

فاس : بين زمن الأصل وزمن التاريخ¹

عبد الأحد السبتي :جامعة محمد الخامس - الرباط

يتأمل الأستاذ عبد الأحد السبتي تاريخ مدينة فاس عبر استعراض سريع لسلسلة من المصادر، حيث يعمد إلى بناء مقابلة بين منظورين للزمن : زمن الأصل الذي يقرأ التطورات التاريخية باعتبارها تحققاً لما كان مختزلاً في الأصل ، وزمن التاريخ الذي يتأثر بما يتوصل إليه البحث حول تاريخ المجموعات البشرية "كمسار معقد ومركب تتدخل فيه سياقات ومنعطفات وعوامل شتى". وفي الوقت الذي نشر فيه هذه المقالة، يطفو على سطح المشهد الإعلامي خطاب الاحتفال بالذكرى 1200 لتأسيس المدينة، ومعه يحضر سؤال المؤلف في ختام هذا النص : هل يعلن الأمر عن انطلاقة جديدة بالنسبة لمجموع المدينة أم سيكون مجرد استحضار مجدد لزمن الأصل، وسرد لقصة التأسيس من أجل إخفاء إخفاقات التاريخ القريب ؟

تتميز بكثافة خاصة، وتسجل لحظات تحول حاسمة. هذه النصوص الخمسة هي كتاب روض القرطاس لابن أبي زرع، وكتاب وصف إفريقيًا لحسن الوزان، وكتاب نشر المثنائي لمحمد بن الطيب القادري، وكتاب سلوة الأنفاس لمحمد بن جعفر الكتاني، وأبحاث لويس ماسينيون (Massignon Louis) وروجي لوطنو (Roger Le Tourneau) حول صنائع فاس. بعض هذه النصوص يغلب عليها السرد والخبر، وبعضها الآخر تنتمي إلى أسلوب الوصف. هذه السلسلة سوف تجعلنا نتقل باستمرار بين زمن الأصل وزمن التاريخ. بعضها يغلب عليه زمن الأصل وبعضها الآخر يغلب عليه زمن التاريخ. وبعد محاوره هذه النصوص - المعالم الخمس، سوف نقترح خمس امتدادات هي عبارة عن خلاصات مؤقتة ودعوة إلى المزيد من التساؤل والاستشكال.

المحطة الأولى: ترسيم قصة التأسيس

لقد تعمّدنا هنا أن لا نبدأ بزمن تأسيس المدينة، بل فضلنا أن نبدأ بزمن اكتمال صياغة قصة تأسيس المدينة. واللافت أن المدة التي تفصل بين اللحظتين تتجاوز خمسة قرون، بين أواخر القرن الثامن وأوائل القرن الرابع عشر للميلاد. لا نعرف الكثير عن ابن أبي زرع، وقد ألف كتابه روض القرطاس، وأهداه للسلطان المريني أبي سعيد عثمان.

لماذا الانطلاق من إحداث تقابل بين الأصل والتاريخ؟ أليست هناك علاقة ترادف بينهما كذلك؟ ألا يدعونا الفضول التاريخي إلى البحث عن الأصل لفهم التطورات التي ترتبت عنه؟ إن المسألة لا تكمن في علاقة التتابع الزمني، بل هي تتعلق بالتمييز بين منظورين للزمن منظور الأصل الذي يعتبر أن التطورات التاريخية هي مجرد تشخيص لما حدثه الأصل، ومنظور التاريخ الذي يسعى إلى تلمس تاريخ المجموعات البشرية كمسار معقد ومركب تتدخل فيه سياقات ومنعطفات وعوامل شتى. وكثيراً ما يؤدي زمن الأصل إلى الاختزال وإلى حدوث قدر من الالتباس بين الوقائع وثمار المخيال، بينما ينحو زمن التاريخ إلى التمهيع والتفكيك. إن زمن الأصل هو زمن التأسيس والنسب والمنقبة والبركة، بينما يكشف زمن التاريخ عن تشكل الأحداث والعلاقات، وبالتالي فهو يبحث عن رهانات الأحياء خلف لغة الأموات.

إن التأمل في تاريخ حاضرة فاس يُعري باستحضار مثل هذه الاعتبارات التي لا تخلو من تجريد في الوهلة الأولى. كيف نشخص إذن ثنائية الأصل والتاريخ عبر هذه الحالة المحددة؟ لقد اخترنا أن نجازف بتتبع تاريخ المدينة من مرحلة التأسيس - في ما يسمّى بالعصر الوسيط - إلى مرحلة الحماية الفرنسية في النصف الأول من القرن العشرين. واخترنا في آن واحد أن نستعرض سلسلة من المحطات المعبرة، وهي في الواقع شبكة من النصوص التي

"دار الملك" بعدما تولته مراكش على عهد المرابطين والموحدين. ومن أجل تحقيق المزيد من المكاسب الرمزية، عمدت الدولة الجديدة إلى التقرب من الشرفاء، ولا سيما الأدارسة وفي مقدمتهم الجوطيون من أعيان أدارسة الحاضرة. ومن ثم كان تنقيح صورة الأدارسة ومخالفة ما ورد في المصادر السابقة. فتحوّل الأدارسة من شيعة زيديين إلى سنيين مالكيين، وتم تحويل الاهتمام من مدفن إدريس الأول بزرهون إلى مدينة ابن إدريس الثاني. وهيات هذه التحولات شروط إحداث زاوية الأدارسة في أواخر ثلاثينيات القرن الخامس عشر في ظرفية سياسية مختلفة.

ومعلوم أن الدراسات الحديثة اتجهت نحو رسم مسار آخر لتأسيس مدينة فاس. فعلى غرار مراكش التي كانت تنسب ليوستف بن تاشفين، ورباط الفتح التي كانت تنسب ليعقوب المنصور الموحي، يبدو أن الأمر يتعلق بتأسيس تدريجي ومعقد، تتخلله وحدات وتراكيب مجالية متعددة.

لا يستبعد الباحثون وجود مستقر سابق في موقع فاس، قد يرتبط بالقبائل التي وردت أسماؤها في **روض القرطاس**، ولاسيما القبيلتان الزناتيتان زواغة ويني يرغش. والأرجح أن إدريس الأول أحدث في سنة 172 للهجرة (789 للميلاد) "مدينة فاس" في العدة اليمنى، وهي التي سميت فيما بعد "مدينة الأندلسيين". وفي سنة 193 للهجرة (808-809 للميلاد) أحدث إدريس الثاني مستقرا ثانيا بالعدة اليسرى، ونعني مدينة "العالية" التي سميت فيما بعد "مدينة القرويين". ومعلوم أن المدينتين ظلتا مستقلتين حتى الاحتلال المرابطي حيث عمد يوسف ابن تاشفين إلى توحيد فاس عن طريق التسوير. وأسس يعقوب المريني مدينة فاس الجديد لإيواء السلطان وحشمه وجنده، وعبر إحداث حي الملاح عن أهمية دور الساكنة اليهودية، ولاسيما في مجالات التجارة والصناعة.

استفادت فاس من اجتماع عدة مؤهلات، من بينها وزن جامع القرويين وضريح إدريس الثاني. غير أن العامل الحاسم كان ولا شك هو وجود المدينة عند مفترق طرق هام يلتقي فيه محور شرقي- غربي وآخر

إذا اعتبرنا الكتاب تأليفا في تاريخ فاس، فهو يختلف عن **جني زهرة الآس** الذي خصه الجزناني لنفس المدينة وركز على الخطط وتطور المعمار الديني، أو **الروض الهمتون** لابن غازي، حيث تناول المؤلف مدينة مكناس من منظور التطورات السياسية والتراجم وبيوتات العلم. بيد أن ابن أبي زرع وقيق بين التاريخ الحضري وحوليات الحكام، بين "تاريخ مدينة فاس" و"أخبار ملوك المغرب". وإذا نظرنا إلى جانب التاريخ السياسي، ظهر لنا أنه أول تأليف استعرض تاريخ كيان "المغرب الأقصى" منذ بداية المرحلة الإسلامية، وربط بين تأسيس هذا الكيان وبين بداية حكم دولة الأدارسة. ثم إن الكتاب فرض روايته لهذه التطورات على المؤرخين اللاحقين عن طريق تأثيره في نص كتاب العبر لابن خلدون.

لنذكر بالخطوط العامة لتأسيس فاس عبر ابن أبي زرع:

- فاس مدينة أزلية، أي أن الموقع عرف مستقرات تعود إلى أزمنة خالية.
- فاس مدينة ورد ذكر بنائها في عدد من الأحاديث النبوية.
- بنى إدريس الثاني المدينة لأنه رغب في إقامة دار ملك جديدة بعد أن ضاق به مجال وليلي. اختار إدريس الثاني الموقع بسبب ما يوفره من خصب الأرض وغزارة الماء ووفرة الخشب.
- في سنة 192 للهجرة (808 للميلاد)، بدأ إدريس الثاني ببناء مدينة بالعدة اليمنى من وادي فاس، أي عدة الأندلس. وفي السنة التالية، تم تأسيس مدينة ثانية بالعدة اليسرى (عدة القرويين).

- يعود نمو فاس وازدهارها اللاحق إلى بركة إدريس ودعائه لمدينته.

لقد تمت إعادة النظر في هذه الرواية منذ مقال ليفي- بروفنصال الشهير والمنشور في سنة 1938، أي منذ سبعين سنة. وألقت أبحاث أخرى الضوء على السياق السياسي الذي تحكّم في هذه الرواية الموجّهة والموجهة. فبسبب قرب فاس من الأراضي التي قدم منها بنو مرين، استعادت موقع

شمالي- جنوبي. وقد حملت بعض الطرق أسماء معبرة: "طريق التمر" من فاس إلى سجلماسة، و"طريق النحاس" من فاس إلى مراكش عبر تادلا، و"طريق الحجاج" من فاس إلى تلمسان. ولم يقتصر دور المواصلات على الجانب التجاري، بل كان يحدد الدور الاستراتيجي، إذ ظلت فاس من بين أهم "قواعد المغرب"، حسب مصطلح المصادر، تمر بها جيوش الدول في مختلف أطوارها.

لذلك لا غرابة أن فاس تميزت باستمرارية حضرية غير مألوفة، ولم تخضع لنموذج الحاضرة التي تضعف مع اختيار الدولة الجديدة لدار ملك أخرى، وهو ما حصل لرباط الفتح ومراكش بعد تراجع حكم الموحدين.

المحطة الثانية : أحشاء الحاضرة

لم يقتصر دور محوري القيروان والأندلس على تعمير فاس في مرحلة التأسيس، بل نراهما يشتغلان في عدة فترات لاحقة. ففي القرن الحادي عشر، استفاد إشعاع فقهاء فاس من تراجع القيروان وقرطبة. ودفع سقوط غرناطة العديد من العائلات الأندلسية إلى الهجرة إلى حواضر المغرب ولاسيما فاس. وفي هذا المناخ تندرج قصة حسن بن محمد بن أحمد الوزان. فهو ازداد بمدينة غرناطة وغادرها رفقة عائلته قبيل سقوطها. استقر بفاس، ودرس بها، وتلقى تكوين الشاعر والفقيه. وقام بعدة رحلات إلى إفريقيا جنوب الصحراء والعاصمة العثمانية والمشرق. كانت بعض هذه الرحلات من أجل التجارة، وبعضها من أجل القيام بمهام سفارية لفائدة السلطان الوطاسي المعروف بمحمد البرتغالي. في سنة 1518، سقط الوزان في قبضة قرصان إسباني، وأهدى هذا الأخير غنيمته الثمينة إلى البابا ليون العاشر مقابل اعتناق الوزان للديانة المسيحية. عاش الوزان في كنف البابا، وتسمى بليون الإفريقي، وقضى تسع سنوات بإيطاليا قبل أن يعود إلى الضفة الجنوبية من المتوسط. وخلال إقامته أنهى تدوين كتاب وصف إفريقيا سنة 1526، وتم طبع الكتاب للمرة الأولى سنة 1550، وكان له وقع كبير على تمثل رجال

النهضة الأوربية لحضارة الإسلام.

عاش الوزان بين هويتين وعالمين، ورغم اعترافه بقراءة أعمال سابقه في التأليف الجغرافي كالمسعودي والبكري الأندلسي والإدريسي الذي ألف **نزهة المشتاق** بطلب من ملك صقلية المسيحي روجيه الثاني، فإن كتابته اتخذت شكلا لا نطياً حتى وإن قارناها برحلة ابن بطوطة التي لم تتخلص من بعض القوالب الأدبية بسبب هوية مؤلفها الثاني ابن جزي.

وصف الوزان مورفولوجية المدينة، وأسهب في استعراض أنشطتها الاقتصادية، صناعاتها وأسواقها، وقيصريتها. ووصف المؤسسات الإدارية والقضاء وعلاقة المدينة بالسلطة المخزنية. ووصف مدينة فاس الجديد وجوانب من الحياة اليومية ببلاط السلطان، وطقوس تنقل العاهل. وتعرض بشكل مطول لمظاهر الحياة اليومية، من غذاء ولباس ولعب وأساليب الاحتفال بالأعياد والزواج وطقوس الجنائز. وفي كل هذه الجوانب يميز المؤلف باستمرار بين النخبة والأوساط الشعبية. كما رسم الوزان صورة شديدة الدقة لحاضرة نشيطة تدب فيها حركة الإنتاج والتبادل. ونلمس من خلال الوصف أن فاس كانت قد كوّنت نموذجاً ثقافياً محدداً. وهي في آن واحد مدينة منفتحة على ثقافات وعوالم أخرى. ومن ذلك "بقايا من بعض الأعياد التي خلفها المسيحيون".

وانفرد نص الوزان بتناوله للأوساط والظواهر المهمشة. فتعرض للعرافين، وأصحاب أسرار الحروف، والمعزمين، والباحثين عن الكنوز، والكيميائيين، والمشعوذين وأسري الحيات. وتعرض لجوانب مسكوت عنها مثل عالم الفنادق وما كانت تأويه من ممارسات من قبيل الدعارة واللواط. وهنا يقول الوزان: "لولا ما يلزم المؤرخ من قول الحق لأغفلت بكل سرور هذا القسم من وصفي وفضلت السكوت عن اللوم الذي تستحقه هذه المدينة التي نشأت فيها وترعرعت". وسجل الوزان كذلك أن المدينة كانت تعيش حالة تراجع تتجلى على سبيل المثال في تقلص موارد المدارس والممارسات وتناول الأوساط المخزنية على مؤسسات الأوقاف.

المحطة الثالثة : شبكات النفوذ الديني

خلال القرون اللاحقة، كان تدوين التاريخ المحلي لفاس يتم من خلال تاريخ نخب المدينة، ولاسيما أنساب الأشراف وبيوتات العلم، وتراجم الفقهاء ومناقب الأولياء ورجال الزوايا. والملاحظ أن عدداً كبيراً من المؤلفات كانت من إنتاج بعض العائلات مثل الفاسيين بني الجد حفدة أبي المحاسن يوسف والشرفاء القادريين.

ويُحكى أن الشرفاء الأدارسة زاروا السلطان إسماعيل مرة بمكناس لتقديم التهاني بمناسبة أحد الأعياد الدينية. فسألهم أحد الأعيان الحاضرين حول فروع الذرية الإدريسية، واكتشفوا أنهم عاجزون عن تقديم إجابات وأقية في هذا الموضوع. وبمجرد أن عادوا إلى فاس، قصدوا عبد السلام القادري، وزوَّيدوه برسومهم ووثائقهم العائلية، وطلبوا منه بإلحاح أن يفيدهم من سعة معرفته بالأنساب. وقد كان الوقت وقت ويا، لذا خاف الشرفاء أن تباغتهم الوفاة ويتركوا ذرية جاهلة بأصولها. وهكذا ألف القادري كتاب الدر السنوي الذي استعرض فيه فروع الشرفاء الحسينيين بفاس، والذي احتل فيه الأدارسة موقعاً مركزياً.

أما محمد بن الطيب القادري، حفيد عبد السلام السالف الذكر، والمزاد سنة 1712، فهو صاحب نشر المثنائي لأهل القرن الحادي عشر والثاني. في مستوى أول يؤرخ الكتاب لرجال نشأوا بالمدينة أو تمت استضافتهم بشكل أو آخر، ومن بين هؤلاء من سجل تحفظ علماء المدينة إزاءه وتحفظه إزاء نمط عيش الحاضرة مثل أبي الحسن اليوسي. غير أن تراجم الكتاب تساعد على إعادة تركيب شبكات عائلية تخترق أصناف العلم والنسب والولاية، وتحيل في كثير من الحالات إلى التآلف بين النفوذ الديني والنفوذ الاقتصادي عبر أوساط الصناعات والتجار وملوك الأراضي الزراعية خارج المدينة. والملاحظ أن التراجم تسجل الوزن الكبير الذي اكتسبه بعض رجال الولاية القادمين من البادية، مثل سيدي أحمد الشاوي (نسبة لعرب الشاوية أهل بلاد تامسنا) الذي تولى إنجاز مشاريع تنتمي إلى ما نسميه حالياً بالأشغال العمومية. فقد "بنى قنطرة

ابن طايطو قرب سيدي أبي جيدة (...). لما أفسدها السيل"، و"جدد القوس الممرور عليه في باب الجديد".

واللافت للانتباه هو أن الكتاب سار على عرف أدب التراجم في تدوين "حوادث" السنة بعد ذكر تراجم مشاهير الرجال الذين توفوا خلال نفس السنة. وهنا تميز كتاب القادري بشرأء المادة الأخبارية التي تتيح لنا أن نطل على بعض جوانب المناخ اليومي والاجتماعي والسياسي للمدينة خلال الحقبة المذكورة. وهكذا، ففي مقابل صفاء مناخ التراجم، نتعرف بفضل ذكر الحوادث على جوانب التوتر الذي كانت تعيشه فاس. وهو توتر، وصراع وتفاعل، ينشأ تارة بين مكونات المدينة ذاتها، وتارة بين المدينة والقبايل المجاورة، وتارة بين المدينة والسلطة المخزنية. لا زال البحث التاريخي لم يكشف بالشكل الكافي عن رهانات هذه التوترات، ولكن الأهم هو أننا نرى المدينة، على غرار مدن أخرى مثل الرباط وسلا وتطوان، تُنتج زعامات قوية، مثل "الرؤساء" و"السياب" و"الرماء"، وهي لا تستسلم للحاكم بدون شروط، بل وهي تعبر عن قوة تفاوضية واضحة في لحظات الانتقال والضغط الجبائي.

المحطة الرابعة : الرثاء والقيامة

في سنة 1891، ألف محمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقر من العلماء والصلحاء بفاس، وطبع الكتاب على الحجر سنة 1898. لم يكتب المؤلف برصد سير رجال العلم والفقهاء والصلاح والولاية على امتداد تاريخ المدينة، بل عمد إلى هيكلته في شكل دليل لزيارة قبور المعنيين. وإلى جانب السلوة، خصص الكتاني مؤلفاً آخر لحياة ومناقب إدريس الثاني، الأزهار العاطرة الأنفاس وبذلك أعاد التذكير بمركزية الضريح الإدريسي كمجال مقدس. فإدريس الثاني هو "إمام فاس وسلطانها وبانيها وواسطة عقدها وحرزها وبركتها وأمانها". و"ضريحه مجرب لقضاء الحوائج والأوطار ومعلوم لاستجابة الدعوات فيه وغفران الذنوب والأوزار". وإلى جانب سيرة الولي

وكراماته، يسهب المؤلف في ذكر "كيفية زيارته وما ينبغي أن يفعل بين يدي مهابته". وذكر كُتبانِي بقول بعض السابقين بأنه يفضل حماية الولي لفاس، فهي مدينة "لا يدخلها العدو الكافر".

تشكل السلوة استمراراً لمضمون نشر المثنائي، مع اختلاف في البناء والسياق. ومن الممكن كذلك أن نعتبرها لحظة رثاء له صلة بتمثل المؤلف لتطور الأوضاع بالمدينة وبالمغرب بشكل أعم. وهو أمر قد نستشفه من اللهجة الإسكاطولوجية، أي لغة علامات آخر الزمان الواردة في بعض مقاطع كتاب الأزهار.

"وأخرج الترمذي عن علي مرفوعاً إذا فعلت أمتي خمس عشرة خصلة فقد حل بها البلاء قالوا وما هي يا رسول الله قال إذا كان المغنم دولا والأمانة مغنماً والزكاة مغرمأ وأطاع الرجل زوجته وعق أمه وبر صديقه وجفا أباه وارتفعت الأصوات في المساجد وكان زعيم القوم أردلهم وأكرم الرجل مخافة شره وشربت الخمر ولبس الحرير واتخذت القينات والمعازف ولعن آخر هذه الأمة أولها فليترقبوا عند ذلك ريحاً حمراء أو خسفاً أو مسخاً".

لننظر خلف هذا الخطاب، من أجل رصد انعكاس تحولات القرن التاسع عشر على أوضاع المدينة. فقد فرضت الظرفية الجديدة على الدولة المخزنية أن تعير أهمية أكبر للكتاب والأمناء القادمين من أوساط الحواضر. وإذا كان التسرب التجاري الأوربي قد ساهم في تنامي المحاور الأفقية المتجهة إلى الساحل الأطلنطي على حساب المحاور العمودية التي تقوم على نشاط المراكز التجارية الداخلية، فإن كُبريات العائلات التجارية الفاسية تكيفت مع السياق المجالي الجديد وأنشأت امتدادات فعالة (عملية تحويل وظيفي للمواقع délocalisation) قبل ظهور هذا المصطلح في عصر العولمة الراهن) في الرباط والدار البيضاء وجبل طارق وبلاد الأنجليز، وتحصن عدد منها بحمايات قنصلية الأجناس وحصل بعضها على التجنيس في ما وراء البحار. غير أن الشرائح المنتجة بالمدينة تضررت من تحولات تلك المرحلة، وهو ما عبرت عنه حركات احتجاجية مثل ثورة الدباغين في مطلع عهد السلطان الحسن الأول.

وخلال العقد الأول من القرن العشرين، ساهمت فاس بشكل فعال في حركة معارضة "شروط الخزيرات" أي معاهدة الجزيرة الخضراء. وفي مارس 1912 كان توقيع الحماية الفرنسية بفاس. وفي الشهر الموالي اندلعت "أيام فاس الدامية"، حيث تمرد عسكر الطابور المغاربة ضد السلطة الفرنسية، وسرعان ما تحول الحدث إلى انتفاضة شعبية تلقائية. ثم في شهر ماي، كان قيام حوالي عشرين قبيلة شرق فاس وشمالها، تحت قيادة محمد الحجبامي الذي كان مركز قيادته بالحجرة الكحيلة. وتمت محاصرة فاس لمدة تزيد على ثلاثة أشهر. واضطرت قوات الجنرال غورو إلى استخدام المدفعية الثقيلة والظيران للقضاء على هذه الحركة التي كادت أن تلتقي بحركة الهبة المنطلقة من تزنييت. وغادر السلطان مدينة فاس، واعتبر المقيم العام أن هاجس أمن النظام الجديد أصبح يفرض نقل العاصمة إلى مدينة الرباط.

ومن اللافت في هذه الظرفية التاريخية أن الزاوية الكتانية، التي نشأت في أواسط القرن التاسع عشر، أنتجت ضمن رجالها ثلاثة نماذج معبرة تعكس تعامل النخب الحضرية مع الشأن العام. فمحمد بن عبد الكبير لعب دوراً هاماً في الحركة الدستورية الجينية وحركة الرفض التي تلت معاهدة 1906، ومحمد بن جعفر الكتاني صاحب سلوة الأنفاس، ألف كتاب نصيحة أهل الإسلام، وغادر المغرب بشكل نهائي بعد 1912 مهاجراً رفقة أسرته إلى المدينة المنورة ثم الشام. واعتمد النسق السياسي الجديد علاقات جديدة مع النخب الدينية تقوم على إعادة تشكيل التوازنات، وهو ما قرّب عبد الحي الكتاني من النظام الجديد. وشاء نسق ليوطي كذلك أن ينخرط في جهاز مخزن ما بعد 1912 رجال مثل أبي شعيب الدكالي ومحمد الحجوي. إنها لحظة انتقالية تستحق المزيد من الدراسة من أجل فهم أفضل للأطوار اللاحقة.

المحطة الخامسة: إحصاء المنتجين

اختار أسلوب ليوطي توظيف موروث البنيات الاجتماعية من أجل المزيد من فعالية مراقبة مجتمع

الأهالي، من ثم كان الاهتمام بالزاوية والقبيلة والحنطة. وفي نونبر 1923، أصدرت الإقامة العامة قراراً يقضي بإنجاز تحقيق شامل حول هيئات الحرفيين والتجار بكافة مدن المغرب. ووقع الاختيار على لويس ماسنيون للإشراف على هذه العملية. اشتهر ماسنيون بمؤلفه حول الحلاج، أحد كبار وجوه التصوف الإسلامي، غير أن ما أهله للمهمة الجديدة، هو أنه أنجز سنة 1906 في إطار "دبلوم الدراسات العليا" بحثاً رائداً في الجغرافيا التاريخية للمغرب انطلاقاً من كتاب حسن الوزان السالف الذكر. وكان عنوان الكتاب المنشور: **لوحة جغرافية للمغرب عند مطلع القرن السادس عشر من خلال ليون الإفريقي**، ثم أصدر سنة 1910 الجزء الثاني من **بعثة في بلاد الراقدين**، وعنوانه **الطوبوغرافيا التاريخية لمدينة بغداد**، التي اعتبرها البعض بمثابة أحد الأعمال المؤسسة في البحث التاريخي الحديث حول عاصمة العباسيين.

جاء التحقيق حول الحنطة في مدن المغرب ليغطي عدة حاجيات، وهي تحديد الوزن الحقيقي لكتلة الصناعات والتجار، باعتبارهم فئة وسطى تساهم في توازن مجتمع المدينة، ومنتجين تهددهم منافسة السلع المصنعة. وفيما يخص الحنطة، كان هاجس البحث هو مقارنتها مع نموذجين، وهما التعااضدية ("الكوربورايسون") التي عرفتها المدينة الأوربية في العصر الوسيط، و"الصنّف" الذي وصفته مصادر تاريخ المشرق في العصر الكلاسيكي العربي-الإسلامي، ونسب إليه البعض ارتباطاً وثيقاً بالحركة الإسماعيلية وطقوس الفتوة.

وهكذا تضمن التحقيق "بيان الحرف والصناعات بفاس"، أنجزه إدريس المقرئ محتسب المدينة. ويستفاد من هذه الوثيقة أن عدد الحنطاطي بفاس بلغ آنذاك 164، وبلغ عدد المنتجين 9000. وبناء على معدل خمسة أفراد في كل أسرة، فإن مجموع السكان الذي يرتبطون بهذا الوسط يناهز نصف سكان المدينة.

نجد في أعلى هرم مجتمع الصناعات حنطاطي الجلد (الدبّاغة، واللّبّاطة، والخرازة، والشكّابرية، والبزاطمية، واللجامية، وسفارة الكتب، والطرافة، الخ.)، وحنطاطي النسيج (الحربارة، والمجادلية، والصبّاغة، والدرّيازة، والنّيّارة، والخياطة). وفي آخر

السجل نجد المطربين، والأشباح، والشهبّيات، والطلالين، والغبّاطين، والنقّارين، إلى جانب حنطاطي جديدة مثل الكيادة، أي المرشدين السياحيين.

أما روجي لوطورنو، فعلى إثر حصوله على التبريز في الآداب بفرنسا سنة 1930، استعفى من الخدمة العسكرية وعُين أستاذاً بثانوية مولاي إدريس بفاس ثم مديراً لنفس المؤسسة. وقد استهوته فضاءات المدينة، فانضم إلى تيار البحث الميداني حول الحرف والصناعات. اهتم بالدباغين والخرازين والنساجين، وكذا بصناعات خيط "الصقلي" بحي الملاح.

وكانت هذه الأبحاث المحدودة منطلق مشروع الأطروحة الجامعية التي أنجزها لوطورنو حول موضوع **فاس قبل الحماية** (المنشورة سنة 1949)، حيث تناول الساكنة والمؤسسات الحضريّة والحياة الاقتصادية والفكرية والدينية والعوائد. وأصبح هذا العمل مرجعاً كلاسيكياً في تاريخ فاس والمدن الإسلامية بشكل عام. وظل لوطورنو يرتاد نفس المجال، فكتب حول فاس في عهد بني مرين، والحياة اليومية بفاس في سنة 1900، وانتقل إلى العمل التركيبي فتناول موضوع المدن الإسلامية في شمال إفريقيا، هذا بالإضافة إلى المؤلفات حول التطورات السياسية المعاصرة لشمال إفريقيا.

في كتاب **فاس قبل الحماية**، اعتمد لوطورنو نموذج اللوحة، وألح على أنه من أجل فهم البنية التاريخية لمدينة فاس، لا بد من اعتبار عدة عوامل. هناك تعدد أصول السكان، من أمازيغ، وعرب، وأندلسيين، وقبروائيين، وعلوج، وصحراويين، ومشاركة، ويهود. وهناك تراتب قائم على الثروة والعلم والجاه. وهناك رسوخ لمنط ثقافي حضري. وهناك تجدد مستمر وبطيء لمجتمع "أهل فاس" داخل وسط أقرب إلى الطبقة الوسطى حيث صغار التجار والصناعات، واستمرار وجود ساكنة قروية غير مستقرة قادمة من البوادي المجاورة.

امتدادات

لقد استعرضنا خمس نصوص - محطات أو علامات، لكن قدراً من التأمل في تسلسل المضامين

والخطابات قد يوحي لنا بأننا في الواقع أمام نصين مؤسسين، وهما **روض القرطاس** ووصف حسن الوزان. و سوف نحاول الآن طرح مجموعة من الملاحظات التي تسائل تأثير زمن النصوص- المصادر في تطور البحث الحديث في ماضي المدينة. ويتعلق الأمر بخمسة امتدادات.

الامتداد الأول: لنعد إلى التمييز بين زمن الأصل وزمن التاريخ. بين الزمنين اختلاف قد يذهب في بعض الأحيان إلى حد التعارض. ومن المفيد أن نتتبه كذلك إلى مجالات التقاطع. فزمن الأصل وجه من وجوه الماضي، وهو يكيف وعي وسلوك الأفراد والمجموعات، بل ويساهم في هيكلة الفئات الاجتماعية (حالة الزوايا والشرفاء على سبيل المثال)، وبالتالي يمكنه أن يحدد نوعية الرهانات الاجتماعية وتمثل الفرقاء لهذه الرهانات، ولذلك فإذا كان زمن التاريخ يعمل أحياناً على تجاوز زمن الأصل، فهو في آن واحد يعمل على تمثله وتفكيكه من أجل فهم أفضل لمسار تاريخ المجموعات.

الامتداد الثاني: إذا غيرنا زاوية النظر، فإننا نلاحظ أن زمن الأصل قد يجوب زمن التاريخ، حيث تغلب الذاكرة على المعرفة التاريخية المرادفة للبحث الحديث الراهن حول أحوال المجتمعات في الماضي. إنها وضعية الألفة الافتراضية، حين انطلقت الكتابة التاريخية الجامعية بالمغرب، لنقل في بداية سبعينيات القرن الفارط، نشأ الاهتمام بالتاريخ الاجتماعي. وربما ساد منذ ذلك الحين إقرار ضمني بأن فاس حظيت أكثر من بقية المدن والحوضر بالبحث التاريخي، كما أن المدن حظيت أكثر من البوادي. وهنا التباس واضح بين الدراسات والمصادر، ونعني أن هناك وفرة نسبية للمصادر، وقلة في الأبحاث الحقيقية.

والنتيجة أن عدداً كبيراً من مكتسبات البحث حول فاس لا زالت تُستقى وتستنتج من دراسات في التاريخ العام للمغرب. من الممكن أن نذكر بالأخص أعمال جان - لويس مياج (Jean-Louis Miège)، وإدمون بورك الثالث (Edmund Burke III)، ومحمد القبلي، ومحمد المنصور، ودينال ريفي (Daniel Rivet)، ومحمد كنيب، ولطفي بوشنتوف. وإذا انتقلنا إلى مجال الدراسات التي انصبت على

تاريخ فاس بالذات، من الممكن أن نذكر أسماء مثل جاك بيرك (Berque Jacques)، وعبد الهادي التازي، ومرسيدس كارسيا-أرينال (Mercedes Arenal Garcia)، ونورمان سيكار (Norman Cigar)، ومحمد مزين، وهاشم قاسمي علوي، وهرمان بيك (Beck Herman)، وعبد الأحد السبتي، وفرناندو مديانو (Mediano Fernando)، وعبد العزيز التوري، وعلي أمهان، وجاك روفو (Jacques Revault)، ولوسيان كولفان (Golvin Lucien)، وكاترين كامبازار- أمهان (Catherine Amahan-Cambazard)، ومحمد صدقي، وعبد العزيز تيلاني، ونفيسة الذهبي، ومصطفى بنعلة، وسحر اليزاز، إلى جانب عدد من الأسماء التي وردت في فهارس الرسائل والأطروحات المنجزة بمختلف الجامعات دون أن تتمكن من أن نطلع على فحواها أو نتعرف على الأقل على نوعية الإضافات التي تضمنتها. وبالنسبة للأسماء التي سبق ذكرها آنفاً، لفتت انتباهنا عدة ملاحظات. فهذه الكتلة من الأسماء تغطي خمسين سنة من عمر الجامعة المغربية. وإلى جانب الباحثين المغاربة، هناك باحثون من فرنسا وإسبانيا والولايات المتحدة وهولندا. وينبغي التمييز بين أعمال البحث الموضوعاتي وأعمال تحقيق المصادر. وأخيراً يتبين أن معظم الأبحاث اهتمت بمرحلة ما يسمى بالعصر الحديث أي من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر. بينما قلت الدراسات حول ما قبل وما بعد هذه المرحلة، أي العصر الوسيط، ومرحلة التاريخ المعاصر، ولاسيما القرن العشرين حيث غياب شبه شامل للأبحاث حول تطور المدينة في مجالات السلطة والاقتصاد والمجتمع والحياة اليومية والثقافية. وقد تعدنا عدم إدراج ما يتوفر من إنتاج الذاكرة حول الحركة الوطنية. إن هذه الندرة تكاد توحى بموقف استغناء فعلي عن الأوراش الممكنة والجادة حول تاريخ فاس.

الامتداد الثالث: إن هذه الأوراش سوف تساهم ولا شك في المزيد من مراجعة مختلف التصورات المبسطة التي سبق لها أن اختزلت تاريخ المدينة، ولاسيما في علاقتها مع السلطة. هناك على الأقل ثلاثة اختزالات، وهي:

- القراءة المتسعة لمقدمة ابن خلدون، حيث يرمي المؤلف سكان الأمصار عامة بالسلبية والجبين والعجز والخضوع المطلق لحكم دولة السلطنة. وفي هذه القراءة خلط بين المدينة ككيان حي وبين المدينة كرمز للسلطة المخزنية ومحطة في مسار العصبية الحاكمة القادمة من عالم البداوة.

- مفهوم المدينة الإسلامية من المنظور الاستشراقي، حيث أكد المؤلفون على وجود مدن بدون كيان حضري حقيقي، وعتقد أن هذا التصور مبني على القراءة الخلدونية السالفة الذكر، إلى جانب مفهوم المدينة عند ماكس فيبر، الذي يرتبط حصراً بتجربة المدينة عند قدماء الإغريق وكومونة المدينة الأوربية في العصر الوسيط.

- بعض التصورات السياسية الشعبية التي نشأت بعيد الاستقلال، وأسقطت رهانات ومصالح فئوية محددة، واعتمدت الإيهام بالدفاع عن البادية ضد المدينة، وتبنت دون تمحيص موقف الحنين إلى ديموقراطية القبيلة، واختزلت جدليات التاريخ في ثنائية تعتمد التقابل بين أمازيغية البادية وعروية المدينة. تتحول المدينة هنا من عالم المناقب إلى عالم المثالب. ويبرز إلى جانب زمن الأصل زمن الأصل المضاد.

الامتداد الرابع : إنه سؤال المدينة التقليدية. أين يُستحسن أن نوظن نموذج مدينة ما قبل الاستعمار؟ الأرجح أن لحظة إقرار الحماية ليست باللحظة الملائمة، إذ تؤكد جملة من القرائن أن حسن الوزان لم يعبر عن حالة تراجع مؤقت، بل إن فاس عرفت منذ عصر السعديين مسلسل تريف (ruralisation) تعبر عنه تسمية مجال اللمطين المعروف بالمدينة. وفي مستوى آخر، لا بد أن نستحضر سياق نعت صفة التقليدية، وهو سياق صدمة التحديث الآتي من الآخر. ولا بد بالضبط من أن نستحضر أسلوب ليوطي الذي جمع بين جملة من المواقف المتعارضة التي تركت بصماتها ولا شك في مخيلة ساكنة فاس وغيرها من المدن المغربية. فإلى جانب الإعجاب بفاس مدينة شرقية، والدعوة إلى المحافظة والصيانة باسم الخصوصية والمكانة الاعتبارية للتراث (باتزريمزوان)، هناك توسع مجال المدينة الأوربية

وتجميد المجال الحضري "التقليدي" ومنعه من التوسع وإعادة إنتاج التراتب الاجتماعي التقليدي واستقطاب الأعيان. وهناك إقصاء سكان "المدينة" من المجال الآخر، دار ديببغ، "المدينة الأوربية"، "المدينة الجديدة"، بل وإقامة ثكنات عسكرية بين المجالين، وهو ما حصل كذلك بمدن مكناس وبور ليوطي (القنيطرة الحالية).

الامتداد الخامس : منذ سبعينيات القرن العشرين، أطلقت الدوائر المسؤولة شعار "إنقاذ مدينة فاس"، وتم إحداث سلسلة من المؤسسات التي كلفت بتفعيل مفهوم الإنقاذ، ورصدت من أجل ذلك موارد هامة، وتدخلت عدة هيئات دولية في المشاريع المقترحة. وتزايدت وتيرة خطاب الإنقاذ مع إطلاق صفة "التراث العالمي" على فاس من طرف منظمة اليونسكو في أوائل الثمانينيات. وأنجزت دراسات وتحقيقات ميدانية عديدة في ميادين العمران والتاريخ والجغرافيا والاقتصاد وعلم الاجتماع. ما زالت هذه الدراسات حبيسة ما يسمى حالياً بالأدبيات الرمادية (Littérature grise)، ولا زالت ثمارها في غير متناول القراء والباحثين. فبناء على سلسلة النصوص- المحطات الخمس، يمكن القول بأننا أمام نص سادس محجوز، يؤرخ لاستهلاك خطاب إعادة التأهيل، ويرصد ضعف النتائج الملموسة، ربما لأن المؤسسات المعنية ركزت على المنظور الاجتماعي- الاقتصادي على حساب المنظور الاجتماعي- الثقافي. هل هناك "مشكلة مدينة فاس العتيقة"، أم أننا أمام كيان تاريخي صامد ينبغي مرافقته في تحولاته، ودينامياته الخاصة؟

وننتهي إلى خطاب الاحتفاء بتأسيس المدينة. هل هو يدل على انطلاقة جديدة بالنسبة لمجموع المدينة؟ أم سيكون مجرد استحضر لزمن الأصل من أجل إخفاء إخفاقات التاريخ القريب؟ لا شك أن المستقبل رهين بتقديم الجواب.

منتخبات ببليوغرافية

بلغات أجنبية

- BAZZAZ, Sahar.** *Challenging Power and authority in Pre-Protectorate Morocco. Shaykh Muhammad al-Kattani and the Tariqa Kattaniya.* Ph.D. Harvard University, 2002, inéd.
- BECK, Herman L.** *L'image d'Idris II, ses descendants: de Fès et la politique sharifienne des sultans marocains (656-869 / 1258- 1465).* Leiden, E.J. Brill, 1989.
- BERQUE, Jacques.** *Uléma, fondateurs, insurgés du Maghreb (XVIIe siècle).* Paris Sindbad, 1982.
- CAMBAZARD-AMAHAN, Catherine.** *Le décor sur bois dans l'architecture de Fès. Epoque almoravide, almohade et l'ébut mérinide.* Paris, C.N.R.S., 1989.
- CIGAR, Norman.** « Société et vie politique à Fès sous les premiers 'Alawites, 1630-1830 ». *Hespéris-Tamuda*, vol. XVIII, fasc. unique, 1978-1979, pp. 93-172.
- DAVIS, Natalie Z.** *Léon l'Africain. Un voyageur entre deux mondes.* Paris, Payot, 2007.
- GARCIA-ARENAL, Mercedes.** « The revolution of Fas in 869 / 1465 and the death of sultan Abd al-Haqq al-Marini ». *B.S.O.A.S.* (London), vol. XLI, part. 1, 1978, pp. 43-66.
- KENBIB, Mohamed.** *Les protégés. Contribution à l'histoire contemporaine du Maroc.* Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, 1996.
- LEON L'AFRICAIN, Jean.** *Description de l'Afrique.* trad. E. Epaulard, Paris, 1956, 2 vols.
- LEVI PROVENCAL, Evariste.** « La fondation de Fès », *A.I.E.O.*, IV, 1938, pp. 23-53.
- LE TOURNEAU, Roger.** *Fès avant le Protectorat. Histoire économique et sociale d'une ville de l'Occident musulman.* Casablanca, S.M.L.E, 1949.
- MASSIGNON, Louis.** *Le Maroc dans les premières années du XVIe siècle. Tableau géographique d'après Léon l'Africain.* Alger, A. Jourdan, 1906; 2e éd., Rabat, Bibliothèque Nationale du Royaume du Maroc, 2006.
- MASSIGNON, Louis.** « Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et de commerçants au Maroc », *R.M.M.*, t. LVIII, 1925.
- MEDIANO, Fernando.** *Familias de Fez (ss. 15-18).* Madrid, C.S.I.C, 1995.
- MIEGE, Jean-Louis.** *Le Maroc et l'Europe (1830-1894).* Paris, P.U.F., 1961-1963, 4 vols.
- RAVAULT, J, GOLVIN, L., AMAHAN, A.** *Palais et demeures de Fès.* Paris, C.N.R.S., 1985-1989.
- RIVET, Daniel.** *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc.* Paris, L'Harmattan, 1988, 3 vols.
- SEBTI, Abdelahad.** *Ville et figures du charisme.* Casablanca, Toubkal, 2003.

بالعربية

- بوشنتوف، لطفي
العالم والسلطان. دراسة في انتقال الحكم ومقومات المشروعية. العهد السعودي الأول، الدار البيضاء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني-عين الشق، 2004 .
الذهبي، نفيسة
الزاوية الفاسية. التطور والأدوار حتى نهاية العهد العلوي الأول، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 2001.
ابن أبي زرع، علي (؟)
الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، الرباط، دار المنصور، 1973.
السبتي، عبد الأحد
النفوذ وصراعاته في مجتمع فاس. من القرن الخامس عشر حتى بداية القرن العشرين، الدار البيضاء، توفيق، 2007.
القادري، محمد بن الطيب
نشر المئاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، تحقيق م. حجي / أ. التوفيق، الرباط، مكتبة الطالب، 1977-1986.
الكتاني، محمد بن جعفر
سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقر من العلماء والصلحاء بفاس، فاس، ط.ج.، 1309 / 1891، 3 ج.
الكتاني، محمد بن جعفر
الأزهار العطرة الأنفاس بذكر بعض محاسن قطب المغرب وتاج مدينة فاس، فاس، ط.ج.، 1307 / 1889.
لوطونو، روجي
فاس قبل الحماية، ترجمة م. حجي / م. الأخضر، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1986، جزآن.
مزين، محمد
فاس وباديتها. مساهمة في تاريخ المغرب السعودي، 1549م-1637م، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جزآن، 1986.
الوزان الفاسي، الحسن بن محمد (المعروف بليور الإفريقي)
وصف إفريقيا، بيروت، دار الغرب الإسلامي / الرباط، الشركة المغربية للنشر للمتحدثين، ط. 2، 1983، 2 ج.

أزمة الثقافة السياسية العربية الحديثة بين المهدوية الإسلامية ومنطق العلمنة*

نعمان الربودي : جامعة كيبك في مونتريال

في هذا النص الذي يشكل خلاصة بحث الدكتوراه الذي أعده نعمان الربودي تحت عنوان "مسألة الحق في الفكر العربي المعاصر"، يكشف المؤلف عن مظاهر الأزمة الفكرية التي يعاني منها التياران العلماني والإسلاميون في المجال العربي. فمنظومة الأول تعترضها المشكلات الناجمة عن استيراد نموذج سياسي وثقافة مدنية أوروبية تأسست على شروط تاريخية، مجتمعية وثقافية لا توفرها اليوم المجتمعات العربية. بينما الثاني قاده مثاليته السياسية إلى إلغاء البعد التاريخي وصهر المعاملات في العبادات، فتداخلت وظائف العمل الجماعي والفردية، مما جعل الضمير الإسلامي يسبغ على التاريخ بعد مهدويا فيقدس أعلامه ويجعل من السيرة مرجعا سياسيا مطلقا.

تقديم

مشكل الاستبداد والأصل في أزمة الديمقراطية وحقوق الإنسان نابع من تصور القاعدة التي تصنع ذلك الاشتراك ومن الأساس الذي عليه تتأسس تلك المشاعية: أي من تحديد تصور الإنسان الذي يعهد إليه صنع رأس المال ذاك ويعهد إليه التصرف فيه وينتظر منه الانتفاع بشمرته وغلته. فعلى أساس ذلك التحديد يقوم وضع القواعد التي تتأسس عليها تلك المشاعية الاجتماعية وعلى أساسه يتم توزيع عناصرها.

فهل النصيب الصحيح للإنسان من عناصر الوجود الاجتماعي المشتركة المادية ومن قيمه المعنوية يرجع إليه لكونه إنسانا تقتضي إنسانيته الاعتراف له بحد أدنى من الحقوق بل تتأسس عليه؟ وهل يحسب له ذلك النصيب الصحيح بالقياس إلى إسهامه في صنع تلك الثروة المشتركة أم تتحدد حقوقه بشكل اعتباطي يمليه إيمانه بعقائد وأفكار وقيم تعبر عن انتماء يتناغم مع انتماء الأطراف الغالبة في المجتمع المتصرقة في تلك الثروة والوصية عليها؟ فأساس الطرح إذن متعلق بالهوية السياسية وبشروط الانتماء إلى المجال السياسي الذي يتم داخله وبالاعتماد على سلم قيمه توزيع الحقوق باعتبارها التعبير المدني عن وجود الإنسان وعن استقلاله واحترامه وحفظ كرامته.

إن ما لقيته الذات العربية الحديثة والمعاصرة ولا تزال تلقاه من صعوبة في تحصيل حقوقها وتقريرها وتنظيمها وحمايتها في مستوى الإجراء ليس في الحقيقة سوى امتداد لصعوبة فهم تلك الحقوق فهما صحيحا في مستوى النظر وانعكاسا لعجزها عن تمثيلها تمثلا سليما في مستوى الفكر. فمظاهر التأزم والقهر السياسي والاضطراب الاجتماعي والتفاوت الاقتصادي الباعثة على التوتّر والاضطراب والمتسببة في إرباك الحياة العامة في العالم العربي منذ قرن من الزمان أو يزيد ليست على عمقها وخطرها سوى قشرة خارجية وانعكاسا ظاهرا لأزمة ثقافية شاملة جامعة أعمق وأخطر. فأزمة الديمقراطية وحقوق الإنسان في العالم العربي كما يحلو للبعض تسميتها اليوم تتجاوز من حيث مداها مجرد صراع أو تنافس بين فئات المجتمع على مكونات رأسماله السياسي والاقتصادي المشترك. ومشكل الاستبداد الذي لا تنفك التخب العربية الحديثة والمعاصرة تشكوه وتحمله مسؤولية التعفن والسقوط مشكل يتجاوز أدوات صنع الثروة الاجتماعية المشاعة التي تنفرع عنها الحقوق بأنواعها ويتجاوز أدوات توزيعها أيضا: فالأصل في

أزمة الضمير العلماني

فالضمير العلماني يستدعي مقولات تجرية حضارية وضعها عقل أخز للتعامل مع واقع سياسي واجتماعي آخر ليركبها على الواقع الاجتماعي والسياسي العربي، فإذا به يستلهم نتائج التجربة ويغفل أصلها ومسارها التاريخي مما جرّه إلى استيراد نموذج سياسي وثقافة مدنيّة تأسست على ميلاد الفرد واستقلال وجوده وحقه الشخصي في مواجهة الوجود، وعلى الحق الجماعي - بما فيها الوجود الديني والحق اللاهوتي - ليركبها على مجتمع تعود منذ ظهوره على الحركة الجماعية، بل قامت ثقافته الاجتماعية كلها على تصور وإيمان "جماعي" لا يعترف بالوجود الفردي عبرت عنه بل تحكمت فيه منازع "العصبية القبلية" قبل الإسلام وزيدت عليها منازع "العصبية الدينية" بعده. فكان الانقطاع في المشروع العلماني بين الواقع وبدائله المطروحة لا في مستوى تحديد الوظيفة الاجتماعية للدين كما يظن الكثيرون ولكن في مستوى عدم التناسب بين تطور قاعدة النسيج الاجتماعي وتغيرها في اتجاه الفردانية في التجربة الغربية - المستدعاة نموذجاً ومثلاً يحتذى به - وثبات قاعدة النسيج الاجتماعي ومحافظة على صيغتها "الجماعية" في التجربة العربية الإسلامية المستلهمة المقلّدة. وهذه الصورة التي تعكس تفارقاً بين أصل المشكل ومرجعية حلوله ليست سوى نتيجة منطقية للسعي في تركيب نتائج تجربة حضارية ذات سير تاريخي مخصص بواقع تجربة حضارية أخرى ذات مسار تاريخي مختلف عن التجربة الأولى. وقد أفرز هذا الطرح المفارق إحساساً بالدونية لدى المدافعين عنه ترجمه وبشكل مفارق كذلك امتداح الديمقراطية الغربية والتبشير بها. والحقيقة أن ذلك الإحساس طبيعي بالنظر إلى الخلل المنهجي الذي تعاملت به الوضعانيات السياسية العربية الحديثة والمعاصرة مع مفهوم الديمقراطية ومفاهيم حقوق الإنسان. فقد قاس دعايتها مقولات المخيال المدني الأوروبي في مداها المثالي الرأقي على واقع العالم العربي السياسي

والاجتماعي المتردي. وهذا القياس في الحقيقة أمر معيب من الوجهة المنطقية فالصواب أن يقاس مخيال على مخيال وأن يقارن واقع بواقع. وقد جعل هذا الإصرار على تقييم الواقع العربي باستخدام آليات المثالية السياسية الأوروبية تعامل التيارات غير الدينية من فكرنا الحديث مع الديمقراطية تعاملًا توقيفياً نظر إلى الديمقراطية وكأنها فكرة أو نظام واضح المعنى مستقر الأركان ثابت الفروع. وليس على الذات العربية الرأية إلا استيراده ويمجرّد تبنيه ستحلّ كلّ مشاكل الاستبداد وكلّ المشاكل الناجمة عن التفاوت في توزيع الحقوق نفسها. وقد غفل السائرون في ذلك التيار عن أن علاقة مفهوم الديمقراطية بحقوق الإنسان وقاعدتهما الفلسفية تراجع بشكل مستمرّ وبعاد النظر في ثقافتها ومرجعها الغربي الأصلي. وقد زكّت تلك "التوقيفية الإيديولوجية" التي يصدر عنها الضمير العلماني انبهار العقول بالمثال أو النموذج الديمقراطي وأنشاد الألباب إلى شكله الليبرالي حيناً والاشتراكي حيناً آخر. ولو نعيد النظر في آراء المدافعين عن الطرح العلماني من مفكرينا المحدثين كطه حسين وقسطنطين زريق وأحمد أمين وإسماعيل مظهر ومنيف الرزّاز وسلامة موسى نلاحظ أن ذلك الانبهار وذاك الانشاد قد بلغ درجة من التمكّن بالنفوس دفعت المنتصرين إلى المشاريع اللاتكينية من المفكرين العرب إلى إسباغ بعد مهديّ على الديمقراطية يقترب من حيث منطقتها من مهديّة الاكتفاء التاريخي التي عابوها على خصومهم من حملة لواء الدولة الدينية والمدافعين عن تنظيم الحقوق على أساس عقائدي. وقد صرف الانشغال بامتداح المثال النظري الديمقراطي والسعي في تزيينه والتبشير به العقل العلماني العربي عن النظر في حدود النظام الديمقراطي، فلم ير حاجة إلى فهم عيوبه في مستوى الإجراء ولم يتعلّق ضرورة مراجعة جدواه ونسبته فاعليته في مناخه وواقعه الأوروبي الأصلي. فغاب عنه تماماً ما قد يكون لتلك النسبية وتلك الحدود من آثار وانعكاسات وأخطار على المجتمع العربي الإسلامي لا سيما وأن مناخ هذا المجتمع الرأين وإرثه التاريخي القديم يحلمان

عوامل شلل وانحراف وهزال سياسي قد تعمق خطر حدود قدرة المثال الديمقراطي، فتستفحل آثار نسبية فاعليته بل قد تشوه الديمقراطية نفسها فتشلها تماما أو تصرفها عن تقرير الحقوق وحمايتها لتحوّلها إلى قالب جديد من قوالب الاستبداد السياسي. وكفيينا استرجاع تاريخ الدولة الوطنية القطرية العربية الحديثة لنلاحظ أن هذا التحويل قد تم فعلا في البلاد العربية في مرحلة ما بعد الاستعمار إذ انقلب الاستبداد السياسي الديني التقليدي استبدادا ديمقراطيا. نعني أن الدولة الوطنية العلمانية قد استبدلت وسائل الاستبداد الأوتوقراطية وأطرها الدينية والقبلية التقليدية بوسائل الديمقراطية السياسية وآلياتها القانونية فإذا بالمؤسسات الديمقراطية التي وضعت في المناخ والمرجع الأوروبي لمراقبة السلطة السياسية وردّها عن الاستبداد بالسلطة وتشريع محاسبتها وعزلها، تتحوّل إلى أدوات في يد القوى السياسية الغالبة في العالم العربي لمراقبة المجتمع والسيطرة عليه ومصادرة مقدراته واحتكار السلطة فيه.

مآزق الضمير الإسلامي

أما الأثر دكسيّة الإسلاموية فعيوب طرحها أعمق وأخطر وإن كانت من نفس طبيعة المشكل الذي أوقع فيه الضمير العلماني نفسه، ذلك أنها تستلهم مخيلا سياسيا ليس منقطع الصلة بالواقع الاجتماعي العربي الحديث والمعاصر فحسب، بل منقطع الصلة مع الواقع التاريخي الذي أنتجه وظهر فيه. فهذا المخيال يحمل كثيرا من مظاهر الترف والترفع عن المحيط الاجتماعي والمناخ السياسي الذي وضع فيه والذي طلب إليه تنظيمه. وقد أفقده ذلك الترف والاستعلاء على حقائق مجتمعه كلّ الوظائف المعرفية والاجتماعية التي يريد الضمير الإسلامي أن يقتنعنا بأنه أجاد الاضطلاع بها. بل قد يكون في وسعنا القول بأن ذلك الترف وذاك الاستعلاء قد حولاه إلى مجرد جهاز نظري كان يطلب منه في الغالب تقرير الحقيقة السياسية الواقعة وإسباغ الشرعية عليها، فارتد باستجابته شبه

الدائمة لذلك الطلب من إطار تشريعي يدافع عن العدل ويقضي بالقسط ويحمي الحقوق إلى آلية من آليات تبرير الاستبداد بالدين وإطارا من أطر التشريع للظلم ومصادرة الحقوق الإنسانية تحت شعار تقديم الحق الإلهي وفروعه عليها. ويصدق هذا الحكم على كلّ الأدب السلطاني وعلى الجزء السياسي من أعلام الإسلام السياسي المحدثون الفصل بين ذينك النوعين من التنظير السياسي حتى يدفع عن مرجعيته شبهة التشريع للاستبداد، فغفل أو تغافل عن أن كليهما قد خضع للضغوط نفسها فكان كلاهما إفرازا لنفس المناخ المعرفي وتعبيرا عن نفس الممارسة العقلية إذ لم يكن بين نتائجهما فرق يذكر.

وقد جعل إصرار الضمير الإسلامي على اعتماد تلك المرجعية المدرسة التمامية تبشرنا بنموذج للدولة وتصور للمجتمع ولقاعدة في توزيع الحقوق لم تتحقق حتى فيما تسميه الأدبيات التمامية بـ"الإسلام الأصل" بل إنها لم تنجح حتى في تحديد قصدها بـ"الإسلام الأصل" ولم تنجح في جمع الأدلة التي تثبت مقومات الأصالة فيه وعلاماتها وبالآليات التاريخية التي يقاس بها هذا الأصل وتعرف بها فروعه ويميز بالاعتماد عليها ما زاغ عنه وانحرف. فإذا بنا نرى السائر في تيار الاكتفاء التاريخي ذي النزعة الإسلاموية يحدوثونا عن هذا الأصل بمنطق يعتبره في حكم المصادرة التي لا تحتاج إلى برهنة عقلية أو استدلال منطقي، إذ يكفي التعامل معها تعاملًا تسليميًا، ما من ضرورة تستدعي السعي في البرهنة العقلية لإثبات صلاحيته لأن يكون أصلا وما من داع إلى مراجعته وإعادة تقييمه إن ثبت ما ينفي تلك الصلاحية. وقد كان غرضهم من فرض مقولة "الإسلام الأصل" وجعل قبولها من قبيل التسليم العقائدي إقناعنا بأن في النص التراث والتاريخ من الكفاية والتمام والكمال ما يغني عن الاستعانة بتجارب الأمم الأخرى، لا سيما الغربية منها، بل ما يغني عن وضع مشروع اجتماعي حديث وتشريع سياسي وحقوقى جديد. فالمشروع قائم حاصل والتشريع موجود وما على

الذات الرأهنة إلا إحيائه واسترجاعه وتبنيه.

وقد غشى الانتصار الأيديولوجي لمشروع الدولة الدينية والمجتمع العقائدي أبصار أنصار الفكر التامامي فلم يدركوا خطورة ما يدعون إليه وخطورة تأثيره على تحديد مفاهيم الحقوق ومعانيها وتحديد المؤسسات القائمة عليها من الناحية المعرفية. فقد دفع بهم الإصرار والاستماتة في الاستدلال على جدوى دولة الدين بما هي "خلافة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا به" إلى أن ألحقوا مآثرات أهل السيرة بمقولات النص فجمعوا بين روايات السير لجعلوها في نفس مرتبة أحكام المعاملات في القرآن والسنة ثم ارتقوا بالسيرة وأحكام المعاملات مجتمعين إلى نفس حكم إطلاق أحكام العبادات بشكل يفرض صورة للإسلام تعتبره عقيدة ومنهج حياة وتجعل أحكام العبادة المقدسة بنفس قيمة أحكام التعامل العادية. مما يعني تسوية مقولات الفقه الإسلامي في التنظيم السياسي بمقولاته في مجال العقيدة بشكل يظهر إقامة دولة الدين لا في صورة خيار سياسي يتأسس على الاختيار الحر والعقلاني بل بصورها في حكم الواجب الشرعي الذي لا يصح إيمان المسلم ولا تثبت عقيدته لو أنه لم يعتقد فيه أو قصر في القيام عليه. وهذه بالقطع مناورة إيديولوجية فيها الكثير من التعسف على النص بفرعيه وكثير من الذاتية في قراءة السيرة، بل إغراق في نرجسية تاريخية حاملة مكتفية بذاتها أدت إلى تجميد الإسلام وتحنيط ماضيه وتقديس أعلامه. وفي هذا التأويل بلا شك تجاوز واضح لقواعد التحقيق التاريخي الموضوعي وتحميل للتراث ما لا يحتمله بشكل يخدر النفس ويحل أحلامها ورؤاها وتطلعاتها محل الحقائق التاريخية. وفي هذا كله صرف للعقل عن مشاكل الواقع وترجمة للعجز عن مواجهتها وتعبير عن انفعالية عقائدية لا يعينها تساق مقولاتها مع العقل والمنطق وقبولها للتطبيق في الواقع وكل ما يعينها الدفاع عن الدين ورفض قيام الهوية السياسية على قاعدة من غير قواعده. وستتجلى مظاهر خطر الخلل المعرفي في هذا التصور أماننا بوضوح حين نقرأ وصف الأستاذ الصادق بلعيد في

كتابه "القرآن والتشريع" لخطورة النتائج الناجمة عن التسوية بين أحكام العبادات وأحكام المعاملات في مستواها العقائدي ومستواها التشريعي العام والخاص: يقول: "على خلاف الأحكام في العبادات المحمولة طبعاً على الإطلاق فلا تبديل فيها ولا تغيير فإن الأحكام في المعاملات لا يمكن أن تكون كذلك لأنها لو كانت محمولة هي الأخرى على الإطلاق لأصبحت مشابهة لأحكام العبادات ولأصبحت تنتمي إلى نفس الصنف فلا يكون فرق بين هذه وتلك... [وكما أن الإطلاق هو الميزة الخاصة بأحكام العبادات وبالأساس في مستوى الأركان وأن أحكام المعاملات لا تشاركها فيه فإن هذه الأحكام تتميز بالنسبية".¹ ففي اعتبار إقامة دولة الدين واجبا شرعياً إذن إطلاق للنسبي والتنسب للمطلق. وفي هذا التنسب وذاك الإطلاق ضرر للسياسة لأنه يقدسها بصورها في العقدي وضرر للعقيدة لأنه يدنسها بمزجها بالسياسي فضلاً عما في عمليتي التنسب والإطلاق من تناقض منطقي إذ النسبية تقيض الإطلاق لأن في الإطلاق ثباتاً ولأن في النسبية تغيراً مستمراً لارتباطها الطبيعي بنسبية الأحوال والظروف التي تعني نسبتها بشكل الي تغيرها وتبدلها المستمر.

فالتسليم بالمقولة القاضية بشكل قبلي بأن "الإسلام دين ودولة" وإقامة التفكير السياسي عليها واعتبارها مصادرة يتأسس عليها الاستدلال التشريعي السياسي مسألة في منتهى الخطورة بالنظر إلى نتائجها في مستوى تصور الحقوق وتحديدتها وضبط وسائل تحقيقها وممارستها. فإن يكون الإسلام ديناً ودولة في الوقت نفسه يعني صهر العقائدي في السياسي وحل السياسي في العقائدي أو جعلهما في نفس المرتبة بشكل يجعل قيم الإسلام السياسية التعاملية في نفس مرتبة قيمه الإيمانية التعبدية أي بمعنى أدق يجعل الاعتقاد بل العمل على إقامة الدولة الدينية أصلاً من أصول الإسلام التي تعادل من حيث مداها وقيمتها أصل التوحيد نفسه مادام الإيمان يعني ما قر في القلب وصدق العمل. ونتائج هذه التسوية في منتهى الخطورة لأنها تجعل الإيمان قيمة سياسية جماعية بدل أن

يكون قيمة فردية نفسية عقائدية مما يعنى إخراج الفعل السياسي من مجال التعامل الاجتماعي إلى مجال التسليم العقائدي، بل تجعل ذلك الفعل جزءاً من الإيمان برسالة التوحيد نفسها. ولهذا التصور انعكاسات مدمرة على مفهوم حقوق الإنسان كما يفهم في الفكر والثقافة السياسية الرأبئة في العالم الحديث بل إن في هذا التصور ما ينسف معنى الحق نفساً كاملاً لأن تحول الممارسة السياسية إلى قاعدة إيمانية يفقد الحقوق هويتها الإرادية ويحولها إلى فرائض دينية فيقلبها من ثمة واجبات شرعية. فهوية الحق ومفهومه يتأسسان على فعل اختياري يعبر بدوره عن إرادة مستقلة شاركت في صياغة المنظومة القانونية التي اختارتها ورضيت بأن تلتزم بمقولاتها، أما الفريضة بما هي واجب شرعي فممارسة تتأسس على استجابة لإرادة أخرى مفارقة وخضوع لمنظومة مسطرة سلفاً لا دخل للذات الخاضعة في صياغتها. وهذه التناقضات في القاعدة التي يتأسس عليها مفهوم الحق بين المنظومة الوضعية والمنظومة الدينية هي التي أفرزت التقابل بين الحق الإلهي والحق المدني، وهي التي حالت دون التوفيق أو الموامة بينهما. وتلك التناقضات نفسها هي التي أضعفت الفكر السياسي في الإسلام القديم لأن إحقاق الفعل السياسي بالفعل العقائدي أخرج المسألة السياسية من مجال "المفكر فيه" إلى مجال "المسلم به" فأسيغ عليه صبغة الإطلاق وهي الصبغة التي عطلت تفكله ومراجعته فحطته وجمدته ومنعت تطوره. وتلك التناقضات نفسها هي التي دفعت ببعض أعلام الإسلام السياسي الحديث من أمثال محمد عمارة إلى اعتبار "حقوق الإنسان في الإسلام ضرورات لا حقوقاً". وهذه الاعترافات متناقضة منطقياً مع الفلسفة التي يتأسس عليها مفهوم الحق لأن الغاية التي يجري إليها الاعتراف بالحق وتقريره هي الاعتراف بالإنسان وتمكينه من تحقيق إنسانيته والتعبير عنها وعن استقلالها وهذا عين ما تقصده أدبيات السياسة الحديثة في معنى "مفهوم حقوق الإنسان". أما الضرورات أو الفرائض أو الواجبات الشرعية فلا تسمح لا بالاعتراف بالإنسان ولا بتحقيق إنسانيته

ولا بالتعبير عنها، بل ليس لها في تلك الأغراض شأن. والاختلاف بين هاتين الفلسفتين اختلاف كبير فصاحب السلطة كما يفهم من أدبيات الفكر التاممي الحديث والقديم يشاور لا لأنه يعترف بحق الآخرين في إبداء رأيهم والتعبير عن مشاغلهم وطرح مطالبهم ورؤاهم التي تخص الحياة العامة بل يشاور لأنه أمر بالمشورة وهذا يعني أن المستشار متى ظفر بتأويل للقيمة الإيمانية العقدية في اتجاه يسمح له بالاستفراد بالرأي ترك المشورة دون أن يجد من يرده إليها. والإنسان المطلوب تكوينه في تقدير الضمير التاممي لا يسرق لأنه يحترم حق الآخر في الملكية ولا يقتل لأنه مؤمن بحق الآخر في الحياة، بل لأن قيمه الإيمانية تحرم عليه السرقة وتحرم عليه القتل. وهذا أيضاً أمر يطرح مشكلاً من نوع آخر: فإن وجد ذلك الإنسان تأويلاً لقيم ذلك الإيمان يسقط عنه المسؤولية الدينية عن السرقة والقتل عمد إليهما. وكل هذه الأمور تعنى أن استقرار المجتمع واستقرار سير الحياة السياسية والاقتصادية فيه منوط بفرض العقائد وفرض القيم الإيمانية المتفرعة عنها فرضاً على أفرادها. وهذا الفرض يجلي في الواقع تناقضاً جديداً وعلى درجتين: فهو متناقض في درجة أولى مع منظومته نفسها التي قضى نصها الصريح بأن "لا إكراه في الدين" ومتناقض في درجة ثانية مع حق الإنسان في حرية العبادة وحرية الإيمان. وهو تناقض منطقي عقلي، إذ لا يقبل عاقل أن يتناقض نسق سياسي أو قانوني مهما كان نوعه مع طبيعة الحقوق التي وضع لتقريرها وتعريفها واستدعي لتوزيعها وعهدت إليه حمايتها؟ ومهما تكن أخطاء الطرح العلماني لمسألة الحق فادحة خطيرة فإن في خطاب المدافعين عنه على الأقل تناسقاً مع تصورات الإنسان الحديثة واتساقاً مع طبيعة الحياة المعاصرة وتعقيداتها ومع منطق الممارسة المعرفية الحديثة وضوابطها. ورغم الكثير من التناقضات المنهجية التي أفسدت ذلك الطرح إلا أنها لم تطل على كل حال فلسفته ولم تبلغ درجة خطورة التناقضات التي أفسدت فلسفة الخطاب التاممي وهلهلت قاعدته فأسقطت استدلاله ونقضت نتائجها. فالأرثوذكسية الإسلامية بتسييسها للقيم

الإيمانية العقائدية أصبحت تبشر بأنساق سياسية وقانونية مؤسّسة على مثالية أخلاقية قائمة على الإلتزام الذاتي والاستجابة التلقائية في مرحلة تاريخية سيطرت فيها قيم الحياة المادية وازدادت فيها عوامل الصراع والتناحر على مقومات الوجود المادي أكثر من أي وقت مضى. فتغيّر طبيعة الحياة الإنسانية المعاصرة المستمر نحو التراكم المطرد لمقومات الوجود المادي أضعف فعل الصفاء الروحي وجعل تأثير نقاء السريرة يتراجع أمام نوازع الجشع الطبيعي والإقبال على مظاهر المتعة المادية بشكل جعل الاعتماد على الإلتزام الذاتي لانتظام المجتمع انتظاماً تلقائياً يعبر عن ضرب من السذاجة السياسية ونوع من "الطفولية" المدنية التي يستحيل تطبيق مقولاتها في المجتمعات الإنسانية الحديثة المسلمة منها وغير المسلمة. فمنطق الخطاب الإسلامي لم يتنبه إلى أنه من غير الجائز اليوم إقامة الإلتزام الذاتي والارتداد التلقائي الذي حكم الحياة العربية الإسلامية القديمة مقام المؤسسات السياسية القسرية التي تتشكل منها الدولة الحديثة. وهي بسبب إغراقها ومغالاتها في هذه المثالية السياسية التي تصدر عنها لا تريد أن تقبل أن هذا الضرب من الانتظام السياسي ينتمي إلى أدوار تاريخية وثقافية تجاوزت تطور الحياة المعاصرة منقطعاً بشكل كامل. ولا تريد أن تقبل أن التشريع السياسي الإسلامي القديم الذي تصرّ على استلهامه وإحيائه- وإن كان شق كبير منه متناسبا من طبيعة الانتظام المعرفي القبلي الطوطمية التي ظهر فيها وطرائق أصحابها في تصور الوجود وترتيب أولويات الحركة الإنسانية- لم يعد صالحاً لهذا الزمان. فخاصية الخطاب في ذلك التشريع أنه غير مؤسس على فكرة القوة والقسر وأن من أهم أسسه اتجاهه إلى الضمير وحثه على العمل المحمود، لأن الضمير في الثقافة القبليّة التقليديّة هو الوازع الحقّ عن فاسد الأعمال ولأنّه هو المسؤول وفق التراتب العقائدي عن أعمال صاحبه يوم الحساب. وتلك "المسؤولية نفسها ليست موضوعة على مستوى العلاقات الاجتماعية المبتدلة إنما هي موضوعة على مستوى مصير الإنسان في الكون

وأمام الله"². ولا شك في أن هذا الاتجاه العام للمنطق السياسي في ذلك التشريع كان متناسبا مع طبيعة الدولة الإسلامية في أول عهدها لأن الإيمان الذي يتأسس عليه الإلتزام الذاتي كان قوياً في تلك الفترة فلم تكن الدولة محتاجة "للآليات المادية والدنيوية المعروفة عند الناس في علاقاتهم العادية"³. لكن الدولة الحديثة لا تستطيع أن تستغني عن تلك الآليات نظراً لتراجع التأثير الذي كان الإيمان يمارسه على سلوك الأفراد بوجه خاص وعلى الحياة الاجتماعية بوجه عام. فميزة التشريع السياسي والقانوني الوضعي الحديث ليست الإلتزام الأخلاقي الذاتي وإنما الإلزام القانوني القسري. فالقاعدة السياسية القانونية قاعدة ذات صبغة إجبارية بنجر عن عدم الامتثال لها تسليط العقاب⁴، والعقاب هنا دنيوي مشهود وليس أخروياً مفارقاً.

