'islam. »
7. « Nous souhaitons qu'un maximum de personnes puissent intégrer le champ politique pour jouer de la transparence. Un mouvement comme Al Adl wa Al Ihsane refuse en revanche catégoriquement d'entrer dans le jeu politique. »
8. « Nous préférons partir de la réalité de notre société pour formuler des propositions compatibles avec notre milieu. En tant que musulman, nous possédons notre spécificité, notre civilisation. »
9. « Notre première priorité consiste dans la lutte contre la corruption, ensuite dans le capital humain, je rêve que le Maroc devienne une société de la science, qu'il cesse d'exporter uniquement des matières agricoles et qu'il exporte des marchandises à forte valeur ajoutée. »⁹

Comme l'attestent les fragments discursifs ci-dessus et qui émanent tous des leaders politiques du PJD entre la période 2007 et 2010, c'est-à-dire

au moment où le parti se positionnait dans le camp de l'opposition, nous remarquons que les modalisateurs employés dans ces énoncés sont les suivants : d'abord, la forme impersonnelle « il faut » (dans les énoncés « 1 » et « 4 », les verbes « vouloir » (dans l'exemple « 2 »), « souhaiter » (dans « 6 »), « préférer (7) », en plus du verbe « rêver » dans l'énoncé « 8 » conjugué à la première personne du singulier. Donc, ces modalisateurs relèvent tous de la modalité intersubjective qui est la plus dominante dans la mesure où l'énonciateur exprime sa volonté, son désir et son exigence par rapport au contenu propositionnel de son énoncé. Nous notons, aussi, la présence de la modalité appréciative dans l'exemple (3) où l'énonciateur porte un jugement dépréciatif sur la situation du pays au niveau de la corruption à l'aide de l'expression « grande échelle » qui qualifie la propagation de ce fléau dans notre société.

Corpus : déclarations, après la nomination d'A. Benkirane, Secrétaire Général du PJD, à la tête du gouvernement :

1. « Je peux vous assurer que quelques établissements seront prêts. Il faut du temps pour construire des bâtiments. »
2. « Nous allons créer un nouveau statut « D » pour les professeurs dans lequel la progression se fera uniquement sur la base de la recherche. »
3. « Nous comptons serrer la ceinture et économiser autour de 5 Millions de dh rien que dans le budget de fonctionnement. »
4. « je vous assure que c'est extrêmement difficile de s'occuper convenablement des deux missions, en tout cas il est inévitable que l'on s'intéresse davantage à l'un au détriment de l'autre (Lahcen Daoudi, membre du bureau politique du PJD, ministre de l'Enseignement supérieur et la Formation des cadres, entretien avec le quotidien l'économiste du 25-04-2013)
5. « Je veux dire, je suis clair et net, notre pays est un pays qui a des atouts, ces atouts, il n'est pas question de les perdre que ce soit face à des salafistes ou des islamistes, ou des communistes ou des radicaux, je ne sais plus trop qui, nous sommes un pays stable, nous sommes un pays démocratique. »
6. « Ecoutez, je suis chef de gouvernement depuis plus d'une année. Je crois que les choses commencent à bouger... »

7. « j'ai l'impression quelque part, que ce sont des gens, je ne sais pas, qui appartiennent à quelle tendance, ils appartiennent sincèrement, je vous le dis, mais j'ai l'impression que ce sont des gens anodins, des gens qui ont su ce qu'ils voulaient, ils voulaient détruire l'expérience qui est entrain de se passer en Tunisie, ils sont entrain de le réessayer; j'espère qu'ils ne vont pas réussir» (Interview de Benkirane sur TV5 Monde le 24/02/2012).

En faisant un petit tour d'horizon autour des exemples retenus et qui proviennent des cadres du parti occupant d'importants postes gouvernementaux, nous remarquons que les modalisateurs utilisés sont les verbes « assurer », « croire », « pouvoir », « compter », « aller + infinitif » en plus de l'expression « avoir l'impression ». Ainsi, ces expressions langagières ou modalisateurs relèvent de la modalité épistémique dans la mesure où ces moyens marquent le degré de certitude du locuteur face à son énoncé, nous remarquons aussi que ce dernier projette toutes ces actions envisagées vers le futur, ce qui nous laisse croire que nous sommes face à un discours électoraliste, qui essaie de séduire l'électorat et non pas un discours qui est prononcé par un responsable politique. Ceci dit, les nombreuses années passées à l'opposition influencent encore le discours de ce parti qui adopte les mêmes stratégies discursives et argumentatives pour défendre ses positions ou attaquer ses adversaires alors que sa position en tant que chef de la coalition gouvernementale nécessiterait une autre approche.

CONCLUSION

En guise de conclusion, il est important de noter que le discours du PJD a bel et bien changé au niveau énonciatif comme l'attestent les exemples retenus. En effet, d'un discours qui critiquaient tout et discrédite le travail des gouvernements précédents, nous sommes passés à un autre type qui essaie de justifier les actions entreprises ou les actions à entreprendre. De la modalisation intersubjective qui manifeste le désir et la volonté du locuteur, les cadres du parti l'ont remplacée par la modalité épistémique dont l'essence est d'exprimer une opinion ou émettre une promesse ce qui laisse entendre que la peur d'échouer dans la gestion de la chose publique est omniprésente chez les responsables du parti. Donc, le passage de l'opposition au pouvoir reste souvent un exercice périlleux pour toutes les

formations politiques surtout celles qui n'ont jamais eu l'occasion de diriger un gouvernement.

NOTES

- 1 | C. Bally (1965), *Linguistique générale et linguistique française*, (4^e édition), p. 38.
- 2 | F. Brunot (1953), *La Pensée et la langue*, p. 507, (1^{re} éd. 1922).
- 3 | N. Lequerler (2004), « *Les modalités en français* » In *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 82, Fasc 3, p. 646.
- 4 | P. Charaudeau (1992), *Grammaire du sens et d'expression*, p. 572.
- 5 | D. Maingueneau (1991), *Analyse de discours: introduction aux lectures de l'archive*, p. 114.
- 6 | E.M. Chadli (2000), *Le Conte merveilleux marocain: sémiotique du texte ethnographique*, p. 33.
- 7 | A. Meunier (1974), « *modalité et communication* » In *Langue Française* 102, p. 8.
- 8 | N. Lequerler, *Ibid*, p. 646-647.
- 9 | *Les exemples choisis sont extraits du programme électoral du parti pour les législatives de 2007 en plus d'une interview du secrétaire Général A. Benkirane pour le journal Maroc-Hebdo n° 892, du 25 juin au 1^{er} juillet 2010.*

BIBLIOGRAPHIE

- Benveniste E. (1966), *Problèmes de linguistique générale*, tome 1. Paris, Gallimard.
- Chadli EM. (2000), *Le Conte merveilleux marocain: sémiotique du texte ethnographique*, Rabat, Publications de la FLSH de Rabat.
- Charaudeau P. (1992), *Grammaire du sens et de l'expression*, Paris Hachette.
- Charaudeau P. (2005), *Le Discours politique: les masques du pouvoir*, Paris, Vuibert.
- Elyaagoubi A., *Rhétorique et Argumentation dans le discours politique marocain: Approche sémio-discursive, cas du PI, USFP, RNI et PJD*, thèse de doctorat soutenue à la FLSH de Rabat le 03/10/2013 (sous la direction de EM. Chadli).
- Lequerler N. (2004), « *Les modalités en français* » in *Revue Belge de philologie et d'histoire*, tome 82, fasc. 3. *Langue et littérature moderne*.

Maingueneau D. (1991), *L'Analyse du discours : introduction aux lectures de l'archive*, Paris, Hachette.

Meunier A. (1974), « Modalité et communication » *in Langue française*, 102, Larousse.

Stéréotypie dans l'image des islamistes dans les médias occidentaux : cas des caricatures sur le « printemps arabe »

Meryeme Zinoune

Depuis les événements de contestation dans le monde arabe, les médias en général et occidentaux en particulier n'ont pas caché leur surprise face à ce réveil inattendu des peuples face au pouvoir politique.

Les événements ont légitimé également l'expression libre sur les réseaux sociaux, considérés comme une arme pour la démocratie et la libération des peuples arabo-musulmans. L'engouement médiatique général a unanimement approuvé l'appellation de « printemps arabe » qui renvoie, métaphoriquement, au renouveau porté par une jeunesse arabe et musulmane rêvant de démocratie. Cet engouement médiatique s'est un peu essoufflé lors de l'entrée en scène, par la victoire aux urnes, des mouvements « islamistes ».

Après avoir assuré la couverture de la réalisation d'une démocratie dans les pays du moyen-orient, les médias occidentaux ont réagi différemment après la victoire des islamistes aux urnes. Cette désillusion partagée à la fois par certains médias occidentaux et locaux s'est traduite en général par un débat sur l'Islam et la démocratie.

OBJET D'ANALYSE

Le discours des médias comme objet d'analyse étant vaste, notre choix s'est fait sur les dessins de presse diffusés sur internet.

La caricature ou dessin de presse critique, est basée sur l'humour, la dérision et la satire. Après les événements des caricatures danoises, françaises mais aussi celles du monde arabo-musulman, la force du genre a

été contestée de par son pouvoir à soulever l'indignation ou la compassion. La caricature est devenue ainsi un des symboles de la liberté d'expression.

D'où est ce que le genre tient-il son pouvoir? il y a plusieurs hypothèses, l'humour est connu pour son caractère fédérateur qui tend à renforcer une certaine complicité entre énonciateur et énonciataire. Exprimer l'humour engage souvent un appel à la subtilité des sous-entendus et de l'implicite. C'est ainsi que la compréhension et la complicité entre le lecteur/public et l'énonciateur nécessite, de la part de ce dernier, l'usage de figures faciles à repérer par le public cible. Plus le public cible est restreint, mieux la compréhension et l'adhésion à la caricature se fait. Plus le groupe est hétérogène, plus l'incompréhension voire l'indignation est susceptible d'être perçue.

Outre la caricature, la figure que nous avons choisie de décrire dans le présent travail est celle du stéréotype, son utilisation et sa construction au sein du discours. Pour mieux cerner le concept et éviter toute confusion, nous procéderons à un éclaircissement des termes lieux communs, idée reçue et stéréotype.

Il est à distinguer les Lieux communs dans le sens de «réserve d'arguments types, de procédés d'amplification et de développement tout faits» (Amossy, 1997 : 15) des stéréotypes qui, dans les sciences sociales, sont définis comme des «images, préconçues et figées, sommaires et tranchées, des choses et des êtres que se fait l'individu de son milieu social» (Morfaux cité par Dumas, 2011).

La troisième distinction se fait par rapport aux idées reçues ou «l'équivalent des préjugés au sens d'idées adoptées sans examen : il y va de la relation à l'ordre établi, de la croyance aux opinions consacrées, qui peut devenir crédulité.» (Amossy, 1997, 20). Flaubert en rédigeant son Dictionnaire des idées reçues a réussi à donner au concept un cadrage sémantique et a démontré son caractère dominant. Il définit les idées reçues à partir de «leur relation à l'opinion ainsi que leur mode d'assertion. Elles [idées reçues] inscrivent des jugements, des croyances, des manières de faire et de dire, dans une formulation qui se présente comme un constat d'évidence et une affirmation catégorique. [...] Elles forment les évidences de base d'une société qui décrit sa norme de conduite et de croyances comme un fait universel.» (Amossy, 1997 : 24).

A partir de ces brèves distinctions, nous affirmons que ce qui intéresse le présent travail est le stéréotype en tant qu'« image collective figée considérée sous l'angle de la péjoration » (Amossy, 1997 : 29).

Le stéréotype, croyance partagée, idée reçue, opinion toute faite, en général négative, exagérée, peu vérifiée et figée émane essentiellement de la société. Seulement, pour arriver à ses fins, le discours politique se doit d'adopter des stratégies discursives en vue de manipuler l'opinion. Pour cela, il se sert de tout ce qui fait l'identité du groupe en question et le stéréotype en fait partie. Amossy (1997) le définit comme étant un facteur d'une certaine « cohésion sociale » qui sert de repérage dans ce monde et permet à l'individu de s'y situer et d'y situer l'autre par rapport à soi.

CORPUS ET PROBLÉMATIQUE

La problématique tourne autour du fonctionnement de la caricature et du stéréotype dans la signification et de l'image qui se dégage du rapport démocratie et Islam. Aussi, quelle image ressort-elle à travers la représentation des islamistes au pouvoir ?

Le corpus de ce présent article comporte huit caricatures de la presse occidentale diffusées en ligne. Les caricatures que nous avons utilisées tout au long de notre recherche sont des caricatures du site caglecartoons.com et du site cartoonistgroup.com ; site américain comprenant une base de données des caricatures diffusées en ligne selon l'actualité mais aussi certaines caricatures libres provenant du monde arabo-musulman, diffusées sur internet et traitant de la même problématique.

1. Analyse du fonctionnement de la caricature

La description des caricatures se fera selon plusieurs étapes. La première étant de préciser les éléments du contexte pour ensuite relever les connotateurs, pour reprendre le terme utilisé par Barthes (1964), à partir des signifiants linguistiques et des signifiants iconiques séparément. La dernière étape consiste à mettre en relation des éléments linguistiques et iconiques qui génère le sens global et la connotation finale de la caricature.

