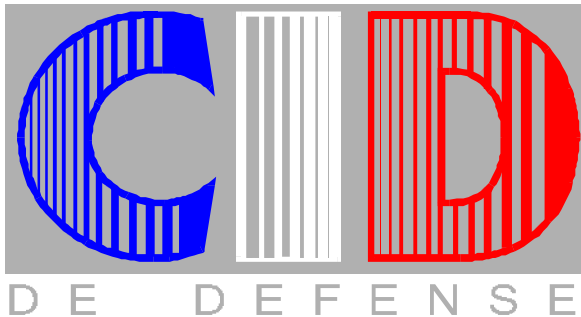


COLLEGE INTERARMEES



ISLAM ET MODERNITE

L'ouverture de l'islam à la modernité et
l'obsolescence idéologique des Etats musulmans

Mémoire de géopolitique
Du Chef de Bataillon FRANCIS CHANSON
Dans le cadre de l'étude dirigée « L'islam, réalité et
perspectives »

Directeur : Mustapha BENCHENANE
Professeur de Sciences politiques
géopolitique et Questions de Défense
à la faculté de droit de Saint-Etienne

Avril 2001

L'ouverture de l'Islam à la modernité et
l'obsolescence idéologique des Etats musulmans

Sommaire

Partie 1 :

Quelle modernité pour quel islam ?

Une approche de la modernité

La diversité religieuse des conceptions de l'islam

Réalités géopolitiques et variétés des interprétations politiques du Coran au
XX^e siècle

Partie 2 :

La comparaison des pays musulmans et l'analyse des indicateurs économiques, sociaux et politiques

Validité des indicateurs statistiques

Des gestions économiques indépendantes des conceptions religieuses

Des organisations sociales diversifiées

Des régimes politiques contrastés

L'islam politique moderne articulé autour du Coran

Partie 3 :

Les limites des théories politiques de l'islam

Le rapport des sociétés musulmanes à la démocratie

Le paradoxe de l'islamisme et de la sécularisation

Le poids de la tradition et la tendance de l'islam à fournir
des réponses politiques et sociétales

INTRODUCTION

Que l'on entende Islam comme monde musulman ou comme religion et civilisation, l'islam contemporain connaît certes une renaissance dans l'ensemble du monde économiquement non avancé, mais il n'a pas pour autant pris le chemin du modernisme. Il a, en revanche servi de symbole de base aux luttes de libération nationale face aux puissances colonisatrices même si des symboles comme le nationalisme, le constitutionalisme libéral et le socialisme sont intervenus.

Surtout depuis 1970 il sert de symbole majeur - et quasi exclusif cette fois - aux luttes contre les pouvoirs post-coloniaux dont les échecs sont lourdement ressentis.

Les occidentaux admettent communément que les pays musulmans ne parviennent pas à devenir moderne. C'est la conclusion qui est généralement tirée des tentatives qui ont eu lieu depuis le début du siècle, et celle de la société turque en donne l'exemple le plus évident aux yeux des européens. Le rapport de cause à effet est abusivement établi, et la religion islamique est jugée incompatible avec la modernisation pour la seule raison que c'est le seul facteur commun à tous les pays considérés.

Pour aborder ce sujet, la question initiale peut donc se poser en ces termes : dans quelle mesure les conceptions de l'islam retardent-elles la modernisation des sociétés musulmanes ?

Ce sujet pose un problème sociologique de portée considérable, celui de l'influence des conceptions du monde sur les organisations sociales ou les attitudes individuelles.

Est-ce la théologie qui commande l'orientation de l'existence ? La conduite individuelle et collective est-elle fonction d'une vision générale du monde et l'intérêt que chacun prend à telle ou telle activité devient-il inséparable d'un système de valeurs ou d'une vision totale de l'existence ?

C'est la théorie que défend Max Weber¹ pour qui les dogmes religieux et leur interprétation sont partie intégrante de la conception générale que les hommes se font de l'existence : il faut les comprendre pour comprendre le comportement des individus et des groupes. C'est dans le même esprit qu'est entreprise ici la démarche de compréhension de l'inadaptation des pays musulmans à la rationalité contemporaine. Cependant, le propos n'est pas de débattre des fondements théologiques de l'islam mais plutôt de mesurer l'influence de ses manifestations économiques, sociales et politiques. Il ne sera donc pas question de porter des jugements sur la validité de l'interprétation de tel ou tel verset du Coran.

Cette courte étude pourra sembler ambitieuse par l'étendue du sujet traitée, en effet les rapports de l'islam et de la modernité embrassent un champ d'investigation particulièrement vaste, complexe et sujet à controverse. Aussi, ce travail ne prétend pas dégager une synthèse globale ou fournir une théorie, mais il propose plutôt d'aborder de façon originale la réalité contemporaine de la modernité dans le monde islamique.

La base de ce travail repose sur une analyse comparative de données statistiques des pays musulmans afin d'en dégager des tendances générales, puis de rechercher les corrélations

¹ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*.

qui pourraient exister entre l'aptitude à la modernisation des pays et leurs structures socio-politiques.

L'étude portera sur 16 pays musulmans représentatifs (seront considérés comme pays musulmans tous ceux dans lesquels l'islam produit un modèle de société qui conditionne la vie publique et privée) comportant au moins 70% de musulmans, qui seront comparés entre eux au moyen de certains indicateurs tirés de la réalité contemporaine des sociétés musulmanes. Certains indicateurs qui ont guidé l'analyse statistique de cette étude pourront toujours être sujets à discussion, ils ont néanmoins l'avantage, à partir de données vérifiables, de mettre en rapport les courants d'idées et les actions menées par les pays musulmans dans les différents champs de l'existence sociale organisée.

Le choix délibéré de ne pas explorer le passé répond au souci de ne pas se laisser détourner par l'interprétation historique, car elle serait trop longue à développer ici et peut commodément servir à justifier toutes les conclusions.

L'hypothèse de travail part du constat que les interprétations du Coran au XX^e siècle ont donné le jour à des formes politiques de la religion en réponse à l'hégémonie croissante de l'occident, et contribué à la désignation de l'islam comme principal adversaire de la modernité. L'islam, plus que toute autre religion, propose une morale politique, et alors que l'humanité dans sa course au progrès et à la rationalité, n'a cessé de séparer le spirituel du temporel, la philosophie politique de l'islam reste dépendante de schémas datés et inadaptés tandis que la société musulmane se montre réceptive à une évolution devenue inévitable.

La problématique de l'adaptation à la modernité des sociétés musulmanes peut donc s'exprimer sous cette forme : la modernisation est un phénomène politique, avant d'être social ou économique.

Le sens de cette problématique repose en grande partie sur l'acception des notions « d'islam » et de « modernité », aussi une première partie leur sera consacrée. Après une justification des indicateurs choisis pour conduire les comparaisons, la deuxième partie donnera lieu à l'analyse statistique des indicateurs économiques, sociaux et politiques des sociétés musulmanes. Dans une troisième partie, ces analyses seront rapprochées de l'hypothèse de départ afin de définir le type de rapports qui peuvent définir au mieux les rapports entre islam et modernité

Partie 1 :

Quelle modernité pour quel islam ?

Une part essentielle des rapports entre ces deux termes repose sur le sens qu'on veut bien leur donner, en effet l'islam définit aussi bien une religion, une zone géographique ou encore une civilisation, tandis que la modernité décrit un concept diffus autour du progrès et de son usage par l'homme.

La notion de progrès est à interpréter avec beaucoup de précaution, car sa relation avec la religion est de nature philosophique. Par exemple, la religion a été souvent utilisée pour assurer un contrôle social. On a connu cela en Europe pendant des siècles avec le « sabre et le goupillon » comme cela semble encore le cas dans les sociétés musulmanes. En première approche, la sécularisation paraît être une des conditions de la modernisation des sociétés, mais cela demande un exposé plus précis.

11 - Une approche de la modernité

Selon les définitions encyclopédiques courantes, la modernité est un phénomène de civilisation qui se manifeste à travers trois transformations théoriques et pratiques. Il s'agit en premier lieu de la conquête par l'homme « moderne » de son autonomie, et de la volonté de maîtrise technique du monde.

En deuxième lieu, l'homme moderne s'efforce de s'approprier l'omniscience et la puissance, il s'attache donc à dissocier les différentes formes et dimensions de l'existence individuelle et collective : c'est ce qu'on appelle la sécularisation de la société.

Enfin, la modernité culmine dans les idéaux de l'humanisme occidental développés par les lumières.

111 - La modernité est un modèle

Elle a existé dans toutes les époques et représenté, par des modèles successifs, la puissance et le rayonnement des civilisations dominantes. La modernité se conçoit alors comme une tentative universelle des sociétés pour s'insérer dans le monde contemporain afin d'y faire respecter leur place et leurs choix. On peut donc parler d'une modernité « contemporaine » qui serait la référence actualisée des projets d'avenir de la majorité des sociétés présentes dans le monde.

Aujourd'hui, le modèle de référence est celui des sociétés occidentales qui donnent à la modernité ses caractéristiques singulières : l'apparition dans la civilisation occidentale (et seulement dans celle-ci) de phénomènes culturels qui ont revêtu une signification et une valeur universelle.

Tout d'abord, c'est la forme de l'Etat occidental qui émerge de la dépersonnalisation de la souveraineté, de la différenciation et de la centralisation des structures de gouvernement et d'administration, de la distinction des sphères publiques et privées. Son expression politique est contenue dans le système démocratique. Toute la difficulté du

concept vient de la définition du terme de « peuple ». A la base de l'idée démocratique, un principe intangible : c'est du peuple que procède tout pouvoir. En ce sens, quelle que soit sa forme, la démocratie exclue nécessairement la transcendance. L'autorité et le pouvoir qui en émane ne donc peut venir ni d'un dieu ni d'un roi ni de privilégiés qui tiendraient leur privilège d'un ordre extérieur au peuple. Il s'agit bien ici de séparer le temporel du spirituel et d'exclure la religion de la sphère politique.

La seconde caractéristique de la civilisation occidentale est l'expansionnisme du capitalisme moderne. Il découle d'une structure sociale spécifique qui encourage la poursuite de la rationalisation des pratiques politiques juridiques et économiques et s'accompagne de l'impersonnalisation des rapports sociaux, parallèlement à l'affaiblissement des liens collectifs et des structures communautaires.

Ce modèle, façonné aujourd'hui par les occidentaux, représente une valeur universelle qui est également revendiquée par les intellectuels musulmans. Ainsi que le confirme Mustapha Benchenane ² « L'accès à la modernité [...] consistera à élever le niveau d'intelligence de ces peuples en les faisant accéder à la rationalité critique. La modernité, qui suppose la reconnaissance des droits de l'individu, des droits de l'homme, de la liberté de conscience et d'expression, mène à la laïcité, à une laïcité bien comprise, vigilante et tolérante. Celle-ci est le pacte nécessaire à la paix sociale, politique, culturelle »

112 - Définition pratique de la modernité

Pour cette étude, la modernité sera définie comme l'adaptation nécessaire minimale des structures de la société à son environnement géopolitique pour agir sur son propre avenir et particulièrement sur :

- le niveau de vie des individus, c'est à dire une part du marché mondial et une richesse minimale partagée
- la reconnaissance internationale, c'est à dire un système politique garant des valeurs collectives et individuelles
- l'accession à une certaine rationalité critique, c'est à dire l'émancipation et l'autonomie des individus

Corollaire de cette rationalité, la valorisation des connaissances objectives et de leurs applications technologiques a donné lieu, dans les économies libérales, à une course au profit des biens, du travail et de la consommation.

Et c'est la modernité, sous la figure de la société de consommation, qui menace à terme l'islam politique. Le rejet incantatoire des valeurs de l'Occident ne pourra empêcher le consumérisme et les modèles culturels qu'il véhicule de progresser. La société de consommation ne désigne pas une civilisation en particulier mais un "code" susceptible d'être approprié qui a cependant une identité. En attendant, c'est à la technologie politique et culturelle importée, fortement identitaire et identifiée dans sa provenance, que les pays musulmans sont confrontés.

² BENCHENANE M., « Religion et politique », Revue Défense nationale, novembre 1999, p. 53

12 - La diversité religieuse des conceptions de l'islam

Il existe environ 1,2 milliards de musulmans dans le monde, un cinquième de la population de la planète, c'est ce qui explique sûrement que l'islam a une dimension unitaire et une dimension plurielle. La première s'exprime dans la doctrine. L'islam est une religion monothéiste. C'est aussi une confession de foi. Il s'agit de la mission de Mahomet avec le Coran et la Sunna (la conduite). La force et l'unicité du dogme central : le Coran, la sunna et les cinq piliers de l'islam sont de nature à conforter cette vision unitaire par l'extérieur.

La dimension plurielle, d'un point de vue géopolitique, fait apparaître plusieurs islam du fait d'un espace géographique diversifié mais aussi du fait des luttes d'influence ou des conflits de pouvoir. Le sunnisme, partisan de la Sunna et de l'union, représente plus de 80% des musulmans. Le chiisme correspond au refus de la légitimité de l'union. Le « kharijisme », que l'on rencontre encore dans la région d'Oman sous la forme de l'« ibadisme », n'a pas eu un destin réussi car il exclue le musulman fautif de la religion.

121 - Le chiisme, minoritaire et décisif

Depuis la révolution iranienne, le chiisme est un facteur géopolitique en développement. L'origine du chiisme est une forme de contestation du système social en place, ce qui explique le terme de « révolution islamique » d'Iran. Il est composé des ismaélites, des duodécimains et de zaidistes. Les chiites ont une implantation territoriale limitée en Iran, au sud du Liban, en Irak et au Pakistan.

Le chiisme est combattu par l'Arabie Saoudite qui institutionnalise la destruction de tous ses symboles. L'opposition entre sunnites et chiites a trois origines :

- une origine politique car les deux systèmes s'appuient sur des doctrines différentes.

- une origine sociale car les chiites font majoritairement partie de minorités défavorisées et sont à l'origine de mouvements révolutionnaires.

- une origine extérieure par l'influence qu'ont eue les puissances étrangères qui ont majoritairement soutenu le sunnisme.

Deux Etats majeurs abritent les populations chiites, l'Iran et l'Irak.