حدود الأخلاقية السياسية

إن "الأخلاقية السياسية" التي يؤسس عليها التيار الإسلامي منطلق دعوته -والتي تسترجم بوجه من الوجوه فكرة التجذبات الخوارج القائلة بعدم الحاجة إلى النظام السياسي لو كف الناس من تلقاء أنفسهم عن التظالم- قاعدة فكرية منقطعة الصلة مع واقع الحياة الإنسانية الحديثة ومع طبيعة الإنسان الحديث. فهذا المجتمع المثالي الذي دافع عنه سيد قطب "في العدالة الاجتماعية في الإسلام" ومحمد عمارة في "حقوق الإنسان في الإسلام" وحسن الترابي في "السياسة والحكم" ويوسف القرضاوي في "شريعة الإسلام" وإلى حد ما العقاد في "الديمقراطية في الإسلام" مجتمع مستحيل التطبيق. وقد كان الخطأ الأساسي في تأسيس الأركسية الإسلامية الحديثة السياسي استرجاعها للمثال أو المخيال الفقهي السياسي القديم وإهمالها لعدم انعكاسه في واقعها فاسترجعت بذلك الإهمال انقطاع الفكر أو النظرية السياسية الدينية عن الحقيقة التاريخية الواقعة بل إن الفكر الإسلامي قد عمق بماضوته السياسية التشريعية ذلك الانقطاع فانقلب انقطاعاً فوق انقطاع أو

انقطاعاً من الدرجة الثانية: انقطاع المرجع عن واقعه التاريخي في درجة أولى وانقطاع الفكر الذي يسترجعه عن الواقع التاريخي الرأهن في درجة ثانية. فالفكر السياسي الوضعي الحديث يقوم على تصورات قانونية تستند إلى أجهزة قضائية وإجرائية وتنفيذية قهرية بالغة التعقيد في حين أن التشريع السياسي الإسلامي القديم والمحدث "يستعيب عن المحاكم بالضمان ويستغني عن الشرط بالتقوى فيعتمد في تطبيقه أحكامه اعتماداً أساسياً على المحكومين أنفسهم وعلى ما أيقظته فيهم من جذوة الإيمان وسماحة الحق وعدالة الروح".⁶ فيكون بذلك الاعتقاد في إمكان إقامة الخلق الكريم والسيرة الروحية المستقيمة مقام المؤسسات السياسية والقانونية الضرورية لحماية الحقوق وتنظيم توزيعها دالاً على تفكير سياسي قاصر سقيم، لأنه ينطلق من مصادرتين فاسدتين فساداً تاماً: المصادرة الأولى منقطعة الصلة تماماً بالواقع الرأهن وبمقولات الطبيعة إذ تعتبر الإنسان كأنثاً خيراً بل ملاكاً مبالاً بطبعه إلى الفضيلة والاستقامة الروحية والتوازن الخلقي، في حين أن الإنسان أكثر حيوانات الطبيعة جشعاً وأقربها ميلاً إلى التعدي وحب الغلبة والتزوع إلى القهر. فإهمال كون الإنسان حيواناً ذا غرائز وإنكار تأثير تلك الغرائز على حياته قفز على معطيات الطبيعة الثابتة ومغالاة في مثالية حاملة لا سبيل إلى تطبيقها في الواقع. أمّا المصادرة الثانية فتظهر فيها قراءة مطمئنة ساذجة للدين تعكس ثقة مبالغاً فيها بدوره السياسي والاجتماعي في إصلاح الأفراد وردّهم عن التعدي على بعضهم البعض. وترفض أن تقبل أن منطق الدين "حمالٌ أوجه" وأن الممارسة السياسية قائمة على منطق المصلحة الآتية ولا يعنىها صلاح الأفراد الخلقي. فإذا التقى الدين بالسياسة مال التأويل في اتجاه تقرير المصلحة السياسية وأهمل مصلحة المجتمع والأفراد. وهذا ما حصل فعلاً في كل التاريخ العربي الإسلامي تقريباً منذ وفاة الرسول وحادثة السقيفة إلى إلغاء الخلافة العثمانية على يد أتاتورك. فمنذ أن طرحت مسألة العلاقة بين الدين والسياسة كان الدين في خدمة السياسة ولم تكن السياسة في خدمة الدين.

إن إصرار الفكر الإسلامي الحديث على تأسيس خطابه على هذا النوع من المصادرات التي تسلّم دون أي شكل من أشكال المراجعة العقلية أو التاريخية بأن الإسلام لا بد أن يكون ديناً ودولة قد خلق اضطراباً وتشويشاً في فهم الدين نفسه ترجمته بلبلة وتوتر في تحديد ما هو من المعاملات وما هو من العبادات وفي تحديد الأدوار التي يجب أن يضطلع بها كل منهما وفي ضبط المجالات التي يجب أن يتحرك فيها. فإصرار الأرتدكسية التمامية على اعتبار الإيمان قيمة سياسية كما أشرنا ألحق المعاملات بالعبادات فسوّى بينهما. وقد كان من الواضح أن العقل الإسلامي يريد بتقرير الإطلاق في صورة الدولة المنشودة البرهنة على قدرتها على رعاية الحقوق بشكل مطلق والتشكيك في قدرة غيرها على حمايتها، لكنّه لم يتنبه إلى أن صهر المعاملات في العبادات أفرز خلطاً بين وظائفهما الاجتماعية وتداخلت بينهما مجالات تأثيرهما، فتقاطعت بذلك مجالات عمل الفردي والجماعي وتداخلت وظائفهما إلى درجة جعلت العقل الإسلامي الحديث يعهد إلى أحكام العبادات وظائف من المفروض أن تضطلع بها أحكام المعاملات. وقد أوقع هذا الاضطراب في عقول الكثير من المسلمين اليوم أنه بمجرد الحفاظ على الصلاة والصيام وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها من قواعد العبادات ومظاهر الالتزام الديني ستنهض الأمة من كبوتها وستقضي على مظاهر الجور وستحقّق مجتمع الكرامة. وقد حول هذا النوع من المطارحات الفكر الإسلامي الحديث إلى خطاب إنشائي بل جعله بلا معنى وبعث في نفس قطاع واسع من ناشئتنا الرغبة في الإعراض عن الدين وهجره لما في مثل هذه الدعوات من تناقض مع العقل والمنطق. كما منع كذلك كل أشكال المراجعة التاريخية التي قد تساعد على فهم الماضي لاجتناب أخطائه فأسبغ على التاريخ بعداً مهدوياً قدس أعلامه وسعى في فرض نسق تسليمي يعتبر السيرة مرجعاً سياسياً مطلقاً قد لا يكون بنفس إطلاق أحكام العبادات لكنّه يقرب منها. وهذه المبهزدبوبيّة التاريخية بلا شكّ تعبير جديد عن

العجز عن مواجهة الحاضر واسترجاع لمثاليّة تاريخيّة غنائيّة حاملة لا قدرة لها على التعاطي مع مشاكل الرأهن وليس فيها أي شكل من أشكال التأسيس القائم على تعامل تجريبيّ إجرائيّ براغماتيّ نفعيّ مع الواقع. فأن نعرف أن عمر بن الخطاب كان حازماً عادلاً يقبل النقد والرأي المخالف وأن علياً ابن أبي طالب كان حكيماً متسامحاً زاهداً في الدنّيا، فإن ذلك لا يعني أن الفكر الإسلاميّ والدولة التي مثلته قد اعترفاً بالحق في التعبير والتفكير الحرّ. والوعي بأنّ أبا بكر الصّدّيق كان ورعاً حليماً صدوقاً وأنّ عثمان ابن عفّان كان على خلق كريم لن يحلّ مشاكل القهر السّيّاسيّ ولن يحلّ مشاكل البطالة والضعف الاقتصاديّ والتخلّف العلميّ التي تغذّي ثقافة الاستبداد فتمنع من توفية الحقوق لأصحابها وتخلق القابليّة للاستعمار وتقعد عن القدرة عن مواجهة الصّهيوينيّة ولن يحقّق آمال الإنسان العربيّ الحديث في حقّه في الحياة الحرّة الكريمة والعمل والانتخاب والسفر والمعرفة وغيرها من الحقوق. ونحن لا نريد أن نخوض فيما يثيره بعض غلاة العلمانيّة الذين يشكّكون في صحّة الروايات الخاصة بتلك الشخصيّات الإسلاميّة. فعلى افتراض أن كلّ ما يقال في شأنها ثابت صحيح فإن الاعتماد على "كارزم" رأس السّلطة وحكمته وحسن تدبيره قد يكون ضروريّاً لإحكام إدارة الدولة، لكنّه لا يمكن بأيّ شكل من الأشكال أن يقوم مقام مؤسّساتها.

أي أفق ؟

لقد دلّ تغيير الوضع الدّولي في السّنوات العشرين الأخيرة لا سيما بعد انهيار المعسكر الشيوعي وبداية زمن القطب الواحد على أن العالم سائر في اتجاه اعتماد تصوّر موحّد للإنسان ودوره داخل المجتمع وفي توجيه حركة التاريخ. ومما لا شكّ فيه أن الوقت قد حان لتجاوز ترف المقاييسات ومنطق المساجلات والمناظرات. فانقسام الفكر العربيّ الإسلاميّ الحديث على نفسه لا يزال قائماً والفرقة القائمة بين أطرافه لم تلبث تزداد وتتعمّق. وفي ظلّ

هذا الانقسام وتلك الفرقة لا قبل للعقل العربيّ اليوم بمواجهة التحدّيات الخارجيّة المفروضة عليه فرضاً. فالأمم الغالبة على أمرها ذات القرار والسّطوة في عالم اليوم قد فهمت أن إشراك من خالفها في قيمها وإدخاله في ثقافتها ليس شرط بقاء الأمر في يدها وشرط دوام رخائها ورفاهيّتها فحسب بل أساس أمنها واستقرارها. ويبدو أنّه قد صدق بها العزم واستقرّت عندها النية على فرض قيمها ومقاومة كلّ القيم التي قد تناقضها أو تهددها. فاستحثّت السير تطلب إلحاق باقي الأمم بملتها وإدخالها في نحلّتها وإدراجها في قوميتها. وقد أثبتت غزو العراق أنّ من رفض من مغلوبها أن يأتي طائعا لفتنته منازعتها ومآتيها بالقوة والغلبة صاغراً مما كُتف عوامل الاضطراب والتوتر وعمق أزمة الذكّات العربيّة الحديثة والمعاصرة.

وإذا كان من الصعب تحميل الضمير الإسلاميّ وحده مسؤوليّة تعفن الموقف الرأهن إذ الأزمة القائمة أعمق وأخطر من أن يحمل وزرها طرف واحد فإنّه لا شكّ يتحمّل قسطها الأكبر. فالأزديّة الإسلاميّة بإصرارها على غلق خطابها على القوم وتحويله ويتعصّبها في رفض المعاصرة وقواعدها تعطلّ الفكر والجهد المطلوبين لتحقيق الزمّ التاريخيّ الضّروريّ للخروج من الأزمة الراهنة. فهي فضلاً عن عدم تقديمها لبدائل سياسيّة واقتصاديّة واقعيّة قابلة للتطبيق لحلّ مشاكل المجتمع العربيّ الحديث تردّ غيرها بما تمارسه من ترهيب فكريّ وضغوط إيديولوجيّة كثيراً ما تصل إلى العنف الماديّ الجسديّ عن البحث عن تلك البدائل أو التفكير فيها. وهي برفضها التخلّي عن بعض مضامين خطابها التي لم تعد تتناغم مع منطق العصر وثقافته الرأهنجة ورفضها تغيير بعض طرائقها في التفكير التي لم تعد تصلح لإنتاج المعرفة العقليّة تريد أن تفرض على العالم العربيّ والإسلاميّ أن يغلق على نفسه حدوده الجغرافيّة ويستقلّ بقيمه الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة في ظرف تاريخيّ تشابكت فيها مصالح الشعوب وتقاطعت ثقافاتهما أكثر من أي وقت مضى. ورغم الكثير من العيوب والتناقضات التي أفسدت الطرح العلمانيّ العربيّ

انهيار النظام الدولي القائم على تعدد الأقطاب لم تعد تحتل أساليب الترف الفكري المقلدة المحاكية أو المساجلة المجادلة المزايمة. فتغيير مضمون الخطاب وشكله وتقريب المشاريع المطروحة بعضها من بعض وتحقيق شيء من التناغم بينها لتغيير ما بالنفس وقلب الانكسار والهزيمة نصرا مبينا ضرورة من ضرورة البقاء والحفاظ على الاستقلال التاريخي. ففي الإبقاء على مظاهر الانقسام والفرقة الرأهنة تبرير للتدخل الخارجي المباشر منه وغير المباشر. وقد أثبتت التجربة التاريخية الإنسانية كلها القديم منها والحديث وبشكل يقيني قاطع لا يدانيه الشك ولا تخالطه الريبة أن في كل تغيير اجتماعي مفروض أو وافد من خارج المجتمع نفسه تعميقاً لأزمته وتقريراً لخضوعه وتكريساً لتبعيته. لذا فقد بات من واجب النخب الثقافية والسياسية في العالم العربي أن تتحمل مسؤولياتها في تنبيه الغافل الغمر وحث الفطن المجرب لتحقيق التفاعل الاجتماعي المطلوب والتحول العقلي المنشود لإحداث حركية جديدة تنسل تحولا قائما على روح متنبهة ناقدة مبدعة تتعالى عن التطاحن الايديولوجي الذي أثبت قصوره وعدم جدواه.

الحديث والمعاصر إلا أن معظم المدافعين عنه قد فهموا على الأقل أن الثورة التي شهدتها تكنولوجيات الاتصال العالمية وتقاطع السياسات الدولية في ميادين الاقتصاد والسياسة وغيرها أضفت على كل المسائل المتعلقة بحقوق الإنسان بعدا كونيا فصار الانغلاق على الذات الحضارية والتحصن داخل أسوار الاكتفاء التاريخي يقيمه السياسية أمرا مناقضا لحركة التاريخ ولحركة الحياة البشرية المعاصرة نفسها. وليس في وسع العالم العربي والإسلامي لضعف إنتاجه العلمي ولتخلف قاعدته الصناعية والتكنولوجية ولهزال حياته الاقتصادية أن يعيش على هامش الحراك الدولي. فلكي يكون له جزء من القرار الدولي أو جزء من التأثير في القرار الدولي ينتصف به لقضاياه عليه أن يقبل بجزء أو بحد أدنى من قيمه. لذا فقد غدا من واجب الفكر أن يضطلع بمسؤولياته التاريخية في تحقيق التغيير الداخلي بشكل متدرج ومتناغم مع طبيعة الحياة الإنسانية الحديثة قبل أن تعصف به رياح التغيير القسرية المفروضة من الخارج. فلامح المستقبل وتحدياته مربكة وطيف الآتي مخيف والاستعداد لمواجهة الأخطار المقبلة يبدأ من توحيد المواقف والمتصورات في أقصى الحالات أو بالتقريب بينها في أدها لخلق قدر أدنى من الاشتراك في القيم يسمح ببناء قاعدة شبه مشتركة لعقد اجتماعي جديد. فخطورة الظرف الداخلي وتعقيد مشاكله وحساسية الوضع الدولي وتشابك المصالح فيه وسيطرة فكر القطب الواحد عليه بعد

هوامش

- 3- المرجع نفسه ص 303
4 - المرجع نفسه ص 302
5- المرجع نفسه ص 306
6- محمد سعيد العثماني: أصول الشريعة ص 75 ذكره الصادق بلعيد في القرآن والتشريع ص 306

- × يعد هذا المقال في الأصل خاتمة أطروحة دكتوراه بعنوان "مسألة الحق في الفكر العربي المعاصر" أعدت في كندا ونوقشت في الجامعة التونسية في أبريل من سنة 2007
1 - الصادق بلعيد: القرآن والتشريع ص 307
2- المرجع نفسه ص 303

حول حوار الثقافات : ملاحظات نقدية

محسن لحسن خوcho : باحث مغربي في العلوم الاجتماعية

القول بحوار الثقافات يفترض أنها متعددة ومتنوعة، ويقتضي الاعتراف باختلافها والحرص على عدم إقامة تراتبية فيما بينها : كما يفترض من جهة أخرى أن النزاعات التي يعيشها العالم اليوم هي " حرب ثقافات ناجمة عن جهل الشعوب المتنازعة ببعضها، وعن سوء التفاهم في العلاقات التي تجمعها. غير أن إشكالية الحوار تنبثق من خلال جملة من التساؤلات، أهمها أن الثقافات إذا كانت تختلف فيما بينها، ومن غير الممكن ترتيبها في سلم للدرجات، أو الحكم عليها من خلال ثقافة مختلفة عنها، فكيف يمكن إجراء حوار بينها، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار اختلاف المنطلقات الإيديولوجية والدينية والاقتصادية ؟ تلك أهم ملامح زاوية الرؤية التي تقترحها علينا هذه المقالة.

يقومان عليها : مشروعية اجتماعية داخل الدولة، مشروعية ميتافيزيقية داخل الدين. أما الثقافة فإنها عامل مختلف عن الدولة والدين، إذ لا تدعي العالمية، بل تسعى، على العكس من ذلك، إلى الاختلاف والخصوصية. وصراعها أساسا هو من أجل انتزاع الاعتراف بالتميز²، وبالهوية : هوية جماعة بشرية لها جغرافية معينة وتقاليد متميزة، ولربما لغة خاصة.

إن تمحور النزاعات بين هذه العوامل الثلاثة، هو الذي جعل العديد من الخطابات تروج لحلول تعتمد هذا العامل دون الآخر. فالذي ينتصر للدولة نجده يتحدث عن مراكز ومنظمات التعاون والتشاور والحوار بين الشمال والجنوب من أجل تدعيم وتقوية المؤسسات السياسية، والذي ينتصر للدين نجده يتحدث عن حوار الأديان على أساس وحدة الخالق وقيم التسامح، والذي ينتصر للثقافة نجده يتحدث عن حوار الثقافات وتعايش الهويات وتعدد أنماط العيش والتفكير والإبداع...

كل خطاب في العلاقات الاجتماعية السائدة - سواء داخل مجتمع واحد أو بين المجتمعات- يفترض أنها إما محكومة بالسياسة، أو محكومة بالدين، أو محكومة بالهوية الثقافية. خطاب " حوار الثقافات " يندرج ضمن هذا السياق، ويقوم على

كل متتبع للنزاعات التي تطبع العالم اليوم، منذ الصعود القوي لما يسمى بالعولمة، يمكنه أن يستنتج أنها نزاعات على اختلاف أشكالها ومواقعها وخطورتها تدور بين ثلاثة أطراف تاريخية وأساسية داخل جميع المجتمعات المعاصرة، هذه الأطراف هي : الدولة، الدين ثم الثقافة. فسواء في أفغانستان أو فلسطين والعراق أو في الشيشان أو في أمريكا اللاتينية، في الأحياء الفقيرة في باريس أو في جنوب السودان، سواء في 11 سبتمبر أو مع التصفية العرقية في أوغندا، فإننا دائما أمام نزاعات تقوم وتشكل بين هذه الأطراف.

في كتابه **تأملات في التاريخ العالمي** يعمل J. Burckhardt¹ على التمييز بين هذه الأطراف الثلاثة معتبرا إياها عوامل تاريخية : فالدولة والدين هما تعبير عن حاجة سياسية وميتافيزيقية، في حين أن الثقافة هي تعبير عن حاجيات دنيوية وروحية بالمعنى الضيق : وإذا كانت هذه العوامل تدخل في نزاع فلأنها تختلف في طبيعة فاعليتها، كما تختلف في طبيعة المشروعية التي تريد فرضها. فإذا كانت الدولة والدين يتشابهان في كونهما يديان قيم عالمية، فإنهما يختلفان في طبيعة الفاعل عند كل منهما : رجال السياسة في الدولة، الفقهاء في الدين. كما يختلفان في طبيعة المشروعية التي

الشعب اجتهاده. هذه الدلالات الثلاث لكلمة ثقافة هي في الواقع سياقات تاريخية مختلفة لنشأة مفهوم الثقافة، والتي يجب استحضارها في كل استعمال سوسولوجي لهذا المفهوم، تجنباً للغموض والخلط. لذلك فإن نقد مقولة "حوار الثقافات" يستدعي أولاً طرح السؤال التالي: ما هي الدلالة التي تأخذها كلمة "ثقافة" داخل سياق هذه المقولة؟ كما يستدعي، ثانياً، إجلاء البديهيات والمسلمات التي تقوم عليها هذه المقولة.

دلالة كلمة "ثقافة" في مقولة "حوار الثقافات":

تقوم مقولة "حوار الثقافات" على فرضية تعدد الثقافات واختلافها وتميزها عن بعضها البعض بخصوصيات، كما أنها متساوية فيما بينها مما يجعلها قادرة على أن تدخل في حوار فيما بينها، عبر ممثلها الواقعيين أو المفترضين، لتبادل الاعتراف والإطلاع كوسيلة مثلى للتفاهم وتحقيق التعايش السلمي، بدل النزاعات والصراعات المادية والرمزية، التي تهدد مستقبل المجتمعات برمتها. بمعنى آخر، يمكن القول إن مقولة "حوار الثقافات" تفترض أن النزاعات المادية التي يعيشها العالم اليوم، هي أولاً وقبل كل شيء "حرب ثقافات" ناجمة عن جهل الشعوب المتنازعة (أو الجماعات والقبائل...) ببعضها البعض، ومرتبة عن سيادة الخوف وسوء التفاهم والأحكام المسبقة الجاهزة في العلاقات التي تجمعها، الأمر الذي يقود إلى "تصادم الثقافات"، وبالتالي إلى حروب دامية. بكلمة واحدة، الصراعات بين الشعوب، وداخل الشعوب، سببها ثقافي.

واضح أننا أمام تصور ثقافوي للعالم وللعلاقات الاجتماعية، يرى الثقافة مجموعة من المعتقدات والفنون والطقوس والاستعمالات الاجتماعية والتقنية، تميز شعباً معيناً (أو جماعة معينة) باعتباره كلاً منسجماً يعمل على إعادة إنتاج نفسه بالكامل وبشكل مستمر. فالثقافة، وفق هذا التصور، هي ما يضيء على المنظومة الاجتماعية فرادة معينة. إنها "رؤية للعالم" خاصة، متميزة، لا يمكن فهمها إلا من خلال من يعيشها ويتوارثها. ولا

الفرضية التي ترى النزاع على أنه وليد سوء تفاهم ثقافي، أو سوء إطلاع ثقافي، ويحتاج لإنهائه، لحوارات جادة وعميقة بين الثقافات، حوارات يجب أن تبتدئ كما يجب أن تنتهي بالاعتراف المتبادل بحق جميع الثقافات في الوجود، وفي التمتع بإمكانيات التطور والتنمية.

ولكي نقوم بمقاربة نقدية لخطاب "حوار الثقافات" يجب أن نستجلي باختصار المعاني التي تقف وراء كلمة "ثقافة"، باعتبارها أساساً واستراتيجية هذا الخطاب.

دلالات كلمة "ثقافة":

نستطيع القول إن مفهوم الثقافة يغطي ثلاثة حقول دلالية مختلفة غالباً ما يتم الخلط بينها. **الحقل الأول** هو حقل الخطاب الكلاسيكي الذي ساد في القرن 18 حول الحضارة، وتعتبر هذه الأخيرة في تصور هذا الخطاب سيرورة عالمية متجهة نحو المستقبل، وتميز الكائن الإنساني عن الكائنات الأخرى، وأساس الحضارة أو جوهرها هو إنتاج العلم وتطبيقاته التقنية القادرة على السيطرة على الطبيعة، إنه خطاب إيديولوجية التقدم الذي مهد لبروز التطورية (موس، دوركهايم، مورغان... 3) والماركسية فيما بعد.

الحقل الدلالي الثاني لكلمة "ثقافة"، هو الحقل الذي تعني فيه كل ما يميز شعباً ما عن باقي الشعوب الأخرى، فكل مجتمع يتمتع بخصائص ثقافية تجسد "عبقريته الشعبية" كما عبر عنه الفيلسوف الألماني⁴ G.Herder وتنهل من التقاليد الشعبية، خاصة القروية، والتي تضمن لها الأصالة والتفرد، إنها خصائص ليست علمية أو عقلانية، بل لغوية، روحانية وفنية.

الحقل الدلالي الثالث لكلمة الثقافة، هو الذي تعني فيه مجموع الأعمال الفنية والفكرية والعلمية الكبرى التي تؤسس لثقافة إنسانية أساسها الإشكالات الكبرى للوجود البشري (مثل: الخير، الشر، الجمال، الحب، الموت...)، إنها "الثقافة الرفيعة" للنخبة، التي تشكل حاجزاً⁵ يصعب على عموم

يمكن فهم سلوكيات ومواقف هؤلاء إلا بفهم ثقافتهم، فعلاقة الثقافة والمجتمع هي علاقة تماهي وتوحد. فالسلوكيات الخاصة، والأوضاع المتميزة، والحالات التاريخية هي إنتاج الثقافة، وبها نستطيع فهم الظواهر التاريخية، والاختلاف الثقافي هو العامل الذي يفسر التصرفات المختلفة للأفراد والجماعات والشعوب...

فاختلاف المجتمع المغربي، مثلا، يعود إلى تميزه الثقافي عن المجتمعات الأخرى، كما أن المشاكل التي يعيشها مع "الخارج" (سواء المجتمع الدولي، أو بعض المنظمات الحقوقية أو الثقافية أو السياسية...) ناجمة عن عدم فهم هذا "الخارج" لثقافته الخاصة. فوضعية المرأة عندنا، وهامشية المؤسسات السياسية في حياتنا العامة، وعدم اكتراثنا بالعقلانية الاقتصادية، وسلطة الماضي المستبدة... كل هذه الظواهر هي من خصوصيتنا الثقافية التي يجب أن يفهمها "الخارج" لكي يقبلنا كما نحن دون أحكام أو مواقف ضدنا.

هذا التصور للثقافة الذي تحمله "تارة ضمنا وتارة صراحة- مقولة" حوار الثقافات يحمل عدة بديهيات تحتاج إلى التحليل والنقد.

نقد بديهيات مقولة "حوار الثقافات":

نستطيع أن نجمل أهم الانتقادات التي يمكن أن توجه لهذه المقولة كالتالي:

1- تفهم الثقافة في مقولة "حوار الثقافات" على أنها وحدة منغلقة، ثابتة ومكتملة، وتدخّل في علاقة مع ثقافات أخرى وتتبادل معها بعض العناصر، فالثقافة هنا فوق النقد والتشكيك. إنها خصوصية الشعب أو المجتمع أو الفرد، وهي هويته التي يتماهى معها دون تردد.

إن هذا التصور للثقافة يبجل المجتمع، لأنه لا يأخذ بعين الاعتبار "تمرد" الأفراد، وتناقض المصالح ونزاع الاستراتيجيات، كما أنه تصور يفصل الثقافة عن الأطر الاجتماعية التي تقف وراءها. إنه تعريف أنتجته الأنثروبولوجية الأمريكية مع Franz Boas و Alfred Kroeber و Bronislav Malinowski.

معتبرين أن " مهام الأنثروبولوجية هي إعطاء كل ثقافة وصفا موضوعيا، دون إجلال نتائج ذات أهمية عامة "6. لقد تأثر هؤلاء الأنثروبولوجيون بالتقليد الألماني فيما يخص تعريف مفهوم الثقافة⁷، إذ يماهون بينها وبين الشخصية، ويخلطون بين مجموع السلوكيات والأفكار والمواقف المشتركة داخل مجتمع ما، وبين النتائج المادية لهذه السلوكيات، واختلاف قيمتها داخل المجتمع. إنهم يقدمون تفسيرات تهمل منطق الأوضاع، والظروف الملموسة والتاريخية، ويكتفون بجمع الخصائص الثقافية العامة دون تمييز بين الوصف والتفسير، فمع المفهوم الثقافي للثقافة تتحول هذه الأخيرة من مفهوم للوصف إلى متغير وحيد للتفسير.

2- يشير هذا المفهوم الثقافي للثقافة إلى واقع تاريخي متميز يراود له أن يكون نموذجا لواقع كل المجتمعات ونموذجا للعلاقات بين المجتمعات، إنه واقع أمريكا الشمالية.

لقد كان المشكل الأساسي عند الولايات المتحدة الأمريكية في خمسينات القرن الماضي هو مصير الأقليات مثل السود والهنود الحمر والجاليات الإسبانية والأسوية... ومشكل هذه الأقليات كان هو تحقيق دولة القانون، والمساواة في الوصول إلى مستوى عيش المواطن الأمريكي العادي. وكانت الحركات المدنية داخل المجتمع الأمريكي تعتقد أن تحقيق هذه المساواة يمر عبر الاعتراف بالخصوصيات الثقافية لهذه الأقليات والسماح لها بالوصول إلى موارد النجاح في المجتمع الأمريكي: مثل العمل الجامع التمثيلية في المؤسسات، الجيش... لقد كان يتم تشبيه هذه الأقليات بالمجتمعات المستعمرة التي لا يراود الاعتراف بخصوصيتها الثقافية وتفهمها.

هكذا كان يتم فصل الاندماج السوسيو-اقتصادي عن الاندماج الثقافي، أي عدم اعتبار الاختلافات الثقافية عائقا أمام الاندماج داخل المجتمع، الأمر الذي يعني أن الوضعية السوسيو-اقتصادية لكل فرد هي وضعية مستقلة عن ثقافته، مما يجعل هذه الأخيرة دون روابط واقعية ودون معنى سوسولوجي: فإذا كانت هناك فوارق بين الأمريكي الأسود

ومواطنه الأبيض فإن مردها للظروف السوسيو-اقتصادية لكل منهما وليس إلى كون الأسود لازال يحمل ثقافة إفريقية. إن ما يعبر عنه بـ "ثقافة السود في أمريكا الشمالية ما هو سوى تعبير عن أوضاع ومواقع السود الاجتماعية في لحظة معينة من حياة مجتمع الولايات المتحدة الأمريكية.

بيد أن انزياح هذا المفهوم الأمريكي للثقافة المفصول عن الواقع إلى كتابات ونقاشات وأطروحات أوروبية جعله يستعمل في إطار عملية التقارب بين الشعوب، وتتناوله بعض كتابات المثقفين في مجتمعات العالم المتخلف، وبالتالي أصبحت ثقافة هذه المجتمعات مبدئية وتحدد بنحى ورومانسية يغيب معها النقد العقلاني التاريخي.

3- تتحدث مقولة " حوار الثقافات " عن اختلاف الثقافات وتعددتها وتنوعها، ولعل هذا الجانب هو الذي يغري في هذه المقولة، ويجعلها تستقطب الأتباع. فالتعدد والاختلاف هما خاصيتان للخطاب الديمقراطي، وعلى الديمقراطيين أن يتمتعوا بحس مرهف إذا هما، بل أكثر من هذا فالاعتراف بالاختلاف بين الثقافات يجب أن يترافق مع الحرص على عدم إصدار أي حكم عليها، بمعنى عدم إقامة تراتبية بين الثقافات. هكذا نكون أمام مبدأ النسبية في التحليل الثقافي الذي يقول إن كل ثقافة هي منظومة رمزية تلائم أهلها والأفراد الذين يعيشونها من جهة، كما يؤكد أنه لا يمكن الحكم على ثقافة من خلال ثقافة أخرى من جهة أخرى، لأن قيم حضارة معينة لا تستطيع أن تحكم على قيم حضارة أخرى، ونتيجة لهذا المبدأ فإن الثقافة تصبح مثالية ومبدئية ورؤيتنا للواقع تصبح ثقافية، لأن الاختلافات بين الشعوب والمجتمعات والأفراد، ما هي سوى اختلافات رمزية وثقافية.

لكن التناقض الذي تسقط فيه هذه النسبية الثقافية هو كالتالي : إذا كانت الثقافات تختلف فيما بينها، وإذا كان من غير الممكن ترتيبها في سلم للدرجات، لأنه لا يمكن الحكم على ثقافة بثقافة مختلفة عنها، فهذا يعني أن لكل ثقافة " حقيقتها " الخاصة، مما يجعل من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، بناء حوار فيما بين الثقافات، أو إقامة تواصل يقود إلى

التفاهم والتراضي، فالرؤى مختلفة، وكل رؤية لها حقيقة ومعها الحق، فكيف يمكن إجراء حوار بينها؟ بيد أن هذه النسبية الثقافية لا تنطوي فقط على تناقض، بل تقود أيضا إلى نوع من العبث، إذ كيف يمكننا القيام بدراسة نقدية للثقافات إذا ما نحن سلمنا بعدم أحقية استصدار أحكام حولها؟ إن هذه النسبية تقتل النقد وتحرم التحليل العلمي من فهم الظواهر الثقافية فهما تاريخيا.

ثم إلى جانب كل هذا، فإن النسبية الثقافية تغفل أمرا أساسيا في التحليل الثقافي، وهو أن الثقافة تقوم في سياق علاقات السيطرة والتبعية التي تشكل المجتمعات، كما تشكل العلاقات التي قد تجمع هذه المجتمعات. فعدم رؤية الثقافة كإنتاج لعلاقات السيطرة والتبعية يجعلنا نرى ما هو اجتماعي تاريخي على أنه " طبيعي "، وما هو خضوع وتبعية على أنه خصوصية وتميز.

إن مبدأ النسبية الثقافية لا يكون مثمرا، كما يقول ⁸C.J.Passeron، إلا عندما يكون الاختلاف الثقافي يتم عن غيرية محضة وصافية : أما في حالة غيرية مترابطة ومتأثرة (مباشرة أو غير مباشرة) بعلاقات السيطرة التي تجمع الحاكم والمحكوم، القوي والضعيف، كشركاء في تفاعلات غير متساوية، فإنه دون أهمية وينطوي على مخاطر تصب في تمجيد التخلف كتعبير عن غياب القدرة على هزمه؟

- 1- Burckhardt. Jacob : Considération sur l'histoire universelle, Paris, Payot, 1971 (1905).
- 2- لقد لاحظ Kaufmann أن المجال الخاص بمفهوم الثقافة لم يتحدد تاريخيا إلا في اللحظة التي ابتدأ فيها نقد المعايير العالمية للمعنى والقيم، أنظر :
- Pierre Kaufmann : Psychanalyse et théorie de la culture, Paris : Denoël, 1974
- 3- يلاحظ أن دوركهايم، موس ومرغان نادرا ما يستعملون كلمة "ثقافة"، ويستعملون كلمات مثل : "قبيلة"، "عرق"، "مجتمع"، أو : حضارة " للدلالة على جماعات متميزة. فبالنسبة لهم لا يوجد شعب بدون "وعي جمعي"، وكل جماعة تتوحد داخل : حضارة". كما أننا نجد : المنجد النقدي لعلم الاجتماع "ل (بودون وبوريكو) يدعونا لاستعمال كلمة : ثقافة " اتجاه منتوجات الفن والفكر فقط.
- 4- Herder. Johann. G. : Traité sur l'origine des langues, Paris, Aubier Flammarion, 1977.
- 5- Goblot. E., La barrière et le niveau, Paris, F. Alcan, 1984 (1925).
- 6- Poirier. J., « Ethnologie générale », in Introduction à l'ethnologie, Armand Colin. p. 53-54.
- 7- لا ننسى أن مؤسس الأنثروبولوجية الأمريكية Franz Boas (1858-1942) هو من أصل ألماني وحاز على شهادة الدكتوراه قبل أن يهاجر إلى كولومبيا حيث عمل أستاذا في جامعتها.
- 8- Grignon. C., Passeron. J.C., Le savant et le populaire, Editions du Seuil, 1989, p. 20.

المساواة بين الجنسين في الإرث : غاية تشريع إسلامي تدريجي

الطاهر حداد : عالم ومفكر تونسي

دأب الفقهاء الذين وقفوا عند التعامل الحرفي مع النصوص القرآنية المتصلة بالإرث على اعتماد الخطاب الكلاسيكي حول الفروق الفيزيولوجية والاختلاف في الوظائف البيولوجية (الحمل والولادة) ليبرروا التمييز الاجتماعي والاقتصادي ضد المرأة، وليؤطروا فقهيًا ورمزيًا آليات إعادة إنتاج اللامساواة بين الجنسين. ضد هذا التقليد السائد، ومن قلب المؤسسة الدينية ارتفع صوت العالم الزيتوني، الطاهر حداد، مؤسسًا لقراءة مقاصدية جديدة بخصوص موضوع الإرث : قراءة تحرر ضمير المؤمن من وصاية فقه متحجر اختار أن يضحي بجوهر النداء القرآني ومقصده الأسمى في إقرار المساواة بين الجنسين، خدمة لتقليد المجمع وأعرافه.

النصف أو الربع ولها منه الربع أو الثمن كما في الآية : (ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد فإن كان لهن ولد فللكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين) (سورة النساء، الآية 12).

لكنه قد ساوت المرأة الرجل في أحوال كميّرات الأبوين مع وجود الولد في الآية : (ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد) (سورة النساء، الآية 11). وكذلك ميراث الإخوة في الكلاله كما في الآية : (وإن كان رجل يورث كلاله أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار) (سورة النساء، الآية 12).

لكنه مهما كان الإسلام حكيما في التدرج بحقوق المرأة حتى لا يبلغ بها الكمال بسرعة مخرطة، فقد كان مع هذا شديد الوقع على المسلمين غير محتمل. ومن ثم نشأت عادة تحييس الأب ماله على الذكور فقط، ويكون للأثني حق مؤونتها من ذلك متى كانت في بيت أبيها أو رجعت إليه بعد الزواج. وهو منهم

”إذا عرفنا أن المرأة في الجاهلية ميراث الرجل من أخيه، ينزل منها مكانه بحق الإرث، وحق لعصاية زوجها الميت أن يزوجهما بأحدهم، أو بمن شاءوا، أو يعضلوهما حتى لا تذهب بشيء من مال زوجها فتفوته عليهم، وإن وارث بيت أبيها هم أبناءه الذكور. وليس لها من الأمر شيء إلا أن يعطفوا عليها بالعيش في كنفهم، إذ تتخلى عن الزواج. إذا عرفنا هذا أدركنا كيف رفع الإسلام مستوى المرأة فأخرجها من حالة هي أشبه بالرق، ومكنها كالرجل من نصيبها المفروض في الميراث مهما قل أو كثر. وبطبيعة الحال قد حررها أن تكون ميراثا للغير كما في الآية: (يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبن ببعض ما آتيتموهن) (سورة النساء، الآية 19). وفي الآية : (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا) (سورة النساء، الآية 7).

غير أنه إذا كان هذا شديد الوطأة على أخلاق الجاهلية، فقد عدله الإسلام بجعل حظها نصف الرجل كما في الآية : (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) (سورة النساء، الآية 11) وكذلك ميراث الزوجين من بعضهما، فله منها

تملص من فريضة الميراث التي فرضها الإسلام للمرأة، واقتضاء لحق الجاهلية التي كانت ترثها فيما تروث من التركة. وهم يعتبرون بناتهم قد خلقن لتعمير بيوت غير بيوتهم، وأبناء الذكور أبناء آبائهم وأبناء الإناث أبناء أناس آخرين، وفي ذلك يقول الشاعر :

بنونا بنو أبائنا وبناتنا

بنونهن أبناء الرجال الأبعاد

وهذه النفسية هي التي كانت أساس تمييز الذكور عن الإناث، وأيضاً فإن ضعف المرأة جعلهم يقدرون عدم استطاعتها أن تستقل بميراثها من أبيها، وإنما ينتقل ذلك الميراث بواسطتها إلى عائلة زوجها التي تمنعها هي كذلك أن ترجع بشيء من مال زوجها بعده إلى بيت أبيها. وما تزال هذه الاعتبارات معمولاً بها إلى اليوم في حرمان الإناث، خصوصاً البوادي والقرى، فهي التي استطاعت أن تحافظ أكثر من غيرها على إحساساتها الموروثة. وبدل أن يستعد المسلمون لتقويم المرأة حتى تستعد للقيام بما أعطاها الإسلام من حق فإنهم رجحوا روح الجاهلية الأولى المظلمة على نور الإسلام.

للإسلام عذره إذ قرر حظ المرأة دون حظ الرجل. وبعد النظر في صعوبة ذلك على نفوس العرب ومن شعر بشعورهم من الأمم، فإن للرجل تفوقاً ظاهراً عليها في الإنتاج وحمايته وحماية العائلة والمصالح العامة لقبيلته أو شعبه، وحتى في حمايته للمرأة عند نزول الحادثات. ومثل هذه التكاليف يجعله عرضة لأخطار ومصاعب كبيرة كثيرة تأكل من ماله ولحمه ودمه. فإذا قدر له نصيباً أوفر في الميراث تعويضاً له عما يهلك منه، فليس ذلك مما يصعب احتماله على العدالة، خصوصاً وقد قرر الإسلام كفالة المرأة سواء في بيت أبيها أو زوجها بالإنفاق عليها، وهو ما نص عليه القرآن : (الرجال قوامون على النساء) (سورة النساء، الآية 34) ولعل هذا ما يرجع إليه معنى الدرجة التي للرجال على النساء في الآية : (وللرجال عليهن درجة) (سورة البقرة، الآية 228). وبعد ذلك فالإسلام لم يقرر نزول ميراث المرأة عن الرجل كأصل من أصوله التي لا يتخطاها، فقد

سواها به في مسائل كميراث الأبوين مع وجود الولد في الآية السالفة، وميراث الإخوة في الكلالة المنصوص عليه في الآية السالفة أيضاً، بل قد ذهب معها أكثر من ذلك فجعل حظها أوفر منه في وجه من مسألة ميراث الأبوين مع فقد الولد عكس الصورة الأولى كما في الآية : (فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث) (سورة النساء، الآية 11) فعلى ظاهر الآية وكما يقول ابن عباس أن الثلث الذي لها من أصل التركة. فإذا كان من الوارثين زوج يستحق النصف من امرأته الهالك فلم يبق للأب إلا الأقل من نصيب الأم، وهما من درجة واحدة في القرب. وبهذا المسلك أخرس كل نطق عن اعتبار نقص ميراث المرأة قد نشأ عن أنوثتها.

في الحقيقة إن الإسلام لم يعطنا حكماً جازماً عن جوهر المرأة في ذاتها. ذلك الحكم الذي لا يمكن أن يتناوله الزمن وأطواره بالتغيير، وليس في نصوصه ما هو صريح في هذا المعنى. إنما الذي يوجد أنه أبان عن ضعف المرأة وتأخرها في الحياة تقريراً للحال الواقعة، ففرض كفالته على الرجال مع أحكام أخرى بنيت على هذا الاعتبار. وقد علل الفقهاء نقص ميراثها عن الرجل بكفالته لها، ولا شيء يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة دون تغيير، على أننا نجد الإسلام نفسه قد تجاوز هذه الحالة التي وجدها أمامه في كثير من أحكامه اعتباراً بضرورة تبديلها مع الزمن، فقرر للمرأة حريتها المدنية في وجوه الاكتساب وتنمية المال بالتجارة وغيرها من التصرفات، وحقق لها وصف الذمة فتعامل وتعامل مما يدفعها إلى أعمال لم تعهد لها. وليس فيها في ذلك العصر من إمارات الاستعداد لها ما يطمئن على نجاحها.

لكن امرأة اليوم بتأثير روح العصر في تربيتها وتعليمها قد أخذت تكافح الحياة بجد في عامة ميادينها : في الأعمال الصناعية والزراعية والتجارية، فتشتغل في معامل الحديد والنار، وفي حفر المناجم في بطون الأرض، وفي المغامرات الإنسانية كشق المحيط بالطيران في أعاصير الجور، وفي الأعمال الحرة كالطب والمحاماة، وفي الأدب الذي لها فيه صورة واضحة من روحها ونبوغها، وفي

الصحافة والتأليف، وفي المقامات السياسية العالية، وفي تأسيس النوادي والجمعيات النسائية في أغراض مختلفة مستقصية في ذلك خطوات الرجل. ولقد نالت من ذلك نصيبا وافرا وما تزال تدأب لتتال حتى المساواة التامة مع الرجل في الدولة والمجتمع. وهي من أجل ذلك تستعد اليوم لأداء واجب الدم : الجنديّة"، وقد أخذ كثير من دول أوروبا في تجربتها، فوضعتها في دائرة البوليس للحراسة والإدارة بما حقق لها النجاح، وزادها قوة في استفرغ الجهد لبلوغ أمانيتها.

إن هذا الاتجاه الذي قطعت فيه المرأة أشواطا بعيدة عن ماضيها الخامل جد البعد، قد جعل الطريق واضحة أمامها في تحقيق استقلالها عن الرجل في تحصيل عيشها، وفي تحقيق التعاون معه بالإنفاق على ما يلزمها من شؤون مشتركة، وهذا الاتجاه

البارز في حياتها أنصع برهان على أن ما كان لها في الماضي لم يكن ناشئا عن جوهر خلقتها، وإنما كان فصلا من فصول حياتها الطويلة، وليس غريبا أن يهينها الزمن للوقوف مع الرجل على قدم المساواة في تحمل أعباء الحياة وأخطارها، ويوكل أمر النشء من الجيل إلى عهدة رياض الأطفال التي تنمو حتى تتسع لجمعهم : وعندها يستويان في الانتفاع بمزايا الحياة وقوانينها. وفيما أرى أن الإسلام في جوهره لا يمانع في تقرير هذه المساواة من كامل وجوهها متى انتهت أسباب التفوق، وتوفرت الوسائل الموجبة ."

مقتطفات من كتاب الطاهر حداد : **إمرأتنا في الشريعة والمجتمع**، سوسة : دار المعارف للطباعة، 1992، ص. 27-32.

نظام موارث النساء باعتباره بناء تأويليا

زهية جويرو : باحثة - تونس

يتشبث الرافضون لإقرار مبدأ المساواة في الميراث بين الذكور والإناث بتعليل يعتبر أن الأحكام الشرعية المنظمة له تستند إلى نصوص قرآنية ثابتة وقطعية الدلالة، ولا مجال فيها للاجتهاد. وفي هذه الدراسة تقوم الأستاذة زهية جويرو بتسليط الضوء على بعض من المسلمات التي قام عليها هذا التعليل. كما توضح كيف حالت هيمنة البناءات الفقهية دون الاجتهاد وتعديل تلك المسلمات. وذلك بلجوء الفقهاء، وفق منهجية تقليدية استقرت منذ قرون، إلى تقنية عزل نصوص الأحكام عن سياقاتها النصية والتاريخية، وعلى تثبيت استنباطاتهم منها، وما اعتمد انطلاقا من مصادر بشرية-وضعية، بعد إضفاء القداسة على ما هو اجتهاد بشري فيها.

الغاية من مثل هذا التحليل هو إعادة النظر في المنهجية الفقهية التقليدية ومسلماتها بوضع أحكام الموارث في إطارها من المنظومة الاجتماعية لتبين نسبة الكثير مما عد منها قطعيا، ولتتضح تاريخية ما اعتبر مطلقا وصالحا لكل زمان ومكان، ثم إعادة قراءة النصوص وتأويلها بناء على معارف العصر ومناهجه.

أحكام موارث النساء في إطار المنظومة الاجتماعية

من البيهقي ألا يكون نظام الموارث مفصولا عن نظام توزيع الأموال عامة ولا عن طبيعة النظام الاقتصادي-الاجتماعي السائد في شبه الجزيرة العربية زمن نزول الوحي. لذلك لا يجوز في نظرنا الاحتفاظ من نظام الموارث في الإسلام بمبدأ نزول نصيب النساء عن نصيب الرجال مفصولا عن سائر المبادئ المنظمة لتوزيع الأموال وكأن الإسلام قرره أصلا من أصوله التي لا تقبل التغيير والتبديل، شأنه في ذلك شأن أصول العقيدة.

من المرجح إذا نزلنا الأحكام التي قررت للنساء نصيبا من الميراث، بقطع النظر عن مقداره، في إطار المجتمع الذي توجهت إليه بناه المادية والذهنية، أن نتبين مقصدا واضحا من مقاصد الإسلام في هذا الشأن وهو تقرير نصيب مفروض من المال الموروث لفائدة النساء على أن يكون معلوما ومعينا بدقة ومحفوظا بقوة الشرع السماوي بعد أن ظل الاختيار

بشأن إقرار توريث النساء من عدمه، موكولا على ما يبدو إلى الرجال خلال فترة الجاهلية وبداية الإسلام. ففي سياق نظرة تمجيدية للإسلام تقوم على اعتباره سبب كل التحولات الإيجابية التي شهدتها العرب في تلك الفترة من تاريخهم، أشاعت المصادر الإسلامية فكرة أن النساء كن، قبل نزول آيات الموارث، محرومات تماما من الميراث، وأنهن كن في بعض الحالات من الأموال " التي تورث، على غرار الحالة المعروفة قبل الإسلام : بنكاح المقت"، وبها عللوا نزول الآية : **يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن تراثوا النساء كرها** (النساء 19/4) إذ قال المفسرون بشأنها : كان أهل المدينة في الجاهلية وفي أول الإسلام، إذا مات الرجل وله امرأة جاء ابنه من غيرها أو أحد قرابته من عصبته فألقى ثوبه عليها، فصار لُحق بها من نفسها ومن غيره وأخذ صداقها ولم يعطها شيئا، وإن شاء عضلها وضارها لتفتدي منه بما ورثت من الميت أو تموت هي فيرثها¹. كما بررت كتب أسباب النزول وكتب التفسير نزول آيات الفرائض (النساء 11/4-12-176) بما كان سائدا في شبه الجزيرة العربية من أعراف قضت بأن

لا تراث النساء نصيباً من أموال الآباء والأزواج. فقد أوردت أن : أهل الجاهلية كانوا لا يورثون النساء ولا الصغير وإن كان ذكراً (...). ويقولون لا يعطى إلا من قاتل على ظهور الخيل وحاز الغنيمة². ولكن عندما تعرض هذه الأقوال على بعض ما يتوفر في أصناف أخرى من المصادر من معلومات تتصل بنفس الموضوع يحصل لدينا شك في موضوعيتها يحملنا على افتراض وجود اختلاف يبدو محكوماً بعوامل عمرانية. ففي إطار المجتمعات الحضرية، على غرار مجتمعي مكة ويثرب-المدينة، أضحى الاقتصاد السائد اقتصاد تجارة تراكمت بفعله الأموال حتى أحدثت تغييرات في التنظيم الاجتماعي، من تجلياته بداية بروز نواة العائلة المصغرة في صلب نظامي القبيلة والعشيرة وبيرونها بدأ نظام توريث الأموال يتغير، يتجلى ذلك مثلاً في تخصيص الأبناء بالأموال الموروثة دون سائر الأقارب. ويبدو أن أهل مكة قد عرفوا نظام تقسيم الأموال بين الأبناء على قاعدة للذكر مثل حظ الأنثيين، إذ يذكر ابن حبيب أن أول من فعل ذلك من أهل قريش هو ذو المجاسد البشكري³. كما يتجلى ذلك في بروز عدد من النساء كن ذوات أموال وثروات استثمرنها في التجارة، ولعل أقرب مثال إلى الأذهان تجسده خديجة بنت خويلد أولى زوجات الرسول : هذا إضافة إلى ما ذكر أعلاه حول نساء المدينة، إذ أن الواحدة منهن إذا مات عنها زوجها ورثت منه نصيباً من المال، لذلك كانت إذا نكحت : نكاح مقت : تفتدي نفسها بما ورثت من الميت". أما حرمان النساء من الميراث بحجة أن المال لا يعطى : إلا من قاتل على ظهور الخيل وحاز الغنيمة" فيبدو وضعا مخصوصاً بمجموعات البدو والأعراب حيث يسود اقتصاد الغزو، لذلك لم تكن النساء وحدهن من يحرم من المال بل كان هذا الحرمان يشمل كل من : لا يركب فرساً ولا يحمل كلاً ولا ينكى عدواً⁴.

ومن الواضح أن هذا الوضع لم يعد مقبولاً من النساء بعد مجيء الإسلام، وهن اللاتي كن يأملن أن يغير اعتناقهن الدين الجديد وضعهن وأن يخلصهن مما كان مسلطاً عليهن من ضيم. ويظهر هذا الرفض من

خلال احتجاجاتهن المتكررة لدى الرسول ضد أقارب أزواجهن بعد أن استولوا على تركة هؤلاء من أموال. وقد أجمعت كتب أسباب النزول وكتب التفسير على أن هذه الاحتجاجات هي السبب المباشر في نزول آيات الموارث.

فالآية : للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون " (النساء 7/4) نزلت إثر شكوى زوجة أوس بن ثابت الأنصاري إلى الرسول بسبب استيلاء ابني عمه على كل ماله : فلم يعطيا امرأته شيئاً ولا بناته " وقد احتجت المرأة لأن الزوج المتوفى ترك : مالا حسناً بينما هي لم تعد تملك ما تنفقه على بناته ولا على نفسها بعد أن استولى ابنا عمه على تركته كاملة وامتنعا عن الإنفاق على المرأة وبناتها⁵. أما النساء 11-12/4 : : بوصيكم الله في أولادكم ... فإنهما أنزلتا إثر احتجاج زوجة ثابت بن قيس وكان من الصحابة وتوفي وهو مع الرسول يوم أحد وترك : بنتين ومالا حسناً " استولى عليه عمهما : فلم يدع لهما مالا إلا أخذه... " والحال أنهما : ما ينكحان أبداً إلا ولهما مال⁶.

من الواضح إذن أن النظام السائد في الموارث قد أثار حفيظة النساء ودفعهن إلى الاحتجاج ضده وقد ظل يعمل بنفس هذا النظام فترة بعد ظهور الإسلام. لذلك طالبت النساء بحقهن في أن يكون لهن نصيب من أموال الآباء والأزواج، فجاءت آيات الميراث لتقرر لهن نصيباً على أن يلتزم به جميع المسلمين بدواً وحضراً. ورغم أن ما قرره الوحي من أنصبة لم يشكل قطعة تامة مع ما كان معمولاً به خاصة في البيئات الحضرية، فإن الرجال قابلوا تلك الآيات بالاحتجاج هم الآخرون. فقد ذكر الطبري عن عبد الله بن كثير أنه سمع سعيداً بن جبيرة قال : : لما نزلت آية الموارث في سورة النساء، شق ذلك على الناس وقالوا : يرث الصغير الذي لا يعمل في المال ولا يقوم فيه، والمرأة التي هي كذلك. فبرئان كما يرث الرجل الذي يعمل في المال. فرجوا أن يأتي في ذلك حدث من السماء...⁷.

والواضح إذا أن الإسلام قد عمل على إحداث نقلة في نظام توزيع الأموال الموروثة تصبح بمقتضاه

المرأة فردا ذا نصيب مقدر ومفروض، وبدا أن المسلمين لم يكونوا قد تهيؤوا ذهنيا لتقبل هذه النقلة وللتقيد بأحكامها، كما بدا أن الظروف الموضوعية اقتصاديا واجتماعيا لم تتحول التحول المناسب لتكريس تلك الأحكام واقعا عينيا. لذلك فإن ما حصل تاريخيا هو أن المجتمع الذكوري، وبواسطة المؤسسة الفقهية التي هي مؤسسة رجالية، قد عمل على التصرف في تلك الأحكام بهدف استنباط الحلول التي انتظر نزولها من السماء ولم تنزل والتي تمكنه في الآن ذاته من التقيد : بواجب ما منه بد⁸ ومن إيجاد مخارج : شرعية " تجنب التقيد الحرفي بتلك الأحكام.

في المقابل، ظلت النساء، ومنذ فترة الوحي وفي حياة الرسول، يعبرن عن شعور بعدم الرضا عما تم إقراره لهن من أنصبة. ومن الواضح أن عدم رضا الطرفين نساء ورجالا قد أحدث مشاحنات بينهم اقتضت تدخلا إلهيا لوضع حد لها عبر تنزيل الآية : **ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض** (النساء الآية 4). فقد ذكر في سبب نزولها أن النساء احتججن على لسان : أم سلمة " ضد حرمانهن من الغزو ومما يترتب عليه من أجر، قد يكون ماديا-ذنيويا، الغنيمة، أو أخرويا بوصفه جهادا في سبيل الله، وضد اقتصار نصيبهن من الميراث على نصف نصيب الرجال والحال أن الرجال قد خصوا وحدهم بالغزو، فقالت للرسول : : يا رسول الله تغزو الرجال ولا نغزو وإنما لنا نصف الميراث"⁹ وقد طالبين الرسول فعلا بأن يسمح لهن بالغزو : فقلن : وددنا أن الله جعل لنا الغزو فنصيب من الأجر ما أصاب الرجال"¹⁰ وواضح أن مطلب المساواة في ما جره الإسلام لفائدة المسلمين من منافع وحتى في ما ألزمهم به من مسؤوليات من أقدم المطالب التي توجهت بها النساء إلى الرسول نفسه وكان هذا المطلب مقترنا بالاحتجاج على ما رأين فيه تمييزا ضدهن. لذلك نشأت بينهن وبين الرجال مشاحنات إثر نزول : للذكر مثل حظ الأنثيين ". ففي خطاب اعتدادي واضح قال الرجال : : إنا لندرجو أن نفضل على النساء بحسناتنا في الآخرة، كما فضلنا عليهن في الميراث فيكون أجرنا على الضعف من أجر

النساء " وكان الرجال لم يكتفوا بما فضلوا به على النساء في الدنيا فطلبوا أن يشملهم التفضيل في الآخرة، وردت النساء : : إنا لندرجو أن يكون الوزر علينا نصف ما على الرجال في الآخرة كما لنا الميراث على النصف من نصيبهم في الدنيا"¹¹ معيرات بذلك عن طموح في أن يحظين في الآخرة بإنصاف حرمن منه في الدنيا عندما جعل نصيبهن في الميراث نصف نصيب الرجل، وجعلت شهادة امرأتين برجل، وبهذا المطلب تحديدا توجهت إحداهن إلى الرسول : : يا نبي الله للذكر مثل حظ الأنثيين وشهادة امرأتين برجل، أفنحن في العمل هكذا ؟ إن عملت امرأة حسنة كتب لها نصف حسنة ؟¹².

ولكن المؤسسة الفقهية قد واجهت احتجاجات النساء على التمييز ضدهن باستنباط أحكام عديدة أمعن في تكريس ذلك التمييز، وعطل بعضها العمل حتى بما ورد في القرآن رغم أنه لم يكن قد استجاب استجابة كاملة لما كانت النساء تطمح إليه من إنصاف، ومن هذه الأحكام :

- فرض ولاية الأب على ابنته البكر ولاية مطلقة تخول له أن يتصرف في مالها تصرفه في ماله، وفرض اقتصار المتزوجة على التصرف في الثلث من مالها فقط، مع اشتراط : العلم بصلاحتها ". وهو ما يعني إجرائيا حرمان البنت من حق التصرف في مالها وحرمان الزوجة من حرية التصرف في كل مالها وفسح المجال أمام الأب للتصرف في كل المال، وإباحة تصرف الزوج في كل مال الزوجة بدعوى عدم صلاحها.

وهو ما يعني عمليا إفراغ الحكم القرآني الذي ينص على حق المرأة في التصرف في مالها من كل مضمون إجرائي لتظل تحت وصاية الرجل أبا كان أو زوجا.

- إباحة تحبيس الأموال على الولد وإخراج البنات منه : من الواضح اعتمادا على عدد من المصادر، أن هذا الحل قد طبق منذ فترة الصحابة. فقد ذكر : ابن وهب أن عثمان والزبير وطلحة حبسوا دورهم " وروى ابن القاسم عن سعيد بن عبد الرحمان عن هشام بن عروة أن الزبير بن العوام قال في صدقته على بنيه لا تباع ولا تورث وأن للمردودة من بناته أن تسكن غير مضرة ولا مضارا بها"¹³ ووردت في

نفس المصدر رواية عن شهادة عائشة بأن :
المسلمين قد احتالوا لإخراج البنات من الميراث " كما وردت شهادة عن عزم الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز على إبطال ذلك ورد الأحياس لكنه مات قبل أن يفعل. وبذلك مثلت هذه الممارسات المنسوبة إلى الصحابة والتابعين في نظر الفقهاء أدلة شرعية خولت لهم إباحة تحبيس الأموال على الذكور دون الإناث وهبتها إليهم والتصديق بها عليهم، فثبت هذا الحكم عبر التاريخ وبه تم العدول عن التقيد بالأحكام القرآنية الخاصة بموارث النساء واستبدالها بما استقر قبل الإسلام من عادات وأعراف ذات مصادر متنوعة، من بينها مثلا العرف ذو الأصل اليهودي الذي ينص على اعتبار الميراث حقا للذكر دون الأنثى، بينما لا حق لها على الذكر إلا الإنفاق، وهو العرف نفسه الذي ارتضاه الزبير بن العوام مثلا، وظل سائدا في ممارسات المسلمين على مدى قرون طويلة حرمت خلالها النساء حتى من النصيب المفروض لهن بصريح العبارة القرآنية رغم أنه لم يكن قد حظي إبان نزوله برضا النساء.
إن تسرب هذه العادات والأعراف إلى داخل منظومة التشريع الإسلامي وانتصارها على منطوق الأحكام القرآنية دليل على أن المنظومة التاريخية، المادية والذهنية، لم تكن زمن نزول الوحي خلال فترة الإسلام المبكر قد تهيأت بعد لتقبل التحويرات التي أدخلها الوحي على نظام توزيع الأموال السائد، رغم محدودية تلك التحويرات وانحصار فاعليتها على ما يبدو في البيئات البدوية. ففي إطار نظام اجتماعي قائم على المراتبية والتمييز تحددت فيه حقوق الفئات والأفراد وفقا لمراتبهم الاجتماعية أو جنسهم، لم يكن بالإمكان تقبل ما قد يحدث فوضى في نظام المراتب ذاك حتى ولو كان من مصدر إلهي. لذلك تبدو تلك العادات والأعراف المعمول بها في تنظيم توزيع الأموال منسجمة مع طبيعة التنظيم الاجتماعي، لها ما يبررها ماديا وذهنيا. فالتمييز بين الرجال والنساء مثلا متأسس على نظام اقتصادي يقوم منه نظام الغزو والغنيمية مقام المحور، لذلك لم يكن متاحا في إطار هذا النظام التفكير في تمكين من لا يشارك في تحصيل

الغنيمية من نصيب منها، كما لم يكن بالإمكان في إطار نظام اجتماعي قائم على القبيلة وعلى العصبية القبلية أن يتم إرساء نظام في توزيع الأموال قائم على مفهوم الشخص أو العائلة المصغرة. ذلك أنهما موكولان في معاشهما وأمنهما إلى القبيلة كاملة وإلى ما تقوم عليه العلاقات في نطاقها من تضامن أساسه العصبية. أما على الصعيد الذهني، فإن التصورات السائدة كانت تقضي بأفضلية الذكر على الأنثى بدهاء وبتقديمه عليها، لذلك ظلت المرأة ومالها تحت وصاية.

أحكام موارث النساء بين الوحي والتاريخ

سبقنا الإشارة إلى أن أغلب ما أنزل من الآيات بشأن الميراث إنما جاء أجوبة مباشرة على أسئلة طرحتها على الرسول النساء خاصة وحلولا لوضعيات محددة عرضها عليه. فاشتركت تلك الآيات في الدلالة على أن النساء هن اللاتي يادرن بالمطالبة بإنصافهن مما كن يتعرضن إليه من ضم من نتيجة استيلاء الأقارب من الرجال على تركات أزواجهن. فسواء كانت المشتكية زوجة أوس بن ثابت الأنصاري أو زوجة ثابت بن قيس، وسواء كان المشتكي منهم ابني عم الزوج أو عمه فموضوع الشكوى واحد وهو انفراد هؤلاء بما تركه الأزواج من : مال حسن " وحرمان الزوجات والبنات وحتى الأبناء من الأطفال الصغار بدعوى أن : أهل الجاهلية كانوا لا يورثون النساء ولا الصغير وإن كان ذكرا وإنما يورثون الرجال الكبار". 14- فكان أن أنزلت آيات الموارث لتقرر من جهة مبدأ التسوية بين الرجال والنساء في الحصول على نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ولتحدد من جهة ثانية أنصبة تحددت على أساس الانسجام مع طبيعة النظام العائلي والاجتماعي السائدين، دون أن يكون المقصد في تحديدها ضبط نظام صارم ومتكامل وقادر على الإحاطة بكل الوضعيات الممكنة، دليلنا على ذلك محدودية هذه الآيات من جهة، وسكوتها عن وضعيات مشكلة كثيرة من جهة أخرى، لم تلبث أن طرحت نفسها على المسلمين منذ وقت مبكر وهو ما فتح المجال واسعا أمام التدخل البشري بواسطة

التفسير والاستنباط حتى نشأ تبعاً لذلك فرع واسع من فروع الفقه هو المعروف بعلم الفرائض.

والملاحظ بكل يسر من خلال المقارنة بين الأحكام العامة والمحدودة المنصوص عليها في آيات الموارث والكم الهائل من الأحكام الفقهية المفصلة الواردة في باب الفرائض أنه بقدر ما اقتصر النص على ضبط بعض الأنصبة الراجعة إلى الورثة من الفروع والأصول المباشرين وعلى بسط حلول لوضعيات مخصوصة ترمي إلى إنصاف النساء خاصة من الضيم الذي سلطته عليهن أعراف سائدة، اتسعت الأحكام الفقهية بواسطة الأقيسة وسائر آليات الاستنباط وتصرفت في النص، لتوسع بذلك المستفيدين من التركة مستندة إلى مفهوم العصبية، وهو مفهوم حددته نظم القرابة التي كانت تحكم المجتمع آنذاك بقدر ما وجهه نظام العصبية الذي يؤسسه وطبيعة المجتمع الذكوري القائم على التمييز التفاضلي بين الذكور والإناث.

فالعصبية في المفهوم الفقهي هم : قرابة الرجل لأبيه " بما يعني ألبا إقصاء القرابة بواسطة الأم على أساس أن : الأنثى لا تعصب بنفسها¹⁵ وقد استدلت الفقهاء في حصر العصبية في قرابة الرجل من الذكور دون الإناث بحديث منسوب إلى الرسول رواه البخاري : : ألقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فلأولي رجل ذكر¹⁶ فشمل بذلك التعصيب من جهة البنوة أبناء الميت ثم أبناءهم ومن جهة الأبوة أب الميت ثم جده الصحيح، أي والد الأب دون الجد للأم، كما شمل من جهة الأخوة الأخ الشقيق ثم الأخ لأب ثم ابن الأخ الشقيق ثم ابن الأخ لأب مهما نزل، أما الأخوة للأم فإنهم لا يكونون عصبية لأنهم يديون بالأم، والأنثى كما أسلفنا لا تكون عصبية بنفسها في أي حال من الأحوال.

وهذا ما يعني ضرورة أن الأنثى من القرابة حتى ترث يجب أن تكون عصبية بالغير، فلا ترث البنات إلا مع الأبناء ولا ترث بنات الابن إلا مع ابن الابن ولا ترث الأخوات الشقيقات إلا مع الإخوة الأشقاء، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الأخوات لأب، فإنهن لا يرثن إلا مع إخوة لأب، وفي حال انعدام العاصب الذكر فإن نصيب الأنثى يحجب. وفضلاً عن ذلك وضع الفقهاء

شروطاً أخرى حتى تتحقق العصبية بالغير ويحق للأنثى أن ترث منها أن تكون الأنثى صاحبة فرض، فإن لم تكن كذلك لا تصير عصبية بالغير وأن يكون الذكر المعصب في درجتها فلا تعصب الابن مثلاً بنت الابن لأنهما ليسا في نفس درجة القرابة بل هو يحجبها وأن يكون كذلك في قوة الأنثى صاحبة الفرض فلا تعصب الأخ لأب مثلاً الأخت الشقيقة وهكذا أدت هذه الشروط إلى تقليص دائرة الإناث المستفيدات من الميراث بحجب أنصبتهم في حال انعدامها. يقول أحد الفقهاء : : يمنعونهن الفرض ويقتسمون ما ورثوا للذكر مثل حظ الأنثيين، وهم الابن وابن الابن وإن نزل والأخ من الأبوين والأخ من الأب وسائر العصبات، ينفرد الذكور بالميراث دون الإناث وهم بنو الأخ والأعمام وبنوهم وذلك لقوله تعالى : : يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين " فهذه الآية تناولت الأولاد وأولاد الابن، وقال تعالى : فإن كانوا إخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين " فتناولت ولد الأبوين وولد الأب، فلو فرض للنساء أفضى إلى تفضيل الأنثى على الذكر أو مساواتها إياه أو إسقاطه بالكلية، فكانت المقاسمة أعدل وأولى وسائر العصبات ليس أخواتهم من أهل الميراث فإنهن لسن بذوات فرض ولا يرثن منفردات فلا يرثن مع إخوتهن شيئاً¹⁷.