Caricature (1)

**Éléments de contexte**

Tableau (1)

Date	Avril 2011
Énonciateur	Mike Luckovich
Titre	« Arab-uprisings »
Rubrique	"The middle east comics and cartoons" (bandes dessinées et dessins animés)

Avril 2011 correspond au début des contestations populaires du « printemps arabe » qui ont commencé en décembre 2010 par la révolution tunisienne et se sont étendues vers les pays voisins à l'image de l'Égypte, la Lybie, le Yémen, etc.

Description structurale et énonciation

Barthes (1964) distingue dans Rhétorique de l'image trois grands types de messages en fonction de leur nature : message linguistique, message iconique dénoté et message iconique connoté. Nous procéderons en

distinguant les éléments linguistiques des éléments iconiques. Les signifiants linguistiques seront recensés un par un et l'ensemble donnera lieu à une connotation éventuelle.

Tableau (2)

Signifiant linguistique	Fonction*	Signifié dénoté	Connotation
« Arab uprising » (Soulèvement arabe)	Relais	(Titre)	-
« Democracy now » (démocratie maintenant)	Relais	Le locuteur demande la démocratie	Contestation politique
« Dictator leave » (dictateur dégage)	Relais	Le locuteur demande au dictateur de partir	
« We want freedom » (nous voulons la liberté)	Relais	Le locuteur demande la liberté	
« Give us liberty ! » (donnez-nous la liberté)	Relais	Le locuteur demande la liberté	
« How about casual Fridays ? » (Que diriez-vous des vendredis décontractés ?)	Relais	Le locuteur propose les « casual Fridays ». Trad. Littérale: « vendredi décontractés » (expression signifiant selon le dictionnaire « dans la culture anglo-saxonne tenue décontractée que les cadres sont autorisés à porter le vendredi dans certaines entreprises »)	Ce signifiant ne donne pas lieu à une connotation plausible à lui-seul.

* Les signifiants linguistiques correspondant à cette caricature ont une fonction relais qui, dans l'analyse de Barthes (1964), se manifeste quand l'image ne possède pas l'essentiel de la charge informative et a donc besoin du signifiant linguistique pour générer la signification.

Les signifiants « democracy now » (démocratie maintenant), « give us liberty » (donnez-nous la liberté), « we want freedom » (nous voulons la liberté), « dictator leave » (dictateur, dégage) et le titre « arab uprising » (soulèvement arabe) connotent une contestation politique dans le monde arabe et dont le contexte (avril 2011) correspond au « printemps arabe ».

Si l'on ne se fit qu'aux signifiants linguistiques, le signifiant « How about Casual Fridays ?.. » (Que diriez-vous des vendredis décontractés ?) N'entre

pas dans la liste des connotateurs de contestation politique et est donc séparé des autres.

Enonciation

Tableau (3)

	Instance émettrice	Instance réceptrice
Déictiques de personne	« we » (nous), « us » (nous, nôtre, nos), « Give us liberty » (Donnez-nous la liberté), « Dictator leaves » (Dictateur degage).	
Déictiques de temps et d'espace	Instance spatiale	Instance temporelle
		« now » (maintenant), temps verbaux : Présent « want » (vouloir), Impératif « give » (donne), « leave » (degage).
Modalité d'énoncé	Péjoratif « dictator » (dictateur), mélioratif « casual » (décontracté),	Modalité intersubjective : « marque la volonté, le désir, l'exigence du locuteur par rapport à un autre » - « we want freedom » (nous voulons la liberté), - « Democracy now » (démocratie maintenant), - « Give us liberty ! » (donnez-nous la liberté!)
Modalité d'énonciation	Ponctuation « ! », « ? »	Modalité déclarative/assertive "we want freedom" (nous voulons la liberté), "Democracy now" (démocratie maintenant), Modalité imperative "Give us liberty!" (donnez-nous la liberté!), "Dictator leave" (Dictateur degage), Modalité interrogative "How about "casual Fridays"...?" (Que diriez-vous des vendredis décontractés?)

A partir de cet inventaire des signifiants linguistiques, nous remarquons que les éléments « Democracy now » (démocratie maintenant), « Dictator leave » (Dictateur degage), « We want freedom » (nous voulons la liberté) et « Give us Liberty ! » (Donnez-nous la liberté !) Correspondent séparément à une demande de la part d'un locuteur X. Le signifiant "How about "casual Fridays"...?" (Que diriez-vous des vendredis décontractés?) est différent des précédents et correspond à une proposition sous forme interrogative de la part d'un locuteur Y.

* Le signifiant « arab uprising » correspond quant à lui au titre de la caricature.

Signifiants iconiques

Tableau (4)

	Signifié dénoté	Description	Connotation(s) possible(s)	Connotation	
Signifiant iconique	Homme - Barbu	Debout sur un haut édifice	Le pape, leader, politique		Plébiscite ou contestation face à une autorité politique ou religieuse dans une région aride.
	Chapeau	Long	-		
	Tunique	Longue	-		
	Posture + micro	La main levée, s'adressant à la foule	Leader, pape, politique		
	Edifice	Haut	Autorité	Autorité politique ou religieuse	
	Foule	S'adressant à l'homme	Plébiscite ou Contestation		
	Banderoles	Affichant des messages écrits			
	Palmiers	Parsemés au niveau de la foule	Région aride		

D'après l'inventaire des signifiants iconiques, nous constatons trois espaces de signification distincts ; d'un côté, il y a la foule portant des messages écrits et l'autre côté, il y a l'image d'une autorité qui s'adresse à la foule. Le troisième espace de signification est celui qui donne des indications sur le lieu représenté par la présence de « palmiers ».

Orientation sémantique de la caricature: Carré sémiotique

Afin de déceler la signification de la caricature (1), il est nécessaire de mettre en relation les signifiants linguistiques et iconiques, repérer l'itérativité de sèmes contextuels à travers l'isotopie de Rastier (1989) avant de dresser le carré sémiotique qui nous schématisera clairement l'orientation sémantique de notre objet d'analyse.

Etant donné le nombre de figures et d'éléments linguistiques et iconiques qui forment la caricature (1), la mise en relation des signifiants sera schématisée dans un tableau regroupant ensemble tous les signifiants donnant lieu au(x) signifié(s) connoté(s). La mise en relation de l'ensemble des signifiés nous éclairera quant aux connotations éventuelles.

Tableau (5)

	Signifiant	Signifié connoté éventuel	
Signifiants linguistiques	«Democracy now» (démocratie maintenant), «Dictator leave» (dictateur dégage), «We want freedom» (nous voulons la liberté), «Give us liberty!» (donnez-nous la liberté!).		Contestation politique
Signifiants iconiques	Edifice, Foule, Banderoles.		
Signifiants linguistiques	«How about casual Fridays?» (Que diriez-vous des vendredis décontractés??)	Autorité religieuse musulmane (Friday étant un jour sacré en Islam)	Incompréhension entre la politique et la religion
Signifiants iconiques	Homme, Barbe, Chapeau, Tunique, Posture		
Signifiants linguistiques	«arab uprising» (soulèvement arabe) (Titre) Indication de la part de l'énonciateur		Dans le monde arabe, région aride (palmiers)
Signifiants iconiques	Palmiers		

A partir de la mise en relation des signifiants linguistiques et iconiques, nous pouvons affirmer qu'il existe dans cette caricature trois grands espaces de signification :

- Indicateur extra-discursif: Le titre «arab uprising» (soulèvement arabe), choix de l'énonciateur, fonctionne comme indicateur général sur le thème de la caricature. Il facilite la compréhension des lecteurs en réduisant les options interprétatives. A cela s'ajoute la date (avril 2011) qui, en tant qu'élément du contexte, oriente clairement vers le printemps arabe.
- Premier indicateur intra-discursif: la contestation populaire est clairement exprimée par le locuteur x.

- Deuxième indicateur intra-discursif: l'attitude de l'autorité politique envers ces contestations populaires.
- A cet égard, la foule (locuteur) revendiquant son droit à la démocratie et la liberté se heurte à une incompréhension de la part de l'autorité politique et religieuse; la réponse «how about casual Fridays» (Que diriez-vous des vendredis décontractés??) étant en décalage avec les revendications de la foule.

L'inventaire des signifiants linguistiques et iconiques ainsi que l'itérativité de sèmes contextuels donnera lieu à une ou plusieurs isotopies. Ce qui est important pour avoir une interprétation plausible de la caricature :

Nous relevons ainsi une première isotopie générique relative au taxème / droits de l'homme/

1^{re} isotopie générique relative au taxème /droits de l'homme/

Tableau (6)

Isotopie générique	(i) 1 /droits de l'homme/
Parcours figuratif	« democracy » (démocratie), « freedom » (liberté), « liberty » (liberté).

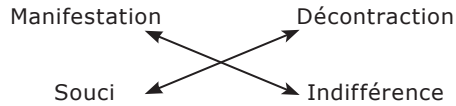
Nous relevons également une seconde isotopie générique relative au taxème /manifestation.

2^e isotopie générique relative au taxème /manifestation/

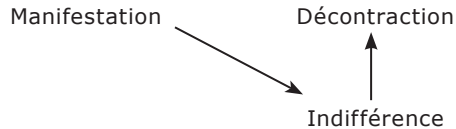
Tableau (7)

Isotopie générique	(i) 2 /manifestation/
Parcours figuratif	« democracy now » (démocratie maintenant), "we want freedom" (nous voulons la liberté), "give us liberty" (donnez-nous la liberté), « dictaor leave » (dictateur dégage), « arab uprising » (soulèvement arabe).

A partir de cette interprétation, nous schématiserons l'orientation sémantique de la caricature à travers le carré sémiotique suivant :

Carré sémiotique (1)

La deixis (+) « manifestation » correspond aux contestations populaires représentées dans la caricature (1) par une foule levant des pancartes/ banderoles dont les mots clefs sont « démocratie », « liberté », « dictateur dégage ». La deixis (-) qui lui est opposée selon la caricature (1) est « décontraction » et correspond à la réponse donnée aux contestations « Que diriez-vous des vendredis décontractés ?? ».

Carré sémiotique actualisé (1)

Le carré sémiotique actualisé représente le message de l'énonciateur de la caricature (1) à savoir que pour passer de la « manifestation » à la « décontraction », cela dénote une certaine indifférence de la part la classe dirigeante.

Réponse à la problématique

A travers la description iconique, linguistique et énonciative de cette caricature, nous essayerons de répondre à la problématique suivante : Comment fonctionne la caricature pour générer la signification ?

Au niveau de cette caricature, nous avons distingué plusieurs espaces de signification, le premier étant l'espace de l'énonciateur qui contient des indications sur la signification de la caricature et comporte le titre, la signature du dessinateur, le commentaire ou la légende. Les autres se trouvent au niveau de la caricature elle-même.

Compte tenu du fait que la caricature par nature soit un genre qui appelle à la satire, à l'humour et à la dérision, cela nécessite de provoquer le

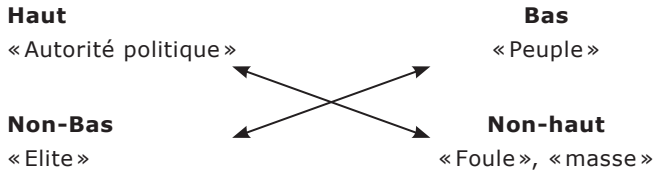
lecteur à travers un décalage entre des niveaux de signification comme dans l'usage d'anachronismes, de comparaisons et/ou d'associations d'éléments insoupçonnées, etc. Le décalage peut ainsi être d'ordre iconique et/ou d'ordre linguistique qui voit notamment l'usage de différentes figures comme l'ironie, la métaphore, l'hyperbole, la litote, etc.

Pour illustrer ce propos, nous avons pu voir, au niveau de la caricature (1), une scène formée de deux parties distinctes sur le plan de l'énonciation comme sur les plans linguistique et iconique.

- **Plan de l'énonciation :** Les modalités intersubjective, assertive et impérative correspondent à une demande de la part du locuteur collectif et anonyme. La modalité interrogative «How about casual Fridays?» (Que diriez-vous des vendredis décontractés??) correspond à une réponse, sous forme de question, de la part de l'énonciateur car c'est précisément ici que se trouve le message de la caricature (1).
- **Plan linguistique :** les lexèmes constituant les signifiants linguistiques correspondent à deux catégories différentes. Nous avons d'une part les lexèmes qui correspondent au champ de la «contestation politique» ; «democracy» (démocratie), «freedom» (liberté), «want» (vouloir), «dictator» (dictateur), «leave» (dégage), «liberty» (liberté), «arab uprising» (soulèvement arabe). Et d'autre part, nous avons «casual Fridays» qui ne correspond pas au même champ et réfère plutôt à celui de la «décontraction».
- **Plan iconique :** Deux espaces apparaissent clairement au niveau de l'image, l'un sur le côté droit et l'autre sur le côté gauche où figurent, respectivement, un espace élevé (édifice) et un espace qui lui est inférieur. Sur ces espaces, nous avons une personne qui figure sur le haut de l'édifice (côté droit) et la représentation d'une foule sur le côté gauche.