En Iran, 98% de la population est chiite. Deux dates sont importantes dans l'histoire du pays. Il s'agit de l'imposition par la force du chiisme en 1501 et de la révolution islamique en 1978 où le clergé prend l'ascendant sur le pouvoir. Par ailleurs, l'Iran se caractérise par une diplomatie paradoxale constante dans le temps qui tend à se protéger des influences menaçantes des pays voisins et à maintenir un leadership mondial des acquis de la révolution islamique.

La population irakienne est à 60% chiite, pourtant dans le conflit avec l'Iran, la stratégie fondée sur la solidarité religieuse n'a pas fonctionné. Dans le reste du golfe persique, la population chiite pose le double problème des communautés défavorisées et celui des populations en majorité immigrées de l'Iran donc potentiellement menaçantes.

Cette population, très minoritaire dans le monde musulman, représente, surtout depuis la révolution iranienne, un acteur principal au Moyen Orient.

122 - Les écoles de pensée juridiques sunnites.

Le sunnisme présente quatre principales écoles de pensée dont la caractéristique principale est la territorialisation.

- Le Hanbalisme : traditionalisme rigoureux qui accorde plus d'importance à la parole du prophète qu'au Coran. Il ne se conçoit que par une obéissance absolue au chef de la communauté. Il se rencontre en Arabie Saoudite.

- Le Chaféisme : il se définit par un équilibre entre le Coran et la Sunna. Il se rencontre en Syrie, en Indonésie et en Afrique orientale.

- L'hanafisme prône l'usage de la réflexion personnelle, " la recherche de la meilleure solution ", la modération des excès. Il se montre tolérant par rapport au chiisme. L'école turque de l'empire ottoman et les druzes libanais en sont les exemples.

- Le Malikisme est un islam modéré du Maghreb. Il préconise l'écoute de la Sunna.

Le mouvement mystique soufiste n'est pas une véritable école. Il a pour but de rapprocher l'homme de Dieu. On le rencontre dans les régions récemment islamisées ou en Libye où il est à l'origine de l'état des Sémoussis.

En dépit de cette implantation géographique dispersée, cette surface verte qui s'étend sur plus de 20 000 kilomètres représente bien une entité culturelle et une référence religieuse unique. L'islam s'adresse à tous et son universalité ne fait aucun doute pour un musulman. Le message islamique enseigne que tous les hommes sont égaux mais il existe une communauté des croyants, l'« umma », qui est la représentation symbolique d'une élection fondée sur une certaine façon de vivre et de croire. Elle concrétise la communauté de foi dont l'essence est l'attachement à des valeurs, à des principes, à des façons d'être. Cette solidarité recouvre une réalité géopolitique très engagée, dans le cas du Timor en 1998, l'Organisation de la conférence islamique avait pris position en faveur de l'Indonésie pour la seule raison que c'était un pays musulman.

Au-delà des différences de pratiques religieuses et d'implantations géographiques, c'est surtout par des caractéristiques politiques entre les pays musulmans que la disparité est la plus explicite.

13 - Réalités géopolitiques et variétés des interprétations politiques du Coran au XX^e siècle

Depuis la fin de l'Empire Ottoman, l'islam politique a emprunté de nombreux chemins, du libéralisme au réformisme en passant par le nationalisme, qui ont amené des résultats très différents à partir d'une référence unique et revendiquée comme telle : le Coran. Par ailleurs des fractures plus profondes que les proximités religieuses existent, comme la césure entre le monde arabe et le monde perse ou les caractères ethniques en Afrique qui l'emportent souvent sur les cohérences religieuses.

131 - L'islam en Afrique.

L'opposition Nord-Sud n'est pas nécessairement une opposition des musulmans contre les chrétiens ; en Afrique, elle est avant tout une opposition entre les populations blanches – arabisées – et les populations noires.

La Mauritanie par exemple est musulmane en large majorité ; elle est caractérisée par une opposition forte de type ethnique entre Arabo-Berbères et populations négro-africaines.

Le Niger est un pays à plus de 80% musulmans où les ethnies africaines Djermas et Haoussas se partagent le pouvoir ; dans la partie nord du Niger, La Libye et l'Algérie exercent une forte influence en cherchant à manipuler l'ethnie Touareg. Il est donc faux de construire une loi générale en Afrique suivant laquelle l'islam et le christianisme sont destinés à s'affronter forcément.

En revanche, on trouve des Etats caractérisés par des oppositions ethniques sur lesquelles viennent s'ajouter les oppositions religieuses. Il s'agit du Ghana, du Nigeria, du Cameroun, du Tchad et du Soudan. Depuis son indépendance le Soudan n'a cessé de connaître une guerre civile opposant le Nord arabo-musulman, au Sud, peuplé d'ethnies bantoues, chrétiennes et animistes.

132 - L'instrumentalisation politique de l'islam

Comme toutes les religions, l'islam est un instrument politique. Sa distance par rapport à des aspects de la vie moderne en fait un levier plus puissant pour les opinions extrêmes. Au cours du vingtième siècle une éclosion de théories va donner lieu à de multiples développements des politiques en terre d'islam et de nombreux conflits. Trois mouvements principaux seront étudiés qui sont autant d'interprétation des conceptions sociales et politiques de l'islam : le nationalisme, l'islamisme de la réforme et l'islamisme révolutionnaire.

Le nationalisme

Vers la fin du XIX^{ème} siècle, l'évolution d'une pensée laïciste ira de pair avec l'évolution du fondamentalisme islamique fondé sur la théorie du gouvernement islamique. Cet état de fait se traduira par la modernisation de la langue et des méthodes de pensée, l'émergence d'une élite habituée aux sciences et aux techniques modernes, l'ouverture économique sur le monde occidental. Le modernisme islamique sous sa forme constitutionnelle va alors se transformer en nationalisme radical. Souvent comparé à une forme de révolution ou de lutte anti-coloniale, le nationalisme va éliminer les califats et remplacer les tribunaux islamiques comme dans la Turquie de Kemal en 1923. La révolution égyptienne de 1952 mettra en place un nationalisme plus socialiste et moins

laïque. Il prendra différentes appellations, arabiste en Tunisie, panarabe en Syrie, baassiste en Irak ou territorialité au Soudan. Il est à noter cependant, que dans l'ensemble, les nationalismes dans les pays arabes comme dans le reste du monde, profitant de leurs succès, sont plutôt populistes et fondés essentiellement sur des guides ou héros charismatiques dont l'autorité n'a rien de réellement religieux. En Egypte, après les années 1930 la théorie nassérienne sonnait le glas de la théorie libérale. En effet Nasser n'adopte le panarabisme qu'au service d'un nationalisme exacerbé dans le but de renforcer son pouvoir personnel en le transformant peu à peu en totalitarisme.

En Turquie, la référence privilégiée après l'épopée de Mustafa Kemal Atatürk est Ibn Khaldoun (1332 - 1406). Ce dernier fait une synthèse rétrospective et critique de l'histoire musulmane juste avant l'éclosion de l'empire musulman. Sa pensée se centre sur la naturalité du pouvoir et de ses fonctions sans intervention nécessaire du religieux. « Cette réflexion sur le pouvoir [...] conduira à replacer la charria dans une dimension intemporelle laquelle aide et rectifie le gouvernement, mais n'en définit pas la substance »³. La seule expérience de laïcité radicale en terre d'islam demeure la Turquie. Dans aucun autre pays musulman une telle séparation institutionnelle entre l'Etat et la religion n'a eu lieu. Le militantisme laïc de l'État turc n'a jamais été repris nulle part. Ce qui s'est passé ailleurs a été plus proche de l'exaltation culturelle que du rationalisme critique.

L'islamisme de la réforme

L'islamisme, c'est le courant des Frères musulmans et des groupements apparentés. Dès le départ il entend combattre le communisme et sa contagion multiforme, y compris les écoles gauchistes récentes, mais aussi la philosophie baassiste et le modernisme séculier du kémalisme.

Le wahhabisme est ressenti comme une idéologie de la mutation économique et sociale, dont le maître mot serait depuis l'époque de Fayçal, la planification sociale. Cette pensée n'est radicale qu'en ce qu'elle estime qu'il faut intégralement réaffirmer « les droits de l'islam » tels que les ont élaborés les oeuvres juridiques musulmanes de la tradition. Sous l'impulsion des juristes saoudiens, une constitution islamique type a été proposée en 1978 pour tous les pays musulmans. Ces courants représentent ce que l'on peut appeler la voie réformiste vers des états intégralement islamiques.

Pour les « islamistes » réformistes, il faut amender sensiblement les lois et les codes, en particulier le code de la famille et le code pénal, et l'exemple du Soudan en 1983 montre la bonne voie après celui, ancien, de l'Arabie saoudite et, plus récent, du Pakistan, sans parler des exemples, discutés, de la Libye et de l'Iran.

Islamismes révolutionnaires

³ GARDET L., Les Hommes de l'Islam, 2^e éd., Bruxelles/Paris, P.U.F éd. Complexe, 1984

Le courant iranien, depuis 1979, représente une voie révolutionnaire, c'est-à-dire par le recours au renversement populaire des régimes en place. Le théoricien égyptien Abd al-Salam Faraj (mort en 1982), démontre brillamment que « la mise à mort du tyran impie est une obligation de la foi »⁴, ainsi que la guerre intérieure contre les institutions païennes. Voici un détail significatif : ce monumental recueil des fatwa de Ibn Taymiyya (mort en 1328) a été, dans les années 1970, imprimé en Arabie saoudite et diffusé à bas

prix ou gratis à travers le monde arabe jusqu'au Maroc. En retour, l'Arabie saoudite elle-même doit à affronter ses extrémistes religieux inspirés des fatwa de Ibn Taymiyya ! Sur ce point, l'activisme politique de Khomeiny se trouve très voisin de l'activisme sunnite des disciples extrémistes de Ibn Taymiyya et de Sayyid Qotb. On le voit, les idées de base de l'Islam « officiel » et de l'Islam « parallèle » (celui que l'Islam officiel réfute avant de le récupérer, souvent) sont les mêmes Enfin les islamistes révolutionnaires estiment à la suite de l'idée centrale de Qotb, idée utopique et donc profondément enchanteresse et mobilisatrice que « la totalité des sociétés musulmanes actuelles est païenne et anti-islamique »⁵. On ne pourra « appliquer la charria qu'après que le message coranique aura été à nouveau annoncé et vécu par une avant-garde de la résurgence islamique »⁶, une minorité révolutionnaire vivant comme en laboratoire, au jour le jour.

Ce tour d'horizon religieux et politique du monde musulman permet de mesurer l'ampleur de l'hétérogénéité des croyances et des courants qui parcourent l'islam. Il montre en particulier que les théories politiques peuvent être très distinctes en balayant un large spectre des positions possibles vis à vis de l'islam. Mais dans en même temps, toutes se définissent par rapport à l'islam. C'est le point de départ de l'analyse qui va suivre.

⁴ ABD AL-SALAM Faraj, *Al-farida al-gha'iba* (l' 'Obligation manquante), trad. Fr. partielle par Carré (Olivier) in Brière (C.) et alii, *Islam, guerre à l'occident ?*, Paris, éd. Autrement, 1983.

⁵ QOTB S. *Social Justice in Islam*, trad. Angl., Washington, 1953, p.25

⁶ op. cit., p.40

Partie 2 :

La comparaison des pays musulmans et l'analyse des indicateurs économiques, sociaux et politiques

La réelle dissemblance des pays musulmans dans les domaines géographique, politiques, culturel, sociaux et même religieux donne l'impression d'une « entité éclatée » et difficile à saisir. Il va donc s'agir maintenant, par une comparaison des indicateurs d'approcher une meilleure compréhension de ces différences, de trouver en quoi l'islam dans ses caractéristiques essentielles et communes peut influencer sur les variables de la vie sociale.

21 - Validité des indicateurs statistiques

L'examen des régimes politiques dans le monde musulman amène rapidement à conclure que plus les états intègrent une vision radicale de l'islam, moins l'individu semble disposer de libertés publiques. Cela ne démontre pourtant pas que la variable religieuse conditionne la modernité de la société, mais pose plutôt la question de savoir si les conceptions religieuses n'exerceraient pas une influence sur l'orientation politique que les hommes et les groupes donnent à leur activité.

En reprenant l'approche de la modernité exposée dans la première partie il paraît possible de mesurer le degré de modernité en choisissant des indicateurs mesurables dans la majorité des sociétés, en évitant la référence aux sociétés occidentales et en comparant les pays musulmans entre eux

Les rapprochements seront fait entre les indicateurs choisis dans les domaines sociaux, économiques et politiques, en faisant apparaître à chaque fois le facteur religieux. Pour une meilleure lisibilité, les pays seront classés en fonction des indicateurs c'est à dire de leur « performance ». A partir de cette typologie politique des pays (en particulier le degré de sécularisation) la recherche portera sur les corrélations entre la variable religieuse et les autres champs de l'existence sociale organisée.

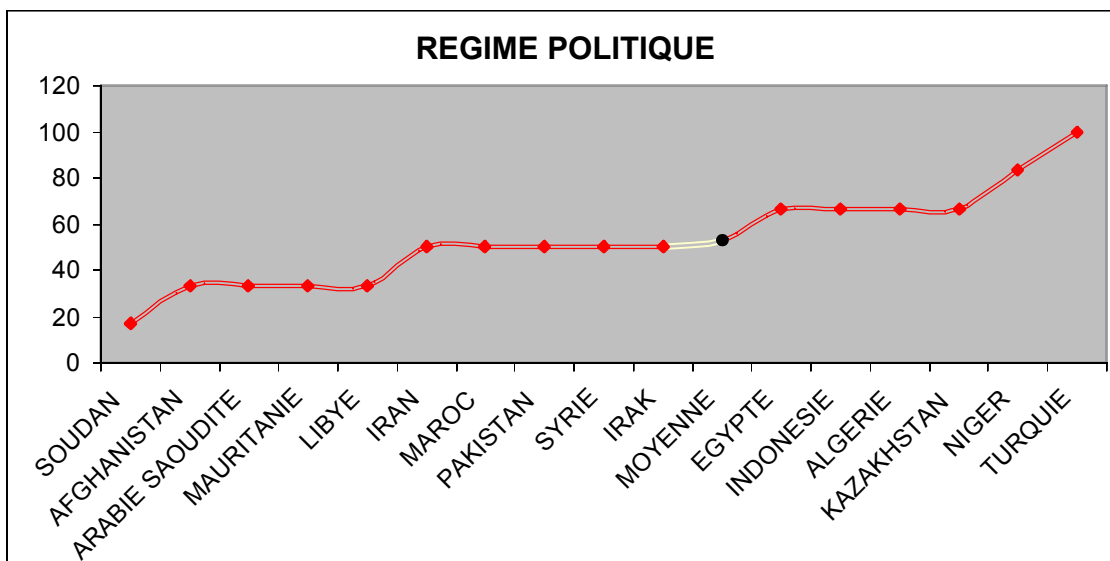
Le tableau ci-dessous reprend les critères de modernité définis dans la première partie et leur attribue des indicateurs dont la définition sera précisée dans le corps du texte. En outre un récapitulatif des indicateurs, leur définition et leur valeur figure en annexe.