لقد أوردنا هذا الشاهد على طوله لأنه دال بوضوح على أن التصرف البشري في الأحكام القرآنية قد بلغ حد التناقض تماماً مع صريح عبارته، وأدى إلى حجب الفرائض المتعلقة بالنساء لصالح العصبية من الذكور، ذلك أن ضغط الواقع وإكراهاته كان أقوى من ضغط النص رغم طبيعته الإلهية. ففي إطار مجتمع ذكوري قائم على نظام العصبية يصير من المشروع في المسكوت عنه لدى الفقهاء حجب الفرض المقرر نصاً لفائدة الأقارب من النساء لصالح أنصبة مخصوصة للذكور تم استخراجها بواسطة أساليب الاستنباط والتأويل البشرية وتشبيها حتى غدت هي الأحكام المعمول بها فعلاً في الواقع. وهو ما يدعونا إلى التساؤل إذا كان الواقع وحققه التاريخية قد اقتضيا ذلك التصرف في النص القرآني وشرعاه فكيف لا يقتضيانه في عصرنا وقد

شهدت نظم المجتمعات الإسلامية تحولات عميقة بات معها من اللامعقول واللاتاريخي مواصلة التثبيت بأحكام أكثرها بشري؟ وبأي حق نستأنف إرهاب النساء بأحكام جائرة تتناقض مع قيم عصرنا ومبادئه ومع حركة التاريخ والمجتمعات بقدر ما تتناقض مع القيم والمقاصد الكبرى التي تمثل جوهر الرسالة السماوية؟

من الوضعيات الأخرى الدالة كذلك على أن النص القرآني لم يكن يرمي إلى تقرير نظام صارم وشامل في الموارث لا يمكن تجاوزه، الوضعية التي اصططح الفقهاء على تسميتها: يعول الفرائض² وهي وضعية تنشأ عن زيادة الفروض على المال الموروث، من ذلك مثلا وضعية الرجل يموت ويخلف زوجة وبنيتين وأبا وأما، فيكون نصيب البنيتين الثلثين (24/16=3/2) ونصيب الزوجة الثمن (24/3=8/1) ونصيب الأب السدس (24/4=6/1) ونصيب الأم السدس (24/4=6/1) وهذا ما يعطي مجموع 24/27، فيكون مجموع الفرائض أكبر من مجموع المال الموروث. ومما تنقله المصادر أن هذه الوضعية لم تطرأ إلا في زمن عمر بن الخطاب، فأشار عليه العباس بن عبد المطلب بأن: يدخل الضرر على جميعهم وينقص كل واحد من سهمه بقدر ما ينقص من السهام وهو ما يعني عمليا في مثل الحال المذكورة أعلاه توزيع المال على 27 سهما. يكون للبنتين منها 16 وللزوجة 3 وللأب 4 وللأم كذلك 4، ولكن ابن عباس خالفه وقال: لو أن عمرا نظر من قدمه الكتاب فقدمه ومن آخره فأخره ما عالت فريضة، فقبل له: كيف يصنع؟ قال (...). كل فريضة لم يهبها الله عز وجل عن موجبها إلا إلى فريضة أخرى فهي ما قدم الله وكل فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن لها إلا ما بقي فتلك التي أقر الله (...). والمتأخر مثل الأخوات والبنات 18³ ويعني هذا القول عمليا أن الفرائض القابلة للتنقيص في حال العول هي فرائض النساء من الورثة لأنها هي التي أقر الله. ومن الواضح أن هذا التأويل هو الذي ساد تاريخيا في الواقع لأن أقل السهام مقدارا وقيمة هي التي تعطى للنساء، خاصة إذا تعلق الأمر بالمال غير المنقول. لقد أوردنا هذه الأمثلة من الإشكاليات التي يثيرها

التمسك الحرفي بمنطوق الآيات القرآنية معزولة عن سياقاتها المتنوعة، النصبة والتاريخية، ومن الحلول التي ارتأتها المؤسسة الفقهية، حتى نتبين بعض الحقائق التي مازالت نفس هذه المؤسسة تحرص على تغييبها عن أذهان عامة المسلمين تمسكا منها بسلطانها ودفاعا عن مبررات وجودها ومنها خاصة أن المقصد التشريعي المحض ثانوي جدا في القرآن و إلا لكان ضبط منظومة متكاملة من الأحكام الدقيقة والصارمة والقابلة للإحاطة بكل الظروف والوضعيات، وأن الأحكام الواردة فيه، وإن بدت في الظاهر دقيقة شكليا على غرار أحكام الفرائض، فإنها لم تكن في الحقيقة تتجاوز حدود الإجابة على أسئلة مخصوصة طرحت في لحظتها تلك على الرسول، وتقديم حلول لوضعيات طارئة ومعينة وغير قابلة للتوسع حتى تشمل كل الأوضاع في مطلق الزمان والمكان كما يدعي وعي فقهي مازال، بفضل ما تسليح به من وسائل تأثير يبسط هيمنته على الذهنية الإسلامية العامة إلى اليوم.

أما الحلول التي ارتأها الفقهاء فهي ناطقة بذاتها بأنها حلول بشرية تاريخية موسومة بظروف عصرها وموجهة بإكراهات لحظتها ورهانات نظمها الاجتماعية، وهي بحكم طبيعتها هذه غير ملزمة في مطلق الأحوال. فبأي منطق يتشبت المتصرفون الصغار في المقدس من المفتين والشيوخ بإرهاب الضمير الإسلامي بواجبات وحدود نشأت في ظل مجتمعات يفترض أن تكون مختلفة بنيويا عن مجتمعاتنا المعاصرة؟ أليس في ذلك دليل على أن هذه المجتمعات مازالت، رغم كل ما شهدته من تحولات، تتشبت بنظام ذكوري تدعمه مؤسسة دينية تقليدية يقوم على أشكال عديدة من التمييز العنيف المسلط ضد النساء؟

النص بين التخيير والإلزام

ميز علماء أصول الفقه في مقدماتهم اللغوية بين صيغ في الأحكام تفيد الندب والتخيير وصيغ تفيد الوجوب والإلزام، وعلى أساس ذلك ميزوا بين حدود خمسة في الأحكام هي الحضر والوجوب والإباحة

الأحكام بما يناسب أوضاعهم وينسجم مع مقاصده الكبرى الرامية إلى تحقيق العدل ؟

التأويل بين الفصل والوصل

إن المرجع الأساسي الذي ظل يعتمد لتبرير اللامساواة في الميراث بين النساء والرجال هو العبارة القرآنية (للمرأة مثل حظ الأنثيين). وتبدو نقطة الضعف الأساسية في المنظومة الفقهية التي كرست هذا الفهم وما زالت تكرسه واقعا ثابتا غير قابل للزحزحة هي أخذ هذه العبارة منفصلة عن السياق العام، النصي والتاريخي، الذي تنتزل فيه. أما السياق التاريخي فهو سياق لم تكن المساواة فيه من المفاهيم التي يمكن التفكير فيها أصلا ولا من النظم القابلة للتحقق بحكم سيادة نظام أبوي-ذكوري قائم على المراتبية التفاضلية. ونضيف إلى ذلك أن النص الديني نفسه يمثل أحد مستويات هذا السياق، فالإسلام ليس مجرد رسالة سماوية مفصولة عن المؤمنين بها وعن واقعهم، بل هو خاصة ممارسة تاريخية أثرت في ذلك الواقع وتأثرت به، وهذه الرسالة وإن أقرت بضرب من المساواة الروحية بين المسلمين فيما يتصل بالوضع إزاء الخالق وبالمصير الآخروي، فإنها عندما تنزلت في الواقع وتشكلت تاريخيا، اتسمت، شأنها في ذلك شأن سائر الأديان السماوية، بطبيعة المجتمعات، فدعم الدين نظامها الذكوري وثبت أفضلية الرجال على النساء في مواقع عديدة وشرع ضروبا من التمييز العنيف المسلط ضدهن، ولا يزال هذا التمييز قائما إلى اليوم ومشروعا باسم الدين، ومن تجلياته التمييز في الميراث، رغم ما يلاحظ من اختلافات بنيوية عميقة بين مجتمعات الماضي والمجتمعات المعاصرة، حيث أصبحت المساواة بمختلف أبعادها واقعا متحققا إلى حد كبير في النظم الديمقراطية الحديثة، وقيمة إجرائية تتأسس عليها منظومة حقوق الإنسان، ومطلبا ملحا يروم التحقق في البلدان التي لا تزال تعاني ضروبا من التمييز ضد النساء وخاصة منها البلدان العربية والإسلامية. لذلك يبدو لنا من

والندب والتخيير. واعتبروا أن من الصيغ الدالة على الوجوب صيغة (كتب عليكم) بينما تفيد صيغة (أوصي) ومشتقاتها الندب أو الإباحة أو التخيير بحسب المقام. وبناء على هذه المقدمات كان يفترض منطقيا أن يعتبر الحكم الوارد في نص الآية (كتب عليكم) إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين (البقرة 180/2) حكما إلزاميا ينص على وجوب الوصية للوالدين والأقربين. كما كان يفترض، بناء على نفس المقدمات، أن يعتبر الحكم الوارد في نص الآية (بوصيكم الله) في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين (النساء 11/4) حكما إباحة وتخيير. ولكن التأويلات التي رجحها الفقهاء واستقرت مختلفة تماما بل ومتناقضة مع تلك المقدمات اللغوية ومع نتائجها المنطقية. فقد رأينا كيف تم التصرف في حكم الوصية، فأدرجت ضمن حد الندب والتخيير وحصر مقدارها في الثلث من المال الموروث لا غير، وانحصر المستفيدون منها في غير ذوي الفرائض.

أما فيما يتعلق بآيتي سورة النساء، فإن أحكامهما عدت ملزمة وثبتت إلزاميتها عبر تخصيصها بفرع قائم بذاته من فروع العلم هو: علم الفرائض "وعبر ما أسخ عليه من أهمية جعلته في نظر الفقهاء: ثلث العلم" 19 حتى نسبت إلى الرسول أحاديث في هذا المعنى: إن الفرائض ثلث العلم وإنها أول ما ينسى²⁰ إن اختلاف العلامات اللغوية في النص القرآني وفي آيات الأحكام منه تحديدا لا يمكن أن يكون اعتباطيا، فالانتقال من صيغة إلى أخرى مؤشر على انتقال في مستوى الدلالة يجعل الأحكام في أكثر الحالات أقرب إلى الإرشاد والنصح منها إلى الإلزام والتقنين المحض. ولعل هذا ما يفسر في نظرنا جانبا من التفاوت الكبير بين الفقهاء في تقدير عدد آيات الأحكام. فلماذا اعتبرت التوصية في الأولاد بتقسيم المال بينهم على قاعدة للذكر مثل حظ الأنثيين من القواعد الحكمية الملزمة التي أسس عليها الفقهاء وفرعوا عنها مجمل أحكام الموارث؟ ثم ألا تكون صيغ التوصية والإرشاد تلك علامة على أن الله شاء أن يفتح أمام البشر إمكانية التصرف والاجتهاد في

اللاتاريخي التمسك ببقايا نظم كان لها ما يبررها في الماضي وفقدت في الحاضر كل مبرراتها. لم تقتصر أساليب التأويل القديمة على فصل النص عن سياقه التاريخي بل قامت كذلك على فصل العبارات القرآنية بعضها عن بعض وعن سياقها النصي العام، فجاء فهم القدامى متشظيا وسمح لهم ذلك بإنطاق النص بالمعنى الذي يختارونه. ولو عمدنا إلى قراءة آيات الموارث قراءة تصلها بسياقها لوصلنا إلى نتائج مختلفة تؤكد أن النص القرآني مليء بالاحتمالات شأنه شأن النصوص الدينية الكبرى بقدر ما تؤكد أن التأويل ليس أكثر من اختيار معنى من بين معان عدة ممكنة. إن أول ما يلاحظ أن هذه الآيات قد ترجحت في تقرير حق النساء في نصيب من الميراث. ونظرا لانعدام الأدلة التاريخية الثابتة التي تسمح لنا بترتيب نزولها ترتيبا تاريخيا فبالإمكان اعتماد ترتيب منطقي يأخذ بعين الاعتبار معيار التدرج في تقرير الأحكام وهو معيار معتمد في أكثر من موضوع من مواضع آيات الأحكام. وبناء على ذلك نرى أن هذه الآيات قد بدأت بإقرار التسوية بين الرجال والنساء في حق أن يكون لكل منهما نصيب من الميراث وفقا لما تنص عليه الآية: (للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا). (النساء 7/4) ويمثل هذا الإقرار إطارا تنظيميا عاما تظهر حتى من خلال مفرداته وعباراته ونظامه اللغوي حقيقة التسوية بين الرجال والنساء في التمتع بحق وراثته نصيب من التركة قليلها أو كثيرها. وهو ما يمثل انقلابا على الأعراف السائدة لأنه: وضع مبدأ الحق في الإرث على أساس الشخص وفي عموم معناه، ذكرا كان أو أنثى، كبيرا كان أو طفلا، كذلك مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة بصفتها أشخاصا²¹. نلاحظ من جهة أخرى أن عبارة (للذكر مثل حظ الأنثيين) الدالة في حد ذاتها على تفضيل الذكر على الأنثى بجعل نصيبه ضعف نصيبها، قد لا تدل على نفس المعنى لو وصلناها بسياقها من مجموع الآيات المتعلقة بتنظيم ما يمكن أن نعتبره من الحقوق المالية للنساء. فقد أقر النص الإنفاق على المرأة وعلى العائلة عامة واجبا على

الرجال وحدهم (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم) (النساء 34/4) وهو إقرار لواقع كان سائدا آنذاك وكانت أكثر النساء فيه محرومات من الميراث، وعندما أقر لها منه نصيبا دون تكليفها بالإنفاق منه على نفسها ولا على غيرها فإن أفضلية نصيب الذكر في الميراث تصبح نسبية عمليا. وهذه هي الحجة التي برر بها القدامى أنفسهم تفضيل الذكور على الإناث في أنصبة الميراث، فالرجل: أحوج إلى المال من الأنثى لأن الرجال قوامون على النساء²². وبها كذلك برروا ولاية الرجل على المرأة ووسعوا مجال القوامة ليمتد من الشأن الخاص البيتي المتصل بالإنفاق إلى الشأن العام عن طريق اشتراط الذكورة في الولايات العامة وتحريمها بذلك على النساء. فهل بين الواقع الذي أقره النص وثبته المؤسسة الفقهيّة وواقع النساء في بلادنا اليوم أي تناسب يسمح بالاستمرار في رفض مطلب المساواة في الميراث؟ من منهن لا تتفق من مالها الخاص، الموروث والمكتسب، على نفسها وعلى عائلتها؟ ومن منهن: تمتنع عن الاكتساب " بحجة أن: كفايتها واجبة على الزوج" وحده²³؟ وإذا كان النص القرآني قد حد من الفارق بين أنصبة الرجال وأنصبة النساء في الميراث بما أقره لفائدة النساء من: حقوق " مالية كالإنفاق والمهر لأن الواقع كان يسمح بذلك وبشرعه، فما المانع من إلغاء هذه الفوارق تماما اليوم إنصافا للمرأة التي تعمل داخل البيت وخارجه وتتفق كسبها من عملها وتساهم على قدم المساواة مع الرجل في الاقتصاد العائلي؟ وما الذي يمكن أن يكون في هذا المطلب صادما لضمير المؤمن أو متناقضا مع الإرادة الإلهية؟!

والواضح من خلال آيات الموارث نفسها أن مبدأ المساواة قد أقر في عدة من الحالات من بينها المساواة بين الأبوين في النصيب (السدس) في حال وجود أبناء لصاحب التركة المتوفى (ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد). ومنها أيضا المساواة بين الأخ والأخت في حال ميراث الكلاله: (وإن كان رجل يورث كلاله أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس). والمساواة

كذلك بين الإخوة إناثا وذكورا إن كانوا أكثر من اثنين في نفس الحالة (فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث).

فهذه الأمثلة تقوم شاهدا على أن مبدأ المساواة في ذاته ليس غريبا عن النص القرآني، فقط نطقت به هذه الحالات، بقدر ما رجحته قراءة ممكنة تأخذ بعين الاعتبار النص القرآني في كليته. فالتمييز وإن ذكر حرفيا في العبارة القرآنية (لذكر مثل حظ الأنثيين) فإنه كما أسلفنا مشروط بشروط أبرزها شرط القوامة المالية على النساء، ومن البيهقي أن يؤول انعدام الشرط إلى زوال النتيجة المترتبة عليه.

خلاصات

1- إن أحكام الموارث الخاصة بالنساء، وإن جاءت في ذاتها قائمة على تقرير نزول نصيب الأنثى عن نصيب الذكر، تنزل في سياق نصي أوسع يحمل من الدلالات ما يثبت طموحه إلى تقليص ذلك التفاوت انسجاما مع القيم الكبرى التي بشرت بها الرسالات السماوية ولكن التدخل البشري في ذلك النص بواسطة شتى ضروب التأويل والاستنباط قد أدى على خلاف ذلك إلى انتصار الأعراف على النص، وإلى تكريس نظام في توزيع الأموال يعكس النظام السائد في تقسيم الأدوار والوظائف بين الرجال والنساء بقدر ما يعكس نظاما ثقافيا-ذهنيا قام على الاقتناع المطلق بأفضلية الذكر على الأنثى. وهو ما شرع على مدى العصور حرمان المرأة حتى من النصيب الذي قرره لفائدتها النص.

2- إن مختلف الصيغ التي جاءت عليها أحكام الموارث تؤكد أن النص القرآني لم يكن يرمي إلى تقرير أحكام مطلقة ونهائية ولا إلى ضبط مدونة تشريعية قابلة للإحاطة بكل الفرضيات الممكنة، بقدر ما قدم أجوبة على مسائل جزئية عارضة، ويبدو من البيهقي أن تلك الأجوبة منسجمة، ولو إلى حد، مع طبيعة العصر والمجتمع اللذين تنتسب إليهما، لذلك أقر أكثرها بأفضلية الرجال على النساء. وإن في اعترافنا بهذه الحقيقة بدل الاستمرار في ترديد مواقف تمجيدية تنسب إلى الإسلام ما كان من المستحيل

مجرد التفكير فيه ضمن منظومة الأديان السماوية جميعها، ما يهيء للعمل على تجاوزها وقد أصبحت الظروف الموضوعية تقتضي بإلحاح هذا التجاوز. ونحن لا نرى في هذا الاعتراف وفي ما يمكن أن يترتب عليه من نتائج ما قد بضير الإسلام في شيء. ولا نجد أفضل مما قاله الطاهر الحداد تعبيراً عن وعيه بتاريخية الأحكام الشرعية وبضرورة تغييرها بتغيير الأوضاع : : لقد حكم الإسلام في آيات القرآن بتمييز الرجل عن المرأة في مواضيع صريحة، وليس هذا بمانع أن يقبل بمبدأ المساواة الاجتماعية بينهما عند توفر أسبابها بتطور الزمن مادام يرمي في جوهره إلى العدالة التامة وروح الحق الأعلى²⁴.

3- تلتبس أحكام الموارث الواردة في النص القرآني بكم هائل من الأحكام الفقهية التي كان بعضها مخالفا لأحكام القرآن وبعضها الآخر متناقضا تماما معها. وهي بسبب ذلك معبرة عن فهم بشري نسبي لا يمكن أن نجاري أصحابه في ادعاء تمثيله للمقاصد الإلهية، بل إن الثابت أنها معبرة عن واقع تاريخي اقتضاها، عاكسة لطبيعة نظمه وخادمة للتوازنات المتحركة في العلاقات الاجتماعية في زمنها. لذلك فإن الاعتراف بتاريخيتها وبشريتها يهيئ المسلم للتححرر من الضغط الذي تمارسه على ضميره اليوم وللتصالح مع عصره ومع ما يفرضه هذا العصر من مراجع في تنظيم المجتمع منفصلة تمام الانفصال عن المرجعية الفقهية القديمة، من ضمنها منظومة حقوق الإنسان والعهود والمواثيق الدولية الداعية إلى إلغاء كل أشكال التمييز أيا كانت مبرراته.

زهية جويرو : موارث النساء : النص والتأويل، تونس : دار الجنوب، 2006، ص. 29-41.

الهوامش

- 1- الواحدي : أسباب النزول، بيروت : دار الفكر، 1988، ص. 97.
- 2- المصدر السابق، ص. 95-96.
- 3- ابن حبيب : المحبر، بيروت : دار الآفاق الجديد، د.ت، ج. 3، ص. 136-137.
- 4- الواحدي : أسباب النزول، مصدر مذكور، ص. 99.
- 5- المصدر السابق، ص. 95-96.
- 6- المصدر السابق، ص. 96-97.
- 7- الطبري : جامع البيان، ج. 4، ص. 298.
- 8- المصدر السابق نفسه.
- 9- المصدر السابق، ص. 99.
- 10- المصدر نفسه.
- 11- المصدر السابق، ص. 99-100.
- 12- السيوطي : أسباب النزول، بذيل تفسير الجلالين، بيروت : دار المعرفة، د. ت، ص. 602.
- 13- سحنون : المدونة، ج. 4، ص. 345.
- 14- الواحدي : أسباب النزول، مصدر مذكور، ص. 95.
- 15- محمد علي الصابوني : الموارث في الشريعة الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة، بيروت : دار الجيل، 1999، ص. 63-68.
- 16- المرجع نفسه.
- 17- ابن قدامة : المغني، ج. 7، ص. 15.
- 18- ابن رشد : بداية المجتهد، ج. 2، ص. 351-352.
- 19- ابن العربي : أحكام القرآن، ج. 1، ص. 331.
- 20- ابن خلدون : المقدمة، ص. 452.
- 21- الصادق بلعيد : القرآن والتشريع، ص. 127.
- 22- ابن القيم : أعلام الموقعين، ج. 22، ص. 211، أنظر كذلك : ابن كثير : التفسير، ج. 1، ص. 457.
- 23- يقول الكاساني في بدائع الصنائع، ج. 3، ص. 16 : : الزوجة محبوسة بحبس النكاح حقاً للزوج، ممنوعة عن الاكتساب بحقه، فكان نفق حبسها عائداً عليه وكانت كفايتها عليه ."
- 24- الطاهر الحداد : امرأتنا في الشريعة والمجتمع، تونس، 1989، ص. 27.

تساؤلات مسلمة معاصرة بخصوص نظام الميراث الإسلامي

ألفة يوسف، باحثة، تونس

في هذه المقالة أرادت الأستاذة ألفة يوسف الذهاب أبعد من مقارنة القوانين المتصلة بالميراث، أو الوقوف عند ما يقوله المفسرون والفقهاء القدماء أو المحققون المحدثون في هذا المجال. لقد حاولت العودة إلى الآيات القرآنية، تقرأها من جديد وتستفسر صريحها، فإذا بها أمام ضروب من الحيرة شتى. ومن ثم فهي تكشف للقارئ أن نظام الميراث، الذي تزعم مختلف تشريعات البلدان الإسلامية أنه يتأسس على النص القرآني، ليس في الحقيقة سوى ثمرة إجماع المفسرين والفقهاء، ذلك الاجماع الذي يخالف في جزء كبير منه صريح وروح النص القرآني.

بعض طرق تدبير المال حراما شأن الربا، وتجعل بعض طرق تدبير المال جلالا شأن التجارة (:).
..وأحل الله البيع وحرم الربا.. (البقرة 275/2)،
وتفرض على المسلم زكاة في ماله (:). والذين في أموالهم حق معلوم "للسائل والمحروم"، المعارج (24/70-25) وتشجع على الإنفاق في سبيل الله يجعله من وجوه التقوى والهداية والفلاح (الم-ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين-الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم يفتقون-والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون-أولئك هم المفلحون" (البقرة 1/2-5). على أن حدود تدبير المال هذه ليست سوى : توجيهات " عامة لا تمنع حرية تصرف المسلم في المال ما لم يتعدها.

ولئن كان بديهيا أن تصرف الإنسان في ماله لا يكون إلا في حياته، فإن هذه البداهة لا تمنع إمكان تناول هذا التصرف في الموضوع الواحد من منظورين مختلفين : أولهما تدبير المسلم ماله وهو حي يشهد سبل جمع المال ووجوه إنفاقه، وثانيهما تدبير المؤمن ماله في حياته محددا كيفية جمعه أو إنفاقه بعد مماته. فأما الوجه الأول فلا صلة له بمبحثنا في مجال الميراث، وأما الوجه الثاني فمن صلب مبحث

تزعم تشريعات البلاد الإسلامية كلها أنها تقيم أساسها التشريعي في مجال الميراث على القرآن. ولا يشذ عن ذلك القانون التونسي في مجال الأحوال الشخصية. فهذا القانون الذي يعد أكثر قوانين البلدان المسلمة قياما على تحقيق المساواة بين المرأة والرجل ما زال يعمل بقاعدة : : للذكر مثل حظ الأنثيين¹. ولا يهمننا أن نقيم القوانين في ذاتها ولا أن نميز قانونا على آخر بقدر ما نحاول أن نبحث في الأسس الشرعية لهذه القوانين، فلم نكتف بما يقوله المفسرون والفقهاء بل والمحققون المحدثون في مجال الميراث، وعدنا إلى آيات الميراث في نصها الأصلي القرآن الكريم، فإذا بنا إزاء ضروب من الحيرة شتى.

الميراث بين الجبر الإلهي والاختيار البشري

علاقة الإنسان بالمال في الإسلام تحيل على مفهوم الملكية. وملكية المسلم للمال لا تعدو أن تكون قائمة على الاستخلاف (:). .. وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه... "، الحديد (7/57)، فالإنسان المسلم مستخلف في ملك الله، عليه أن يتصرف في ماله تصرفا محددا محكوما بقواعد شرعية تجعل

الميراث إذ هو يضمير السؤال التالي : إلى أي مدى يحق للمسلم الحي تقرير سبل تدبير ماله بعد وفاته؟
 ظاهر القرآن يبين أن الإنسان حر في وصيته، وهذا ما يؤكد الرازي إذ يقول : : اعلم أن ظاهر هذه الآية² يقتضي جواز الوصية بكل المال وبأي بعض أريد " بل إن هذا المفسر يدعم القرآن بحديث للرسول صلى الله عليه وسلم : : ومما يوافق هذه الآية من الأحاديث ما روى نافع عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " ما حق امرئ مسلم له مال يوصي به ثم تمضي عليه ليلتان إلا ووصيته مكتوبة عنده". فهذا الحديث أيضا يدل على الإطلاق في الوصية كيف أريد³.

على أن الرازي بعد إقراره الصريح هذا يحاول أن يخصص الآية القرآنية المذكورة بمواضع أخرى من القرآن، فيعتبر أن الوصية بكل المال غير جائزة لأنها تقتضي نسخ قول الله تعالى : : للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا " (النساء 7/4)⁴. ولا نفهم اقتضاء هذا النسخ إلا إذا فهم النصيب في الآية باعتباره يفيد ضرورة أن يذهب بعض المال إلى الورثة وبذلك تنتفي الوصية بكل المال. على أن هذا ليس إلا فهما ممكننا يتظافر عليه إمكان ثاب مفاده أن الآية تؤكد ضرورة توريث النساء اللواتي كن محرومات من الميراث وذلك دون إطلاق ضرورة أن يورث كل المال وضرورة أن تمنع الوصية به كله، وبذلك يمكن أن يكون الميراث للنساء ولسواهن في حالات وفاة الموروث دون أن يكتب وصيته أو في حال اختياره أن يقتصر على الوصية ببعض ماله فحسب كما يمكن أن يوصي الميت بكل ماله قبل وفاته. ومن ثم قد تكون الآية السابعة من سورة النساء محددة لفرائض الميراث إذا اختار المسلم السكوت عن وصيته أو عن جزء منها وهي آية لا تفيد قطعا ضرورة وجود الميراث والأهم أنها لا تنفي إمكان الوصية بكل المال أو بعضه وفق اختيار صاحب المال قبل أن يتوفى.

على أن من ينفي الوصية بكل المال يستند أيضا إلى حديث للرسول هو قوله عليه الصلاة والسلام في الوصية : : الثلث والثلث كثير إنك إن تترك ورثتك

أغنياء خير من أن تدعهم عائلة يتكففون الناس⁵.
 إن هذا الحديث لم يرد بالضرورة في مقام تشريعي عام بل في مقام استشاري خاص. وهو في ذلك شبيهه بحديث آخر أورده الطبري فقد : قالوا : مرض سعد بمكة مرضا شديدا، قال فأتاه رسول الله يعوده، فقال : يا رسول الله لي مال كثير وليس لي وارث إلا كلاله أفأوصي بمال كله ؟ فقال : لا⁶. وهذا الحديث قد يكون معبرا عن حالة فردية مخصوصة وإلا فكيف نفسر تعارضه مع الحديث النبوي السابق ذكره والذي يجيز حرية الإنسان في وصيته وفق تصريح الرازي بنفسه. إن الحديث السابق وهو : : ما حق امرئ مسلم له مال يوصي به ثم تمضي عليه ليلتان إلا ووصيته مكتوبة عنده " حديث عام، أما الأحاديث الأخرى فقد قبلت في مقال أخبار فردية متفرقة لا نعرف كيف اكتسبت البعد التشريعي الأعم. ثم إن هذا الحديث المذكور الذي يحدد الوصية بثلث المال فحسب قد يكون معبرا عن نذب دون الإلزام، وهو نذب يسند إلى أحاديث الرسول فيقبله المفسرون حينما وينفونه أحيانا أخرى⁷.

من هم الوارثون ؟

اختلف المفسرون أيما اختلاف في تحديد الوارثين. فقد أقر القرآن صراحة بأن الرجال والنساء سواء في أحقيتهم الإرث استنادا إلى قوله تعالى : : للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا " (النساء 7/4). وهذه الآية تصرح بأن الوارثين لا يقتصرون على الأبناء فحسب بل يتجاوزونهم إلى ذوي القربى. واستنادا إلى هذه الآية ذهب أبو بكر الرازي إلى توريث ذوي الأرحام من العمات والأخوال وأولاد البنات الذين لا يورثهم سواه من الفقهاء في أي حال من الأحوال⁸. وقد لاقى موقف أبي بكر الرازي هذا معارضة كبرى من الفخر الرازي بدعوى أن الله تعالى قال في آخر الآية : : نصيبا مفروضا " أي نصيبا مقدرًا، وبالإجماع ليس لذوي الأرحام نصيب مقدر⁹، : فلو كان لهؤلاء حق

معين لبين الله تعالى قدر ذلك الحق كما في سائر الحقوق¹⁰.

ويكفي التأمل في هذا الموقف السائد حتى يبان تهافتة ذلك أن لا مبرر لتفسير النصيب المفروض بالنصيب المقدر، فالأحكام المفروضة هي الأحكام الواجبة تثبت ذلك المعاجم اللغوية ويشته الفخر الرازي نفسه إذ يقر في سياق آخر من تفسيره أن : الفريضة ما فرض الله على عباده وجعله حتما عليهم قطعا لعذرهم¹¹. ثم إن الله تعالى لم يقدر كل الحقوق في الميراث وسكت عن كثير منها. وهذا السكوت لم يمنع المفسرين والفقهاء من أن يتأولوا فروضا للمسكوت عنهم بل إن سكوت الله عز وجل عن بعض الفروض وتأول المفسرين لجزء كبير منها هو جوهر مسألة التعصيب مثلما سيأتي لاحقا. **والأهم أن إجماع الأمة لا يمكن بحال من الأحوال أن يخالف صريح النص القرآني الذي يعطي للقربة حظا من الميراث.** فهل يعقل والنص صريح في إثبات الميراث للقربة أن يقول بعض المفسرين : : توريث ذوي الأرحام ليس من باب ما عرف بدليل قاطع بإجماع الأمة¹². ولكن قد ندعو من الآن إلى كبت التعجب والاستغراب إذ سيتكرر تفويق الإجماع على صريح كلام الله مرات كثيرة في مسائل الميراث. فإذا جننا إلى الآية الموالية أي الآية الثامنة من سورة النساء لوجدناها توسع مجال الوارثين، فمن ذوي القربى إلى اليتامى إلى المساكين في حال حضورهم القسمة. يقول الله تعالى : : **وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فازرقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا** (النساء 8/4). وليس من الغريب وقد وجد المفسرون والفقهاء حرجا في إقرار نصيب من الميراث لذوي القربى أن يجدوا حرجا أكبر في شمول الميراث اليتامى والمساكين وهم الغرباء عن الميت الموروث. لذلك بحثوا عن وسائل شتى لنفي هؤلاء الوارثين الممكنين، فاعتبر بعضهم هذه الآية منسوخة بآية الموارث دون أن يستندوا إلى أي حجة نقلية، وحمل غياب هذه الحجة البعض الآخر إلى اعتبار أن هذه الآية وإن لم تكن منسوخة، فإنما هي تفيد أمرا على سبيل الندب والاستحباب لا على سبيل الوجوب. وتجنب بعضهم

الآخر مقولة النسخ النسبية تاريخيا ومقولة الاشتراك في دلالات الأمر النسبية لغويا ليفسروا القسمة بالوصية مقررين : : أن المراد بالقسمة الوصية¹³. فإذا بهؤلاء المفسرين في سعيهم نحو تجنب النسبية تاريخية كانت أو لغوية ينشئون تفسيراً لغوياً لا يقول به أي معجم وإذا بهم يتمحلون دلالة اللغة محوليين العام الغوي خاصا دون أي حجة عقلية ولا نقلية. فليس من الغريب حينئذ أن يشير ابن عباس إلى تجاهل المفسرين للآية المذكورة، وليس من الغريب أن يعدها من : ثلاث آيات من كتاب الله تركهن الناس ولا أرى أحدا يعمل بهن¹⁴.

وتتواصل اعتماد المفسرين والفقهاء للتحديد القرآني للورثة فإذا بهم يتفقون على أن عموم قوله تعالى : : للذكر مثل حظ الأنثيين " مخصوص في صور أربعة : أحدهما أن الحر والعبد لا يتوارثان وثانيهما أن القاتل على سبيل العمد لا يرث وثالثها أنه لا يتوارث أهل ملتين¹⁵ ورابعها أن الأنبياء عليهم السلام لا يورثون. ولا يذكر هؤلاء المفسرون نصا صريحا في منع توارث الحر والعبد أما تحريم إرث القاتل على سبيل العمد فهو لا شك مستند إلى منطوق عقلي مفاده أن القاتل قد يكون قتل قريبا بغية الحصول على ميراثه. فها أن المفسرين والفقهاء يعددون أحيانا إلى مجرد النظر العقلي ليقروا أحكاما إلهية وها أنهم يجوزون ذلك متى شاؤوا ويمنعونه متى شاؤوا. ورغم أن منع توارث أهل ملتين يستند على ما يبدو إلى حديث للرسول صلى الله عليه وسلم قال فيه : : لا يتوارث أهل ملتين فإن هذا المنع يبقى أمرا مشيرا للجدل لأن الحديث المذكور ينفي أن يرث المسلم غير المسلم مثلما ينفي أن يرث غير المسلم المسلم، أما بعض المفسرين فيحتجون بحديث آخر أخص من الأول روي عن معاذ أي عن شخص واحد وهو قوله عليه الصلاة والسلام : : الإسلام يزيد ولا ينقص ". فإذا بهذا الحديث يخرج من سياقه الذي لا نعرفه ليقحم في سياق آخر لا شك أنه أكثر إفادة لا للنظر العقلي بل للكسب المادي، فيعتمد حجة لتوريث المسلم من الكافر ويعتمد في الآن نفسه حجة لمنع توريث الكافر من المسلم¹⁶.

ومن أطرف الأخبار عن تخصيص صريح القرآن وتحويله ما نقل من خلاف بين فاطمة بنت الرسول وأبي بكر الصديق إذ طلبت فاطمة الميراث فمتعوها منه بحجة أن أبا بكر استند إلى قول للرسول صلى الله عليه وسلم هو : نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة . وهذا الحديث إن صح إنما هو مقول يفيد معنيين مختلفين وذلك وفق بنيته التعالفية. فإن كان متكونا من جملتين الأولى هي : نحن معاشر الأنبياء لا نورث ، والثانية هي : ما تركناه صدقة . أقر الحديث منع وراثه الأنبياء وصرح بأن ما يخلفونه بعد مماتهم ليس سوى صدقة. وإن كان الحديث متكونا من جملة واحدة على أساس أن قوله : ما تركناه صدقة " صلة لقوله : لا نورث " كان تقديره : أن الشيء الذي تركناه صدقة فذلك الشيء لا يورث¹⁷. وحينئذ لا يفيد الحديث منع توريث الأنبياء منعاً مطلقاً بل إنه يفيد منع توريث ما تركوه من ماله صدقة، أما ما عدا ذلك فيمكن أن يورث¹⁸.

لذكر حظ الأنثيين ؟

قال الله تعالى : : يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين، فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك، وإن كانت واحدة فلهما النصف... (النساء 4 / 11). على أن القرآن الذي يؤكد أن للذكر حظ الأنثيين لا يحدد مقدار حظ الأنثيين. وقد صرح ابن عاشور : بقى ميراث البننتين المتفردتين غير منصوص في الآية¹⁹. ومثل غياب التحديد هذا مشكلا أقره المفسرون، فاعتبر ابن العربي أن قول الله تعالى : : فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك " يحيل على : معضلة عظيمة²⁰. وإزاء هذه المعضلة ذهب المفسرون مذاهب شتى لا مذهب منها مقنع. فقد اعتمد بعضهم تأويلا غريبا للغة جعل الاتنين يلحقان بالثلاث لأنهما أكثر من واحدة²¹، وعندئذ يجوز التساؤل لماذا لا يلحق الاثنان بالأربعة أو حتى الخمسة، أليس الأربعة والخمسة أكثر من الواحدة ؟ ثم إن هؤلاء لا يقتصرون على تجاوز قواعد اللغة

العربية التي تميز بين المثني والجمع، بل يتحدثون صريح النص القرآني الذي لا يكتفي باستعمال الجمع أي كلمة : نساء " بل يتجاوز ذلك إلى الإقرار المباشر بأنهن : نساء فوق اثنتين ". ومن هذا المنظور أكد ابن عباس : : الثلثان فرض الثلاث من البنات فصاعدا... واحتج عليه بأنه تعالى قال : فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك " وكلمة : إن في اللغة للاشتراط وذلك يدل على أن أخذ الثلثين مشروط بكونهن ثلاثا فصاعدا، وذلك ينفي حصول الثلثين للبنتين²².

وخلافا لهذا الموقف المنطقي المستند إلى ظاهر النص، نجد الرازي، لقلقه من صمت القرآن عن تحديد حظ الأنثيين من الميراث، يحمل نصيب البنتين على نصيب الأختين انطلاقا من آية أخرى : ... إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد، فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك... (النساء 4 / 176) فتجده يقول : : لما كان نصيب الأختين الثلثين كان البنتان أولى بذلك لأنهما أقرب إلى الميت من الأختين²³. ولا نفهم كيف لم يفتن الرازي إلى أنه في حال الإقرار جدلا أن البنتين أقرب من الأختين فإنه يجوز التساؤل : لماذا يكون نصيب البنتين وهما الأقرب من الميت على قدر نصيب الأختين، ولماذا لا يكون أكثر ؟

ولا نستغرب أن يعمد الطبري، وجامع بيانه نموذج للتفسير بالمأثور، إلى تحديد فريضة البنتين الاثنتين: بالسنة المنقولة نقل الوراثة التي لا يجوز فيها الشك²⁴. وهو يستند إلى حديث يقول إن امرأة سعد بن الربيع جاءت إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فقالت له : إن سعدا هلك وترك بنتين وأخاه، فعمد أخوه فقبض ما ترك سعد، وإنما تنكح النساء على أموالهن. فلم يجبه في مجلسها ذلك. ثم جاءت فقالت : يا رسول الله ابنتا سعد، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ادع لي أخاه، فجاء فقال ادفع إلى ابنتيه الثلثين وإلى امرأته الثمن ولك ما بقي²⁵. على أن لهذا الحديث رواية أخرى مختلفة في الشخصيات مما قد يعد ثانويا ومختلفة في عدد البنات مما هو مفيد أيضا إفادة. وتقول هذه الرواية إن أوس بن ثابت

الأنصاري توفي عن ثلاث بنات وامرأة، فجاء رجلان من بني عمه وهما وصيان له يقال لهما سويد وعرجفة وأخذوا ماله. فجاءت امرأة أوس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرت القصة وذكرت أن الوصيين ما دفعا إليهما شيئا وما دفعا إلى بناته شيئا من المال، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : ارجعي إلى بيتك حتى أنظر ما يحدث الله في أمرك. فنزلت على النبي صلى الله عليه وسلم آية : للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا²⁶. إن الحديثين : الصحيحين " يختلفان في عدد البنات، فالمروي الأول يجعلهما اثنتين والمروي الثاني يجعلهما ثلاثا، وانطلاقا من هذا الاختلاف لا نرى سنة منقولة نقل الوراثة : لا يجوز فيها الشك " ولا نجد توفيقا بين هذه السنة : القاطعة التي يقر بها الطبري وما يؤكد ابن عاشور من أن حديث امرأة سعد بن الربيع لا يصلح للفصل في تحديد نصيب البنات لأن في روايته اختلافا هل ترك بنتين أو ثلاثا²⁷.

هكذا نرى كيف يسمح المفسرون والفقهاء لأنفسهم بتمحل صريح للآية متعسفين على اللغوي والتاريخي، وهكذا يتضح أنهم لا يجدون حرجا في مخالفة خيار الله تعالى أن يسكت عن حظ الأنثيين. ليس كل ما يفعله الله تعالى مستندا إلى حكمة؟ وأليس القرآن كلام الله تعالى تجليا من تجليات هذه الحكمة؟ فلماذا لا نتعامل مع سكوت الله عز وجل عن حظ الأنثيين باعتباره حكمة من حكمه نحاول تأويلها واعين ما يعلم تأويلها إلا الله ومقتنعين بأننا لا نملك القول الفصل، ولكن في الآن نفسه مقرين بأن الله عز وجل لا يمكن أن يصمت عن حظ الأنثيين عبثا أو اعتباطا. أليس في ذلك دعوة إلى أعمال النظر والفكر والتأمل؟ ألم يقرر ابن العربي : أن الله سبحانه وتعالى لو كان مبينا حال البناتين بيانه لحال الواحدة وما فوق البناتين لكان ذلك قاطعا، ولكنه ساق الأمر مساق الإشكال لتبيين درجة العالمين وترتفع منزلة المجتهدين²⁸.

ومن هذا المنظور يجوز أن نتساءل : بأي حق يسمح ابن عاشور لنفسه بأن يقر إقرار المتيقن : : وقوله للذكر حظ الأنثيين جعل حظ الأنثيين هو المقدار

الذي به حظ الذكر، ولم يكن قد تقدم تعيين حظ الأنثيين حتى يقدر به، فعلم أن المراد تضعيف حظ الذكر من الأولاد على حظ الأنثى منهم²⁹. من أدراه بأن المراد تضعيف حظ الذكر، ولماذا لا يكون سكوت الله عن حظ الأنثيين، وهو في الآن نفسه سكوت عن حظ الذكر، فتحا ضمينا للاجتهاد في مسألة الموارث التي لا تعدو أن تكون شأن كل التشريعات وكل القوانين متصلة اتصالا وثيقا بسياقها التاريخي؟

والطريف أن ابن عاشور مثلا يتفطن إلى : نكتة لطيفة " مفادها أن القرآن أقر أن : للذكر حظ الأنثيين " دون إمكان لغوي آخر هو : : للأنثى نصف حظ ذكر " أو : للأنثيين مثل حظ ذكر "، وذلك بغرض : الإيماء إلى أن حظ الأنثى صار في اعتبار الشرع أهم من حظ الذكر إذ كانت مهضومة الجانب عند أهل الجاهلية فصار الإسلام ينادي بحفظها في أول ما يقرع الأسماع قد علم أن قسمة المال تكون باعتبار عدد البنين والبنات³⁰. تفتن ابن عاشور إلى أهمية حظ الأنثى ولكنه وهو اللغوي المتبحر لم يفتن إلى أن المقول القرآني سواء منه المفترض وهو للأنثى نصف حظ ذكر " أو المصرح به وهو : للذكر مثل حظ الأنثيين " لا يسكت عن حظ الأنثيين فقط بل يسكت أيضا عن : حظ الذكر " فاتحا بذلك مجال الاجتهاد في نصيب الورثة.

وقد أشار بعض المفسرين إلى سكوت الله تعالى عن حظ الذكر إذا كان للمتوفى ولد ذكر واحد. وتساءلوا هل يرث هذا الذكر المال كله مثلما يذهب إلى ذلك : إجماع الأمة - أم يرث حظ الأنثيين الذي حدده إجماعهم ذاته مدعيا الاستناد إلى النص، أي يرث الثلثين فحسب. لا نتعجب أن نجد المجتمع الذكوري يقر الإمكان الأول أي وراثة الذكر الواحد للمال كله، ولا نتعجب إذ نجد المفسرين يؤولون أن : يوصيكم الله في أولادكم " إنما المراد منه حال اجتماع جنسي الذكور والإناث في الأولاد لا حال الانفراد³¹. وهذا التأويل شأن سابقه لا يستند إلى أي حجة لغوية ولا تقليدية.

إن أي اجتهاد في مجال الموارث لا بد أن يضع نصب عينيه أن المجتمع الجاهلي لم يكن يورث

المرأة ولا الطفل. ويجب أن لا ننسى أن المجتمع الإسلامي الأول كان يسير وفق القاعدة الاجتماعية التاريخية التي تقصر الميراث على من يلاقي العدو ويقاتل في الحروب³². كما أنه يجب أن لا ننسى أن بعض المسلمين انزعجوا أيما انزعاج من إسناد الله تعالى نصيبا من الميراث للنساء، فهؤلاء " وهو المسلمون الأوائل الذين يقدمهم لنا البعض اليوم في صورة مثالية يطبعون دون تلكا وينفذون دون نقاش " لم يقبلوا أوامر الله تعالى بتوريث النساء إلا على مضمض. يثبت ذلك الخبر التالي عن الطبري : كان لا يرث إلا الرجل الذي قد بلغ، لا يرث الرجل الصغير ولا المرأة. فلما نزلت آية الموارث في سورة النساء شق ذلك على الناس وقالوا : يرث الصغير الذي لا يعمل في المال ولا يقوم به والمرأة التي هي كذلك، فيرثان كما يرث الرجل الذي يعمل في المال. فرجوا أن يأتي في ذلك حدث من السماء. فانتظروا. فلما رأوا أنه لا يأتي حدث قالوا : لئن تم هذا إنه لواجب ما منه يد³³. ولعل هؤلاء الذين ترجوا السماء لتغير حكمها ثم قبلوا الواجب عن مضمض أقل استنكارا لكلام الله من مسلمين سواهم ودوا لو نسي الرسول قوله أو غيره . ففي رواية يوردها الطبري قال الناس بعد نزول آيات الموارث : تعطي المرأة الربع والثلث وتعطي الابنة النصف ويعطي الغلام الصغير، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ولا يحوز الغنيمة. اسكتوا عن هذا الحديث لعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ينساه أو نقول له فيغيره³⁴. فإذا تلدد هؤلاء المثاليون صحابة الرسول ومعاصروه عن توريث البنات فلن نستغرب أن يتواصل إلى اليوم في عدد كبير من : المجتمعات الإسلامية " حرمان الإناث حقهن في الميراث بدعوى أن المال الذي ترثه البنت إنما يذهب في حقيقة الأمر إلى زوجها أي إلى صهر غريب لا تربطه بالعائلة صلة نسب دموي.

وقد حاول بعض الدارسين المحدثين تبرير منح الإناث نصف نصيب الذكور من الميراث، بأن من واجل الرجل الإنفاق على زوجته وأبنائه وأ؛ ضرورة الإنفاق هذه تتطلب منه نصيبا أوفر من السل يسد به مختلف نفقاته. ولا ندري إن كان هؤلاء جديدين في هذا التأويل أو إن كان تأويلهم مجرد ذريعة تتستر

بالمساواة وتبرير حيفا واضحا إزاء المرأة، ولكننا في الحاليتين نتعجب موقفهم، ذلك أن المفسرين القدامى خلافا للمحدثين وإن أشاروا إلى : أن خرج المرأة أقل لأن زوجها ينفق عليها، وخرج الرجل أكثر لأنه هو المنفق على زوجته، ومن كان خرج أكثر فهو إلى المال أحوج³⁵، لم يكونوا يجدون حرجا ليؤكدوا أن : نقص الميراث من وجوه تفضيل الذكر على الأنثى³⁶. فهو أكمل حالا من المرأة في الخلقة وفي العقل وفي المناصب الدينية مثل صلاحية القضاء والإمامة وأيضا شهادة المرأة نصف شهادة الرجل ومن كان كذلك وجب أن يكون الإنعام عليه أزيد ثم إن المرأة قليلة العقل كثيرة الشهوة، فإذا انضاف إليها المال الكثير عظم الفساد³⁷.

إن الرازي وسواه من المفسرين القدامى أقروا بأن في نقص نصيب المرأة من الميراث عن نصيب الرجل تفضيلا للرجل. أما المحدثون فإنهم انبروا يبحثون عن تفسير منطقي لهذا النقص في حين أنه كان بإمكانهم من خلال قراءة النص ذاته أن يتبينوا أن النقص ذاته مستند إلى الإجماع لا إلى صريح النص. على أننا إذا افترضنا جدلا أن تضعيف نصيب الرجل متصل بالزامه بالإنفاق على الإناث، فيمكننا القول حينئذ إنه لا حاجة للمرأة إلى المال الموروث البتة بما أن كل نفقاتها مكفولة من قبل الرجل ومن ثم يكون العدل "المنطقي" أن نعتد ما كان معمولا به في الجاهلية من عدم توريث النساء أصلا لأنهن في كل الأحوال مكفولات من زوج أو أخ أو أب أو أمة إسلامية. وفي مقابل ذلك فإن المتأمل في واقع المجتمعات المسلمة الحديثة اليوم يجد أن جل النساء ينفقن على أسرهن وتمثل النساء في حالات كثيرة العائل الوحيد للأسرة. بل إن بعض التشريعات الحديثة شأن التشريع التونسي يلزم المرأة بالإنفاق على الأسرة إن كان لها مال دون أن يمنحها في مقابل ذلك المساواة في الميراث.

مقتطفات من كتاب ألفة يوسف، حيرة مسلمة، دار سحر للنشر، 2008، ص. 15 - 35.

الهوامش

- 1- انظر الكتاب التاسع في الميراث في مجلة الأحوال الشخصية التونسية، جمع وتعليق القاضي الأستاذ محمد الجيب الشريف، سوسة " تونس، دار الميزان للنشر 2004. الكتاب التاسع : في الميراث.
- 2- أي قوله عز وجل : "...من بعد وصية يوصى بها أو دين..." (النساء 4 / 12)
- 3- فخر الدين الرازي : **مفاتيح الغيب**، بيروت : دار الفكر، 1985، مج 5، ج 9، ص. 231-232.
- 4- السابق، ص. 232.
- 5- **مفاتيح الغيب**، مج 5، ج 9، ص. 232.
- 6- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري : **جماع البيان في تأويل القرآن**، بيروت : دار الكتب العلمية، 1992، ج. 3، ص. 628.
- 7- أبو بكر بن العربي : **أحكام القرآن**، مطبعة البابي الحلبي 1968، ج. 1، ص. 429-430.
- 8- **مفاتيح الغيب**، مج 5، ج 9، ص. 201.
- 9- السابق، الصفحة نفسها.
- 10- السابق، ص. 204.
- 11- **مفاتيح الغيب**، مج 6، ج. 11، ص. 47.
- 12- **مفاتيح الغيب**، مج 5، ج 9، ص. 202.
- 13- السابق، ص. 204.
- 14- **مفاتيح الغيب**، مج 12، ج. 24، ص. 32.
- 15- السابق، مج 5، ج. 9، ص. 216.
- 16- السابق، صص. 216-217.
- 17- السابق، ص. 217.
- 18- بيثب الرازي ذلك إذ أنه "على هذا التقدير (التأويل الثاني للحدِيث) لا يبقى للرسول خاصية" في ذلك، **مفاتيح الغيب**، مج 5، ج. 9، ص. 218.
- 19- محمد الظاهر ابن عاشور : **التحرير والتنوير**، تونس : الدار التونسية للنشر 1984، ج. 4، ص. 258.
- 20- **أحكام القرآن**، ج. 1، ص. 336.
- 21- **التحرير والتنوير**، ج. 4، ص. 258.
- 22- **مفاتيح الغيب**، مج 5، ج 9، ص. 122.
- 23- السابق، ص. 132.
- 24- **جماع البيان**، ج. 3، ص. 186.
- 25- **التحرير والتنوير**، ج. 4، ص. 256.
- 26- **مفاتيح الغيب**، ج. 9، ص. 201.
- 27- **التحرير والتنوير**، ج. 4، ص. 258.
- 28- **أحكام القرآن**، ج. 1، ص. 336.
- 29- **التحرير والتنوير**، ج. 4، ص. 257.
- 30- السابق، الصفحة نفسها.
- 31- **مفاتيح الغيب**، مج 5، ج 9، ص. 213.
- 32- **جامع البيان**، ج. 3، ص. 616.
- 33- السابق، ج. 4، ص. 298.
- 34- **جامع البيان**، ج. 3، ص. 617.
- 35- **مفاتيح الغيب**، مج 5، ج 9، ص. 214.
- 36- **أحكام القرآن**، ج. 1، ص. 253 / **مفاتيح الغيب**، مج 3، ج. 6، ص. 102.
- 37- **مفاتيح الغيب**، مج 5، ج 9، ص. 214.

نظام الميراث الإسلامي ومنطق النمو الاقتصادي الحديث

عبد الله العروي : مفكر مغربي

أثناء رده على التعقيبين اللذين تناولا مضمون محاضرتي : "عوائق التحديث" ، توقف عبد الله العروي عند قضية حق الفرد في التصرف في ملكيته ونقلها لمن يريد بعد موته، وأثار ذلك في المنظومات الاجتماعية والقانونية التي تعمل به، على تكوين وتراكم الرأسمال. ويخلص إلى أن نظام الميراث كما هو معمول به في مجتمعنا اليوم، يتعارض ومنطق المصلحة والتنمية الاقتصادية. كما يشير إلى تعارض ثاني يتمثل في كون قاضي الأحوال الشخصية لا يبت في موضوع الإرث باعتباره ممثلا للدولة، ولا يأخذ مصلحتها بعين الاعتبار، ولكنه يتدخل باعتباره الوسيط بين النص القرآني والمتقاضين. وهنا تصيح الدولة كما يقول العروي : بين قوسين .

" قالت بالمساواة بين الرجل والمرأة، فقرر أن تطبقها فيما يتعلق بجانب من جوانب الإرث. وهو توريث أبناء البنت. كيف يمكن أن يرث أبناء الابن الولد من الجد، وأبناء البنت لا يرثون ؟ هذا حيف مقبول عند كثير من الفقهاء، عند الحنفيين مثلا، إلا أن المالكية كانت ترفضه. في 1958 الفقهاء المالكيون، علال الفاسي والشفشاوني وغيرهما رفضوا هذا الحل. لكن هناك جانب آخر لم ينتبه إليه أحد، وهو أن المشكل مع قانون الإرث عندنا، ليس أنه غير عادل، أو أنه لا يترك للمالك حرية التصرف في ملكه، بل يعطي لكل واحد حق الأصول. يعني أنت لا تعرف شخصا ولم تلتق به أبدا، لكن مت بلا وارث، فيأتي لأنه ابن الأخ ويأخذ نصيبه.

فمن المظاهر التي تعيق التقدم والتحديث هي أنه لا يمكن بهذا النوع من الإرث تحقيق التراكم الاقتصادي. فتوريث البنت سيزيد من تفتيت الميراث. بينما علل البعض أسباب التطور الحديث في أوروبا بكون الأوروبيين أعطوا الحق لكل فرد في أن يتصرف فيما ملك، وهي : قاعدة " مأخوذة من الرومان، ولا حق للعائلة والأسرة والقبيلة في التدخل. الابن لا حق له في ما كسبه الأب، فكرة

" لما اقترح علي موضوع عوائق التحديث. فكرت كثيرا من أين أبدأ. وفي وقت من الأوقات قلت : أبدأ بمثال ملموس وأنطلق منه رغم ما قد يجره علي من انتقادات تعودت عليها. المثال يتعلق بحقوق المرأة، بما أنني كنت دائما مطالبا بتحريرها فيمكنني أن أقول ما أراه حقيقة بالنسبة إلي. هناك ضغط خارجي علي المغرب : هنا أيضا نرى ونلمس معنى التخلف، أي عندما لا تجد أنت ما تدافع به عن تصرفك الداخلي : وكما يقال فإن المجتمع الدولي يطالب بالمساواة، أما المجتمع المغربي وغيره من المجتمعات المماثلة لا يود، ولا يريد، لا يستطيع أن يطبق ذلك مائة بالمائة في جميع المجالات. فيتحايل : يقبل مرة هنا ومرة هنا، ولا يستطيع أن يقول : هذه النقطة لا، لا أود، لأنه حينئذ سيشار إليه بأنه متخلف عن القانون وعن الفكر وعن التطور.

هذا يعني أن ما تقبله الصين واليابان وإفريقيا السوداء تأتينا أنت وتقول : آه، حضارتي لا تسمح بذلك. إذن أقفل عليك الباب وسر لأدغال إفريقيا واترك العالم لأصحابه، فيتحايل، ومن ضمن التحايل : المدونة ". نصفق لها طبعاً. هذه : المدونة

قاسية، غير واقعية، ولكن كانت تمكن من التراكم. فأنا إذا شقيت في جمع ثروة طيلة حياتي، يمكن أن أتركها لشخص واحد، وهو كذلك يتركها لشخص واحد، فالثروة لا تتفتت.

وبما أن الرأسمال مبني على الرأسمال المكون، ففي البلدان التي أخذت القانون الروماني طورته في اتجاه سلطة الفرد، بما أنه صاحب الحق في ما ملك. وطبعاً حينما كنت أقول هذا لعلال الفاسي كان يقول لي لا... لا... لا... الملكية للجميع وليست للفرد. وقد كتب ذلك، غير أن لعلال الفاسي لم ينتبه لهذه القضية، وهي أنك إذا لم تعط حق التصرف في الملكية لمالكها لا يمكن أن تربي رأسمالاً ذاتياً يمكنه أن يتطور جيلاً بعد جيل. فإذا كان هذا الإصلاح ضرورياً، وهو توريت البنيت، حيث إن له مظاهر إيجابية، فإن له مظاهره السلبية الواضحة. ولم ينتبه أحد لذلك إلى الآن، حيث إن الواقع اليوم، حسب القانون الجديد، الذي أؤكد أنه ضروري وصالح وأصفق له، لكن نتيجته أنه في المستقبل إذا كان الإرث يتطلب خمسين سنة لكي

يفصل فيه، فالآن سيطلب مائة وخمسين سنة. لأن أولاد البنيت لهم أسماء خارجية، ليسوا من داخل العشيرة أو القبيلة، ولهم مصالح مختلفة، وبعضهم ربما في كندا أو في سويسرا أو في ألمانيا... وجمع هؤلاء والفصل في الإرث سيصبح غير ممكن. وإذا كان هذا الإرث هو الأرض التي يريد المستثمر الأمريكي أو الفرنسي، مثلاً، أن يبني عليها مشروعه فقد انتهت القضية. هذه هي العوائق الحقيقية أمام التحديث. ستقولون لي: ولكن، لقد دافعت عن أصحاب العقيدة فكيف تقول بهذا؟ نعم، الحل سهل، وهو عرض الاستماع لهذه الفئة وتلك من الحقوقين أو العلماء أو غيرهم، لا بد من الاستماع إلى الاقتصاديين. فلو حصل ذلك لوجدوا حلاً بإعطاء الحق لأبناء البنيت والمحافظة في نفس الوقت على وحدة الميراث.

مقتطفات من كتاب عبد الله العروي: عوائق التحديث،
الرباط: منشورات اتحاد كتاب المغرب، 2006،
ص. 56-59.

أسئلة المغرب السياسي المعاصر^x

عزالدين العلام : جامعة الحسن الثاني - الدار البيضاء

الدين والإثنية والمرأة والاعتقال السياسي... وهنا أتصور أن الكتاب يصلح كمدخل للعديد من الدراسات التي تهم الحقل السياسي المغربي، ولكن من هنا أيضا صعوبة مناقشة "الكتاب" في كل تفاصيله... لذا نكتفي هنا بطرح قضيتين جوهريتين يناقشهما الكتاب، وتتعلق أولاهما بطبيعة النظام السياسي (القسم الأول)، وتخصّ الثانية مسألة الإسلام والسياسة (القسم الثاني).

في العديد من فقرات "الكتاب"، وخاصة في قسمه الأول، هناك تساؤلات مهمة ومؤرقة حول مدى تواجد "الأسس" التي تقوم عليها "الدولة الحديثة" في منظومتنا السياسية. أليس هناك، يتساءل الكاتب في غير ما موضع، تعارض بين هيمنة "التقليد" ومركزية "الدين" وشخصنة "السلطة" والأساس "القبلي"... مع مبادئ "الدولة الحديثة"؟

الدولة الحديثة كما أكدت نفسها عبر التاريخ تعاقدا اجتماعي، والدولة التقليدية كما قدمها لنا تاريخها "استبداد سياسي". لمبدأ "تعاقد" الدولة الحديثة مرجعه النظري المتمثل أساسا في كون مستودع "السيادة" ومصدر "السلطة" هو المجتمع (الأمة، الشعب...)، وهو المبدأ الذي لا يتماشى مع واقع "استبداد" الدولة التقليدية الذي يجد أسسه ومسوغاته النظرية في عوالم أخرى لا تنتمي إلى المجال السياسي الحديث.

لقد تحدّث الكثيرون، مغاربة وأجانب، عن "البيعة" كعقد وحقوق وواجبات... لكن، ألا تكون مسألة "البيعة" في حقيقتها وعمومها مسألة "نظرية" إن لم أقل أنها "شكلية" إلى حد بعيد، والتاريخ السياسي الإسلامي عامة، شاهد على ما أقول؟ لم تكن "البيعة" يوما ما، حسب وقائع التاريخ، تعاقدا اجتماعيا بالمعنى الذي يمكن أن تتأسس عليه "الدولة الحديثة"، وكل المحاولات لجعلها في تلاؤم

في كتابه الصادر مؤخرا تحت عنوان: "المغرب السياسي على مشارف الألفية الثالثة"، يناقش الأستاذ محمد كلاوي المشهد السياسي المغربي، وتحديد الفترة الممتدة ما بين 1990 و2006. والمتتبع للحياة السياسية المغربية يدرك جيدا مخاض التحولات التي عرفها المغرب، ويحس أيضا بمدى تسارع الزمان السياسي خلال هذه السنوات مقارنة مع مجمل ماضي المغرب السياسي.

في هذا السياق، قسّم الباحث محمد كلاوي دراسته إلى قسمين اثنين، يتعلق أولهما بما أسماه "الانتقال الهادئ"، ويتحدث فيه عن مسألة "البيعة" في شكلها ودلالاتها (الفصل الأول) والسلطة الملكية في أبعادها وقداستها وبرآغمايتها (الفصل الثاني)، والتطهير السياسي في ملبساته وأدواته (الفصل الثالث)، وطبيعة "الملك الجديد" في مساره وأسلوبه (الفصل الرابع)، ليختتم بفصل هو في حقيقته مقدمة وتمهيد للقسم الثاني الذي خصّه الكاتب لمناقشة مسألة "التناوب". وهي المسألة التي تناولها الباحث عبر ستة فصول درس فيها "المفهوم الجديد للسلطة" في مرتكزاته وأبعاده (الفصل الأول)، ومفهوم "التوافق" في مدّه وجزره (الفصل الثاني)، و"الحركة الإسلامية" بإشكالاتها وعلاقتها بالفضاء الديني (الفصل الثالث)، وقضية "الأمازيغية" في جانبها الثقافي والسياسي (الفصل الرابع)، والقضية "النسائية" في دلالتها الاجتماعية وحدودها القانونية (الفصل الخامس)، وما عرف ب"الإنصاف والمصالحة" ومعالجة "سنوات الرصاص" (الفصل السادس).

نحن هنا إذن أمام دراسة شاملة للوضع السياسي المغربي بدءا من آلية "البيعة" وأسس النظام الملكي وطبيعة "الفاعلين السياسيين" مروراً بأهم القضايا التي شغلت الحياة السياسية المغربية مثل

مع مقتضيات هذه الدولة تظل مجرد تمرين ذهني. وعلى سبيل المثال لا الحصر، كيف لنا أن نزيل عن "البيعة" جوهرها "الديني"، والدولة الحديثة هي في أساسها "لا دينية" بمعنى أنها قامت على الفصل (أو التمييز على الأقل) بين الدين والدولة، بين المقدس والدنيوي. ألا يكفي لإبراز طابعها "الشكلي" النظر في تاريخ المسلمين السياسي، أن نتساءل: هل حدث أن بويج حاكم ما طبق ل"شروط البيعة" التي يطنب "الفقهاء" في ذكر تفاصيلها؟ وهل حدث أن عزل حاكم ما عن السلطة لخرقه هذه الشروط؟ هل كانت السلطة السياسية عندنا فعلا تعاقدا وتوافقا وبيعة راضية مرضية (كما حلم بها الفقهاء) أم أنها لم تعد أن كانت شوكة وقوة وعصبية، ولا بأس في إضافة مسحة التراضي والمبايعة عليها؟

والواقع أن السؤال الحقيقي هنا، ونحن نتحدث عن السلطة السياسية هو: هل نصدق "الماوردي" أم "ابن خلدون"؟ هل نساير تسويغات الماوردي الإيديولوجية أم نساير تحليلات ابن خلدون العمرانية (الاجتماعية-السياسية)؟ هل نصدق أحلام الفقهاء في "أحكامهم" وهم يتحدثون عن عقد "الإمامة" في تفاصيله و"الولاية" في مختلف أشكالها أم نتساءل مع ابن خلدون في "مقدمته" عن أسباب قيام الدول وسقوطها؟ وبعبارة أخرى، هل نرفع وهم "الإيديولوجيا" إلى مقام "الحقيقة" أم ننظر إلى سير الوقائع في تاريخيتها؟

لقد حاول صاحب الكتاب أن يجد حلا لمسألة "البيعة" بتحديثها. هل هذا ممكن؟ هل يمكن تذويب الفارق بين النظام السلطاني التقليدي والنظام السياسي الحديث؟ ألا يكون "تحريم" (ولهذه الكلمة مدلول ديني) الخروج عن السلطان، واعتباره "ظل الله في أرضه" كافيا للقول بصعوبة التوافق بين "البيعة" وجوهرها الديني، والدولة الحديثة كتعاقد اجتماعي دنيوي؟

ولكن ما علاقة كل هذا الماضي "ب"حاضرنا" السياسي الراهن؟ لقد ناقش الباحث "الفصل 19" من الدستور، واستعرض المواقف والتأويلات... غير أن السؤال يظل قائما: هل نحن أمام دولة حديثة

بدستور حديث أم لازلنا نعيش دولة سلطانية استبدادية؟ هل نحن أمام جهاز تنفيذي فعلي مسؤول أمام ممثلي الأمة أم أننا نعيش حكم "حاشية سلطانية" تآتمر بأوامر حاكمها؟ وهل نحن أمام مجتمع "مدني" للفرد فيه قيمته، أم نكون أمام جمع من الرعايا ينتظر "بركة" الراعي؟

ليس الأمر معادلة حسابية، وما أسهل "الجواب" ب"نعم" أو "لا". فألا يتحدث الجميع، حاكمين ومحكومين، عن "مرحلة انتقالية" وعن "سلسلة ديموقراطية" ومخاض سياسي... إن الجواب عن هذا "السؤال" يتجاوز بكثير القدرة "التنظيرية" والذكاء "المعرفي"، ويبدو لي أن السنوات المقبلة وما يخبئه "التاريخ" القريب، هما وحدهما يملكان "جوابا" عن سؤال مرهون بحركة التاريخ وصيرورته أكثر مما هو مرتبط بعلم أو تنظير هذا "العبقري" أو ذلك. من جهة أخرى، وفي الفصل الذي خصصه المؤلف للحديث عن "الحركات الإسلامية"، يناقش الأستاذ محمد كلاوي انعكاسات الأعمال الإرهابية التي تمت باسم الإسلام، كما يستعرض تصورات ومواقف "الإسلاميين" المغاربة، المعتدلين منهم والمتطرفين... مشيرا غير ما مرة إلى الدور التحصيلي الذي تلعبه "إمارة المؤمنين". وهنا أود طرح التساؤل التالي: يكاد أن يكون هناك إجماع على أن المجال السياسي هو مجال النسبيات، وبالتالي لا سبيل للحديث باسم الله ورسوله في معترك السياسة... نعم، لقد أشار صاحب الكتاب، وعن حق، إلى الطابع الغامض والمشوش، بل ووقف في بعض الأحيان على الخطاب "المزدوج" لهذه "الحركات". غير أن التساؤل المطروح هو: كيف نرفض لفاعل سياسي ما الحديث باسم الدين، ونسمح أو نسمح "الدولة" لنفسها باستعماله؟

ليس سهلا الجواب على مثل هذا السؤال المركب، ولكن يمكن تطوير بعض عناصره. يبدو أن العلاقة التي تجمع بين "الحركات الإسلامية" والدين تختلف عن تلك التي تجمع بين "الدولة" والدين. تقوم الأولى على استعمال (ولم لا استغلال) الدين في الصراعات السياسية لجلب مصالح فتوية وحزبية، وتبرز الثانية ضعف الدولة التاريخي بآثارها

السبل لتحقيق الاستقرار السياسي. وأخيرا إن هذا الكتاب يطرح نقاط عدة غير هاتين النقطتين اللتين استرعتا انتباهنا. ومن الأكد أن أي قارئ للكتاب سوف تثير فضوله هذه النقطة أو تلك، خاصة وأن المؤلف خاض في مواضيع شتى...

الإضطرابي على الدين الذي يحقق لها قدرا من التجانس الاجتماعي ونوعا من الاطمئنان النفسي. وفي جميع الأحوال، تبدو الدولة أقل لجوءا إلى الدين مقارنة بالحركات الإسلامية، وأكثر انشغالا بقضايا النمو الاقتصادي والتطور الاجتماعي، وهما أكبر

الهوامش

× قراءة في كتاب :

Mohamed Gallaoui, *Le Maroc politique à l'aube du troisième millénaire : 1996 – 2006*, Casablanca : Imprimerie Najah el jadida, 2007, 230 p.

في سبات العقل : نقاش هادئ مع شيخ تزعجه المقاربة السوسولوجية للتدين بالمغرب

محمد الشريف الفرجاني : أستاذ بجامعة ليون الثانية

في أواخر السنة الماضية صدرت عن منشورات مجلة "مقدمات"، ضمن سلسلة "الدين والمجتمع" دراسة سوسولوجية عن القيم والممارسات الدينية في المجتمع المغربي انبنت على تحليل نتائج بحث ميداني شمل عينة تمثيلية غطت مجموع الجهات¹. وقد أعقب نشر هذا الكتاب نقاش واسع في الصحافة المغربية أولا، قبل أن يمتد ويلقى اهتمام دوائر إعلامية وعلمية في الخارج. وفيما يلي رد الباحث محمد الشريف الفرجاني على القراءة النقدية للبحث المذكور والتي نشرها الدكتور مصطفى بن حمزة، رئيس المجلس العلمي لوجدة.

دأب الاستعمال في المغرب على تسمية أعضائها ب"العلماء" وليس "الشيخ"، كما هو معمول به في بعض بلدان المشرق أو في تونس على سبيل المثال.