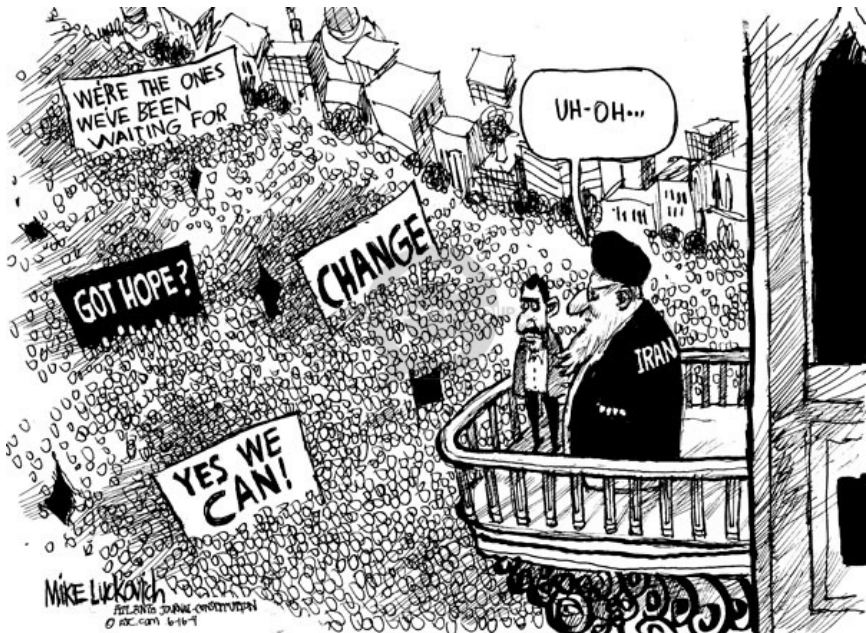
A partir de la mise en relation des signifiants linguistiques et iconiques, l'espace inférieur, situé sur le côté gauche de la caricature (1) correspond au champ de la «contestation politique». C'est ici qu'est représenté le peuple. L'espace surélevé où se trouve un haut édifice, situé à la droite de la caricature (1), correspond au champ de la «décontraction». C'est la position de l'autorité politique. Dans ce contexte, nous proposons le carré sémiotique suivant :

Carré sémiotique (2)



Cette disposition d'ordre iconique basée sur une distinction entre le haut, renvoyant à l'autorité, et le bas, renvoyant à la masse populaire contestataire se trouve dans d'autres caricatures du même auteur reprenant, ainsi, la dichotomie élite/masse, autorité politique/people comme dans les caricatures (2) et (3):

Caricature (2)



Caricature (3)



La caricature (1) représente ici une prise de position de l'énonciateur (auteur, revue) qui s'exprime à travers la signification sous-entendue de la caricature. En effet, outre la signification dénotée qui correspond à un premier niveau de signification, la connotation renvoie au second niveau de signification et représente le point de vue de l'énonciateur.

Dans le cas de la caricature (1), «How about casual Fridays??...» (Que diriez-vous des vendredis décontractés?) Ne donne pas de signification plausible dénotée mais représente la parole de l'énonciateur qui fait dire au «personnage» ce qui n'est pas dit littéralement dans la réalité mais que la connotation, déduite à travers le contexte et les éléments signifiants de la caricature, met à jour.

La caricature bascule ainsi d'un niveau premier à un ou des niveaux supérieurs de signification. C'est à travers ce choix de ce qui provoquera le décalage entre le niveau 1 et le niveau 2 de la signification que l'énonciateur exprime sa position.

2. Stéréotypie dans la caricature

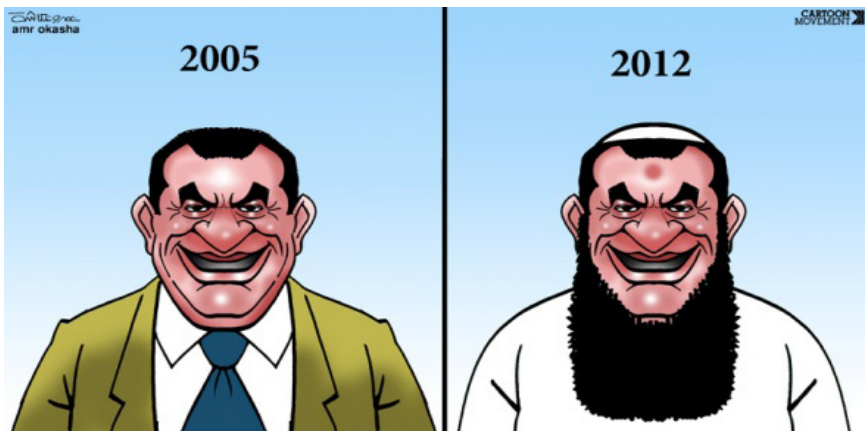
Comme tout discours public, destiné à un auditoire précis et ayant pour but de le convaincre, la caricature fait usage d'images figées, symboles connus, idées reçues pour mieux guider le lecteur vers le niveau second ou supérieur de la signification.

Quand il s'agit de la caricature, l'enjeu final, de manière globale, n'est pas d'accéder uniquement au niveau primaire de la signification où il s'agit de reconnaître les personnages, le contexte et le sujet du dessin mais surtout d'accéder au niveau second de la signification qui implique des sous-entendus, voire des présuppositions. Ce dernier niveau requiert une parfaite assimilation facile du premier par le lecteur ce qui justifierait, dans un premier temps, l'usage d'images collectives figées ou stéréotypes.

Dans cette seconde partie, nous tenterons de répondre à la problématique qui a trait à l'image des islamistes dans les médias occidentaux et cela se fera à travers l'observation et l'analyse d'une série de caricatures occidentales sur le printemps arabe. Le but étant de cerner les stéréotypes et les représentations du rapport entre l'islam, les islamistes et politique dans la région du Moyen-Orient.

2.1. Série de comparaisons

Caricature (4)



Nous rassemblons dans le tableau qui suit toutes les indications relatives à la caricature :

Tableau (8)

Titre	"Change in Egypt" (changement en Egypte)
Enonciateur	Cartoon Movement (Amr Okacha)
Date	2 Mai 2012
Commentaire(s)	"The cartoons in this collection are the outcome of a two special projects about the parliamentary and the presidential elections in Egypt. Both projects are collaboration between Cartoon Movement and Radio Netherlands Worldwide (RNW)." (Les dessins de cette collection sont le résultat de deux projets spéciaux sur le Parlement et les élections présidentielles en Egypte .Les deux projets sont une collaboration entre «Cartoon Movment» et «Radio Netherlands Worldwide (RNW)»).

Nous procéderons ensuite en distinguant les éléments linguistiques et les éléments iconiques qui, recensés un par un, donneront lieu à une ou des connotations éventuelles. L'ensemble donnera lieu à la connotation globale.

Tableau (9)

Signifiant iconique		Signifiants linguistiques correspondants		Connotation globale
Signifié dénoté	Connotation	Signifié dénoté	Connotation	
Homme	Ancien président égyptien Moubarak	2005	Avant la révolution	(date : 2 mai 2012) Ce qui est suggéré est que le changement n'est qu'un changement de forme. (le même personnage revient).
Barbu		2012	Victoire des islamistes après la révolution	
Costume-cravate		2005	Avant la révolution	
Habit traditionnel égyptien		2012	Victoire des islamistes après la révolution	
Sourire machiavélique			Dictature	
		Change in Egypt (Titre)		

Les élections égyptiennes de 2012 sont les premières après celles de 2005 qui ont connu la cinquième victoire consécutive de l'ancien Président Hosni Mubarak. Le premier tour des élections présidentielles en Egypte s'est déroulé les 23-24 Mai 2012 et Mohamed Morsi, leader des frères musulmans a été élu Président de la république lors du deuxième tour des présidentielles de juin 2012.

Cette caricature, datant du 2 mai 2012, représente, sous forme de comparaison avant/après, la victoire de l'ancien Président égyptien en 2005 à travers un dessin reconnaissable du personnage et la victoire du même personnage en 2012. La seule différence réside dans un changement de vestimentaire, passant ainsi du costume-cravate à la « Aâbaya » traditionnelle et la barbe islamiste (barbe touffue renvoyant à l'Islam comme seul repère politique par opposition à la barbe fine qui représente les islamistes politisés et que nous retrouverons par la suite).

L'inventaire des signifiants linguistiques et iconiques ainsi que l'itérativité de sèmes contextuels donnera lieu à une ou plusieurs isotopies. Ce qui est important pour avoir une interprétation plausible de la caricature :

Nous relevons ainsi une isotopie générique relative au taxème/ vestimentaire.

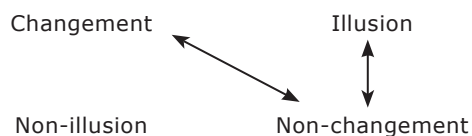
****Isotopie générique relative au taxème/vestimentaire/***

Tableau (10)

Isotopie générique	(i) /vestimentaire/
Parcours figuratif	« barbe », « costume-cravate », « béret », « Tunique blanche »

Cette caricature fonctionne d'une part comme une prédiction de l'énonciateur de la victoire des islamistes et signifie d'autre part un changement politique de forme uniquement représenté par le changement de l'aspect vestimentaire. L'image est ainsi en décalage avec le titre même de l'énonciateur qui est « change in Egypt » (changement en Egypte) et qui signifie ainsi le non-changement en Egypte comme représenté à travers le carré sémiotique suivant :

Carré sémiotique (3)



Les élections égyptiennes passent ainsi par un besoin de changement à un non-changement. Les élections de 2012 sont ainsi une illusion de changement et non un changement radical d'un système à un autre. Nous pouvons ainsi extraire l'image figée qui ressort à savoir: «les élections [symbole de démocratie] sont une illusion».

Caricature (5)



Nous rassemblons dans le tableau qui suit toutes les indications relatives à la caricature :

Tableau (11)

Titre	« Elections » (élections)
Commentaires	« Boko Haram, the arab spring and the radical Islamic revival” (Boko Haram, le printemps arabe et la renaissance de l’Islam radical)
Date	– Introuvable –

Nous procéderons ensuite en distinguant les éléments linguistiques et les éléments iconiques qui, recensés un par un, donneront lieu à une ou des connotations éventuelles. L’ensemble donnera lieu à la connotation globale.

Tableau (12)

	Signifié dénoté		Connotation	Connotation globale
Signifiants iconiques	Urne-porte	Sous forme de porte	Les élections	Changement de monde La victoire des islamistes aux élections mèneront à la restriction des libertés des femmes. Radicalisation de la politique islamiste après les élections.
	Electrices en vêtements colorés et divers – pantalon, voile, cheveux découverts, etc. – s’apprêtant à voter (à l’entrée des urnes)	Avant les élections, les femmes sont libres		
	Electrices en Burqa de couleur sombre (à la sortie des urnes)	Après les élections, les femmes ne sont plus libres (burqa symbole de la soumission)		
	Barbu 1 : du côté de l’entrée de l’urne, barbe blanche, costume cravate de couleur claire)	(Debout sur l’urne, fermement dressé)	Radicalisation des politiques Islamistes avant et après les élections	
	Barbu 2 : du côté de la sortie de l’urne, barbe longue et sombre, uniforme de couleur gris sombre)			
Signifiant linguistique	« Elections », « Boko haram », « arab spring », « Radical islamic revival »	(Titre et légende)		

Le focus est centré vers la transformation des électrices avant et après la victoire des islamistes, représentés par les deux hommes, l'un avec une barbe blanche et costume-cravate de couleur claire et le deuxième avec une barbe noire et en uniforme de couleur sombre, se tenant debout fermement sur l'urne. Ainsi, la victoire des islamistes, dont la politique se radicaliserait automatiquement après les élections, est suggérée par le passage, à travers une urne géante, d'électrices « femmes » arborant un style vestimentaire coloré et divers (entre pantalons, voile musulman normal pour certaines, cheveux découverts pour plusieurs d'entre elles) à un style vestimentaire unique ; burqa islamique de couleur sombre, qui ne laisse apparaître que les yeux.