DOMAINE	CRITERES DE MODERNITE	INDICATEURS
ECONOMIQUE	Niveau de vie des individus Type d'économie	- Richesse (PIB) - Capacité de production - Développement économique
SOCIAL	Accession à une certaine rationalité critique Emancipation et autonomie des individus	- Effort d'éducation - Statut des femmes - Développement de la société
POLITIQUE	Reconnaissance internationale Système politique garant des valeurs collectives et individuelles	- Régimes politiques - Degré de sécularité - Degré de liberté

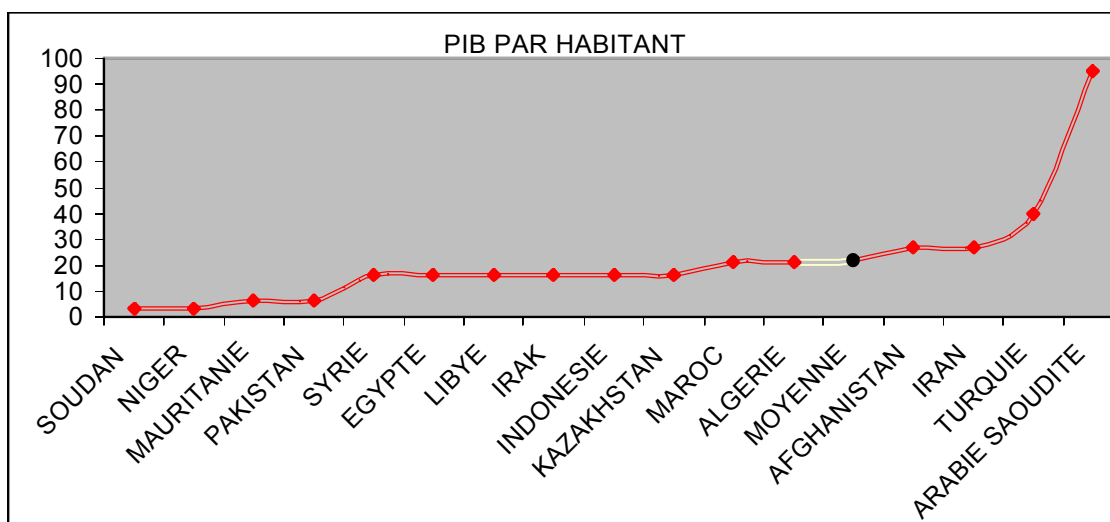
Le premier « classement » des 16 pays étudiés porte sur les régimes politiques, le second sur le domaine économique, il s'agit du produit intérieur brut (PIB) par habitant, le troisième présente l'échelonnement des « degrés de liberté », le quatrième enfin porte sur la dimension religieuse des régimes politiques.

L'appréciation des régimes politiques repose sur la définition qui en est donnée dans l'Atlas Mondial Encarta édition 1999, c'est celle qui figure dans la constitution en vigueur dans le pays considéré. Une échelle de cotation a été établie de la dictature (notée 10) à la démocratie parlementaire(notée 100).

Etats	Régime politique
AFGHANISTAN	Transitoire (République islamique)
ALGERIE	République
ARABIE SAOUDITE	Monarchie islamique
EGYPTE	République régime présidentiel
INDONESIE	République
IRAK	République présidentielle
IRAN	République islamique
KAZAKHSTAN	République parlementaire
LIBYE	« Jamahiryia » (en fait dictature militaire)
MAROC	Monarchie constitutionnelle
MAURITANIE	République islamique
NIGER	République régime présidentiel
PAKISTAN	République régime présidentiel
SOUDAN	Transitoire (Dictature islamique)
SYRIE	République régime présidentiel
TURQUIE	Démocratie parlementaire

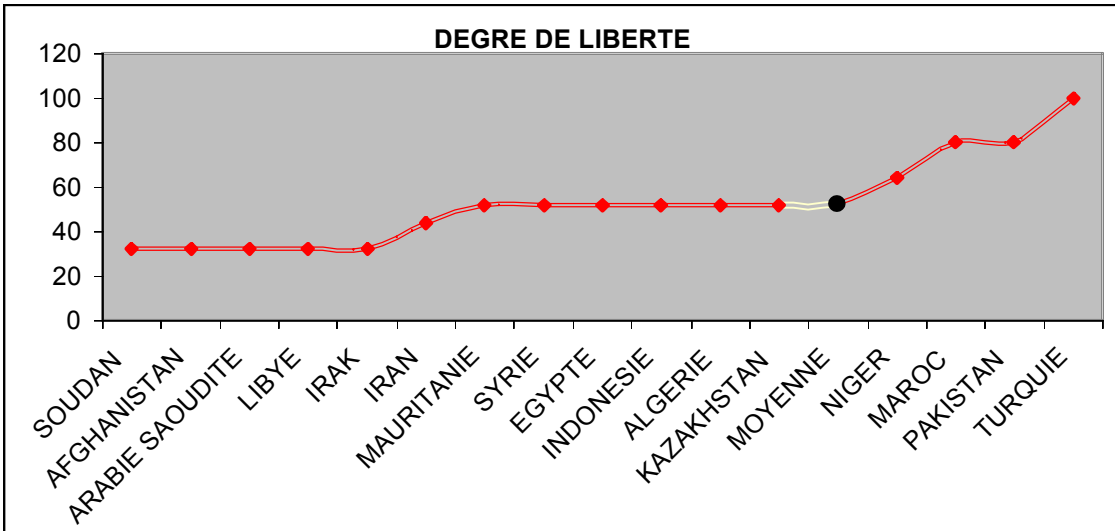


Le second classement est issu du calcul du produit intérieur brut par habitant (PIB) qui est un indicateur économique significatif car il mesure la valeur par habitant de l'ensemble de la production dans un pays donné, il reflète sa « richesse » relative.

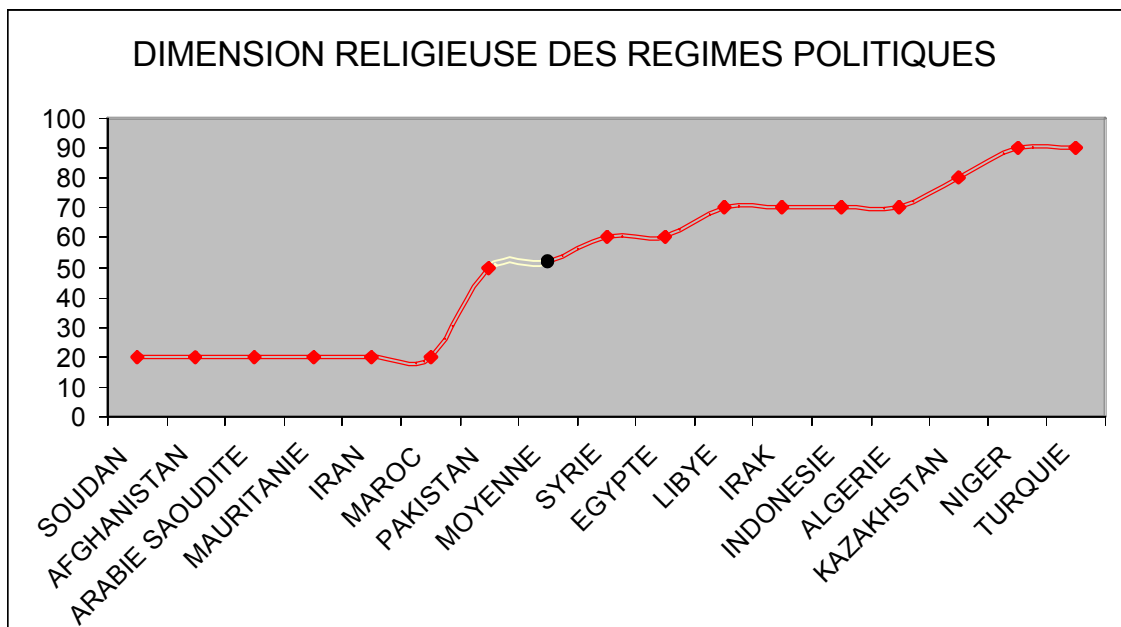


Le troisième classement porte sur le degré de liberté, établi de la façon suivante : à chaque pays ou territoire a été attribué un qualificatif « libre », « partiellement libre » ou « pas libre ». L'échelle de cotation va de 100 (le plus libre) à 10 (le moins libre). En termes simples, dans un pays « libre » les habitants jouissent d'un large éventail de droits politiques et de libertés publiques. Les pays « pas libres » refusent à leurs citoyens des

droits fondamentaux. Ce classement est le résultat d'une enquête de la Freedom House, Etat de NY, USA.



Le dernier apprécie la dimension religieuse des régimes politiques : cette échelle de cotation (de 10 pour les pays qui appliquent la « loi islamique » à 100 pour les pays « laïcs ») est issue de l'enquête de la Freedom House (Etat de NY, USA) sur les droits et prescriptions prévus par les lois en vigueur faisant référence à l'exercice des religions. Elle mesure le degré d'indépendance des structures légales du pays par rapport à la pratique des cultes.



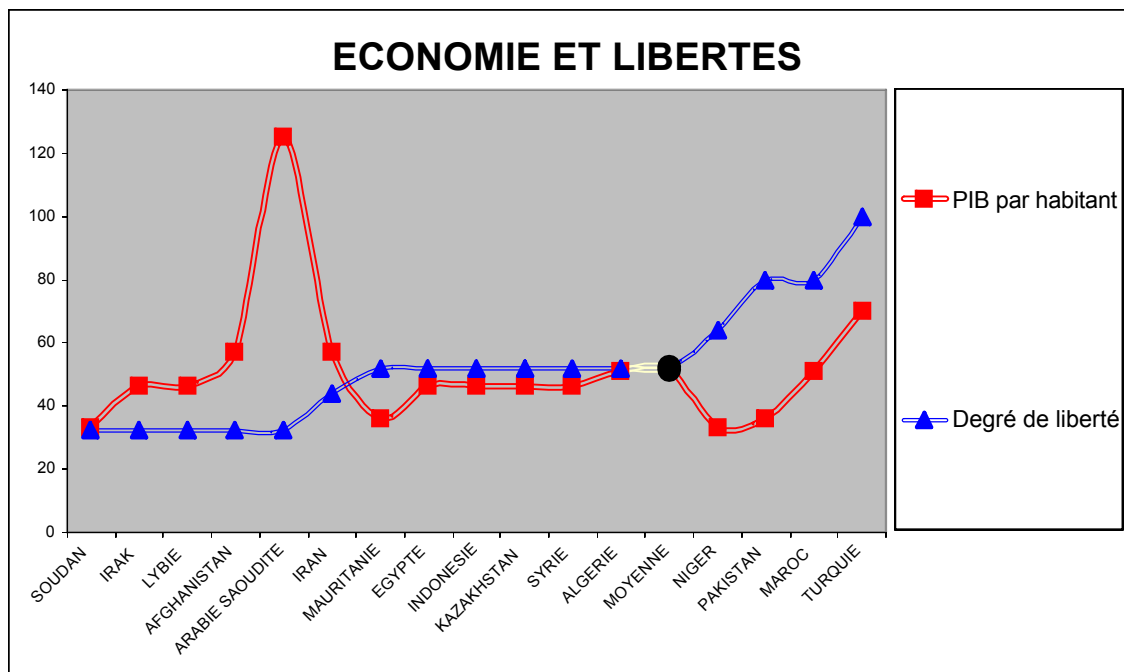
Ces différents classements peuvent sembler artificiels, il faut néanmoins voir qu'en terme de comparaison seuls comptent les ordres de grandeur, et que ces courbes reflètent une réalité suffisante pour soutenir un raisonnement conceptuel. Ces courbes serviront tout au long de l'analyse de référence pour situer chaque pays musulman parmi ses pairs.

22 - Des gestions économiques indépendantes des conceptions religieuses

Le marxisme explique la religion par l'économie, Max Weber ne soutient pas une thèse exactement opposée mais il incite plutôt à penser qu'il n'y a pas de détermination des croyances par la réalité économique-sociale, ou tout au moins qu'il est illégitime de poser au point de départ une détermination de cette espèce. Il démontre que dans une conjoncture déterminée, il peut se faire que des motivations religieuses commandent le développement économique.

Pour étudier cette détermination dans les pays musulmans, la première comparaison portera d'abord sur l'indicateur essentiel qu'est le « degré de liberté » et le PIB par habitant pour vérifier si le facteur économique est aussi déterminant dans ces pays qu'ailleurs dans le monde.