"العلماء" ليسوا شريحة متجانسة

بداية لا بد من الإشارة إلى أن "العلماء" لا يشكلون اليوم مجموعة متجانسة، وأنهم ككل مكونات النخبة تخترق صفوفهم تباينات ليس فقط على مستوى الخطاب، بل وأيضاً في استراتيجيات التعامل مع المجتمع والمكونات الأخرى للنخبة المثقفة، وطبيعة ثقافتهم الدينية، ومدى إتقانهم للغات الأجنبية، ودرجة اطلاعهم على معارف العصر وعلى العلوم الاجتماعية والإنسانية بوجه خاص. إذا أردنا حصر الحديث في نمط تلقي العلماء للدراسة الصادرة ضمن منشورات مجلة "مقدمات"، فإننا نلاحظ مثلاً أن مقارنة الرابطة المحمدية للعلماء جاءت مخالفة تماماً لتلك التي اعتمدها المجلس العلمي الأعلى. فقد كان رد فعل الأولى سريعاً وتمثل في دعوة مؤلفي الكتاب للمشاركة في ندوة مفتوحة (الرباط، 5 فبراير 2008) بغية عرض نتائج عملهم وتوضيح المنهجية المتبعة والدخول في مناقشة مع ثلثة من أعضاء الرابطة ومع الجمهور

بما أن البحث الاجتماعي يولي أهمية خاصة لمسألة التلقي والتمثيلات التي يفرزها المجتمع في تعامله وتملكه لنتائج هذا الصنف من الأبحاث، خصوصاً عندما يكون موضوعها التدين أو القيم والممارسات الدينية، فإن مؤلفي الكتاب عمدوا إلى تجميع مختلف مكونات أرشيف النقاش العمومي الذي أعقب ظهوره، بغية تخصيص دراسة لآليات وأنماط تلقيه من طرف مختلف الفاعلين ولرهانات تلك العملية. وفي انتظار الإطلاع على التحليل الذي سيقدمه مستقبلاً مؤلفو الكتاب، ومساهمة في النقاش الدائر بخصوص نتائجه وبشأن المقاربة السوسولوجية للتدين، أود، كعضو في هيئة تحرير مجلة "مقدمات"، التوقف عند القراءة النقدية التي نشرها الدكتور مصطفى بن حمزة، رئيس المجلس العلمي لوجدة وعضو المجلس العلمي الأعلى². ويرجع هذا الاختيار إلى أهمية الموقع الذي يتحدث منه صاحب المقالة، وإلى أن هذه الأخيرة صدرت في منبر يعد اللسان المعبر عن مواقف المجلس العلمي الأعلى، وكذلك، وهو الأهم، إلى أن مضامين المقالة ولغتها ومفاهيمها، تعكس، بشكل من الأشكال، رؤية وثقافة شريحة من النخب الموكول إليها أمر تدبير الدين (تفكيراً وتأليفاً وتدريساً ودعوة وتأييماً)، أي هذه الشريحة من النخبة المثقفة التي

الشاب الذي تابع بكثافة أعمال الندوة. واستندت هذه المبادرة، كما عبر عن ذلك الأمين العام للرابطة، إلى حاجة العلماء للاستعانة بالبحوث الاجتماعية وبالمناهج المعرفية الحديثة عملاً بمبدأ تكامل المعرفة، ووعياً بالدرجة العالية من التعقد التي تطبع مختلف الظواهر الاجتماعية، مما يحتم تضافر جهود الباحثين من مختلف التخصصات.

أما المجلس العلمي الأعلى فلا نعرف موقفه من مثل هذه الأبحاث. وبما أن الدراسات التي تنشرها مجلته لا تعبر إلا عن مواقف مؤلفيها، فإننا سنكتفي هنا بمحاورة حضرة الشيخ مصطفى بن حمزة الذي نشكر له اهتمامه بالموضوع وبالفرصة التي تتيحها لنا قراءته لتوضيح بعض النقاط حول علاقة العلوم الاجتماعية بالظواهر الدينية وبالتدين في المجتمع المغربي على وجه الخصوص.

القراءة قبل النقد : مبدأ خلقي قبل أن يكون معرفياً

بما أن عنوان مقالة الدكتور بن حمزة تبدأ بكلمة "قراءة"، فقد تمنيت لو أن مشاغله سمحت له بقراءة الدراسة موضوع نقده. فلو أنه كلف نفسه عناء اقتناء الكتاب وإلقاء نظرة سريعة على غلافه لكان على الأقل تعرف على عنوانه الكامل، واسم ناشره، ولكان علم بأنه نص محرر باللغة الفرنسية³. ثم لو أن فضوله المعرفي دفعه لتفحص الكتاب لاتضح له أنه يحمل ملاحق في آخره، وأنه ذيل بمجموع الأسئلة (146 سؤالاً) التي تضمنها الاستبيان، مع عرض للمعطيات الإحصائية الخاصة بكل سؤال. ولو أنه فعل ذلك لربما كان استسلم لغواية القراءة فاختر بعض المقتطفات من نص الكتاب ليستشهد بها في مقالته ليتعزز بها نقده.

وبحكم مهنتي كأستاذ جامعي يحرص على أن يقرأ الطلبة بامعان النصوص قبل التعليق عليها، فقد تأسفت كثيراً لما يمكن أن يجد الشباب في تعامله مع الكتاب الذي تصدى له بالنقد ما يدفعهم إلى مزيد من العزوف عن القراءة، والتمادي في تجاهل الكتاب والاكتفاء بالشائعة، والدردشة والعنينة

كمصادر للمعرفة. لذلك تمنيت لو أن "العالم" حرص على أن يكون قدوة فيقرأ أولاً وينتقد ما يقرؤه ثانية. فلو تجشم حضرة الشيخ الدكتور بن حمزة عناء قراءة الكتاب بدل الاكتفاء بما نقلته بعض الصحف المنشورة باللغة العربية، لكان اطلع مثلاً على مضمون المقدمة المطولة التي تناولت بالتحليل والتقد تراث الدراسات الاجتماعية حول الدين بالمغرب منذ فترة الحماية إلى اليوم. ولو فعل ذلك لكان تفادى اقتفاء المسلك السهل المتمثل في اعتماد خطاب إيديولوجي مبتذل عن "صناعة المغالطة" و"المؤامرة" التي حيكت ضد الإسلام ولا تزال تحاك ضده تحت قناع البحث العلمي. وكان بالإمكان أن نلتبس بعض الأعداء للسيد بن حمزة لو كان صريحاً في نقده فسار على خطى الشيخ الزيتوني، محمد الصالح بن مراد حين رد في ثلاثينيات القرن العشرين على كتاب الطاهر الحداد "امراتنا في الشريعة والمجتمع" بكتاب عنوانه "الحداد على امرأة الحداد" وكانت آخر جملة في رده "هذا على الحساب حتى أقرأ الكتاب".

فقه العينة

لو تفحص فقيها صفحات الكتاب وحصل أن توقف صدفة عند الصفحة 40، لكان استغنى عن مناقشة موضوع العينة، ولما كان أضع جزءاً من وقته الثمين في إرشاد السوسولوجي الجاهل إلى مبادئ صناعة العينة. طبعاً كان بالإمكان أن تكون الدراسة أقل كلفة لو أن البحث الميداني اقتفى المسلك الذي يقترحه الشيخ مصطفى بن حمزة، كأن ينطلق مثلاً من بوادي سوس العالمية عبر شبكة مدارسها العتيقة، ثم يُعرج على زاوية سيدي الزوين حيث ترسخت تقاليد حفظ القرآن، لينتهي بوقفات روحية داخل أضرحة "سبعة رجال" بمراكش. لو تم ذلك لكان البحث بحق سباحة روحية ممتعة ولجاءت نتائجه مطابقة لما يتصوره حضرة الشيخ بن حمزة، ولتبين للجميع أن نسبة المغاربة الذين يحفظون القرآن عن ظهر قلب نسبة عالية ومشرفة ومعبرة عن الوجه الروحي المشرق للمغرب.

لكن للأسف اختار الباحثون الوفاء للتقليد السوسولوجي وفضلوا أن تأتي عينتهم من حواسب المندوبية السامية للتخطيط. وهي عينة (1156 شخص) ممثلة لخصائص ساكنة المغرب مستندة إلى معايير التوزيع الجغرافي، والجنس، والنشاط المهني، والشرائح العمرية، والمستوى الدراسي / الأمية، الخ.، للأشخاص الذين وجهت إليهم الأسئلة. فيما أن البحث يتعلق بدراسة "القيم والممارسات الدينية عند المغاربة"، كان من الضروري الاشتغال على عينة تمثل ساكنة البلد. إلا أن الشيخ الدكتور بن حمزة يعتبر هذه الموضوعية مغلوطة. ومن ثم جاء حكمه على البحث نهائيا لا رجعة فيه : "إحصاء شارد لم تتوفر له بالتأكيد شروط الموضوعية والنزاهة، ولا يدري أحد كيف تم، ولا كيف اقتضت نتائجه" (ص. 9-10). فتطوع مشكورا ليلقن لمؤلفي الكتاب (محمد الطوزي، حسن رشيق ومحمد العيادي) الذين راكمو خبرة ثلاثة عقود من البحوث الميدانية، دروسا في مناهج العلوم الاجتماعية وطرق بناء العينات وصياغة أسئلة الاستبيان وغيرها.

3.1.3

أنا "عالم" إذن أنا أعلم

يقول الشيخ الدكتور مصطفى بن حمزة بأن الآراء الواردة في مقالته النقدية هي "خلاصة قراءة أنتجتها رؤية فاحصة لقضايا التدين من موقع الحضور داخل المجال الديني". ومن ثم فهي "أوثق ارتباطا بواقع الممارسات بالمغرب" (ص. 12). لا نشك في أنه ، بحكم خبرته في الحقل الديني، يعلم أكثر من غيره تفاصيل واقع التدين عند المغاربة، وكم كنا سنوفر مالا وجهدا وقتا ثمينا لو اكتفى باحثونا باستجواب مفصل مع فضيلته يطلعنا من خلاله على كل ما يهم موضوعنا. لكننا نلتمس منه المعذرة ، فباحثونا الثلاثة جبلوا بحكم تخصصهم على الالتزام بمنهجيات سائدة في أوساط أقرانهم مغاربا ودوليا. وهي مقاربات تقوم على مبادئ بسيطة لا غنى عنها في عرفهم، لعل أهمها القاعدتان الآتيتان:

القاعدة الأولى : اعتبار أن المنتمي لجماعة ما لا يكتسب بحكم انتمائه ذلك أي امتياز إبيستولوجي (حسب قاموسهم) عندما يتعلق الأمر بإنتاج معرفة "علمية" عن جماعته. وإلا فإن الأجدد بإعداد بحث عن وضعية النقل في الرباط مثلا، هو سائق الحافلة أو سيارة الأجرة (الطاكسي) انطلاقا من منطق حضوره الدائم داخل زحمة المواصلات. وبعبارة أخرى فإن هذه الجماعة تزعم أن المعرفة لا ينتجها الانتماء أو القرب الحسي من موضوع البحث، بل العكس تماما. فهم يعتقدون أن إنتاج المعرفة العلمية يقتضي مسافة بين الباحث وموضوعه والاعتماد على المناهج والقواعد والآليات المعمول بها في حقل الاختصاص (علم الاجتماع في الحالة التي نحن بصددنا).

القاعدة الثانية التي يتشبث بها أعضاء هذه الفرقة منذ قال بها شيخهم إيميل دوركهايم، تتمثل في ضرورة أن تكون نتائج عملهم ونظرياتهم قابلة للدحض والتفنيد. وهم يحاولون أن يسلكوا في ذلك نهج العلوم الحقة من فيزياء وفلك وطبوعات. معنى ذلك أنه إذا سنحت الفرصة (بعد سنة أو خمس سنوات) لباحثين آخرين بإنجاز بحث حول نفس الموضوع (بعينة تمثيلية) وفقا للمواصفات والمعايير المعمول بها كونيا، فخلصوا إلى نتائج مغايرة تماما لنتائج بحثهم، فسوف يكون أصحابنا أول من يصفق للأمر ويستشهد به في أبحاثه. وذلك لسبب بسيط هو أنهم يعتبرون، على غرار "المرحوم" غاستون باشلار، أن "تاريخ العلم هو تاريخ أخطائه" وأن أول خصائص النظريات العلمية هو كونها قابلة للتفنيد في أية لحظة.

أما المعرفة التي تتحقق من دون وسائط منهجية (من قبيل العينة والاستبيان وغيرها من طرق البحث المتعارف عليها)، المعرفة الثابتة وغير القابلة للتفنيد، فهي لا تتأتى إلا لأصحاب الملكات النادرة، من أمثال الشيخ الدكتور مصطفى بن حمزة، الذين ينفذون إلى حقائق الأشياء ووجواهر الظواهر بحدسهم الخارق وعرفانهم الشامل. لكن تلك درجة من العلم لا ترقى إليها البحوث الاجتماعية المتواضعة.

الهوية : جوهر أم بناء اجتماعي

لعل الأمر الذي أثار أكثر من غيره غضب الشيخ الدكتور مصطفى بن حمزة هو التحليل الذي قدمه الباحثون للأجوبة المحصلة انطلاقاً من السؤال (رقم 92) بخصوص موضوع الهوية. وبما أن وقته الثمين لم يسمح له بقراءة البحث والسؤال، واكتفى بما ورد سريعاً في بعض الكتابات الصحفية، فإننا نستسمحه في تقديم التوضيحات الآتية :

قد يجد الشيخ الدكتور في السؤال عن الهوية الدينية للمغاربة أمراً جليلاً ومؤامرة "تمس الأمة في انتمائها الديني" (ص. 9). وحتى لو أدى التسامح إلى التسليم بحسن نية أصحاب السؤال، فإن ذلك لا يمنع من اعتبارهم قد جانبوا الصواب وضلوا طريقه من منظور الرافضين لمثل هذه التساؤلات. إذ يكفي، وفق تصور شيخنا، أن يتجول المرء في شوارع المدن المغربية لسجل "عمق تدين المغاربة" فلا يوجد مغربي يمتنع عن "ختان أبنائه"، ولا ميت لا يدفن إلا بعد أن يؤدي عليه أقرباؤه "صلاة الجنازة". ناهيك بالأجواء الروحية في شهر رمضان، والإقبال على الحجاب الذي "بلغت نسبته 84٪" حسب المعلومات الخاصة لأمثاله (ص. 10) و"موجة الإنشاد الديني ورواج أشرطة القرآن الكريم والدروس والمحاضرات" (ص. 10) وغيرها كثير من العلامات البارزة الساطعة الدالة على "الصحة الدينية المباركة" التي تشهدها ربوع هذا البلد الأمين. لكن قد يتساءل القارئ عن الدافع الذي جعل الشيخ الدكتور بن حمزة يخصص ثلثي مقالته لسرد كل تلك المظاهر وغيرها كثير.

سبب غضب الشيخ هو ذلك السؤال الماكر رقم 92 الذي يتوجه للمستوجب كالاتي : "ما هي الهوية التي تعتبر بأنها تنطبق عليك ؟ (مغربي، مسلم، عربي، أمازيغي، أفريقي، آخر حدد). رتب هذه الهويات من 1 إلى 6". كل المستجوبين اختاروا من بين الهويات التي اختاروها "الهوية الإسلامية"، لكن الذي أقلق راحة فقيهننا "العالم" هو كون 2,54٪ فقط وضعوا الهوية الدينية في المرتبة الأولى، بينما وضعها 27٪ في المرتبة الثانية. ليعلم حضرته أنه من منظور أصحاب تلك الفرقة

(أقصد علماء الاجتماع) لا توجد هوية معطاة، جوهرية، نهائية ومنغلقة على ذاتها. إنهم يعتبرون بأن الهوية بناء اجتماعي معقد غير قابل للاختزال في بعد واحد متجانس، جامع، بل هي توليف ديناميكي متحول باستمرار. وهم يرون أن الفرد باعتباره فاعلاً اجتماعياً يستخدم عادة مجموعة من الموارد الهوياتية (دينية، وطنية، إثنية، قبلية، مهنية، الخ) تبعا للسياقات والوضعية التي يوجد فيها. ذلك هو ما يطلقون عليه في معجمهم "استراتيجيات الهوية". وبناء على ذلك فهم عندما يطلبون من الشخص المستجوب وضع ترتيب لبعض مما يعتبره هوياته، فإن الغاية ليست إقامة تعارض بينها خصوصاً وأنها في الحياة المعيشة تشتغل مثل دوائر متداخلة فيما بينها. وإنما يرمون من وراء ذلك إلى أن يعرفوا في لحظة ما من الزمن كيف يتصور ذلك الشخص هويته الأم الحاضرة لهوياته الأخرى، علماً بأنه في لحظة زمنية وسياق اجتماعي مغاير لن يتردد ذات الشخص في إعادة ترتيب هوياته بشكل مغاير تماماً.

هذا السياق النظري الذي يتعلمه عادة طالب علم الاجتماع في سنته الأولى يمكن أن يكون محل استغراب أو استنكار لدى الأشخاص الذين تعودوا على تصور مغلق وثابت للهوية. ويمكن أن نسوق لتوضيح هذه الفكرة التي تثير سخط الشيخ الدكتور المثال الآتي :

لي صديق اسمه "ك" انتهى بحكم زواجه من سيدة فاضلة تطوانية الأصول إلى اعتبار الطبخ ونمط العيش التطواني قمة الذوق ونموذج التحضر. ولذلك فهو عادة ما يتحمس لما يعتبره "الهوية" المتوسطية الأندلسية ضد "الهويات الجهوية" الأخرى. لكن عندما يشاهد صاحبنا إحدى مقابلات الفريق المغربي في كرة القدم يتحول إلى وطني شوفيني حتى وإن كان الخصم فريقاً يمثل أحد البلدان المغربية الشقيقة. أما عندما تطرح قضايا جيو-استراتيجية على غرار مآسي فلسطين والعراق، فإن صديقي يصبح منظرًا راديكالياً لوحدة الأمة الإسلامية ضد أعدائها شرقاً وغرباً، بحيث يكاد يقسم العالم إلى "دار حرب" و"دار إسلام". لكن ذلك لا يمنعه بحكم أصوله الأمازيغية وإتقانه للغة موطنه الأصلي

(الأطلس الكبير) من مجادلة الإسلاميين والقوميين كلما تعلق الأمر بالدفاع عن اللغة والثقافة الأمازيغية. إلا أن حبه لصوت أم كلثوم وللشعر العربي عموماً يجعله في بعض المجالس الأدبية يبدو وكأنه قومي أكثر من ساطع الحصري وميشال عفلق وجمال عبد الناصر مجتمعين.

ألسنا جميعاً، بشكل من الأشكال، أشباه صديقي "ك" تنتقل من سجل هوياتي إلى آخر بإيقاع مرن وبغفوية تكاد تكون "طبيعية"؟ ولعل ذلك مما يثير سخط دعاة الإيديولوجيات التمامية الذين تؤرقهم هذه التعددية فيسرخون طاقاتهم للسعي إلى تنميط سلوكياتنا وإخضاعها لهوية "مثالية"، كأن يدعوننا لنفكر إسلامياً ونتذوق إسلامياً ونحب إسلامياً أو نمارس السوسيولوجيا إسلامياً. إلا أن المرء العاقل يكفيه أن يتأمل مصير كل الإيديولوجيات التي تصورت يوماً إمكانية التصرف في الوجود الإنساني وإعادة صياغته على المنوال الذي ترتضيه. ألم يحصدها تيار الحياة والتاريخ الجارف؟

صحة دينية أم تحديث؟

اطلع الشيخ الدكتور بن حمزة على بعض الأرقام والعناوين المثيرة التي وردت في الصحافة فاختلط في ذهنه أمران: الأول بهم ما ورد في الدراسة عن "ضعف" الثقافة الدينية عند المستجوبين. والمقصود بالثقافة الدينية ليس وضع الحجاب أو القيام بالشعائر أو الاستماع لأشرطة الأناشيد الدينية، بل الثقافة المكتوبة (مصادر الدين وتاريخه، عدد وأسماء المذاهب الفقهية السنية، أسماء وترتيب الخلفاء الأربعة الأوائل...). وهذا أمر لا يمكن الحسم بشأنه على أساس انطباعات وتجارب شخصية، ولكن بالاستناد إلى أبحاث ميدانية تأتي بنتائج مغايرة لتلك التي حملتها الدراسة. الأمر الثاني هو علاقة هذا "الضعف المعرفي" في مجال التراث الديني بما يسمى "مسلسل التحديث" وهو أمر لم تتطرق له الدراسة بتاتا ولا أعتقد أن بحثاً اجتماعياً جاداً يمكنه أن يأتي بكلام من قبيل ما ساقه الشيخ الدكتور: "أن

مجرد الجهل بالإسلام هو مؤشر توجه المغرب نحو الحداثة" (ص. 10). وبما أن فقيهاً لم يطلع على الكتاب (وهو يسميه "تقرير") فإنه لم يورد أي استشهاد من النص يؤكد ادعاءاته.

اعتباراً لكون البحث لم يتناول الموضوع في أي فصل من فصوله، فإنني ألتمس من الشيخ الدكتور السماح لأمثالي بتقديم ملاحظة بسيطة قد لا ينتبه لها العباقرة من أمثاله: فنحن لا نعرف بحثاً جاداً في العلوم الاجتماعية لم يربط "مسلسل التحديث" بتراجع معدلات الأمية وانتشار التعليم والمعرفة بكل أصنافها، بما فيها المعرفة الدينية. وما يذكره من إقبال المغاربة على زيارة المواقع الإلكترونية ذات المضامين الدينية لا ينفي بل يؤكد هذا الأمر. في المعرفة والسلطة

إذا كان الشيخ الدكتور بن حمزة لم يمسك أصلاً بالكتاب موضوع نقده ولم يقرأه، وإذا كان، كما يتضح من مقالته، لا يرى فائدة من تأليفه، فما الدافع لكتابة ونشر قراءة نقدية في مجلة محترمة تصدر عن المجلس العلمي الأعلى التي من المفروض أن تكون مجلة علمية محكمة، تتولى لجنة تحريرها فحص جدية ورضا المقالات التي تصلها؟ لا جدال في أن السيد بن حمزة غيور على دين الأمة، لكنه يغار أكثر على وضعه ومصدر شرعيته. ذلك ما يؤكد عندما يكتب مثلاً: "ومهما يكن الأمر فالإشكال لا يكمن في وجود فئة لا تعرف الإسلام كما يجب أن تكون المعرفة، وإنما في وجود فئات لا تعرف الإسلام، ومع ذلك فهي تدعي أنها أعرف به من علمائه، وأنها أقدر على الاجتهاد فيه، والإتيان بما لم تستطعه الأوائل" (ص. 12). هنا يربط الفرس كما يقال. خطيئة الباحثين الثلاثة أنهم عوض أن يواصلوا أبحاثهم حول التنمية القروية والهجرة والماء والمشاكل الحضرية وغيرها من القضايا الاجتماعية التي لا تهم العلامة بن حمزة في شيء، أرادوا التطفل على موضوع يعتبره خاضعاً لمنطقة نفوذه ومجال سلطته ومصدر شرعيته. لكنني أستسمح مرة أخرى الشيخ العلامة لأثير انتباهه إلى أن علم الاجتماع، عندما يدرس أشكال التدين، ليس غرضه إنتاج بحوث في الإلهيات ولا رسائل في

في مجادلة رجل يجهل أبسط شروط البحث العلمي الحديث، فإن ما تكتبه هو من قبيل ما ينطبق عليه قولهم : كلامك يا هذا كالصائح قفرا والبالات رملا والنافحات زمرا".

تأملت لحظة كلماته وأجبت من دون تردد : "قد يكون كلامك صحيحا من وجهة النظر السياسية التي لا تعني إلا بموازن القوى الخام، لكنني أرفضه لدواعي أخلاقية. فكما أنني أرفض أن ينبري شيخ لم يفتح يوما مصنفا في السوسولوجيا ليعلمنا قواعد المنهج وأصول صناعة علم الاجتماع، لا أشاطر بعض مثقفينا موقفهم الذي يعتبر أن الناس (أو الجماهير كما يقولون) تساق مثل الإبل على إيقاع الخطب الرنانة والشعارات الجوفاء. ليس من المعقول أن نقر بأن للإنسان حقوقا وكرامة ونطالب الدولة والمجتمع بضمانها واحترامها، ونقبل في ذات الوقت بأن يمارس البعض الحجر على عقول الناس والوصاية على فكرهم. إن معركة الديمقراطية وحقوق الإنسان لن تستقيم وتكتمل إلا عندما يجرؤ كل مواطن على الاستخدام الحر والمستقل لعقله وضميره خارج كل أشكال الوصاية أيا كان مصدرها".

الفقه. إنه يتعامل مع الظواهر الدينية باعتبارها بعدا من أبعاد التجربة الاجتماعية : قابلة للملاحظة والرصد والقياس والتحليل بأدوات هذا العلم وأدواته. فليظمن قلبه ولتقر عينه، لن ينافسه يوما علماء الاجتماع في مخاطبة وجدان المؤمنين، ولن يدور بخلد أحدهم لحظة أن ينازع السلف سلطتهم الرمزية على الخلف، بل إن كل جهدهم ينحصر في السعي إلى الكشف عن الآليات التي تساعد أو تعوق جهوده وجهود أمثاله من المشائخ لتأدية وظيفتهم في علاقة بما يتطلع له المؤمنون لإشباع حاجاتهم الروحية وإعطاء معنى لوجودهم وسلوكهم ولما يقيمونه من علاقات مع غيرهم ومع العالم بما فيه مقدساتهم. لكنهم يرجون أيضا أن يتسع صدره ويعلم أنهم وإن كانوا يحترمون ويقدرون عواطفه الجياشة وغيرته على الدين، لا يعتبرون العواطف حجبا ولا الغيرة برهانا. فكما أن للخطب الدينية بيانها وبلاغتها ومقامها، فإن لنقد الدراسات الاجتماعية شروط وضوابطه.

رفع الحجر عن العقل : حق من حقوق الإنسان

قبل أن أقدم هذه السطور للنشر حرصت، كعادتي التي تخرج الكثير من ضحايا هذا الحرص، على الاستفادة من ملاحظات بعض من أثق في حسهم النقدي. ولكن أحد الأصدقاء فاجأني بابتسامة ساخرة علت محياها بمجرد أن أكمل قراءة هذه الورقة، وقال لي متهكما : "أراك تضع وقتك وجهدك هباء". فأنت تعلم بأن الرجل لا تهمة دراستك في شيء، وهو لم يديح مقالته "النقدية" لينشرها في أحد كبريات مجلات علم الاجتماع الدولي. كما أنه لا يتوجه بخطابه لك أنت أو لغيرك ممن يدعون الانتماء لدائرة أرسقراطية البحث العلمي الضيقة. الرجل يستخدم بحثكم مطية لمواصلته ما يعتبره دعوة، فهو يستهدف جمهورا واسعا من المتعلمين الذين يفترض اصطفاؤهم أمامه مستعدين لتلقف كلماته قبل أن ينطق بها. إنهم أولئك الذين يرون فيه فارس حرب حضارية مصيرية. وبما أن عقول هؤلاء مقفلة في وجه خطابك، وبما أن الباحثين ليس لهم وقت يضيعونه

الهوامش

1. L'islam au quotidien : enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses, par Mohamed El-Ayadi, Hassan Rachik, Mohamed Tozy, Casablanca : Edition.Prolégues, 2007.

2. مصطفى بن حمزة، "قراءة نقدية في تقرير القيم والممارسات الدينية في المغرب"، مجلة المجلس العلمي الأعلى، عدد مزدوج 2-3، مارس 2008.

3. ينتقد شيخنا استخدام البحث لكلمة "طقوس" التي لا تنتمي للمعجم الإسلامي، بدل استخدام كلمة "شعائر" المذكورة في القرآن. وفاته أن البحث لم يستعمل لا هذه العبارة ولا تلك، لسبب بسيط هو أنه كتب باللغة الفرنسية.

et de l'Afrique du Nord, est la même que celle qui existe entre le latin et les langues romanes - l'italien, l'espagnol, le français » (p.27).

M. Safouan n'a pas hésité à traduire la pièce *Othello* de Shakespeare en langue égyptienne courante, pour permettre au peuple « de lire les grands écrivains dans la langue qu'il apprend au berceau » (p.79). Une langue n'est pas pour lui objet d'une idéalisation quelconque, elle est avant tout une pratique qui fluctue au gré des empreintes du temps. C'est pourquoi la traduction ne doit pas viser à se conformer à un idéal linguistique quelconque, mais elle doit d'abord viser la communication. Certes, en chaque langue il y a une pensée implicite, mais cette pensée n'est nullement

objet de culte : « plus grande est la vénération accordée à une langue, plus grand est le contrôle de ses préconceptions sur l'esprit, et plus difficile est leur mise en question » (p.100). M Safouan construit un lien entre la langue et le droit. Ces deux pratiques sont des miroirs de la société. Il s'appesantit sur l'exemple américain pour souligner que le pouvoir des Etats-Unis vient avant tout de l'expérience démocratique sédimentée dans les textes de la constitution, écrits dans une langue que tout le monde comprend. L'analyse comparée de ce type entre institutions et niveau de langues permet de mesurer les lacunes que l'on rencontre encore dans les pays arabes.

Notes

1- Souleymane Bachir Diagne, **Comment philosopher en islam ?** Editions du Panama, 2008, 235 p. et Moustapha Safouan, **Pourquoi le monde arabe n'est pas libre : politique de l'écriture et terrorisme religieux**, Denoël, 2008, 170 p.

peuple n'est condamné à rester fermé sur lui-même, dans une supposée essence donnée par sa religion.

Par ailleurs, Ali Abderazek dans son livre *L'Islam et les fondements du pouvoir*, tente de l'intérieur de l'Islam de montrer comment la légitimité politique ne saurait reposer sur une législation religieuse. L'homme a toujours inventé et a à inventer les moyens de sa survie politique. L'auteur enchaîne cet exemple par l'étude de Mohammed Iqbal (né en 1877) qui place aussi au sein de l'homme le travail inachevé de la création : « l'univers n'est pas donné en bloc comme un produit fini, immobile et incapable de changement » (p.162). A fortiori en va-t-il ainsi pour l'homme. Très influencé par le philosophe français Henri Bergson, Mohammed Iqbal substitue au modèle astronomique du « monde impassible des astres » (p. 164) le modèle biologique de la génération et de « l'élan vital » (idem).

L'ouvrage de Diagne se termine par un ensemble de textes précieux pour l'étude complémentaire des commentaires fournis dans le cœur de l'ouvrage.

Le nom d'Ali Abderazek fait le lien entre le travail de Bachir Souleymane Diagne et celui de Moustapha Safouan. Ali Abderazek a tenté en 1925 de montrer que le pouvoir politique ne pouvait tirer sa légitimité du Coran. Selon M.Safouan, reprenant en cela les thèses de Abderazek « excepté pour le prophète, Dieu ne donna pas la connaissance de la signification finale ou de la vérité à quiconque en particulier quel que puisse être son statut, ni à aucune institution quelle que puisse être son autorité » (p.133). En ce sens, le prophète ne peut avoir de réel « successeur » ou khalife. A partir de là, M. Safouan développe la thèse selon laquelle le pouvoir politique fait Dieu à son image. Il cite le célèbre

aphorisme de Lichtenberg, auteur allemand du 18^e siècle, « il existe une manière de ventriloquie transcendante qui fait croire aux gens qu'une chose vient du Ciel qui a été dite sur terre » (cité, p. 60). Non seulement l'Etat monopolise l'usage de la violence et en fait un usage légal, mais il use de la religion pour asseoir sa légitimité. Le peuple suit et accepte cette double confiscation, de la violence et de la religion. Pourquoi ? M Safouan trouve la réponse chez La Boétie, auteur du *discours sur la servitude volontaire* (1530), livre qu'il a traduit en arabe et dont Montaigne disait qu'il était écrit « à l'honneur de la liberté contre les tyrans » (Essais, I, 28). La thèse de La Boétie est que les hommes acceptent d'être magnétisés par un individu qui sait les tenir par un dosage subtil de corruption et de répression. M. Safouan ajoute que c'est par l'écriture que se fait ce dosage subtil. L'Etat, dès ses formes archaïques, a cherché à limiter l'enseignement de l'écriture « à une certaine catégorie de serviteurs civils » et à maintenir « le peuple à l'écart de tout contact avec elle » (p.72). L'Islam, quand il s'est transformé en religion de conquête, a imité à son tour cette pratique et fut « victime des nations qu'il envahit, victimes elles-mêmes de régimes politiques et d'appareils administratifs dont le seul propos était d'assurer la domination de l'Etat sur tous les aspects de la vie » (p.73). Selon M Safouan, il importe, dans l'expérience démocratique, de redonner sa dignité à la langue parlée quotidiennement par le peuple car c'est par cette reconnaissance que commence l'expérience de la liberté. Dans les écoles du monde arabe, la langue maternelle n'est pas enseignée : « on pense et on dit souvent que l'arabe est une seule et même langue, mais la distance entre l'arabe classique et l'arabe égyptien, entre celui des Etats du Golfe

L'islam, la langue, la liberté

Ali Benmakhlouf : Université de Nice Sophia Antipolis

À la religion de l'islam dans son rapport à la liberté et à la langue. La traduction fut au Moyen âge et le reste aujourd'hui l'un des moyens sûrs pour maintenir une langue vivante, pour l'enrichir de déterminations imprévues et d'en faire un vecteur de pensée et de liberté politique. Que ce soit en mettant l'accent sur la philosophie (Diagne) ou sur le pouvoir politique (Safouan), on retrouve dans ces deux ouvrages la part stratégique de la langue pour penser les rapports de l'islam à la liberté.

Souleymane Bachir Diagne présente les éléments saillants de la philosophie qui s'est exprimée en langue arabe entre le 9e siècle et le 20e siècle, il ne s'agit pas d'une « philosophie islamique », mais d'un acte philosophique « en islam ». De nombreux versets du Coran sont convoqués pour mettre en regard les développements philosophiques auxquels ils ont donné lieu. En particulier, l'auteur reprend les versets relatifs à l'ascension prophétique pour rendre compte de la manière dont les philosophes ont interprété cet événement prophétique (*al mi'râj*) : « le résultat étant de tirer du récit cette leçon que l'ascension est (aussi) le voyage à travers les facultés humaines vers la réalisation de la nature humaine » (p.66).

On voit par cet exemple qu'il est bien vain d'opposer réflexion philosophique et croyance religieuse. L'une alimente l'autre : non seulement les versets apportent une matière au philosophe comme on vient de le voir, mais la réflexion philosophique à son tour consacre les versets coraniques en mon-

trant la philosophie dont ils sont porteurs : c'est le message d'Averroès rappelé ici. Les versets relatifs à la cosmologie sont une invitation à l'étude de la physique et de la métaphysique aristotélicienne selon le philosophe cordouan. Il est d'ailleurs faux de penser qu'Al Ghazali a mis des freins à la philosophie dans son *Incohérence des philosophes* (*tahâfût al falâsifa*), il en a plutôt exprimé une, dans la grande tradition sceptique qui voit dans la métaphysique d'Aristote reprise par les philosophes Avicenne et Al Fârâbî une prétention qui dépasse les facultés humaines. Diagne refuse de réduire Al Ghazali à une figure de « l'exclusion et du quiétisme ». Il voit plutôt en lui une figure du « pluralisme », un esprit critique qui a su mettre l'islam « en mouvement » (p.85).

L'ouvrage comporte toute une partie d'étude des philosophes qui se sont exprimés aux 19e et 20e siècles : de la polémique venue d'Ernest Renan sur les supposées failles philosophiques de l'islam, à la réponse que lui a adressée Al Afghani, en passant par les travaux encore largement ignorés aujourd'hui d'Ali Abderazek et de Mohammed Iqbal. Revenons à cette polémique initiée par Renan. L'auteur montre comment l'approche culturaliste de Renan interprète l'islam comme un produit ethnique déconnecté de toute pensée véritable et de toute philosophie. La réponse d'Al Afghani (mort en 1897) rétablit les éléments d'analyse que Renan se refuse de voir : tous les peuples ont une part légitime à la science, pour peu qu'ils fassent l'effort aidé de leurs élites. Aucun

justice ordinaire, ni un tribunal, encore moins une institution chargée de l'écriture et de la réécriture de l'Histoire. Elle est une pratique transitionnelle de thérapie collective, chargée de revenir de façon globale et dans un compromis social sur les graves atteintes aux droits et à la dignité, pour permettre à des traumatismes individuels et collectifs d'être enfin analysés, admis et reconnus pour réconcilier les Marocains entre eux, réconcilier l'Etat et la société et réconcilier le politique, le militaire, le sécuritaire et le civil, réconcilier le passé et le présent. Il s'agit de préparer un avenir commun pour bâtir un projet démocratique commun, où mémoire et Histoire, justice et vérité, réhabilitation et insertion servent de base pour un Maroc moderne.

Le Maroc a pu ainsi mettre en place une forme de justice transitionnelle maîtrisée, cheminant dans la prudence et la transparence, ce qui lui a permis d'aborder de nouvelles échéances électorales en septembre 2007 et la formation d'un nouveau gouvernement politique à l'issue de ces élections.

Cette justice transitionnelle est différente de celle que connaît l'Espagne avec son passé franquiste et de guerre civile, la France avec Vichy et la colonisation/décolonisation, l'Afrique du Sud avec l'apartheid, l'Algérie avec la concorde nationale ou encore le Pérou et le Chili.

La portée des réparations préconisées par l'IER, au-delà des mesures financières, matérielles et individuelles a une dimension beaucoup plus stratégique. Il s'agit à travers la reconnaissance des graves atteintes à la dignité et à l'intégrité physique et psychique des prisonniers et de leurs proches de proposer des mesures d'ordre institutionnel, juridique, politique et culturel pour non seulement tourner définitivement la

page mais en ouvrir une autre.

Sans oublier ce passé dont il est question, il s'agit de l'exorciser pour éviter par la force de la loi et de la démocratie tout dérapage de quelque nature que ce soit. C'est donc à un programme politique, social et culturel pour une réforme en profondeur qu'aboutissent logiquement la philosophie, la méthodologie et les recommandations de l'IER. Encore faut-il continuer à travailler en profondeur et dans la durée pour mettre en œuvre les recommandations de l'instance :

Seule la démocratie, le respect des libertés individuelles, la reconnaissance effective des droits culturels et linguistiques, la lutte contre la corruption, la transparence des institutions – toutes les institutions – avec la primauté de la loi peuvent servir de rempart pour pouvoir tourner la page du passé.

nationales, régionales et locales sont souvent détruites pour supprimer toutes les preuves. Les documents officiels des services de sécurité et d'espionnage ne sont pas encore accessibles dans de bonnes conditions, les blessures et les rancœurs liées à cette période trouble de l'histoire du Maroc sont encore vivaces. Les témoignages sont souvent contradictoires et les cicatrices sont loin d'être guéries. Et entre justice et vérité, l'IER a du trouver un compromis difficile et fragile.

La masse des livres publiés, des témoignages, des articles de journaux, des reportages et des émissions dans les médias une fois la parole libérée, ont permis un premier déblayage important du terroir.

Les dynamismes et les engagements des associations démocratiques dans le combat pour la vérité avant la réconciliation ont largement contribué à la création et la réussite de la mission de l'IER.

Effectuant un travail d'expertise complexe et délicat à travers des bribes d'archives, d'articles de journaux et d'écrits inachevés, l'IER a innové à travers le recours aux témoignages des victimes et de leurs familles et à travers l'audition de grands témoins. Aussi la base des données collectées tout au long de son travail constitue-t-elle une information minutieuse, précieuse et rigoureuse. Le président, les membres et les comités de l'IER étaient bien conscients de la gravité des enjeux auxquels ils avaient à faire face.

Les auditions transmises directement sur les ondes des télévisions et des radios publiques et largement couvertes par les journaux étaient entourées de précautions importantes. Elles ont soulevé des débats intéressants et souvent contradictoires, notamment la clause qui consiste à ne pas citer pendant les témoignages

les noms et autres indications concernant les responsables et les agents impliqués dans les enlèvements, les emprisonnements et les tortures des victimes.

L'IER a eu aussi recours à des auditions à huit clos avec des hauts responsables de l'armée, de la gendarmerie royale et des services de la sécurité. Elle a aussi entrepris des enquêtes et des travaux de terrain, des visites sur les lieux de détention, comme elle a systématiquement auditionné des anciens gardiens des prisons, des bagnes et des cimetières. L'instance a organisé et a participé à des dizaines de séminaires, de débats et de colloques relevant de sa mission.

C'est ainsi qu'elle a pu localiser les lieux de sépultures de plusieurs séquestrés, disparus et établir l'identité de 89 personnes dont : 31 personnes à Tazmamart, 32 à Agdez, 16 à Kalaât Mgouna, 8 à Tagounit et Une à Gourrama.

Entre 1956 et 1999, 173 personnes sont ainsi mortes en détention et disparitions forcées dans les centres de torture comme Dar Bricha, Dar El Baraka, Tafnidite, Courbiss et Derb Moulay Cherif. Au total, l'IER a pu élucider 642 cas. Il reste 66 cas de disparitions non encore élucidés.

Les mesures de réhabilitation et de réparation des préjudices proposées par le rapport de l'IER sont multiples. Elles concernent les indemnisations financières, l'insertion socioprofessionnelle des victimes vivantes, ainsi que la restitution des biens fonciers, immobiliers et mobiliers ou autres dont elles étaient spoliées, quand des preuves tangibles existent. La réparation a aussi une portée symbolique, il s'agit de réhabiliter des localités et des régions dont les noms sont associés aux pratiques barbares.

L'IER, chargée de rétablir la vérité sur les disparitions forcées, les emprisonnements et les tortures, n'est pas une

affilié pendant les années 1970 aux combats des militants de la gauche marxiste. Emprisonné en 1974, il a été libéré et gracié en 1991.

Après que l'IER ait rendu son rapport final à sa Majesté le Roi, le 30 novembre 2005 et que ce rapport ait été rendu public puis présenté officiellement devant tous les corps intermédiaires politiques, institutionnels, culturels et associatifs, Driss Benzekri a été nommé dans la foulée, début 2006, président du CCDH. C'est à ce conseil qu'est dévolue, depuis, la mission délicate de mettre en œuvre les recommandations de l'IER.

Driss Benzekri, homme de dialogue, d'écoute et de vision, impliqué dans tout ce qui concerne la liberté et la dignité humaine, militant amazigh pour l'interaction entre les droits politiques, économiques et culturels et les institutions de l'Etat de droit, est décédé, emporté par le cancer le 20 mai 2007. Jusqu'au bout, il a poursuivi sa mission, luttant contre les conservatismes, les intérêts établis et contre l'opportunisme politique des nouvelles élites. La dernière semaine de sa vie, il a veillé dans les moindres détails à la préparation, avec ses collaborateurs les plus proches, du protocole de mise en place de la couverture sociale au profit des victimes prises en charge par l'IER. Pour lui : « il ne s'agit pas seulement de partager la connaissance et la réappropriation du passé, mais aussi de faire surgir dans le présent le débat contradictoire, des normes et des règles communes de vivre et bâtir ensemble le futur ». C'est toute la philosophie et la méthode de l'IER qu'il nous livre en si peu de mots !

Méthodologie, approches et résultats du travail de l'IER

Le travail remarquable effectué par l'IER

et les résultats qu'elle a obtenus dans le contexte du Maroc depuis 1998, pose plusieurs questions méthodologiques et théoriques.

S'agit-il d'une réécriture de l'Histoire ? S'agit-il, à travers la réhabilitation des victimes de la répression, d'asseoir sereinement une transition institutionnelle et politique au Maroc ? S'agit-il d'un simple vernis conjoncturel pour tourner la page des graves errements commis par l'Etat et au nom de l'Etat ?

Au niveau de l'évaluation d'impact que nous sommes capables d'en faire aujourd'hui, l'ambition de l'IER n'est ni d'écrire l'Histoire ni d'interroger la mémoire profonde qui en constitue la véritable lame de fond. Cela pourra advenir par la suite et les instruments nécessaires pour cela commencent à se mettre progressivement en place ; avec la création de la Bibliothèque nationale du royaume du Maroc, du Musée d'art contemporain, de l'Institut royal de l'Histoire contemporaine, de l'IRCAM et enfin du vote par le Parlement en juillet 2007 de la loi portant création des Archives du Maroc.

L'IER s'est penchée sur un « gros nœud » qui a constitué un véritable goulot d'étranglement pour le Maroc, Etat et société, depuis 1956. C'est toute la problématique de la mémoire immédiate qui ainsi est posée là. Connue de tous, mais cachée, camouflée et occultée sous l'effet de la répression, de la peur et de la course au pouvoir et aux privilèges, cette mémoire immédiate n'a reçu jusqu'aujourd'hui aucun traitement scientifique, historique et médiatique digne de ce nom.

Pour établir et rétablir la vérité sur les violations des droits de l'Homme pendant 43 ans, l'IER a travaillé sur tous les fronts et a ouvert dans l'urgence tous les dossiers à la fois. Les sources sont difficiles à trouver, les archives

rique au roi Hassan II.

C'est progressivement et avec une bonne conscience de tous des enjeux de la démocratisation de la société que la confiance brisée, – depuis 1963, 1965, juillet 1971, août 1972, mars 1973, les émeutes du pain de 1981, en passant par l'assassinat de Omar Ben Jelloun en janvier 1975 – a pu se rétablir.

Le CCDH, version Hassan II, a servi d'alibi pour libérer les prisonniers politiques et gracier les exilés et les condamnés. La reconnaissance de fait et la libération des prisonniers des bagnes atroces et lamentablement arbitraires de Tazmamart, d'Agdez, de Kalaat Mgouna, le retour sur les procédures de détention illégale dans les geôles secrètes et à Derb Moulay Chérif, ont permis au Maroc d'aborder la transition monarchique de façon sereine et responsable.

Le souverain s'est appuyé sur le consensus créé par les premières années du gouvernement EL Youssefi pour jeter les bases d'une véritable justice transitionnelle, avec la reconnaissance de l'amazigh comme composante fondamentale du Maroc, la décision de grande portée symbolique et de grand courage politique de doter le pays enfin d'un code de la famille qui se substitue à l'archaïsme de la *Moudawana* héritée de 1958 et de 1962, et surtout avec la création de l'IER.

L'Instance Equité et réconciliation

Créée pour couvrir 43 années d'histoire du Maroc marquées par une grande instabilité politique, l'IER est, en fait, à travers la réhabilitation des prisonniers d'opinion, une véritable rupture dans les postures des acteurs politiques et culturels au Maroc. En effet, de 1957, avec le soulèvement de Addi Ou Bihi à Rich, les pratiques illégales opérées sur des

opposants à Dar Bricha (Tétouan), le soulèvement du Rif en 1959, jusqu'aux jugements des marxistes de 1977, de 1981 et puis la série des années 1980, il y a un véritable face à face hostile entre, d'un côté, l'Etat, ses élites possédantes et ses appareils et, de l'autre, la société.

Jusqu'en 1998, tout a été utilisé pour que l'Etat – au sens de Makhzen et ses appareils sécuritaires – non seulement domine la société, mais se substitue à tout. L'école, la fonction publique, les passe-droits, la reproduction des élites, les promotions, les nominations, les médias et la marocanisation, ont fini par asseoir une domination quasi générale de l'Etat sur tous les tissus sociaux, culturels et religieux de la société. Mais cette domination n'a pas totalement homogénéisé et uniformisé la société ; elle a au contraire exacerbé les clivages anciens et en a créé d'autres.

Si réconciliation il y a, c'est d'abord celle de l'Etat et de la société. La question essentielle était celle de savoir comment faire pour que l'Etat n'usurpe pas à lui seul la fonction de porte-parole d'une société qu'il marginalise ; mais au contraire qu'il en soit une cristallisation et une expression multiple, différente et tolérante ?

Considérée comme l'objectif ultime, cette réconciliation guide la composition, les moyens et le travail de l'IER. De par sa composition, l'IER constitue un prolongement et un dépassement des recommandations du CCDH. Elle est composée des militants et animateurs d'associations de défense des droits humains, d'anciens prisonniers politiques, des représentants de partis politiques, de syndicats et de personnalités de qualité reconnues pour leurs apports aux avancées de la démocratie, des libertés humaines et de l'Etat de droit.

Driss Benzekri, qui était président de l'IER, est un ancien prisonnier politique

jusqu'en 2002 avaient été faussées par la corruption, les trafics d'influence et la falsification des résultats des urnes par les services du Ministère de l'Intérieur et par les puissances d'argent, de drogue et de pouvoir, l'ensemble du jeu politique ne jouit d'aucune confiance de la part des Marocains.

Trois étapes sont importantes dans la dynamique et l'impact de la justice transitionnelle au Maroc : un contexte, des instruments, des procédures et une approche.

C'est à l'aune de ces trois paramètres qu'il est possible d'apprécier l'IER dans l'ensemble de ses composantes.

Le contexte qui a porté l'IER

Début des années 1990, Hassan II avec Driss Basri, alors ministre d'Etat à l'Intérieur, a mis en place trois institutions consultatives. Le CNJA (Conseil national de la jeunesse et de l'avenir), le CCDH (Conseil consultatif des droits de l'Homme) et le CCDS (le Conseil consultatif chargé du dialogue social), ont accompagné une véritable mutation dans l'administration centrale et territoriale du pays, particulièrement au ministère de l'Intérieur – avec une place privilégiée et centrale de la DGCL (Direction générale des collectivités locales) –, au ministère des Finances et au ministère de l'Equipement.

Ces réformes institutionnelles devaient apporter des réponses, en amont, au véritable blocage politique et à l'étouffement culturel, médiatique et social que vivaient les Marocains. Et, en aval, permettre de redonner confiance aux Marocains dans la pratique de la politique et de la gestion de leurs affaires.

En grand stratège qu'il était, Hassan II avait bien compris que le monde et le Maroc des années 1990 n'étaient plus ceux d'avant. Il fallait proposer une

sortie de compromis et de pédagogie politique autour d'une cause de nature à créer une mobilisation sociale dans le pays. Ce répli stratégique et bien négocié a abouti à l'alternance consensuelle de 1998 avec Abderrahman el-Youssoufi, Premier secrétaire de l'USFP, comme Premier ministre et avec une participation directe et indirecte de tous les partis politiques – les réels et les fabriqués – au jeu politique du pays. Le Parti de la justice et du développement (PJD), représentant l'islamisme politique, accepte d'intégrer les institutions politiques du pays.

C'est aussi dans ce contexte d'ouverture, accompagnant l'accélération de la mondialisation qui a renforcé la culture des droits humains, que la montée de l'islam radical politique, contestataire trouve des explications. Les quêtes identitaires s'intensifient : elles sont religieuses et spirituelles, elles sont linguistiques et civilisationnelles, elles sont aussi liées aux revendications face aux injustices, aux privations, et aux maltraitances que les citoyens ont subies, en dehors de procédures transparentes, indépendantes et légales et sous couvert d'atteinte à la sécurité de l'Etat et à ses valeurs « sacrées ».

Avec la mise en place du gouvernement d'alternance s'opère une rupture fondamentale dans la vie politique et institutionnelle du Maroc. Elle est l'aboutissement des choix faits à partir des élections municipales de 1976 et des législatives de 1977, par l'USFP et la gauche de participer aux élections et de travailler pour la démocratisation de la société de l'intérieur des institutions. Ce renoncement de leur part à la voie du changement par la violence, la révolution comme on disait alors, allait ouvrir la voie à deux décennies de positionnement, puis de mise à l'épreuve mutuelle entre le makhzen et l'opposition histo-

L'Instance Equité et Réconciliation (IER)

Driss Khrouz : Professeur à l'Université Mohammed V, Rabat

L'auteur retrace dans son article les grandes étapes de l'évolution de l'Instance Equité et Réconciliation depuis sa création en 2004. Il rappelle le contexte politique qui a préparé depuis les années 1990, son avènement, sa mission et sa méthodologie, ses approches et les résultats de ses investigations. Il montre aussi la spécificité de l'expérience marocaine en matière de justice transitionnelle et les perspectives qu'elle ouvre pour l'évolution démocratique du pays.

L'Instance Equité et Réconciliation (IER) est créée le 7 janvier 2004 par le roi Mohamed VI. Elle est composée de seize membres dont la moitié est issue du Conseil Consultatif des Droits de l'Homme (CCDH). L'IER est chargée d'établir et de rétablir la vérité sur les années de répression, d'arrestations et d'emprisonnements arbitraires pour des délits d'opinion, de violations des libertés et des droits humains et de non-respect de la justice.

Le mandat de l'IER fixe la période devant faire l'objet de son action à celle de 1956 à 1999. L'IER a ainsi pu, en l'espace d'un temps record de 23 mois, opérer une innovation de taille sur les plans institutionnel, politique et symbolique au Maroc. Dans un pays où la justice a toujours été, jusqu'en 1998, totalement au service des obsessions sécuritaires du régime, c'est véritablement une révolution calme, sereine et profonde qui s'est opérée.

Le climat politique, social et culturel est devenu tellement intenable, dès la fin des années soixante dix, qu'il fallait une issue à cette grave crise. C'est dans le cadre de cette ouverture entamée par l'alternance négociée entre le roi Hassan II et Abderrahman El Youssoufi, Premier secrétaire de l'USFP à l'époque, que l'IER s'inscrit.

Il y a eu, dès la fin des années 1980, un ensemble de grâces royales au profit des anciens détenus et exilés politiques. Et il y a, à partir de 1998 une ferme volonté politique d'enclencher une transition institutionnelle et politique qui inaugure le processus de démocratisation, en cours au Maroc depuis.

Dans son discours d'Ajdir, dans les environs de Khenifra, le roi Mohamed VI a affirmé la volonté du Maroc de reconnaître et de réhabiliter la dimension amazighe de sa civilisation et de sa culture. Le 17 octobre 2001, l'IRCAM (Institut Royal de la Culture Amazighe) est créé pour développer l'enseignement, la langue et les autres composantes de la culture Amazighe, comme patrimoine historique et stratégique du Maroc.

Ce contexte d'ouverture maîtrisée qui a porté la création de l'IER a permis à cette dernière d'être adossée au CCDH. Cette forme de justice transitionnelle, originale, que l'IER a inaugurée au Maroc suscite de longs débats. Par sa méthode, par son impact politique et psychologique et par les résultats obtenus, elle a pu redonner au débat politique et au concept de réconciliation nationale la crédibilité qu'ils avaient perdue. En effet, depuis que toutes les élections que le Maroc a connues

et la promotion de la langue arabe parmi les citoyens en général.

À cet effet, des structures doivent être créées pour l'élaboration d'encyclopédies et de dictionnaires, d'ouvrages généraux de vulgarisation scientifique, technique et littéraire, de manuels généraux pour l'apprentissage et l'approfondissement de la langue arabe.

Par ailleurs, des programmes d'action doivent être conçus dans le but de consolider la langue arabe de façon pratique à travers, notamment, des programmes radiophoniques et télévisuels, des activités théâtrales, des productions cinématographiques, des portails Internet, etc.

3- Promotion de la langue arabe dans le système d'éducation et de formation, et dans la recherche scientifique

Ce troisième axe revêt une importance capitale. Il ne s'agit pas de se substituer aux autorités et instances qui sont en charge du système de l'éducation et de la formation, mais, d'une part, d'harmoniser le développement de la langue arabe dans le système éducatif et de formation avec le plan national de développement de la langue arabe et, d'autre part, de faire bénéficier ce système des travaux et des recherches réalisés. On mettra l'accent sur la promotion d'une littérature pour enfants et pour la jeunesse, de vocabulaires fondamentaux et de grammaires modernisées, de corpus des classiques de la langue arabe et des classiques des cultures universelles (en arabe).

4- Promotion de la langue arabe dans les secteurs de l'économie et de l'administration

Ce quatrième et dernier axe vise à promouvoir et à consolider la langue arabe

dans les deux grands secteurs de la vie publique, l'économie et l'administration. Un plan d'action progressif doit être élaboré afin de répondre aux besoins réels, secteur par secteur, et en tenant compte des situations spécifiques, en particulier en relation avec la mondialisation de l'économie et de la communication. On se concentrera sur l'aspect relationnel (à l'intérieur de l'entreprise et en rapport avec le client et le citoyen), et une attention particulière sera accordée à l'unification de la langue de l'économie et de l'administration à travers l'élaboration de lexiques et de documents de référence.

Les problèmes soulevés par le développement de la langue arabe dans notre pays sont sans aucun doute nombreux et complexes ; les solutions qu'ils requièrent sont coûteuses tant au plan financier qu'à celui des ressources humaines. Si nous considérons que nous sommes face à une tâche historique qui engage notre destin, nous ne pourrions en aucune façon nous taire à son propos ou la négliger. En retardant le moment de nous y atteler, nous ne faisons que nous enliser dans de plus grandes difficultés, nous nous rendons de plus en plus incapables de surmonter notre sous-développement, et nous entravons la marche de notre société vers la prospérité économique et l'épanouissement culturel.

lier, les secteurs de forte technicité.

L'usage du français a persisté aussi bien dans l'économie que dans l'administration pour quatre raisons essentielles :

- Les difficultés à élaborer et à imposer un lexique arabe technique, commercial et de gestion, précis et uniforme, utilisé et compris de tous, capable d'intégrer rapidement les innovations permanentes, et qui correspond sans équivoque au lexique couvrant les mêmes domaines dans les langues étrangères comme l'anglais ou le français.
- L'hétérogénéité au niveau de la formation du personnel.
- L'inexistence ou l'extrême insuffisance de la documentation en arabe dans les divers domaines de l'économie et de la technologie.
- Enfin, l'inexistence d'une politique de développement planifiée de l'arabe dans ces secteurs.

Il va de soi que l'objectif final doit être l'arabisation complète de l'économie et de l'administration, parce qu'il s'agit de secteurs qui concernent la vie publique et qui, par conséquent, touchent à l'édification de l'homogénéité et de l'unité de notre culture nationale et à la construction de notre personnalité et de notre identité. Mais il faut préalablement s'atteler à pallier les insuffisances signalées, qui sont parfaitement surmontables à court ou à moyen termes.

III- Les grandes lignes d'un programme d'action

Partant de l'analyse qui vient d'être exposée, un plan national de développement de la langue arabe doit être conçu de façon urgente. Les actions à mener peuvent être ventilées en quatre axes :

- 1- Modernisation et normalisation de la langue arabe.

- 2- Promotion de la langue arabe dans la culture générale des citoyens.

- 3- Promotion de la langue arabe dans le système éducatif et de formation et dans la recherche scientifique.

- 4- Promotion de la langue arabe dans la vie publique.

1- Modernisation et normalisation

Ce premier axe du programme d'action vise, en premier lieu, en partant de l'acquis, à établir des normes au niveau du lexique général et de la grammaire, afin d'uniformiser et de stabiliser la langue arabe telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui au Maroc.

Il vise en second lieu, tout en veillant à garder à la langue arabe la capacité d'ouverture et de créativité, à contrôler le flot permanent d'innovations lexicales et grammaticales par une instance de validation, en évitant ainsi les disparités et les désordres qui caractérisent la situation actuelle.

Enfin, en troisième lieu, il vise à moderniser la langue arabe. D'abord en simplifiant la grammaire, en intégrant le fonds dialectal, en réintroduisant sous une forme nouvelle le très riche héritage de la rhétorique arabe (*balâgha* et *bayân*), et en constituant deux corpus de textes fondamentaux, l'un puisant dans la culture arabe et maghrébine, l'autre dans la culture universelle par l'intermédiaire de la traduction. Ensuite, en entreprenant les études et les actions nécessaires en vue du rapprochement de la langue écrite et de la langue parlée, la langue de l'école et la langue de la famille et de la vie quotidienne.

2- Promotion de la langue arabe dans la culture générale

Ce deuxième axe vise à la mise en place des moyens permettant la consolidation

- niveau encore très faible de la production scientifique propre ;
- insuffisance sinon absence d'une politique de traduction des ouvrages scientifiques ;
- volume immense et accélération du rythme de la production scientifique dans le monde ;
- entrée dans l'ère de l'Internet qui ouvre des perspectives nouvelles, mais où la langue arabe est quasiment absente (excepté quelques corpus de textes mal édités, et donc scientifiquement inutilisables et ne concernant que le domaine arabe).

Une formation scientifique valable, nous le savons pertinemment maintenant, ne peut pas se contenter des manuels scolaires ou universitaires, que ce soit pour ceux qui apprennent ou pour ceux qui enseignent. En l'absence d'une tradition scientifique en arabe, l'arabisation des disciplines scientifiques conduit inéluctablement à une formation déficiente et inadéquate. L'éducation et la formation sont donc étroitement liées chez nous à la politique suivie en matière de langues étrangères et de traduction.

La politique de l'enseignement du français, pour des raisons historiques, a connu des phases diverses allant d'une situation de prépondérance au lendemain de l'Indépendance à une réduction drastique, en passant par des phases d'hésitation et de repentir. Les résultats de cette politique sont largement visibles aujourd'hui :

- l'élite politique, sociale et économique se recrute en majorité parmi ceux qui ont bénéficié d'un enseignement bilingue dans les écoles publiques avant les années 1970 ou dans les écoles privées nationales ou étrangères depuis cette date ; les diplômés chômeurs se recrutent en majorité parmi ceux qui ont reçu un enseignement

dans les écoles publiques nationales depuis l'époque où il a été presque complètement arabisé ;

- d'une façon générale, les sortants des écoles nationales, dans leur grande majorité, ne maîtrisent aujourd'hui ni l'arabe ni le français et ne savent s'exprimer ni oralement ni par écrit ;
- la recherche scientifique à l'Université a le plus grand mal à décoller.

Ces résultats ont essentiellement pour cause le fait que la décision de l'arabisation n'a pas été suivie par les mesures indispensables pour faire évoluer la langue arabe, l'enrichir à travers la traduction et la création, et pour créer une culture scientifique et littéraire moderne en arabe. Cependant, malgré ce qu'il y a de douloureux et de frustrant dans cette situation, il faut reconnaître la réalité comme telle. Car cette reconnaissance est le seul moyen pour nous engager dans un sérieux décollage. Si nous devons persister à nous donner comme objectif fondamental à moyen et long termes le développement de la langue arabe comme langue nationale officielle et son usage dans notre système d'éducation et de formation, il nous est également nécessaire de déterminer ce que doit être une solution à court terme qui tienne compte à la fois de l'intérêt et de l'efficacité.

B- La vie publique : économie et administration

Notre économie, de fait, utilise les langues étrangères – généralement le français, mais de plus en plus aussi l'anglais – dans la majorité des secteurs modernes.

De même, si l'arabisation de l'administration est aujourd'hui pratiquement acquise, le français reste assez largement utilisé en parallèle avec l'arabe dans un certain nombre de secteurs, en particu-

résolu d'abord et avant tout à un niveau national. Si chaque pays arabe s'attelle fermement aux multiples tâches de reconstruction de la langue à un niveau national, rien ne pourra empêcher à l'avenir d'organiser une coordination entre tous ceux qui auront suivi la même voie, mais à partir de réalisations concrètes.

Maintenant, considérant que la reconstruction de la langue arabe au niveau national est *une tâche historique*, il est important de prendre la mesure avec clarté, lucidité et courage des difficultés que nous avons à affronter. On peut résumer ces difficultés en cinq points principaux :

- Dichotomie arabe dialectal/arabe classique (diglossie).
- Très faible intégration des savoirs scientifiques, technologiques, artistiques et littéraires modernes.
- Très faible production nationale dans les domaines scientifiques et littéraires.
- Insuffisance des instruments didactiques et pédagogiques au service de la langue arabe.
- Insuffisance et caractère archaïque de l'intégration dans le système éducatif et dans la vie culturelle du patrimoine textuel arabe.

Dans le contexte d'un bilinguisme historique arabe/amazigh qui s'est installé dans notre pays depuis plus d'un millénaire, la langue arabe classique a été la langue d'une élite restreinte, administrative et religieuse. La majorité des Maghrébins parlaient soit un arabe dialectal différencié régionalement et fortement influencé par l'amazigh, soit l'amazigh, lui aussi diversifié en plusieurs parlers régionaux. Au cours du XXe siècle, la langue arabe classique n'a pas eu le temps de se répandre à grande échelle et de prendre solidement racine dans notre vie publique et dans notre

système éducatif. D'un autre côté, la langue arabe dialectale a beaucoup perdu au niveau de son vocabulaire, de ses structures syntaxiques et de ses expressions idiomatiques, et ce qu'elle a gagné au contact de l'arabe moderne (et de certaines langues étrangères) est fragile et peu codifié et réglementé. Une des urgences est de tracer clairement une politique des rapports entre l'arabe classique et l'arabe dialectal, entre la langue parlée et la langue écrite, dans la perspective à *long terme de réduire au minimum la distance entre les deux*. De cette façon, le Maroc, comme les autres nations modernes, disposera d'une langue nationale officielle unifiée, employée aussi bien dans la vie quotidienne et familiale qu'à l'école et à l'université, dans les médias et dans la vie publique en général.

2- La fonction pratique

Une fois qu'on a compris la fonction identitaire de la langue et qu'on lui a donné son dû, la fonction pratique peut être envisagée de la façon la plus objective possible, en identifiant les difficultés et les obstacles pour son développement, en recherchant les solutions les plus adéquates et en ne prenant en compte que l'utilité et l'efficacité. On distinguera deux grands domaines :

A- *Éducation, formation, recherche scientifique*

Nous devons d'abord rappeler les conditions qu'il faut prendre en compte lorsqu'on tente de réfléchir au problème linguistique lié à ces trois secteurs. Celles-ci peuvent être résumées dans les faits suivants :

- insuffisance, sinon inexistence totale d'une littérature scientifique en langue arabe ;

apports scientifiques, techniques et littéraires de la modernité. Ce n'est que de cette façon qu'elles pourront produire quelque chose qui soit attractif pour les autres.

La construction de la (ou des) langue(s) nationale(s) est une tâche historique que les nations européennes ont mis plusieurs siècles à accomplir et qui incombe, de nos jours, à toutes les jeunes nations. L'État, la personnalité et la culture nationales, l'économie elle-même, ne seront jamais suffisamment solides et concurrentiels tant que la langue nationale n'a pas été reconstruite, consolidée et développée.

II- La situation actuelle au Maroc

Pour analyser la situation linguistique actuelle au Maroc, on partira de la distinction entre les deux fonctions essentielles, identitaire et pratique, que nous avons évoquée. Soulignons que les deux fonctions se recoupent et que chacune d'elles serait vide de sens si elle n'était pas nourrie par l'autre. Elles ont été séparées ici pour deux raisons : pendant la période coloniale, tout ce qui relevait de la fonction pratique moderne de la langue était réservé à la langue française (ou espagnole) ; d'autre part, certains aspects de la fonction pratique de la langue comme ceux qui sont en rapport avec la gestion interne de l'économie et les relations économiques internationales, l'enseignement des disciplines scientifiques, la recherche scientifique et technologique ou bien requièrent nécessairement et par nature l'usage de langues étrangères, ou bien peuvent être provisoirement traités au moyen de langues étrangères sans dommage pour l'intérêt national. Pour des raisons historiques, les pays du Maghreb ont mis jusqu'ici au premier plan la fonction identitaire de la langue sans en dévelop-

per suffisamment la fonction pratique ; de ce fait, celle-ci s'est trouvée, par défaut, assumée par des langues étrangères, en premier lieu le français. Le pas à accomplir est désormais de restaurer l'équilibre entre la fonction identitaire et la fonction pratique suivant une démarche rigoureuse, réaliste et progressive.

1- La fonction identitaire

Après plusieurs décennies de réflexion, le Maroc a pris récemment des mesures courageuses pour clarifier sa situation linguistique : choix de la langue arabe comme langue officielle dans l'administration, l'enseignement et la vie publique en général, et ouverture sur l'amazigh. Ce qui reste à faire, c'est de définir une politique à court, moyen et long termes, et de déterminer les moyens à mettre en œuvre pour engager le processus de développement de ces deux langues. Mon propos ici est de me concentrer sur le développement de la langue arabe en tant que langue officielle, sans exclure, aucunement, la nécessité d'un développement parallèle de l'amazigh selon des modalités et des conditions conformes à la place qu'il occupe dans notre histoire, notre société et notre culture.

Pour ce qui est de la langue arabe, il faut prendre une nette conscience du contexte historique, des difficultés spécifiques et de l'ampleur de la tâche à accomplir. Tout d'abord, la langue arabe est un héritage que nous partageons avec les pays arabes. À quel niveau en traiter ? Au niveau arabe ou au niveau national ? Après une expérience de plusieurs décennies, il apparaît aujourd'hui évident que vu d'un côté le caractère décisif et urgent de la construction d'une langue nationale et, de l'autre, les incertitudes qui pèsent sur la formation de l'unité arabe, le problème doit être

Points de vue

Pour un plan de développement de la langue arabe au Maroc

Abdesselam Cheddadi : Professeur à l'Université Mohammed V - Rabat

Partant de l'idée que la langue joue dans les sociétés modernes une double fonction, identitaire et pratique, l'auteur souligne que la langue constitue la clé de l'unité et de l'homogénéité culturelles des nations. De ce fait, il s'agit pour le Maroc de sortir de la confusion linguistique dans laquelle il s'est installé et de reconstruire, consolider et développer sa langue nationale en restaurant « l'équilibre entre la fonction identitaire et la fonction pratique suivant une démarche rigoureuse, réaliste et progressive ». Pour ce faire, l'auteur propose un plan d'action en quatre points.

I- La question de la langue dans les sociétés modernes

On peut distinguer schématiquement deux fonctions de la langue à l'époque moderne : d'une part, une fonction identitaire qui doit être conçue en même temps comme une fonction d'ouverture et, d'autre part, une fonction pratique, qui comprend notamment les aspects éducatif, administratif, économique, scientifique et médiatique.

Dans les sociétés modernes, qui s'organisent nécessairement en nations, l'unité et l'homogénéité culturelles ont une importance primordiale. *La langue est la clé de cette unité et de cette homogénéité.* Souvent, malgré l'existence de plusieurs langues dans une nation, le choix d'une langue officielle s'impose pour des raisons pratiques et de coût. La langue officielle requiert les efforts les plus grands et les plus soutenus, il est admis toutefois qu'il ne faut pas négliger les autres langues nationales quand il en existe, car la préservation de ces dernières est dictée à la fois par la nécessité du respect de l'ensemble des composantes de la société et par l'impératif de

la sauvegarde de l'héritage culturel national dans son intégralité.