L'inventaire des signifiants linguistiques et iconiques ainsi que l'itérativité de sèmes contextuels donnera lieu à une ou plusieurs isotopies. Ce qui est important pour avoir une interprétation plausible de la caricature :

Nous relevons ainsi une première isotopie générique relative au taxème/ vestimentaire/

1^{re} isotopie générique relative au taxème /vestimentaire/

Tableau (13)

Isotopie générique	(i) 1 /vestimentaire/
Parcours figuratif	« pantalons », « voile », « pull », « couleurs », « cheveux découverts », « burqa », « barbe blanche », « barbe noir », « costume-cravate », « uniforme gris sombre »

Nous relevons ainsi une deuxième isotopie générique relative au taxème/ extrémisme/

2^e isotopie générique relative au taxème/extrémisme/

Tableau (14)

Isotopie générique	(i) 2 /extrémisme/
Parcours figuratif	« Boko haram », « radical islam revival », « burqa »,

Nous relevons ainsi une première isotopie spécifique relative au sème spécifique /couleur sombre/

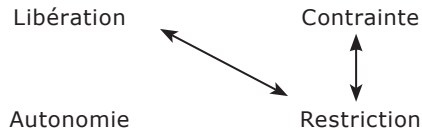
1^{re} isotopie spécifique relative au sème spécifique /couleur sombre/

Tableau (15)

Isotopie spécifique	(i) /couleur sombre/
Parcours figuratif	« barbe blanche », « barbe noire », « femmes en burqa de couleur sombre », « uniforme gris sombre », « costume-cravate gris clair »

Cette caricature représente, sous forme de comparaison avant/après, la victoire des islamistes aux urnes et ce qu'elle pourrait engendrer comme restriction des libertés des femmes symbolisée par le vestimentaire comme représenté dans le carré sémiotique suivant :

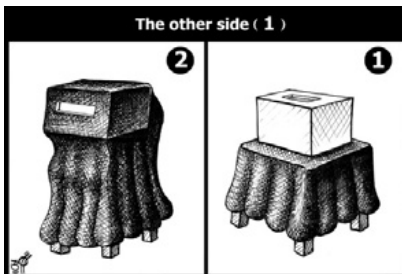
Carré sémiotique (4)



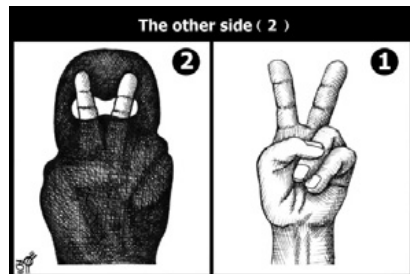
A travers le vote islamiste post-printemps arabe, les sociétés verront une transformation d'un état de libération à un état de contrainte à force de restrictions politiques symbolisées dans cette caricature par des restrictions radicales sur le vestimentaire féminin. Chose qui projette les stéréotypes suivants : L'arrivée des islamistes au pouvoir est associée à une réduction des libertés des femmes.

Caricature (6) et (7)

(6) « The other side (1) »



(7) « the other side (2) »



Nous rassemblons dans le tableau qui suit toutes les indications relatives à la caricature :

Tableau (16)

Titre	«The other side» (l'autre côté)
Date	6 décembre 2011
Enonciateur	www.toonpool.com
Mots clefs	Politics, National/Domestic, Elections, ThirdWorld, Historical, Politicians, Parties, Democracy, arab spring, revelation, egypt, tunisia, ramahi, cartoon, islamic groups, elections, vote.

Nous procéderons ensuite en distinguant les éléments linguistiques et les éléments iconiques qui, recensés un par un, donneront lieu à une ou des connotations éventuelles. L'ensemble donnera lieu à la connotation globale.

Tableau (17)

Signifiant iconique		Signifiants linguistiques correspondant		
Signifié dénoté	Connotation	Signifié dénoté	Connotation	Lecture (s) possible(s)
Urne	Elections	(1)	Avant les élections	– Victoire des islamistes après le printemps arabe – Islamisation de la société arabe après la révolution
Urne couverte d'une burqa	Extrémisme	(2)	Après les élections	
«V» de la victoire	Printemps arabe	(1)	Printemps arabe	
«V» de la victoire, main couverte d'une burqa	Extrémisme	(2)	Après le printemps arabe	
		"The other side" (l'autre côté)	(Titre)	

L'intérêt est centré vers l'image visible et cachée du printemps arabe en Egypte (les mots clefs qui soulignent la caricature donnent des indications claires dans ce sens). Ainsi tout comme la caricature (4), l'image dans la figure de l'urne et celle de la main formant le V de la victoire, symbole de la révolution, reviennent dans les deux images (1) et (2) avec une transformation visible dans la deuxième partie (2) où les figures de l'urne et du V de la victoire sont couvertes d'une burqa de couleur sombre, symbole de l'islamisme radical et politique.

L'inventaire des signifiants linguistiques et iconiques ainsi que l'itérativité de sèmes contextuels donnera lieu à une ou plusieurs isotopies. Ce qui est important pour avoir une interprétation plausible de la caricature :

Nous relevons ainsi une première isotopie générique relative au taxème /vestimentaire/

1^{re} isotopie générique relative au taxème /élections/

Tableau (18)

Isotopie générique	(i) 1 /élections/
Parcours figuratif	« Urne », « V de victoire », « elections » (élections), « parties » (partis politiques), « Democracy » (démocratie), « vote », « Egypt » (Egypte), « Tunisia » (Tunisie), « politicians » (acteurs politiques), « urne »,

Nous relevons ainsi une deuxième isotopie générique relative au taxème /printemps arabe/

2^e isotopie générique relative au taxème /printemps arabe/

Tableau (19)

Isotopie générique	(i) 2 /Printemps arabe/
Parcours figuratif	« V de la victoire », « arab spring », « revolution », « egypt », « tunisia », « politicians », « parties », « democracy », « third world »,

Nous relevons ainsi une première isotopie spécifique sème spécifique au taxème /extrémisme/

3^e isotopie générique relative au taxème /extrémisme islamiste/

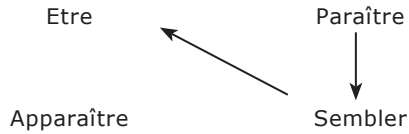
Tableau (20)

Isotopie générique	(i) 3 /extrémisme Islamiste/
Parcours figuratif	« burqa », « islamic groups », « main couverte », « urne couverte »

Cette caricature représente, sous forme de image visible et cachée comme le signifie le titre « the other side » (l'autre côté), l'autre côté dissimulé

des révolutions du printemps arabe à savoir ce que cache la victoire des islamistes aux urnes comme représenté dans le carré sémiotique suivant :

Carré sémiotique (5)



Ainsi, ce qui est à retenir est que l'aspect visible du printemps arabe et des élections égyptiennes en cache un autre qui serait lié à la victoire des islamistes aux urnes. D'où le carré sémiotique qui représente un passage entre ce qui paraît, ce qui semble et ce qui est réellement le printemps arabe. Chose qui donne lieu au stéréotype suivant : Le printemps arabe [symbole d'une évolution vers la démocratie] dissimule un côté extrémiste.

Caricature (8)



Nous rassemblons dans le tableau qui suit toutes les indications relatives à la caricature :

Tableau (21)

Titre	La Tunisie d'hier et d'aujourd'hui
Date	16 Mars 2012
Enonciateur	Par le dessinateur Plantu pour Le Monde (quotidien français)

Nous procéderons ensuite en distinguant les éléments linguistiques et les éléments iconiques qui, recensés un par un, donneront lieu à une ou des connotations éventuelles. L'ensemble donnera lieu à la connotation globale.

Tableau (22)

Signifiant iconique		Signifiants linguistiques correspondants		Signifiant linguistique co. 2	Lecture (s) possible (s)
Signifié dénoté	Connotation	Signifié dénoté	Connotation	Signifié dénoté	
Uniforme de police	Autorité	« Tu a été vu avec un journaliste »	Accusation, dictature	Tunisie hier	La dictature en Tunisie a changé de forme après les élections mais n'a pas évolué en démocratie.
Homme	Citoyen tunisien	-	-		
Barbu, habit traditionnel, bonnet	Autorité, Islamiste	« Tu a été vu avec un verre de bière »	Accusation, dictature	Aujourd'hui	
Femme, cheveux découverts	Citoyenne tunisienne	-	-		
-				La Tunisie d'hier et d'aujourd'hui (Titre)	

L'intérêt est centré vers une comparaison avant/après du printemps arabe en Tunisie comme indique le titre. Ainsi, les deux images montrent un homme représentant une « autorité » qui incrimine, en montrant du doigt, un citoyen tunisien. Cependant, la Tunisie d'hier représente un policier s'adressant à un citoyen « Tu as été vu avec un journaliste » et celle

d'aujourd'hui représente un islamiste (autorité) s'adressant à une citoyenne avec le même début de phrase «tu as été vue avec un verre de bière». Le «journaliste» symbolisant l'ennemi de l'Etat policier de la Tunisie d'avant la révolution et le «verre de bière» reproché à une citoyenne de sexe féminin, produit non «halal» chez les musulmans est donc interdit par l'Etat islamiste d'après la révolution tunisienne qui a vu en 2012 la victoire du parti islamiste En-nahda.

Cette caricature représente, à la base, la différence entre l'avant et l'après la révolution tunisienne qui se manifeste respectivement par la représentation d'un policier face un citoyen et une autorité religieuse face à une femme (aujourd'hui). En même temps, cette différence n'est qu'une différence de protagonistes vu que l'attitude autoritaire reste la même (posture des personnages et genre de reproches similaires).

L'inventaire des signifiants linguistiques et iconiques ainsi que l'itérativité de sèmes contextuels donnera lieu à une ou plusieurs isotopies. Ce qui est important pour avoir une interprétation plausible de la caricature :

Nous relevons ainsi une première isotopie générique relative au taxème /autorité/

1^{re} isotopie générique relative au domaine //Presse//

Tableau (23)

Isotopie générique	(i) 1 //Presse//
Parcours figuratif	« Le Monde », « Plantu », « Journaliste »

Nous relevons ainsi une première isotopie générique relative au taxème /autorité/

2^e isotopie générique relative au taxème /autorité/

Tableau (24)

Isotopie générique	(i) 2 /autorité/
Parcours figuratif	« police », « photo de Ben Ali », « menottes », « islamiste », « drapeau tunisien », « tu as été vu avec un journaliste », « tu as été vue avec un verre de bière »

Ainsi, l'enjeu est de montrer la différence de forme entre la Tunisie d'hier et celle d'aujourd'hui et associe les islamistes au pouvoir à la même dictature de l'Etat policier censée être révolue après la révolution tunisienne de 2011, comme représenté dans le carré sémiotique suivant :

Carré sémiotique (6)



La Tunisie d'après la révolution, censée être démocratique, est revenue à la dictature après la victoire des islamistes. Le stéréotype est donc le retour à la dictature et au régime policier avec la victoire des islamistes aux urnes.

2.2. Conflits, parallélisme entre islamisme, armée et démocratie

Caricature (9)



Nous rassemblons dans le tableau qui suit toutes les indications relatives à la caricature :

Tableau (25)

Titre	"Struggle army and political Islam" (Lutte entre l'armée et l'Islam politique)
Sous-titre	"Abomination Egypt and Turkey" (Abomination Egypt et Turquie)
Date	7 août 2013
Enonciateur	www.cagle.com Tom Janssen is a Dutch editorial cartoonist, working for the Dutch national daily Trouw and the Netherlands Press Association. (Tom Janssen est un caricaturiste néerlandais, travaillant pour le quotidien national néerlandais «Trouw» et l'association de la presse des Pays-Bas.)

Nous procéderons ensuite en distinguant les éléments linguistiques et les éléments iconiques qui, recensés un par un, donneront lieu à une ou des connotations éventuelles. L'ensemble donnera lieu à la connotation globale.

Tableau (26)

Signifiants linguistiques correspondants 1	Signifiant iconique			Signifiant linguistique Co. 2	
Signifié dénoté	Signifié dénoté	Connotation	Signifié dénoté		Lecture (s) possible (s)
Army	Homme en uniforme, Général al-Sisi	Autorité, fermeté (vainqueur)	Egypt, Gouvernement militaire	Abomination	Les gouvernements militaires et islamistes sont les mêmes quant à l'absence de démocratie.
Political Islam	Homme barbu, Ancien Président égyptien Morsi	Ligoté, à terre (vaincu)			
Army	Homme en uniforme	Ligoté, à terre (vaincu)	Turquie, Gouvernement islamiste		
Political Islam	Homme en costume cravate, Président Erdogan	Autorité, fermeté (vainqueur)			
Struggle army and political islam (Titre)	—	—	—	—	

La caricature représente un parallélisme entre la situation politique en Egypte et en Turquie. L'année 2013 correspond à deux faits majeurs dans la politique respective des deux pays ; le coup d'Etat du 3 juillet 2013 en Egypte des forces armées égyptiennes contre le Président islamiste et le mouvement protestataire commencé le 28 mai 2013 et qui a connu des altercations entre les manifestants et la police.

La caricature représente la relation entre l'armée et l'islamisme politique en Turquie et en Egypte. Ce parallélisme représente deux hommes dont un est debout sur l'autre qui est ligoté et à terre. Ainsi, l'image correspondant à la situation égyptienne met en scène le Général Al-Sisi qui écrase de ses pieds l'ancien Président des frères musulmans ligoté. L'image correspondant à la situation turque est presque la même seulement c'est le Président islamiste Erdogan qui écrase un haut gradé de l'armée (probablement un des nombreux généraux de l'Armée ayant démissionné en 2011, après les accusations de coup de préparation de coups d'Etat ayant été proférés à leur rencontre, ce qui a été considéré comme la victoire du gouvernement d'Erdogan face à l'influence de l'Armée turque).

Ce parallélisme représente la lutte malsaine entre l'Armée et l'Islamisme politique pour le pouvoir au vu de la qualification « abomination » (abomination) qui se trouve à l'intérieur même de la caricature et qui revient à l'énonciateur.

L'inventaire des signifiants linguistiques et iconiques ainsi que l'itérativité de sèmes contextuels donnera lieu à une ou plusieurs isotopies. Ce qui est important pour avoir une interprétation plausible de la caricature :

Nous relevons ainsi une première isotopie générique relative au taxème /autorité/

1^{re} isotopie générique relative au taxème /autorité /

Tableau (27)

Isotopie générique	(i) 1 /autorité/
Parcours figuratif	« Army » (armée), « political islam » (islam politique), « uniforme d'un haut gradé de l'armée », « Général Al-Sisi », « Président turque », « Mains ligotés »,

Nous relevons ainsi une deuxième isotopie générique relative au taxème /vestimentaire/.