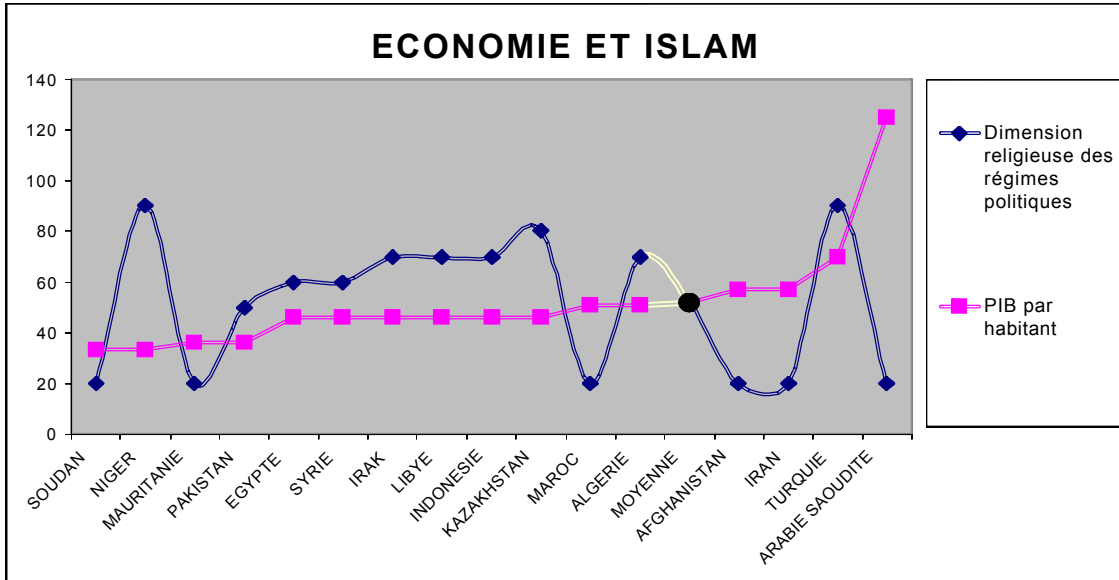
La comparaison figure sur le graphique suivant.



Pour les pays musulmans, comme pour beaucoup, le degré de liberté est dépendant du facteur économique, puisque l'expression de l'autonomie individuelle exige un niveau matériel qui doit largement dépasser les nécessités vitales. Cependant, on notera quelques exceptions avec l'Arabie Saoudite qui disposant du superflu n'offre pas un niveau de liberté équivalent aux autres pays, ou bien à l'inverse, des pays pauvres comme le

Pakistan et le Niger qui permettent un degré de liberté supérieur à la moyenne des pays étudiés.

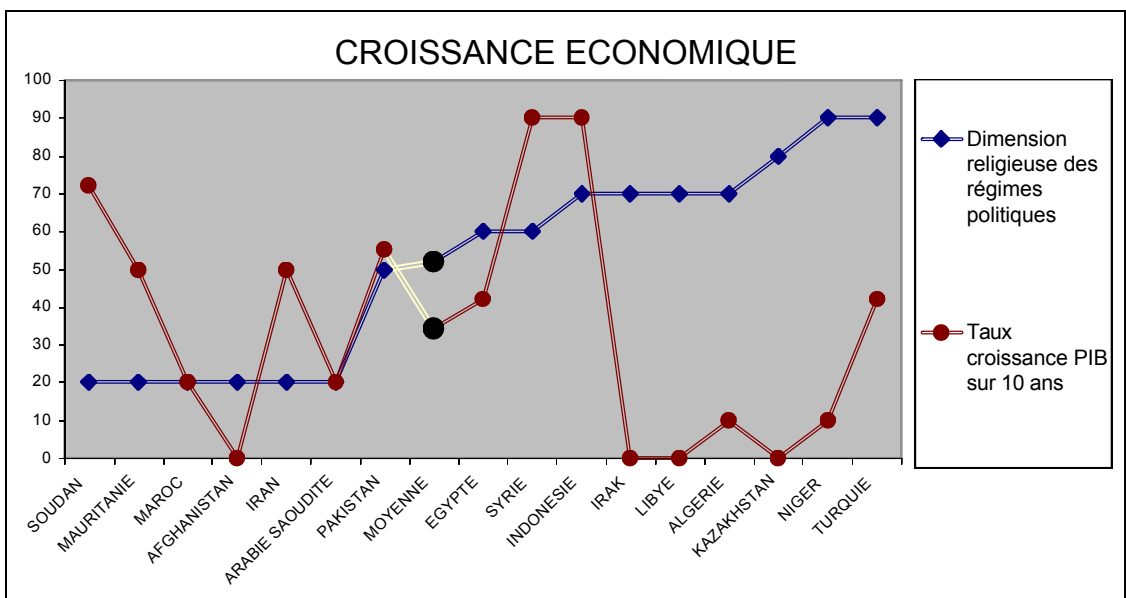
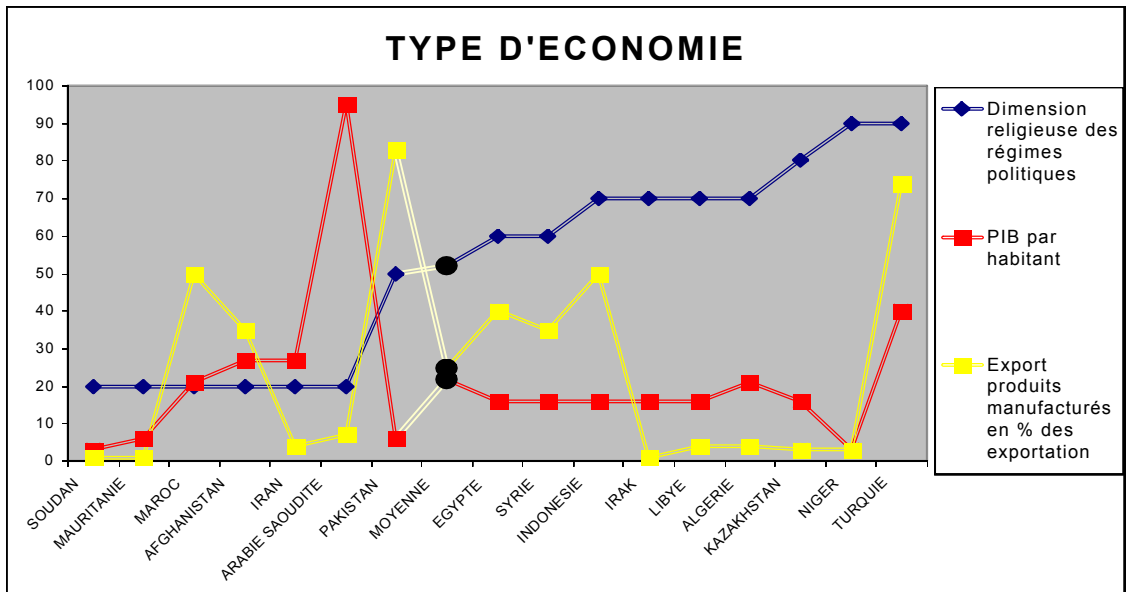
Il s'agit maintenant de rechercher s'il existe une corrélation entre la richesse d'un pays, exprimée par le PIB par habitant, et la prégnance islamique dans les structures étatiques du pays considéré.



Le graphique montre qu'il n'est pas possible de conclure sur ce point, car des pays disposant d'un PIB par habitant équivalent peuvent se trouver aussi bien en haut ou en bas de l'échelle de cotation du degré d'intégration de l'islam dans leur pratique sociale. On peut également trouver les pays les plus libres au plan religieux à tous les niveaux de richesse, et c'est également vrai pour les moins libres.

Les pays étudiés sont, généralement, en voie de développement, mais les économies mises en places sont très diverses, comme le montre le graphique ci-après, et ne semblent aucunement influencées par les conceptions religieuses. On peut facilement apprécier la différence entre l'Algérie et le Maroc, ou encore entre le Pakistan, pauvre mais industriel, et l'Egypte plus riche qui exporte peu de produits manufacturés. On constate alors qu'il n'y a pas de rapport évident entre la dimension religieuse de la société et la capacité de production.

Il faut en conclure que si la richesse des pays musulmans est globalement déterminante pour le degré de liberté des individus, il n'y a pas d'interactions entre cette même richesse et leur façon de vivre l'islam.

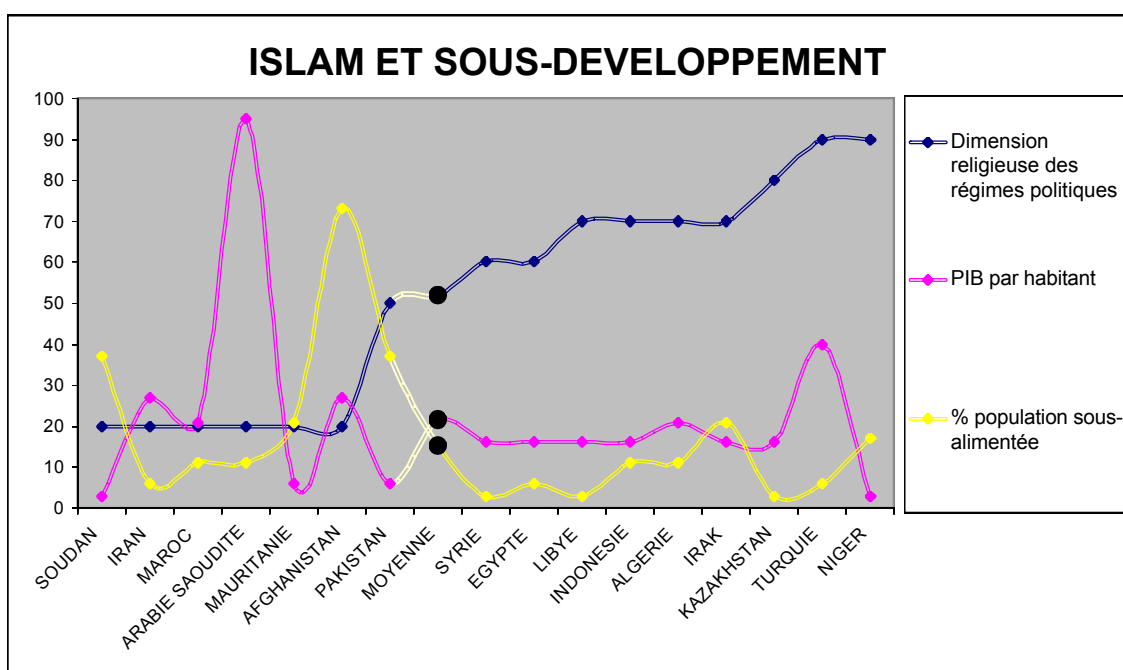


Pour le taux de croissance du PIB sur 10 ans, et exceptés pour des pays comme l'Irak l'Afghanistan ou le Kazakhstan qui subissent une forte récession facilement explicable, il n'est pas non plus possible de conclure qu'il pourrait exister un rapport de cause à effet entre la pratique économique et la pratique religieuse. Sur le court terme, l'économie n'est pas sensible au facteur religieux. En outre, ce siècle a été le témoin de nombreux changements de modèles économiques dans presque tous les pays musulmans, du capitalisme saoudien au socialisme algérien, sans que dans le même temps le rapport à la religion ait varié.

Ces premiers graphiques et les indicateurs utilisés, font surtout entrevoir l'importance du facteur social, que ce soit dans l'évaluation des libertés ou bien de l'imprégnation religieuse des régimes en place.

23 - Des organisations sociales diversifiées

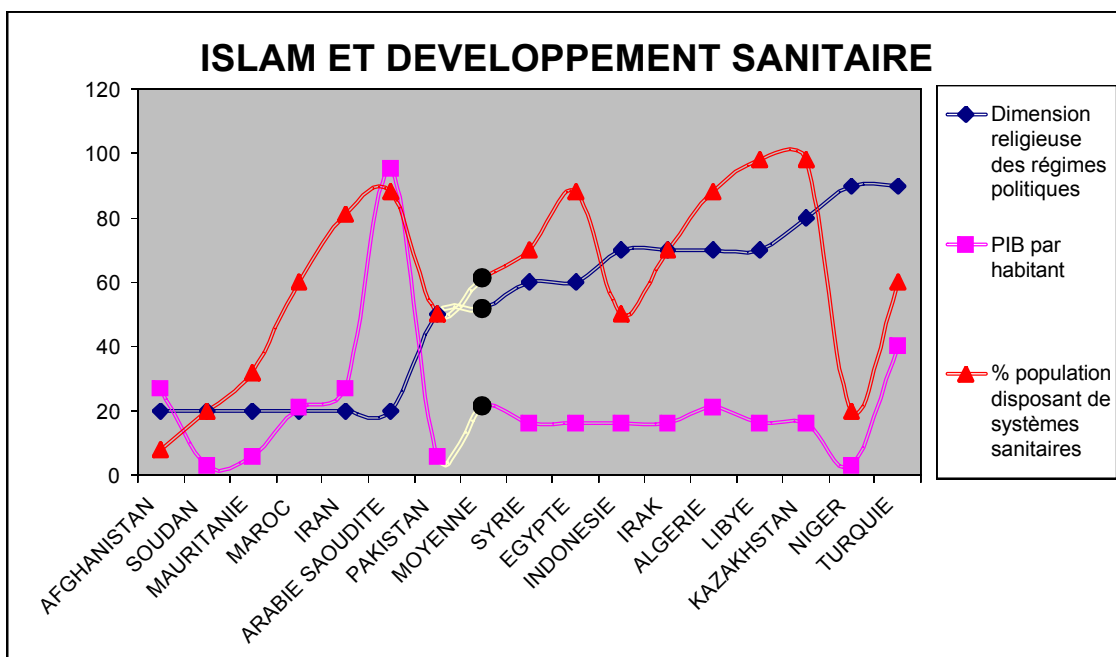
La première analyse porte sur l'effort des Etats dans la répartition des ressources, il est basé sur le pourcentage de population sous-alimentée. Cet indicateur représente la proportion de personnes en dessous des seuils minimaux requis pour l'apport calorique correspondant aux besoins de santé.



D'une part les pays disposant du plus petit PIB par habitant ne sont pas ceux qui possèdent le plus grand nombre de citoyens en dessous du seuil de la sous alimentation (ce sont bien entendu les pays en crise ou en guerre, Afghanistan, Soudan, Irak), néanmoins des pays comme l'Arabie Saoudite ou le Maroc possèdent une population en partie plus infortunée que celle de l'Iran, de la Syrie ou de la Libye. D'autre part, le taux de population sous alimenté n'a aucun rapport avec le degré d'imprégnation des pays par l'islam, ceci montre que la solidarité nationale s'exprime par d'autres canaux que ceux de la religion, et que c'est plutôt une question de culture ou de politique.