On imagine souvent que, pour s'ouvrir à la modernité, il suffise d'apprendre les langues étrangères. Mais l'ouverture à la modernité ne peut s'effectuer valablement et solidement que sur la base de l'échange et de la réciprocité : d'un côté, on doit être capable d'intégrer dans sa propre langue les savoirs produits à l'étranger et, de l'autre, les savoirs et les produits culturels nationaux doivent être suffisamment bons et universels pour être recherchés par l'étranger. L'ouverture ne signifie pas la passivité ; et pour que l'ouverture soit créative, il est indispensable que tout ce qui vient de l'étranger soit traduit dans la langue nationale. Ainsi, *l'apprentissage des langues étrangères doit être effectué avant tout au service et au bénéfice de la langue nationale.*

Cependant, étant donné le retard accumulé par la plupart des nations non-européennes dans les divers domaines du savoir moderne, celles-ci doivent concentrer leurs efforts d'abord sur *la mise à niveau de leur langue, afin d'intégrer progressivement l'essentiel des*

Bibliographie

- Charles-Robert Ageron : *Les Algériens musulmans et la France 1871-1919*, Paris : PUF, 1962, 2 vol.
- Richard Ayoun : « L'exil des Juifs d'Afrique du Nord à l'époque contemporaine », in *Insaniyat*, n° 31, janvier-mars 2006, CRASC, Oran.
- Jean Bauberot : *Le retour des Huguenots*, Paris : Cerf/Labor et Fides, 1985.
- Souad Bendjabellah : « Le code de la famille : un code de conduite pour les femmes? », in *Actes de l'atelier : Femmes et développement*, Oran : CRASC, 1995.
- Juliette Bessis : « Chekib Arslan et les mouvements nationalistes au Maghreb », in *Revue Historique*, n° 526, avril-juin 1978, Paris : PUF.
- Kamel Bouguessa : *Aux sources du Nationalisme algérien*, Alger : Casbah Editions, 2000.
- Omar Carlier : « La Première Etoile nord-africaine (1926-1929) », in *Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, RASJEP, 4, 1972.
- Claude Colot et Jean-Robert Henry : *Le Mouvement national algérien. Textes 1912-1954*, Alger : OPU, 1981.
- Joseph Cuoq : *L'Eglise d'Afrique du Nord du deuxième au treizième siècle*, Paris : éd. La Centurion, 1984.
- Monique Gadant : *Le Nationalisme algérien et les femmes*, Paris : Ed. L'Harmattan, 1995.
- René Gallissot : *Maghreb, Algérie, classes et nation*, Paris : Arcantère, 1987, 2 vol.
- Mohammed Harbi : *L'Algérie et son destin croyants ou citoyens*, Paris : Arcantère, 1992.
- Mohammed Harbi : « Les fondements culturels de la nation algérienne », in *Algérie, comprendre la crise*, (sous la dir. de Gilles Manceron), Bruxelles : Ed. Complexe, 1996.
- Charles-André Julien : *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris : Editions Payot, 2e éd., 1966, 2 volumes.
- Omar Lardjane : « Esquisse d'un débat sur la laïcité au sein du Mouvement national algérien », in *Parcours d'intellectuels maghrébins* (sous la dir. de Aïssa Kadri Paris: Karthala, Institut Maghreb Europe, 1999.
- Mohammed N. Mahieddin : « La pensée politique de Mustapha Ataturk et le mouvement réformiste en Algérie avant et après la Seconde Guerre mondiale », in *Insaniyat*, n° 11, mai-août 2000, Oran : CRASC.
- Ali Merad : *Le Réformisme musulman en Algérie*, Paris/La Haye : éd. Mouton, 1967.
- Guy Perville : *Les étudiants algériens à l'université française*, Paris : éd. CNRS-CRESM, 1984.
- Lucie Pruvost : *Femmes d'Algérie. Société, famille et citoyenneté*, Alger : Casbah Editions, 2002.
- Hassan Remaoun : « La politique coloniale française et la structuration du projet nationalitaire en Algérie : à propos de l'idéologie du FLN, puis de l'Etat national », in *La Guerre d'Algérie au miroir des décolonisations françaises. Actes du colloque en l'honneur de Charles-Robert Ageron*, Sorbonne, novembre 2000, Paris : Société française d'histoire d'outre-mer, 2000.
- Hassan Remaoun : « Entre sphères du politique et du religieux en Algérie : l'enjeu de la laïcisation », in *Recherches internationales*, n° 67-68, 1/2-2003, Paris.
- Noureddine Saadi : *La femme et la Loi en Algérie*, Alger : éd. Bouchene, 1991.
- Benjamin Stora : « Les Mémoires de Messali : aspects du manuscrit original », in *Messali Hadj 1898-1998 Parcours et témoignages (Réflexion)*, Alger : Casbah Editions, 1998.
- Patrick Well : *Qu'est ce qu'un Français ? Histoire de la Nationalité Française depuis la Révolution*, Paris : éd. Grasset, 2002.
- Haïm Zafrani : « Les Juifs au Maghreb. Une histoire deux fois millénaire », in *Maghreb, Peuples et civilisations*, sous la dir. de Camille et Yves Lacoste), Paris : éd. La Découverte, 1995.

fondamentalement renouvelée du rapport de notre société au communautarisme et au phénomène religieux. Si le Mouvement national avait en son temps fixé à la société algérienne des objectifs qui correspondaient aux horizons des générations qui le portaient (R. Gallissot, M. Harbi, M. Gadant) et qui ont pour

l'essentiel été atteints, de nouvelles demandes plus conformes à la réalité sociale actuelle de l'Algérie et à la dynamique du monde où nous vivons, sont en train de « relever la barre » des exigences. C'est sans doute là l'enjeu essentiel de la crise actuelle et un défi qui ne peut plus être ignoré.

Notes

* Ce texte constitue une version modifiée d'une communication au colloque organisé au siège de l'UNESCO (Paris) les 30 et 31 janvier 2003, à l'occasion de l'Année de l'Algérie en France, sur le thème : « Les religions monothéistes en Algérie à travers les âges : judaïsme, christianisme et islam ». Cette communication avait pour titre : « Algérie : la référence au religieux dans le Mouvement national ».

1. Le 27 février 2005 a, en effet, été promulguée une ordonnance modifiant et complétant l'ordonnance du 15 décembre 1970

portant Code de la nationalité algérienne (ordonnance qui, elle-même, abrogeait la loi datant du 27 mars 1963). Le nouveau texte permet la transmission de la nationalité algérienne par la mère.

2. Domination qui se maintient malgré les quelques aménagements apportés en faveur du droit des femmes (conditions de mariage, de divorce et de garde des enfants), par l'ordonnance promulguée le 27 février 2005, modifiant et complétant la loi du 9 juin 1984 portant Code de la famille.

famille, le rapport légal régissant les liens conjugaux et de parenté, et bien sûr en matière d'héritage. En fait, s'il est prévu des modalités d'accès à la nationalité pour des non-musulmans, le départ massif en 1962 de la population européenne va rendre cette procédure très peu usitée parce que touchant des cas qu'on ne peut que qualifier de marginaux. La question se pose en d'autres termes pour les femmes qui, contrairement aux hommes, ne pouvaient jusqu'en 2005¹ transmettre la nationalité algérienne aux enfants et qui, au nom de la chariâ, sont cantonnées à un rapport inégalitaire quant à la vie à l'intérieur du couple, y compris en matières d'accès au travail, d'autorité parentale et de divorce, ainsi qu'en ce qui concerne les droits à l'héritage (N. Saadi, S. Bendjaballah, L. Pruvost). En dehors de quelques dispositions telles des cours d'éducation religieuse à l'école, le calendrier des jours fériés ou la retransmission radiodiffusée de la prière du vendredi, le communautarisme religieux parrainé par l'Etat semble avoir pour finalité essentielle la préservation du patriarcat et de la domination des hommes sur les femmes². La tentative des islamistes de profiter de la crise socio-économique et politique qui a ébranlé le pays depuis la fin des années 1980 (et les Evènements d'octobre 1988 notamment) pour instaurer un « *Etat islamique* » et généraliser leurs conceptions à toutes les sphères de la vie sociale et politique, a jusqu'ici échoué, face à une société et à des institutions qui, en dehors de la sacralisation du rapport patriarcal, sont depuis longtemps en Algérie largement sécularisées.

La tendance radicale du mouvement national avait visé avant tout à doter les Algériens d'une nationalité dont le caractère paradigmatique a pu imprégner, jusqu'à l'altération, le contenu des

termes constitutifs du triptyque programmatique. Elle était aussi celle de la prétention fondatrice de l'Algérie moderne, notamment par une instrumentalisation excessive du référent ethnico-religieux. Les tentatives opérées ces dernières années pour réduire l'impact rigoriste du salafisme par une réactivation des confréries (zaouïas), censées être porteuses d'une approche plus « *soft* » de la dimension religieuse, ou même d'encourager une lecture « plus ouverte » de l'œuvre d'Ibn Badis, ne régleront sans doute pas le problème dans son fondement. Aujourd'hui pourtant, les revendications de citoyenneté, de justice sociale et d'identité sont encore posées avec force dans la société et à partir de contenus qui ont notablement évolué depuis l'entre deux Guerres et même par rapport aux premières décennies de l'Indépendance. La nationalité a notamment besoin d'être consolidée par un véritable accès des Algériens au statut de citoyenneté, question posée au grand jour depuis les Evènements d'octobre 1988 et plus récemment encore avec les revendications qui ont vu le jour en Kabylie. Or le rapport patriarcal, désormais combattu par les associations féministes et par différents courants de la société, constitue l'une des principales entraves à cette évolution (M. Gadant, L. Pruvost). Il est d'ailleurs et pour le moins problématique que les auteurs de la plate-forme en quinze points et aux prétentions citoyennes aussi radicales que celle rédigée à El Kseur (en date du 23 septembre 2001) n'aient pas cru utile de l'aborder en contestant le contenu du Code de la famille, au moins dans la version de 1984 qui était encore en cours de validation.

Ceci est révélateur du chemin qui reste encore à parcourir en Algérie pour mener à terme l'entreprise de sécularisation et d'accès à une compréhension

islamique telles que Salah-eddine, Djamel-eddine el-Afghani, Enver Pacha, Mustapha Kamel, Abdelkrim et bien d'autres leaders se projetaient comme un film sur un écran devant mes yeux éblouis et ravis » (cité par B. Stora).

L'intérêt porté à l'évolution au Machrek a sans doute fait aussi que la base sociale du nationalisme radical, généralement issue d'un milieu rural ou même citadin, marqué par l'influence des confréries religieuses (la famille de Messali était elle-même proche des Derkaoua de Tlemcen), va massivement se convertir au réformisme religieux. Ceci est dû aussi à l'accusation de compromission avec le colonialisme, faite aux zaouïas, ainsi que, sans doute, à la volonté d'intégrer tous les termes du triptyque, notamment le religieux tel qu'il transparait à travers « les signes et les symboles » des Ulama eux-mêmes (M. Harbi 1996), et surtout au moment où commençait dans les années 1930 la phase de transplantation de l'ENA puis du PPA, de la métropole vers la colonie. Les tentatives opérées au sein du mouvement pour rééquilibrer le triptyque dans le sens de moins de prégnance de l'arabo-islamisme aboutiront généralement à l'échec. Ce fût le cas en 1949 lorsque de jeunes militants avaient essayé de proposer une définition de la nation algérienne moins marquée par le critère religieux et furent accusés de déviation « berbéro-matérialiste » (O. Lardjane), et ensuite après l'élaboration de la Plate-forme de la Soummam (en août 1956) qui accentua les divergences au sein de la direction du FLN pour avoir notamment précisé que « la Révolution algérienne n'est pas une guerre civile, ni une guerre de religion » et qu'elle avait pour but « la lutte pour la renaissance d'un Etat algérien sous la forme d'une république démocratique et sociale et non pour la restauration d'une

monarchie ou une théocratie révolues ».

Nous savons par ailleurs que le groupe issu de l'Organisation spéciale (OS) et qui, après la crise du MTLN, sera à l'origine en 1954 du FLN, stipulera dans la déclaration fondatrice du 1er novembre:

« But : L'indépendance nationale par :

1- La restauration de l'Etat algérien souverain démocratique et social, dans le cadre des principes islamiques.

2- Le respect de toutes les libertés fondamentales sans distinction de races et de confessions ».

On retrouve dans ce texte les principaux référents du nationalisme radical, avec notamment celui dominant ou paradigmatique, en l'occurrence l'indépendance nationale et l'Etat algérien souverain (avec cependant la notion de « *restauration* » que la plate-forme de la Soummam remplacera par celle de « *renaissance* »), ainsi que le triptyque exprimé par le passage « démocratique et social dans le cadre des principes islamiques ». Comment concilier cependant le dernier terme exprimé ici avec la démocratie et « le respect de toutes les libertés fondamentales sans distinction de races et de confessions » ?

De la colonisation à l'indépendance: référence religieuse et communautarisme (pour conclure)

Le Statut musulman défendu par le Mouvement national était à l'époque coloniale reconnu depuis la promulgation du Sénatus-consulte de 1865. La proclamation, à l'indépendance du pays, de l'islam comme religion d'Etat, aura pour effet de fixer dans le Code de la nationalité de 1963, amendé en 1970, ce statut musulman acquis par ascendance comme principal critère d'accès à la nationalité algérienne, en même temps qu'il détermine, surtout depuis l'adoption en 1984 du Code de la

173.000 Algériens enrôlés dans l'armée française avaient déjà participé à la première Guerre mondiale, tandis qu'une centaine de milliers d'autres devaient, durant la même période, servir comme travailleurs volontaires dans la Métropole, ce qui nous donne une masse considérable par rapport à la population musulmane d'Algérie qui, à l'époque, devait approcher les 5 millions, et qui de plus provenait de toutes les régions du pays et, bien entendu, surtout des campagnes. Par ailleurs, les nécessités de la reconstruction dans l'après-guerre ouvriront la voie à un flux permanent d'ouvriers émigrés et en tenant compte des allers et retours, quelque 100.000 Algériens résidaient en France dans les années 1920 et sans doute dans les années 1930.

- Cette émigration de fraîche extraction rurale demeure marquée par l'imprégnation communautaire et religieuse qui caractérisait les campagnes algériennes, alors que son séjour en métropole, lui permettra de se frotter à la fois à un contexte démocratique et à une conception des droits de l'homme et du citoyen hérités de la Révolution française, très différents de ceux qui avaient cours dans un pays colonisé, ainsi qu'à l'accumulation d'une expérience politico-syndicale acquise dans des organisations proches du Komintern et du PCF (O. Carlier, K. Bouguessa).

- Ces différents facteurs ont certainement eu une influence sur les modalités de constitution de l'Etoile Nord-Africaine (ENA, en 1926) et des courants idéologiques qui s'y sont affrontés, en contribuant à forger ses conceptions doctrinales (puis ceux du PPA et du MTLD) basées sur une tentative de synthèse des termes du triptyque dont nous avons eu à traiter. En fait, il s'agirait plutôt d'un syncrétisme doctrinal, lequel finira par donner au nationalisme plé-

béien qui, avec la conjoncture de la crise des années 1930, pénétrera les villes et mêmes les campagnes algériennes en devenant dominant, ses trois caractéristiques essentielles que sont :

- le radicalisme qui fera pièce à l'arrogance coloniale ;
- le populisme qui imprénera fortement la référence sociale ;
- et enfin surtout, à partir des années 1930, le communautarisme marqué par la conception ethnico-religieuse de la nation, et un fort penchant pour l'arabo-islamisme.

Le communautarisme dont était imprégnée, dès ses origines, la base sociale étoiliste, sera accentué dans les années 1930 en réaction au fléchissement de la position du Mouvement communiste quant à la question nationale, lequel développait sa tactique « classe contre classe », y compris à propos des « nationalismes bourgeois », avant d'accorder d'ailleurs la priorité à la lutte contre le fascisme en Europe. Les nationalistes radicaux ne pouvaient pas par ailleurs ne pas être sensibles à la situation coloniale qui n'est plus seulement l'apanage du Maghreb, mais s'étendait au Machrek depuis notamment l'effondrement de l'Empire Ottoman, et devenaient ainsi sensibles aux thèses panislamistes et panarabistes développées depuis la *Nahda* (sur le plan culturel et religieux du moins), puis dans les années 1920 et 1930 par des courants et personnalités tels que le syro-libanais installé à Genève Chakib Arslan (Juliette Bessis).

Abordant dans ses mémoires les positions adoptées par son mouvement dans les débuts des années 1930, Messali Hadj notait à ce propos :

« Nous revenions à l'Islam, au Coran, à la vie de notre prophète, sidna Mohamed, que le Salut de Dieu soit sur lui. Les grandes figures du Monde arabo-

l'Algérie, préférant mettre l'accent sur le combat culturaliste autour de la défense de ce qui, à leurs yeux, semblait aux fondements de l'algérianité, c'est à dire les distinctions linguistiques (l'arabe) et bien entendu religieuse (l'islam). A propos de cette dernière, ils ont constamment revendiqué l'application des lois françaises concernant la séparation du culte et de l'Etat, et combattu les partisans de l'accession à la citoyenneté française au prix de l'abandon du Statut personnel musulman tel que défini par le Sénatus-consulte de 1865.

A travers une approche qui n'est pas loin de rappeler la théorie augustinienne des « Deux cités » (O. Lardjane), et assez proche d'ailleurs de celle de Ferhat Abbas qui essayait de concilier entre « Patrie spirituelle » c'est à dire l'Islam et « Patrie intellectuelle », la France (G. Pervillé), Ibn Badis avait fait la distinction entre la « *Djinsiyya siyassiya* » ou nationalité politique, et la « *Djinsiyya qawmiyya* » ou nationalité ethnico-religieuse (A. Merad). Cette attitude conciliatrice a fait longtemps douter du nationalisme des Ulama. C'est là un jugement contestable comme le rappelle Harbi qui emprunte à l'historien marocain Abdallah Laroui, la catégorie de « nationalisme tactique » qui caractériserait leur action adaptée à la conjoncture, et qu'il faudrait articuler à celle de « nationalisme historique » qui interviendrait sur le plus long terme (M. Harbi, 1996). En tout état de cause l'attitude « tactique » nécessitée par le poids de la domination française, ne doit pas empêcher de percevoir chez Ibn Badis une position ouverte quant à une relative séparation entre sphère du politique et sphère du religieux en terre d'Islam. C'est ce que semble confirmer dans les années 1920 le soutien apporté à la mesure d'abolition du Khalifat prise par Atatürk en Turquie, ainsi que la solidari-

té exprimée envers le cheikh Ali Abderrazik en Egypte, lorsque ce dernier était mis en accusation par ses pairs d'El Azhar à propos de ses positions critiques sur la nature du pouvoir politique en Islam. Cette position d'Ibn Badis est cependant loin d'avoir été partagée par tous les membres de l'Association et encore moins par les courants qui considèrent en perpétuer de nos jours encore l'héritage (M.N. Mahieddine).

Si la conception ainsi définie d'Ibn Badis peut cependant avoir des similitudes avec ce qui a pu être qualifié de « premier seuil de la laïcité » (J. Bauberot), le Cheikh lui-même ne semble pas disposé à aller au delà du compromis proposé aux autorités françaises. Son intransigeance à ce sujet apparaît d'ailleurs clairement lorsque, en riposte au rejet par ces dernières (et sous la pression des ultras de la colonisation) du projet Blum-Viollette, il déclare dans une *fetwa* (avis juridico-religieux) en date du 10 août 1937 :

« L'action d'acquérir une nationalité non musulmane implique l'abandon de la législation mahométane. Même la renonciation à un seul précepte du Coran entraîne, selon la doctrine admise par tous les oulémas de l'islam, l'apostasie. Le naturalisé est donc un renégat » (C. Collot et J.R. Henry, p. 126-127).

L'islam et le nationalisme radical

La même intransigeance sur le plan religieux caractérise par ailleurs et assez tôt le nationalisme radical, c'est à dire la lignée ENA-PPA-MTLD. Cette tendance, qui deviendra dominante au sein du Mouvement national, aura vu son émergence puis sa remontée favorisées par un certain nombre de facteurs parmi lesquels on signalera :

- L'importance numérique de l'émigration algérienne en France. Quelque

être subordonné à l'indépendance nationale « ici et maintenant » (H. Remaoun). C'est là, la caractéristique idéologique essentielle de ce qu'on a appelé « le nationalisme radical » ou « nationalisme plébéien » (M. Harbi, 1992).

A partir des années 1930 surtout, ce paradigme penchera cependant de plus en plus vers un arabo-islamisme et une connotation ethnico-religieuse proche de celui des Ulama. Pour cerner la référence au religieux au sein du Mouvement national, le survol au moins des positions de l'Association des Ulama apparaît en fait comme incontournable.

L'Association des Ulama et la référence au religieux

L'Association des Ulama s'est donc constituée en 1931 à partir d'un noyau formé dès les années 1920 par des personnalités formées à la Zitouna de Tunis ou ayant transité par le Moyen-Orient, et regroupées autour de Abdelhamid Ibn Badis qui, depuis la fondation en 1925 de la revue Ech-chihab, est apparu comme le principal leader du réformisme musulman, avant de devenir le président de l'Association (depuis sa fondation et jusqu'au décès du Cheikh en 1940, date à laquelle il sera remplacé par Bachir EL-Ibrahimi). Les Ulama algériens ont été influencés par les idées religieuses développées par la *Nahda*, initiée au Moyen-Orient à la lisière des XIXe et XXe siècles, par des personnalités telles Djamal Eddine El Afghani, Mohamed Abdûh et l'École du Manar avec Rachid Ridha. C'est surtout cette dernière, d'obédience néo-hanbalite (dans la lignée du théologien du XIIIe-XIVe siècle Ibn Taimiya) qui inspirera la doctrine de l'Association, avec sans doute un penchant pour le Wahabisme

et plus certainement des références au Malékisme, rite traditionnellement dominant au Maghreb (A. Merad).

Sur le plan théologique, il ressort des différents textes doctrinaux des Ulama, que leur objectif réformateur visait un retour aux sources premières de l'islam (notamment le Coran et la Sunna) qui prônent le tawhid ou unicité de Dieu, ce qui est considéré comme incompatible avec le culte des saints et l'érection de mausolées (maraboutisme). Les réformistes musulmans s'opposèrent donc tout naturellement aux zaouïas qui dominaient la pratique religieuse dans le pays (les campagnes surtout). Comme le stipule un des manifestes du mouvement, publié dans Ech-chihab de juin 1937 « L'institution congrégationaliste (confrérie maraboutique) est une innovation (*bidaâ*) qu'ignoraient les générations des premiers temps de l'Islam ». De même elles encourageaient « l'avisement des gens » et « le soutien de ceux qui les exploitent et les oppriment » (voir. C. Collot et J. R. Henry p. 95-100). Les Ulama vont mener un important travail de diffusion de leurs idées à travers des prêches et conférences, des cours donnés au sein de leur réseau de médersas (écoles privées de langue arabe), et des publications diverses. Bien entendu, leur action ne pourra pas ne pas interférer sur le politique comme l'indiquent le rôle qu'ils ont joué lors d'actions unitaires au sein du Mouvement national telles l'organisation du Congrès musulman algérien (en 1936), des Amis du manifeste et de la liberté (AML en 1944), et du Front algérien pour la défense et le respect des libertés (FADRAL en 1951, auquel participaient aussi des personnalités libérales européennes), ou encore leur intégration au FLN à partir de 1955. En fait durant longtemps les Ulama n'auront pas mis au cœur de leur programme la revendication de l'indépendance de

d'autres plus réticentes à ce projet et attachées à leur statut d'Algériens musulmans.

Nombre de ces Jeunes Algériens se retrouveront plus tard dans des organisations qui composeront le Mouvement national, d'abord les Fédérations des Elus musulmans, fondées à partir de 1927, avec des leaders comme le docteur Bendjelloul et Ferhat Abbas, lequel se retrouvera ensuite à la tête d'organisations diverses dont l'Union Démocratique du Manifeste Algérien (UDMA), fondée en 1945, mais aussi la tendance du réformisme musulman qui, avec Ibn Badis, donnera naissance en 1931 à l'Association des Ulama Musulmans Algériens (AUMA).

Avec les communistes, surtout européens à l'origine mais rejoints par de plus en plus d'Algériens, affiliés d'abord au Parti communiste français (PCF depuis 1920), puis structurés en un Parti Communiste Algérien (PCA en 1936), les Elus, et les Ulama seront à l'origine de la convocation du Congrès Musulman Algérien qui se tiendra en 1936 (soit sous un gouvernement du Front populaire en France). La tendance au compromis de ces trois organisations et l'intransigeance des ultras de la colonisation qui freinaient toute tentative de réforme bénéfique aux colonisés, vont favoriser la montée d'une quatrième tendance au sein du mouvement national, plus radicale et qui souvent réprimée et interdite, se structurera d'abord au sein de l'Etoile Nord-Africaine (ENA, fondée à Paris dès 1926), puis du Parti du Peuple Algérien (PPA, fondé en 1937) et enfin du Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques (en fait le PPA-MTLD qui voit le jour en 1946).

Les quatre tendances que nous venons de citer sont donc constitutives du Mouvement national sous sa forme moderne, dans la mesure où elles pro-

nent toutes une modernisation du pays qui passerait à court ou à long terme par une rupture avec le système de domination coloniale. Les trois premières tendances ont la caractéristique commune de ne pas envisager dans les années 1930 une indépendance qui soit possible dans des délais rapprochés. Elles divergent cependant quant au modèle de modernisation et peut être d'Etat national à constituer dans le futur. Le courant qui va des Elus à l'UDMA, plutôt d'obédience libérale regardait vers la France et l'Occident, dont il retenait le caractère démocratique et la promotion de la citoyenneté. Celui porté par les communistes, cherchait toujours en Occident, mais du côté du mouvement révolutionnaire enclenché en Russie depuis Octobre 1917 et qui privilégiait le mot d'ordre de justice sociale. Les Ulama quant à eux, sans rejeter en vrac les valeurs occidentales, s'occupaient à préserver le caractère islamique de l'Algérie, en tentant de trouver une inspiration dans la façon dont l'Orient musulman, confronté au même problème, a essayé depuis la fin du XIXe siècle de mettre en œuvre la Nahda (ou Renaissance arabo-islamique) et d'introduire des réformes religieuses (*Islah*) et politiques (comme ce sera le cas en Turquie ou en Egypte).

Les trois termes du triptyque citoyenneté-justice sociale-identité islamique, apparaissent en fait ensemble à des degrés divers dans le discours des trois mouvements, mais avec une dominante particulière chez chacun d'eux (l'un des trois termes).

Le quatrième mouvement (l'ENA-PPA-MTLD) adopte aussi les trois termes du triptyque, dont il tentera cependant de faire une synthèse qui lui est propre en les mettant sous la dominance d'un quatrième référent qui fonctionnera ici comme véritable paradigme : tout devra

tales dont l'hégémonie sur les mers devenait totale. La société algérienne était donc plus que jamais recroquevillée sur son monde rural qui regroupait quelque 95% de la population globale, avec son organisation de type villageois et tribal et ses zaouïas (confréries religieuses) qui permettaient une vie religieuse et culturelle parfois rudimentaire, mais dont les réseaux pouvaient s'étendre sur de vastes régions, y compris à l'échelle maghrébine, et parfois jusqu'au Machrek (Orient musulman). Une fois les villes occupées, le capitalisme colonial, dont la vocation est d'abord agraire, s'attaquera à la déstructuration de la campagne algérienne et de son cadre communautaire traditionnel, ceci en usant de la violence armée et de la violence symbolique à travers notamment tout un arsenal juridique au sein duquel nous pouvons relever la Loi sur le cantonnement en 1851, le Sénatus-consulte de 1863, la Loi Warnier (1873), et le Code de l'indigénat (1881).

La résistance à l'expansion du nouvel ordre colonial passera, bien entendu, par la mobilisation du cadre communautaire et tribal, mais avec l'appui incontournable des confréries religieuses qui légitimeront le combat tout en lui fournissant des leaders incontestés : bien entendu l'Emir Abdelkader aux débuts de la conquête (de 1832 à 1847), mais bien d'autres encore parmi lesquels on ne citera ici que le Cheikh El Haddad (avec El Mokrani) pour la révolte de Kabylie (qui s'étend à d'autres régions) en 1871, et le Cheikh Bouamama et les Ouled Sidi Cheikh dans le Sud oranais (en 1862 puis en 1884).

Lorsque la formation sociale précapitaliste aura été complètement cassée à travers le démantèlement de ses structures foncières et organisationnelles, la résis-

tance dans les campagnes sera réduite, mais la société algérienne qui devra adapter ses formes de lutte à la situation nouvellement créée, continuera à puiser massivement dans l'instance du religieux pour légitimer encore son combat politique, selon des modalités qui auront elles-mêmes changé.

L'émergence du mouvement national sous sa forme moderne

Si après le débarquement des troupes françaises et l'occupation des principales villes (ce qui se fera en quelques années), ce sont les campagnes qui, désormais ciblées, auront jusqu'à la fin du XIXe siècle fourni les principaux foyers de résistance, leur affaiblissement dû à une profonde déstructuration sociale, semblera marquer le triomphe de l'entreprise coloniale. En fait, il faudra attendre quelques décennies pour qu'un mouvement national puisse émerger, s'implanter dans les villes d'abord, et gagner ensuite le reste du pays, en se fixant désormais pour objectif la défense des droits des Algériens puis l'accession à l'indépendance dans le cadre d'un Etat de type moderne.

A la lisière des XIXe et XXe siècles, de nouvelles élites très minoritaires dans la société, il est vrai, vont intervenir au niveau social et culturel à travers des associations, cercles ou journaux qu'ils éditaient pour constituer ce qu'il est convenu d'appeler le Mouvement Jeune Algérien. Issus de l'école française et parfois de formation arabisée ou bilingue, elles subiront les effets contradictoires du discours sur la France des Lumières et des Droits de l'homme, et du quotidien marqué par l'inégalité des droits et l'iniquité engendrée par le rapport colonial, et donneront donc à la fois des tendances favorables à l'assimilation par la naturalisation française, et

théisme prôné par le judaïsme d'abord (H. Zafrani et R. Ayoun), puis par le christianisme dont la présence ici est attestée au second siècle de notre ère (Ch. A. Julien, J. Cuoq).

Ce dernier avait fait preuve d'une vitalité particulière pour l'époque puisque, avec des personnalités comme Tertullien (IIe-IIIe siècles), Cyprien (IIIe siècle) et Augustin (IVe-Ve siècles), l'Église d'Afrique du Nord aura profondément marqué l'histoire du christianisme latin. Par ailleurs, bien qu'implanté surtout dans les villes, il semble avoir tenté des percées dans des zones rurales comme le laisserait indiquer aux IVe et Ve siècles la jonction opérée entre le mouvement social des Circoncensions et le donatisme que le catholicisme a fini par considérer comme hérétique.

L'effondrement de l'Empire romain au Ve siècle puis la pénétration de l'Islam en Afrique du Nord à partir du VIIe siècle vont cependant pousser à la marginalisation des communautés chrétiennes dont les dernières traces dans le pays – ainsi que celles de la langue latine – remonteraient au XIIe siècle. De pénétration antérieure en Afrique du Nord, puisqu'il pourrait dater du deuxième siècle avant notre ère, le judaïsme implanté en milieu berbère du Tell ou du Sahara – dans le Touat notamment – verra sa présence renforcée par des vagues migratoires venues d'Orient ou de Méditerranée, d'Espagne notamment à la fin de la période wisigothique, ou encore après la Reconquista qui s'achève avec la prise de Grenade (en 1492). Ayant relativement mieux résisté que le christianisme à l'expansion islamique, le judaïsme au Maghreb central verra cependant son sort lié à la colonisation française, notamment depuis la promulgation en 1871 du décret Crémieux qui accordait la nationalité française à tous les juifs d'Algérie (Ch. R. Ageron, P.

Weil). Ce fait, auquel il faut ajouter la colonisation sioniste en Palestine, explique leur départ massif lors de l'accession du pays à l'indépendance en 1962, en même temps que les adeptes du christianisme lequel était réapparu en 1830, mais comme phénomène exogène cette fois-ci, limité au peuplement colonial d'origine européenne, le nombre de convertis algériens demeurant insignifiant.

L'islam, depuis sa pénétration ici à partir du VIIe siècle, finira quant à lui par gagner à son culte l'essentiel des populations du Maghreb, au point de fournir la principale source de légitimation aux différents États et empires qui verront le jour dans la région, y compris l'Empire ottoman auquel le Maghreb central sera rattaché au moment où la pression européenne (les Espagnols d'abord), commencera à se faire sentir. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'il continue à être sollicité comme ferment idéologique du combat contre la colonisation française.

L'Islam et la société algérienne face à la pénétration coloniale

À la veille de la colonisation, la société algérienne vivait dans une léthargie profonde. Les villes, qui avaient notamment fleuri durant la période médiévale, ont subi une longue décadence due à l'excéntration du monde musulman et du Maghreb en particulier par rapport aux circuits commerciaux mondiaux qui, depuis les XVe-XVIe siècles sont désormais tournés vers l'Europe. Même les activités de la course à la mer, qui avaient depuis la proclamation de la Régence ottomane d'Alger (en 1518) permis le détournement en faveur de cette dernière d'une partie des richesses transitant par la Méditerranée occidentale, s'étaient éteintes, ou avaient été plutôt réduites par les flottes occiden-

Colonisation, mouvement national et indépendance en Algérie :

à propos de la relation entre le religieux et le politique*

Hassan Remaoun : Professeur à l'Université d'Oran (Centre national de recherche en anthropologie sociale et culturelle)

Le mouvement national algérien a excessivement instrumentalisé la double référence communautaire et religieuse dans sa lutte pour un Etat national moderne. Et ce bien que le mouvement de réformation dirigé par Ibn Badis ait défendu une relative séparation entre les sphères du politique et du religieux. L'entreprise de sécularisation à l'œuvre dans le cadre de l'Etat national est confrontée à ce double référentiel ainsi qu'au système patriarcal qui les sous-tend. La crise que vit l'Algérie depuis la fin des années 1980, dit l'auteur, montre la difficulté, et le chemin à parcourir, pour que le processus de sécularisation s'affirme, ce qui ne peut se faire sans une compréhension renouvelée du rapport de la société au communautarisme et au religieux, et loin des tentatives vaines d'instrumentalisation des zaouïas et de l'ethnicité.

L'islam a été, depuis l'indépendance de l'Algérie acquise en juillet 1962, proclamé « Religion d'Etat », disposition stipulée dans les constitutions successives du pays.

Cet état de fait a des retombées diverses, notamment dans les domaines des systèmes éducatif et judiciaire, sur lesquels on reviendra, mais a sans doute servi aussi de faire-valoir à l'islamisme politique qui, depuis la fin des années 1980, tente de se saisir de la totalité du pouvoir politique. Son échec, et le déclin relatif de ces dernières années, laissent entrevoir toute la complexité de la société algérienne liée à une situation largement tributaire de la gestion du politique en cours depuis l'indépendance, mais qui n'en demeure pas moins incompréhensible sans un retour sur le contexte qui a contribué à façonner le pays durant la période coloniale jusqu'à l'émergence du Mouvement national puis la cristallisation de ses grandes options idéologiques.

Malgré l'existence d'autres religions pratiquées en Algérie, l'islam constituera une référence essentielle de la revendication anti-coloniale, des origines à la fondation du F.L.N ; fonctionnant comme une véritable religion nationale, la seule en fait qui se soit affirmée comme telle. Dans ce domaine comme pour bien d'autres, l'éclairage par l'histoire devient incontournable.

Les religions en Afrique du Nord des origines à la colonisation française en Algérie

Les cultes païens d'origines africaine et libyco-berbère ou introduits à travers la Méditerranée, notamment par les Phéniciens – depuis la fin du second millénaire avant notre ère –, puis par les Romains – et les peuples qu'ils domineront depuis la fin des Guerres Puniques en 146 avant J-C –, seront dès la fin de l'antiquité concurrencés par le mono-

- 1972 et 1979. Il est remplacé à partir de 1980 par la revue *Al Mujtamaa* (La Société) et *Al Habib* (L'aimé). Entre 1990 et 1991, c'est *Al Fajr* (L'aube) qui va les remplacer jusqu'en décembre 1991, date de son interdiction. « *Al Fajr* » réapparaît de nouveau dans les années 1990 à l'étranger, à Malte, puis il disparaît après la parution de quelques numéros.
8. « *Al Maarifa* », n° 3, février 1979.
 9. « *Al Maarifa* », n°10, juin 1975.
 10. Le Mouvement « *Ennahdha* » considère actuellement que l'Occident représente un modèle de société démocratique qui respecte les minorités et les droits de l'homme.
 11. Le mouvement islamique en Tunisie a tenu de 1979 jusqu'à nos jours (2007), 8 congrès.
 12. Voir *Démocratie*, n° 93, août 1981, p. 5.
 13. Journal *Assabah*, 22 juillet 1981 (journal arabe quotidien, indépendant).
 14. *Assabah* du 23 Septembre 1981. Il s'agit d'une circulaire, connue sous le nom de « circulaire 108 », interdisant aux femmes de porter l'habit dit « confessionnel », faisant allusion au foulard (hijab) sans le nommer.
 15. Mzali (M), *Un Premier ministre de Bourguiba témoigne*, Editions Jean Picollec, Paris 2004.
 16. Le débat interne entre les leaders islamistes en prison a permis, selon des témoignages des responsables du MTI de constater l'existence de trois courants :
 - le premier, est un courant radical animé par Salah Karkar ;
 - le deuxième, modéré, dirigé par Abdelfattah Mourou ;
 - le troisième, pragmatique, qui voulait tirer profit de toutes les tendances au sein du MTI, est dirigé par Ghannouchi. C'est ce débat interne au sein du mouvement qui va préparer le terrain à une nouvelle expérience basée sur le compromis et sur le désir de participation.
 17. *La Presse* du 5 novembre 1985 (organe officiel du gouvernement).
 18. François Burgat, *L'islamisme au Maghreb*, Editions Kartala, Paris, 1988, p. 217.
 19. Il s'agit du 4e congrès tenu à El Manar, banlieue de Tunis, à la fin du mois de décembre 1986.
 20. Al Mansouri (Walid), *Le Mouvement de la Tendance Islamique (MTI) et Bourguiba*, Publications du MTI, 1987.
 21. *Op. cit.*
 22. Déclaration de Ghannouchi à la revue arabe *Al Majalla*, n° 445, 23 août 1988.
 23. *Ibid.*
 24. Le journal *Al Fajr* est paru du 21 avril 1990 au 29 décembre 1990 (21 numéros).
 25. *Le Maghreb*, 17 février 1989 (hebdomadaire tunisien indépendant).
 26. Le « Mouvement Ennahdha », fera son autocritique lors de son 6e congrès, tenu en l'exil en 1996. A propos de sa participation massive aux élections de 1989, il reconnaît qu'il y avait des fautes communes et affirme que le discours de cheik Lakhoua n'engage le « Mouvement Ennahdha » en rien.
 27. Hamadi Redissi considérait que le ministre Charfi a fait un pas géant dans la réforme de l'éducation religieuse en essayant de séculariser l'université religieuse de la Zeitouna, il dit : « Seule la Zeitouna a fait depuis la réforme Charfi en 1989, le chemin inverse : elle est passée d'une université religieuse à une université sécularisée » : Redissi (Hamadi), *l'exception islamique*, op cit, p. 169.
 28. Article de Salaheddine Jourchi sur les Salafistes Jihadistes en Tunisie dans *Al Hayat* du 7 février 2007, (quotidien arabe paraissant à Londres)
 29. Interview avec Mohamed Dharif paru à *Tunisnews* (journal électronique), le 11 février 2007.
 30. *Tunisnews* du 6 janvier 2007, Manifeste du Mouvement Ennahdha.
 31. Interview de l'auteur avec Salaheddine Jourchi.
 32. Les islamistes qui ont participé aux élections législatives sont proches du courant des « Frères Musulmans » d'Egypte. Ils se présentaient en indépendants car le pouvoir ne reconnaît pas l'existence des partis religieux. La presse étrangère a longuement évoqué la transparence de ces élections.
 33. *Jeune-Afrique*, n°2410 du 18 mars 2007.

Notes

1. Cet article reprend une communication présentée, en langue arabe, en juillet 2006 dans le cadre d'un colloque organisé par le Centre de Recherche Politique et Constitutionnel de Marrakech, avec des modifications prenant en compte les événements et les recherches accomplies depuis cette date.
2. A propos du mouvement islamiste en Tunisie, voir :
 - Ghannouchi Rached, *Al Haraka AL Islamyya Wa Mas'alat Attaghiyr* (Le mouvement islamique et la question du changement), Beyrouth, 2002.
 - Ghannouchi Rached, *Al Horryat Al Aamma Fi Addawla Al Islamyya* (Les Libertés Publiques dans l'Etat Islamique), Centre d'études de l'Unité Arabe, Beyrouth, 1993.
 - Zartman I. William, "The conduct of Political Reform : The Path Toward Democracy" in *Tunisia, The Political Economy of Reform*, African Studies Library, 1991.
 - Magnuson Douglas K., "Islamic Reform in Contemporary Tunisia", op.cit, pp. 169-192.
 - Zeghal Abdelkader, "The New Strategy of The Movement of The Islamic Way: Manipulation of Expression of Political culture ?" In *op. cit.*, pp 205-217.
 - Hermassi Elbaki, "The Islamicist Movement and November 7", *op. cit.*, pp.193-204.
 - Burgat François, *L'Islamisme au Maghreb*, Editions Kartala, Paris, 1988.
 - Redissi Hamadi, *L'exception islamique*, Editions, Seuil, Paris, 2004.
 - Redissi Hamadi, *Les politiques en Islam*, Editions, Harmattan, Paris, 1998.
 - Tamimi Azzam.S, Rached Ghannouchi : *A Democrat within Islamism*, Editions, Oxford University Press, 2001.
3. Habib Bourguiba a été le premier président de la République tunisienne entre 1957-1987.
4. Voire à ce propos : Chabbi (Moncef), Salah Ben Youssef : *vie de combat*, Akwas éditions, Tunis, 1990 (en arabe).
 - Allani Alaya, « De nouvelles versions sur la crise youssefiste-bourguibiste et les négociations de l'indépendance », In *Revue d'Histoire Maghrébine*, n° 93-94, mai 1999. Zaghouan, Publications de la fondation Temimi, Tunis, 1999.
5. En 1971, le PSD a connu sa première scission suite à un différend entre les conservateurs et les libéraux de ce parti. Ces derniers reprochaient au président Bourguiba d'instaurer le système du parti unique et de s'opposer à toute forme de pluralisme politique ; ils ont créé par la suite un mouvement d'opposition portant le nom « Mouvement des Démocrates Socialistes » (MDS) animé par l'ex-ministre Ahmed Mestiri ; sur ce mouvement voire :
 - Allani Alaya, *Le Mouvement des démocrates socialistes en Tunisie du début jusqu'au 1983, certificat d'aptitude à la recherche en Histoire* (C.A.R), Faculté des lettres et des sciences humaines de Tunis, 1986.
 - Allani Alaya, « Bourguiba et le courant libéral au sein du parti destourien : 1970-1971 », In *Actes du 1ère congrès international sur Bourguiba*, Fondation Temimi, Zaghouan 2000, (En Arabe et en Français).
 - Allani Alaya ; « Le Mouvement des démocrates socialistes ; 1978-1983 », in *Revue d'Histoire Maghrébine*.
 - Allani Alaya, « Le MDS et Société du savoir », in *Actes de Colloque sur Les enjeux culturels à l'époque Bourguibienne*, Fondation Temimi, 2005
 - Allani Alaya, « Les élections parlementaires de 1981 en Tunisie et les limites de la démocratie », in *Actes de Colloque sur Bourguiba*, fondation Temimi, Tunis 2006.
6. Au début des années 1970, l'activité des islamistes de Tunisie se limitait à des leçons de prêche à la manière du mouvement « Tabligh » (mouvement d'origine Pakistanaise).
7. *Al Maarifa* (la connaissance), n°6, mars 1978, p. 6.
C'est une revue mensuelle, premier organe du mouvement islamiste tunisien, paru entre

sions de Madrid, etc.), et à devenir plus soucieux de l'avenir de la laïcité, comme en témoignent les réactions provoquées par la campagne contre le port du voile et les caricatures du Prophète Muhammad publiées dans un journal Danois en 2006³¹.

L'intégration de l'Islamisme serait-elle possible et nécessaire de nos jours ? A cet égard, l'exemple le plus significatif est la participation des islamistes mauritaniens aux dernières élections législatives de 2006³² au cours desquelles ces derniers ont obtenu presque 5% des voix (soit 4 sièges sur un total de 95 sièges)³³. Ces résultats prouvent sans doute que la rationalisation du phénomène islamiste, dans un climat de pluralisme politique et de libre expression, pourrait éventuellement laisser présager la possibilité d'une coexistence entre les

différentes composantes de la société. Dans ce sens, les quelques changements réels, bien que timides, enregistrés ces dernières années dans les manifestes et textes du Mouvement Ennahdha œuvrent en faveur de cette intégration. En effet, ces textes, faut-il le rappeler, insistent sur le droit à la différence, ainsi que sur la démocratie en tant que système de pouvoir. Néanmoins, Ennahdha ne sépare pas encore nettement politique et religieux. En dépit de leur portée encore limitée, ces évolutions dans le discours doivent être encouragées, ne serait-ce que par le biais de la composante modérée du mouvement et sa participation à la vie politique. Sous cet angle, le coût de cette participation est certainement moins élevé que celui de l'exclusion du Mouvement Ennahdha.

permis l'arrestation de centaines de personnes selon des sources officieuses. D'après la presse française, les actions entreprises en Tunisie ont été dirigées par Lassaad Sassi, un ancien gendarme tunisien lié au Groupe Salafiste pour la Prédication et le Combat (GSPC) opérant en Algérie ; lequel Sassi a été capturé par la sûreté tunisienne.

Par ailleurs, Rached Ghannouchi, président du Mouvement tunisien Ennahdha, a publié, le 5 janvier 2007, un texte considérant que les derniers affrontements sanglants entre le pouvoir et les salafistes-jihadistes à Tunis mettent, d'après lui, en exergue le manque de liberté et la politique sécuritaire trop poussée du régime. Il affirme d'ailleurs que le pays a besoin de réformes politiques radicales et urgentes³⁰.

Cependant, Ennahdha, selon un responsable actuel du mouvement, considère que les groupes radicaux tels que les salafistes-jihadistes constituent un obstacle majeur à la démocratisation de la société.

Conclusion

Aujourd'hui, beaucoup de questions demeurent posées : pourquoi l'expérience de la participation politique d'Ennahdha a-t-elle échoué ? Peut-elle être rééditée ? Le recours à la violence fait-il partie de l'idéologie de ce mouvement ? Comment se sont développés les liens entre les islamistes, d'une part, les Européens et les Américains, d'autre part ? Finalement, peut-on intégrer politiquement le phénomène de l'islamisme en Tunisie ?

De nombreux observateurs reprochent au mouvement Ennahdha sa mauvaise gestion des élections de 1989. Ils remarquent aussi que le mouvement fait usage d'un double langage, ce qui l'a conduit à une confrontation directe avec le pou-

voir. Cela est d'autant plus important qu'il y a un lien étroit entre l'emploi d'un double discours et le recours à la violence. Un éventuel retour à cette expérience de participation politique n'est pas exclu, mais il n'est pas envisageable dans un avenir proche, selon Jourchi. Celui-ci pense qu'un rétablissement de la confiance avec le pouvoir ne se fera pas du jour au lendemain, d'autant plus qu'Ennahdha est actuellement préoccupée par la libération de ses cadres, encore détenus, et surtout par son souci de se présenter comme un mouvement qui s'inscrit dans la modernité et qui s'engage à défendre et à promouvoir les valeurs démocratiques.

Le changement concerne également les relations avec l'Europe et les Etats-Unis auxquels le Mouvement Ennahdha reprochait leur complicité avec le régime en place, surtout pendant les deux dernières décennies. Or, depuis les événements du 11 septembre 2001, les Etats occidentaux s'intéressent à l'islamisme et à ses répercussions, considérant sa variante radicale comme la conséquence d'un mode de développement politique et social défaillant. De ce fait, ils encouragent les pays arabo-musulmans à adopter des réformes politiques, économiques et culturelles afin de réduire le flux des émigrés et d'écarter le danger du terrorisme. C'est dans ce cadre que le Mouvement Ennahdha essaie de convaincre les Occidentaux que ses orientations sont pacifistes et démocratiques. Salaheddine Jourchi estime que les Européens et les Américains pensent que la guerre contre les tendances radicales de l'islamisme nécessite l'implication des courants islamistes modérés dans la vie politique de leurs pays respectifs. Il estime aussi que l'Occident commence à sentir le danger de la montée du terrorisme sur son propre sol (les attentats du métro de Paris, les explo-

Londres en avril 2001, quelques mois avant les événements du 11 septembre 2001, les congressistes ont proposé une série de réformes pour libéraliser la vie politique et associative du pays, et mettre un terme au monopole de gestion et de contrôle des mosquées par l'Etat. Le Mouvement Ennahdha a beaucoup changé, tant sur le plan de la stratégie, que sur celui de la tactique, en acceptant pour la première fois de s'allier avec ses adversaires « laïcs » tel que le Parti Ouvrier Communiste Tunisien (POCT). Actuellement, Ennahdha fait partie du comité du 18 octobre 2005, fédérant plusieurs courants de l'opposition, dont des tendances gauchisantes qui défendent fermement son droit à l'existence. La libération de près de 200 détenus d'Ennahdha (entre 2005 et 2006) est interprétée par le mouvement comme un acte d'apaisement sensible, de nature à l'inciter à amorcer un rapprochement avec le pouvoir.

3- Le Mouvement Ennahdha et les événements des Salafistes-jihadistes en Tunisie : 2007

Le mouvement Salafiste-jihadiste a émergé dans les pays du Maghreb avant 2001. Il s'agit, au départ, de groupes armés qui opéraient discrètement en Libye, en Tunisie, au Maroc, et qui étaient particulièrement actifs en Algérie. Ces groupes armés sont vraisemblablement liés à Al Qaeda. Ils ont pu par le passé effectuer des opérations terroristes dans les pays du Maghreb comme les explosions de Casablanca, au Maroc, en 2003, ou celles de Djerba, en Tunisie, en 2002, ainsi que des dizaines d'opérations en Algérie. Selon Salaheddine Jouchi, les militants et les cadres de la tendance salafiste adoptent un discours rétrograde contre la démocratie et la modernité et épousent une

culture religieuse somme toute très superficielle²⁸. Ils suivent aussi une interprétation particulière du texte coranique et adoptent un islam qui se veut originel, donc proche dans ses applications du temps du Prophète, comme un retour aux sources premières d'une foi pure et non encore altérée par les vicissitudes de l'histoire. D'où le concept de salafisme qui veut dire l'attachement intégral à tout ce qui est rapporté au Prophète et à ses disciples. Selon Mohamed Dhariif, chercheur marocain, la création de ce mouvement au Maghreb au début de janvier 2007, était sans doute le fruit d'une nouvelle stratégie d'Al Qaeda, qui consiste à multiplier les zones d'affrontement et de tension²⁹.

Les salafistes-jihadistes sont peu nombreux en Tunisie. Ils opèrent dans la plus stricte clandestinité. Leur chef spirituel est connu sous le pseudonyme d' Al Khatib Al Idrissi, originaire de la ville de Sidi Bouzid (centre-ouest tunisien). Cet infirmier émigré en Arabie Saoudite, fut un disciple du Mufti wahhabite saoudien Abdelaziz Ben Baz.

Le groupe salafiste-jihadiste tunisien n'a jusqu'ici effectué aucune offensive armée dans le pays. Sa première confrontation directe avec les forces de police et de gendarmerie date de la fin du mois de décembre 2006 et du début du mois de janvier 2007. Cela a étrangement concorde avec la proclamation de la création de la filière d'Al Qaeda dans les pays du Maghreb. Cet incident, le premier du genre depuis les années 1980, déclenché dans la banlieue sud de la capitale (Hammam-Lif, Boumhal, Soliman), a opposé les services de sécurité tunisiens aux activistes de ce groupe. Le projet du groupe fut avorté et cerné à temps. Toujours, et selon la version officielle, cette confrontation a causé la mort d'au moins 12 activistes et 2 membres des forces de l'ordre ; elle a

toutes les circonscriptions électorales à l'occasion des législatives de 1989, ce qui inquiéta le pouvoir qui craignait de voir l'échiquier politique du pays déséquilibré. L'opposition laïque, marginalisée par la participation massive des islamistes, reprochait à ces derniers un discours jugé populiste. Le pouvoir voyait dans la participation du « Mouvement Ennahdha » aux élections, sous forme des listes indépendantes, la preuve que ce mouvement avait changé sur la forme, mais pas sur le fond. Son discours électoral était considéré par des observateurs comme rétrograde et hostile au modernisme de l'Etat bourguibien: les propos du cheikh Mohamed Lakhoua, tête de liste à Tunis, n'étaient pas de nature à montrer le contraire ; celui-ci n'hésita pas à exiger, au nom de l'islam, le retour à la polygamie et même à l'esclavage²⁶. Face à cette situation, le pouvoir et plusieurs figures de l'opposition dénoncèrent le dérapage du discours islamiste lors de ces élections et appelèrent à la sauvegarde des principes de la République et de la modernité.

2- L'échec de la politique de la participation et le retour à la confrontation : 1990 – 2007

Convaincu qu'un accord avec le pouvoir était quasiment impossible, Ghannouchi quitte le pays en mai 1989, officiellement pour entreprendre le pèlerinage à la Mecque. Depuis, il vit en exil.

Deux mesures ont porté un coup fatal à l'entente entre le pouvoir et les islamistes. La première a été la nomination de Mohamed Charfi, figure de gauche et farouche ennemi des islamistes, en tant que ministre de l'éducation. Ceux-ci l'accusaient de vouloir « désislamiser » les établissements scolaires et universitaires et réclamaient sa démission du gouver-

nement²⁷. La deuxième mesure a été la décision présidentielle, annoncée lors du discours de 7 novembre 1989, de ne reconnaître aucun parti religieux (allusion au « Mouvement Ennahdha »).

Les islamistes se préparèrent donc à une nouvelle phase de confrontation. Dénonçant la campagne officielle qui leur était hostile, ils saisirent le contexte de la première guerre du Golfe pour multiplier les critiques sévères à l'égard du régime et engager leur base estudiantine dans des manifestations hostiles au pouvoir. Le gouvernement réagit en interdisant le journal *Al Fajr* en décembre 1990, puis l'UGTE en mars 1991.

Avec l'exil de Ghannouchi, le « Mouvement Ennahdha » s'affaiblit. Les réactions d'autodéfense amènent le Mouvement à commettre des actes de violence tels que l'incident de Bab-Souika. De son côté, le pouvoir annonce la découverte d'un complot islamiste contre le régime en place, imputé à des officiers pro-islamistes de l'armée et de la police. Les poursuites aboutissent au procès de 1991 au cours duquel trois cents cadres du Mouvement Ennahdha, dont une centaine de militaires sont condamnés. Depuis, l'activité du Mouvement fut réduite essentiellement à la publication de quelques textes et manifestes à l'étranger, critiquant le régime et demandant la libération des détenus. Lors de son 6e congrès, qui a eu lieu en Belgique en juin 1996, le mouvement a fait son autocritique, en écartant de son mode d'action la stratégie de l'affrontement ; il a approuvé pour la première fois le principe d'une démocratisation de la vie politique par étapes. En outre, le congrès a insisté sur la nécessité d'organiser un débat national ouvert à toutes les forces politiques du pays sans exclusion aucune. Puis, à la faveur du 7e congrès, qui s'est tenu à

manifestations violentes de rue reprennent. La direction du mouvement qui avait créé une cellule de crise permanente, composée d'éléments durs et radicaux²⁰, décide de former des cadres pouvant participer un jour à la création de l'Etat Islamique²¹. Une autre mesure importante est prise : la désignation de Mohamed Chammam en tant que premier responsable de la branche armée du MTI. Les éléments d'une confrontation entre le pouvoir et les islamistes se mettent petit à petit en place. Au cours de l'année 1987, le pays vit au rythme de manifestations quasi quotidiennes, accompagnées de l'arrestation de milliers de cadres et de militants du mouvement. Un retentissant procès a lieu au cours de l'été 1987. Ghannouchi échappe de justesse à la peine capitale. Deux mois après, la situation du pays change radicalement ; le Premier ministre Zine El Abidine Ben Ali dépose le vieux Bourguiba, le 7 novembre 1987. Les islamistes accueillent favorablement la chute du régime, à leurs yeux excessivement laïque et occidentalisé. Ghannouchi déclare aussi que Bourguiba avait donné l'ordre de l'assassiner en prison, et qu'il doit sa vie à Ben Ali qui refusa d'exécuter cet ordre. Il affirme accorder sa confiance absolue au nouveau régime du 7 novembre²², ce qui permet d'ouvrir une nouvelle page dans les relations entre le pouvoir et les islamistes.

Le mouvement islamiste à l'ère de Ben Ali entre participation et confrontation : 1987 – 1989

1- La période de la participation : 1987 – 1989

Ghannouchi disait que « La Déclaration du 7 novembre 1987 traduisait les aspirations profondes de toute l'opposition tunisienne, y compris le MTI »²³. De

son côté, le nouveau régime libère plusieurs leaders islamistes, dont Ghannouchi, gracié le 14 mai 1988. Toutefois, la question de la légalisation du mouvement n'est pas tranchée. Le pouvoir semblait vouloir inciter les islamistes à ne pas mêler le politique et le religieux. La nouvelle page dans les relations entre islamistes et pouvoir commence avec la désignation – par décret présidentiel – de Abdelfattah Mourou (numéro deux du mouvement), comme membre du Conseil Islamique Supérieur, et la participation du MTI aux travaux du Conseil Supérieur de Pacte National, qui avait pour mission d'élaborer les orientations politiques, économiques, sociales et culturelles de la nouvelle république. C'est l'avocat Noureddine Bhiri qui y représenta le mouvement. D'autres mesures d'apaisement envers les islamistes sont prises, dont la légalisation de leur organisation estudiantine, l'UGTE, et l'octroi d'un visa pour la parution de leur nouveau journal *Al Fajr*²⁴ (l'Aube) qui devenait l'organe officiel du mouvement. Pour rassurer ses partenaires politiques, le MTI décida de changer de nom, pour devenir, à partir du 8 février 1989, le « Mouvement Ennahdha » au lieu du « Mouvement de la Tendance Islamique ». Une demande de visa fut déposée auprès des services compétents.

Le nouveau parti avait un Bureau politique composé de 19 membres, présidé par Ghannouchi. Son manifeste constitutif, tel qu'il est révélé lors d'une conférence de presse, insistait sur la nécessité de consolider le régime républicain, de respecter la constitution, de pratiquer « la choura », de garantir les libertés et l'indépendance de la justice, et de renforcer les liens avec le monde arabo-musulman²⁵. Le « Mouvement Ennahdha », voulant profiter de sa popularité ascendante, décida de se présenter dans

réquisitoire vif et tranchant, le premier ministre Mzali accuse à la fois Driss Guiga, son ministre de l'Intérieur (le protégé de Wassila Bourguiba, l'épouse du président Bourguiba) et Habib Achour, le Secrétaire général de l'UGTT (Union Générale des Travailleurs Tunisiens), d'être à l'origine de ces émeutes. Mohamed Mzali obtient la mise à l'écart du ministre, et traduit en justice le patron des syndicats. Parallèlement, il essaye de désamorcer la crise par un geste d'apaisement envers les islamistes, avec lesquels il entame des négociations par le biais de personnalités de haut rang, dont l'ex-ministre Mezri Chékir. D'autres figures ont joué un rôle dans ces négociations, dont Salaheddine Jourchi, un démissionnaire du mouvement islamiste qui garda de bonnes relations avec les leaders du MTI. Mzali suggère alors aux chefs du MTI d'envoyer une lettre de conciliation à Bourguiba et d'y affirmer l'orientation pacifiste du mouvement et son adhésion aux principes de la modernité. Abdelfattah Mourou, numéro deux du mouvement, rédigea une lettre dans ce sens. Quelques semaines plus tard, Bourguiba décide de gracier les détenus islamistes. Ghannouchi et Mourou sont reçus officiellement par Mzali au siège de la primature en Octobre 1985, mais son geste est désapprouvé par certains ministres. Les leaders du MTI s'étaient réjouis, en voyant dans cette rencontre une reconnaissance implicite de leur mouvement, d'autant plus que dans une déclaration au journal *La Presse*, Mzali laisse entendre que le MTI pourrait être légalisé s'il déclarait ne pas détenir le monopole de parler au nom de l'islam.¹⁷ Afin de soutenir cette politique et ouvrir la voie à une éventuelle participation à la vie politique après des années de confrontation, le MTI mit un terme aux manifestations de rue. Mais cette trêve

ne dura que quelques mois puisque le premier ministre Mzali – architecte de la politique d'entente – fut limogé le 8 juillet 1986. Tout était compromis. Les islamistes décidèrent alors de se préparer à des épreuves difficiles.

Organigramme du MTI entre 1979-1987

Structures centrales :

Le congrès : se réunit tous les 3 ans.

Majlis Choura : conseil de concertation et instance législative qui se réunit tous les 3 mois.

Le Bureau exécutif : comprend neuf commissions : (Activité politique ; Suivi et formation ; Propagande ; Organisation et direction ; Action culturelle ; Action syndicale ; Secteur social, financier et le secteur femmes ; Secteur scolaire (le secteur universitaire avait sa propre structure) ; Secteur des priorités).

Structures régionales :

Le Bureau exécutif régional : présidé par un responsable appelé « Al 'Amil » («⁰⁰Ÿ«⁰⁰») désigné par l'Emir, en liaison avec le Bureau exécutif central.

Majlis choura régional (conseil de concertation régional).

Les Districts et régions : le chef de district et ses adjoints (appelés Mouchrif et Wukalâ') É,,%o« j .

Les Cellules de base : divisées en 3 catégories : cellules dites ouvertes ; cellules dites fermées ; cercles¹⁸.

3- Le retour à la confrontation et la fin du règne de Bourguiba : 1986 – 1987

Un congrès extraordinaire du MTI a eu lieu en décembre 1986.¹⁹ Son objectif a été d'élaborer une stratégie dans la perspective d'une éventuelle crise, voire d'une confrontation avec le régime, dans le but de se défendre, mais aussi en vue de mettre fin au régime bourguibien. Les

L'opposition laïque qui voyait dans le programme, présenté à cette occasion, une confusion totale entre le politique et le religieux.

Ce programme mettait l'accent sur :

- le rôle prédominant de la mosquée, avec une fonction liturgique («%o'ÿ«Δ— È«%o'ÿ»œ), militante (notamment comme moyen de recrutement des adhérents et de mobilisation des masses) ;
- l'intensification de la politique d'arabisation du système éducatif et administratif ;
- le rejet total de la violence ;
- la nécessité de libérer les musulmans du complexe d'infériorité civilisationnelle envers l'Occident ;
- la réaffirmation de l'islam en tant que système de vie, et le refus total de la laïcité.

La réaction immédiate du régime bourguibien a été sans complaisance : le programme des islamistes a été jugé antimoderniste. Quelques jours après la tenue de la conférence de presse, des arrestations d'islamistes eurent lieu, suivies d'un procès public (1981). L'opposition laïque, quant à elle, était divisée : la gauche était hostile au programme des islamistes, tandis que les sociaux démocrates du MDS ne cachaient pas leurs réserves, mais ne s'opposaient pas à la légalisation du MTI.

Le MTI entre défiance et volonté de participation : 1981-1989

1- La phase de la confrontation

L'été 1981 a connu une vague de manifestations au cours desquelles il y a eu des heurts entre les policiers et les islamistes. Le bras de fer entre les deux parties se durcit progressivement. Les islamistes étaient déterminés à poursuivre leur stratégie d'islamisation de la société. Un incident précipite l'affrontement. Il se produit à Msaken, ville du centre

tunisien, où le MTI contrôle la plupart des établissements scolaires et des lieux de culte, là, l'imam de la mosquée est "révoqué" et remplacé par un partisan du MTI¹². Le premier ministre Mohamed Mzali y a vu une atteinte grave à la loi et à la crédibilité de l'Etat, qualifiant le MTI de "mouvement rétrograde et impopulaire"¹³. Quelques jours après le procès de 1981, Mzali promulga une loi (de septembre 1981) interdisant le port du voile¹⁴. Mais il dira – plus tard – dans ses mémoires¹⁵, que la répression des islamistes s'était faite malgré lui et que le procès de 1981 a eu lieu alors qu'il se trouvait à l'étranger pour des raisons de santé. Acculé par ses adversaires dans la course à la succession, Bourguiba étant affecté par la maladie et la sénilité, le premier ministre ne voulait pas, au fond, d'une escalade avec le MTI. C'est pour cela qu'il encouragea les bons offices qui ont abouti en 1985, et pour la première fois, à une réconciliation avec l'islam politique, alors que Bourguiba, lui, restait l'ennemi farouche de l'intégrisme, et était convaincu que son premier ministre allait se faire piéger par les islamistes. Mzali croyait, quant à lui, qu'une intégration politique (ou domestication) du MTI était possible. Un tel choix permettrait – selon lui – d'éviter le pire au pays et de barrer la route au fondamentalisme radical. Quelques années plus tard, un débat interne entre les islamistes se déroulera en prison sur les avantages et les inconvénients de leur stratégie de confrontation, et sur d'éventuelles négociations avec le pouvoir.¹⁶

2- La phase du compromis avec le pouvoir et la volonté de participation : 1984-1985

En Janvier 1984, des émeutes éclatent dans tout le pays, à la suite de l'augmentation du prix du pain. Dans un

courant islamiste passant tout à coup d'un groupe de prêche à un mouvement politique.

Du Groupe Islamique (Al Jamâ'a Al Islamiyya) des années 1970 au Mouvement de la Tendence Islamique (MTI) des années 1980

Profitant de l'affrontement entre le pouvoir et les syndicalistes, et notamment des hésitations du gouvernement, les islamistes, agissant de 1979 à 1981 sous la bannière « Al Jama'a Al Islamiyya », s'implantent dans tout le pays, et plus particulièrement dans les établissements de l'enseignement secondaire et universitaire.

Quelle était la stratégie nationale et internationale des islamistes tunisiens ? Au début, Ghannouchi a opté pour l'affiliation de son mouvement à l'organisation internationale des Frères musulmans, suscitant malentendus et dissensions avec ses compagnons.

Durant la décennie 1979 – 1989, le mouvement islamiste critiquait tout à la fois l'Occident, perçu comme source du mal, et les réformateurs musulmans du XIXe siècle tel Al Afghani, Abdou et le Tunisien Khereiddine, qui, eux, appelaient à un dialogue constructif avec l'Occident⁹. Plus tard, cependant, et en particulier dans les années 1990, pendant la période d'exil, le mouvement reconsidère sa position à l'égard de l'Occident¹⁰ et accepte finalement de composer avec lui.

Quelques mois après la révolution iranienne, le mouvement islamiste tient son premier congrès, avec la participation d'une soixantaine de délégués¹¹. Le congrès-triennal approuve le règlement intérieur limitant le nombre des membres du Conseil national à 25 et ceux du Bureau politique à 9 membres. Le mouvement s'organise en cellules,

dites « ouvertes », n'impliquant aucun engagement pour ceux qui y participent, et d'autres, dites « fermées », et réservées aux militants plus engagés qui devaient prêter serment au Président du mouvement (L'Emir) ou à son représentant.

Après ce congrès, le mouvement poursuit la restructuration de ses organes et de son programme. Au début, les autorités ne s'étaient pas inquiétées de l'implantation rapide des islamistes dans les établissements scolaires et universitaires. Mais le 5 décembre 1980, et par un pur hasard, deux agents de police arrêtent deux leaders du mouvement (il s'agit de Salah Karkar et Ben Issa Demni) alors qu'ils entraient, tard dans la nuit, dans un immeuble, porteurs de documents concernant l'organisation du mouvement. Suite à cette arrestation, le mouvement fut placé sous surveillance étroite. En même temps, la police a procédé à d'autres arrestations dans le milieu de la mouvance. En réaction, la direction du mouvement – obligée de sortir de la clandestinité – décide de demander sa légalisation, en se donnant le nom de « Mouvement de la Tendence Islamique » (MTI). Ce changement se produit après le troisième congrès (tenu les 9 et 10 avril 1981), qui proclame la volonté du mouvement d'exercer l'activité politique dans la légalité, et recommande de créer un front élargi avec l'opposition afin de mettre un terme à l'hégémonie du PSD (parti au pouvoir). Ce denial est perçu par les islamistes comme un ennemi potentiel et un obstacle à la réaffirmation de l'identité du pays. C'est dans ce contexte tendu que va naître le MTI, hostile à l'orientation pro-occidentale du régime.

La conférence de presse tenue par les islamistes, le 6 juin 1981, ne permet de convaincre, ni le pouvoir – Bourguiba était fermement opposé à toute forme de légalisation d'un parti religieux –, ni

un autre repoussés avec une violente répulsion, ces courants islamistes tissent, à travers leur itinéraire, non seulement leur propre histoire, mais aussi la configuration d'ensemble de l'échiquier politique de la Tunisie pendant un demi siècle, c'est-à-dire depuis l'indépendance.

Dans quel contexte historique tunisien ces mouvements ont-ils vu le jour ? Quels sont les facteurs qui ont contribué directement ou de façon indirecte à l'amplification et à la diffusion de l'islam politique² depuis les années 1970 à nos jours ?

Crise du pouvoir tunisien et influence de l'islamisme international

L'époque bourguibienne³ a connu cinq grandes crises. La première a été la crise dite « Youssefiste » des années 50 du XXe siècle. Il s'agit d'affrontements sanglants opposant les militants youssefistes et les partisans de Habib Bourguiba. Faut-il rappeler que Bourguiba et Ben Youssef étaient les deux principaux dirigeants du Parti du Néo-Destour. Aussi est-ce pour cette raison que cette discorde au sein d'une même famille politique avait laissé d'amers souvenirs dans l'imaginaire des Tunisiens, car les victimes se comptaient par dizaines et les poursuites engagées à l'encontre des partisans de Salah Ben Youssef, qui fut assassiné plus tard en 1962 à Hambourg,⁴ avaient gagné toutes les régions. La deuxième crise était celle qui avait opposé au milieu des années 1960, le régime de Bourguiba aux diverses fractions de la Gauche et de l'extrême gauche, dont en particulier le groupe connu par le nom de sa revue « Perspectives ». Le pouvoir avait organisé des procès expéditifs et frappé d'interdiction le Parti Communiste Tunisien en 1963. La troisième a été celle de l'ex-

périence socialiste collectiviste des années soixante que jalonnent des émeutes, notamment à Ouardanine, et qui s'est terminée par l'arrestation d'Ahmed Ben Salah, qui fut à la tête de plusieurs ministères et l'architecte de cette expérience. La quatrième eut lieu dans les années 1970 et fut provoquée par une lutte entre libéraux et conservateurs du Parti Socialiste Destourien (PSD, parti au pouvoir)⁵. La cinquième, dans les années 1980, fût caractérisée par une lutte acharnée entre le pouvoir et les islamistes. Ces derniers sont parvenus à élargir leur audience et à s'imposer comme un mouvement populaire après une évolution plutôt timide dans les années 1970⁶. En effet, c'est avec le déclenchement de la révolution iranienne, en 1979, que le mouvement commence à prendre de l'ampleur. Avant cette date, les islamistes, plutôt discrets, se limitaient à agir au sein d'une association religieuse, appelant à une réhabilitation des lois islamiques (il s'agit de l'Association nationale de sauvegarde du Coran). Leur revue AL-Maarifa (La connaissance) n'abordait que rarement les sujets politiques. C'est pour cette raison que, lors de la crise opposant le pouvoir à l'organisation syndicale le 26 janvier 1978, les islamistes se sont rangés du côté du pouvoir, considérant les syndicalistes émeutiers comme « des gauchistes perturbateurs »⁷.