2^e isotopie générique relative au taxème /vestimentaire/

Tableau (28)

Isotopie générique	(i) 2 /vestimentaire/
Parcours figuratif	« Uniforme », « barbe », « Costume cravate », « armée »

Nous relevons ainsi une deuxième isotopie générique relative au taxème /domination/

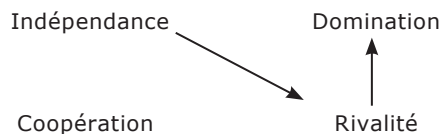
2^e isotopie générique relative au taxème /domination/

Tableau (29)

Isotopie générique	(i) 2 /domination/
Parcours figuratif	« abomination », « mains ligotés », « political Islam », « armée »

« Abomination » renvoie par extension à « horreur », « atrocité », « infamie ». Il renvoie également, dans un cadre fictif, à la « possession » et à la « domination mentale d'une personne pour diriger leur souhaits ».

Carré Sémiotique (7)



Ainsi, à défaut de s'orienter vers une indépendance des pouvoirs, la rivalité sans merci entre l'armée et l'islam politique est motivée par le désir de pouvoir absolu et de domination. Le Stéréotype : Les luttes intestinales entre l'armée et l'Islam politique est un lutte pour le pouvoir absolu et la domination.

Caricatures (10)

Titres: "Struggle for Egypt" (Lutte pour l'Égypte)



Nous rassemblons dans le tableau qui suit toutes les indications relatives à la caricature :

Tableau (30)

Titre	(10) "Struggle for Egypt" (Lutte pour l'Égypte)
Date	(10) 15 Août 2013
Enonciateur	www.cagle.com, Pat Bagley

Nous procéderons ensuite en distinguant les éléments linguistiques et les éléments iconiques qui, recensés un par un, donneront lieu à une ou des connotations éventuelles. L'ensemble donnera lieu à la connotation globale.

Tableau (31)

Signifiants linguistiques correspondant	Signifiant iconique		Lecture (s) possible (s)
	Signifié dénoté	Connotation	
Islamists	Crocodile	Puissance religieuse	La démocratie écartée de la politique en Egypte par la violence.
Egypt military	Hippopotame	Puissance militaire	
	Mare de Sang Crocs Coups de poings Griffes	Violence	
Democracy	Femme en blanc, portant une bougie allumée, écartée de la scène de lutte	Paix (par opposition à la violence)	
« Struggle for Egypt » (lutte pour l’Egypte) – titre		-	

La caricature date du 15 août 2013 et correspond à l’après « coup d’Etat » militaire en Egypte, un mois plus tôt, qui avait permis la destitution du Président égyptien et des frères musulmans du pouvoir. Cette période a connu de violents heurts entre partisans des frères musulmans et les forces de l’ordre.

L’inventaire des signifiants linguistiques et iconiques ainsi que l’itérativité de sèmes contextuels donnera lieu à une ou plusieurs isotopies. Ce qui est important pour avoir une interprétation plausible de la caricature :

Nous relevons ainsi une première isotopie générique relative au taxème /autorité/

1^{re} isotopie générique relative au domaine //animal//

Tableau (32)

Isotopie générique	(i) 1 //animal//
Parcours figuratif	« Crocodile », « Hippopotame »

Nous relevons ainsi une première isotopie générique relative au taxème /autorité/

2^e isotopie générique relative au taxème /autorité/

Tableau (33)

Isotopie générique	(i) 2 /autorité/
Parcours figuratif	« Egypt military », « Islamists »,

Nous relevons ainsi une isotopie spécifique relative au sème spécifique /sauvagerie/

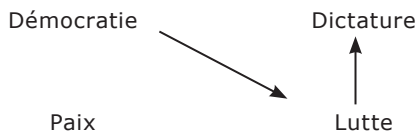
Isotopie spécifique relative au sème spécifique /sauvagerie/

Tableau (34)

Isotopie spécifique	(i) /sauvagerie/
Parcours figuratif	« Crocodile », « Hippopotame », « marre de sang », « crocs », « coups de poing », « griffes », « struggle » (lutte),

L'intérêt est centré sur la lutte violente entre les islamistes (représentés par l'hippopotame) et l'armée égyptienne (représentée par la figure du crocodile) qui s'éloigne des aspects de la démocratie. Les deux figures animales; l'hippopotame et le crocodile représentent l'un des animaux de l'Egypte antique les plus craints et vénérés car jugés dangereux. La violence de la lutte contraste avec la figure pacifique de la femme portant une bougie allumée et qui symbolise la « démocratie », comme indiqué sur sa tunique écartée de l'action comme représenté dans le carré sémiotique suivant :

Carré sémiotique (8)



La lutte violente pour le pouvoir entre les forces armées et les islamistes en Egypte donne lieu à une dictature et éloigne tout espoir de démocratie.

Le stéréotype apparent serait donc, la violence de la lutte entre l'armée et les islamistes a pour but d'instaurer la dictature.

3. RÉPONSE À LA PROBLÉMATIQUE : STÉRÉOTYPIE DANS L'IMAGE DES ISLAMISTES

A travers l'analyse du corpus qui comporte principalement des caricatures dont la date de réalisation s'étale d'avril 2011 à août 2013 et où l'intérêt est centré sur la représentation stéréotypée des islamistes dans la presse occidentale, nous retiendrons les éléments suivants :

• Les isotopies relevées dans l'ensemble du corpus correspondent à :

/droits de l'homme/, /manifestation/, /vestimentaire/, /vestimentaire/, /extrémisme/, /couleur sombre/, /élections/, /printemps arabe/, /extrémisme islamiste/, //Presse//, /autorité/, /autorité/, /vestimentaire/, /domination/, //animal//, /autorité/, /sauvagerie/.

- L'isotopie relative au taxème */vestimentaire/* revient trois fois dans le corpus, les sèmes de l'isotopie */couleur sombre/* correspondent également au taxème */vestimentaire/*.
- L'isotopie relative au taxème */autorité/* revient trois fois dans le corpus.
- L'isotopie relative au sème spécifique */extrémisme/* revient deux fois dans le corpus.
- Les isotopies */droits de l'homme/, /élections/, /printemps arabe/* correspondent au champ global de la politique.
- Les isotopies *//animal//, /domination/* et */sauvagerie/* renvoient ici au champ de la violence dans la lutte pour le pouvoir.

Ainsi, nous pouvons considérer les stéréotypes suivants : Les islamistes sont des personnes qui se caractérisent par un vestimentaire particulier et de couleur sombre, ils font preuve d'autorité et d'extrémisme dans la gestion des affaires politiques qui se règlent par la violence.

• Les carrés sémiotiques

Les deixis positives qui reviennent dans l'analyse de l'ensemble du corpus sont : « Manifestation », « changement », « libération », « être », « démocratie », « indépendance », et « démocratie ».

Les deixis négatives qui reviennent dans l'analyse de l'ensemble du corpus correspondent respectivement à : « décontraction » et « indifférence », « non-changement » et « illusion », « restriction » et « contrainte », « sembler » et « paraître », « régression » et « dictature », « rivalité » et « domination », « lutte » et « dictature ».

Etant donné que tous les carrés sémiotiques sont orientés vers la deixis négative, nous pouvons considérer le stéréotype suivant : les islamistes au pouvoir s'opposent à « Manifestation », « changement », « libération », « être », « démocratie », « indépendance », et « démocratie ». Par ailleurs, l'arrivée des islamistes au pouvoir est une « illusion » qui s'inscrit dans le « paraître » et représente une forme de « contrainte » par rapport à la « libération » des peuples. Les islamistes au pouvoir se caractérisent par l'esprit de la « domination » et de « l'indifférence » vis-à-vis des peuples. Les islamistes au pouvoir est, donc, une forme de « dictature » (qui revient deux fois dans les carrés sémiotique).

CONCLUSION

1. Le sens de la caricature repose sur la relation de complémentarité entre les signifiants linguistique et iconique intra-discursifs d'une part et les signifiants linguistiques extra-discursifs d'une autre.
2. La caricature comprend plusieurs niveaux de signification, un niveau primaire qui correspond à la dénotation de Barthes (1964) et un niveau secondaire qui correspond à la connotation. L'ensemble des connotateurs sont susceptible d'accéder à un autre niveau de signification.
3. La caricature exprime le choix de l'énonciateur à travers un décalage ou une confrontation d'ordres spatiaux-temporels, iconiques et/ou linguistiques entre les niveaux de signification.
4. Ce décalage, susceptible de provoquer des émotions fortes comme le rire ou la colère, donne lieu à un niveau supérieur de la signification.
5. La caricature utilise les stéréotypes pour signifier, elle a besoin de représenter des images figées, des symboles et des indices conventionnels et utilise les préjugés les plus simples afin de mieux capter l'attention des lecteurs et leur faciliter l'accès au premier niveau de signification.
6. La caricature contribue à *fortiori* au renforcement des stéréotypes qu'elle utilise pour orienter le lecteur vers le premier niveau de

signification et peut également favoriser la création de nouveaux stéréotypes aussi simples et faciles à fixer que les premiers.

7. La signification de la caricature et le point de vue de l'énonciateur passe par une organisation minutieuse de l'espace, des figures, des mots et par une utilisation simple et efficace des stéréotypes.

EDITORIAL

Investitures



AHMED R. BENCHEMSI

Depuis quelques semaines, les médias s'intéressent beaucoup aux démissions de groupe qui frappent le PJD, un peu partout à travers le royaume. Impossible de savoir exactement combien de "militants" ont quitté le navire islamiste qui chatoie : "Le PJD est une véritable crise, ses cadres le quittent en masse, c'est le début de la fin...". Tout cela est évidemment faux. La situation du PJD n'a rien d'anormal, en cette veille d'élections communales. Les autres partis vivent le même phénomène à différents degrés, même si les journaux en parlent moins.

C'est en fait la tradition au Maroc : à chaque fois qu'une élection - nationale ou locale - approche, tous les partis politiques connaissent des défections par centaines. L'explication ? Elle est simple : chaque parti ne peut nommer qu'un seul candidat par circonscription électorale. Les "candidats à la candidature" qui ne sont pas retenus sont donc forcément déçus. Ne supportant pas de voir leurs ambitions contrariées, ils "quittent" alors vers d'autres partis, qui sauront les reconnaître à leur juste valeur... au sens propre, publique ladite "valeur" est négociée avec, en fonction de l'offre et de la demande d'investitures sur la circonscription en question.

Officiellement, bien sûr, les 35 partis politiques marocains (ou 36, ou 37, on ne sait plus) accordent leurs investitures en fonction de la compétence, la probité et la bonne moralité des candidats. En réalité, la plupart du temps, c'est un business. Parfois aussi, on privilégie les calculs internes des partis politiques. ("C'est tel pour par le secrétaire général", "l'investiture est mieux à telle place que il n'a pas été élu membre du comité national", etc.). Il arrive aussi qu'un investisse vraiment un candidat en raison de ses mérites propres. Mais c'est tellement rare que peu de gens sont prêts à y croire.

Les premiers à ne pas y croire étant, bien sûr, ses adversaires malheureux.

C'est pour toutes ces raisons que le "nomadisme" ou migration entre partis - est un phénomène aussi important au Maroc. Ce qu'il révèle, en creux, c'est que l'ensemble de la vie politique nationale n'est fondée que sur une seule chose : l'ambition personnelle de ceux qui s'y investissent. Vous me direz, il n'est rien de plus universel que l'ambition. Mais dans les pays où la vie politique a un sens, les ambitions ont la hauteur de se draper dans des idéologies. On est de droite, de gauche, libéral, anticolonialiste, anticapitaliste, éventuellement d'un extrême (ou de l'autre), etc. Et même si on ne l'est pas vraiment, on fait semblant. Quitter sa famille politique pour une autre ne peut être qu'un geste de haute trahison doublé d'une inconscience dans les principes. Sauf charisme particulièrement fort du concerné, les électeurs ne le lui pardonneront jamais. Voilà pourquoi, dans ces pays-là, quand un parti n'investit pas un de ses cadres pour un scrutin quelconque, ledit cadre n'a qu'à accuser le coup et travailler dur pour revenir dans la course à la prochaine occasion.

Et chez nous ? Eh bien... si même les islamistes - les seuls, avec les réformistes d'extrême gauche, dont on pouvait dire jusqu'à présent qu'ils avaient une idéologie cohérente et même ceux-là, donc, sont prêts à quitter leur parti dès que la moindre de leurs ambitions est contrariée... alors c'est que tous les partis sont interchangeables, et que, décidément, rien de tout cela n'a de sens.

Au ministère de l'Intérieur, paraît-il, on s'inquiète du taux de participation aux communales du 13 juin, craignant déjà qu'il ne soit trop faible. On se demande même, avec angoisse, comment éviter un nouveau record d'abstention. Si vous pouvez, Messieurs, nous gratifier une petite révolution culturelle d'un peu, alors oui, vous avez une chance d'inverser la tendance. Sinon laissez tomber, c'est perdu d'avance.

C'est une tradition marocaine, à chaque fois que des élections approchent, les cadres fuient les partis par centaines.