Le deuxième indicateur est révélateur de la politique de développement social, en particulier en direction des populations les plus défavorisées. Il traite du pourcentage de

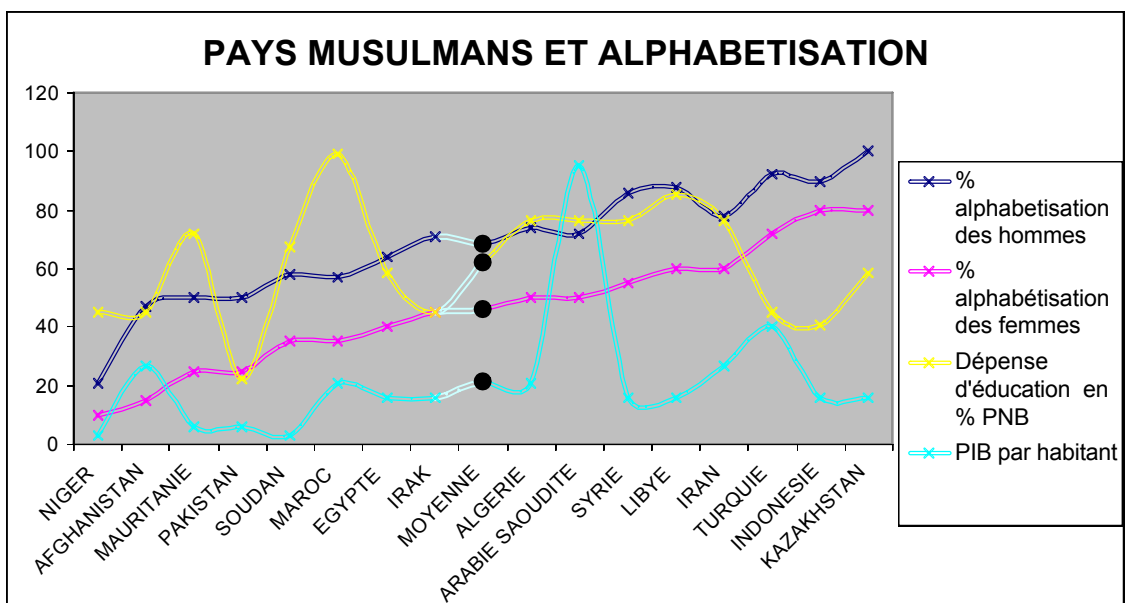
la population ayant accès à un système sanitaire, c'est à dire desservie par des raccordements aux égouts publics ou à des systèmes domestiques et leurs installations connexes.



Le développement sanitaire qui accompagne d'assez près le niveau d'aisance économique, ne suit pas le degré de « sécularité » des pays, puisqu'on trouve l'Iran nettement mieux placé que la Turquie, ou encore l'Indonésie au même niveau que le Pakistan. Ici encore, la politique sociale (excepté le Kazakhstan qui bénéficie d'une histoire particulière) ne dépend pas des conceptions religieuses ni de leurs applications politiques.

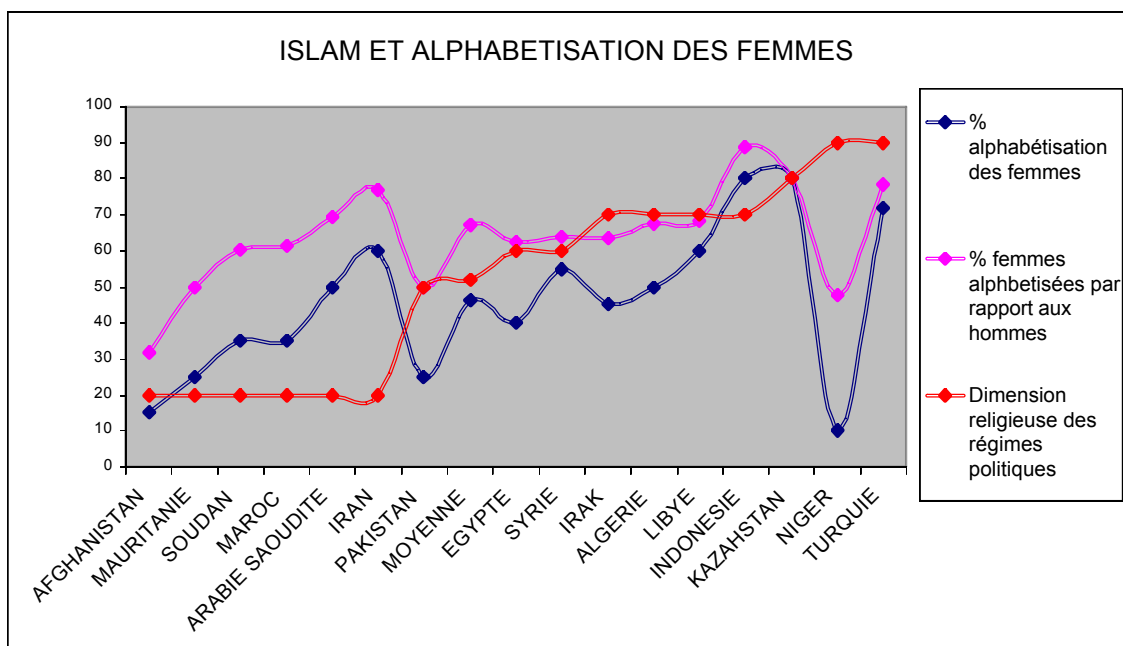
Vient ensuite l'évaluation de la volonté des pays à émanciper les jeunes générations, c'est à dire les dépenses d'éducation en part du PNB. Les dépenses consacrées à l'éducation en part du produit national brut (PNB) représentent le montant des fonds publics attribués à l'éducation divisé par la production économique globale du pays. Le chiffre reflète la valeur économique accordée à l'enseignement par une société. Il sera comparé au taux d'alphabétisation des hommes et des femmes.

Le taux d'alphabétisation mesure l'aptitude à lire et à écrire des phrases simples de la vie quotidienne. Les semi-analphabètes (sachant lire mais pas écrire) ne figurent donc pas dans ce taux. C'est un indicateur de la volonté de développement d'un pays.



Les pays musulmans dans leur ensemble n'accordent pas le même intérêt à l'éducation des femmes qu'à celle des hommes. Cependant, il faut noter que la population la plus alphabétisée se trouve globalement dans les pays disposant d'un PIB par habitant supérieur ou égal à la moyenne des pays considérés. Généralement aussi les pays les plus pauvres consacrent une part importante de leur PNB aux dépenses d'éducation, mais ceci n'est pas une règle et il suffit pour s'en persuader de constater les formidables écarts existants entre la Mauritanie et le Pakistan.

Enfin, pour évaluer le statut des femmes dans la société, le taux d'alphabétisation des femmes sera comparé à celui des hommes.



Le rapport entre l'alphabétisation des femmes et celui du caractère plus ou moins séculier de la société est assez évident puisque l'écart a tendance à se réduire à mesure que l'on observe des pays comme la Libye, l'Indonésie, le Kazakhstan ou la Turquie. Il apparaît donc que la considération accordée aux femmes est plus importante quand la société est moins dépendante du fait religieux.

Pour compléter ce rapide survol des aspects sociaux du monde musulman il faut en décrire le fondement juridique, et préciser ce qui fait la particularité du droit islamique. Quelles sont les perceptions et les interprétations politiques de la charria faites par les théologiens et les juristes musulmans ?

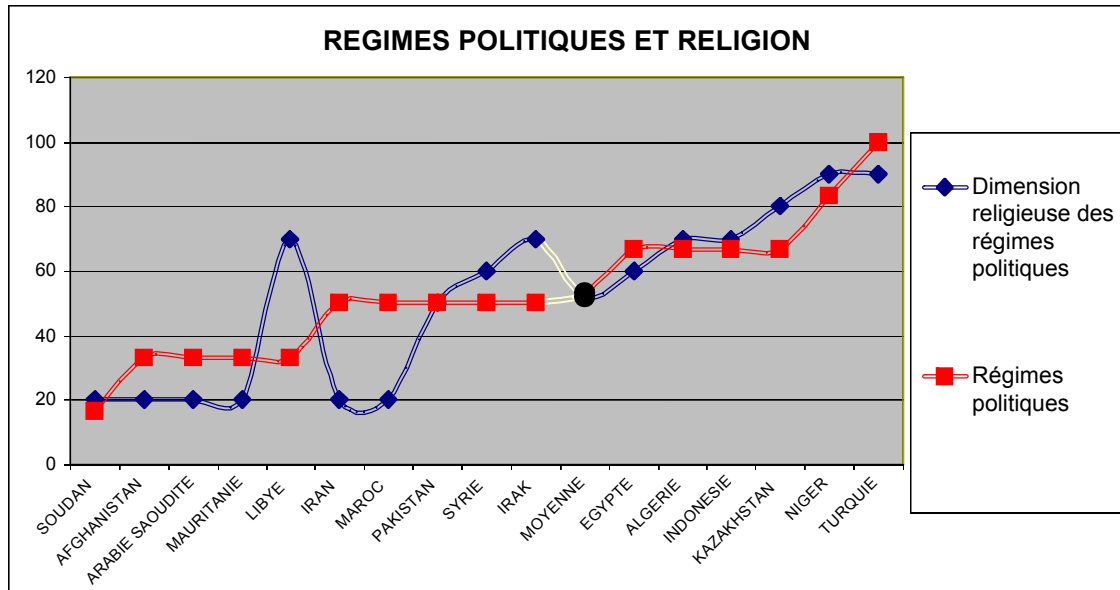
Dans la société musulmane idéale, le droit est tout d'abord le moyen de protéger un ordre social construit par la « umma », la communauté des croyants. Les droits personnels ne sont jamais définis de façon absolue, par référence à une norme de droit naturel, mais par référence à la norme contenue dans la charria, laquelle leur apporte les limitations que représentent les « droits de Dieu ». La liberté d'expression ne peut aller jusqu'à remettre en cause des normes islamiques et les religieux se gardent le privilège de censurer les productions intellectuelles.

Le statut juridique des individus est établi dans le cadre de leur appartenance à l'une des trois religions du Livre. Rien n'interdit à des juifs ou des chrétiens de se convertir à l'islam. Les religieux les autorisent à ne pas s'astreindre à certaines obligations politiques musulmanes telle que le service militaire. L'essentiel est de ne pas porter atteinte à l'ordre public islamique et de rester discrets dans leur vie communautaire. Pour accéder à des fonctions politiques ou publiques, il faut dans le droit islamique être musulman. Dans certain pays, il existe des restrictions importantes concernant notamment les femmes et leur statut juridique. Dans les faits, elles ne peuvent pas épouser de non-musulman, leur témoignage en justice peut être récusé et elles ne peuvent être juge.

Dans le domaine de la vie sociale, l'islam défend l'idée d'un statut des personnes qui est différencié entre musulman et non-musulmans. Dans l'histoire, les chrétiens, les juifs, et les zoroastriens ont ainsi été soumis au régime des tributaires. Ce statut discriminatoire n'a plus cours dans la majorité des régimes, mais reste d'actualité dans d'autres pays arabes où l'administration, par exemple, reste interdite aux non-musulmans.

Avec des différences sensibles, les pays musulmans dans leur ensemble partagent une vision inégalitaire des sexes. Mais ceci ne suffit pas à prouver que la pratique religieuse en est la seule cause, puisque cette position est fréquente dans les sociétés en voie de développement. Dans la société musulmane, ce sont les multiples déclinaisons de l'« islam social » qui apparaissent le mieux. Et si, régionalement, les cultures sont communes, collectivement il existe peu de tendances synchroniques. On peut cependant constater que plus une société s'éloigne de l'attachement au dogme radical plus elle est favorable aux femmes, et donc perméable à une forme de modernité.

24 - Des régimes politiques contrastés



Ce graphique illustre bien l'interdépendance du politique et du religieux. Plus les états sont centralisés et totalitaires, plus le fait politique et le fait religieux semblent étroitement liés. Certes, on ne peut déterminer, au premier abord, lequel en est la cause et lequel est l'effet, d'autant plus qu'il y a de notables exceptions. Ainsi pour des pays peu démocratiques, comme la Libye ou l'Irak l'imprégnation religieuse des institutions politiques est jugée faible, tandis que des pays très religieux comme l'Iran ou le Maroc disposent d'un régime politique qui figure dans la moyenne des pays étudiés. Mais cela montre que l'islam vécu comme religion indépendante du politique n'existe pas.

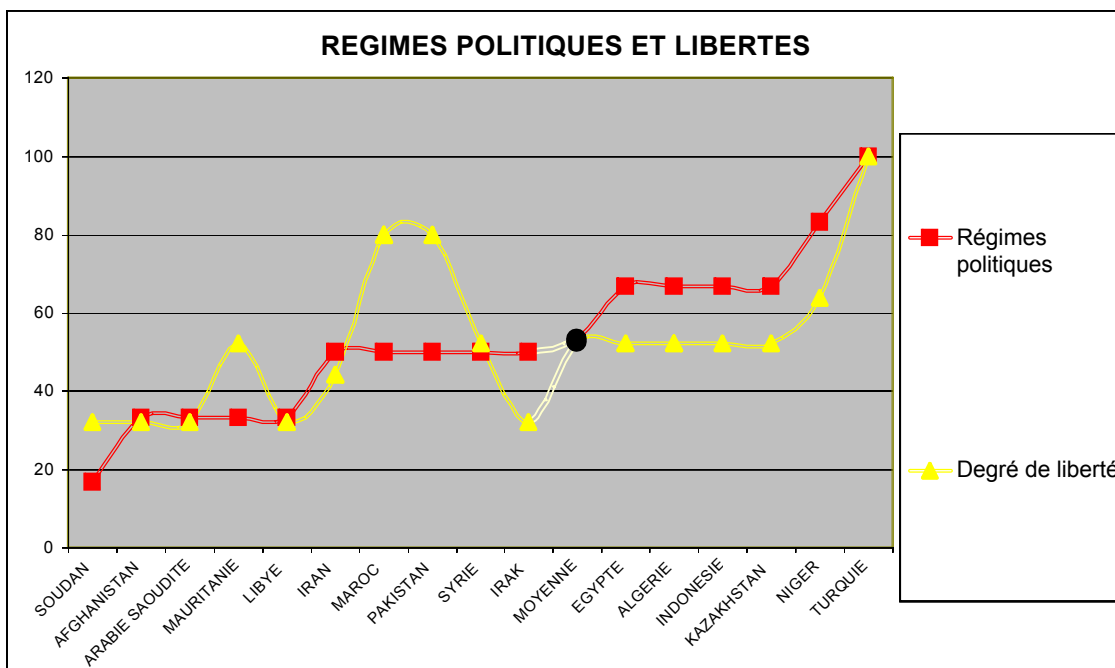
Bien entendu, quelques intellectuels musulmans discutent vivement ces théories politiques islamistes tant réformistes que révolutionnaires. Ils montrent, non sans raisons, que la politique et le religieux sont bel et bien distincts, en Islam comme dans les autres civilisations, et que la théorie musulmane, pas seulement la pratique, a, deux siècles et demi après la naissance de l'Islam, soigneusement séparé le spirituel du temporel, contrairement à l'idée et à la pratique du prophète Muhammad. D'authentiques croyants, comme Mohamed Arkoun⁷ en France, mettent en cause ce qu'ils nomment la « Raison orthodoxe » qui s'inspire de Ibn Taymiyya et de sa tradition, et affirment l'identité de la religion (din), de l'Etat (dawla) et du temporel en général (dunya). Ils revendiquent l'urgence d'une relecture du Coran et des traditions, avec toutes les ressources de la linguistique moderne et de la philosophie des mythes et du sacré.