À la faveur de la révolution iranienne, le mouvement islamiste commence à se radicaliser et à se politiser de plus en plus. Pour conférer une assise théologico-idéologique à cette orientation, Ghannouchi insistait sur le fait qu'il y a eu des liens historiques – et ce, depuis les années 1940 – entre Hassan Al Banna, fondateur des « Frères Musulmans » et l'Imam Chiite Nawab Safaoui⁸. C'est dans ce contexte local et international que va se développer le

Les Islamistes en Tunisie entre l'affrontement et la participation : 1980-2007¹

Alaya Allani, Professeur à l'Université de Tunis

Le chercheur Alaya Allani retrace dans cet article les moments forts de l'histoire mouvementée des rapports entre le mouvement islamiste et l'Etat en Tunisie. Il met en lumière les grandes étapes de l'évolution de ce mouvement depuis la phase de prédication religieuse dans les années 1970, à celle des grandes révisions idéologico-politiques opérées récemment par les dirigeants du Mouvement Ennahda, en passant par les phases d'entente ou d'affrontement avec le système bourguibiste, et celui de Ben Ali ensuite.

Introduction

Le début de l'émergence du courant islamiste en Tunisie remonte aux années soixante-dix du vingtième siècle. Trois grandes tendances traversent ce courant :

- Le groupe du « Tabligh » (transmission), connu aussi sous le nom de « Tabligh oua Daawa » (Transmission et Prêche) ; il est né officiellement en 1970, avant la création du mouvement islamiste de Rached Ghannouchi (dont l'origine remonte à 1972). Ce groupe se dit apolitique et cherche à inculquer les dogmes de l'islam aux populations. Sa mission consiste à renforcer et à diffuser la pratique de la religion musulmane. Notons que ce groupe puise ses enseignements dans l'école mère pakistanaise.
- Hizb at-Tahrir (Le Parti de Libération Islamique) : Il a connu son apogée au début des années quatre-vingt du vingtième siècle. Il se réclame des idées du fondateur jordanien de cette mouvance, Takieddine Nebhani. Les militants de ce parti croient à l'obligation d'instaurer le Califat islamique par le renversement du pouvoir en place. Ce parti, qui prêche

l'instauration d'un Etat islamique, ne reconnaît pas les lois positives. Toutefois, le courant d'idées qu'il représente est resté minoritaire dans le sens où le nombre de ses militants ne saurait dépasser quelques dizaines de personnes.

- Al Jamaa al Islamiyya (Le Groupe Islamique)⁽¹⁾ : Fondé dans les années 1970 par Rached Ghanouchi, cette association est devenue en 1981 le Mouvement de la Tendance Islamique (MTI), avant d'adopter, en 1989, le nom de Mouvement Ennahdha.

Notons que certains dirigeants du groupe Tabligh, toléré jusqu'ici, ont été arrêtés et condamnés en mars 2007. Il en fut de même pour les dirigeants de Hizb at-Tahrir dont le dernier procès, de mars 2007, s'inscrit dans le prolongement des condamnations des décennies 80 et 90 du siècle dernier. Quant au mouvement islamiste de Ghannouchi, il a connu des procès retentissants dans les années 1980 et 1990, mais, contrairement aux deux premiers mouvements, il a eu des négociations sérieuses et publiques avec les hauts représentants du régime.

Tantôt tolérés, tantôt condamnés, un jour invités à la table de négociation et

- Washington (Carnegie Endowment for International Peace) publié par AtlasVista Maroc, www.avmaroc.com, le 09/05/2006 et l'article qu'il a publié, avec Amr Hamzawi et Marina S. Ottaway, « *Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World : Exploring Gray zones* » dans le n°67 du *Carnegie Paper*, mars 2006.
13. Selon l'expression de L. Addi au sujet de la victoire électorale du FIS en Algérie au début des années 1990.
 14. Mouvement Républicain Populaire, fondé en 1944 pour rallier l'électorat chrétien traditionaliste aux idées de la « démocratie chrétienne » dont il se réclamait.
 15. Cité par J. Cornec dans *Laïcité*, Paris : SUDEL, 1967, p. 174.
 16. *La Croix* du 22 juin 1943, article de l'Abbé Merklen, rédacteur en chef du journal ; deux ans auparavant, l'auteur de l'article s'était illustré par son zèle en faveur de ce qu'il appelle ici « les imprudences de certains catholiques et membres du clergé ». Nous verrons plus loin des exemples de ce zèle.
 17. Cité par J. Cornec, op. cit., p.78
 18. Propos recueillis par *Jeune Afrique*, n° 951 du 28 mars 1979 : « L'Islam contestataire en Tunisie »
 19. M.A.L. De la Franquerie *La mission divine de la France*, La Tour de Condon Gers, 1939, p.189.
 20. P. 21 ; Cet ouvrage reprend toutes les prises de positions de l'Eglise et des représentants du christianisme politique contre la République, *la démocratie, la laïcité, les Lumières, les Droits humains*, etc.
 21. M. Khâlidî : *Naqdh ad-dimuqrâtiyya* (Réfutation de la démocratie), Beyrouth : Dâr al- Jîl, 1984, p. 21.
 22. *Ibid.*, p. 15.
 23. *La Croix* du 2/9/1941.
 24. *La Croix* du 19/11/1941.
 25. Voir particulièrement l'ouvrage de Mustafâ Hilmî : *Al-'asrâr al-khafîyya warâ'a 'ilghâ' al-khilâfa al-'uthmâniyya*, Alexandrie : Dâr ad-Da'wa, 1989
 26. S. Qutb : *Jalons sur la route de l'islam* (traduction française), Paris : Editions Carthage, 1968, p. 88.
 27. H. al-Banna, *op.cit.*, p. 301.
 28. *Ibid.*, p. 302.
 29. Article 1 de la loi de 1905 dite loi de séparation entre l'Eglise et l'Etat.
 30. Article 10 de la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen.
 31. S. Qutb, op. cit., p. 52.
 32. *Ibid.*, p. 53.
 33. *Ibid.*, p. 65.
 34. Expression qu'on retrouve à titre d'exemple dans *La mission divine de la France*, op. cit., p.212.
 35. *De la Franquerie*, op. cit., p. 210.
 36. Cité par *De la Franquerie*, op. cit. : Le passage est ainsi mis en relief par l'auteur lui-même.
 37. *Ibid.*
 38. Directives publiées par *La Croix* du 4 mars 1928.
 39. Témoignage de Georges Adda, militant communiste tunisien qui, après avoir partagé le sort que la colonisation avait réservé aux militants nationalistes du Néo Destour, fut l'un des témoins privilégiés de cet épisode.
 40. Pie VII : *Lettre apostolique* du 29 avril 1814.
 41. Passage cité par J. Cornec, op. cit., p. 86-87.
 42. *Ibid.*, p. 105
 43. *Ibid.* p.106
 44. *Ibid.*
 45. Déclaration de Abd al-'Ilân Ben Kirane, l'un des dirigeants islamistes marocains, à l'hebdomadaire *Al-'Ayyâm*, publié à Casablanca, dans son n°89 daté du 5-11 juin 2003, p. 12.

Notes

1. Professeur à l'Université Lyon2, auteur de travaux sur l'islam et les relations entre le politique et le religieux dont : *Islamisme, laïcité et droits de l'Homme*, Paris : L'Harmattan, 1992, *Les voies de l'islam : approche laïque des faits islamiques*, CRDP de Franche Comté, Besançon, 1996. *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris : Fayard, 2005
2. Olivier Roy : *L'échec de l'islam politique*, Paris : Seuil, 1992.
3. Paris : Gallimard, 2000.
4. Outre mes travaux cités plus haut, j'ai développé cette réflexion dans plusieurs articles dont : « Islam politique aujourd'hui et christianisme politique en France avant la seconde guerre mondiale », in *Cahiers de recherches*, N°2, Rabat : Centre Jacques Berque, 2005, « Qui a intérêt à agiter le spectre de la guerre des cultures ? », dans *Paix et guerre entre les cultures, entre Europe et Méditerranée*, Actes Sud/MMSH, 2005, « Démocrates, pouvoir et islam politique en Tunisie », le mensuel *Attariq Aljadid*, n°47, Tunis, mars 2006.
5. Ce concept est contesté par ceux pour qui l'islam, contrairement à d'autres religions, est forcément politique ; il est aussi contesté par ceux qui préfèrent parler d'islamisme comme idéologie qu'ils distinguent de l'islam comme religion. Or ce qui distingue l'islamisme de l'islam comme religion, c'est ce qui distingue le christianisme politique du christianisme comme religion, et toute religion de sa version idéologisée. C'est le souci de traiter les faits islamiques avec les mêmes outils théoriques que les faits religieux en général, qui explique le choix du concept d'islam politique comme équivalent musulman de christianisme politique, judaïsme politique ou toute vision politique référée à une religion. On reviendra plus loin sur le parallèle entre islam politique et christianisme politique.
6. L'une des figures importante de l'islam politique en Tunisie dans les années 1970 qui a rompu avec le mouvement pour créer avec S. Jurchi le mouvement des Islamistes Progressistes et animer la revue 15/21. Universitaire, il est l'auteur de plusieurs travaux illustrant ses idées dont une analyse de l'exégèse coranique contemporaine intitulée *Al-insân wa'l-qur'ân wajhān li wajh* (L'humain et le Coran face à face), éd. Le Fennec, Casablanca, 1996 (il existe une traduction de ce travail éditée par le Vatican).
7. Notamment dans *L'islamisme à l'heure d'Al-Qaïda*, Paris : La Découverte, 2005, *L'islamisme en face*, Paris : La Découverte, 1995 ? *L'islamisme au Maghreb : la voix du Sud*, Paris : Karthala, 1988.
8. La dissolution du Parti islamiste Refah (Bien Être), d'Erbakan, déclaré illégal en 1998, donna naissance à deux partis : le Saadet Partisi (Parti de la Félicité) et le Adalet ve Kalkinma Partisi (Parti de la Justice et du Développement), l'AKP de l'actuel Premier ministre, au pouvoir depuis 2002.
9. Adler-Sorman : « Le mythe du déclin américain », *Le Figaro*, 6 septembre 2004.
10. Voir le texte de la déclaration de ce réseau sur le site du Centre d'études de l'islam et de la démocratie, basé à Washington, Center for the Study of Islam and Democracy (CSID), www.csidonline.org et les articles publiés sur ce site à propos de cette question.
11. Voir la plate forme de cette alliance et les débats qu'il a suscités sur les pages de la presse de l'opposition (notamment *Attariq Aljadid du moi de mars et Al-Mawqif*) et sur des sites dont celui du Comité pour le Respect des Libertés et des Droits de l'Homme en Tunisie (www.crltdht.org) et www.aloufok.net.
12. Voir en particulier la présentation qu'il a faite du PJD à l'occasion de l'invitation, au début du mois de mai 2006, de Saadeddine Othmani par la Fondation Carnegie pour la Paix Internationale à

les conduit, simultanément ou tour à tour, à se ranger derrière les dictatures qui les étouffent par peur du danger islamiste ou derrière l'islam politique pour marquer leur rejet de la corruption et de la tyrannie des pouvoirs en place. Nous sommes très loin des conditions qui ont permis, en Europe, le passage d'un christianisme politique rejetant avec arrogance la démocratie, les droits humains et toute forme de sécularisation, à une démocratie chrétienne composant avec les acquis d'une société moderne, démocratique et sécularisée. Certes, toutes les sociétés et toutes les époques ont leurs spécificités qui se traduisent nécessairement au niveau des évolutions qui les caractérisent. L'islam politique ne passera pas forcément par les mêmes cheminements qu'avait connus le christianisme politique. Cependant, l'histoire, l'analyse politique des mouvements politico-religieux et

toutes les études concernant ce type de phénomènes montrent que les mouvements hostiles à la démocratie et à la sécularisation n'ont renoncé à leur projet que contraints et forcés. Sans le triomphe d'une culture démocratique, portée par des forces démocratiques crédibles, il est difficile d'espérer une conversion de ce genre de mouvement à la démocratie. C'est pourquoi l'urgence démocratique n'est pas de s'allier avec l'islam politique au nom d'une hypothétique conversion démocratique, totale ou partielle, de ses expressions, ni de faire le jeu des pouvoirs autoritaires qui veulent exclure arbitrairement de la vie politique des adversaires dont ils craignent la menace pour leur hégémonie sur la société et l'Etat. L'urgence est de construire un pôle démocratique capable d'être une alternative crédible et aux pouvoirs en place et à l'islam politique.

manes installées en Europe semblent confirmer ce diagnostic qui, s'il s'avère juste, montre les grandes similitudes entre l'islam politique et le christianisme politique auxquels il serait fâcheux de réduire l'islam et le christianisme, et qu'il faut analyser comme des réalités dynamiques et non comme des essences figées.

Les tiraillements, les revirements spectaculaires dont nous avons un exemple avec les dernières prises de positions de Hassan Turâbi, les déclarations et attitudes contradictoires des dirigeants et des mouvements islamistes, doivent être analysés comme les signes d'une crise qui n'en est qu'à ses débuts. En effet, s'il est prématuré de parler d'une conversion démocratique dans les rangs de l'islam politique, il est important de ne pas s'en tenir à une vision monolithique et essentialiste de cette mouvance. Les contradictions qui se manifestent en son sein ne relèvent pas que de la duplicité ou de la stratégie bien réfléchie et maîtrisée. Les désenchantements par rapport aux expériences iranienne, afghane et soudanaise, les conséquences des attentats du 11 septembre 2001 à New York, du 16 mai 2003 à Casablanca et des autres attentats perpétrés à Madrid, à Londres et dans différents pays musulmans ou non, l'échec de la stratégie adoptée par les islamistes algériens, la confrontation à la gestion des affaires après des succès électoraux comme en Jordanie dans les années 1980, en Turquie, en Palestine, et ailleurs, la perte du soutien de l'Arabie Saoudite et d'un certain nombre de bailleurs de fonds, etc., ont ébranlé des convictions, bousculé des schémas, remis en cause des plans, fissuré l'unité qu'affichait la mouvance lorsqu'elle n'était qu'un projet critique jouant sur les échecs et les difficultés de ses adversaires. Aujourd'hui, les islamistes sont tenus de rendre

compte d'un parcours, de justifier un bilan, de donner des explications sur des faits dont ils sont responsables, de répondre à des interrogations concernant leurs attitudes. Tout cela ne peut pas être sans effet et n'est pas complètement étranger aux revirements, aux atermoiements, aux contradictions, aux omissions, aux silences sur des sujets qui gênent, au double discours et à tout ce qui est occulté par ceux qui parlent d'une conversion démocratique de l'islam politique et mis en avant par ceux qui insistent sur la duplicité et la fourberie des dirigeants islamistes. Ce sont là des manifestations concrètes d'une crise qui finira, tôt ou tard, par approfondir les clivages entre ceux qui sont sincèrement acquis à la cause de la démocratie et ceux qui resteront fidèles aux conceptions théocratiques de l'islam politique. Mais cela ne pourra intervenir que lorsque la démocratisation produira ses effets dans les réalités musulmanes, au niveau des institutions comme au niveau des rapports sociaux et dans les mentalités, d'une part, et d'autre part, quand les islamistes auront en face d'eux des démocrates conséquents, capables de les affronter sans concessions et prêts à les défendre lorsqu'ils sont injustement privés de leurs droits. Aujourd'hui, ces conditions sont loin d'être réunies. La démocratie est partout menacée par les effets d'une mondialisation où le libéralisme économique fait de plus en plus appel aux cléricatismes, anciens et nouveaux, et préfère s'appuyer sur des régimes autoritaires plutôt que sur le développement de la démocratie. Dans la plupart des pays musulmans, elle est encore une revendication portée par des associations et des mouvements ayant peu d'emprise sur la société et confrontés à l'autoritarisme des pouvoirs en place et à la montée de l'islam politique. Souvent, leur faiblesse

entreprises dès la fin du XVIII^e siècle ont buté sur les obstacles générés par la colonisation et les effets de l'accélération de la mondialisation. Ce sont-là des facteurs importants qui expliquent les différences entre l'évolution actuelle de l'islam politique et celle qu'a connue le christianisme politique, notamment en Europe. On pourrait cependant remarquer que la mondialisation, tout en générant des obstacles aux transformations démocratiques, favorise le développement de mouvements aspirant à la démocratie et à la promotion des droits humains, et aide à la diffusion de valeurs universelles détachées des références religieuses particulières. L'ouverture du champ politique, sous l'effet de cet aspect de la mondialisation, joue en faveur d'évolutions qui, en Europe, ont été favorisées par des transformations plus lentes et plus profondes. Un premier exemple nous est fourni par l'évolution des Frères musulmans en Egypte depuis la timide ouverture du régime qui les a sortis des prisons pour les intégrer, dans une certaine mesure, au parlement à partir des années 1970. Malgré ses limites, cette ouverture a permis l'apparition de clivages entre les courants radicaux qui continuent à refuser la démocratie et les valeurs qui lui sont associées, et les courants dits modérés qui ont renoncé à la violence et essaient de se faire accepter comme des partenaires crédibles dans le cadre d'une vie démocratique. De même au Maroc, en Turquie, en Jordanie et partout où un minimum de participation politique est accessible à ces mouvements, nous assistons aux mêmes clivages. On pourrait dire que deux grandes tendances sont en train de se dessiner au sein de l'islam politique :

– celle qui ne voit dans les droits qu'offre un système démocratique, existant ou revendiqué, qu'un moyen parmi d'autres

pour éliminer les adversaires et accaparer le pouvoir, pour « ne plus voter après ! », selon l'expression de l'islamiste algérien Ali Bel Hadj au début des années 1990 ; c'est le discours des mouvements radicaux comme ceux qu'a connus l'Algérie, les Jamâ'ât Jihâdiyya et les courants les plus radicaux de l'islam politique contestataire de partout ;

– celle dans les rangs de laquelle on entend, de plus en plus, des voix considérant que la démocratie et les droits humains ne sont pas seulement des moyens, mais des fins compatibles avec une interprétation de la normativité musulmane prenant en compte l'évolution du monde ; c'est le cas des islamistes progressistes en Tunisie, des islamistes de gauche en Egypte, et même de certains militants du Parti de la Justice et du Développement (PJD) au Maroc, pour qui les attentats du 16 mai 2003 à Casablanca étaient une occasion de se démarquer du « salafisme jhâdiste » en déclarant : « Faire de la politique au nom de la religion est inacceptable. Quant à nous, nous sommes un parti politique à référence islamique, et cela est notre droit ; sinon cela reviendrait à interdire une telle référence »⁴⁴. Pour donner une certaine crédibilité à ce discours, certains dirigeants de ce parti ont protesté : « Pourquoi y aurait-il une démocratie chrétienne et il n'y aurait pas une démocratie islamique ? » On peut également considérer que le Parti islamiste au pouvoir en Turquie est en train de connaître la même conversion. Mais, il ne faut pas se leurrer. Pour toutes les raisons déjà rappelées, la première tendance est encore majoritaire ; l'absence de vie démocratique dans la quasi totalité des pays musulmans n'est pas étrangère à cette réalité.

Les évolutions que connaissent les mouvements se réclamant de l'islam politique dans les communautés musul-

» et l'« Etat sans dieu », ont vite eu raison du zèle montré dans la défense de la monarchie de droit divin, d'un côté, et du Califat, de l'autre. Dans le cas du christianisme politique, faute de mieux, l'Empire, la monarchie constitutionnelle au XIXe siècle, puis le Régime de Vichy ont été soutenus contre la République ; il n'y a qu'une minorité d'irréductibles, comme l'auteur de *La mission divine de la France*, qui a continué à rêver du retour de la monarchie de droit divin en tant que seul régime capable de faire retrouver à la France son statut de Fille aînée de l'Eglise. Quant à l'islam politique, ses courants majoritaires ont très vite renoncé à la restauration du Califat pour fonder leur espoir sur la monarchie saoudienne puis sur tel ou tel régime qui affiche son rejet de la « modernité occidentale », de sa laïcité et de ses « faux droits de l'Homme », etc., et qui proclame son attachement à la « sharî'a » comme unique ou principale source du droit.

Puis, de revirement en revirement, d'adaptation en adaptation, l'islam politique et le christianisme politique ont atténué leur critique à l'égard de la démocratie et des droits humains qu'ils ne rejettent plus en bloc ; ils ont graduellement intégré les droits auxquels ils ont réussi à trouver une certaine conciliation avec la norme religieuse dont ils avaient renouvelé l'interprétation sous la pression de l'évolution des idées, des mœurs et des relations sociales, tout en continuant à rejeter, avec la même véhémence, les principes qu'ils jugent incompatibles avec leur conception de la religion. Il en fut de même pour le droit positif rejeté au départ au nom de « ... la Loi de Dieu à laquelle il faut bien se soumettre », comme disait Montalembert, bien avant les représentants de l'islam politique. Puis, les uns après les autres ont fini par s'y accom-

moder et même par participer à sa production quand ils ont eu à se confronter à la gestion des affaires, seuls ou en coalition avec d'autres forces politiques. Ces adaptations ne sont pas étrangères aux changements de stratégie auxquels ils furent contraints. L'échec des différentes tentatives de reconquérir le pouvoir par le haut, et les désespoirs nés de ces échecs, les ont conduits à essayer de profiter des possibilités qu'offrent les sociétés modernes pour développer des stratégies de reconquête par le bas : « enfouissement », créations de différentes associations professionnelles, syndicales, socioculturelles, caritatives, voire des partis politiques pour participer à la vie politique et à la compétition démocratique pour le pouvoir, etc. Cette stratégie fut à l'origine de clivages, au sein du christianisme politique, entre courants traditionalistes tournant le dos à la société et aux siècles, et courants intégrant de plus en plus les valeurs de justice sociale, de liberté et de démocratie, que la société elle-même avait intégrées. C'est de ces courants que sont nés les partis démocrates chrétiens, la social-démocratie chrétienne, la théologie de la libération en Amérique latine. Qu'en est-il pour l'islam politique ? Peut-on dire qu'il a connu ou qu'il est en train de connaître les mêmes évolutions ?

Conclusion : à quelles conditions l'islam politique est-il soluble dans la démocratie ?

Les sociétés musulmanes n'ont pas accompli la rupture avec l'ordre traditionnel et n'ont pas connu des mutations comparables à celles que la France et les pays européens ont connues. Elles n'ont connu ni révolution industrielle, ni une activité philosophique comparable aux Lumières, ni des transformations politiques comparables à l'œuvre de la 3e République. Les tentatives de réformes

lam politique dans ce domaine (notamment en ce qui concerne la polygamie, la question de l'héritage, de l'adoption, etc.) Cependant, ses réactions à l'égard des premières mesures en faveur de l'ouverture de l'enseignement aux femmes ne sont pas très éloignées des conceptions prônées par l'islam politique. Ainsi, Pie IX, dans une lettre adressée le 21 décembre 1867 à Dupanloup – l'un des principaux auteurs de la loi Falloux – et aux 80 évêques qui se sont indignés avec lui contre l'ouverture de l'université aux jeunes filles, écrit : « ... on veut s'attaquer maintenant à la femme elle-même, la dépouiller de sa pudeur native, la produire en public, la détourner de la vie et des devoirs domestiques, l'enfler d'une fausse et vaine science, en sorte que celle qui, bien et religieusement élevée, serait semblable à une pure et brillante lumière dans sa maison, la gloire de son époux, l'édification de sa famille, un lien de paix, un attrait à la piété, gonflée au contraire d'orgueil et d'arrogance, dédaignera les soins et les devoirs propres à la femme, sera, dans son intérieur, un germe de division, pervertira ses enfants et deviendra à tous une pierre de scandale »⁴⁰. Cette vision de la femme, de son rôle dans la société et de l'éducation qui serait conforme à sa « nature », correspond parfaitement à celle qu'entretient l'islam politique. On la retrouve aussi dans tous les discours machistes quelle qu'en soit l'idéologie, religieuse ou non. Ainsi, en réaction à la loi du 18 mars 1880 autorisant l'ouverture des externats de jeunes filles, un homme politique libéral, Janet, disait : « ... plus délicates, elles doivent être élevées pour la simplicité de la vie domestique, pour l'obéissance, pour la piété, pour les vertus douces et timides ; ce qui est un bien pour les hommes est un danger pour elles »⁴¹. Un autre s'offusque : «

Au lieu de faire aimer à la femme le rôle secondaire, inférieur, mais encore si grand qui est le sien propre, on lui répète qu'elle a droit à partager avec l'homme le premier rôle ... C'est là tout simplement le renversement des lois de la nature, et c'est un véritable oubli des conditions d'une société régulière telle que la religion catholique l'institue... »⁴². Un troisième regrette le « bon vieux temps » où « elle grandissait dans une poétique ignorance des mystères des choses ... et cette paix candide des jeunes filles, cette délicate floraison de pudiques désirs, ces élans d'idéale bonté qui plus tard font l'amour de l'épouse, le dévouement de la femme et le sacrifice de la mère, tout ce charme exquis, toute cette poésie, tout ce respect qui fait que le vice lui-même se tait, se découvre et recule devant nos enfants comme devant l'apparition des grands paradis perdus, tout cela va disparaître ! On va supprimer la jeune fille ! »⁴³.

La littérature des pays musulmans, de l'islam politique comme de tous les conservateurs machistes qui ont peur pour leurs privilèges, regorge de ce genre de regrets, d'indignations, d'invocations conjointes de la religion et de la nature, dans l'espoir de retarder les échéances ou, quand il est trop tard, de retrouver le « paradis perdu ».

En vérité, les positions du christianisme politique et de l'islam politique à ce sujet, comme à propos d'autres questions, sont tributaires de l'évolution des opinions, des moeurs et de l'état de la société à laquelle ils ont à faire.

5- Les mêmes revirements générateurs des mêmes adaptations

En effet, dans les deux cas, l'évolution de la société, le désespoir de restaurer l'ordre traditionnel défendu bec et ongles contre la « modernité permissive

ses hommes échappés de l'enfer, qui ont promené le feu dans Paris... Ce que je crains, c'est cette malheureuse politique, c'est le libéralisme catholique qui est le fléau... »³⁶. C'est pourquoi « les catholiques qui veulent sincèrement l'être » doivent « s'unir dans la défense de la religion pour combattre la législation athée et faire triompher l'idéal chrétien qui constitue le vrai bien supérieur de la société ». Telles étaient les termes des « directions pontificales aux catholiques de France »³⁷.

En vérité, S. Qutb et les islamistes, comme les idéologues du christianisme politique, n'ignorent pas que la laïcité « assure la liberté de conscience et garantit la liberté de culte » ; ils savent qu'elle n'est pas hostile à la religion. Ce qui les gêne, les uns comme les autres, c'est qu'elle refuse que l'Etat et les pouvoirs politiques soient les instruments de l'hégémonie de leur doctrine au détriment de toutes les autres ; c'est la liberté de conscience qui leur fait peur : « La liberté de conscience et d'expression veut dire qu'un athée a le droit de dire que Dieu n'existe pas » protestait un ancêtre de l'islam politique en Tunisie, le Cheikh M. S. Enneifer³⁸, lors des débats de l'Assemblée constitutionnelle à l'aube de l'indépendance de ce pays. Le Pape Pie VII exprime la même idée en regrettant que Napoléon n'ait pas agi de façon à « rétablir la religion catholique dans tout son luxe ». Il déplore que « cette religion (...) (ne soit) pas déclarée la seule ayant droit dans toute la France à l'appui des lois et de l'autorité du gouvernement... » Pie VII constate avec peine : « non seulement on y permet la liberté de culte et de conscience, mais on promet appui et protection à cette liberté. Par cela même ... on confond la vérité avec l'erreur et l'on met au rang des sectes hérétiques et même de la perfidie judaïque, l'Epouse sainte et imma-

culée de Jésus-Christ, l'Eglise hors de laquelle il ne peut y avoir de salut. (...) Notre douleur n'a pas été moindre ... quand nous avons lu l'article qui permet la liberté de la presse, liberté qui menace la foi et les mœurs d'une ruine certaine ... »³⁹

Cette peur de la liberté de conscience, commune à tous les intégrismes de toutes les religions et à toutes les idéologies totalitaires, n'est pas étrangère au rejet des droits humains considérés, par l'islam politique comme par le christianisme politique, comme contraires aux « droits de Dieu » et à sa Loi qu'ils veulent placer au dessus « des lois de la République » et de toute autre législation.

4- La même misogynie

De nos jours, la misogynie de l'islam politique qui se nourrit du poids des traditions patriarcales encore très pesantes dans la plupart des sociétés musulmanes, n'a pas besoin d'être démontrée. Le sort réservé aux femmes dans ces sociétés et dans les programmes politiques des mouvements qui se réclament de l'islam politique illustre cette misogynie malade : opposition aux réformes visant à éliminer différentes formes de discriminations à l'égard des femmes, attachement aux conceptions archaïques régissant le mariage, les relations entre la femme et l'homme, la tutelle au sein de la famille, l'héritage, refus de la mixité, de l'accès de la femme à la vie publique et à certaines fonctions et professions jugées contraires à sa « nature », pressions pour imposer aux femmes le port du voile comme condition d'accès à tout espace public, etc. Certes, le christianisme politique, du fait des mœurs des sociétés dans lesquelles il a vu le jour, ignore toute une partie du programme de l'is-

que cela. Nous avons devant nous également « le régime de l'islam », l'orientation de l'islam, les enseignements de l'islam et les lois de l'islam. (...) Nous n'avons pas, en vérité, à choisir. Nous ne sommes pas libres de choisir, car nous avons tous adopté cet islam (...) comme religion et comme Etat, et nous avons considéré l'Egypte comme un Etat musulman... »²⁷. Qu'est-ce qu'un Etat musulman ? Depuis l'abolition du Califat, qui marque le début du passage des conceptions politiques traditionnelles à l'islam politique en tant que réaction à la modernité, il n'a pas arrêté de changer de contenu et de forme.

3- Même peur de la laïcité sciemment confondue avec l'hostilité à l'égard de la religion

Bien que la laïcité soit un principe visant en premier lieu à « assurer la liberté de conscience et à garantir la liberté de culte »²⁸, afin que « nul ne (puisse) être inquiété pour ses opinions même religieuses »²⁹, elle est rejetée par l'islam politique comme par le christianisme politique sur la base de son assimilation à une idéologie hostile à la religion, tout simplement parce qu'elle prône la séparation du politique et du religieux. Instaurer une telle séparation c'est contester le Droit de Dieu à être le seul maître du monde et, par là, contester l'unicité divine ; car « reconnaître l'unicité divine absolue, d'après S. Qutb, cela veut dire le refus complet du pouvoir des êtres, sous toutes ses formes »³⁰. La séparation du politique et du religieux, introduite par la démocratie, revient à rompre « l'harmonie et l'identité » en tant que reflet de l'unicité et de la perfection de l'ordre voulu par le Créateur, nous dit le même S. Qutb. L'harmonisation entre l'être humain et la nature (la sienne propre et celle de l'uni-

vers), nous dit-il, ne peut pas être le fait d'une législation humaine ; il n'y a que la Raison divine qui soit capable de saisir toute la complexité de la nature humaine et celle de l'univers ; il n'y a que le Créateur qui connaisse les secrets de ses créatures et qui puisse concevoir les lois et l'ordre nécessaires pour la conduite des hommes comme pour tout le cosmos. « Eriger le règne de Dieu sur terre, abolir celui des êtres »³¹, exige « l'application de sa Loi »³². Ce discours islamiste contre la laïcité ne diffère en rien de celui qu'avaient développé, durant près d'un siècle et demi après la Révolution française, les représentants du christianisme politique contre « La Révolution », « son idéal d'Etat sans Dieu, c'est-à-dire contre Dieu »³³. « La France refusant le salut que Dieu lui envoie en la personne du Comte de Chambord, les châtiments reprennent. Le plus grand de tous est l'institution de la République. Dès lors ce n'est plus seulement un Gouvernement neutre, c'est un Etat athée et anticlérical... »³⁴. La même idée fut exprimée par Mgr Freppel en 1890 : « (...) la République en France, n'est pas comme ailleurs *une simple forme de gouvernement acceptable en soi, mais une doctrine anti-chrétienne dont l'idée mère est la laïcisation ou la sécularisation de toutes les institutions sous forme de l'athéisme social*. C'est ce qu'elle a été dès son origine en 1789 ; c'est ce qu'elle était en train de devenir en 1848, pour peu qu'elle eût vécu ; c'est ce qu'elle est à l'heure actuelle en 1890 »³⁵. Exploitant les malheurs que vivait la France après sa défaite face à l'Allemagne, et jouant sur la peur du communisme lors de la Commune de Paris, Pie IX mettait en garde les Français : « Je dois dire la vérité à la France. Il y a dans ce pays un mal plus redoutable que la Révolution, plus redoutable que la Commune avec

démocratie implique l'instabilité des normes et des lois, et par là l'instabilité juridique et institutionnelle. « Certains actes sont aujourd'hui profitables aux gens, la volonté générale de la majorité juge qu'ils sont permis. Puis (...) lorsque cette volonté générale considère que ce qui fut autorisé est nuisible aux intérêts de la communauté, elle en déclare l'interdiction. Autrement dit les lois changent suivant le changement de l'opinion émise par la raison (...) »²⁰. Il conclut au rejet de la démocratie en tant qu'elle est une idée qui relève de la conception « capitaliste fondée sur la séparation de la religion et de la vie »²¹. Comme le montre l'exemple de Khâlidî, le discours de l'islam politique au sujet de la démocratie ne diffère en rien de celui du christianisme politique : dans les deux cas, elle est rejetée tout autant que le socialisme et le communisme, avec tout ce que le rationalisme des Lumières et la modernité ont apporté. Bien après le procès fait à la Révolution de 1789, aux Républiques qui s'y réfèrent, aux principes qu'elle a proclamés et qui ont influencé jusqu'aux ennemis déclarés de cette révolution.

En 1941, l'Abbé Merklen, rédacteur en chef de *La Croix*, s'est réjoui de la persécution de la franc-maçonnerie et du rejet des principes de 1789 ainsi que des théories de Rousseau par le régime de Vichy en ces termes : « Ah ! Si on avait écouté l'Eglise !... La franc-maçonnerie, à juste titre, est frappée. Mais dès le XIII^e siècle, les Papes la condamnaient... Les principes de 1789 et les théories sociales de J.-J. Rousseau sont rejetés. Mais le Saint-Père, dès leur apparition, avait signalé tout ce qu'ils contenaient de perfide et de périlleux... Grégoire XVI, Pie IX réprouvaient le libéralisme ; la liberté, de nos jours, ne semble plus mériter aucune estime... Le socialisme, le communisme ont été solennellement

déclarés dans plusieurs Encycliques les erreurs les plus graves... »²². Deux mois plus tard, il revient à la charge : « De cette poussée rationaliste (du XVIII^e siècle) sont sorties toutes les erreurs, les méprises et les misères des cent cinquante dernières années, encouragées d'ailleurs par les faux principes de la Déclaration des Droits de l'Homme et le sectarisme persistant des adversaires de la civilisation chrétienne »²³. Les idéologues de l'islam politique n'ont pas eu à se réjouir de la persécution de la franc-maçonnerie pour la simple raison qu'elle n'a pas joué, dans les pays musulmans, le même rôle qui l'exposa à la persécution sous le régime de Vichy, mais ils éprouvent à son égard la même haine en l'accusant d'avoir été à l'origine de l'introduction des idées nocives de la modernité, notamment en Egypte du temps de Mohamed Ali, et plus particulièrement d'avoir contribué à l'abolition du Califat²⁴. Nous retrouvons le même rejet global de la démocratie, du socialisme et du communisme associés à une entreprise pernicieuse visant à substituer au règne de Dieu le « règne des êtres », règne limité et incapable de garantir l'harmonie entre « l'humain et la nature », selon l'expression de S. Qutb²⁵. Dans le même sens, H. al-Banna rejetait tout autant la démocratie que le communisme et le socialisme : « Le communisme fait tout pour imposer ses enseignements à ce peuple (d'Egypte). La démocratie coloniale affaiblie essaie de son côté de lutter contre ce courant. Entre les deux se tiennent des gens qui appellent au socialisme. Entre tous ces courants et le coeur de notre nation se dresse l'islam... »²⁶. Il ajoute : « Nous avons devant nous le communisme et le socialisme, considérés dans la logique des alliances internationales d'aujourd'hui comme relevant de la démocratie. Les démocrates ne peuvent présenter

munauté à laquelle s'identifient les membres de la société, que par l'harmonie entre le religieux et le politique, voire par le primat du religieux sur le politique : le premier garantissant la légitimité du second qui doit être, pour cela, sinon à son service, du moins en accord avec lui. Décrivant l'attitude de l'Église catholique à l'égard de la République naissante après un siècle de Restauration, E. Renan parlait de « chrétiens de la peur ». En effet, la peur est ce qui définit et structure tous les intégrismes : c'est par peur pour l'intégrité de la foi, du dogme, de la doctrine, des modèles sacralisés auxquels on est trop attaché que l'on devient intégriste en tournant le dos au siècle et au progrès.

Même si les religions, toutes les religions, ont de tout temps joué un rôle politique, et même si de tout temps il y a eu compétition, non sans conflits, entre ceux qui tiennent leur pouvoir principalement de la religion et ceux qui le doivent principalement à la politique, l'avènement du christianisme politique, comme celui de l'islam politique – ou tout autre idéologie politique se référant à n'importe quelle religion –, ne peut être compris sans tenir compte de la remise en cause des fondements traditionnels de l'autorité et de la légitimité par la redéfinition moderne des rapports entre le politique et le religieux. Face à cette remise en cause, l'islam politique et le christianisme politique ont eu la même réaction : défendre l'ordre traditionnel (ou l'Ancien Régime) : la monarchie de droit divin contre la République en France et dans les autres pays européens, le Califat ou l'Imamat contre l'introduction de réformes, l'adoption de nouvelles institutions (Tanzimat) ou la référence à la démocratie, dans les pays musulmans. L'attachement à l'ancien régime, malgré les atrocités, les injus-

tices et l'oppression qui ont jalonné aussi bien l'histoire du Califat et des États sultanesques du monde musulman, que celle des monarchies de droit divin, a duré tant qu'il y avait un espoir de le maintenir ou de le restaurer.

2- Même hostilité à l'égard de la démocratie et de la vision dont elle procède

L'attachement à l'ordre traditionnel s'est articulé dans les deux cas à un rejet de la démocratie et des valeurs qui la portent : « la démocratie est l'hérésie de notre temps », disait un évêque français au XIXe siècle, Mgr Gousset¹⁶, bien avant qu'un islamiste tunisien, Hassan Ghodbani, ne reprenne le même point de vue. En 1979, celui-ci a déclaré : « La démocratie c'est le pouvoir du peuple (...) Or Mohammad n'a pas gouverné selon son autorité ou en consultant le peuple, mais en suivant le Coran, la parole de Dieu »¹⁷, pour conclure au refus de la démocratie. A. L. M. De la Franquerie écrivait en 1939 : « La Révolution n'est que le déchaînement de toutes les passions les plus viles, de tous les instincts les plus abjects et des pires sauvageries, où les vertus de l'âme Françaises n'apparaissent que parmi les Victimes, dans l'admirable épopée Vendéenne et aux armées »¹⁸. Il regrettait que, depuis la Révolution, « aucun Gouvernement n'a(it) osé rompre avec les Droits de l'Homme ; tous ont pactisé avec eux. Or les droits de l'homme sont la négation de ceux de Dieu (la mise en relief par l'usage des majuscules est de l'auteur). Tant que la France ne reprendra pas sa place de Fille aînée de l'Église, nous la verrons changer de constitution tous les vingt ans ; rouler d'abîme en abîme »¹⁹. Cette peur de l'instabilité, nous la retrouvons dans les critiques de l'islam politique à l'égard de la démocratie. Ainsi, M. Khâlidî dit que la

spirituel à transformer les pouvoirs publics en instruments de leurs desseins, ou celle du pouvoir civil à se servir des membres du clergé comme d'instruments adaptés à leur fin»¹⁵.

Sans nous attarder sur les expressions les plus récentes du christianisme politique, telles que « la théologie de la libération », les partis démocrates chrétiens ou les mouvements politico-religieux ultra conservateurs aux Etats-Unis, dans les pays de l'ex-empire soviétique, en Amérique du Sud, en Europe et partout où nous trouvons encore des chrétiens qui, comme leurs homologues musulmans, juifs ou adeptes de toute autre religion, cultivent la nostalgie des ordres traditionnels structurés par la normativité religieuse, je me limiterai ici à une comparaison entre les discours et l'évolution de l'islam politique tel qu'il se donne à voir de nos jours, d'un côté, et du christianisme politique tel que la France l'a connu au XIXe siècle et durant la première moitié du XXe siècle. Le choix de ces périodes peut paraître incongru, mais il se justifie par le fait que l'islam politique, de nos jours, présente beaucoup de similitudes avec le christianisme politique en France durant la période choisie. Nous verrons ces similitudes au niveau des logiques qui ont commandé leur genèse respective, mais aussi au niveau des réponses qu'ils ont développées au sujet des mêmes grandes questions qui sont au centre des prises de positions structurant leur discours.

1- Un même rejet de la modernité

Les mouvements de l'islam politique comme ceux du christianisme politique relèvent d'un même phénomène de réaction à la modernité qui a fait éclater les équilibres de l'ordre traditionnel. L'une des conséquences majeures du

bouleversement introduit par la modernité concerne la redéfinition des rôles et du statut du politique et du religieux. Pour les consciences ancrées depuis des siècles dans un ordre structuré par la normativité religieuse, c'est là un bouleversement presque aussi traumatisant que la révolution copernicienne qui, selon l'expression de Koyré, avait arraché l'humain à la position centrale, dans laquelle il s'est longtemps installé, pour l'envoyer se perdre, avec la planète qu'il habite, dans l'infinité d'un univers où son monde n'est plus qu'une petite chose parmi d'autres. Pour admettre ce réajustement du statut de l'humain, de sa condition et de sa place dans le monde, il fallait repenser toutes les représentations et toutes les conceptions morales, philosophiques, religieuses bâties, depuis la nuit des temps, sur le préjugé anthropocentriste. La condamnation de Giordano Bruno, de l'œuvre de Copernic et de Galilée, n'est pas le résultat d'une spécificité chrétienne : tous les théologiens musulmans, juifs ou fidèles de n'importe quelle autre tradition pré-moderne auraient fait la même chose que l'Eglise. Il s'agissait d'éviter le naufrage dans ce qui ne pouvait être perçu, à l'époque, que comme un océan de non-sens, dans l'absurdité d'un monde qui n'a plus ni centre, ni commencement, ni fin, ni direction, etc. Cela a pris des siècles, et pour beaucoup ce n'est toujours pas une affaire conclue : un doyen de l'université de Médine, en Arabie Saoudite, disait encore au début des années 1960 qu'il fallait condamner, comme hérétique, à la peine capitale celui qui dirait que la terre tourne ! Et pourtant, comme le disait déjà Galilée, elle n'a jamais arrêté de tourner !

La redéfinition moderne du statut du politique et du religieux a alerté certaines consciences qui ne concevaient l'ordre social, la pérennité de la com-

démocratie chrétienne pour accréditer l'idée d'une conversion démocratique de l'islam politique exige un rappel des similitudes fondamentales entre les deux mouvements, avant de voir si les conditions qui ont permis l'avènement de la démocratie chrétienne sont réunies pour permettre la même évolution dans les sociétés musulmanes.

II- Islam politique et christianisme politique : même rejet de la modernité et mêmes conceptions fondamentales

Le concept d'*islam politique* est récurrent dans la littérature qui s'intéresse aux mouvements politiques se réclamant de l'islam et qui occupent le devant de la scène médiatique par les actions violentes, qu'ils revendiquent ou qu'on leur attribue, depuis l'assassinat de Sadate et l'avènement de la République islamique en Iran. Son usage ne pose aucun problème même si certains préfèrent parler d'islamisme qu'on distingue, depuis les années 1970, de l'islam en tant que religion. Ce concept n'est contesté que par ceux qui considèrent qu'il n'y a d'islam que politique et qui affirment, à la suite des islamistes et de certains spécialistes de l'islam comme Bernard Lewis, qu'«en islam, politique et religieux sont inséparables». En revanche, le concept de Christianisme politique semble ne plus rien dire, surtout depuis que le christianisme est devenu, selon certains, «la religion de la sortie de la religion» et depuis qu'on a voulu voir dans des formules évangéliques telles que «mon royaume n'est pas de ce monde» et «rendre à Dieu ce qui revient à Dieu, et rendre à César ce qui revient à César» un fondement chrétien à la séparation entre le politique et le religieux. Pourtant, il faut vraiment avoir la mémoire très courte, et il faut en plus

réduire le christianisme à ce qu'il est devenu, après Vatican II, dans les sociétés occidentales les plus sécularisées, pour s'offusquer d'un tel concept qui n'est pas une invention inspirée par le développement de l'islam politique. C'était un concept d'usage courant en France jusqu'au milieu des années 1940. L'écrivain catholique François Mauriac, à titre d'exemple, disait dans un article publié par *Le Figaro* le 23 octobre 1945 : «La neutralité de l'Etat s'impose au point qu'il est inutile d'en parler» pour préciser que le MRP¹³ «n'a jamais été un parti confessionnel ; il compte parmi ses chefs les adversaires les plus déterminés du christianisme politique, c'est-à-dire du cléricalisme»¹⁴. L'affirmation de Mauriac au sujet du caractère non confessionnel du MRP est plus que discutable ; des spécialistes de l'histoire politique de la France, notamment depuis les années 1940, ont montré les rapports étroits entre le MRP naissant et la hiérarchie de l'Eglise, mais ce n'est pas le lieu de discuter le point de vue de l'honorable académicien auteur de *La Pharisienne*, *Les mal-aimés* et *Vie de Jésus*. Rappelons seulement que le cléricalisme, dont il innocente le MRP, n'était plus en odeur de sainteté à la fin de la Seconde Guerre: craignant le retour de l'anticléricalisme qui pourrait profiter des «imprudences de certains catholiques et membres du clergé» – dont le seul tort aurait été d'avoir «prêté le flanc aux attaques des ennemis déclarés ou sournois de la religion», et non d'avoir collaboré avec Pétain et l'occupant nazi–, le journal *La Croix*, qui s'était illustré durant la guerre par un soutien zélé au régime de Vichy et au cléricalisme qui en a largement profité, a commencé dès le mois de juin 1943 à dénoncer le cléricalisme en le définissant ainsi : «Le cléricalisme est la tendance des représentants du pouvoir

en Egypte et en Jordanie. Il en est de même en Tunisie, au sein de la Nahdha et entre celle-ci et d'autres expressions plus ou moins modérées en Tunisie, ainsi qu'entre les différentes expressions de l'islam politique en Algérie et partout où les rapports de forces et la situation politique obligent les islamistes à opter pour ce type de stratégie qui est une arme à double tranchant.

Par-delà ce qui les oppose, ces deux appréciations – conversion démocratique et duplicité – ont en commun une surestimation de l'unité et de la force de l'islam politique : la première le considère comme une force désormais incontournable avec laquelle il faut composer et s'allier dans l'espoir de gagner son amitié ou, du moins, ne pas s'attirer ses foudres ; la seconde y voit un monstre capable de jouer sur toutes les cordes sans y laisser des plumes et qu'il faut exclure par tous les moyens pour l'empêcher de nuire. Elles semblent ne pas voir un aspect important du vote en faveur des candidats se réclamant de l'islam politique. Voter islamiste ne veut pas dire forcément, ni toujours, adhérer aux conceptions et au projet prônés par ce mouvement. Il est d'ailleurs très difficile d'identifier un projet cohérent commun à l'ensemble des mouvements qui en relèvent. En dehors de la revendication d'un « Etat islamique », qui est plus un étendard qu'une vision claire de ce qu'il doit être, du rejet de ce que les islamistes attribuent, pêle-mêle, aux « influences occidentales » – dont la laïcité, le respect total de la liberté de conscience et l'égalité complète entre les sexes –, sur toutes les autres questions, l'islam politique n'a rien de spécifique et les mouvements qui le composent sont très divisés. C'est le flou programmatique de ces mouvements et la radicalité de leur discours contre l'hégémonie, et l'arrogance, des puis-

sances occidentales et de leurs alliés – dont les régimes corrompus et autoritaires des pays musulmans –, d'une part, l'absence d'une autre alternative crédible et suffisamment organisée à ces régimes, d'autre part, qui expliquent leur succès. Il serait donc abusif d'en conclure une quelconque spécificité de l'islam qui en ferait une religion particulièrement incompatible avec la démocratie et la sécularisation, comme aiment à le répéter les tenants d'un certain culturalisme essentialiste et les prophètes des guerres de cultures. Même s'il est trop tôt pour parler d'une sortie de l'islam politique, soit par une conversion à la démocratie des mouvements qui s'en réclament, soit par l'avènement d'une alternative démocratique laïque qui a du mal à s'imposer, le triomphe total de ces mouvements ne constitue pas un destin fatal auquel le monde musulman ne pourra pas échapper et avec lequel il faut composer, en espérant que ce sera « une régression féconde »¹². Il existe aujourd'hui dans les sociétés musulmanes une profonde aspiration à la modernité, à la liberté, à l'égalité et à la dignité, ainsi qu'un mouvement associatif qui porte ces aspirations et des forces démocratiques qui, si elles sont suffisamment unies, reconnues, soutenues, pourront aider à faire l'économie d'une telle régression.

De même, ces deux attitudes ont en commun de ne voir la réalité de l'islam politique que sous l'angle qui conforte leur parti pris : pour ou contre l'ouverture du champ politique aux mouvements islamistes, pour ou contre une alliance entre les démocrates et les adeptes de l'islam politique ? Il me semble que la question est plus complexe et doit être abordée autrement que sous l'angle exclusif des considérations politiques immédiates. L'invocation de plus en plus récurrente de l'exemple de la

tenir la référence à la religion⁹. C'est aussi la position défendue par certains protagonistes de l'alliance née de la grève de la faim observée à Tunis en octobre – novembre 2005 à l'occasion du Sommet Mondial de la Société de l'Information¹⁰. François Burgat en France, Nathan Brown¹¹ aux Etats-Unis, et bien d'autres chercheurs fascinés par l'islam politique apportent la caution de leur science à cette thèse. Encore une fois, l'exemple de la « démocratie chrétienne » est invoqué pour accréditer l'idée d'une conversion démocratique de l'islam politique : Pourquoi ce qui était possible en termes chrétiens ne le serait-il pas en termes musulmans ?

Les seconds insistent sur la duplicité et la fourberie des islamistes. Ils mettent en avant tout ce qui contredit la profession de foi démocratique des figures et des tendances présentées comme un exemple de la conversion démocratique de l'islam politique : l'absence d'une autocritique sur les conceptions et les pratiques antidémocratiques et contraires aux droits humains (comme le soutien au régime des Talibans, à la République Islamique d'Iran, aux crimes de l'Etat soudanais du temps où Turâbi en était le ministre de la Justice et où le M. M. Tâha fut condamné et exécuté comme apostat pour les mêmes idées revendiquées aujourd'hui par le même Turâbi, etc.), le silence sur ce que font et disent d'autres islamistes qui continuent à rejeter la démocratie et les droits humains, la persistance dans des attitudes hostiles à la liberté de conscience, notamment pour les musulmans auxquels on interdit de changer de religion, le déni des droits des femmes (il est important de rappeler à ce sujet que plusieurs islamistes dits « modérés », comme le Tunisien Râchid Ghannouchi siègent à côté de Y. Qaradhâwî dans le Conseil Européen de la Fatwâ qui

défend la polygamie) et de la laïcité. Ils soupçonnent les islamistes de se partager les rôles : les uns jouant la carte de la démocratie et des droits humains pour rassurer les Etats-Unis, les Etats européens et les pouvoirs prêts à une certaine ouverture démocratique et gagner la sympathie des défenseurs des droits humains ; les autres continuant à défendre une ligne islamiste orthodoxe demandant l'instauration d'une théocratie musulmane fidèle à l'enseignement de A. Mawdûdî, H. Al-Banna, S. Qutb, Khomeiny, etc. Les exemples sur ce partage de rôles ne manquent pas : L'AKP en Turquie joue le respect des institutions républicaines et laïques – tout en maintenant la référence à l'islam –, le rapprochement avec l'Europe et la modération pendant que le parti Saadet, l'autre ramification du parti Refah, maintient une ligne fidèle aux revendications traditionnelles des islamistes turcs. Beaucoup de députés élus sous l'étiquette AKP défendent les positions de Saadet qui détient le pouvoir dans plusieurs grandes villes du pays. Les deux partis s'abstiennent de s'attaquer et réservent leur hostilité à leurs adversaires laïques. De même, au Maroc, cette distribution des rôles se fait au sein même de la direction du PJD. Le secrétaire général S. Othmani et une partie de la direction jouent le respect des institutions, l'ouverture démocratique et la modération pendant que Mostapha Ramid, certains députés et cadres locaux maintiennent une ligne qui permet au PJD de bénéficier du vote de l'Association Justice et Bienfaisance du Cheikh A. Yassine et de garder le contact avec les expressions radicales de l'islam politique. Nous retrouvons la même distribution de rôles, plus ou moins réfléchie, entre le Hamas et le Jihâd islamique en Palestine, les Frères Musulmans et les groupes « jihadistes »

Les rares tentatives qui ont envisagé un tel rapport entre la démocratie et la laïcité ont été fatales et pour la démocratie et pour la laïcité : les exemples de Robespierre en France, du Kémalisme en Turquie, du Ba'th en Syrie et en Irak et des régimes totalitaires, où une pseudo laïcité fut un prétexte pour étouffer la démocratie, doivent inciter à mieux penser les rapports entre démocratisation et sécularisation. Une réflexion sereine sur l'histoire de ces rapports montrera, à qui veut regarder la vérité en face, que ce qui se passe dans les sociétés musulmanes n'a rien d'exceptionnel.

3- Duplicité ou conversion démocratique de l'islam politique ?

Le fait que des mouvements islamistes acceptent de participer à des élections, après avoir longtemps considéré la démocratie comme un régime politique incompatible avec l'islam, et qu'ils dénoncent les régimes autoritaires en place dans les pays musulmans en revendiquant des élections « libres, transparentes et honnêtes » et en invoquant la démocratie et les droits humains, fait l'objet d'appréciations divergentes : Certains y voient une conversion démocratique comparable à celle qui a donné la démocratie chrétienne en Europe puis la théologie de la libération en Amérique Latine ; d'autres y voient une duplicité et une stratégie visant à atteindre les mêmes objectifs que beaucoup de mouvements islamistes continuent à vouloir atteindre par la violence, l'embrigadement idéologique, l'investissement de tous les secteurs de la vie publique afin d'asseoir une hégémonie sans partage sur la société.

Les premiers ne retiennent que des déclarations rassurantes de certains dirigeants islamistes, comme le Marocain

Saadeddine Othmani, le Premier ministre et chef de l'AKP turc, Erdogan, le Soudanais Hassan Turâbi, certaines figures du mouvement tunisien Al-Nahdha chargées des relations avec les organisations de défense des droits humains, notamment en Europe, Tariq Ramadhan, etc. Ce faisant, ils omettent tout ce qui contredit ces déclarations dans les propres discours de ces mêmes dirigeants et occultent des attitudes passées et présentes des mouvements auxquels ils appartiennent et d'autres dirigeants de ces mêmes mouvements. On a l'impression qu'ils veulent tellement se rassurer et se convaincre eux-mêmes que les islamistes sont devenus de vrais démocrates et de vrais défenseurs des droits humains qu'ils leur prêtent parfois ce qu'ils veulent les entendre dire. Sachant que les islamistes qu'ils mettent en avant acceptent de se référer à la démocratie et aux droits humains mais continuent à s'opposer avec la dernière énergie à la laïcité et refusent toute idée de sécularisation incompatible avec l'instrumentalisation politique de la religion, ceux qui parlent d'une conversion démocratique de l'islam politique considèrent, de plus en plus, que la démocratie peut se concevoir sans la laïcité ou la sécularisation, et qu'elle peut s'articuler, sans en pâtir, à une référence religieuse, à l'islam ou à toute autre religion. C'est la thèse défendue par le Réseau des Démocrates Arabes, créé à Casablanca en décembre 2005 à l'initiative du Centre de l'Etude de l'Islam et de la Démocratie de Washington - sous l'égide des Etats-Unis - et avec la participation d'islamistes dits modérés - dont Saadeddine Othmani et Mohamed Yatim du PJD, et des « démocrates laïques », tellement modérés qu'ils ont accepté de ranger leur laïcité au placard pour pouvoir travailler avec des islamistes qui n'ont pas renoncé à main-

président depuis des décennies aux destinées des pays concernés et auxquels s'adresse cette demande, ainsi qu'aux mouvements de gauche qui ont soutenu les différents régimes totalitaires de l'empire soviétique, du Cambodge, de l'Albanie, de la Chine, du Vietnam, de la Corée du Nord, etc., et qui n'ont jamais renoncé clairement aux conceptions au nom desquelles ils se sont alignés derrière ces régimes. Or, c'est souvent des rangs de ces mouvements que vient cette demande d'exclusion des seuls mouvements islamistes. Si l'on applique cette règle par tout, il faudra interdire les mouvements d'extrême droite et d'extrême gauche, voire de beaucoup de partis et de mouvements coupables d'atteintes à la liberté, sinon dans leur propre pays du moins à l'égard d'autres peuples à l'Est comme à l'Ouest, au Sud comme au Nord. Qui aurait le droit de décider où commence et où s'arrête l'exclusion? Et au nom de quel principe peut-on réserver l'exclusion envisagée aux seuls islamistes?

Pour ce qui est de ceux qui voient dans les succès électoraux de l'islam politique une preuve de l'incompatibilité entre islam et démocratie, il serait important de rappeler que les premiers suffrages universels en Europe et dans d'autres pays n'ont guère été favorables à la démocratie. Les premières élections qui ont suivi la Révolution de 1848 en France ont porté au pouvoir une majorité réactionnaire qui a aussitôt enterré la 2^{ème} République et replongé la patrie dans son passé de « Fille aînée de l'Eglise ». De même, c'est par la voie des élections que Hitler et Mussolini sont arrivés au pouvoir pour entraîner l'Europe et le monde dans l'un des épisodes les plus sombres de l'histoire de l'humanité. On doit par ailleurs méditer les scores que réalisent les mouvements

d'extrême droite, très liés aux extrémismes religieux catholiques, protestants, orthodoxes, juifs, hindouistes, etc., avant de conclure que les victoires électorales de l'islam politique sont le signe d'une exception islamique réfractaire à la démocratie et à la sécularisation et qu'il faut, par conséquent, soit maintenir l'ensemble du monde musulman sous des régimes autoritaires soit exclure l'islam politique de toute vie démocratique. Où a-t-on préconisé ce genre d'exclusion ailleurs? Avons-nous affaire à une exception islamique ou plutôt à un traitement exceptionnel réservé à l'islam?

Un dernier point concernant cet aspect des débats suscités par les victoires électorales des islamistes a trait au rapport entre démocratie et laïcité. Il convient de rappeler que l'avènement de l'islam politique, comme celui du christianisme politique et d'autres expressions similaires en référence à toutes les religions, est le produit d'un certain degré de sécularisation. C'est parce que la politique a commencé à prendre ses distances par rapport au religieux et que la religion n'est plus le seul mode de légitimation que sont apparus ces mouvements prônant une idéologisation sans précédent de la religion et qui ne sont qu'une réaction à la modernité. Cependant, pour que la sécularisation soit complète et débouche sur la laïcité, c'est-à-dire sur la séparation officielle et réelle du politique et du religieux, il faudrait que la démocratisation ait atteint un seuil permettant au politique de se passer du recours à la religion ou à toute forme de mystification idéologique dans laquelle tout pouvoir non-démocratique essaie de puiser un semblant de légitimité. Nulle part ailleurs que dans les pseudo républiques prétendument laïques, la question de la laïcité n'a été invoquée comme un préalable à la démocratie.

et modernité. Leurs réactions s'inscrivent dans le sillage de la thèse essentialiste de « l'exception islamique ». Certains en concluent à la nécessité d'une « dictature laïque » pour moderniser les sociétés musulmanes et y assurer la « sortie de la religion » contre leur gré avant de leur permettre l'accès à la démocratie. La sécularisation et le triomphe de la laïcité dans ces pays seraient un préalable à l'instauration de la démocratie. Tant que ce préalable n'est pas assuré, toute élection libre en terre d'islam serait un « enterrement démocratique de la démocratie ». Ce serait même un danger de portée internationale qui justifierait qu'on maintienne cette partie du monde privée de démocratie. L'essayiste Alexandre Adler résume parfaitement cette conception en disant : « Non, à tout prendre, je préfère que les Frères musulmans soient cooptés par les militaires égyptiens qui gardent l'essentiel du pouvoir plutôt que de les voir gagner des élections libres, instituant un Tariq Ramadan comme ministre de la Culture. De la même manière, il me semble plus souhaitable de garder sur le trône les princes de la famille royale saoudienne, même ceux qui maintiennent le contact avec Al-Qaïda, que de voir des partis islamistes, comme ceux qui existent au Pakistan, prendre le contrôle du Royaume Saoudien. Je soutiens donc le maintien des dictatures les plus éclairées possibles – voire pas éclairées du tout – en Égypte et en Arabie saoudite plutôt que l'application, dans ces régions du monde, des principes démocratiques qui, dans l'immédiat, ne seraient que porteurs de désordres et de violence. »⁸ Quand on rappelle aux tenants de cette thèse que c'est précisément cette voie qui a permis le triomphe de l'islam politique en Turquie, et dans des pays où la démocratie a été ajournée au nom de la

priorité de moderniser la société, de rattraper le retard par rapport à l'Occident ou de vaincre le sous-développement, ils répondent que ces expériences n'ont pas eu le temps de donner leurs fruits et qu'il fallait les prolonger avant d'opérer des « ouvertures démocratiques » qui en auraient provoqué l'avortement. Cette thèse rejoint le point de vue des régimes autoritaires qui se présentent comme un rempart indispensable contre l'obscurantisme islamiste pour justifier leur refus de toute ouverture démocratique, leurs violations des droits humains, l'instrumentalisation des rouages de l'Etat pour maintenir le monopole des oligarchies qu'ils représentent sur tous les secteurs de la vie politique et économique ainsi que sur les médias. Elle rejoint aussi le choix de certaines puissances qui considèrent que la démocratie politique n'est pas encore à l'ordre du jour dans ces pays où la priorité doit être accordée à ce qui pourrait empêcher l'émigration et contenir la menace terroriste. C'est pourquoi ces puissances continuent à soutenir des régimes dont l'incurie et la corruption les excèdent et les amènent à envisager de nouvelles alliances pour peu que les islamistes cessent de s'attaquer à leurs intérêts et à leur présence dans une région vitale pour leur économie.

Une variante de cette attitude consiste à demander aux régimes, qui représentent le premier obstacle à la démocratie et qui n'hésitent pas à recourir à la religion pour y puiser une pseudo légitimité, d'opérer une ouverture démocratique, excluant les expressions de l'islam politique au nom du célèbre adage : « pas de liberté aux ennemis de la liberté ». Outre le problème que pose l'idée même d'une démocratie sélective, si l'on applique ce principe, il faudra commencer par interdire toute activité politique aux partis et au gouvernants qui

geants montre l'importance de ce mouvement dans le champ politique libanais. La résistance qu'il a opposée à l'agression israélienne de l'été 2006 et le nouvel échec de Tsahal face à cette résistance ont contribué à l'élargissement de son audience au-delà des frontières du Liban.

Dans les pays où les mouvements islamistes sont interdits, comme en Tunisie, en Libye et en Syrie, toutes les analyses sérieuses considèrent que l'islam politique y constitue la principale force d'opposition. Même s'il n'a pas d'expression politique légale, son influence au sein de la société et dans le champ culturel est telle que les pouvoirs en place se sentent obligés d'y adapter leurs discours et leurs pratiques politiques. La prise en compte de cette influence amène ces pouvoirs, qui se présentent comme le dernier rempart contre la marée islamiste, à faire de la surenchère en devantant les revendications islamistes pour soi-disant leur couper l'herbe sous les pieds ! Les concessions faites dans ce sens sont telles qu'il est permis de s'interroger sur la différence qu'il y a entre leur politique et le projet islamiste. Il en est de même pour plusieurs composantes d'une opposition qui se dit encore laïque et démocratique.

Ce qui se passe dans les pays musulmans du bassin méditerranéen reflète ce qui se passe dans l'ensemble des pays musulmans et se traduit par la montée de l'influence de l'islam politique parmi les populations de cultures islamiques en Europe et partout où vivent des minorités musulmanes.

Le propos de cette réflexion n'est pas de s'attarder sur les raisons sociales, économiques, culturelles et politiques des succès électoraux islamistes. Beaucoup de travaux ont été consacrés à ce sujet, montrant que ceux qui ont voté pour

ces mouvements ne sont pas tous des islamistes. Le « désenchantement national », l'échec des modernisations chaotiques auxquelles ont été soumises les sociétés concernées, la corruption, le despotisme, les effets économiques et sociaux d'une mondialisation ultra-libérale qui a jeté dans le chômage, la misère et le désespoir des millions d'exclus, les défaites militaires devant Israël et les puissances qui n'hésitent pas à recourir à des interventions militaires pour imposer leur hégémonie, l'incapacité des régimes en place à relever le moindre défi, l'arrogance avec laquelle l'islam et les musulmans sont traités par les médias et par le discours idéologique dominant depuis la fin de la guerre froide, etc., sont autant de facteurs qui ont favorisé la peur et le repli sur ce qui se présente comme le noyau dur de l'identité blessée. Devant le vide laissé par l'effondrement des modèles qui se voulaient une alternative à la mondialisation libérale et aux puissances qui oppriment les peuples du Sud, dont ceux de cette partie du monde, l'islam politique est apparu comme un des vecteurs par lesquels s'exprime le rejet d'un ordre injuste et arrogant. Là où l'islam politique a pris le pouvoir et eu le temps de montrer qu'il n'a pas de recettes-miracle qui soit à même de résoudre les problèmes des sociétés musulmanes, il a cessé d'avoir la même attraction.

2- Démocratie et sécularisation : peut-on parler d'une exception islamique ?

Des laïques du monde musulman et des observateurs étrangers, plus ou moins spécialistes de différentes disciplines s'intéressant à l'islam, ont trouvé dans les scores électoraux de l'islam politique des preuves supplémentaires à l'appui de leur inquiétude et de leur pessimisme quant à la possibilité de concilier islam

2002 pour devenir la troisième formation parlementaire avec 42 députés. En réalité, le PJD pouvait obtenir plus de sièges s'il n'avait pas renoncé, suite à des tractations avec le Palais, à présenter des candidats dans toutes les circonscriptions. Des sondages effectués en 2003, après l'intervention des Etats-Unis et de leurs alliés en Irak, le placent en tête des formations politiques du pays. Tous les analystes prévoient sa victoire lors des législatives de 2007 et ses dirigeants, qui refusent de participer à une coalition pour gouverner avec d'autres partis, se préparent à assumer la direction des affaires si leur victoire pronostiquée leur donne la majorité absolue.

En Algérie, l'interruption des élections en 1992 pour empêcher le FIS (Front Islamique du Salut) de prendre le pouvoir, et la guerre civile qui s'en suivit n'ont pas enrayer l'influence de l'islam politique. Les résultats des différentes élections que le pays a connues depuis la fin des années 1980, par delà les irrégularités, les fraudes et les conditions qui ont entouré les scrutins, permettent d'estimer le poids électoral de la mouvance, toutes tendances confondues, entre 30% et 40%, ce qui en fait la première force politique. C'est ce poids qui explique les hésitations et les atermoiements du pouvoir, que ce soit par rapport à la réforme du code de la famille et aux revendications féminines, que le président Bouteflika a promis de satisfaire au début de son premier mandat, ou par rapport aux revendications culturelles des mouvements berbéristes, dont une partie l'avait soutenu, et aux revendications politiques de la société civile et des mouvements démocratiques sacrifiées au profit de la recherche d'un compromis difficile à concrétiser avec les islamistes. La « réconciliation nationale », qui a profité aux islamistes au détriment de leurs victimes, illustre cette

orientation du pouvoir algérien sous l'influence du poids des islamistes.

En Egypte, les législatives de décembre 2005 ont permis d'évaluer l'importance politique des Frères Musulmans et, au delà, des différentes expressions de l'islam politique. Malgré les fraudes, les irrégularités et les interventions violentes des forces de police et des militants du parti au pouvoir pour interdire aux électeurs l'accès aux urnes dans les quartiers populaires et dans les bourgades où l'on craignait un vote massif en faveur des candidats de l'opposition, les Frères Musulmans ont réussi à remporter 88 sièges et montrer qu'ils sont la principale force d'opposition. Affolé, le pouvoir n'a pas trouvé d'autre solution que le report à 2008 des élections municipales !

La dernière illustration de cette tendance est fournie par les élections palestiniennes. Après l'échec de l'appel au boycott des présidentielles qui ont permis l'élection, en janvier 2005, de Mahmoud Abbas avec un taux de participation de 70%, le Hamas, contrairement au Jihâd Islamique, a participé aux élections municipales qui lui ont permis de l'emporter dans les grandes villes, avant d'obtenir, à la surprise générale y compris celle de ses propres dirigeants, la majorité absolue aux législatives de janvier 2006, avec 76 sièges contre 40 sièges pour son principal rival, le Fatah. Au Liban, bien que les élus sous l'étiquette du Hezbollah ne soient que 12 sur 128 en raison d'un système électoral hérité du pacte confessionnel de 1943, avec quelques modifications partielles entérinées par les accord de Tâ'if, le rôle joué par ce parti dans la libération du Sud de l'occupation israélienne et les manifestations qu'il a réussi à organiser en 2005 pour soutenir la Syrie, ainsi que les tractations des différents partis, chrétiens comme musulmans, avec ses diri-

I- Islam politique, participation électorale et démocratie

1- Succès électoraux de l'islam politique

Malgré le désenchantement par rapport aux expériences de l'islam politique en Iran, au Soudan, en Afghanistan ou en Algérie, et malgré les contrecoups des attentats, du 11 septembre 2001, l'islamisme ne semble pas avoir perdu de son attrait auprès des musulmans qui ont été les principaux perdants de ses coups d'éclat. En effet, plusieurs partis et mouvements islamistes ne manifestent plus le même rejet de la démocratie qu'ils ont longtemps considérée comme un système occidental antinomique avec l'enseignement de l'islam. Ils ne boudent plus les élections auxquelles ils préféreraient le recours aux armes et aux soulèvements, préparés par un travail au sein de la société à travers les mosquées et les associations caritatives et culturelles pour gagner l'adhésion des exclus de la mondialisation et des modernisations chaotiques qui ont bouleversé les sociétés musulmanes. Partout où ils ont eu la possibilité de participer à des élections locales ou nationales, des partis et des mouvements islamistes ont présenté des candidats et mené des campagnes électorales qui ont révélé leur capacité de mobilisation et leur avance sur les partis traditionnels comme sur les nouvelles oppositions démocratiques. Cette stratégie semble leur donner raison à la fois contre les mouvements islamistes qui continuent à boycotter les élections - comme le Jihâd Islamique en Palestine, le Parti Saadet⁷ en Turquie, le mouvement Justice et Bienfaisance au Maroc, la nébuleuse des groupes prônant l'action violente en Egypte, en Algérie, etc. - et contre ceux qui parient sur la démocratie pour réduire leur influence. La Turquie, longtemps considérée

comme le phare de la modernité et de la laïcité dans le monde musulman, est devenue la référence de tous les mouvements islamistes qui ont choisi cette voie. Malgré l'échec d'une première expérience de participation qui les a portés au pouvoir et qui fut interrompue par une nouvelle intervention de l'armée pour, soi-disant, sauver la « laïcité » et la « République », les islamistes turcs ont persévéré et fini par reconquérir le pouvoir, d'abord dans les grandes villes puis lors des législatives de 2002 qui leur ont permis de conquérir 363 sièges sur les 550 que compte le Parlement. Le coup de force de l'armée contre le gouvernement d'Erbakan n'a pas enrayer l'influence des islamistes ; bien au contraire, il les a légitimés et leur a permis de revenir plus forts et mieux préparés à la direction des affaires.