Çe devait être une promenade de santé, une sorte de couronnement du régime. C'en est presque devenu son procès. L'écrou de la qualité de statut avancé au Maroc par l'Union européenne et Fontaine des discussions sur le contenu de ce nouveau statut devaient permettre au régime d'aller cueillir ses lauriers de pays respectueux des droits de l'homme, de pays en marche vers la démocratie. Et puis, palais. Talcid aussi l'été, assistante des Affaires étrangères, les à Bruxelles se faire remonter les bretelles sur le non-respect des droits de l'homme. Une semaine plus tôt, son secrétaire général s'était fait rabrouer par des députés européens qui se demandaient si l'UE ne se décevait pas en octroyant ce statut avancé à un pays si dédaigneux des libertés et des principes démocratiques.

En réaction aux pressions de l'UE et de l'Espagne, les hommes du régime se sont fait forts de montrer les points sur les i. Devs d'entre eux méritent de attirer notre attention parce qu'ils sont parmi les hommes de pouvoir les plus influents du royaume. Leurs propos sont donc indicatifs de la nature de ce régime. Par des propos scandaleux de corruption morale et de médiocrité. Fouad Ali El Hinnawi, Taher Fassi Fihri ont, chacun à sa façon, dévalé les fondations morales verticales de ce régime.

L'ancien ministre délégué à l'Intérieur mesurait-il la gravité de ses paroles ? Ce proche ami du roi et promoteur d'une poignée d'années moderniser le champ

politique marocain avait-il conscience de l'énormité de ses propos ? A Laboune, El Hinnawi a rien trouvé de mieux à dire que de menacer l'Espagne de ne pas coopérer dans la lutte contre le trafic de drogue, le terrorisme et l'immigration clandestine. Ces trois fléaux sont donc des armes que l'on peut retourner contre son pays voisin. On ne les combat pas parce qu'ils sont contraires à nos principes et à nos lois. On les combat parce qu'en échange, l'Europe nous laisse réprimer comme on veut. Et si la nécessité s'en fait sentir, on peut les instrumentaliser contre ceux qui s'opposent à nos recours autoritaires. Voilà le message enragé que F. El Hinnawi vient d'envoyer au reste du monde. L'Iran avait Ahmadinejad et le nucléaire, nous, nous avons El Hinnawi, le cannabis, le terrorisme et les clandestins.

Taher Fassi Fihri ne fut pas en reste. Moins inventif que son ex-colleague du gouvernement, le ministre des Affaires étrangères répète face à une audience européenne un argument ficelé et d'identité. Les autorités de son pays ont des vifs-à-vis européens sur les atteintes aux droits de l'homme et de la liberté de la presse, il rétorquera qu'au Maroc nous devons respecter ses sens jaloux que nous le monarchie, l'islam et l'intégrité territoriale. Comme si elles étaient fondamentalement contradictoires avec ces valeurs universelles que sont la liberté d'expression et le respect des droits de l'homme. A l'heure où les sociétés occidentales se posent (mal) des questions sur la

Le régime marocain, comme certains régimes autocratiques, est devenu un junky de la répression.

combien insultant pour notre pays. Les autorités de son pays ont des vifs-à-vis européens sur les atteintes aux droits de l'homme et de la liberté de la presse, il rétorquera qu'au Maroc nous devons respecter ses sens jaloux que nous le monarchie, l'islam et l'intégrité territoriale. Comme si elles étaient fondamentalement contradictoires avec ces valeurs universelles que sont la liberté d'expression et le respect des droits de l'homme. A l'heure où les sociétés occidentales se posent (mal) des questions sur la

politique

Par Aboubakr Jamaï

compatibilité de l'islam avec des valeurs démocratiques, notre ministre des Affaires étrangères leur affirme que, oui, l'islam EST incompatible avec ces valeurs. Et que dire de l'intégrisme territorial et de la monarchie ? Est-ce le sens que nous donnons à ces deux totems de notre vie politique ?

À ce niveau de débat, ce n'est plus de patriotisme qu'on parle mais d'hybridisme. Cette prise en otage des symboles d'une nation et leur instrumentalisation au bénéfice d'un régime qui refuse le changement ne doivent être prises comme un encouragement pour

toutes ces associations, journaux, tous ces individus qui osent se battre, pour des valeurs de liberté et de démocratie. Marginalisés par les élites au pouvoir, ignorés par les médias aux ordres, ils

trouvent dans ces pressions exercées par des pays et des institutions, pourtant amis du Maroc, un soutien bienvenu pour un combat par ailleurs bien ingrat. Mais leur

travail compte sans doute pour quelque chose dans les pressions sur le régime pour plus d'ouverture. Il faut bien admettre que celui-ci s'est auto-infligé bien des misères. Deux séries d'événements récents sont à l'origine de la crispation de l'UE. La répression hystérique qui a frappé la presse il y a quelques semaines et la gestion par le Maroc du cas Aminatou Haïdar. Ce qui frappe l'esprit lorsqu'on analyse ces deux exemples de répression est leur gratuité. En d'autres termes, que se

serait-il passé si le régime ne s'était pas acharné sur la presse, et s'il n'avait pas déchu Aminatou Haïdar de sa nationalité avant de l'expulser ? A part éviter l'humiliation des recommandations/injonctions de l'UE à respecter la liberté de la presse et les droits de l'homme, rien. Quel accroît de respect la monarchie a-t-elle gagné en utilisant sa justice aux ordres pour envoyer en prison des journalistes. Interdire des journaux et ruiner des entreprises de presse ? Quel prestige a-t-on engrangé à traiter Aminatou Haïdar comme nous l'avons fait ? Comment ce traitement a-t-

il convaincu le reste du monde de la marocanité du Sahara ? Parce qu'au cas où certains l'auraient oublié, c'est ce que nous sommes supposés faire. Alors pourquoi ? Parce que c'est dans la nature, de ce régime. Une nature, hélas nourrie de notre

faillite collective à nous inventer un avenir de pays respectueux de la dignité de ses citoyens.

Le régime marocain, comme certains régimes autocratiques, est devenu un junky de la répression. Des junkies qui se shootent à l'autoritarisme et qui doivent constamment augmenter leur dose. Dans cette métaphore, nous, collectivement, sommes son fournisseur. En nous taisant, en énonçant les arguments soi-disant patriotiques d'une bêtise confondante comme est allé le faire Abdelouahed Radi cette semaine en Espagne. En n'osant pas critiquer des comportements et des décisions manifestement ineptes. Alors, servez-le. ■

L'Iran avait
Ahmadinejad et le
nucléaire, nous, nous
avons El Himma, le
cannabis, le terrorisme
et les clandestins.

BIBLIOGRAPHIE

- Amossy R., Herschberg-Pierrot A. (1997), *Stéréotypes et clichés*, Paris, éd. Nathan.
- Benveniste E. (1995), *Problèmes de linguistique générale I*, Tunis, éd. Cérès, 1966.
- Chadli E.M. (2008), *Les Sémiotiques textuelles*, Rabat, éd. Zaouia.
- Chadli E.M. (dir.) (2002), «Le Discours politique au Maroc», *Colloques et séminaires* n° 99, Rabat, Publications de la faculté des Lettres et des sciences humaines.
- Chadli E.M. (1995), *Sémiotique, vers une nouvelle sémantique du texte*, Publications de la faculté des Lettres et des Sciences humaines, Rabat.
- Charaudeau P., Maingueneau D. (2002), *Le Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, éd. Seuil.

- Charaudeau P. (1983), *Langage et discours, Eléments de sémiolinguistique*, Paris, Hachette.
- Charaudeau P. (1978), *Les Conditions linguistiques d'une analyse de discours*, Université de Paris IV, Thèse non publiée.
- Courtes J. (1976), *Introduction à la sémiotique narrative et discursive*, Paris, Hachette.
- Dubois J. (1994), *Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage*, Paris, Larousse.
- Ducrot O., Shaeffer J.M (1995), *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, éd. Seuil, 1972.
- Greimas A.J. (1986), *Sémantique structurale*, Paris, PUF.
- Greimas A.J., Courtes J. (1979), *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.
- Kerbrat-Orecchioni C., Mouillaud M. (1984), *Le Discours politique*, Lyon, Presse universitaire de Lyon.
- Kokelberg J. (2000), *Les Techniques du style*, Paris, éd. Nathan, 1994.
- Le Guern M. (1973), *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, Larousse.
- Messaoudi L., Rhissassi F. (dir.) (2008), *Stéréotypie, images et représentations des femmes en milieu rural et/ou urbain*, colloques, Casablanca, éd. Le Fennec.
- Rastier F. (1987), *Sémantique interprétative*, Paris, PUF.
- Rastier F. (1989), *Sens et textualité*, Paris, Hachette.
- Ricoeur P. (1975), *La Métaphore vive*, Paris, éd. Seuil.
- Zaki A. (2002), *Aspects de la communication politique au Maroc*, Rabat, éd. Okad.

WEBOGRAPHIE

Charaudeau P. (sans date), *Le Discours politique ou le pouvoir du langage*, PDF, URL: www.francparler.org/dossiers/pj/charaudeau_ciep_2007.rtf.

Herman T., Jufer N. (2001), *L'Editorial, vitrine idéologique du journal*, mis en ligne le 21 mai 2007, URL: <http://semen.revues.org/2610>.

Analyse argumentative du discours islamiste : cas du mouvement al-adl wal-ihssane (justice et bienfaisance)

Abdellatif Tahiri

La réflexion sur le religieux au Maroc est née de la relation Etat/religion. Les lois dans le pays sont, dans leur majorité, d'essence laïque et les clercs n'ont aucune influence au niveau législatif. La constitution et les partis politiques font référence à l'islam de manière récurrente mais aucun ne préconise l'application de la chari'a ou du moins la révision des lois pour les rendre plus conformes à l'inspiration islamique. La prise de conscience de la dévalorisation de l'islam et l'affaiblissement de la domination religieuse sur les pratiques sociales de certaines catégories sociales attirées par le modernisme provoquent la colère des islamistes. Dans ce contexte apparaît, depuis les années soixante-dix, un crépuscule, sans nom à l'époque, d'ulémas et d'intellectuels religieux qui ont décidé de rompre avec une tradition ancienne, celle de ne jamais s'immiscer dans la gestion directe du pouvoir royal. Leur but est de rendre l'Etat local réellement islamique. La figure qui se fait connaître dans ce sens est celle d'Abdessalam Yassine. Il envoie une lettre d'admonestation au roi du Maroc sous le titre *Al Islam aw at-tûfân* (L'Islam ou le déluge) dans laquelle il rappelle le souverain à ses devoirs de Commandeur des croyants et s'attaque à sa légitimité religieuse ; en d'autres termes, il lui demande d'islamiser la monarchie.

Pour convaincre le pouvoir et les fidèles, l'auteur de la lettre déroule un ethos et un pathos qui expriment une vision du monde purement spirituelle.

Notre travail portera sur l'analyse de l'ethos et le pathos dans l'Islam ou le déluge. Cette communication est organisée en trois parties. Dans la première partie nous présenterons l'ethos prédiscursif de Abdessalam Yassine. Dans la deuxième partie nous examinerons l'ethos comme image de soi discursive du cheikh Yassine. Dans la troisième partie nous aborderons enfin le pathos ou l'inscription de l'auditoire dans le discours de l'orateur.

1. L'ETHOS PRÉDISCURSIF D'ABDESSALAM YASSINE

Abdessalam Yassine¹ adopte un mysticisme combattant. La vie du mystique en retrait est qualifiée, selon lui, de déplorable : « Dieu, dit-il, a donné plusieurs vertus à nos maîtres mystiques, mais les méthodes de retrait, l'éducation silencieuse et l'endurance individuelle sont en régression aujourd'hui alors que la mosquée al-Qods est occupée². »

Le combat est l'une de ses vertus les plus importantes pour que l'Islam ne perde pas ses prescriptions. Yassine est un combattant non par les armes mais par la foi. Il incarne au niveau intellectuel l'esprit du clerc excellent dans la science de la chari'a. Il adhère à une foi mystique sur le modèle d'Abu al-Hassan al-Yûsî, Tawdî ben Sûda et Muhammad ben Abd al-Kabir al-Kattânî et possède la clairvoyance du censeur sur le plan politique. Ce statut lui donne aussi le sceau d'une figure éminente de la contestation au pays estimant que cela fait partie de son devoir, de sa responsabilité et de ses convictions.

Le chef spirituel du mouvement est un intellectuel musulman et un penseur reconnu au pays et au-delà des frontières. Les Marocains connaissant ses qualités, sa foi et sa spiritualité. Ses idées, ses orientations et son Ijtihad ont emporté l'adhésion de la Jamâa. Son assignation à résidence, son emprisonnement, la réponse à ses appels par des démonstrations et des manifestations monstres sont une preuve tangible de la confiance suscitée auprès de ses fidèles qui comptent par milliers. On a mesuré l'importance de son influence quand le bruit de sa mort a circulé. La peur et l'inquiétude se sont accaparées de ses adeptes et de l'ensemble du pays ; elles n'ont pas aussi épargné le Makhzen.