Ces courants rationalistes, toutefois, souvent inspirés d'un « développementalisme » autoritaire, ne reprennent pas nécessairement l'héritage du libéralisme politique ébauché dans les années 1910 et 1920. Aucun de ces courants rationalistes, toutefois, ne semble

⁷ ARKOUN M.(dir.), L'Islam : morale et politique, Paris, Desclée de Brouwer, 1987.

influencer les instances mondiales de l’islam officiel, fortement dominé, au contraire, par les réformistes islamiques.

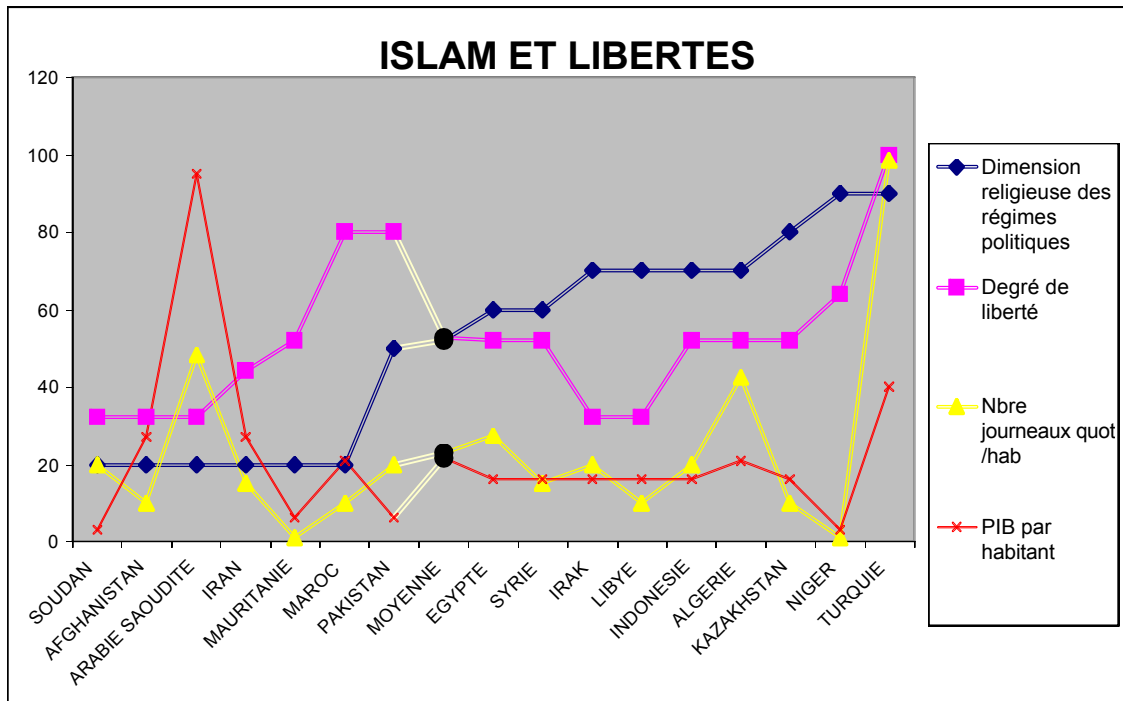
La comparaison suivante permettra de vérifier l’idée que les libertés modernes accompagnent effectivement la démocratisation des régimes politiques.



Ce graphique permet de relativiser le contenu du « régime politique ». Le degré de liberté a été établi de la façon suivante : à chaque pays ou territoire a été attribué un qualificatif « libre », « partiellement libre » ou « pas libre ». L’échelle de cotation va de 100 (le plus libre) à 10 (le moins libre). En termes simples, dans un pays « libre » les habitants jouissent d’un large éventail de droits politiques et de libertés publiques. Les pays « pas libres » refusent à leurs citoyens des droits fondamentaux. Ce classement est le résultat d’une enquête de la Freedom House, Etat de NY, USA..

Il est clair que le degré de liberté croît avec l’augmentation des tendances démocratiques, mais on voit bien pour l’Irak, le Maroc et le Pakistan que pour des régimes situés artificiellement au même « niveau de démocratie », les libertés résultantes ne sont pas comparables.

Néanmoins, ce graphique confirme le précédent dans ce que les pays comme l’Egypte, l’Algérie, l’Indonésie ou la Turquie figurent dans tous les cas dans la partie haute des courbes, c’est à dire celle dans laquelle le régime politique tend vers la démocratie et s’accompagne d’une plus grande distanciation du fait religieux.



Ce dernier graphique fait la synthèse des rapports entre politisation de la religion et évaluation des libertés en gardant en référence la richesse du pays (le nombre de journaux quotidiens par habitant épouse la courbe du PIB et ne représente donc pas un indice de progrès sociétal décisif). En dehors des cas, déjà cités du Maroc et du Pakistan dans un sens, de l'Irak et de la Libye dans l'autre, la courbe du degré de liberté et celle de l'islamisation de la société sont parallèles. Cela montre que les théories politiques pratiquées, au-delà des régimes, présentent effectivement une dépendance religieuse plus ou moins grande qui détermine, presque à chaque fois, le degré de liberté et donc les possibilités d'émancipation des individus.

Cette superposition du temporel et du spirituel est bien décrite par Mohamed Shabistari : « En islam, il n'existe aucune forme contraignante d'institutions étatiques. Autant un gouvernement s'inspirant des valeurs suprêmes de l'islam est légitime, surtout dans un pays profondément croyant et traditionnel comme le nôtre, autant un Etat islamique est un non-sens au regard des textes sacrés. L'institution du Velayat Faguih (la prédominance du chef religieux sur les affaires de l'Etat) relève donc du domaine de la politique et non de la religion. Notre Constitution, à laquelle j'adhère par devoir civique, juxtapose les droits divins et les devoirs des citoyens. Ce mélange des genres est à la source de nombre de nos problèmes. Il faudra bien un jour échapper à cette contradiction en nous adaptant aux exigences de la modernité... »⁸

⁸ SHABISTARI Mohamed, professeur de philosophie islamique à l'université de Téhéran

Depuis longtemps, les intellectuels avaient fait la même analyse : Ibn Khaldoun lui-même prend acte de la disparition du modèle théologico-politique du Califat et en montre par ailleurs le caractère quasi exceptionnel et donc, de ce double point de vue, dépassé⁹. A ce modèle utopique du politique, fait face et succède un modèle qui ne fait pas de la seule normativité religieuse le fondement de l'État. Dans les deux modèles, la charria est présente. C'est son articulation au politique, son rôle de fondement du pouvoir d'État, son caractère unique ou d'appoint qui font la différence des approches.

25 - L'islam politique moderne articulé autour du Coran

Ibn Khaldoun, distinguait déjà dans l'islam, deux politiques possibles¹⁰ une politique à proprement parler religieuse et une politique rationnelle. La première correspondrait à la période sublimée du Califat et reposerait sur l'omnipotence de la charria et l'absorption du politique par le religieux ; la seconde caractérisant une évolution dominée par le pouvoir dynastique, reposant sur la solidarité de groupe et la raison d'État et qui sans la nier ni la renier auraient « instrumentalisé » la religion. L'existence de ces deux modèles de régulation sociale montre bien que pour un savant musulman il n'existe pas un seul modèle politique possible en islam.

Aujourd'hui et à la suite des analyses menées ci-dessus on peut distinguer trois modalités de rapport au politique en islam, différenciant, en la matière, trois types politiques de positionnement de l'islam : un islam « conservateur », un islam « progressiste » et un islam « réapproprié ».

L'islam conservateur

Il existe tout d'abord un islam conservateur qui fait de la religion la culture dominante du pays, celle en laquelle se reconnaissent les membres de la société et celle de laquelle le pouvoir tire son autorité et sa légitimité. Cet islam, traditionnel en ce qu'il s'entremêle aux structures sociales ancestrales, qu'il scande le rythme de la vie sociale et en constitue l'us et la coutume, tend principalement à exalter le caractère musulman de la société. Il surévalue sans cesse l'identité du groupe et fait de l'islam la composante majeure de cette identité. Pour l'islam conservateur, le religieux apparaît comme une base et une garantie. Une base pour la construction nationale et étatique, une garantie que, dans le processus de modernisation, l'islam tempérera les effets culturels de l'innovation technique. La société pourra s'ouvrir à toutes les technologies, elle restera musulmane et une acculturation formelle à la modernité pourra dès lors être admise sans danger. Quant aux valeurs tenues pour fondamentales, celles qui touchent à l'ordre public musulman, à la famille, à la moralité islamique, le pouvoir s'en montrera un protecteur puissant. Société de consensus social autoritaire imposé par le souverain et de conformisme religieux, la société où règne l'islam conservateur fait de la charria la source importante de la législation. Mais l'essentiel n'est sans doute pas là. Il est surtout dans le lien qui est établi

⁹ KHALDOUN Ibn, Les prolégomènes, trad. de l'arabe par M.G. de Slane, Paris, 1863-1868

¹⁰ LEWIS B. Le langage politique de l'Islam, Paris, Gallimard, 1982

entre l'ordre du religieux et l'ordre du politique de telle sorte que le second apparaisse constamment dans sa fonction protectrice du premier et qu'en retour le premier paraisse fonder le second en légitimité. Ce système d'islam peut se concevoir dans sa forme conservatrice puritaine (wahhabite) comme en Arabie saoudite ; il peut aussi exister sous une forme non rigoriste, comme au Maroc. Tel est aussi le cas pour des Etats où sans être explicitement au fondement d'une légitimité dynastique, l'islam est néanmoins utilisé habilement par des groupes qui renforcent de cette manière leur cohésion et diffusent une idéologie d'État qui recourt emblématiquement à l'islam, comme dans les pétromonarchies du Golfe.

L'islam progressiste

On trouve ensuite un islam progressiste, construit plus récemment, et qui est revendiqué aujourd'hui par nombre de partis et de mouvements politiques. C'est l'islam éclairé, celui qui est né dans le sillage des courants de rénovation culturelle et politique et qui a donné naissance au vingtième siècle, surtout en terre arabe, à des partis ou à des mouvements dits toutefois abusivement « laïcs ». Le mouvement bassiste, celui des nationalistes arabes, celui d'une part importante des factions laïques du mouvement national palestinien, le réformisme bourguibiste se sont constitués à partir d'une prise de distance de la religion. Telles furent aussi certaines législations portant sur le statut personnel, le mariage et la garde des enfants en Algérie, en Tunisie et en Egypte avant que des temps plus rigoristes ne viennent effacer les effets du progressisme juridique.

C'est que l'islam éclairé se veut un islam de progrès, interprétant la religion dans le sens de la plus grande ouverture intellectuelle, légitimant les pratiques socialistes, les nationalisations des entreprises privées et la réforme agraire. A l'époque du président Nasser, des autorités religieuses d'Al Azhar émettaient des fatwas (avis autorisés) concernant le caractère social voire socialiste de l'islam. Cet islam de progrès, islam officiel de la République, acceptait que la souveraineté populaire soit au fondement de l'autorité politique. Si la charia jouait un rôle, ce dernier était d'abord et surtout de source d'inspiration de la législation, la charria étant susceptible elle-même d'être interprétée souplesment sans prétendre accaparer l'ensemble du champ de la législation.

L'islam réapproprié

C'est sur ce dernier point, que le troisième islam, l'islam « réapproprié », paraît intraitable. Il établit fermement le principe de l'universalité de la charria et de sa vocation à couvrir la totalité du champ social. L'extension de la charria est un gage et en tout cas le signe de l'islamisation de la société. Elle est aussi la possibilité offerte à l'islam de se présenter comme un mouvement de critique radicale, stigmatisant les tiédeurs, les demi-mesures et même certaines innovations religieuses comme culturelles, dénonçant les connivences entre un islam ritualiste et figé et un pouvoir politique dit corrompu. L'anathème jeté par l'islamisme sur certains dirigeants du monde arabo-musulman, sur certaines dynasties comme celles des Saoud leur déniaient le droit au gardiennage des lieux saints découle de cette « redécouverte » d'une éthique islamique sans complaisance. A l'évidence, l'islam « réapproprié » n'admet ni le formalisme creux et rigoriste de l'islam

conservateur qui s'accommode hypocritement de tous les compromis et des alignements les plus frileux en politique internationale ni l'éloignement du religieux qui se profile dans l'islam progressiste.

L'islamisme aujourd'hui est l'héritier de ce courant : radical dans sa critique, mobilisateur par nature, utopique par sa visée. Il correspond à la construction de la cité musulmane telle que la conçoivent des théoriciens et certains juristes classiques sur le modèle des premiers gouvernements de l'islam. Pour l'islamisme, la référence religieuse n'est pas une norme formelle ou critique à insérer dans le contexte d'un islam pieux ou d'un islam savant. Elle est essentiellement norme pour l'action à partir de laquelle se pensent un engagement et une révolution islamiques. L'inspiration islamique cède le pas au modèle islamiste. L'islam s'impose comme une dynamique culturelle qui vise à recouvrir l'ensemble des rapports sociaux : civils et politiques.