Aujourd'hui, l'expérience des islamistes turcs, plus que celles de l'Iran, du Soudan ou de l'Afghanistan des Talibans, qui ont vu l'islam politique arriver au pouvoir autrement que par les urnes, constitue l'exemple le plus revendiqué par les islamistes comme par ceux qui prônent l'alliance avec les islamistes, dans les pays musulmans, à Washington ou dans les capitales européennes converties aux vertus d'une alternative fondée sur un compromis avec les islamistes.

L'exemple de l'AKP, le parti islamiste au pouvoir en Turquie, est mis en avant par les islamistes marocains dont le parti porte le même nom : le Parti de la Justice et du Développement (PJD), hériter d'une fusion, en 1996, de l'Organisation islamiste Al-Islâh wa'l-Tajdîd (Réforme et Renouveau) et du Mouvement Populaire Démocratique et Constitutionnel (MPDC). Cette coalition a vu 9 de ses candidats accéder au parlement en 1997. Devenue le PJD en 1998, elle a participé aux législatives de

ISLAM POLITIQUE ET DÉMOCRATIE : une évolution comparable à celle qui a donné la « démocratie chrétienne » est-elle possible ?

Mohamed Cherif Ferjani : Professeur à l'Université de Lyon II

Au regard des succès électoraux relatifs et de l'expérience des dernières années de l'islam politique, peut-on considérer que ce dernier pourrait être un vecteur de sortie du despotisme des sociétés musulmanes et être soluble dans la démocratie ? L'auteur qui décortique les positions fondamentales de cet islam politique, le compare au christianisme politique et note la similitude entre les deux sur des points essentiels comme le rejet de la modernité ainsi que l'hostilité à la démocratie et à la sécularisation. Les deux ont fait certes preuve d'une capacité d'adaptation à leur environnement, nonobstant les conditions spécifiques de déploiement de l'un et de l'autre, il n'empêche qu'ils ne peuvent renoncer à une telle hostilité que contraints par un environnement où triomphe la culture démocratique. L'auteur appelle de ses vœux à la constitution d'un pôle démocratique qui serait une alternative aussi bien au despotisme qu'à l'islam politique.

Dès le début des années 1990, Olivier Roy a pronostiqué l'échec de l'islam politique¹. Gilles Kepel aboutit à la même conclusion dans son livre *Jihâd, expansion et déclin de l'islamisme*². Moi-même, j'ai sans cesse défendu la thèse selon laquelle l'islam politique³ et, au delà, le réinvestissement du champ politique par le religieux sont le signe d'un déficit démocratique et que la promotion d'une démocratie prenant en charge le lien social à travers notamment le développement des droits socio-économiques et culturels garantis par des services publics, permettra aux sociétés musulmanes d'envisager une sortie des despotismes qui les bloquent autrement que par le passage par une expérience islamiste. Beaucoup de penseurs musulmans, dont certains ont eu un parcours islamiste, comme le Tunisien H'mida Enneïfer⁴, ont rompu avec l'islam politique en y voyant une voie condamnée à l'échec. Rares sont ceux qui, comme

François Burgat,⁵ ont sans cesse défendu l'islamisme comme une voie spécifique de passage à une modernité différente du « modèle occidental », voire à une « démocratie islamique ». Les élections connues par les pays musulmans ces dernières années semblent donner raison à F. Burgat et démentir les thèses de ses contradicteurs. Qu'en est-il vraiment ? Que signifient les victoires électorales de l'islam politique ? Comment les expliquer ? Peut-on y voir le signe d'une impossible conciliation entre l'islam et la démocratie ou, au contraire, une conversion de l'islam politique à la démocratie comparable à celle qui a donné la démocratie chrétienne ? Quelles conclusions théoriques et politiques faut-il en tirer ?

C'est à ces questions que tente de répondre cette réflexion en prenant en compte les débats qu'elles suscitent entre les spécialistes et les acteurs politiques préoccupés par le phénomène islamiste.

peut-on placer Sa parole uniquement dans notre passé en prétendant qu'une seule appréhension est valable à jamais ? Ne doit-on pas passer de la conception d'un texte révélé et incréé à celle d'un texte fondateur, qui tire sa sacralité de la capacité de la communauté musulmane, dans son évolution, à rendre le texte actuel et pertinent pour l'avenir ? Ainsi sera conservée, gardée, la valeur référentielle du Texte révélé par le recours à l'interprétation en tant que concrétisation de la liberté intellectuelle. C'est le début d'une approche herméneutique du Texte qui ouvre la porte à des lectures nouvelles de la parole de Dieu. De la sorte,

l'Islam rejoindrait les grandes traditions monothéistes dans leur démarche de relecture des saintes écritures.

Pour conclure, je dirai que l'apport d'un nouveau langage abrahamique est une nécessité urgente pour des individus déshumanisés et des sociétés robotisées et désorientées.

Dans ce « langage » qui est à découvrir se trouve la spécificité du message qui est à l'origine de nos religions. Au début de ce nouveau millénaire, la primauté de l'homme inspiré par Dieu et résolument ouvert sera un garant certain pour la survie de l'espèce humaine.

Notes

- 1- Haddad Juliette : *Déclarations communes islamo-chrétiennes de 1954 à 1992*, Beyrouth : éd. Dar el Machreq, 1995.
- 2- Compte rendu, « Foi en avant » in *Se comprendre*, n° 88/89-octobre 1988.
- 3- Küng Hans : *Le christianisme et les religions du monde*, Paris : éd. Le Seuil, 1986.
- 4- « Foi en avant », *op. cit.*
- 5- Talbi Mohamed : « Dialogue interreligieux ou conflit religieux », in *Etudes andalouses*, N° de juin 1995.
- 6- Jacques Levrat : *Du dialogue*, Casablanca : Horizons méditerranéens, 1993.
- 7- Voir à titre d'exemple les versets : 17/70; 12/76; 2/239.
- 8- Voir *La documentation catholique*, n°1880, 2 sep. 1984, p.844 et sv.
- 9- A propos du GRIC, consulter : *Ces écritures qui nous questionnent*, Paris : Le Centurion, 1987 ; voir aussi *Islamochristiana*, n°5/1979 et numéros suivants.
- 10- Caspar Robert : « Perspectives de la théologie comparée », in *Recherche d'islamologie*, Louvain neuve, 1977.
- 11- Les écritures qui nous questionnent, *op. cit.*, p. 14-147.
- 12- Ennaïfer Hmida : *Les exégèses modernes du Coran*. p. 16 et sv. Rome : PISAI, 1997.

- 13- A signaler que ses cinq publications : 1 - *Les écritures qui nous questionnent*, 2 - *Foi et justice*, 3 - *Pluralisme et laïcité*, 4 - *Péché et responsabilité éthique*, 5 - *Universalité et identités en devenir*, n'ont pas connu une couverture médiatique suffisante et égale. Aucune traduction en arabe n'a pu être faite jusqu'à aujourd'hui malgré les tentatives successives des membres du GRIC auprès des diverses maisons d'éditions du Maghreb et du Machreq. A ce propos, il faut dire aussi que les instances officielles du monde musulman n'ont témoigné aucun intérêt aux efforts du GRIC, ce qui ajoute aux soucis des responsables du groupe un lourd fardeau financier et met en danger l'avenir de ce projet ambitieux.
- 14- Voir *Islamochristiana*, n°20, Rome : PISAI- 1994.
- 15- *Coran*, « Les Prophètes », 21/89.
- 16- *Coran*, « Les Romains », 30/22.
- 17- *Coran*, « Les Chambres », 49/13.
- 18- *Coran*, « La Délibération », 42/13.
- 19- Caspar, *op. cit.*
- 20- *Islamochristiana*, n°7, « Islam et Occident ».
- 21- Voir *Se comprendre*, n°98, 02 Fev.1998.
- 22- Weisel Elie : *La ville de la chance*, Paris: éd. Le Seuil, 1984.
- 23- *Coran*, « Houd », 11/118.

approche qui, tout en prenant compte de l'historicité de l'islam, tient compte des spécificités du discours fondateur de l'islam et tend à saisir le génie du texte fondateur. L'engagement sur cette nouvelle voie est récent, il reste lent, mais donne à l'islam un sens nouveau. Sa nouveauté essentielle réside d'une part dans sa considération du fondamentalisme comme manifestation d'une identité qui refuse l'universalité. D'autre part, il innove par sa recherche de la cohérence interne du Texte révélé à partir d'outils modernes. Ainsi, il rompt définitivement avec la conception du retour au « classicisme » et à un âge d'or perdu. Dieu, dans cette quête, n'est plus placé à l'arrière du croyant mais plutôt au devant de lui, l'identité religieuse devient un projet à créer. Voilà le grand défi auquel se trouvent confrontés les musulmans de ce nouveau siècle. C'est justement pour cette raison que le dialogue interreligieux nous paraît bénéfique. Il pourra tenir lieu de thérapie.

Le dialogue mènera le croyant musulman vers un « langage religieux nouveau » où il retrouvera des verbes et des locutions qui revitaliseront cette spiritualité oubliée et pourtant salutaire.

Je voudrais citer, pour finir, un passage d'un auteur juif dont la religion n'a pu trouver une place pour cause d'absence du dialogue dans lequel l'Islam est engagé. Les propos de cet auteur prennent un relief saisissant, mis en rapport avec la dimension spirituelle du dialogue et son infinie richesse pour une humanité en désarroi.

« Un jour, dans l'antichambre de la synagogue, Michael entendit un étranger réciter une prière qui le frappa : « Oh, Dieu ! Reste près de moi quand j'ai besoin de Toi, mais surtout ne me quitte pas lorsque je te renie. »

Michael le rapporta à son maître et celui-ci s'écria tout joyeux :

- Oh, que c'est beau ! Que c'est beau ! Je voudrais que tu me la répètes.

- « Oh, Dieu ! Reste près de moi quand j'ai besoin de toi, mais surtout ne me quitte pas lorsque je te renie. »

- Encore, encore ! dit Kalman, illuminé.

- « Oh, Dieu ! Reste près de moi... »

Michael dut la réciter cinq ou six fois.

Plus tard, au crépuscule, entre la prière de Minha et celle de Maariv, il trouva l'occasion d'interroger son maître :

- Cette prière qu'a-t-elle de si extraordinaire ?

Kalman mit affectueusement la main sur l'épaule du garçon :

- Chaque homme a une prière qui lui appartient, comme il y a une âme qui lui appartient. De même qu'il est difficile à l'homme de trouver son âme, de même il lui est difficile de trouver sa prière. La plupart des gens vivent avec des âmes et disent des prières qui ne sont pas les leurs. Aujourd'hui, Michael tu as rencontré ta prière»²².

A l'instar de l'individu qui découvre son âme en découvrant sa vérité dans sa propre prière et la proximité de la Grâce divine, chaque religion peut découvrir le sens de son message spécifique et de son enracinement dans l'unique Parole de Dieu qui s'exprime dans des Ecritures différentes.

Un verset coranique souligne cette vérité dans une formulation édifiante : *« Dieu eût pu faire des hommes une seule communauté, s'Il l'avait voulu. Ils ne cesseront d'être en divergence, à part ceux que Dieu a touchés de Sa grâce. C'est pour être si différents qu'il les a créés »²³.*

On touche du doigt, sans équivoque, une conception qui s'ouvre sur l'humanisme et le respect de la diversité, car c'est dans la multiplicité des voies vers Dieu qu'on saisit ce qu'est réellement un don divin. Une déduction s'impose alors : si sa grâce est infinie, comment

des options scripturaires. D'autres impératifs sont intervenus pour les minimiser ou pour les occulter tout simplement. Ainsi la division du monde en deux sphères : Dar al-islam (monde des croyants) et Dar al-harb (territoire ennemi) n'est qu'une « invention » fondée sur la suprématie militaro-politique de l'empire arabo-musulman. Cette « invention » ne tient nul compte de l'argument de « la famille abrahamique » tant défendu dans les textes fondateurs. D'autres questions non moins complexes telles que la *Ridda* (apostasie) ou *Ahl ad-dhimma* (les gens du Livre) doivent être passées au crible de la critique historique, car elles participent inévitablement à l'élaboration d'une théologie moderne du dialogue. La relecture de l'histoire du système théologico-juridique musulman revêt à nos yeux un double intérêt. Elle met un terme au vide théologique en rouvrant le débat que le réformisme musulman a tenté d'escamoter en reprenant d'anciennes thèses mu'tazilites (ou rationalistes), en prétendant arriver par ce biais à rentrer de plain-pied dans le monde moderne. L'échec d'un tel projet nous incite à regarder la critique historique de la théologie musulmane comme une urgence toute bénéfique au dialogue lui-même. Dans cet esprit, nous soutenons les propos du Père Caspar qui souligne la similitude du christianisme et de l'islam, relative au caractère indissoluble de la foi et de son expression dogmatique. Et que, par conséquent, un dialogue qui s'interdirait par principe d'aborder ce domaine n'irait pas jusqu'au bout de sa logique, de son mouvement naturel¹⁹.

C - Axe spirituel

Le message révélé à Mohammad n'est pas un fait du passé. C'est une Parole

qui doit être vivante pour un monde engagé sur la voie globalisante du matérialisme et de la technologie. Dans ce cas, le dialogue interreligieux, pour être fécond, doit inévitablement épouser les défis actuels de notre temps.

Toute « recherche de Dieu » dans le monde contemporain, immanquablement, remettra sur le métier la tragique question que la théologie musulmane (sunnite en particulier) a depuis des siècles tranchée en considérant qu'une spiritualité vivante ne peut être que source de sédition ou d'hérésie. Ainsi, depuis l'exécution de Hallâj à Bagdad en 922, l'islam sunnite inspiré de la pensée théologico-juridique s'amputa de ce que l'on pourrait appeler l'unicité en acte. Le réformisme musulman n'a fait que persévérer dans ce chemin, en emboîtant le pas au fondamentalisme dans sa lutte contre les confréries et leurs *bidâ* (innovations blâmables).

V- Redécouvrir sa spécificité

Le dialogue interreligieux se déroule dans un contexte civilisationnel totalement différent. En effet, le monde musulman actuel pâtit tragiquement de l'inertie de la foi, démissionnaire de la sphère qui est la sienne, celle du sens, des fins et des valeurs qui orientent et humanisent.

C'est ce que le Pr. Mohammad Talbi appelle « la désislamisation confuse et sur la pointe des pieds »²⁰.

On quitte son islam dans l'indifférence totale, insensible à ce qu'on perd. Et quand on prend la mesure des graves déséquilibres occasionnés dans la société, l'environnement et surtout dans l'homme, la théologie musulmane s'avère inopérante. Une certaine génération arabe affiche²¹, surtout vis-à-vis d'un discours fondamentaliste en perte de vitesse, le besoin d'expérimenter une

penseurs musulmans, partant de la nécessité de revoir les bases et les principes de la religion musulmane, se distinguent par leurs références culturelles, intellectuelles et méthodologiques. Considérant que l'atonie de la pensée religieuse traditionnelle est due aux concepts philosophiques qui l'ont élaborée, ils optent pour une relecture des fondements de l'islam inévitable et génératrice d'une réflexion théologique en profondeur, relative essentiellement aux concepts de la religion, de l'être et du temps.

Ces tentatives ouvrent la voie à une théologie musulmane du dialogue appelée à se concrétiser autour de trois grands axes.

A - L'axe scripturaire

Les textes fondateurs de l'Islam nous incitent à de nouvelles recherches sur les religions chrétienne et juive. D'emblée, il nous paraît nécessaire de remarquer que le texte coranique a abordé ces sujets à maintes reprises suivant une approche et une vision d'ensemble fondées sur sa conception de l'autre.

L'appel du prophète Zacharie qui invoquait son Seigneur en disant : « *Seigneur, ne me laisse pas seul, Toi le meilleur des héritiers* »¹⁵ est très révélateur. Il définit le rapport du croyant à l'existence et relate la relation fondamentale qui associe le moi à l'autre, qu'elle soit considérée dans son application individuelle ou étendue au genre humain pris dans sa dynamique historique.

A ce propos, le Coran dit :

- « *Un de Ses signes est d'avoir créé les cieux et la terre et la diversité de vos idiomes et de vos couleurs* »¹⁶.

- « *Hommes nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle et vous avons constitués en peuples et en tribus pour que vous vous connaissiez les uns les*

autres »¹⁷.

Ainsi, si l'Enfer, ici-bas, sécrété par l'égoïsme de l'homme est dans la rupture de son lien avec l'autre, il n'est pas alors interdit de penser, à une échelle plus vaste, que le développement des forces d'exclusion entre les sociétés et les groupes entraînera la perte de l'humanité. Plus précisément l'histoire, selon le texte fondateur, présente l'appel de Mohammad comme le dernier maillon de cette chaîne de messages abrahamiques, dont il a modifié quelques lois sans toutefois remettre en question l'essence de la foi et de la présentation.

« *C'est le chemin de religion qu'il vous trace et qu'il a donné à Noé. C'est ce que nous vous révélons et avons ordonné à Abraham, à Moïse et à Jésus* »¹⁸.

C'est en vertu de ces considérations que le texte fondateur en Islam a invité le croyant à consolider sa communauté d'origine en l'engageant à apporter sa pierre à l'édification du destin de l'humanité tout entière à l'exemple des sages et des Prophètes dont il poursuit l'effort et perpétue le message. C'est par la mise en œuvre du principe inéluctable du dialogue et de la main tendue que s'est, à son apogée, illustrée la civilisation islamique. Décadente, en revanche, elle a amorcé un mouvement de repli sur soi et de rejet de l'autre frisant sa négation. Les mobiles de la régression de la communauté musulmane sont dès lors imputables à l'impossibilité dans laquelle elle s'est trouvée de réaliser le projet d'ouverture inscrit dans le Texte pour rassembler une humanité diversifiée et cosmopolite.

B - Axe doctrinal

Le premier axe a fait ressortir comment la doctrine musulmane instaurée par les théologiens et juristes musulmans classiques ne s'est pas toujours inspirée

tacite du principe d'interprétation (*Ta'wil*) qui refait surface quand l'impasse est faite sur les implications inépuisables et modernes que recèle le Texte ? C'est l'ancien blocage qui perdure et perpétue la vision médiévale du monde et de l'homme.

C'est dans le droit fil de cette logique qu'on peut remarquer que la quasi-totalité des exégèses coraniques de l'époque moderne se refusent à repenser le sens de la sacralité du texte coranique. Ils continuent à confondre la sacralité de la source avec celle de sa compréhension partant avec la sacralité de la connaissance, de l'identité et de l'histoire. Un facteur culturel a contribué à la survivance de cette conception. Il s'agit de l'amalgame entre l'unité de l'écriture et l'unité de sa lecture¹². C'est l'ancien blocage qui perpétue la vision médiévale du monde et de l'homme.

C'est justement là où se manifeste l'intérêt du GRIC, notamment s'il arrive à traduire en arabe ses oeuvres¹³. En diffusant ces thèses parmi les jeunes chercheurs et enseignants, on reformule les grandes questions sous un autre jour et à l'aide d'un outil scientifique convaincant. D'où la nécessité de revenir sur les blocages actuels. On saisira l'importance de la relecture du patrimoine théologique et historique quand on pourra mesurer ce que des choix similaires ont produit dans d'autres traditions religieuses. Ainsi, et même si le dialogue sous forme de groupe de recherche, n'aboutit pas à des conclusions définitives, il arrive du moins à cerner les grands problèmes déjà soulevés par les colloques publics. Mieux encore, il avance vers une reconnaissance mutuelle de « l'authenticité » de chaque foi.

Aujourd'hui, deux autres cadres d'échanges paraissent avoir la faveur d'une certaine élite musulmane. D'une part, un centre permanent pour le dia-

logue interreligieux et, d'autre part, des départements d'enseignement des religions non-musulmanes dans des universités du monde musulman. Ainsi, on vient de créer le « Royal Institute for inter-faith studies » en Jordanie¹⁴. Bien qu'il soit prématuré de tirer des conclusions, nous supposons que les questions ardues pourront y être débattues. La première publication de cet institut reconforte notre optimisme puisqu'elle traite du christianisme dans le monde arabe. Quant à la seconde structure, un premier pas a été accompli à Tunis à la Faculté de Lettres de la Manouba avec la création d'une cellule d'études des religions comparées. Pour être balbutiantes, ces deux initiatives n'en témoignent pas moins de l'intérêt du dialogue interreligieux, notamment quand il emprunte la voie de la recherche scientifique et tourne le dos aux discours apologétiques ou prosélytiques.

IV- Pour une théologie du dialogue

Les différentes rencontres interreligieuses nous amènent à constater l'absence d'une théologie musulmane du dialogue. S'il n'est pas dans nos intentions de développer ici les raisons historiques de ce grand vide, il n'en est pas moins nécessaire de signaler que les appels pour un renouveau des bases de la pensée religieuse musulmane et pour une remise en question des chemins de la foi se font de plus en plus pressants. Une tendance a vu le jour depuis l'entre-deux-guerres ; elle est issue d'une nouvelle œuvre qui relance la question du renouveau de la foi : *Tajdid al - fikr ad-dinnî fil - islâm* (La reconstruction de la pensée religieuse en islam) de Mohammad Iqbâl, paru, en 1928. Ce nouvel essai a pu être un moment décisif pour la pensée religieuse musulmane contemporaine. Depuis, un nombre de

tique sur l'héritage historique des traditions religieuses, une formation universitaire et une compétence doctrinale sont absolument nécessaires. Ainsi, en plus du temps indispensable pour l'approfondissement des thèmes essentiels et communs, une chose devient certaine : c'est la « culture du dialogue » qu'on acquiert en dialoguant. Plus important encore, on saisit de façon vivante la finalité du dialogue interreligieux en commençant à restructurer ses constructions théologiques spécifiques.

Le premier ouvrage publié en 1987 par le GRIC, après cinq ans de travail collectif sur les Écritures, la Bible et le Coran, administre d'une façon magistrale la preuve de la pertinence de ce dialogue en vérité. Il s'agit d'une étape toute nouvelle pour la théologie musulmane contemporaine que d'admettre que la parole de Dieu atteint les hommes dans un langage humain situé dans le temps. Les conséquences de ce principe sont considérables. Si l'on se borne à la question de l'autre, on est en droit de se demander s'il faut prendre à la lettre le discours que tient un texte sacré sur son homologue ou sur une autre religion, ou s'il ne vaut pas mieux de le replonger dans le contexte des connaissances de l'époque et du lieu.

Nous voilà au coeur du combien épineux débat sur la Révélation ou Parole de Dieu, et l'application de la *Chari'a* ou Loi révélée. Sans en avoir l'air, le travail du GRIC s'est penché sur un « trou noir » de l'histoire de la théologie musulmane classique. Il essaie de décortiquer la fameuse « *Mihna* » (littéralement épreuve) ou Inquisition. Cette « épreuve » qu'on n'a jamais pu résoudre dans un forum théologique, concerne la nature du texte révélé. Est-il incréé ou non ? Le débat de la « *Mihna* » dégénéra en conflit politique et idéologique ouvert de 833 à 848 / 218 à 234 entre les «

Mu'tazilites » ou rationalistes et les traditionalistes. Au cœur de la polémique était l'interférence du Temps et de l'Absolu. Le *mu'tazilisme* soutenait que la Transcendance dictait un message en recourant à la temporalité. Leurs rivaux refusaient cette théorie catégoriquement et soutenaient que le texte est incréé, c'est à dire sans origine dans le temps. Le triomphe politique certain de cette dernière thèse a bloqué pour des siècles toutes les tentatives de recherches novatrices sur le texte révélé. La sainteté du Coran a entraîné un parti pris hostile à toute velléité exploratoire du texte sacré. C'est d'ailleurs pourquoi un des fondateurs du GRIC et éminent connaisseur de la théologie musulmane, le Père Caspar, constate avec pertinence que ces blocages théologiques peuvent étonner les chrétiens qui doivent toutefois se rappeler que leur propre conception de l'Écriture a bien connu des évolutions, et surtout prendre conscience que la notion même de Révélation n'a point pour eux la signification qu'elle revêt pour les musulmans¹⁰.

Et quand, enfin, le GRIC soulève l'ultime question relative à la Loi révélée et à son application, on ne peut qu'approuver ce style nuancé qui ne cache point sa désapprobation de la conception littérale : « Nos Écritures ont-elles pour but de nous livrer des informations historiques ou de nous proposer à travers des exemples et des références historiques, des valeurs religieuses qui traversent le temps ? »¹¹

Avec ce type de questionnement on est au centre de la problématique politico-sociale du monde musulman actuel auquel on fait miroiter l'idée « d'application de la Loi » comme panacée à ses problèmes complexes en réactivant des concepts éculés. On se retrouve face, de nouveau, au lancinant problème de l'interprétation du Texte. Est-ce le refus

déroulée en 1991, dans le même centre et eut pour sujet le thème très général de « Responsabilité des religions dans la paix ». A étudier les travaux théologiques des participants musulmans qui, soit dit en passant, parlaient en leur nom propre, on se rend à l'évidence qu'aucun déplacement de l'herméneutique n'a pu être décelé. Par ce fait, les exposés théologiques se muraièrent dans l'hermétisme de comportements conservateurs. Tout porte à croire que, de façon générale, le problème de la finalité du dialogue interreligieux et de la formation requise pour pouvoir le développer restent pendants.

III- Le dialogue, une recherche permanente

Cette nécessité a été probablement ressentie par le groupe de recherche islamo-chrétien, le GRIC, qui fut créé en 1977. Ses fondateurs ont voulu insuffler au dialogue une vigueur et une nouvelle force en postulant dans les statuts du groupe un certain nombre de conditions académiques, pédagogiques et intellectuelles⁹. Le GRIC a bien voulu pallier les lacunes des colloques des années 70 en dépassant le stade de la sensibilisation et de la conciliation. L'une de ses réalisations majeures reste l'affranchissement de ses membres des concepts théologiques du moyen-âge. Ces mêmes concepts pour qui tout esprit critique est jugé blasphématoire alors même que la société, la jeunesse et les élites tournent le dos aux affirmations apodictiques d'une pensée religieuse retranchée sur ses convictions surannées. Ainsi, les sujets débattus au sein du GRIC, généralement contemporains, ont exigé un courage intellectuel conscient des crises radicales qui, gérées par une certaine théologie décadente, ont voué les religions à un fondamentalisme belliqueux. C'est ainsi que la nouveauté du GRIC se

signale par le recours du croyant à un travail intellectuel objectif sur son identité et son histoire religieuses. C'est la consécration d'une recherche plurielle qui ne voit pas de contradiction entre foi vécue et recherche scientifique. C'est un discours moderne où l'autonomie intellectuelle interpelle la foi, où le croyant est à la fois observateur et acteur. C'est le développement d'une recherche qui a fait défaut pendant longtemps : c'est l'engagement de personnes n'ayant rien à voir avec l'intégrisme à vivre leur foi dans la modernité.

Le dialogue islamo-chrétien permanent est en vérité un signe manifeste de la pluralité dans la découverte et la reconnaissance de l'autre. Il suscite un approfondissement de sa propre foi. Il ne s'agit plus de défendre la « forteresse » assiégée mais de prendre le recul nécessaire pour examiner les sujets brûlants nés de la confrontation entre la foi et le monde moderne. Cette tâche, pourtant ardue, a donné naissance à cinq essais en vingt ans.

Il semblerait que, malgré certaines difficultés dues à la relève de l'équipe fondatrice, le GRIC a continué à se distinguer par ses options religieuses.

Le GRIC a également inscrit comme une priorité la formation des chercheurs. Ce choix d'apparence innocente soulève l'épineuse question de la foi : Qu'est qu'on entend par croire ? Y a-t-il une diversité de formes de foi ? Est-il vrai qu'il y a plus de liberté dans une foi acquise que dans une raison contraignante ?

La richesse de ce questionnement réside dans la distanciation prise vis-à-vis d'une religiosité autorisant la reformulation de la spécificité religieuse ; ce qui ne peut indisposer les autres du moment qu'ils trouvent un point de vue conciliable avec leur foi.

De la sorte, pour porter un regard cri-

Christianisme est celle d'une réelle participation de la partie musulmane, autrement dit la reconnaissance de l'islam comme religion authentique. Cette reconnaissance est intimement liée au statut que les représentants du Christianisme se sont conféré au sein de la famille abrahamique. C'est un problème théologique et historique. Il pose la question de l'orthodoxie et dépasse le cadre pratique des relations avec les croyants non-chrétiens. Cette question est d'autant plus grave que le rapport Christianisme-Islam est pour le nouveau millénaire l'une des principales composantes de la paix dans le monde.

Cela dit, la difficulté reste entière pour la partie musulmane qui n'arrive pas à sortir du cercle de son orthodoxie pour considérer que ses concepts théologico-philosophiques sont intelligibles dans un contexte déterminé. Le langage religieux musulman s'est forgé dans la suprématie politico-militaire de l'empire arabo-musulman des premiers siècles. Dépasser le climat de méfiance et de peur des conquêtes pour envisager la foi vivante délestée de la charge de l'histoire et de son legs culturel n'est pas aisé. D'autant qu'en pays d'islam, les intellectuels se sont retirés du champ religieux, occupé depuis par les intégristes et par le pouvoir politique. A ce propos, on peut considérer que la mondialisation peut aider les participants à établir un dialogue en vérité à l'intérieur d'un espace de communion et de rencontre constructive. L'objectif n'est point de priver, pour délaissé, la théologie du salut ou de la conception de la meilleure des communautés mais de les réexposer sous un nouveau jour et dans de nouvelles conditions historiques. Ainsi, le dialogue interreligieux peut en enrichir un autre non moins vital : l'intra-religieux.

C'est là qu'on peut surmonter les ambi-

guités et les lenteurs d'un débat formel fondé sur une conception euro-centriste des deux mondes opposés ou celle nostalgique d'un passé glorieux qui conditionne le dialogue à la nécessité de devenir musulman : pour dialoguer, il faut s'islamiser.

Ce premier écueil condamne quasiment le dialogue à tourner dans un cercle vicieux et ne peut générer, dans les meilleurs des cas, que des discours parallèles qui pèchent par l'absence quasi-totale de l'autre.

L'illustration la plus éclatante à nos yeux de cette situation équivoque et en crise est fournie par les colloques islamochrétiens de Tunis. De 1974 à 1986 se sont tenus au Centre d'études et de recherches sociales et économiques de l'université de Tunis quatre colloques sur les thèmes :

- 1- La conscience religieuse musulmane et la conscience chrétienne aux prises avec les défis du développement (1974).
- 2- Sens et niveaux de la Révélation (1979).
- 3- Islam, christianisme et droits de l'homme (1982).
- 4- La spiritualité : exigence de notre temps (1986).

Ce qui est remarquable dans ces rencontres c'est qu'on est parvenu à réunir plus d'une centaine d'intellectuels et de penseurs chrétiens et musulmans sur l'initiative d'une institution universitaire d'un pays musulman. C'est la première originalité. Ensuite, pour débattre de sujets quasiment religieux le seul cadre que les organisateurs tunisiens purent offrir fut le Centre d'études sociales et économiques. C'est la deuxième originalité. Enfin, plus le temps passait plus la conviction pour un dialogue authentique s'effritait, en évitant les thèmes à caractère théologique. Fait frappant, la cinquième et dernière rencontre s'est

celui qui a acquis sa foi sans efforts spirituels et sans conscience historique n'est pas apte à pressentir la profondeur de l'autre et l'étendue de sa richesse. C'est pourquoi il engage son dialogue en parlant de lui sans parler aux autres ou en parlant des autres sans parler de lui⁶. En se gardant de faire sienne l'expérience des autres, il ne fait que confirmer son impuissance à communiquer et à se dépasser.

A ce propos, on doit souligner que le texte coranique, a moins valorisé la conception du dialogue comme entretien entre deux parties que comme dynamique didactique. Son but est l'élévation à un niveau qui n'est pas susceptible d'être atteint par une méditation ou un recueillement individuel. C'est dans cet esprit qu'on peut interpréter divers versets du Coran consacrés au statut de l'homme, à son savoir et à son destin⁷. L'ensemble de ces versets converge vers cette idée de base adoptée par la pensée musulmane pendant les quatre premiers siècles : on ne peut atteindre la vérité de façon directe et individuelle. Cette démarche humaniste qui s'enrichit de la pluralité a enregistré un recul évident au bénéfice de la tendance dogmatique et littéraliste.

Un début de rupture avec cette tendance est notable à partir de la deuxième moitié du XXe siècle. Aujourd'hui, dans certains essais d'exégèse coranique modernistes, on tient à insister sur l'intérêt de décrypter l'ensemble du discours coranique, de ne plus se limiter à quelques versets isolés ou de les interpréter en dehors de leur contexte et du sens général de la révélation. Cette conception vectorielle touche les domaines de la législation, du système politique ainsi que celui des droits de l'homme. Elle ne pourra pas occulter longtemps le domaine du dialogue inter-religieux.

Cette démarche humaniste affronte une difficulté historique née du bannissement des tendances spirituelles et mystiques et du développement de la tendance « néo-fondamentaliste » au profit d'une conception de l'islam considéré comme un projet sociopolitique qui s'insère dans un contexte de lutte pour remporter le pouvoir séculier.

L'autre volet de cette entrave s'incarne dans la position des théologiens musulmans classiques.

Puisque l'islam vénère Jésus et respecte sa mère, on exige, en retour, du christianisme, le même traitement en faveur du Prophète de l'islam. Au sujet du principe de réciprocité, il est indéniable que la partie chrétienne et surtout catholique a fait depuis Vatican II un pas décisif envers la reconnaissance des religions non-chrétiennes. La partie musulmane majoritaire n'a pas encore senti le besoin de consentir une quelconque concession, preuve de sa compréhension et de son soutien au principe de réciprocité.

Plusieurs prétextes, qui laissent généralement à désirer, sont à l'origine de cette réticence. Le plus fréquent est celui de l'évangélisation (*Tansir*) en Afrique notamment. Ce problème, qui n'est pas ignoré du Saint-Siège, est souvent abordé sous le chapitre de l'orientation concernant le dialogue et la mission⁸. L'optique adoptée pour l'étude de ce sujet reste celle du sacrement universel du salut. Ce qui réduit la révision des relations avec les croyants des autres religions à un cadre pratique et ponctuel. D'ailleurs, le Vatican établit une claire distinction entre le secrétariat pour les non-chrétiens et la S. Congrégation pour l'évangélisation des peuples. C'est justement là où réside la raison profonde de la réticence des musulmans à ce dialogue. La question que pose de façon persistante l'Islam au

nelles stratégies doit tenir compte des nouvelles exigences mondiales mais doit aussi revigorer la logique interne et le fonds culturel afin d'aboutir à une adaptation consciente et à une modernité réussie.

D'ailleurs, les grands projets actuels de restructuration et de rénovation de la pensée arabo-musulmane sont tous axés sur les conditions d'accès à une modernité dans le respect du génie propre et d'un meilleur entendement des spécificités.

II- Les balbutiements du discours islamique

En 1962, débutaient les travaux du Concile Vatican II qui ont marqué une étape nouvelle dans la relation de l'église catholique avec les croyants des autres religions. En cette même année, dans le monde arabo-musulman, l'Algérie célébrait son indépendance acquise au prix d'une guerre de libération des plus meurtrières avant de s'engager comme bon nombre de pays arabes dans la voie de la modernisation et du socialisme.

Cette première remarque lève le voile sur un des aspects qui caractérisent le dialogue interreligieux islamo-chrétien. Il s'agit de ce que l'on pourrait appeler « le mouvement asynchrone » entre deux mondes censés vouloir discuter. En effet, alors que plusieurs documents conciliaires, en particulier la déclaration « *Nostra Aetate* », s'engagent dans une évolution indéniable en l'occurrence avec l'Islam, le monde arabo-musulman semble insensible à cet appel. Le poids du passé pesait toujours dans les options politiques, sociales et culturelles. On était, soit tiraillé par des conflits relevant du clivage religieux soit engagé dans une laïcisation agressive qui pénétrait les milieux intellectuels, politiques et

techniques. Dans les deux cas, le mode de développement des sociétés arabo-musulmanes n'était pas propice au déclenchement d'une dynamique en faveur d'un dialogue. La pensée musulmane contemporaine paraissait atone et indifférente à un tel progrès. Cette réticence n'a trompé personne. Hans Küng disait bien que « les musulmans ne sont pas encore d'humeur à dialoguer »³. L'Archevêque d'Alger est plus nuancé quand il affirme que ce dialogue a, à son actif, côté chrétien, un demi-siècle de préparation⁴.

Pour une certaine élite musulmane, celle qui voulait prendre part à l'échange, il fallait naviguer à contre-courant, parce que les organismes musulmans concernés ne voyaient pas la finalité du dialogue, quand ils ne le soupçonnaient pas d'avoir des visées politiques néo-coloniales⁵. Mais l'écueil sur lequel a buté la grande majorité des personnes qui lui étaient acquises vient en partie d'une confusion autour du concept même de dialogue. On considérait que le dialogue n'est possible avec les musulmans que « s'ils ne sont plus différents des autres ». C'est à dire dans la mesure où ils se renient.

Il faut dire que la notion de dialogue reste imprégnée par la conception apologétique héritée de la théologie médiévale. On ne s'engage généralement pas dans un dialogue inter-religieux sans la ferme conviction de détenir la vérité et d'être de quelque façon le « tuteur » du divin. Cette autoglorification constitue l'un des points propres à la pensée religieuse traditionnelle qui estime sa conception historique de la religion comme une fin en soi. De la sorte, elle n'est nullement disposée à découvrir dans sa rencontre avec l'autre une quelconque nouveauté ou une occasion pour une remise en question. Rien d'étonnant à cela dans la mesure où

ticité religieuse et qu'il ne peut souffrir aucune remise en cause du sens de la religiosité qu'il prêche ? La lecture des traités théologiques tenus pour œuvres de référence montre à quel point ce théocentrisme est omniprésent et omnipotent. L'homme, le monde et le cosmos sont acculés à une soumission synonyme de pétrification d'un monothéisme qui use par abstraction. Au contact de la modernité, une réactivation du monde de l'Islam ne peut se réaliser qu'à partir d'une nouvelle lecture théologique. Cette première ébauche d'une forme de modernité en islam mise sur une dynamique interne de la pensée religieuse. Apparaissant sous la plume de quelques penseurs musulmans, les écrits de ces « nouveaux théologiens » peuvent se lire à la fois comme un élan pour le renouveau islamique et une chance offerte pour le dialogue interreligieux et interculturel. Pakistanais, Iraniens, Arabes, ces précurseurs visent de diverses manières à repenser la foi, condition essentielle d'un dialogue religieux authentique. Or le « néo-fondamentalisme » musulman s'oppose catégoriquement à toute relecture, surtout sous la pression de la mondialisation. En la diabolisant, l'intégrisme musulman occulte son dynamisme social. On oublie qu'elle procède d'un double mouvement : l'un à caractère objectif (révolution technologique, industrie électronique et communications), l'autre, lié à des choix politico-culturels qui dépendent essentiellement de la volonté humaine. Autrement dit, il y a lieu, dans la mondialisation, de faire intervenir la volonté des peuples, leurs valeurs propres et leurs options culturelles. Cette intervention n'a pas pour but de mettre un frein à l'évolution objective de la mondialisation mais de lui donner un sens nouveau et des perspectives plus riches. En refusant de participer à la revitalisation de

cette dynamique mondiale ou en la pourfendant, on apportera de l'eau au moulin de la violence qui se verra renforcée. Ainsi, le monde musulman court-il le risque d'être l'objet de graves tensions qui obstrueront son horizon au profit d'un combat donquichottesque.

A partir de cette première constatation, il nous paraît primordial de bien définir ce qu'est le dialogue interreligieux. S'agit-il de convaincre l'autre, de « combattre » les idéologies matérialistes et néomachiavéliques ou de mieux se connaître ? Mais si l'on admet que les grands bouleversements de la fin du siècle passé ont fait perdre de leur acuité à ces interrogations, il est impératif d'en définir d'autres finalités.

En effet, au seuil du nouveau millénaire, de nouvelles priorités, génératrices d'autres grandes questions s'imposent, dans l'aire musulmane, l'un des grands débats du XIXe siècle et d'une partie du XXe était de savoir comment réaliser la libération politique. Depuis, cette question ne correspond plus aux réalités du monde et au développement des relations internationales. Le problème actuel tourne bien autour de la liberté intellectuelle et de conscience, pivots d'une réelle participation musulmane à la vie moderne. Ainsi, tout en considérant que l'humanité se dirige vers des valeurs universelles, il n'en demeure pas moins que les spécificités nationales, culturelles et religieuses continuent à jouer un rôle de premier plan dans la concrétisation des nouvelles valeurs. En d'autres termes, le processus de mondialisation, en standardisant les cultures donne un coup de fouet aux consciences, ébranle les intelligences et les particularismes. Pour accomplir l'homogénéisation, l'engagement personnel et communautaire est nécessaire ; il exige la mise en œuvre de l'arsenal culturel et identitaire. L'élaboration de nou-

Dialogue pour un nouveau langage religieux

Hmida Ennaïfer : Professeur à l'Université Zitouna, Faculté de théologie musulmane, Tunis

L'auteur, président du Groupe de recherche islamo-chrétien (GRIC), tente d'établir un état des lieux du dialogue interreligieux dans le monde arabo-musulman. Il en arrive à la conclusion qu'il n'y pas de théorie du dialogue en islam et que le discours islamique du dialogue est à tous ses débuts. L'auteur estime que l'islam pose au christianisme la question de sa reconnaissance, mais tarde à faire l'essentiel : porter un regard critique sur l'héritage historique et produire une théologie musulmane contemporaine qui admet que la parole de Dieu touche les hommes dans un langage humain, situé dans le temps. Ceci ne peut advenir sans une théorie du dialogue qui permettra du même coup d'arrêter la dé-islamisation confuse et permettre à l'islam de redécouvrir sa spécificité.

I- Dialogue ou violence

Cet exposé vise à donner un état du dialogue interreligieux dans le monde arabo-musulman. Du dialogue essentiellement islamo-chrétien, le seul que cette zone géographique a vu s'instaurer. En effet, de 1954 à 1992, on compte soixante-cinq rencontres islamo-chrétiennes tenues dans le monde arabo-musulman sur un ensemble de deux cent cinquante et une de par le monde. Une seule rencontre tripartite a vu le jour dans le monde musulman, pour la même période, sur une totalité de vingt-six rencontres¹. Une place sera faite au cours de cet exposé à la question de l'isolement du monde musulman. Question cruciale pour tous les artisans d'un avenir de communion et de paix. Ce qui fait dire à l'Archevêque d'Alger que : « Dans les décennies à venir, la relation entre chrétiens et musulmans sera l'une des principales composantes de la paix dans le monde »². Quelques remarques, enfin, autour du principe de base du dialogue interreligieux boucleront la boucle de cet exposé.

Au seuil d'un nouveau siècle, on est amené à reconnaître que pour réussir le dialogue interreligieux, on est invité à repenser sa foi ; parce que les religions monothéistes doivent prendre conscience que l'ère de l'immobilisme est révolue, faute de quoi elles feront le lit de la violence et seront les auteurs de leur entière marginalisation. A ce propos, il nous paraît essentiel de souligner que les tendances intégristes de l'islam contemporain, bien qu'elles se trouvent renforcées par des facteurs sociopolitiques, puisent leur vigueur dans la sève religieuse. En effet, ce qui spécifie le discours « néo-fondamentaliste » islamique est qu'il est le fruit d'une élaboration historique fondée sur le principe d'un théocentrisme virulent. S'appuyant sur une conception fixe du monde et de l'histoire, ce principe exclut toute dimension humaniste et n'admet pas l'évolution des idées, des sociétés et des valeurs. De là vient son refus d'une relecture de sa tradition et de ses croyances. Faut-il s'étonner dès lors que le « néo-fondamentaliste » islamique se considère comme le détenteur unique de l'authen-

pire. La charia s'était occupée surtout du culte, avait séquestré la femme, et légitimé les inégalités et l'exploitation des pauvres par les riches. Les ulémas avaient fait le lit du despotisme. Très rares étaient ceux qui avaient contesté la dénaturation de l'idéal coranique. Il y eut des saints, bien entendu. Mais je ne connais pas une élaboration théologique musulmane destinée à promouvoir une société de *sâdiq*, Justes à partir de la guidance (*Hudâ*) coranique. Le modèle de Farâbî était Platon et ne rentre pas dans notre cadre.

Sadaqa et *zakât* furent vidées de leur substance et détournées de leur but de Purification des Biens et de Sanctification de l'Homme, un homme qui n'a rien volé au Ciel, qui n'a pas péché, qui n'est pas banni dans le bagne de la Terre, qui n'a pas besoin d'un Fils Rédempteur ; bref un homme à qui tout a été donné de bon cœur, y compris le partage de la science divine (*Coran*, 2:255). Dans le *Coran* « l'arbre interdit » n'est pas celui de « la connaissance », mais celui de « la liberté ». L'homme avait le choix entre une vie d'obéissance, comme celle des Anges ou une vie de liberté qui, nécessairement, compor-

te le pouvoir réel de désobéir avec toutes les conséquences de la liberté. L'homme choisit la liberté en toute liberté. Mais la connaissance, elle, lui est offerte comme un don de Dieu (*Coran*, 2:31), et c'est cette connaissance, jointe à la liberté, qui fait sa condition particulière, et sa grandeur symbolisée par la prosternation des Anges devant lui, sur ordre de Dieu, qui, dans le *Coran* n'a aucun nom propre. Allâh signifie tout simplement Dieu, et renvoie au El des langues sémitiques. La pensée musulmane n'est pas prométhéenne.

Elle ne réussit pas cependant à créer un modèle global d'existence humaine et de gestion de la Terre en harmonie avec les orientations coraniques, et dans *l'Amitié avec Dieu*, le *Wâlî al-Mu'minîn* (*l'Ami des Croyants*). N'empêche que ces orientations existent, et que la vie continue. Si l'Islam a quitté l'Histoire, ce n'est pas sans raison, et il ne pourra y reprendre sa place que s'il y a pour cela des raisons. S'il a quelque chose à apporter. Nous pensons que oui. Il appartient aux penseurs musulmans, particulièrement aux économistes¹, de le faire ; je ne suis ni juriste, ni économiste ni politologue.

Notes

1. The Islamic Foundation, créée en 1973, est une institution libre d'éducation de recherche et de publication (Markfield Conference Centre, Ratby Lane, Markfield, Leicester le 67 9SY, Angleterre).

Elle publie deux revues : *The Muslim World Book Review*, et *Encounters*. Elle a publié aussi environ 200 ouvrages centrés sur l'Islam. Le Département des Etudes économiques.

réalise. Il y a là, par rapport à Dieu, une différence radicale d'attitude qui sépare la mentalité occidentale de celle de l'Islam, et qui mérite d'être soulignée. Dans les Anciennes Ecritures, il n'y a pas l'équivalent de la basmala (Au nom de Dieu le Miséricordieux qui fait Miséricorde) par laquelle commencent toutes les sourates sauf la neuvième. Il n'y a pas les équivalents de *rahma* (miséricorde, 113 occurrences) ; *rahmân* (miséricordieux par essence, 57 occurrences) ; de *rahîm* (qui fait sans interruption acte de miséricorde, 120 occurrences) ; de *ghafûr* (d'absolueur ; 95 occurrences) ; de *salâm* (Paix, 42 occurrences) ; de *ra'ûf* (affectueux, 11 occurrences) ; de *latîf* (prévenant, 7 occurrences) ; et de *wadûd* (tendre, 2 occurrences). Pour le musulman, Dieu n'est pas une lointaine abstraction, Il est présence sensible de chaque instant, Il est l'Ami constant, le *Wâlî* sur Terre et dans l'Au-delà. Entre les deux Royaumes le pont n'est jamais coupé. C'est pour cela que la laïcité, rouage essentiel de la mondialisation, dans sa conception occidentale, c'est-à-dire rupture des ponts, n'est pas accessible à la mentalité musulmane et n'est pas acceptable pour elle.

La Laïcité qui domine la pensée occidentale en tout, y compris dans le domaine économique, est un compromis – que l'on fait remonter au Christ même – entre ceux qui proclamaient la mort radicale et immédiate de Dieu, et ceux qui se contentaient de l'expulser de Terre et de le confiner dans son Eden Céleste. La pensée occidentale est anthropocentriste. Il n'y a que l'homme qui compte, et il est *le sens de la vie*. Telle est la vision de Luc Ferry dans son ouvrage *L'homme-Dieu* (Grasset, 1996) dont le succès de librairie indique combien l'occidental s'y retrouve et s'y reconnaît. La laïcité de la mondialisation n'est pas une neutralité. Elle est une

« athéocratie ». Quel homme politique européen, au cours d'une campagne électorale, oserait parler de Dieu sans se couvrir de ridicule ! Voilà où on en est : Dieu rend ridicule.

Nous savons comment a commencé l'Ordre Nouveau lancé par Bush le père. C'est ce Royaume que nous apporte Bush le fils. Sa conférence de presse du vendredi 23 février 2001 en commun avec Tony Blair nous en a annoncé les contours. L'Occident, dont le fer de lance est le WASP (The White-Anglo-Saxon-People) veut se donner la suprématie absolue dans le monde dans une politique inspirée par Samuel Huntington. Voilà la Mondialisation en cours. Le Général Colin Powell, le héros de la guerre du Golfe dont le Kuwaït vient de fêter le dixième anniversaire (23 février 2001) en grande pompe en présence de ses plus importants acteurs, est chargé de l'inscrire davantage dans les faits : encore plus d'inégalités et d'exploitations en tout genre sans Dieu ni Miséricorde. En ce jour anniversaire, qui pense au un million cinq cent mille enfants irakiens morts des conséquences de l'embargo sur l'Irak : malnutrition et manque de médicaments ? C'est le cadeau de Prométhée triomphant !

On me dira que les théocraties n'avaient fait guère mieux. Ne font rien guère mieux. C'est vrai. Mais depuis quand les théocraties avaient-elles été au service de Dieu ? Elles s'étaient servies de Dieu. Dans la tradition occidentale, elles avaient élaboré une théologie de démission (l'attente infinie et passive du Messie), ou une théologie prométhéenne du Péché, de la chute, et de l'échec final du Fils aboutissant à l'expulsion de Dieu du Royaume de César, puis à sa mort sans résurrection, c'est-à-dire à l'état actuel des choses.

Dans la tradition musulmane, on ne fit pas ...eux, et les islamistes actuels font

accueilli la mythologie grecque qui se trouve ainsi présente et intégrée dans toutes les formes de sa culture, littéraire et philosophique bien entendu, mais aussi théologique et socio-économique. La pensée arabo-musulmane avait beaucoup emprunté aux Grecs, mais elle a refusé leur littérature et leur mythologie. La Bible y préparait l'Occident. Le Coran en préservait l'Islam. Le concept coranique de qissa, de récit véhiculant une édification, est très différent du mythe. Il n'y a pas de mot en arabe pour dire mythe.

Ainsi, les Anciennes Ecritures, rédigées par étapes à des époques très différentes, ont gardé les traces des traditions mythologiques helléniques et orientales. Malgré les efforts des rédacteurs, les jointures sont souvent restées mal ajustées et apparentes. Le théologien allemand luthérien R. Bultmann (1884-1976) crut pouvoir procéder à leur « démythologisation ». L'entreprise qui risquait d'aboutir à une totale déstructuration, se révéla en définitive pratiquement impossible.

Du même esprit relève la relation Père-Fils qui introduit un élément de complexification supplémentaire dans le mythe prométhéen de base, formateur de la pensée occidentale. Le Fils, qu'il soit par Alcmène, l'épouse de Zeus, ou par Marie, la Mère de Dieu, est intercesseur et rédempteur, mais, sur Terre, il finit sur un échec. Le Messie et le Royaume, annoncés par Isaïe et le Christ du Christianisme, ce n'est pas demain la veille. S'adressant à Jésus, Jacques Grunewald écrit : « Rabbi, tu es mort pour rien » (*Chalom, Jésus !*, Albin Michel, 2000, p. 156). Les penseurs occidentaux des Lumières, firent d'ailleurs une croix dessus. Les épées attendront pour se transformer en socs, et les loups ont un bel avenir devant eux. En conclusion, on peut dire que

l'Occident est prométhéen jusque dans ses Ecritures saintes. Sa pensée, fondée sur la rivalité (*shirk*) avec Dieu, sur le péché du Vol avec effraction du Savoir divin suivi de la Chute, et sur la Rédemption restée inopérante dans l'Au-delà malgré la mort « pour rien » du Fils, est une pensée tragique. C'est cette pensée qui a façonné la Civilisation qui veut aujourd'hui s'imposer à toute la Terre par la Mondialisation, la Mondialisation de la mort de Dieu. L'Occident, finalement, ne connaît que César, le reste c'est du chloroforme pour apaiser les consciences, si tant soit peu elles en ont besoin, comme l'avait très bien vu Marx dans un trait de génie. Par fils interposé et sacrifié « pour rien », les négociations aboutirent en effet à une côte mal taillée, ce que Prévert (1900-1977) traduit avec gouaille et insolence ainsi : « Notre Père qui êtes aux Cieux », restez-y.

Ainsi la mondialisation qui nous est proposée par l'Occident est celle d'un monde confisqué à Dieu, et entièrement livré à César. Cette mondialisation au profit du plus fort est inscrite dans les mythes fondateurs qui avaient structuré la pensée occidentale, et l'éthique de la charité – obéissant au bénévolat – n'a d'autre rôle que de fournir l'emballage le plus brillant possible, à une denrée suspecte. Qu'ont-ils laissé derrière eux les Missionnaires en Afrique ? !

Jacob annonçait non le Messie, mais Nietzsche (1844-1900). Ce que Jacob n'avait pas réussi à faire, occire le seigneur Dieu, Nietzsche le fit. Il en proclama la mort. D'une certaine manière, la théologie de la Mort de Dieu touchait à son aboutissement naturel, sans élément surnaturel. Dans la pensée occidentale, à travers tous ses mythes, Dieu n'est pas l'ami protecteur (*Wâlî*) de l'homme, comme il se manifeste dans le Coran dans plus de 90 versets. Il est l'obstacle à abattre pour que l'homme se

L'Occident est l'homme qui se bat contre Dieu et en triomphe au prix de terribles souffrances, d'horribles malédictions, ou de curieuses bénédictions arrachées au Dieu « vaincu par la force ». Le célèbre combat de Jacob contre Dieu mérite d'être rappelé :

Lutte avec El

Jacob reste seul

– Un homme lutte avec lui jusqu'à la montée de l'aube.

– Il voit qu'il ne peut rien contre lui.

– Il le touche à la paume de sa cuisse,

– La paume de la cuisse de Jacob se disloque dans sa lutte contre lui.

– Il dit : « Envoie-moi : oui, l'aube est montée ».

– Il dit : « Je ne t'enverrai que si tu me bénis ».

– Il lui dit : « Quel est ton nom ? » Il dit : « Jacob ».

– Il dit : « Ton nom ne se dira plus Jacob, mais Israël – Luteur d'El – :

– Oui, tu as lutté avec Elohim et avec les hommes, et tu as pu ».

– Jacob questionne et dit : « Rapporte-moi donc ton nom ».

– Il dit : « Pourquoi cela, demandes-tu mon nom ? »

– Et il le bénit là.

– Jacob crie le nom du lieu : Péniel – Face d'El – :

– « Oui, j'ai vu Elohim faces à faces et mon être est secouru ! »

(Gn., 32:25-31, trad. A. Chouraqui).

Jacob s'en sort avec une luxation du fémur, il boite un peu, mais il a gagné contre Dieu. Il exulte et il ne cache pas sa joie. Jacob sollicite cependant la bénédiction d'Elohim et l'obtient. Comment traduire ici Elohim par Dieu sans fausser totalement le texte, et l'extraire à l'environnement qui le vit naître et prendre forme, un environnement enchanté par les mythologies ambiantes qui meublaient toutes les mémoires ? !

A. Chouraqui a pris sagement le parti de ne pas traduire, et de conserver à l'expression « faces à faces » son pluriel originel. *Elohim*, nous l'avons dit, est un pluriel de véritable pluralité, et pas seulement de majesté, dans plus d'un cas. La traduction de la T O B « Jacob appela ce lieu Péniel – c'est-à-dire face-de-Dieu – car j'ai vu Dieu face à face et ma vie a été sauvée » dénature le texte et en fausse le sens. Jacob, comme tous les héros de la mythologie gréco-mésopotamienne, avait lutté contre les « Elohim », c'est-à-dire contre les dieux, sa face faisant face à leurs faces, et il l'avait emporté sur eux. Sa survie dépendait en effet de l'issue de ce corps à corps avec les dieux. Grâce à sa victoire, son « être » s'en était trouvé « secouru ».

L'homme vainqueur demande cependant une grâce aux Elohim vaincus ? ! Cette situation est pour le moins ambiguë. Les mythologues parleront sûrement de la richesse du mythe qui leur permet d'y fourrer tous leurs fantasmes. Les historiens des textes sont plus prudents. On lit, en note, dans la TOB : « Ce célèbre récit garde une certaine obscurité, peut-être parce qu'il résulte de la fusion de deux textes (« yahviste », et « élohiste »), peut-être aussi parce que son ambiguïté lui vient des traditions qu'il porte ». Nous sommes en effet en présence d'un texte qui traduit une *pensée mythique* qui puise dans plusieurs courants qui charrient des éléments empruntés à toutes les traditions religieuses de la Grèce et du Proche-Orient y compris l'Égypte. Dans toutes ces traditions l'homme est en lutte contre les dieux, tantôt écrasé par eux – *ut fata trahunt* au gré du destin – tantôt triomphant, jamais allié. Il est le concurrent, le rival, le *sharik* que dénonce justement avec force et continuité le Coran (6:163; 17:111 ; 25:2). La pensée occidentale, nourrie de judéo-christianisme, avait

c'est-à-dire, la connaissance, et le transmit aux hommes. Zeus, pour le punir de ce péché originel, l'enchaîna sur le Caucase, où un aigle lui rongea le foie, qui repoussait sans cesse. Héraclès (l'Hercule latin), fils d'une humaine, Alcène, et de Zeus, Dieu le Père, le délivra, et le libéra ainsi des conséquences du péché. Le fils de Dieu eut une fin tragique. Pour expier le meurtre de sa femme Mégara et de ses enfants, il fut condamné à exécuter les fameux Douze Travaux et, dévoré par le remords, il finit par se jeter dans les flammes.

L'Adam de la Genèse est un Prométhée influencé par la mythologie sémitique mésopotamienne. Il n'est pas de la race des Titans, mais il est quand même « à l'image de Dieu » (Gn., 1:27), quelqu'un donc qui peut rivaliser avec lui, se battre contre lui. Le Dieu de la Genèse ne porte pas le nom de Zeus, mais de Yahvé, ou Jéhovah, quelquefois Elôhîm, lorsque les deux traditions se mêlent. La connaissance n'y est pas symbolisée par « le feu du Ciel », mais par « l'arbre interdit ». Eve déroba le Fruit de la connaissance, en mangea, et en fit manger à Adam. Dans les deux cas, l'homme acquiert la connaissance contre Dieu. *Elle ne lui est pas donnée, elle est dérobée, et il en est puni.* Muni de la connaissance indûment dérobée, comme Prométhée pour Zeus, Adam devient une menace pour Yahvé. «Yahvé Dieu dit : "Voilà que l'homme est devenu comme l'un de nous, pour connaître le bien et le mal ! Qu'il n'étende pas maintenant la main, ne cueille aussi de l'arbre de vie, n'en mange et ne vive pour toujours !" Et Yahvé Dieu le renvoya du jardin d'Eden pour cultiver le sol d'où il avait été tiré. Il bannit l'homme et il posta devant le jardin d'Eden les chérubins et la flamme du glaive fulgurant pour garder le chemin de l'arbre de

vie » (Gn., 3:22-24, trad. de Jérusalem). Que ce texte soit inspiré par les mythologies grecque et mésopotamienne, c'est l'évidence même. Le « l'un de nous », nous rappelle Zeus et les dieux de l'Olympe, au détriment du monothéisme encore titubant dans la Torah. Dans la Torah, le polythéisme est en effet une tentation constante. Les Baals païens sont constamment en compétition avec le Dieu d'Israël désigné par plusieurs noms, quatre au moins, dont les deux plus importants sont le tétragramme Y H W H, en principe imprononçable, et que l'on prononce généralement Yahvé (Jéhovah dans les traditions populaires), et Elohîm. Yahveh est un singulier. Mais Elohîm, en hébreu, est un pluriel : les dieux. On le dit « un pluriel de majesté », mais cela ne se vérifie pas toujours dans les contextes où il intervient. Dans le cas présent, lorsque Yahvé dit « l'un de nous », il s'adresse sans aucun doute possible à ses pairs, les élohîm. Nous y trouvons aussi l'écho de la tradition mésopotamienne, telle qu'elle s'exprime par exemple dans l'épopée de Gilgamesh, où les dieux s'étaient réservés l'immortalité. Adam ne subit pas le même châtement que Prométhée, mais il est banni hors du jardin d'Eden, l'équivalent de l'Olympe, où Yahvé avait l'habitude de se promener « à la brise du jour » (Gn., 3 :8). « L'arbre de vie ». Pour en interdire l'accès à l'homme, et défendre par « les chérubins », c'est-à-dire par les *karibus*, devenus en hébreu *keroubîm*, qui dans la mythologie mésopotamienne étaient des génies en forme de taureau ou de sphinx qui gardaient l'entrée des palais, des lieux saints, et les trônes divins. Quant au « glaive fulgurant », il n'est rien d'autre que la foudre brandie par le grand dieu sémite de l'orage.

Ainsi, qu'il s'identifie à Prométhée, à Adam de la Genèse ou à Jacob,

l'utilisation de la mondialisation pour accentuer encore davantage les déséquilibres, augmenter la misère, et concentrer les richesses entre les mains des Pharaons de l'économie mondiale qui corrompent la Terre, la dégradent, la polluent et la rendent invivable. En faisant communiquer le spirituel et le temporel, le Coran refuse à César le droit de tuer la Terre en la privant de son âme, car au terme du processus césarien, comme le souligne Malraux, l'homme « ne trouve que la mort ».

Le Coran ne prêche pas non plus la pauvreté, comme les Evangiles. Il n'offre pas le Ciel aux pauvres, comme le lot de consolation, et la Terre à César, ce qui a fait écrire à Marx que « la Religion est l'opium des peuples ». « Seul Dieu est le vrai Roi » (*al-Mâliku al-Haqqu*, Coran, 23:116), et Dieu a fait don de la Terre à l'homme avec une seule prescription : la faire fructifier, multiplier et accroître les richesses, les répartir équitablement, en jouir et ne pas corrompre. Les richesses dûment purifiées par la *sadaqa*, contribuent à la sanctification (*zakât*) des âmes, et élèvent l'homme au rang de juste (*siddîq*). « Le sol n'est pas maudit » comme nous dit la Bible (Gn., 3:17) et « le travail n'est pas une malédiction ». Dieu ne fait pas « germer l'épine et le chardon » (Gn., 3:18) pour punir l'homme. La Terre n'est pas un bagne où l'homme est soumis à un régime carcéral. Dieu lui offre plutôt un royaume immense pour son accomplissement matériel et spirituel : « Ne voyez-vous pas que Dieu vous a soumis (*sakhhkharâ*) ce qui est dans les cieux et sur terre ? Et Il vous a comblés de ses bienfaits apparents et cachés. Or, parmi les hommes, il y en a qui disputent de Dieu sans science, sans guidance et sans Livre éclairant » (Coran 31:20). Je cite encore : « Il vous a soumis tout ce qui est dans les Cieux, tout ce qui est sur Terre, le tout procé-

dant de Lui. Là, il y a des Signes pour des gens qui réfléchissent », (Coran, 45:1).

Ces versets ne prennent tout leur sens qu'à la lumière des découvertes terrestres et spatiales modernes, et surtout en cours. L'homme du VIIe siècle ne pouvait soupçonner comment l'espace, comment ce qu'il y a dans les cieux pouvait être soumis à l'homme, et être pour lui source de richesse. Il pouvait tout juste méditer sur le rôle de la pluie et du soleil pour faire fructifier la terre, et penser à l'étoile polaire pour le guider dans ses voyages. Le verbe *sakhhkharâ*, avec le sens de soumettre à l'homme le Ciel et la Terre, revient dans le Coran une vingtaine de fois, et on y compte 312 occurrences de *Samâ'* (ciel) dont 287 en corrélation avec 'ard (Terre). Il y a là, comme dit le Coran, sujet à méditation. Ceux qui y voient la Parole de Dieu, y trouvent ce qui renforce leur foi dans leur caractère inimitable et miraculeux (*i'jâz*). Ceux qui n'y voient qu'une imposture, œuvre d'un imposteur, auront leurs explications.

Mais une chose reste certaine : la conception coranique du rôle de l'homme sur Terre est totalement différente de celle de l'Occident d'ascendance judéo-chrétienne. La conception occidentale de l'homme est celle d'un *Être qui s'affirme contre le Ciel*. La conception musulmane est celle d'un *Être qui s'accommode avec le Ciel*.

L'homme occidental c'est Prométhée, c'est *l'homme révolté* contre Dieu et rival de Dieu. Il est l'Homme révolté de Camus (1913-1960), celui du *Mythe de Sisyphe* (1942), de *l'Etranger* (1942), et de *La Chute* (1956). C'est l'homme rebelle, puni et désespéré de la Mythologie grecque, que l'on retrouve, avec un décor différent, dans la Genèse, puis dans les Evangiles. Prométhée, de la race des Titans, déroba le feu du ciel,

onction le 10 août 1920 par le Traité de Sèvres signé entre le feu Empire Ottoman et les Alliés, il n'avait pas participé à la pollution de la terre, à la destruction de l'environnement, et au changement climatique par la crevasion de l'Espace protecteur. Le verset prémonitoire suivant ne s'applique pas à lui : « La corruption (*fasâd*) est apparue sur terre et sur mer, du fait de ce que les hommes ont accompli de leurs mains. Ainsi Dieu leur fait goûter quelque peu les conséquences de leurs actes, pour que peut-être ils fassent retour » (Coran, 30:41). Dans le Coran, 50 versets nous mettent en garde contre le *fasâd*. La voie du retour à une meilleure gestion de notre planète n'est pas bloquée. Elle est ouverte, mais il faut changer d'aiguillage. L'Islam présente des ressources pour ces changements d'aiguillage. Sera-t-il, comme le prédit le Soudanais Hassan al-Tourabî – figure énigmatique et contestée – *L'avenir du Monde ?* (J.C. Lattès, 1997). Certes non, si c'est l'Islam de Hassan al-Tourabî et de tous ceux qui pensent et agissent comme lui. Et c'est là le problème. L'ouvrage de Hassan al-Tourabî est sans perspective. On n'y trouve pas une alternative. On y trouve une invitation, non au retour sur soi pour rechercher un modèle de gestion globale de la planète non polluant pour les âmes et pour l'environnement, mais *un retour à la charia*, c'est-à-dire à une gestion du présent par le passé, à une gouvernance des vivants par les morts, qui avait fabriqué la *charia* pour servir le despotisme et justifier toutes les formes d'exploitation, d'exclusion et de ségrégation particulièrement contre les femmes. Tous les régimes obscurantistes, oppressifs et tortionnaires se réclament aujourd'hui de la *charia*. Le mot *charia* signifie étymologiquement : voie. La *charia* est censée être la *Grande voie vers Dieu*. Les *faqîhs*, soumis aux

pouvoirs, despotiques, en avaient fait une *voie de garage*. Impossible de s'étendre ici davantage sur la question. Mais disons que la *charia* n'est pas une alternative. L'alternative est dans la rénovation de la pensée musulmane par un retour sur soi, un examen critique du patrimoine, y compris la *charia*, et par l'interrogation sans cesse actualisée du Coran, sans écran obscurantiste et obscurcissant, pour en découvrir le Message pertinent, le sens, et la Guidance : « Ce Coran *guide* vers ce qu'il y a de plus droit » (Coran, 17:9). Le Coran n'est pas une *voie de garage*, il est une *Guidance sur une voie qui avance sans fin*, et il flèche le chemin *le plus droit*, parce que dans la vie humaine la ligne géométriquement droite n'existe pas. Les mathématiques modernes nous apprennent d'ailleurs qu'il n'y a tout simplement pas de ligne droite. A méditer en lisant le Coran. L'homme doit toujours composer avec le réel, choisir le chemin le plus droit possible, et le Coran le guide de sa Lumière.

Les économistes musulmans, des économistes prenant leur distance vis-à-vis des solutions prêts-à-porter d'une *charia* d'un autre âge, sauront-ils se rebrancher directement sur le Coran et en faire une *lecture intentionnaliste* (*maqâsidiyya*), ou vectorielle, comme nous l'avons proposé, allant toujours plus loin dans la direction indiquée par le vecteur orienté coranique ? Dans ce qui précède, nous avons tenté de dégager l'orientation du vecteur coranique en matière d'économie.

Pour une éthique universelle

L'Islam n'est pas contre la mondialisation. De bout en bout, il parle à l'homme sans frontière d'aucune sorte. Le Coran ne reconnaît pas les frontières douanières. Mais l'Islam est contre

au Jour Dernier. Celui-là est comme une roche couverte de terre : qu'une averse la touche, et la voilà dénudée. Les hommes ne possèdent aucun pouvoir réel sur rien dont ils ont acquis la possession. Mais Dieu ne guide pas les négateurs » (Coran, 2:264).