Au niveau religieux, les partisans du cheikh Yassine trouvent en lui un entrepreneur spirituel. Ils lui reconnaissent le statut d'intermédiaire ou de médiateur entre Dieu et les hommes. Ses moments d'isolement et d'incarcération lui ont donné l'occasion d'écrire plusieurs ouvrages dans lesquels il se place comme un rénovateur de l'Islam et où il présente aussi *al-Minhâj an-Nabawi*, La Voie prophétique. Son entrée sur la scène politique débute réellement en 1974 quand il met Hassan II devant le choix entre *al-Islam aw al-tufân*, l'Islam ou le déluge³. Il invite le monarque dans sa lettre à mettre en place un régime politique islamiste au Maroc. Ce choix lui vaut l'emprisonnement entre 1974 et 1978 et marque ainsi sa carrière par le cachet de détenu politique. Abdessalam Yassine construit sa théorie

contre le pouvoir, il invite le roi en tant que Commandeur des croyants à se rapprocher de l'idéal islamique et à suivre le modèle des Khalifats. Ce statut fait de lui un homme d'autorité : reconnu comme *Za'im* (leader) religieux et politique par les autorités, il constitue désormais une menace pour le régime et fut alors assigné à résidence surveillée.

L'éthos d'Abdessalam Yassine est conforme à la conception classique résumé par Michel Meyer comme « une excellence qui n'a pas d'objet propre, mais qui s'attache à la personne, à l'image que l'orateur donne de lui-même et qui le rend exemplaire aux yeux de l'auditoire, lequel est alors prêt à l'écouter et à le suivre⁴ ».

2. L'ETHOS COMME IMAGE DE SOI DISCURSIVE D'ABDESSALAM YASSINE

Quelle image de soi Abdessalam Yassine projette-t-il dans son discours ? Sur le plan discursif, l'analyse des marques de l'énonciation fournit un premier ancrage linguistique à l'étude de l'éthos aristotélicien⁵. Cette énonciation suppose un sujet parlant reconnaissable dans le texte à l'aide d'indices textuels. Cette instance énonciative est celle désignée par l'expression *ethos*. Cet *ethos* oratoire du locuteur apparaît d'emblée marqué par le trait de l'homme révolutionnaire au niveau religieux et politique. Il se définit par rapport à l'Islam et au régime comme un rénovateur. Pour le fondateur du mouvement, la tête de l'anarchie est le roi, l'espoir du pays est aussi, pour lui, le roi doit engager une réforme spirituelle sur le modèle des califes du premier siècle de l'Islam :

« J'entends par repousser les injustices, une réparation globale de ce que tu as perverti et qui t'a perverti, surtout ton monopole de l'argent et du prestige... annuler l'injustice sociale et annuler la pauvreté de la communauté⁶. ».

Il s'agit d'une opération de distribution des rôles selon laquelle l'émetteur développe une image de soi.

Il accuse son destinataire de perversion : « ce que tu as perverti », et se définit de manière sous entendue comme un homme pieux, désintéressé, qui offre sa vie à répandre parmi le peuple justice et bienfaisance. Le marqueur d'énonciation de la première personne je employé dans cette

première citation donne à voir un locuteur digne de foi et non pervers. «C'est donc le sujet d'énonciation en tant qu'il est en train d'énoncer qui est ici en jeu⁷».

En effet, le cheikh donne à entendre et voir l'image d'un orateur qui refuse de reconnaître un pouvoir royal non conforme aux règles de l'Islam ; il s'érige contre l'injustice sociale et le monopole de l'économie par une seule personne. Cette action est, selon lui, contraire aux préceptes de la foi musulmane. Un fidèle est de son devoir de réparer cette injustice. L'image de l'homme de Dieu, le sauveur inattendu est précisée par une affirmation de soi représentée par le verbe à l'infinitif annuler répété deux fois. Il met en exergue, par peu de mots : repousser, réparation, tu as perverti, monopole, annuler, injustice, pauvreté, ses qualités morales, il met sur la balance sa personne par rapport à son interlocuteur à qui il s'adresse d'égal à égal en le tutoyant. S'agit-il d'un manque de respect au roi, ou, au contraire, un défi ? Il construit ainsi un ethos apte à peser aussi bien sur le public que sur le régime. En effet, avec cette adresse, le cheikh se voit doté d'un crédit aux yeux de son public qui partage avec lui les mêmes références religieuses et aussi aux yeux du pouvoir, car avec cette admonestation, Yassine constitue désormais une menace islamiste au Maroc. Dans ce cadre, l'énonciateur laisse transparaître l'ethos du devoir où la conscience doit l'emporter sur la convention.

Par l'utilisation du pronom tu, qui réfère au roi, à qui il attribue tous les maux dont souffre la société marocaine, il amplifie l'intensité de l'attaque suscitée par le discours : tu as perverti, qui t'a perverti, ton monopole.

Avec le jeu des pronoms personnels je (j'entends), et tu (tu as perverti), l'orateur se construit l'ethos d'un citoyen locuteur qui resserre ses relations avec toutes les couches sociales victimes de l'injustice et de l'appréhension policière. Outre le jeu des pronoms, Abdessalam Yassine, dans le cadre de la lutte par la parole, et afin d'accomplir l'obligation, utilise la force du verbe. Il emploie repousser, pervertir, annuler pour éveiller la conscience et les émotions de son public et du récepteur du message. Pour lui, pervertir doit d'être substitué par repentir. Le repentir du roi est une nécessité, il doit se mettre sur la voie du renouveau islamique et renouer avec la tradition prophétique. Yassine érige par le biais de ces verbes l'ethos d'un mystique religieux musulman qui s'exprime devant un égaré. Cet ethos lui donne une très forte crédibilité. «Une réparation globale», cette expression extériorise un sentiment de rejet d'une période révolue. Elle sonne aussi

comme un vœu et confère au cheikh l'éthos de guide qui vient mettre le souverain et ses fidèles sur la voie de la vertu et du Seigneur. L'orateur appelle le roi à engager une réforme confessionnelle et à rompre avec le positivisme source de perversion et de mécréance. Cette habilité de l'éthos yassiniste prend une autre forme. Il établit un dialogue fictif avec son interlocuteur par l'emploi de l'impératif, l'interrogation et l'exclamation :

1. « Avec quel livre retrouveras-tu ton Dieu le jour de la rétribution!? » (p. 49).
2. « ô toi avec quelle expression du visage retrouveras-tu le Seigneur!? » (p. 50).
3. « Dis-moi avec quelle expression du visage si tu es croyant? » (p. 50).
- 4 « Maudit! Comment le retrouves-tu!? » (p. 73).
- 5 « Comptes-tu sur Dieu et crois-tu en son pouvoir? Ou utilises-tu la ruse, la force, et l'appui de tes alliés? » (p. 75).

A travers l'ensemble de ce corpus de phrases exclamatives et interrogatives, il exprime une vive émotion et épanche les sentiments d'un religieux dont l'âme est fortement affectée. Les paroles paraissent réellement se dégager du cœur. Par le biais de ces phrases, il érige l'éthos d'un homme honnête qui rejette l'hypocrisie, la débauche et toute forme d'égarement spirituel. En réalité Yassine ne fait qu'emprunter ici le discours moralisateur des prêcheurs. Quand Abdessalam Yassine répond à ces questions par : « Attelle-toi, ô mon cher, ô gendre du prophète à triompher la cause d'Allah. » (p. 89). Il montre un autre aspect de son ethos à savoir celui du pédagogue qui corrige, à la manière d'un enseignant, une aberration et exhorte son locuteur à se ressaisir.

L'orateur met l'interrogation au service de son entreprise pour s'attaquer aux afféteries et à la débauche de son adversaire. La colère du cheikh provient de l'immoralité du roi, cette colère émane de la passion de l'orateur et transcrit un ethos de sincérité. Certes le destinataire de la lettre manifeste sa fureur à l'égard de son destinataire mais jamais la haine. En effet, il ponctue son discours par l'expression mon cher pour établir une complicité, dévoiler sa bonne foi et surtout montrer son amour pour le souverain, son semblable et frère. En réalité, il s'agit ici d'une habile utilisation d'un procédé rhétorique emprunté au discours de l'éloge, celui de l'argument de la filiation. Par cette interpellation qui rappelle l'ascendance chérifienne de sa majesté, ascendance qui, il faut le souligner, donne sa

légitimité au titre de Commandeur des croyants, Yassine met le roi le dos contre le mur : en tant que descendant de Ali, gendre du prophète, il doit faire « triompher la cause d'Allah ». Notons au passage l'usage du procédé de la correction : Yassine commence par s'adresser familièrement au roi « ô mon cher », puis il se corrige. L'habileté de Yassine réside justement dans cette correction flatteuse.

Dans cette lettre, Abdessalam Yassine s'est évertué à construire l'éthos d'un homme vertueux, soucieux du devenir de son roi, de l'islam et de la nation musulmane. Mais, en même temps, il montre aussi son amour à l'égard du roi. Il n'a pas hésité à contester fortement, au nom de l'infidélité à Dieu et au nom du conseil, son destinataire qu'il juge déviant.

3. LE PATHOS DANS LE DISCOURS D'ABDESSALAM YASSINE

La scène d'énonciation dans L'Islam ou le déluge oppose d'un côté un orateur, farouche adversaire du roi à qui s'adresse la lettre et, de l'autre côté, la jamâa, auditoire implicite. Cet orateur se pose, avec le peuple, en victime de l'injustice du roi. La justice, selon l'auteur de la lettre, est une revendication populaire et doit se réaliser suite à un commandement divin. Il divise son auditoire et met en place un double public. Le premier, le régime et les ulémas (intellectuels et notables) décrits négativement comme un public qui se vautre dans la débauche : « les villas des ulémas sont le berceau de la débauche. » (p. 109-110), et l'autre celui des opprimés, fidèles au programme du cheikh. Ces derniers partagent avec lui les mêmes références religieuses et désirent, derrière leur idole, instaurer une société islamique.

Dans L'Islam ou le déluge, la jamâa est inscrite indirectement à travers plusieurs indices d'allocation. Ces derniers jouent un rôle primordial dans l'interaction verbale car ils permettent à l'orateur de construire la relation avec son destinataire. Les appellations nominales servent à Abdessalam Yassine à définir ses allocutaires cibles et à leur accorder le statut d'auteurs responsables de l'amollissement des vertus religieuses et la dissolution des mœurs. Il les désigne par :

« Toi, ta cour et tes proches, tu as dilapidé injustement les biens des musulmans, tu as violé les lois divines. » (p. 49) ; « Toi » ; « politicien

mercenaires» (p. 73); «vous n'avez aucune considération ô ulémas» (p. 119); «pauvres ... ô ulémas» (p. 122).

A travers ces désignations, l'orateur vise surtout à émouvoir la jamâa en se livrant à une virulente critique de ceux censés être un modèle de la foi islamique. L'usage de cette passion du cheikh resserre ses liens avec son public qui, certainement, adhère à son projet /programme afin d'écarter l'adversaire. Ces termes d'adresse et de désignation s'inscrivent dans une stratégie qui cherche d'une part à établir une passion froide avec le destinataire et d'autre part à marquer une relation de proximité avec la jamâa.

Grâce à la pertinence des arguments soutenus, le chef du mouvement Justice et Bienfaisance construit son argumentation en fonction de l'éthique islamiste de ses fidèles. A travers son discours, nous remarquons que l'orateur s'occupe d'un auditoire immédiat à qui il s'adresse au moyen d'appellatifs et par des expressions déictiques, mais aussi à un autre auditoire qui prend conscience de la dévalorisation de la religion musulmane par l'Emir et désire le retour à la pureté originelle et aux préceptes essentiels contenus dans le Livre saint et la tradition du prophète. Ce public qui deviendra plus tard, la jamâa d'al Adl wal-Ihsane, trouve ses racines dans les mouvements de protestation sociale des années soixante-dix. Les deux auditoires partagent, bien sûr, avec l'orateur, des valeurs et des croyances communes. La jamâa est désignée en creux par les croyances, les valeurs communes que le texte lui attribue explicitement : «Tu as dilapidé les biens des musulmans.» (p. 49); «Tu as asservi les gens.» (p. 49). Les musulmans, les gens sont un auditoire avec lequel Abdessalam Yassine partage la valeur de l'Islam celle de la totale dépendance et soumission à Dieu et à la tradition du prophète. Le programme d'action du roi va à l'encontre de ces valeurs auxquelles la jamâa ne peut se souscrire. Le passé musulman est celui du bonheur, de la liberté et de la grandeur. Les démarches du roi sont incompatibles avec ces valeurs auxquelles aspirent l'orateur et ses fidèles. Le souverain, selon le cheikh, pratique la servitude et l'humiliation, un comportement qui mystifie la religion musulmane : «Tu as mystifié l'Islam.» (p. 73).

Le consensus autour de la liberté est incontestable dans l'Islam et l'esclavage est considéré parmi les plus abominables des horreurs. Le monarque, selon l'énonciateur, agit comme un Dieu, il commande à tous et

plie tout le monde à son autorité : « Tu t'es converti en Dieu et tu as asservi la population. » (p. 49).

Sur les bases de ces connotations religieuses, l'énonciateur réactive le lieu commun des valeurs mystiques opposées aux référents de la laïcité, du marxisme (contre-valeur) et du capitalisme adoptées par le pouvoir. Partant du principe qu'une valeur est une référence pour agir, il valorise l'Islam, appelle ses fidèles à le soutenir et intime au roi l'ordre d'islamiser la monarchie.