Cette relance d'un « ijtihad » (effort de penser libre) multiforme a eu pour premier effet, sur le plan politique d'imaginer au vingtième siècle un islam politique participatif. A l'encontre de la figure conservatrice de l'islam où le pouvoir est d'abord légitimation de l'autorité traditionnelle et de la figure progressiste où l'islam apparaît comme le résultat d'une intervention abstraite, intellectuelle et élitiste, de séparation entre foi et culture, l'islamisme couvre le champ politique en faisant du religieux le mode symbolique de production du changement et en tout cas le mode privilégié de sa formulation. « L'exemple iranien atteste de cette capacité à rendre compte d'une situation politique en puisant dans un vocabulaire religieux illustratif les termes d'expression de l'oppression, de la lutte, de l'exploitation et de la misère, forgeant ainsi les mots du registre politique de la contestation »¹¹

Dans ces trois positionnements, qui jouent sur les registres historiques, social ou théologique de l'islam, le point commun porte sur le fait qu'on ne voit guère trace de démocratie dans le fonctionnement de sociétés souvent gouvernées par des régimes militaires et des partis uniques et contrôlés par des juridictions d'exception. En fait, la rationalité semble ne pas pouvoir pénétrer le champ politique.

¹¹ MAÏLA J., Islam et laïcité - Approches globales et régionales, (Sous la direction de Michel BOZDEMIR), L'Harmattan, 1996.

Partie 3 :

Les limites des théories politiques de l'islam

31 - Le rapport des sociétés musulmanes à la démocratie

Le philosophe musulman Abdel Kerim Souroush, influent au sein du clergé et de la société civile iranienne, et dont les idées sont au pouvoir depuis l'élection du président Mohamed Khatami, est un rénovateur audacieux puisqu'il s'écarte résolument des textes saints, précisément au nom de la modernité. « Il faut cesser de se leurrer en prétendant que l'islam comporte des enseignements conformes à tous les besoins d'une société moderne, comme la démocratie ou les droits humains. La religion du Prophète détermine surtout les obligations des croyants, tandis que la démocratie garantit les droits des citoyens »¹².

La charria, définie comme code social global régissant toutes les activités dans la société permet d'intégrer à la politique d'autres références que les références coraniques et de justifier la consultation démocratique. Cependant, la démocratie n'est pas simplement une garantie des droits du citoyen, c'est surtout une idéologie essentiellement laïque. « La démocratie n'est pas un régime, c'est un effort tout comme la liberté est un effort de libération. Cet effort suppose un terrain institutionnel, mais aussi idéologique, lui permettant de se développer. C'est dans l'opposition, dans la manifestation, dans la revendication que la démocratie moderne trouve son idéal pratique. Il ne faut donc pas s'étonner si la rue, l'entreprise, les jeunes, les femmes sont les vecteurs démocratiques les plus forts »¹³.

En islam, comme ailleurs, les dimensions sociales et culturelles sont déterminantes et les manifestations modernes de l'islam politique (y compris l'islamisme) montrent que la voie de la démocratisation sera ouverte d'abord par la société. Mais pour le moment cette évolution butte encore sur la sécularisation imposée par le modèle occidental, c'est à dire sur le messianisme universaliste des occidentaux qui s'inscrivent dans une philosophie de l'histoire où la démocratie et la laïcité représentent une «idée» qu'imposent des Etats incarnant a priori le bien.

¹² KARDAVANI K., « Iran : ni copier ni combattre l'occident », Courrier international n°487, mai 2000

¹³ GUIBERT-SLEDZIEWSKI Elisabeth, Nouvelle histoire des idées politiques, Hachette, 1987, pp. 569-572

Ces valeurs auraient d'abord fait souche dans la conscience collective des sociétés musulmanes, et des auteurs comme Rémy Leveau partent de l'hypothèse que le mouvement social à l'œuvre dans les sociétés du Maghreb est représentatif d'aspirations au changement et plus encore à la participation politique. « Après le temps des partis uniques puis le temps des militaires viendra, à terme, celui de la participation et de la rationalité critique »¹⁴.

La modernité politique résulterait d'une revendication protestataire et identitaire qui aboutirait par le biais d'un compromis à l'ouverture du champ politique à la participation. Mais le discours islamiste sur les valeurs permet de récupérer les divers processus de transformations sociales et politiques en cours, et dans l'idéologie contemporaine la démocratie représente plus un moyen politique qu'un projet de société.

L'histoire de l'islam, comme celle de nombreuses autres religions, a connu et connaît des mouvements extrémistes. Au lieu de s'attaquer à la corruption et à l'injustice en tant que telles dans leur société, en tant que force d'opposition, l'extrémisme islamique a toujours invoqué l'autorité légitimante de la religion pour asseoir un discours essentiellement politique et radical. L'islamisme apparaît donc bien comme un facteur idéologique essentiel, d'autant que, pour certains, il est même une étape dans le processus d'évolution vers la modernité et la sécularisation.

32 - Le paradoxe de la modernité et de l'islamisme

L'acculturation mondiale à la forme de l'Etat-nation est l'événement politique majeur de ce siècle. Et l'existence d'un modèle politique musulman, devient bien réelle sur le plan des idées et occupe la place d'un schéma mobilisateur pour les mouvements politiques à venir. Le nationalisme triomphant dans les différents pays accrédiitera la forme étatique nationale qui lui correspond. En fait, les mouvements intégristes islamiques ont eu un choix à faire : d'une part, construire un système politique plutôt conservateur privilégiant la légalité du droit islamique classique, d'autre part, pratiquer un « ijtihâd » (effort de libre pensée ou interprétation de la charria) dynamique.

Au départ l'islamisme est l'expression politique d'une réaction culturelle. La première hypothèse qui fait référence à des notions telles que la chura (consultation des musulmans entre eux), ou l'ijmâ (consensus) ont été développées dans des domaines de relations plus juridiques que politiques. S'agissant de la seconde hypothèse, il apparaît nécessaire d'examiner le discours des penseurs que revendiquent les mouvements contestataires issus des luttes politiques depuis la révolution iranienne de 1979.

321 - L'islamisme au contact des réalités

¹⁴ LEVEAU R., Le sabre et le turban, éd., F. Bourin, Paris 1983

Dans les pays musulmans, même révolutionnaire, les classes moyennes prêtent une oreille très attentive à la pensée intégriste. Souvent profondément déçues dans les attentes qu'avaient suscitées en elles les régimes révolutionnaires ou progressistes, ces couches s'accrochent aujourd'hui volontiers à l'inspiration islamiste. Leurs intérêts de classe les y poussent, et le sentiment d'avoir précédemment abandonné coupablement leur foi, leurs racines, et laissé persécuter les musulmans fidèles intransigeants, y trouve comme une expiation. La force mobilisatrice de ce courant paraît être, en conséquence, considérable, d'autant qu'elle est accélérée par la mondialisation. Par mondialisation, on peut entendre mondialisation technologique, économique, mais on peut aussi parler d'une culture universelle, qui véhicule certaines valeurs, comme les droits de l'homme, l'habeas corpus, la société civile, la séparation des pouvoirs. Ces valeurs que véhicule la modernité semblent incontournables, et déjà elles ont ouvert le débat « Que je sois persan allemand ou mexicain... je possède aussi, à côté de mon identité ethnique, religieuse, culturelle, une autre identité, une identité moderne, celle que je partage avec les autres. Le problème se pose tous les jours en Iran. Même certains milieux religieux, conviennent qu'il faut privatiser l'islam en tant que religion, l'évacuer de l'espace public. Parce que l'islam, en tant que système politique n'a pas de réponse aux préoccupations de l'homme du XXI^e siècle. L'islam a des réponses pour la survie de mon âme, des réponses pour ma résurrection. »¹⁵.

Auparavant il n'y avait pas de débat : deux castes d'intellectuels se côtoyaient sans communiquer, les oulémas d'un côté, les «élites occidentalisées » de l'autre. Dans ce débat, par exemple, pour les « musulmans éclairés », la charria est déjà appliquée dans les constitutions et les codes actuels et dans les systèmes politiques en cours, puisque, selon eux, la charria même dans le domaine du droit matrimonial est une inspiration de principe qui, exprimée dans un contexte historiquement clos depuis longtemps, coïncide avec les notions universelles de droit naturel et de droit de l'homme. Ce glissement du principe d'universalité politique à celui du principe d'inspiration philosophique permet une autre lecture de l'islamisme.

322 - L'islamisme comme période transitoire vers la modernité

L'islamisme est une réaction de société aux prises avec une modernité envahissante qui tend à s'imposer à travers les multiples pores de la vie internationale et les canaux informels de l'acculturation. Mais le discours islamiste paraît peu adapté. Sa fonction latente pour Olivier Roy¹⁶ semble être de préparer le chemin d'une laïcisation, récusée au départ, de la vie sociale mais dont la pratique politique favorise l'avènement. Car le religieux a été privé de sa valeur de transcendance, réinvestie tout entière dans le pouvoir et sa visibilité, et désormais le pouvoir subordonne, en les gérant, les considérations religieuses aux intérêts politiques. L'islamisme peut être considéré comme un opérateur de la transition sociale vers la modernité.

¹⁵ SHAYEGAN Daryush, Libération ,27 /28 janvier 2001

¹⁶ ROY Olivier, L'Echec de l'islam politique, Seuil, collection " Esprit ", 1992

Pour Olivier Roy, l'évolution de l'islamisme serait à penser comme une « dégradation » qui affecterait les mouvements islamistes du tiers monde en perte de souffle. Or l'islamisme contemporain, à l'exception de celui de l'Iran, n'est pas un avatar à forte connotation islamique de révolutions tiers-mondistes (produits de la décolonisation) mais bien une stratégie de redéploiement identitaire et culturel surgissant dans la foulée de l'échec de révolutions tiers-mondistes. La république islamique est définie par ses militants comme une république vertueuse : l'Etat y disparaîtra une fois que la vertu ainsi que la charria y régnera. « Tout comme les idéalismes, l'islamisme est en effet un système clos qui rapporte la réalité du réel à la réalité de l'idée, dans lequel en somme le réel n'apparaît que comme un aspect advenu de l'idée. [...]de sorte que le regard critique que l'islamisme jette sur la réalité est d'abord celui qui constate le hiatus entre l'islam qui existe et un islam de la norme décrété, lui, vraiment effectif. »¹⁷.

La grille d'interprétation fournie par la vision islamique du monde, atteste de l'efficacité du processus de réappropriation politique pour légitimer l'action sociale alors que l'intégration systématique de la variable religieuse dans philosophie politique, au prétexte de la sauvegarde des valeurs fondatrices, a instrumentalisé durablement l'islam et bloqué l'épanouissement de la pensée politique.

33 - Le poids de la tradition et la tendance de l'islam à fournir des réponses politiques et sociétales.

Dominé par les débats intenses de la fin du dix-neuvième et du début du vingtième siècle sur la nécessité du changement, sur l'avènement de la modernité et son sens, ou sur l'islam comme source de valeurs en danger face à l'Occident, le monde arabo-musulman en pleine interrogation sur soi a apporté, comme l'une des réponses possibles à ses questions et à ses déboires, la réponse islamiste. Elle a un impact certain, à coté d'autres formulations, comme stratégie intellectuelle et politique d'une certaine modernité.

Du mouvement de la réforme islamique à la révolution islamiste, la marche du siècle a amené à maturité des idées attachées au renouveau musulman, suivant en cela le sens de l'histoire de l'islam qui, dès l'origine, est ponctuée de ces renouvellements successifs centrés sur le Coran et la tradition.

¹⁷ MAÏLA J. Islam et laïcité - Approches globales et régionales, (Sous la direction de Michel BOZDEMIR), L'Harmattan , 1996

331 - Le poids de l'histoire

Dans les états du monde arabe, Abd al Razed, philosophe et théologien égyptien, prend l'initiative de démontrer en 1925 que le califat n'a rien de religieux. Le califat, défini comme la forme de gouvernement spécifique à l'islam, et considéré par les ulémas comme une nécessité religieuse, n'a selon lui aucun fondement ou légitimité islamique. Dès lors va apparaître une radicalisation de l'opposition entre réformistes et pro-laïques. Devant le succès des nationalismes au vernis religieux pour certains Etats, le fondamentalisme et les courants religieux réagissent tant bien que mal. Preuve étant la déroute des frères musulmans en Egypte sous l'autorité de Nasser qui séduit les populations par sa volonté de modernité. Ce nationalisme arabe va réduire considérablement l'influence des islamistes, aboutissant ainsi à une opposition aux différents régimes socialisants, modernistes ou autoritaires. Ils seront réprimés sans susciter de grandes réactions dans les différentes opinions publiques.

L'islamisme a pris toute son ampleur essentiellement lorsqu'un nationalisme fort a failli. Au lendemain des indépendances chargées d'idéaux et de promesses nationalistes, beaucoup de peuples ont connu les désillusions sociales. C'est dans ces ruines des nationalismes que l'islamisme s'est développé : l'émergence en Tunisie du mouvement, alternative islamiste de l'ère post Bourghiba, la radicalisation à outrance des mouvements islamistes égyptiens devant la dureté de la répression.

Dès lors, deux conceptions opposées vont apparaître : la laïcité et l'islamisme. Avant de se constituer en partis politiques, l'islamisme fut d'abord l'une des manifestations du débat qui ébranla le monde arabo-musulman au début de ce siècle. Ce renouveau reste marqué par les circonstances historiques et la force d'appel symbolique du modèle et la résonance qu'il pouvait avoir dans l'imaginaire musulman. L'idée qu'il existe un modèle islamique du politique qu'il fallait reprendre et reformuler s'est confondu avec les interrogations suscitées par la fin inéluctable de l'institution califale. Aucune restauration ne fut possible. Mais de cette époque date une intense activité intellectuelle qui lança des penseurs tels Rachid Rida sur la voie de la recherche d'une inscription politique adaptée de l'islam dans les sociétés contemporaines.

332 - Le blocage des idéologies

Les penseurs et les philosophes n'ont pas manqué depuis, mais la question à résoudre reste la même : une politique « tirée de l'écriture » est-elle possible ?