La *sadaqa* n'est ainsi ni un simple impôt purement civil et laïque fiscalement libérateur sans plus, ni une aumône bienveillante laissée à la discrétion de celui qui fait aumône, une obole que l'on tend à un mendiant poussé par la misère à tendre la main. L'islam n'encourage pas la mendicité qui n'a pas de place dans une société obéissant à l'éthique coranique. « L'aumône avilit également celui qui la reçoit et celui qui la fait », disait Anatole France (1844-1924), cité par Le Robert. Elle n'est pas une charité humiliante non plus laissée au bénévolat des âmes charitables et compatissantes émues et mues par la pitié et l'amour de Dieu. Le verset 2:264 met justement en garde contre tout « rappel vexatoire » des *sadaqât* contre toute ostentation, contre toute humiliation. L'homme ne possède rien d'une possession possessive exclusive et aliénante ; il ne possède pas la Terre ; elle lui est donnée et il est donné à lui-même par un don divin gracieux et gratuit ; il en a l'usufruit et il y est de passage ; il y est vicaire (*khalifa*) et gestionnaire ; et il sera jugé sur sa gestion. « La *sadaqa* est *sidq* (vérité) et *haqq* (vérité/droit). En tant que *haqq* elle est due » (Coran, 51:19 ; 70:24). Elle révèle à l'homme sa vérité et le hisse par la vérité de son existence au rang des *siddîq*, des justes. Dans le Coran la *zakât*, sauf exception, suit toujours la *salât* dans un couple de valeurs inséparables. On ne peut observer la *salât* sans s'acquitter en même temps de la *zakât*, autre terme pour désigner la *sadaqa* dans sa fonction sanctifiante. Service de Dieu, et service de l'homme par

amour pour l'homme et par amour pour Dieu, sont les deux faces d'une même médaille. Nous, nous distinguons parfaitement bien Dieu de l'Homme, sans faire de la Terre le Royaume indépendant de César. Pour nous, Dieu est constamment avec nous sur Terre. On ne peut servir l'Homme sans servir Dieu. *Salât* et *zakât* se complètent. La Terre doit être sanctifiée à la fois par la *salât* et la *zakât*. Nous laissons ceux pour lesquels cette complémentarité est impénétrable, et non souhaitable, parler de confusion du spirituel et du temporel. Nous les laissons exclure Dieu du Monde. César est laïc. Il ne laisse pas Dieu interférer dans son domaine. On sait ce que cela a donné : accaparement et gaspillage des richesses par une minorité de nantis, mondialisation de l'exploitation et de l'humiliation des plus démunis livrés aux épidémies et à la famine, et bonne conscience achetée à vil prix par quelques actes de charité fortement médiatisés avec une ostentation insultante pour le zoo des secourus – quelquefois un squelette d'enfant noir aux yeux exorbités tenu par la patte – exposés sur tous les écrans de toutes les télévisions, entre les mains des pharaons de notre temps qui, eux aussi, « dépassent les limites ». Au milieu du défunt siècle, André Malraux (1901-1976) écrivait : « Pour détruire Dieu et après l'avoir détruit, l'esprit européen a anéanti tout ce qui pouvait s'opposer à l'homme ; parvenu aux termes de ses efforts, comme Rancé devant le corps de sa maîtresse, il ne trouve que la mort ». (*La Tentation de l'Occident*, Grasset, 1951, p. 215). Le Triomphe de César !

Quelle alternative ?

L'Islam présente-t-il une alternative ? Sorti pratiquement de l'histoire depuis huit siècles, ayant reçu l'extrême

Le Fiqh, l'équivalent du Talmud en islam, n'en traite pas, du reste, dans la partie réservée aux transactions (*mu'âmalât*), mais dans celle du culte (*'ibâdât*). Le *Kitâb al-Zakât*, le « livre de la contribution sanctifiante », suit celui du jeûne (*sawm*) et précède celui du pèlerinage (*hajj*). La zakât, dont la meilleure traduction, à notre sens, est « contribution sanctifiante », fait partie, avec le témoignage de foi (*shahâda*) et la prière rituelle (*salât*), des cinq piliers de l'islam. Le verset 9 : 103 lui attribue deux fonctions ayant trait, toutes deux, non aux biens en eux-mêmes et par eux-mêmes, mais aux personnes qui sur leur bien font le prélèvement destiné à la sadaqa. La sadaqa a une fonction purifiante (elle purifie : *tutahhiru*), et une fonction consécutive sanctifiante (elle sanctifie : *tuzakkî*), et c'est pour cette raison que le Prophète est invité par Dieu à prier pour ceux qui s'en acquittent, avec comme aboutissement la quiétude et la sérénité sur tous les plans. L'éthique économique musulmane ne sépare pas en effet les plans. L'homme n'est pas réductible à sa matière, et n'est pas coupé de l'humanité. Il y a en lui un plus individuel et social. Sadaqa et *sidq* sont liés. Il n'y a pas de *sidq*, de vérité de l'être spirituel de l'individu, sans sadaqa, sans contribution au bien-être de l'être social qui englobe toute l'humanité. Un verset résume parfaitement cette vision globalisante : « Recherche, à travers ce que Dieu t'a donné, la Demeure dernière. Mais n'oublie pas, pour autant, ta part dans cette vie. Sois bon, comme Dieu est bon envers toi. Et évite de corrompre la Terre ; Dieu n'aime pas les corrupteurs » (Coran, 28:77). Dieu nous met en garde contre ce que nous appelons aujourd'hui la pollution, et nous invite, par la sadaqa à nous sanctifier et à sanctifier notre environnement, et nous cite, comme exemple à éviter,

celui de Pharaon qui avait dépassé les bornes du despotisme stérile, en élevant des monuments aussi grandioses qu'inutiles, pour sa propre gloire, réduisant ainsi à la servitude et à la misère, un peuple entier, avec une allusion évidente aux juifs, et à l'Exode libérateur. On ne doit jamais sacrifier l'homme à la technique et à ses exploits par pure vanité. Le Coran évite le pessimisme excessif de l'Ecclésiaste. Il ne dit pas que « tout est vanité ». *Taghâ* signifie déborder. Il s'agit d'une image empruntée à « la marmite qui déborde ». C'est le débordement qui est condamné. « Nous sommes invités à accroître les richesses, à les répartir en toute vérité et en toute justice (*sidq*), et à faire fructifier la Terre qui est confiée à l'homme comme *khalîfa* » (Coran, 2:30 ; 6:165 ; 10:14, 73 ; 27:62 ; 35:39), comme Vicaire de Dieu, avec pour mission de se sanctifier et de la sanctifier.

La sadaqa (pl. *sadaqât*), comme tous les actes qui relèvent du culte, est une valeur purifiante, avec cette spécificité qu'elle est une valeur socio-individuelle dans laquelle s'impliquent deux partenaires : celui qui donne, et celui qui reçoit. Pour être purifiante, comme tout acte du culte, elle doit être sous-tendue par l'intention (*niyya*), c'est-à-dire qu'elle exige l'intériorisation. Elle est une obligation morale et un appel spirituel intérieur qui prend sa source dans la foi dont elle est l'un des cinq piliers. Elle oblige en conscience interne et libre, non par contrainte extérieure. Si elle est imposée, non consentie librement du dedans et en dehors de tout esprit d'ostentation, si elle n'est pas intériorisée, elle ne purifie plus, et perd sa valeur sanctifiante. « Ô vous qui croyez ! Ne réduisez pas vos *sadaqât* à néant par un rappel incessant et vexatoire. Tel celui qui dépense son bien pour le paraître aux yeux des gens, sans foi en Dieu et

- « Va vers Pharaon. Vraiment il a dépassé les limites (*taghâ*) ! Dis lui : Il est grand temps que tu te sanctifies » (Coran 79:17-18). L'ordre est donné à Moïse.

La *zakât* est ainsi et aussi purification de l'âme, par le détachement à l'égard des biens et de la richesse, pour que la matière n'étouffe pas l'esprit, pour qu'on la possède et on en dispose, sans en être possédé et aliéné par elle. *Tabarî* (m. 310/923, *Ta'rikh*, 3:124) nous apprend que le verset 9:103 a été révélé en l'an 9/630, c'est-à-dire au moment où la communauté musulmane avait commencé à se constituer en un Etat, et à se doter d'institutions. Ce verset autorise le prélèvement d'une *sadaqa*, dont il ne fixe ni le taux ni la nature, sur les biens des musulmans. Pourquoi ce prélèvement est-il désigné par le terme *sadaqa*, et dans quel but ?

De la solidarité

Le verbe *saddaqa*, nous dit le *Lisân* (X, 193) est le contraire du verbe *kadhibâ* (mentir). En langues européennes, il n'a pas d'équivalent, ce qui est important sur le plan de la sémiotique, et il n'y est pas donc traduisible, si ce n'est pas par un détour, par un verbe suivi du complément « vérité », « dire la vérité », par exemple, ce qui en limite le sens et l'appauvrit. Dans toutes les dérivations du verbe *saddaqa*, la notion de « véricité » est constamment présente, avec toutes les connotations de véridicité, d'exactitude, d'authenticité, de fidélité, de sincérité, de lucidité, de justesse et de justice, de conviction, de foi, de croyance, de bonne foi et de franchise, le tout sans fausseté, sans faux-semblant, sans contrainte, et en parfaite bonne disposition, de bon cœur. La *sadaqa* a pour visée l'avènement d'une société de *sidq*, de véricité et d'authenticité en tout, sans tricherie, où tout homme est *sâdiq* en

tout véridique et juste, en perpétuelle recherche d'un plus de *sidq*, exprimé par les qualificatifs d'intensité progressive de *sadûq* et de *siddîq*. Abraham et Joseph sont qualifiés dans le Coran de *siddîq* (19 : 41 ; et 12 : 46), et Marie de *siddîqa* (5 : 75) au féminin. Parmi tous les Compagnons du Prophète, seul Abû Bakr eut droit au qualificatif de *siddîq*. La *sadaqa* a pour fonction de hisser tout homme au niveau de *siddîq*, de Juste dans le sens biblique du terme que le Coran confirme. La *sadaqa* ne comporte ainsi aucune idée d'imposition non consentie. Elle n'est donc pas un impôt au sens littéral et exact du terme. La *sadaqa* ne hisse l'homme au niveau de *siddîq*, elle n'est libératrice, purificatrice et sanctifiante que si elle est consentie en toute sincérité et en toute liberté, dans un esprit de totale solidarité humaine ayant pour visée l'avènement d'une société de Justes. Le terme *saddaqa* n'a pas d'équivalent en langues européennes. Il véhicule un concept spécifiquement coranique et musulman, un idéal pour l'homme en tant qu'individu, et pour l'homme en société. Le prélèvement sur les biens qu'il désigne contribue aussi bien à la perfection éthique et spirituelle individuelle – et relève ainsi des *'ibâdât*, du service de Dieu – qu'à la justice sociale et économique, et relève ainsi des *mu'âmalât*, du service des hommes. En Islam les deux sont indissociables, car ils sont complémentaires. La mentalité occidentale, qui coupe le monde en deux domaines indépendants, étanches et sans voies d'accès et de communication, celui de César et celui de Dieu, est incapable de saisir ce lien fusionnel entre le service de Dieu et le service des hommes. Elle parle de « confusion du temporel et du spirituel » en Islam. Toute traduction de *sadaqa*, surtout par « impôt », est réductrice du sens du texte coranique, au point de le dénaturer.

sont toujours liées dans le Coran et elles vont toujours par couple dans le même ordre. La *salât*, la prière rituelle qui ponctue cinq fois la journée, du lever au coucher, est, par le Salut adressé à Dieu et l'Ascension vers Lui, *purification de l'âme*. Elle permet à l'homme de se détacher des Biens, d'échapper au temps évanescant pour se fondre dans le temps infini, et ainsi de se recentrer par rapport au Monde. La *zakât*, qui n'est pas une aumône, comme on traduit souvent faute de mieux, mais un droit (haqq, Coran, 6:141 ; 17:26 ; 30:38) de ceux qui n'ont pas sur ceux qui ont, est *purification* des biens. En somme rien n'interdit de s'enrichir, à condition de partager, à condition que la richesse des uns enrichisse aussi les autres.

En Islam, la pauvreté n'est pas une vertu par elle-même. Ni la pauvreté n'est une bénédiction ; ni la richesse n'est une malédiction. On ne trouve pas dans le Coran l'équivalent de cet enseignement des Évangiles : « Heureux, vous les pauvres, car le Royaume de Dieu est à vous » (Luc, 6:20). « Mais malheur à vous les riches ! Car vous avez votre consolation » (Luc, 6:24). La pauvreté n'est pas recherchée. Elle est subie, et un hadith nous avertit qu'elle peut pousser jusqu'au *kufri*, c'est-à-dire à tous les extrêmes des reniements, des révoltes contre Dieu et les hommes, contre l'injustice, et provoquer de la sorte le désordre social et le délabrement moral et spirituel. Autrement dit : « Ventre affamé n'a point d'oreilles ». Le Coran ne fait pas l'apologie de la pauvreté. La vertu consiste, dans une situation de pauvreté, à faire preuve de constance (*sabr*) et de dignité. La richesse non plus n'est pas une vertu par elle-même. La vertu consiste, dans la richesse de l'usage qu'on en fait. Ni la richesse ni la pauvreté ne sont ni des tares ni des vertus ; tout dépend de l'usage et du comporte-

ment, et dans les deux cas, la dignité est la même. Si le Prophète a vécu et mourut pauvre, ce n'est pas parce qu'il manquait de biens – il avait fait, en épousant Khadija, sa première femme à La Mecque, un riche mariage – mais parce qu'il n'avait jamais rien gardé, il avait tout donné, et il n'avait rien laissé en héritage : *il avait tout partagé*. Il s'agit, bien entendu, d'un cas limite, sans être totalement isolé : il y eut dans la civilisation musulmane des créateurs de richesses qui avaient suivi son modèle et qui avaient tout donné. Le Kairouanais *Sahnûn* (777-855), qui avait implanté le malikisme dans tout l'Occident musulman, en est un exemple particulièrement éloquent. On peut, à son sujet, se référer à *l'Encyclopédie de l'Islam*. Par la *zakât*, qui par le partage purifie la richesse, on peut s'élever à la sainteté. Les saints ne sont pas forcément des pauvres. Ils peuvent aussi être les créateurs de richesses.

On cite souvent en exemple le geste de 'Umar 1er (634-644), le deuxième calife de l'Islam. A un pauvre, il fit une dotation, prélevée sur la caisse sociale des musulmans (*Bayt mâl-al-Muslimîn*), qui allait bien plus loin que ses besoins immédiats. On lui fit la remarque. Il répondit : « Je préfère qu'à son tour, il ne quémande plus, mais s'acquitte plutôt de la *zakât* ». L'Islam n'encourage pas la constitution « d'ordres mendiants » à la manière du Christianisme.

Deuxième groupe :- « Prélève sur leurs biens une *sadaqa* par laquelle Tu les purifies (*tutahhiruhum*) et Tu les sanctifies (*wa tuzakkîhim bihâ*). Et prie pour eux ; tes prières leur apportent en effet la quiétude. Dieu est Audient et Omniscient » (Coran, 9:103).

- « Quiconque se sanctifie (*tazzakâ*), c'est pour soi-même qu'il se sanctifie, et vers Dieu est le Devenir » (Coran, 35:18).

majeure partie de l'islam est inséparable de l'Occident. Il est le rival, pour ne pas dire plus, auquel Samuel Huntington consacre le plus de pages dans son *Clash of civilisations*.

La modernité, sur tous les plans, et particulièrement dans le domaine économique, se fit, non seulement sans l'islam, mais à ses dépens. Qu'en sera-t-il avec la postmodernité qui pointe, et qui se veut mondialisation structurante d'un *Nouvel Ordre Mondial* ; qui englobe tout, surtout l'économie, dont tout dépend ?

Nolens volens, nous sommes à l'ère de la mondialisation, des multinationales, des concentrations des entreprises et des trusts qui défient et détournent toutes les lois. L'exemple de Bill Gates est édifiant. Il est indubitablement créateur de richesses et d'emplois. Son empire gère un budget qui dépasse celui de beaucoup d'Etats. En peu de temps, il a amassé une fortune colossale. Faut-il le condamner au nom de l'éthique égalitaire ou le glorifier pour son génie créatif, qui lui profite, bien sûr !, mais qui ne profite pas qu'à lui ? La loi américaine a sa façon de moraliser le profit. Cette loi pousse à la philanthropie : Bill Gates constitua une large partie de son bien en fondations de bienfaisance. Il n'est pas le seul dans son cas. Où est l'éthique ? Dans le partage équitable de la misère ? Ou dans le partage inégal – certains diront inéquitable – de la richesse ?

De la zakat et de la sadaqa

En arabe le mot *zaka* signifie croître et prospérer, et *zakkâ* : faire croître et faire prospérer. Mais ce terme, *zakkâ*, a aussi le sens de purifier et d'amender, particulièrement sur le plan éthique et spirituel. Le Coran s'est emparé du terme pour en tirer un verbe à la forme pronominale : *tazakkâ*, qui signifie se purifier,

s'amender soi-même moralement ; et un nom verbal, *zakât* qui désigne à la fois l'état de pureté morale et spirituelle, ainsi que tout ce qui permet de parvenir à cet état, tout ce qui assure la purification et lave la souillure. La *zakât* consiste à laver les âmes et les biens, non les « blanchir » frauduleusement, et elle apporte aux âmes un supplément d'âme, et aux biens un supplément de bien. On compte dans le Coran 26 occurrences du terme *zakât* ; et exactement 26 autres termes, qui connotent les mêmes idées de purification (les deux versets, 3:164, et 62:2, constituant un doublon), dérivés de la même racine *z. k. y.* Nous nous limitons à deux citations, l'une du premier groupe, et l'autre du second :

Premier groupe : « Dieu prend la défense de ceux qui croient. Dieu n'aime pas le traître et l'ingrat ». Permission est donc donnée [de se défendre] :

- « Aux opprimés victimes d'injustice. Dieu, pour les secourir, a Toute Puissance. »

- « A ceux qui ont été expulsés de leurs maisons, en violation de tout droit, tout simplement parce qu'ils disent : Notre seigneur est Dieu. En fait, si Dieu ne contenait les hommes, les uns par les autres, que d'ermitages (*sawâmi'u*), que de synagogues (*biya'un*), que de lieux de prière (*salawâtun*), que de mosquées (*masâjidu*), où le nom de Dieu est beaucoup invoqué, n'auraient été démolis ! Dieu secourt toujours celui qui le secourt. Oui ! Dieu est Fort et Puissant. »

- « [Il secourt] : ceux qui, s'ils sont solidement établis – par Nous – sur Terre, célèbrent la prière (*salât*) ; s'acquittent de la *zakât* (des dons purificateurs des biens) ; ordonnent le convenable et détournent du blâmable. Et, finalement, c'est à Dieu que revient la Décision » (Coran, 22:39-41).

Dans 20 versets sur 26, *salât* et *zakât*

L'économie mondialisée à la lumière de l'éthique coranique

Mohamed Talbi: historien, islamologue, Tunisie

L'auteur estime que la vérité spirituelle de l'individu est tributaire de sa contribution au bien être social de l'humanité. Telle n'est pas la philosophie du capitalisme qui se nourrit à une pensée occidentale prométhéenne, ne recule pas devant le cynisme et sacrifie l'éthique à l'efficacité pragmatique. De ce fait, la mondialisation occidentale ne peut que consolider la dépendance de l'Islam à l'égard de l'Occident. Talbi estime qu'en instituant la zakat, l'Islam se place dans une perspective de pureté morale et spirituelle et se donne le moyen d'une action sociale à même de préserver la dignité humaine face à la misère. Il s'agit pour lui de rénover la pensée musulmane par un examen critique du patrimoine car, dit-il, les penseurs, surtout les économistes, sont appelés à réintroduire l'Islam dans l'histoire qu'il a quittée.

La loi du plus fort

On prête à Coluche cette boutade : « Le socialisme a été inventé par Marx. Le capitalisme, lui, n'a été inventé par personne ». C'est vrai ! L'économie de déprédation, celle de nos plus lointains ancêtres, qui ne connaissaient encore ni l'élevage ni l'agriculture, était déjà une économie capitaliste, de marché et de consommation. Le plus fort chassait le plus bel animal ou cueillait le meilleur fruit, se servait abondamment et le premier. L'économie, sortie de la jungle, en conserve toujours la loi, celle du plus fort, par la force des muscles ou du cerveau. On n'y échappe pas. Cette loi est dans la nature animale, dans les eaux comme sur terre, voire dans la nature végétale : le plant le plus vigoureux envahissait le sol, et poussait ses frondes le plus haut vers le soleil. Telle est la loi de la nature. Il y a là une constante liée à la loi de la sélection, moteur de l'évolution qui, même en zigzag, va dans le sens du « progrès ».

Marx (1818-1883), un Hegel (1770-1831) à l'envers, avait voulu l'ignorer,

ou plutôt avait voulu en domestiquer le cours et le précipiter, d'une façon volontariste et dirigiste, dans le sens qu'il avait cru être celui de l'histoire. Le marxisme se voulait une éthique égalitaire. Il ne fit, dans sa version historique lénino-staliniste, que remplacer une bourgeoisie, certes vorace, mais industrielle et inventive, par une Nomenklatura non moins vorace, et par surcroît paresseuse, bureaucratique, passive et non imaginative. Le résultat fut à l'envers du rêve : « Chassez le naturel, il revient au galop ». Le dialecticien Marx ignorait la sagesse populaire.

Le capitalisme ne s'est jamais prétendu être une éthique. Il sacrifie, plus ou moins férocement, l'éthique à l'efficacité pragmatique, et ne recule pas devant le cynisme. Il finit, du moins en Occident qui accapare la plus grande partie de la richesse terrestre, par avoir la peau du marxisme. Or tout l'Islam, même dans son aile asiatique – pensons à l'Indonésie dont l'économie fut cassée par le grand capital occidental – vit dans une dépendance étroite de l'Occident. Par la géographie et par l'histoire, la

- dialogue ou à la reconnaissance purement intérieure.
27. Catherine Simon : « Les mille et une colères des musulmans de sa Majesté », in *Le Monde*, 26 octobre 2006, p. 20.
 28. C'est le cas de Tariq Ramadan. J. Cesari, *op. cit.*, p.236.
 29. C'est le cas de Mawlawi. Voir J. Cesari, *op. cit.*, p.233.
 30. Cesari, *op. cit.*, p.235, p.20 et ss.
 31. Ali Abdurrazik : *L'Islam et les fondements du pouvoir*, trad. et int. Abdou Filali-Ansary, éd. Le Fennec, 1994.
 32. Benjamin Barber : *Djihad versus Mc world, Mondialisation et intégrisme contre le libéralisme*, trad. M. Valois, Desclée de Brouwer, 1996, p. 205.
 33. Ali Laïdi, *op. cit.*, p.82.
 34. Olivier Roy : *op. cit.*, p.197.
 35. Sur lequel on peut consulter l'ouvrage de Charles Kurzman : *Liberal Islam*, O.U.P., 1998. Du même auteur, « Liberal islam : prospects and challenges », in *Middle East Review of International Affairs* (MERIA Journal), vol.3, N°3, september, 1999. Voir également Abdou Filali-Ansary : *Réformer l'Islam ? Une introduction aux débats contemporains*, La Découverte, 2003.
 36. Bryan s. Turner, *op. cit.*, p. 77 et ss.
 37. Mohammad Iqbal : *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, préface de Louis Massignon, Adrien - Maisonneuve, 1955.
 38. Les philosophes les plus souvent cités par Iqbal sont les philosophes grecs, Leibniz, Descartes, Kant, Nietzsche, Hegel, Schopenhauer, Bergson, Jung, Hamilton, Flint, Russel, Spengler. Parmi les scientifiques, il se réfère aux travaux de Newton, Planck et Einstein. Ses références islamiques sont essentiellement Rumi, Bistâmi, Ibn Arabi, Ghazali, Fakhreddine Razi, Ibn Khaldoun, Chah Wali Allah Dahlaoui, J. E. Afghani.
 39. Mohamed Talbi : *Plaidoyer pour un islam moderne*, Cérés éditions, Desclée de Brouwer, 1998.
 40. Le cheikh Al Khidr, Zeitunien devenu Recteur d'Al Azhar, est publié sous le nom de « Mohamad al Khidhr Hussein », comme dans ses Epîtres réformistes (*Rassâ'il al islâh*). En fait, comme en atteste sa correspondance manuscrite avec le Cheikh Tahar Ben Achour, il signait « Mohamad al Khidhr Ibn Hussein ».
 41. Nasr Hamed Abu Zeïd, *Critique du discours religieux*, Sindbad-Actes-Sud, 1999,. Essais traduits de l'arabe par Mohamed Chairat.
 42. Abderrazik, *op. cit.*
 43. J. Cesari, *op. cit.*, p.231 à 253.
 44. J. Cesari, *op. cit.*, p.253.
 45. J. Cesari, *op. cit.*, p.125 et ss.
 46. J. Cesari, *op. cit.*, p.43 et ss.
 47. J. Cesari, *op. cit.*, p.74.
 48. J. Cesari, *op. cit.*, p.81.
 49. Comme Tareq Oubrou, qui résout le problème de la conciliation de la citoyenneté française et de la conviction islamique en défendant l'idée « d'une communauté... dont les individus sont liés à la République, dans son unité et son indivisibilité par le lien de citoyenneté, lequel aux yeux de la Sharia est un contrat moral à respecter. » (www.oumma.com)
 50. Comme la fondation al Fatiha et son site www.al-fatiha.net. J. Cesari, *op.cit.*, p. 178.
 51. Nous reproduisons ici un extrait de cette *fetwa* à partir du site islamophile.org. L'islam en français. « Les quatre écoles juridiques islamiques, voire les huit écoles, se sont accordés à dire que la femme ne peut diriger un homme dans les prières prescrites, même si certains ont permis à la femme maîtrisant le Coran de diriger la prière au sein de sa famille, sachant que les hommes qui prieraient alors sous sa direction sont ses *mahârim* ».
 52. Aucun juriste musulman, qu'il appartienne ou non à l'une des écoles suivies, n'a permis à la femme de prononcer le sermon du vendredi ou de diriger la prière des musulmans.
 53. Si nous examinons les textes, nous ne trouverons aucun texte authentique et explicite interdisant à la femme de prononcer le sermon du vendredi ou de diriger la prière des musulmans. »

Notes

1. T. Ben Achour : *Exégèse du Coran, A Tahrîr wa Tanwîr*, Vol. 26, Tunis : éd. MTE, 1984, p.144.
2. Al Balâdhuri : *Futûh al buldân*, Le Caire : éd. 1901.
3. Olivier Roy : *L'islam mondialisé*, Editions du Seuil, Collection « La couleur des idées », septembre 2002, p.209.
4. Le converti masqué qui passe de l'islam au christianisme ou à une autre confession. Et le converti déclaré qui rentre dans le giron de l'islam. Cela peut aller de personnalités et d'intellectuels, « grandes figures » du monde occidental, comme Henri Guénon, Vincent Monteil, Roger Garaudy, Maurice Béjart, Le Prince Pallavicini, que de convertis radicaux du *hizbu tahrir*, comme Jamal eddine Zarabozo, cheikh Quick, Bilal Philips, ou talibans comme John Walker Lindh, Richard Reid, Zaccaria Moussaoui et autres jihadistes.
5. Sur l'islam et la mondialisation, voir l'ouvrage fondamental d'Olivier Roy : *L'islam mondialisé*, Edition du Seuil, Collection « La couleur des idées », septembre 2002.
6. Sur cette question Jocelyne Cesari : *L'islam à l'épreuve de l'Occident*, La Découverte, 2004, p. 164 et ss.
7. Olivier Roy : *L'islam mondialisé*, op. cit., p.176.
8. Abdelwahab Meddeb : *La maladie de l'islam*, Seuil, 2002.
9. Ou encore que : « Ben Laden n'est pas une réaction de l'islam traditionnel mais un avatar aberrant de la globalisation ». Ali Laïdi : *Retour de flamme. Comment la mondialisation a accouché du terrorisme*. Calmann-Lévy, 2006, p.69.
10. Parmi lesquels, les Omar Abderrahman, Mohamed Atta, Marwân Shehi, Ziad Jarrahi, ces « déracinés de la ville mondiale » (J. Cesari, *op. cit.*, p. 154 et ss) de parents multinationaux, possesseurs de plusieurs passeports, nantis de diplômes scientifiques ou d'ingénieurs, migrants à travers Afghanistan, Pakistan, Arabie saoudite, Etats-Unis, Europe, qui vont souvent rejoindre les rangs d'al-Qaïda et qui sont les auteurs d'attentats stupéfiants comme ceux du World Trade Center de 1993 ou du 11 septembre 2001.
11. Sur lequel Geneive Abdo écrira Mecca and main street : *Muslim life in America after 9 /11*, Oxford univ. Press, 2006.
12. Mahmoud Hussein : *Versant sud de la liberté. L'émergence de l'individu dans le tiers-monde*, La Découverte, 1989.
13. Arjun Appadural, *Modernity at large*. Cultural dimension of globalisation, University of Minnesota Press, Mineapolis, 1996. Traduction, Après le colonialisme. *Les conséquences culturelles de la globalisation*, Payot, 2001
14. Bryan S. Turner : *Orientalism, postmodernism and globalism*, Routledge, 1994, p. 92.
15. J. Cesari : *L'islam à l'épreuve...*, op. cit., p.72 et ss.
16. Olivier Roy : *L'islam mondialisé*, op. cit., p.15.
17. Patrick Haenni : *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Seuil, coll. « République des idées », 2005.
18. Mustapha Chérif : *L'Islam, l'autre et la mondialisation*, éd. ANEP, 2005.
19. Tariq Ramadhan : *Globalisation, muslim resistances*, en français : *Mondialisation et résistances musulmanes*, éd. Tawhid, 2004.
20. M. al Khidhr ibn Hussein : *Rassâ'il al Islâh, Epîtres réformistes*, éd. Abdelhalîm Bassyouni, imprimerie al Hidâyâ, 1939, T 1, p. 52.
21. Ahmed Riza : *La faillite morale de la politique occidentale en Orient*, Paris : Librairie Picart, 1922, p.26.
22. Ahmed Riza, *op. cit.*, p.20.
23. Meddeb, *op. cit.*, p.112.
24. Olivier Roy, *op. cit.*, p. 145.
25. Bryan S. Turner : *Orientalism, postmodernism and globalism*, Routledge, 1994, p. 92.
26. La culture endophasique est à la fois celle qui exalte l'identité et qui se limite au

dialogue des religions. Le prouve également l'épanouissement des schismes pourchassés et persécutés en terre d'Islam, comme les Ahmadiyya ou les Bahais.

Ce renouveau peut aller fort loin, dépasser les interdits les plus tenaces, provoquer l'horreur et le scandale des bien-pensants. Il en est ainsi lorsqu'il offre une affiche mondialisée par Internet aux « courants maudits » des musulmans gays, lesbiens et transsexuels⁵⁰. Sans aller jusque-là, le mouvement féministe constitue le support le plus important de cette révolution islamique moderne.

Le militantisme féministe mené par Asma Barlas, Azizah Hibri, Ingrid Mattson, Amina Wadud, reprend en fait les idées de Qaçim Amine et de Tahar Haddad, rappelant que les normes inégalitaires entre les sexes sont dues au contexte historique, qu'il faut revenir aux sources scripturaires de l'islam authentique, puiser dans les ressources infinies de l'*ijtihad*. En conséquence, le *gender jihad* répudie les règles concernant la répudiation, la polygamie, l'inégalité successorale, l'inégalité devant les règles du témoignage, etc. Mais tout cela n'est pas fondamentalement nouveau, à part le fait que la mondialisation donne aux événements une visibilité exceptionnelle. En revanche, la limite qu'on pouvait supposer infranchissable sera franchie, le vendredi 18 mars 2005, ce jour où Amina Wadud, dirigera publiquement la prière du vendredi à la tête d'une assemblée mixte de fidèles au *Sundaran Tagore Gallery de New York*. La fatwa du cheikh Qardhaoui⁵¹, pourtant réputé pour son ouverture, n'affaiblira en rien l'immense portée de l'événement.

III- Conclusion

Ainsi, les rapports de l'Islam avec la mondialisation sont à la fois complexes et paradoxaux, pour ne pas dire contra-

dictoires. Tout d'abord, il y a la complexité des situations : Islam mondialisé, mais Islam éclaté ; islam de l'Etat, islam de la société ; islam majoritaire, islam minoritaire ; islam intégré, islam en marge ; islam dans l'Islam, islam en dehors de l'Islam.

Tout cela va avoir évidemment des conséquences sur le contenu même du message, ce qui entraîne par conséquent un éclatement de la matière. Avec la mondialisation, les islams se multiplient de plus en plus. Personne ne peut prévoir ce que sera l'avenir. Ce dernier dépend très peu de la volonté. Cette dernière croit fausement pouvoir diriger les événements. Or, ces derniers sont intimement liés aux aléas de l'histoire ou bien, comme on voudra, à ses déterminismes. Des tendances récentes, que nous avons brièvement exposées, il ressort cependant que l'avenir de l'islam dépend, en grande partie, des avancées intellectuelles que ce dernier réalise et réalisera en Occident et, d'une manière générale, en terre non islamique. Les Etats islamiques, pour de multiples raisons, notamment parce qu'ils sont « islamiques », sont en effet trop empêtrés dans des modèles politiques, autoritaires et policiers, pour être en mesure de permettre à la pensée et à l'expression une totale liberté. On y proclame des constitutions sans constitutionnalisme, des Etats de droit à gouvernement monolithique, dépendant d'un chef, parfois ignorant, une liberté de conscience qui emprisonne, exécute ou assassine les dissidents, les schismatiques, les non-croyants, les apostats, en un mot, des gouvernements bâtis sur le mensonge. Dans certains cas, ce dernier tient lieu de principe de gouvernement. Dans ces conditions, l'islam mondialisé n'a pas de choix. Ses nouvelles terres sont les seules possibilités actuelles de son rajeunissement.

dans les autres. Elle peut se situer au niveau le plus global de la pensée littéraire, philosophique ou religieuse, comme dans l'œuvre de Daryush Shayegan ou de Mohamed Arkoun. Elle peut viser plus spécifiquement le Texte religieux. Ainsi, lorsque Mohamad Mahmoud Tâhâ, écrit *Le Deuxième Message, A rissala a Thâniya*, il démolit quatorze siècles de sciences religieuses dogmatiques du Texte. Nasr Hamed Abu Zeïd procède à une déconstruction similaire lorsqu'il soutient que le Coran n'est pas détachable de son contexte culturel spécifique parce qu'il constitue un texte linguistique, lequel nous met au centre de la culture⁴¹. Elle peut toucher les conditions historiques de mise en forme et de production des doctrines. Lorsque Ali Abdurrazîq publie son opuscule sur le Califat⁴², tout son souci a été de mettre à nu les présupposés idéologiques et politiques qui ont servi à la construction de toute la doctrine officielle du Califat. Il en est de même, sur le terrain du droit, lorsque des auteurs comme Qâçim Amîn, Tahar Haddad, Mohamed Saïd Ashmâwi, démontent et dénoncent les mécanismes interprétatifs du fiqh traditionnel, comme ces fameuses doctrines des sources, *'Usûl*, ou de l'abrogation, *Naskh*. Pour tous ces auteurs, le droit musulman n'existe pas en tant que droit sacré. Il s'agit d'un travail purement humain de lecture et d'extrapolation. Les versets du Coran à portée juridique auraient été arbitrairement interprétés par les auteurs anciens. L'islam ne serait donc pas une révélation de normes juridiques, mais un message purement spirituel et l'Etat reprendrait sa liberté de légiférer.

Malgré cette spectaculaire révolution de la pensée en terre d'islam, les plus grandes avancées de la pensée théologique, politique et juridique se réalisent dans les nouvelles terres occidentales de l'islam. Il se développe en effet aujourd'hui en Europe, aux Etats-Unis, au

Canada, un islam réellement novateur qui, tout en sauvegardant les présupposés dogmatiques et le culte, rejette cependant les apports, jugés aujourd'hui rétrogrades et archaïques, du corpus savant classique. Un renouveau de la pensée islamique y est à l'œuvre⁴³. Comme le souligne J. Cesari : « Ce renouveau islamique est donc à la fois un produit de la liberté de pensée du monde occidental et de la mondialisation culturelle »⁴⁴.

Ce renouveau s'incarne dans le réseau des musulmans progressistes aux Etats-Unis, aussi bien que dans l'émergence de nombreuses associations et lobbies dont le travail va déboucher sur l'intégration de l'islam dans la religion civile américaine⁴⁵ et l'acceptation des valeurs fondatrices de l'Amérique. Plus généralement, la question est de savoir comment se définir comme Américain et musulman, européen et musulman. Les difficultés de l'intégration sont infinies et les tentations du démarquage ou même du séparatisme, contrepartie du racisme et de la xénophobie, existent comme elles ont existé pour *Nation of Islam*, avant ses conversions⁴⁶.

Mais la force du destin occidental de l'islam peut s'imposer, malgré le 11 septembre et les attentats de Paris, de Londres ou de Madrid. Le prouvent ces musulmans du for intérieur, ces musulmans non croyants mais de simple culture, ces musulmans qui portent le voile à l'intérieur⁴⁷, ces perennials movements⁴⁸, ces partisans de la *shari'a* de minorité⁴⁹, ces nouveaux penseurs de l'islam, que sont Muqtadar Khan, Fazlu Rahman, Abdallah Naïm, Farid Esack, Khaled Abu el-Fadl, Ismael Al-Faruqi, Soheïb Ben Cheikh, l'équipe du CSID, *Center for the Study of Islam and Democracy*, défenseurs d'un islam des droits égaux de l'Homme, de la liberté, en particulier la liberté de conscience, de la démocratie et de la laïcité, du

accentue le sentiment d'injustice découlant de la politique des deux poids et deux mesures, aggrave le sentiment de l'invasion culturelle, de même qu'elle met en relief le décalage entre la misère de certaines nations et l'opulence de certaines autres. Ce sont là les griefs essentiels qui permettent aux fondamentalistes, que la simple parole ne satisfait plus, de se légitimer à partir des travers de la mondialisation, pour organiser leur guerre et la frapper du sceau de la sainteté. Sous ce jour, nous pouvons affirmer que le fondamentalisme, en particulier dans sa version jihadiste, prend le relais du marxisme dans cette fonction de rééquilibrage des déséquilibres mondiaux et de lutte contre l'hégémonie capitaliste.

2- La mondialisation et l'islam libéral

La mondialisation souffle donc dans les voiles du fondamentalisme, mais ses vents sont instables. Elle travaille, en effet, également dans le sens opposé et favorise l'éclosion et le développement d'un islam réformé, moderniste et libéral³⁵. Le paradoxe de la mondialisation, c'est qu'elle offre à l'Islam la possibilité d'un islam mondial mais le soumet aux contraintes du pluralisme, de la relativité et du consumérisme³⁶.

Il est vrai que le réformisme libéral a marqué la pensée islamique depuis la moitié du XIXe siècle. Son maître-mot pourrait être le titre du fameux ouvrage du poète et philosophe indien Mohammad Iqbal : *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*³⁷. Ce dernier, familier avec la grande philosophie³⁸ et les sciences européennes modernes, a élevé la pensée islamique à un niveau philosophique rarement atteint par le réformisme. Ce dernier adopte une pensée concordiste inconsciemment laïcissante, conciliant les enseignements du

patrimoine classique, fortement marqué par l'empreinte religieuse, et ceux du libéralisme constitutionnaliste et démocratique dérivé de Montesquieu et des Lumières. Les « Plaidoyers pour un islam moderne », pour reprendre l'expression de Mohamed Talbi³⁹, ont marqué et marquent encore tout le parcours de l'Islam depuis plus d'un siècle et demi.

La réforme de l'Etat par l'adoption de modèles et de mécanismes constitutionnels inspirés du parlementarisme occidental, la prise de conscience de la question des droits et libertés publiques et le désir d'assurer leur protection effective, le problème des droits de la femme constituent les domaines clés dans lesquels s'est exercée l'influence du réformisme. Plusieurs méthodes ont été pratiquées pour faire intérioriser l'idée de la liberté politique, dévaloriser le gouvernement naturel de la tyrannie, promouvoir l'équilibre des pouvoirs, défendre l'égalité de droit entre les sexes.

Les réformistes du XIXe siècle, comme Tahtawi, Ibn Abi Dhiaf, Khereddine ont pratiqué le concordisme éclectique. L'école du Manâr, avec Mohammed Abduh et Rashid Ridha, telle qu'elle a essaimé par la suite à travers des personnalités comme Mohamad al Khidhr Ibn Hussein⁴⁰, Tahar Ibn Achour, Allal Al Fassi, Ibn Bâdis, Béchir Brahimi, Thalbi, Malek Bennabi, a mis en exergue l'esprit libéral de l'islam qu'il fallait réinterpréter, non pas selon une lecture exégétique, mais conformément aux buts généraux, *maqâçid*, et principes directeurs, *kulliyât*, de la loi révélée, *shar'*. L'interprétation ouverte, *ijtihad*, prend ici le maximum d'extension.

La méthode déconstructive est la plus audacieuse. Son ambition est de soumettre le Texte, l'histoire, la philosophie religieuse et le droit à une critique de son contexte, dans le premier cas, de leur fondement et de leur méthode d'analyse,

Malgré l'*Ijtihâd* et la reformulation des normes par les uns et les autres, la mondialisation va quand même accentuer la division schizophrénique entre l'idéal islamique de vie et le réel, entre le virtuel et le vécu. Elle crée un monde de paroles et de représentations atemporelles : l'*Ummah* électronique, au-delà des cultures, des nations et des territoires, la *Shari'a* fantasmagorique et hallucinante des *fatwas on line*, le Califat mondial du Hizbu Tahrîr, etc. Tout intégrisme, comme le souligne Benjamin Barber, est en réaction contre le présent³².

Contrairement à ce que pourrait laisser croire la lecture de certains auteurs, l'islam fondamentaliste n'est pas aussi inédit qu'on pourrait le croire. Ses affinités avec le passé doivent être soulignées. Tout d'abord, en particulier sur le plan politique, cette distance entre le mode de pensée et le mode de vie. L'islam a toujours cru plus fortement dans les symboles par lesquels il structure le monde, que dans les réalités du monde. Il théorise ses ambitions plutôt que son existence. Même à l'époque où elle perdit tout ancrage avec la réalité, la théorie pure de la *khilâfa* universelle a toujours, au cours de l'histoire, dominé la littérature politique de l'islam sunnite. Le symbole constitutionnel tient lieu de constitution. Cela ne veut pas dire que les normes du réel sont totalement ignorées, mais simplement qu'elles n'accèdent pas à la dignité d'une théorie politique reconnue officiellement, sauf par des voies détournées, comme dans les *Ahkâm* de Mawardi ou la *Siyasa* d'Ibn Taymiyya. Mais ce n'est pas le plus important. Ce qu'il faut souligner, c'est que l'islam fondamentaliste d'aujourd'hui ne constitue nullement l'expression d'une pensée inédite. Il puise son langage et sa matière dans la littérature théologico-politique classique, celle par

exemple d'Ash'ari, de Bâqillâni, de Mawardi, de Ghazâli ou d'Ibn Taymiyya et du fiqh scolastique. Ce culte du licite et de l'illicite, de la morale gestuelle et formaliste, du droit scripturaire et littéraliste que l'on retrouve aujourd'hui dans l'édition et les sites Internet, comme celui du Tabligh, sont loin d'être sans racines. La mondialisation leur donne plus de visibilité, comme elle donne plus de visibilité, sinon provoque, la violence terroriste.

Il est vrai, en effet, que le terrorisme est un phénomène purement politique qui manipule la religion pour servir ses propres objectifs. Le phénomène terroriste a toujours existé. La mondialisation tout d'abord le nourrit et lui donne ensuite plus d'ampleur. Elle facilite les regroupements et les contacts : Kaboul, Peshawar, Khartoum, constituent le creuset de cet islam fondamentaliste mondialisé, comme en témoignent les conférences populaires islamiques tenues à Khartoum en 1991, 1993 et 1995³³. Elle permet l'essaimage des colonies à partir d'une souche, comme ce fut le cas pour l'Afghanistan, accouchant du parti Jihad et de Jama'at Islamiya égyptiens, des Armées de Mohamad jordanien et pakistanais, du G.I.A. et du G.S.C.P algériens, du Groupe Abu Sayyaf aux Philippines. Cela permet à Olivier Roy d'affirmer : « On voit que les militants islamistes impliqués dans des réseaux accusés de terrorisme sont de parfaits produits de l'occidentalisation et de la globalisation »³⁴.

Elle lui offre une couverture médiatique planétaire idéale, ce qui lui est politiquement profitable et de nature à encourager des opérations futures. Etant le nouveau nom de l'hégémonie américaine, comme le reconnaît Henry Kissinger, elle avive l'idée du complot christiano-sioniste contre l'islam,

Les phénomènes migratoires sont une cause essentielle de développement de la psychologie victimaire que nous avons évoquée précédemment et qui nourrit l'état d'esprit fondamentaliste. Cette psychologie victimaire, est tendanciellement portée au retour sur soi. L'exode rural perturbe gravement les fonctions civiques de la cité. La population issue de l'exode rural ne participe nullement au développement de l'esprit municipal. Elle provoque, au contraire, l'apparition d'une citoyenneté de rupture, revendicatrice et revancharde, aussi bien par rapport à l'establishment de la cité, que par rapport à l'Etat. La surpopulation périphérique des grandes cités aggrave toutes les crises : celle du logement, celle du transport, celle de la santé ou du service public scolaire ou universitaire, celle du désœuvrement et du chômage. Sur son propre territoire, le citoyen devient souvent un déraciné, en divorce avec son milieu. La quête d'un refuge, la recherche du sens, par delà l'Etat, deviennent, en conséquence, des questions centrales de sa vie et en particulier de sa vie politique. Le culturalisme conservateur offre à ce citoyen une réponse à première vue satisfaisante à ses problèmes vitaux.

Les migrations transnationales, marque importante de la mondialisation, aboutissent approximativement au même résultat. Sur les nouvelles terres d'Islam, en Europe, aux États-Unis, au Canada, se constituent également des minorités périphériques ethnico-religieuses caractérisées par le déracinement, l'exclusion et l'absence d'intégration réelle, la crispation autour d'une identité inventée. La quête du refuge s'exprime ici alors par le démarquage et l'hostilité latente à l'égard du milieu. « Les mille et une colère des musulmans de sa Majesté »²⁷ trouveront leur consolation dans le culturalisme radical. Ce dernier, celui d'un

Sayed Kotb, d'un Mawdûdi, ou d'un Hassan al Banna, là encore, va pouvoir offrir à la psychologie victimaire des raisons de croire ou d'espérer, de nier ou de haïr, des motifs pour agir, des utopies virtuelles, l'*Ummah*, la *Khilafa*, pour se reconnaître et se rassembler, une technique de violence, le *jihad*, à leurs yeux salutaire pour s'affirmer. Fort de ses mots, ses valeurs et normes de conduite, le fondamentalisme se place donc volontairement en confrontation avec cet Occident devenu mondialisation.

Ces concepts du lexique politique originel alimentent des débats sans fin à caractère visionnaire. Ce sont bien des utopies agissantes, mais des utopies quand même. Il en est ainsi de l'*Ummah*, cette communauté universelle des croyants, et de ses concepts périphériques : la *dhimma*, le *dâr al harb*, le *dâr a sulh*. Un débat s'est instauré sur la définition même de l'*Ummah* : à quoi correspond-elle dans le monde d'aujourd'hui ? Certains penseurs reprennent tout simplement la vieille topographie juridique, d'autres considèrent l'Occident, non plus comme demeure de la guerre, *dar harb*, mais comme terre d'Islam²⁸ dans laquelle la loi peut se concilier avec la foi, ou terre de prêche, *dar da'wâ*²⁹ ; d'autres encore, comme Taha al Alwâni, cheikh américain d'origine irakienne, rejettent totalement ces vieilleries inadaptées à la compréhension du monde actuel³⁰.

La *Khilâfa*, pouvoir unique pour la nation universelle, prôné par des partis mondialisés comme le Hizbu Tahrîr, suit le sort de l'*Ummah*. Là encore, le concept appartient à la pensée onirique, d'autant plus qu'il ne correspond ni à la réalité du présent, ni même à celle de l'histoire, ni aux exigences d'un gouvernement islamique conforme au *shar'*. Ali Abdurrazîq, dans un livre mémorable de 1925, *L'Islam et les fondements du pouvoir*³¹, en avait apporté la démonstration.

du même coup la mondialisation, dans la mesure où elle est porteuse de la philosophie occidentale et de ses mœurs. Cet anti-occidentalisme peut aboutir à des formes extrêmes d'agressivité mentale et de dénigrement alimentant, en même temps que d'autres facteurs, les discours de haine ou les actions de violence.

II- La mondialisation au service de quel islam ?

Comme nous l'avons affirmé précédemment, l'occidentalisation des comportements, et même des valeurs de vie, va de pair avec une certaine crispation des musulmans autour de quelques idées fortes d'une identité construite sur le modèle médinois de la cité islamique idéale, celle de l'origine première. L'inconvénient, comme toujours en pareil cas, c'est que cette cité idéale dérive forcément d'une interprétation, d'une lecture particulière sélectionnant les événements et les arguments relatifs à ce que fût l'islam à l'époque prophétique. Evidemment, le militant de cette cause, même et surtout dans le cas où il s'agit d'un surdoué des sciences pures, encore plus lorsqu'il s'agit d'un ignorant ou d'un « agitateur semi-lettré »²³, dépourvu de recul ou de formation dans les arts et humanités, hostile à l'esprit philosophique, considère ces lectures comme des vérités et des certitudes hors de toute discussion. Il n'est pas à même de comprendre que ce ne sont que des manières de comprendre, des discours autour de l'histoire et du présent. Les circonstances environnantes, internes et internationales, d'ordres historique, sociologique, urbain, culturel et politique, expliquent parfaitement pourquoi c'est l'islam conservateur des fondamentalistes qui impose sa vision de cette cité idéale pour concevoir, diriger, orga-

niser l'action politique. La mondialisation va donc, en premier lieu, se mettre au service de cet islam et lui fournir les instruments d'une expansion fulgurante.

1- La mondialisation et le fondamentalisme

La mondialisation et la surpuissance des techniques de communication qu'elle génère balisent le terrain du fondamentalisme. Elles lui ouvrent de nouveaux espaces d'expression. Comme le souligne Olivier Roy : « Le néo-fondamentalisme participe de la globalisation, dans le sens où les identités qu'il permet de mettre en oeuvre ignorent territoire et culture... L'islam ainsi épuré devient de fait compatible avec n'importe quel contexte social, à condition de vivre dans une communauté imaginaire »²⁴. D'autres auteurs, comme Bryan S. Turner, expliquent que le fondamentalisme islamique constitue une réponse éthique anti-consumériste à la postmodernité²⁵.

En fait, toutes les conditions historiques actuelles se conjuguent pour diriger la culture et l'opinion de l'islam dans le sens d'un fondamentalisme salafiste attaché à la lettre des textes, sélectionnant les éléments de sa version de l'histoire, de même que sa version du droit, qu'elle soit celle de l'imam Ahmad ibn Hanbal ou celle d'Ibn Taymiya, endophasique²⁶, hostile à la modernité, assimilée à l'Occident laïc et non croyant. L'immense difficulté pour la civilisation islamique d'avoir à assumer le phénomène de sa stagnation, pour ne pas dire sa régression, depuis le XVI^e siècle, la hantise du complot occidental contre l'islam, la culture tribale ou communautariste, l'exode rural et les bouleversements d'ordre sociologique et urbain, les migrations transnationales, constituent les éléments explicatifs essentiels de la montée en puissance du fondamentalisme.

jihadistes, comme les Talibans, al Qaïda, la Jamaat islamiyya, le parti Jihad, le G.I.A, l'Armée de Mohamed en Jordanie ou au Pakistan, le Groupe Abu Sayyaf aux Philippines, etc. En tout état de cause, pour l'immense majorité des musulmans, l'Occident ne peut être l'ami des musulmans ; au minimum, il est l'étranger ; au maximum, il est l'ennemi héréditaire qu'il faut combattre.

Dans ce milieu ambiant, la mondialisation est comprise exclusivement comme le triomphe de la pensée unique occidentale au niveau des idées, des valeurs, des mœurs, de la politique et du droit, avec les risques de dissolution qu'elle comporte. À ce titre, sans esprit de repli, ni sentiment revanchard, il faut prendre conscience de l'apport de l'Islam à la modernité tout en revendiquant pour l'Islam un droit à la différence sinon à la résistance, comme le proclament Mustapha Chérif¹⁸ ou Tariq Ramadan¹⁹. Ce message était au cœur même du réformisme. Refusant l'unité du monde par l'eupéanisation, prônée par certains, cheikh Al Khidhr Ibn Husseïn répondait : « Il saute aux yeux de ceux qui considèrent avec discernement la civilisation européenne que celle-ci ne répond ni aux exigences de la raison, ni à celles du droit, shar'. La juste diversité des nations vaut mieux que leur unité sur l'erreur, bâtil »²⁰.

Chez les plus radicaux, les réactions sont accompagnées ou précédées d'un procès à la civilisation occidentale, notamment un procès moral. Ce procès constitue un thème classique de la littérature politique dans les pays d'Islam. Il vise aussi bien le domaine des mœurs que celui de l'économie, des finances ou de la politique internationale. C'est ainsi qu'en 1922, Ahmed Riza, ancien président de la Chambre des députés et du Sénat de l'empire ottoman, écrivit un ouvrage qui eut à l'époque une certaine

notoriété et dans lequel il dénonçait la fourberie, la mauvaise foi, le fanatisme, la tyrannie, la fausse liberté, l'arrogance, l'hypocrisie, l'injustice et la méthode des deux poids et deux mesures de la politique occidentale internationale. Cet ouvrage est intitulé : La faillite morale de la politique occidentale en Orient. La décadence morale de l'Occident ne lui permet pas, pensait-il, d'imposer ses normes. Certaines de ses affirmations sont reprises intégralement aujourd'hui. Ainsi en est-il lorsqu'il écrit : « La politique maladroite et inique des puissances alliées a eu légalement sa répercussion en Orient ; elle y a réveillé la susceptibilité des peuples, provoqué des protestations et fait naître un dégoût universel. Personne n'ajoute plus foi à la parole donnée, aux traités signés par les Etats européens et par l'Amérique. Les mots civilisation, humanité, religion, par lesquelles on a leurré le monde, n'inspirent plus que le doute et l'appréhension. Ces mots eux-mêmes ont fait faillite »²¹. Les attaques les plus virulentes concernent le domaine des mœurs. On dénonce, comme le firent Hassan al Banna, Sayed Qotb et tant d'autres, la marchandisation des femmes, l'exhibitionnisme publicitaire du corps féminin, considéré comme obscène et attentatoire à la dignité de la femme, la polygamie occidentale qui ne dit pas son nom mais qui existe bel et bien comme le révèle la vie privée de certaines grandes personnalités occidentales, l'homosexualité qui provoque des ravages sociaux incommensurables, la sexualité débridée, signe de bestialité et violation du droit naturel, l'alcoolisme, la drogue... Tout cela pour conclure, à l'instar d'Ahmed Riza, que la décadence morale de l'Occident ne lui permet pas « au point de vue moral surtout, d'imposer des lois à la conscience des musulmans et de régler leurs actions »²², ce qui discrédite

Occidentalisation ne signifie évidemment pas libéralisation. A ce propos, Olivier Roy nous met en garde contre « ...un malentendu fréquent : l'idée que l'occidentalisation de l'islam conduit forcément à une « libéralisation » de l'islam. En fait, l'occidentalisation est non seulement compatible avec un nouveau discours fondamentaliste mais peut même le favoriser tout en adoptant largement une vision occidentale des valeurs et des enjeux...

L'occidentalisation de l'islam n'a rien à voir avec une réévaluation des dogmes. Ce qui change, c'est la religiosité, pas la religion : « c'est le rapport personnel que le croyant entretient avec la religion, la manière dont il la formule et la met en scène, et pas le contenu des dogmes »¹⁶. Cette opinion est applicable à cet « islam light », métropolitain, « l'islam de marché », selon l'expression de Patrick Haenni¹⁷, incarné en Egypte, en Indonésie, en Turquie, dans des productions télévisées de loisirs populistes, largement démagogiques, occidentalisées dans leur décor bourgeois, fondamentalistes dans leur esprit, colportant le message d'une culture managériale bigote et d'une société marchande vertueuse, débarrassée de l'interventionnisme étatique et fondée sur la réussite personnelle béni de Dieu, le charisme, la richesse et le brio, et animée par des personnalités médiatiques, comme Amr Khaled en Egypte, Abdullah Gymnastiar en Indonésie ou Fethullah Gülen en Turquie. « Amour, gloire et beauté », manière islamique en quelque sorte. Ce phénomène est effectivement observable dans la rue et les jardins publics, en particulier dans le comportement des jeunes couples affichant, par leur tenue, leur adhésion à un islam rigoriste, mais s'adonnant à des loisirs et des plaisirs inconcevables dans la société et l'esprit civique traditionnels, comme la « main

dans la main » ou la prise de hanche ou même le flirt islamique.

3- Le règne de l'anti-occidentalisme

Cette occidentalisation ne doit cependant pas cacher le fond du message et des convictions, largement dominé par l'anti-occidentalisme. Ce dernier est alimenté par la situation internationale, clairement comprise comme un vaste complot de l'Occident contre l'Islam, en tant que civilisation, culture et croyance. La colonisation, le démembrement de l'empire ottoman, la création de l'Etat d'Israël, l'affaire palestinienne, les affaires irakiennes, l'affaire des caricatures, le discours du pape Benoît XVI, la question de la Turquie et de l'Union européenne, les invasions du Liban par Israël. Tous ces faits et événements de la politique internationale sont compris comme autant de signes et de manifestations d'une hostilité fondamentale de l'Occident à l'égard de l'Islam. À cela, il faut évidemment ajouter le regard négatif de l'opinion occidentale sur l'Islam et le statut défavorable des populations musulmanes issues de l'immigration. Il ne faut également pas oublier que cet anti-occidentalisme fait partie d'une longue tradition de pensée que l'on retrouve même chez les réformistes, pourtant adeptes d'un alignement relatif sur les modes de pensée et sur les institutions européennes. Les porte-voix de cet anti-occidentalisme, il faut les chercher aussi bien du côté des Etats comme l'Iran, le Soudan, l'Arabie Saoudite, le Pakistan, qui financent les partis politiques fondamentalistes, l'édition d'ouvrages, de magazines, de brochures, de centres islamiques animés par la méfiance, sinon la haine, à l'égard l'Occident, que du côté des mouvements piétistes et puritains, que des mouvements salafistes et des mouvements et groupes

à la mondialisation, de nouvelles terres d'islam sont apparues, dans l'Europe des grands États nationaux issus d'une synthèse exceptionnelle de la civilisation grecque, romaine et chrétienne, de même qu'aux États-Unis, au Canada, en Australie. C'est dans ces nouveaux espaces que nous allons observer les phénomènes les plus intéressants d'émergence de nouvelles figures de musulmans, en perte ou en reconquête de sens, de valeurs ou d'identité : celles du refoulé, du déraciné¹⁰, de l'intégré, du converti, de l'introverti vivant en vase clos¹¹, du révolté, par le verbe ou par la violence.

Ces nouvelles figures de musulmans seront forcées de se positionner aussi bien par rapport au pays d'accueil et à ses symboles culturels et civilisationnels que par rapport à leur origine. Dans le premier cas, les points de vues et prises de positions peuvent varier de l'intégration inconditionnelle à la civilisation occidentale, jusqu'au désir de la détruire, l'affaiblir ou de la conquérir de l'intérieur. Dans le deuxième cas, les points de vues peuvent aller de l'adhésion à un islam total, exclusif, conquérant, prônant les formes les plus extrêmes de violence, à un islam ouvert, libéral et modernisé.

Ces nouvelles figures de musulmans en Occident vont connaître et vivre des fractures psychologiques, culturelles, sociales et politiques profondes : tout d'abord l'antagonisme classique d'ordre culturel entre la modernité, excessivement permissive à leurs yeux, excessivement matérialiste, ayant globalement perdu le sens du divin et l'espoir de l'au-delà et les enseignements tirés de l'héritage culturel, turâth ; ensuite l'antagonisme entre leurs modes d'expression virtuels construits par la volonté et l'imagination et leur mode de vie réel, au sein d'une société industrielle marchande, de

consommation et de loisirs profanateurs ; puis l'antagonisme entre les réussites et gloires du passé et les misères et défaites du temps présent ; l'antagonisme enfin entre la vie environnante des citoyens, fondamentalement a-religieuse, et leur vie de croyants, qu'ils privilégient évidemment, ce qui les met en marge de la citoyenneté. Cette dernière, souvent, n'est pas vraiment vécue comme la leur. Ce qui caractérise essentiellement ces musulmans « d'outre-mer », c'est que leurs comportements et valeurs dénotent ce que de nombreux auteurs appellent une « occidentalisation », laquelle est cependant accompagnée d'un anti-occidentalisme très net.

2- L'occidentalisation des pratiques et des mœurs

Plusieurs auteurs, comme Mahmoud Hussein¹², Olivier Roy, Arjun Appadural¹³, Jocelyne Cesari, S. Bryan Turner¹⁴, ont mis l'accent sur cet aspect. La mondialisation entraîne une occidentalisation des pratiques et des mœurs. Plusieurs raisons nous permettent de l'affirmer. La première, la plus évidente, c'est que la technologie de la communication et de la diffusion des idées est purement occidentale. La deuxième, c'est que la langue utilisée par les différents acteurs, dans la majeure partie des cas l'anglais, l'est également. La troisième raison, c'est l'émergence du sujet moderne, des choix individuels et de la subjectivité. Dans le contexte de cet islam virtuel, « sans territoire » et « sans histoire », l'engagement ne dépend plus de l'héritage ou de l'ancrage historique, mais d'un choix subjectif, individuel, en rupture avec les identités et les allégeances ethniques, avec l'État, avec les autorités religieuses établies, avec le groupe familial. Une individualisation des choix religieux est perceptible¹⁵.

du militant transfrontalier et multinational, du réfugié politique, du terroriste de réseau, celles du clandestin, du trafiquant, du délinquant internationaux.

L'instrument privilégié de cette mondialisation, c'est la domination des techniques de communication : la nouvelle oreille de l'homme, son portable ; sa nouvelle géographie et son nouvel espace, la toile ; son nouveau champ visuel, l'écran satellitaire. La mondialisation casse ou réduit l'obstacle de l'espace et donc du temps.

Le rapport de l'islam à la mondialisation est ambigu⁵. D'un côté, cette dernière lui apporte, sur le plan technologique de la communication, une force inégalée auparavant, en multipliant ses potentialités d'information, de persuasion et de propagande. L'islam s'empare de la télévision satellitaire, du mobile et d'Internet. Si le rôle de l'Internet reste relativement faible en terre d'islam, sa présence et sa force d'impact à travers le monde se multiplient.

Tout en portant la voix de cet islam mondialisé, largement conservateur et littéraliste, il en épouse cependant les différentes tendances, wahabite, tablighi, chiite, jihadiste ou piétiste. Il est consultable sur des sites aussi divers que Islam Online.net, Cybermuslim.com, almuhajirun.com, ummah.org.uk, islamcity.net, fetwa-online.com, almadinah.org⁶. Comme nous le verrons par la suite, la mondialisation permet à l'islam un retour de son universalisme perdu, la fabrication d'une identité nouvelle, en même temps qu'elle développe sa force de propagande virtuelle et son prosélytisme ainsi que son adaptation à l'économie de marché. Ainsi, un site ouvert par la firme Abar offre une interprétation, en même temps qu'une justification islamique du monde du marché et des investissements à partir de hadiths du Prophète⁷.

Cependant, d'un autre côté, cette même mondialisation provoque, en retour, dans le monde de l'islam, l'aggravation de la psychologie victimaire et revancharde. Cela n'est pas sans rapport avec la montée du radicalisme et de la violence, parfois suicidaire et délirante, légitimement perçue par Abdelwahab Meddeb comme une « maladie de l'islam »⁸. Et ce n'est pas sans raison qu'Ali Laïdi a pu écrire : « la mondialisation a accouché du terrorisme »⁹. En un mot, dans la mondialisation, l'islam demeure la chose étrange. Il y est, sans vouloir y être.

I- Les fractures islamiques de la mondialisation

L'effet le plus immédiat de la mondialisation est de provoquer, en même temps qu'une expansion colossale du message, une multiplicité des figures historiques de musulmans à travers le monde.

1- Les nouvelles figures de musulmans

Il faut tout d'abord noter que le musulman « chez lui » est déjà divers, pour ne pas dire contradictoire. En terre arabe, l'islam prétend à une sorte d'authenticité originelle qui lui donne, sur le reste du monde islamique, un ascendant, sinon un privilège. En Afrique, se mélangent tradition doctrinale islamique, croyances païennes et islam confrérique. En Asie du sud-est, en Malaisie, en Indonésie, en Chine, l'islam s'est adapté aux coutumes locales, aux traditions nationales et aux croyances mythiques. Dans la partie de l'Europe anciennement islamisée, comme en Bosnie, en Grèce, en Albanie, en Bulgarie et au Monténégro, l'être musulman minoritaire n'échappe pas à l'emprise de l'être européen.

Mais, à la suite de la décolonisation et des flux migratoires spécifiquement liés

de l'Empire islamique universel et, d'un autre côté, la réalité vécue, celle de l'Etat, dispensateur des services, garant de l'ordre et organisateur des échanges. Ce déphasage se manifeste sous diverses formes, celle, classique, de la nostalgie ou du regret, ou bien encore celle du langage et des programmes et revendications de certains partis néo-fundamentalistes, comme nous l'indiquerons par la suite. L'autre déphasage se situe entre la mondialisation des temps actuels et l'idéal islamique de la mondialité.

Toujours, lorsque nous parlons de l'islam, une remarque de prudence préalable s'impose. Même si des principes communs existent entre tous les islams, il faudrait surtout se démarquer d'une conception essentialiste que dément toute analyse historique et sociologique. Les schismes fondamentaux, y compris au niveau des principes et des dogmes, les divergences d'interprétations philosophiques, théologiques et juridiques, les différences et les changements notables au niveau des sensibilités et des mœurs, tout cela empêche un esprit un tant soit peu clairvoyant de tomber dans le piège de l'essentialisme. La mondialisation rend cette optique encore plus inacceptable. C'est par conséquent avec raison qu'Olivier Roy affirme : « En fait, le passage à l'Ouest de l'islam, partie prenante du phénomène de mondialisation, rend caduques toutes les visions culturalistes et essentialistes... »³.

L'islam que nous allons étudier ici, c'est l'islam actuel, dans son contexte actuel, qui nous semble dominé par quelques problèmes clés.

Le premier problème concerne les suites, parfois tragiques, de la décolonisation. Cette dernière a provoqué ou accentué des phénomènes migratoires complexes qui ont à la fois donné naissance à une forte présence islamique en

Occident et engendré la multiplication des « terres d'islam » à travers le monde. Le deuxième, c'est que le monde musulman vit dans un climat de tensions internationales quasiment inédit, dans lequel les musulmans, avec leurs Etats, leurs organisations internationales, leurs organisations non gouvernementales, leurs partis politiques, leur opinion publique et leur presse, se sentent victimes d'une agression menée par l'Occident contre l'unité de l'Islam, sa civilisation, son expansion, ainsi que son développement matériel, économique et militaire. Le démantèlement de l'empire ottoman, les mandats britanniques et français au Moyen-Orient, la question de l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne, l'affaire du nucléaire iranien, l'affaire des caricatures, le discours du pape Benoît XVI à Ratisbonne, mais surtout la constitution de l'Etat d'Israël et le problème palestinien, sont compris comme autant d'actes d'animosité, d'adversité ou d'agression, dans la perspective d'un vaste complot de l'Occident contre la civilisation islamique. Dans ce contexte, la mondialisation est comprise comme une avancée supplémentaire du camp adverse.

La mondialisation correspond à la fois à un phénomène de transnationalité et d'internationalisation par la voie du droit international et de la déréglementation, de multinationalité par la voie du nomadisme à travers les Etats et systèmes juridiques et de standardisation des technologies, des mœurs et des comportements économiques et financiers au niveau du monde. Elle s'incarne dans des figures types innombrables, telles que celles du converti⁴ et du néophyte, celles de l'intellectuel, de l'artiste, de l'étudiant ou du travailleur émigrés, celle du fonctionnaire international, celles du scientifique, du technologue ou de l'étudiant nomades, celles

Islam et mondialisation

Yadh Ben Achour : Professeur à l'Université de Carthage
Membre de l'Institut de droit international

Pour Ben Achour, l'islam a, dès le départ, visé à fonder un empire universel ; raison pour laquelle au lieu de théoriser le monde, il a continué à théoriser ses ambitions propres. Ceci n'a pas empêché que diverses figures historiques de musulmans se constituent dans l'histoire aussi bien que divers types de religiosité. Pour l'auteur, l'islam a ainsi entretenu un rapport ambigu avec la mondialisation. Or celle-ci lui offre l'opportunité de devenir un islam mondial. Encore faut-il qu'il soit en mesure d'entreprendre les avancées théologiques, politiques et juridiques nécessaires. En tout cas, l'occidentalisation de l'islam se présente comme une chance pour ce dernier.

Islam et mondialisation

Dès le départ, un idéal islamique de mondialité a existé. L'islam s'est en effet conçu comme porteur d'un message universel adressé à toute l'humanité. Il a de tout temps œuvré pour une mondialisation qui serait la sienne. En émergeant, il a transformé l'horizon limité du cadre intertribal de l'Arabie préislamique, manifeste dans la poésie des *mu'allaqât*, en une philosophie politique ouverte sur le monde, dépassant les cadres spatiaux des nations, des royaumes et des empires, des cultures, des races et des langues. Par sa nature même, cette philosophie engendre spontanément un élan expansionniste, un devoir de prôner et de convertir. Il faut, en effet, porter le message aussi loin que cela puisse se faire. Il faut « ouvrir » le monde à la révélation, dans le même sillage que l'ouverture (*fath*) de La Mecque, centre païen et terre natale du Prophète, que ce dernier a pu sans violence « ouvrir » à l'islam, après la paix de Hudaibiya. Le Prophète serait rentré à La Mecque en récitant la Sourate du *Fath*¹. Ce *Fath* de l'origine finira, par la suite, par désigner les conquêtes territoriales de l'islam,

comme dans l'histoire de Al Balâdhuri « *Futûh al buldane* »².

L'idée impériale convient donc parfaitement à cette vision politique. Et la force conquérante fulgurante des premières années de l'islam, au détriment de l'empire byzantin et de l'empire sassanide, a été animée par l'ambition de fonder un Empire universel, cimenté par la puissance du lien religieux, transcendant les ethnies, les peuples, les races, les cultures, les langues. Cet Empire universel se manifestera historiquement par l'existence du Califat, dont le symbole restera toujours présent dans la conscience politique des musulmans, y compris après la chute du dernier Califat musulman, celui des Ottomans, en 1924. Il faut toutefois noter que la fin officielle de l'Empire universel allait avoir un certain nombre de conséquences sur l'avenir de l'islam, en particulier la montée en puissance du nationalisme, accompagné en fin de parcours par la création d'États nouveaux nationaux et par la mise sur pied de constitutions écrites sur le mode occidental. La conséquence psycho-politique de cette situation, importante pour notre sujet, va se révéler dans le déphasage entre, d'un côté, cette utopie agissante, celle du Califat et