Pour capter l'attention du public, l'orateur fait appel aux sentiments. Pour ce faire, il s'emploie à réveiller les désirs de son auditoire et s'attaque à ses passions. Cela lui donne un pouvoir dans son projet persuasif. Il joue la carte des émotions afin d'obtenir les réponses souhaitées surtout du côté de la jamâa en gestation à l'époque. En se présentant comme différent, en utilisant un discours où chacun peut se retrouver, surtout durant les années soixante-dix marquées par l'oppression, Abdessalam Yassine prédispose son auditoire (la jamâa) à avoir un sentiment de rejet pour le système politique. Il élabore ainsi des questions rhétoriques qui infusent l'émotion de la jamâa. Elles affirment la vérité selon laquelle la seule solution pour obtenir le salut est l'Islam : « Avec quel livre retrouveras-tu ton seigneurs le jour de la rétribution ? » (p. 49) ; « Dis-moi avec quelle figure retrouveras-tu Dieu si tu étais croyant ! ? » (p. 50) ; « Quel Islam est le tien ? » (p. 73).

L'orateur décrit une chose impressionnante, le musulman et tous les individus doivent comparaître devant le Miséricordieux pour présenter des comptes. Par le questionnement celui-ci cherche à ébranler les certitudes de son interlocuteur mais aussi à imprimer dans l'esprit de ses fidèles le sort malheureux qu'auront les égarés. Il s'adresse à la raison de son public cible et à celui de la jamâa par la voix de l'émotion. La véhémence des interrogations et l'effet du paradoxe d'un gouvernement musulman non aligné sur ce qui est approprié à un Etat islamique fait naître une émotion. Cela crée une stupéfaction chez les fidèles et une surprise devant la vérité révélée par la valeur affirmative des questions rhétoriques. L'orateur mêle l'interrogation rhétorique à l'exclamation. Cette dernière est un indice expressif du pathos, elle permet d'entrer en communication directe avec les deux auditoires et conduit à l'irruption d'un sentiment subversif de la part des fidèles à l'égard de l'adversaire.

En conclusion, Yassine, dans cette lettre s'est évertué à construire l'éthos d'un clerc vertueux et pieux. Il se montre fortement farouche aux valeurs de la modernité source d'ébranlement des certitudes religieuses et d'égarement. Ainsi, l'auteur de la lettre développe dans cette correspondance l'image d'un homme spirituel qui prône un renouveau islamique sans lequel l'Oumma (nation) ne peut accéder au salut. Au niveau du pathos, l'orateur utilise un ensemble de désignations nominales pour émouvoir son auditoire implicite et avoir le pouvoir sur l'âme d'une part, et d'autre part, par la voie de l'émotion, Abdessalam Yassine tente de pousser son auditoire cible à partager ses convictions.

NOTES

- 1 | *Né à Marrakech 1928, Abdessalam Yassine suit des études musulmanes après l'école primaire. Au lendemain de l'indépendance, il fait sa carrière dans le domaine de l'éducation nationale. Il gravite tous les échelons de l'échelle : instituteur, professeur, inspecteur et directeur du centre de formation des inspecteurs. De par son profil, il multiplie les voyages en Afrique, en Europe et aux Etats Unis. En 1968, il se rapproche du soufisme et fréquente les membres de la Zaouia (confrérie) Bouchichiya très influente au Maroc, avant de s'en éloigner en 1973. Son hostilité ouvertement déclarée à Hassan II, suite à la publication d'un pamphlet « l'Islam ou le déluge » lui vaut trois ans d'incarcération. Libéré en 1978, le cheikh reste interdit de prêcher mais autorisé à publier une revue Aljamâa et crée en 1981 la Famille de la jamâa, embryon en gestation de ce qui deviendra un an plus tard Jamâa Adl wal Ihsanee (Justice et Bienfaisance).*
- 2 | *Yassine A., cité par Aissa Kadri, Parcours d'intellectuels maghrébins: scolarité, formation, scolarisation et positionnements, Kartala-Institut Maghreb-Europe, p. 135.*
- 3 | *Yassine A., Al-Islam aw at-Tûfân : <http://www.yassine.net>.*
- 4 | *Meyer M., La Rhétorique, 2004, PUF, p. 20-21.*
- 5 | *Aristote range l'éthos parmi les moyens de preuves techniques (pisteis) qui rendent le discours persuasif. Dans sa Rhétorique, il nomme ethos l'image de soi que projette l'orateur désireux d'agir par sa parole. Il souligne que cette image est produite par le discours.*
- 6 | *Benani A., « La légitimité du pouvoir : consensus et contestation », in Etats et système sociaux dans le Monde Arabe, Sou'al n° 6, avril 1987, p. 116-119.*
- 7 | *Mainqueneau D., Le Contexte de l'œuvre littéraire. Enonciation, écrivain, société, Paris, Dunod, 1993, p. 138.*

BIBLIOGRAPHIE

- Aissa K. (1999), *Parcours d'intellectuels maghrébins: scolarité, formation, scolarisation et positionnements*, Paris, Kartala-Institut Maghreb-Europe.
- Benani A. (1987), « La légitimité du pouvoir: Consensus et contestation » in *Etats et systèmes sociaux dans le Monde Arabe, Sou'al* n° 6.
- Chadli E.M. (2009), *Les Sémiotiques textuelles*, Rabat, Editions Zaouia.
- Maingueneau D. (1993), *Le Contexte de l'œuvre littéraire: énonciation, écrivain, société*, Paris, Dunod.
- Meyer M. (2004), *La Rhétorique*, Paris, PUF.

Liste des auteurs

Lahouari Addi: Professeur titulaire à l'Institut d'Études Politiques de Lyon (France).

Membre de l'Institute for Advanced Study, Princeton, USA.

Auteur d'articles et d'ouvrages en science politique.

Saaïd Amzazi: Professeur de l'Enseignement Supérieur et ex. doyen de la faculté des Sciences de Rabat.

Il est l'auteur d'articles sur la biologie et l'immunologie. Actuellement, il assure la présidence de l'Université Mohammed V de Rabat (Maroc).

Hassane Belgra: Etudes supérieures à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat.

Professeur-Encadrant de Sémiotique et de Didactique du Français au Centre National des Inspecteurs de Rabat.

Saïd Bennis: Professeur de l'Enseignement Supérieur à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Mohammed V de Rabat (Maroc). Sociolinguiste au Département de Langue et de Littérature Françaises, il est l'auteur de travaux en sociolinguistique marocaine.

El Mostafa Chadli: Professeur de l'Enseignement Supérieur à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Mohammed V de Rabat (Maroc). Sémioticien et Analyste de discours politique, il est l'auteur d'ouvrages en sémiotique, patrimoine immatériel et analyse de discours publiés au Maroc, en France, en Italie, au Canada, en Tunisie et en Egypte. Président d'Honneur du Groupe international d'Étude Politique sur l'Afrique du Nord Contemporaine (GEPANC).

Ijjou Cheikh Moussa: Professeure de l'Enseignement Supérieur à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Mohammed V de Rabat (Maroc). Spécialiste de poésie, elle est l'auteure de travaux en poésie et en rhétorique.

Mohamed El Ferrane: Professeur de l'Enseignement Supérieur. Linguiste, il est l'auteur de travaux dans le domaine de la linguistique

arabe. Actuellement, Directeur de l'Institut d'Etude et de Recherche pour l'Arabisation de l'Université Mohammed V de Rabat (Maroc).

Abdallah El Haouzi : Professeur au Département de Philosophie de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Ibn Tofaïl de Kénitra (Maroc), il est l'auteur de travaux en philosophie et en épistémologie.

Ahmed Elyaagoubi : Professeur-Encadrant de Langue et de Communication à l'Ecole Supérieure de Technologie de Khénifra, relevant de l'Université Moulay Ismaïl de Meknès (Maroc). Doctorat national sur le discours politique marocain.

Membre du Groupe international d'Etude Politique sur l'Afrique du Nord Contemporaine (GEPANC).

Lise Garon : Fondatrice du Groupe international d'Etude Politique sur l'Afrique du Nord Contemporaine (GEPANC). Elle en est la présidente d'Honneur.

Professeure de Communication associée au Département d'Information et de Communication de l'Université Laval de Québec (Canada), elle est l'auteure d'ouvrages d'Analyse politique sur le Maghreb contemporain.

Elmostafa Haddiya : Professeur de l'Enseignement Supérieur à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Mohammed V de Rabat (Maroc). Sociologue, il est l'auteur de travaux en sociologie.

Saïd Jebbar : Professeur de l'Enseignement Supérieur à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Chouaib Doukkali d'El Jadida (Maroc). Spécialiste de littérature arabe ancienne et de rhétorique, il est l'auteur d'ouvrages en analyse de discours et en rhétorique. Il est aussi traducteur d'ouvrages de sémiotique.

Azzedine G. Mansour : Architecte de formation, il est professeur au Département de Géographie de l'Université Laval de Québec (Canada). Vice-président du Groupe international d'Etude Politique sur l'Afrique du Nord Contemporaine (GEPANC). Il est l'auteur de nombreuses contributions en Analyse du discours politique.

Hafida Mderssi: Professeure de la filière d'Études françaises de la Faculté des Sciences de l'Éducation de l'Université Mohammed V de Rabat, elle est l'auteure de nombreuses contributions en pragmatique et en analyse du patrimoine oral. Elle est responsable du Centre d'Accueil d'Information et d'Orientation (CAIO) relevant de la Présidence de l'Université Mohammed V de Rabat (Maroc).

Sara Mejdoubi: Études supérieures à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Mohammed V de Rabat. Spécialisée dans l'Analyse du discours politique, elle enseigne à l'Université Internationale de Rabat, Maroc.

My Rachid Mrani: Professeur à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de l'UQAM de Montréal (Canada). Il est affilié à la Chaire de recherche du Canada sur l'Islam, pluralisme et globalisation. Président du Groupe international d'Étude Politique sur l'Afrique du Nord Contemporaine (GEPANC). Il est l'auteur de nombreuses contributions sur l'Islam et les religions.

Mohamed Ourya: Docteur en Études Religieuses, il est professeur à l'École de politique appliquée de l'Université de Sherbrooke de Montréal (Canada). Il a des travaux sur le discours religieux. Membre du Groupe international d'Étude Politique sur l'Afrique du Nord Contemporaine (GEPANC).

Helmut Reifeld travaille avec la Konrad-Adenauer-Stiftung depuis 1993. Entre 1997 et 2004, il a été représentant de la KAS en Inde, parallèlement chargé de nouveaux projets en Afghanistan en 2002. De 2004 à 2011, il a été chef de la Division générale de la planification sectorielle au Département de la coopération internationale. Depuis septembre 2011, il est représentant de la KAS au Maroc.

Duygu Öztin Passerat: Professeure à l'Université Dokuz Eylül d'İzmir (Turquie), elle est l'auteure de nombreux travaux de sémiotique et d'analyse du discours politique. Membre du Groupe international d'Étude Politique sur l'Afrique du Nord Contemporaine (GEPANC).

Simon Shen: PhD en Politics and International Relations, University of Oxford (G.B), il est professeur associé à la Faculty of Social Science de

l'Université chinoise de Honk Kong, The Chinese University of Honk Kong (China). Auteur de nombre de travaux en science politique.
Membre du Groupe international d'Etude Politique sur l'Afrique du Nord Contemporaine (GEPANC)

Abdellatif Tahiri: Etudes supérieures à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat. Doctorant dans la formation doctorale en Sciences du langage, Sciences de discours et Communication, relevant du Centre d'Etudes Doctorales de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Mohammed V de Rabat (Maroc). Il prépare une thèse en Analyse du discours politique.

Abdessamad Tamouro: Professeur de l'Enseignement Supérieur à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Mohammed V de Rabat (Maroc). Il exerce au Département de Philosophie, dont il assure la direction. Il est l'auteur de travaux en philosophie.
Membre du Groupe international d'Etude Politique sur l'Afrique du Nord Contemporaine (GEPANC).

Meryeme Zinoune: Etudes supérieures à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines. Doctorante dans la formation doctorale en Sciences du langage, Sciences de discours et Communication, relevant du Centre d'Etudes Doctorales de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Mohammed V de Rabat (Maroc). Elle prépare une thèse en Analyse du discours politique.



Le discours religieux contemporain intéresse plusieurs chercheurs appartenant, à des degrés différents, à plusieurs courants de la pensée islamique. Ainsi plusieurs types de discours ont-ils vu le jour. Premièrement, le discours religieux rationnel qui s'efforce à concilier entre modernité et authenticité ; deuxièmement, le discours de l'islam politique avec toutes les ramifications qu'il a connues par la suite depuis l'orientation radicale de Sayed Qotb ; troisièmement, le discours extrémiste reposant sur la violence et le port des armes chez certains groupes contemporains et, enfin, le discours religieux critique qui, à des niveaux différents, cherche à répondre aux interrogations posées au discours religieux contemporain en adoptant, de manière relative, l'objectivité scientifique.

L'ouvrage en question, sans avoir la prétention de répondre à toute cette problématique, apporte néanmoins des éclairages intéressants à approfondir et à réfléchir dans la perspective d'un travail multidisciplinaire et interdisciplinaire, étalé sur la durée, et prenant en compte les différentes sensibilités du mouvement islamique.