Le « libéralisme » et la tendance pour les libertés politiques déjà présents chez Ibn Khaldoun est une vue largement majoritaire en droit musulman traditionnel, tant sunnite que chiite modéré elle est pourtant vivement contestée aujourd'hui par les islamistes et par l'Islam officiel lui-même.

Que l'islam soit devenu, dans et par l'islamisme, une idéologie politique est un second élément de l'analyse d'Olivier Roy qui souligne « l'apparition et la trajectoire

intellectuelle et historique des mouvements qui se sont réclamés dans la foulée de la Salafiya du “ retour ” au texte »¹⁸.

La proclamation de la République islamique, en Iran matérialisait une ligne d'orientation idéologique qui se donnait à penser comme un événement fondateur et un tournant dans le destin politique de l'islam. Avec la révolution iranienne, la visibilité de l'islamisme fut portée à son extrême. Mais cette révolution en même temps qu'elle avère la charge de mobilisation et de changement politique que recèle l'islam pointe une limite décisive. « L'islamisme ne peut, en effet, que donner jour désormais à un néofondamentalisme. Articulé autour d'une application statique de la charria visant à maintenir les relations sociales en l'état, sans rupture par rapport à un ordre socio-culturel traditionnel, l'islamisme se mue en son contraire : un mouvement puritain, frileux et rigoriste. Un élan révolutionnaire éteint se prolonge en un conservatisme étroit »¹⁹. Ce point de blocage théologico-politique place les barrières en deçà desquelles s'élabore l'islam politique actuel.

Cependant, le contexte de la révolution iranienne ne se présentera nulle part ailleurs avec une telle netteté. Les mouvements islamistes contemporains font face à deux types de situations. Ils peuvent être confrontés à des pouvoirs qui continuent de se réclamer d'une légitimité « révolutionnaire » ou d'un réformisme progressiste teinté d'ouverture, qui se veulent résolument du tiers monde ou du « Sud » et tendent à instaurer une redistribution de la richesse nationale sur la base d'un Socialisme d'état fortement tempéré. A l'inverse ils peuvent affronter, dans un autre cas de figure, des régimes dont la légitimité repose sur la religion ou sa protection officielle et dont la politique dit s'inspirer des préceptes religieux. Les islamistes contemporains sont pris dans un jeu complexe de dissociation du religieux et du politique où le politique est tantôt joué contre la contestation religieuse et tantôt le religieux contre la contestation politique

Un autre aspect nécessaire à l'intelligibilité de l'islam politique moderne tient à l'islam lui-même ou plutôt à sa capacité symbolique de structurer le réel. Toutefois, la propension de l'islam à fournir des réponses sociétales qu'il est supposé puiser en lui-même reste inassouvie, dans l'ombre, comme s'il était évident que l'islam soit politique. Toutefois, les mélanges que sont les discours islamistes mêlant des rappels convenus de textes religieux, des avis appropriés de juristes médiévaux et des notions empruntées aux sociologies et aux idéologies modernes témoignent d'une capacité d'adaptation. Surtout parce que la disponibilité conceptuelle des écritures à fournir des motivations et des justifications à l'action paraît remarquable. Une telle disponibilité renvoie elle-même à un phénomène plus large, celui de l'aptitude du Coran, fixé et prolongé en tradition, de servir de référence et de grille de lecture de la réalité mais en inversant cependant le rapport des idées au réel.

¹⁸ ROY Olivier L'Échec de l'islam politique, Seuil, collection “ Esprit ”, 1992

¹⁹ MAÏLA Joseph, *avénirs de l'islam*, Esprit, août-septembre 1993 pp. 59 - 81

CONCLUSION

L'Islam, considéré à travers ses manifestations économiques et sociales, n'est pas incompatible avec la modernité, et l'exégèse « éclairée » du Coran réclame depuis longtemps l'adaptation politique à la sécularité. Mais l'aspiration naturelle des individus à l'autonomie et la poussée mondiale de l'individualisme provoquent aussi bien la recherche de nouvelles politiques « différentes » que la fuite en avant vers l'islamisme.

Il n'en reste pas moins que les interprétations du Coran au XX^e siècle ont donné le jour à un islam politique fondée sur une idéologie qui exclu encore toute dénaturation de l'islam traditionnel, en cela l'idéologie politique musulmane contemporaine fait encore obstacle à la modernité.

Penser l'islam politique sur un mode structurel permet de saisir les divers positionnements de l'islam par rapport aux enjeux de pouvoir. De même, le fait de décrire son emboîtement dans la société autorise à relativiser les modèles que nos contemporains classent hâtivement et alternativement sous le label du modernisme et du fanatisme alors qu'ils ne sont que la manifestation renouvelée d'une crise de conscience.

Par delà l'islamisme, l'idéologie dominante dans tous les positionnements politiques de l'islam s'articule autour du Coran ; ou plutôt de la raison islamique classique qui continue à fonder la prétention du religieux à rendre compte de la globalité du réel. Cette critique qui n'est encore ni formulée, ni même pensée est à l'origine d'une idéologie contrainte et obsolète. Et c'est là une des causes principales de l'échec des théories politiques de l'islam, et du défaut de rationalité qui les caractérisent.

La levée, par l'islam politique, des défiances idéologiques sur la légitimité religieuse ferait sauter les verrous qui ferment le champ politique. La participation serait ainsi acquise au terme de la réforme de l'ordre existant. Mais pour autant peut-on être sûr que l'islam politique, une fois parvenu au pouvoir, jouera le jeu séculier de la démocratie ? Son caractère ambivalent ainsi que sa capacité à cultiver l'articulation entre un système politique qui se réclame de l'islam et la contestation religieuse des « idées » modernes laisse une zone d'ombre. Sur ce point nul ne peut prédire l'attitude de l'islam politique

Annexe

1 - Tableau des données

TABLEAU DES DONNEES STATISTIQUES POLITIQUES

Etats	Dimension religieuse des régimes politiques	Régimes politiques	Degré de liberté	% Musulmans	% Sunnites	% Chiites
AFGHANISTAN	20	33	32	99	84	15
ALGERIE	70	66	52	99	99	
ARABIE SAOUDITE	20	33	32	100	85	15
EGYPTE	60	66	52	94	94	
INDONESIE	70	66	52	87	87	
IRAK	70	50	32	97	40	57
IRAN	20	50	44	99	4	95
KAZAHSTAN	80	66	52	70	70	
LIBYE	70	33	32	97	97	
MAROC	20	50	80	99	99	
MAURITANIE	20	33	52	100	100	
NIGER	90	83	64	70	70	
PAKISTAN	50	50	80	97	77	20
SOUDAN	20	16	32	70	70	
SYRIE	60	50	52	86	70	
TURQUIE	90	100	100	99	90	

TABLEAU DES DONNEES STATISTIQUES SOCIALES

Etats	% alphabétisation population	Dépenses éducation % PNB	% alphabétisation des femmes	Scolarisation en cycle supérieur en % de la classe d'age	% alphabétisation des hommes	% population sous-alimentée	% population disposant d'un système sanitaire	Nbre journaliers quotidiens /habitant
AFGHANISTAN	31	10	15	1	47	73	8	10
ALGERIE	62	17	50	12	74	9	91	51
ARABIE SAOUDITE	63	17	50	16	72	12	86	58
EGYPTE	51	13	40	17	64	6	88	33
INDONESIE	84	9	78	11	90	12	51	24
IRAK	58	10	45	11	71	21	70	26
IRAN	69	17	60	16	78	7	81	17
KAZAHSTAN	99	13	80	32	100	3	99	10
LIBYE	76	19	63	20	88	3	98	13
MAROC	44	22	35	12	57	10	58	15
MAURITANIE	38	16	26	5	50	20	32	1
NIGER	14	10	10	0.5	21	37	17	0
PAKISTAN	38	5	24	3	50	17	47	21
SOUDAN	46	15	34	4	58	37	22	24
SYRIE	71	17	55	15	86	3	67	19
TURQUIE	82	10	72	18	92	3	62	118

TABLEAU DES DONNEES STATISTIQUES ECONOMIQUES

Etats	PIB / HAB	PNB en million de dollars	Pop en million	Exportation de produits manufacturés en % des export	Ordinateurs / 1000	Téles / 1000	Taux croissance PIB sur 10 ans
AFGHANISTAN	1950	46500	24	38	2	10	0
ALGERIE	1590	43726	30	3,7	3,4	89	0,6
ARABIE SAOUDITE	6600	129144	21	7	40	260	1,6
EGYPTE	1140	64275	65	40	6	110	3,6
INDONESIE	1150	213384	210	50	5	66	7,6
IRAK	1200	25000	23	0,4	2	63	0
IRAN	1950	130313	68	4,8	2	63	4,2
KAZAHSTAN	1100	22213	17	3	1	256	-10
LIBYE	1000	5500	6	4,7	1	100	0
MAROC	1360	34936	29	51	2	94	2
MAURITANIE	470	1089	2,5	0,4	1	25	4,1
NIGER	210	1878	10	2	0,1	11	1
PAKISTAN	490	63567	133	83	2	10	4,6
SOUDAN	240	7919	33	0,8	0,7	84	6
SYRIE	1200	16808	16	35	1,5	67	7,3
TURQUIE	2890	177530	64	74	14	189	3,5

2 – Sources des données statistiques

Les données relatives à la population et au PNB sont extraites de World Population Prospects : The 1996 Revision des Nations unies.

Les données relatives au taux d'alphabétisation sont extraites du 1995 Statistical Yearbook de l'Unesco.

Les données relatives à la composition des populations, aux langues, et aux religions sont extraites du 1997 World Factbook de la CIA.

Les données relatives au PIB par habitant sont extraites de 1995 Handbook of international Trade and Development de la Conférence des Nations unies.

Les classements de « degré de liberté » et de « dimension religieuse des régimes politiques » sont le résultat d'une enquête de la Freedom House, Etat de NY, USA.

3 - Répertoire des indicateurs.

Régime politiques : l'intitulé du régime politique est extrait de l'Atlas Mondial Encarta édition 1999, c'est celui qui figure dans la constitution en vigueur dans le pays considéré. Une échelle de cotation a été établie de la dictature (notée 10) à la démocratie parlementaire (notée 100).

Le degré de liberté a été établi de la façon suivante : à chaque pays ou territoire a été attribué un qualificatif « libre », « partiellement libre » ou « pas libre ». L'échelle de cotation va de 100 (le plus libre) à 10 (le moins libre). En termes simples, dans un pays « libre » les habitants jouissent d'un large éventail de droits politiques et de libertés publiques. Les pays « pas libres » refusent à leurs citoyens des droits fondamentaux. Ce classement est le résultat d'une enquête de la Freedom House, Etat de NY, USA.

Dimension religieuse des régimes politiques : cette échelle de cotation (de 100 pour les pays qui applique la « charria » à 10 pour les pays « laïcs ») est issue de l'enquête de la Freedom House (Etat de NY, USA) sur les droits et prescriptions prévues par les lois en vigueur faisant référence à l'exercice des religions. Elle mesure le degré d'indépendance des structures légales du pays par rapport à la pratique des cultes.

Dépense d'éducation, part du PNB : Les dépenses consacrées à l'éducation en part du produit national brut (PNB) représentent le montant des fonds publics attribués à l'éducation divisé par la production économique globale du pays. Le nombre reflète la valeur économique accordée à l'enseignement par une société.

Le produit intérieur brut par habitant est un indicateur économique important car il mesure la valeur par habitant de l'ensemble de la production dans un pays donné, il reflète sa « richesse » relative.

Pourcentage de la population disposant d'un système sanitaire : Ce sont les populations qui sont desservies par des raccordements aux égouts publics ou à des systèmes domestiques et leurs installations connexes.

Taux d'alphabétisation des femmes : le taux d'alphabétisation mesure l'aptitude à lire et à écrire des phrases simples de la vie quotidienne. Les semi-analphabètes (sachant lire mais pas écrire) ne figurent donc pas dans ce taux. Comparé à celui de l'alphabétisation masculine, c'est un indicateur du statut des femmes dans un pays.

Nombre de postes de télévisions pour mille habitants : cet indicateur entre dans l'évaluation des infrastructures de télécommunication dont est doté un pays.

Pourcentage de population sous-alimentée : il représente la proportion de personnes en dessous des seuils minimaux requis pour l'apport calorique correspondant aux besoins de santé.

Exportation des produits manufacturés : ce chiffre représente la valeur de tous les produits et services envoyés par un pays vers d'autres pays. Exprimé en pourcentage des exportations totales, il fournit une mesure de la puissance économique d'un pays.

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE	p.1
INTRODUCTION	p.2
I - QUELLE MODERNITE POUR QUEL ISLAM ?	p.4
11 - Une approche de la modernité	p.4
111 La modernité est un modèle	p.4
112 Définition pratique de la modernité	p.5
12 - La diversité religieuse des pays musulmans	p.5
121 Le chiisme, minoritaire et décisif	p.6
122 Les écoles de pensée juridiques sunnites.	p.6
13 - Réalités géopolitiques et variétés des interprétations politiques du Coran au XX ^e siècle	p.7
131 L'islam en Afrique.	p.7
132 L'instrumentalisation politique de l'islam	p.8
II – LA COMPARAISON DES PAYS MUSULMANS ET L'ANALYSE DES INDICATEURS ECONOMIQUES, SOCIAUX ET POLITIQUES	p.11
21 - Valeur des indicateurs statistiques	p.11
22 - Des gestions économiques indépendants des conceptions religieuses	p.15
13 - Des organisations sociales diversifiées	p.18
24 - Des régimes politiques contrastés	p.22
25 - L'islam politique moderne articulé autour du Coran	p.25
III – LES LIMITES DES THEORIES POLITIQUES DE L'ISLAM	p.28
31 - Le rapport des sociétés musulmanes à la démocratie	p.28
32 - Le paradoxe de l'islamisme et de la modernité	p.29
321 L'islamisme au contact des réalités	p.29
322 L'islamisme comme période transitoire vers la modernité	p.30
33 - Le poids de la tradition et la tendance de l'islam à fournir des réponses politiques et sociétales	p.30
331 Le poids de l'histoire	p.30
332 Le blocage des idéologies	p.32

CONCLUSION

p.34

ANNEXE

p.35