

La mondialisation vue de l'islam

M. Mahmoud Mohamed SALAH

Professeur à l'Université de Nouakchott

RÉSUMÉ. — Les représentations que l'islam contemporain se fait de la mondialisation sont marquées du sceau de l'ambiguïté.

Celle-ci est, à la fois, perçue comme une accélération et une intensification du processus d'occidentalisation du monde et comme une réalité que l'islam devrait, au moins partiellement, se réapproprier. L'évolution de cette relation contradictoire à la mondialisation dépend de la façon dont le processus sera régulé par ses principaux acteurs.

Mots-clé : islam, occidentalisation, histoire.

La confrontation de la mondialisation avec l'islam fait, *a priori*, penser à la rencontre entre une chose et son contraire. D'un côté, il y a un phénomène qui, au-delà des définitions multiples qu'on peut en donner, est présenté comme « un accélérateur du rythme du monde », comme « ce moment historique où tout semble se rejouer avec cette seule certitude que rien ne sera plus comme avant »¹. De l'autre, se dresse une religion fondée sur un livre sacré qui a déjà tout révélé², postulant que le neuf est contenu dans l'ancien et que le présent et le futur ne pourraient être ou ne devraient être qu'une réédition du passé. Affrontement donc de deux visions du temps, de deux logiques historiques, l'une fondée sur l'idée de rupture, de discontinuité, l'autre se réclamant de la continuité et de la fidélité au passé ; l'une ordonnée autour du temps situé, l'autre appuyée sur l'intemporalité d'un message coranique dont la vocation est de gouverner pour l'éternité en reliant l'ici-bas à l'au-delà.

Mais, vue de l'islam, la mondialisation n'est pas, seulement, synonyme d'un code antagonique de la temporalité, elle est aussi le signe d'un bouleversement profond des coordonnées spatiales des sociétés humaines. Annonçant la fin de la séparation de « l'espace intérieur et de l'espace extérieur »³, elle consacre en effet « l'entrée du

¹ Z. Laïdi, *Malaise dans la mondialisation. Entretien avec P. Petit*, Textuel 2001, 2 éd., p. 14.

² L'un des derniers versets révélés au Prophète Muhammed, transmis lors du pèlerinage de l'adieu, est le suivant « Aujourd'hui, J'ai parachevé pour vous votre religion, Je vous ai comblé de Ma Bénédiction et J'ai agréé pour vous l'islam comme religion ».

³ P. Moreau Defarges, *Un monde d'ingérences*, Presses de Sciences Po, 1997 sp. 103.

monde dans l'intimité sociale et culturelle de chaque société »⁴. Or, si le monde est désormais présent dans chaque société, si chacun vit sous le regard et en fonction de l'autre, n'est-ce pas la fin du concept de *Dar-al-islam*⁵ et donc l'impossibilité de concevoir une communauté islamique réellement distincte des autres communautés ? Autrement dit, la mondialisation ne fait-elle pas courir à l'identité islamique un risque de dissolution ? N'est-ce pas, à terme, l'avènement d'un monde, dans lequel, il n'y aurait plus de différence possible entre les croyants et les non-croyants et partant, la malédiction de la décadence aux yeux de ceux pour qui vivre sa foi est synonyme de pureté et donc, d'un espace propre au sein duquel la communauté des croyants peut préserver cette pureté ?

Ces interrogations pourraient conforter les problématiques développées par les principales théories explicatives de la mondialisation qui ont cours en Occident. On sait pour simplifier qu'il en existe deux. Il y a, d'abord, celle défendue par F. Fukuyama qui assimile la mondialisation à la fin de l'histoire⁶. Selon cet auteur, la conjugaison du triomphe planétaire de l'économie de marché et de la démocratie libérale unifierait le monde sous l'égide d'un universalisme qui aurait toutes les chances de s'éterniser, parce qu'il permet à l'homme de satisfaire le plus fondamental de ses désirs, « le *thymos* ou désir de reconnaissance »⁷, tout en lui apportant l'abondance matérielle qui couronne son travail pour dominer la nature⁸. Seul l'Islam, « doté de son propre système idéologique, de son propre code de la moralité et de sa propre doctrine de la justice sociale oppose encore dans les contrées qui ont été islamisées à leur début » une résistance à cette marche de l'histoire⁹ vers le libéralisme planétaire.

Optimiste, l'auteur minimise cependant la résistance islamique au modèle de la fin de l'histoire, en soutenant que l'Islam est, à terme, plus vulnérable aux idées libérales que l'inverse.

La deuxième thèse est celle de Samuel Huntington sur le choc des civilisations. Très schématiquement, l'auteur affirme qu'il y aurait huit grandes civilisations en antagonisme permanent, l'antagonisme irréductible étant celui qui oppose l'Islam (ou une alliance islamo-confucéenne) à l'Occident¹⁰. Les deux thèses ne sont pas fondamentalement opposées au regard de la question qui nous occupe. Dans la première, l'Islam est perçu comme un obstacle à la mondialisation, obstacle que la marche de l'histoire finira par supprimer. Dans la seconde, il est considéré comme un « *ennemi* » qu'il faut vaincre, au besoin, militairement. Pour Huntington, la mondialisation ne peut s'achever qu'avec l'intégration de tous dans la bonne civilisation occidentale¹¹.

⁴ Z. Laïdi, *op. cit.* s p. 14.

⁵ Maison de la soumission à dieu, territoire où s'applique la loi révélée, par opposition à *Dar-el-Harb* ou pays de guerre.

⁶ F. Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, trad. de l'anglais par D.A. Canal, Flammarion, 1992.

⁷ C'est la fin de l'histoire au sens de lutte pour la reconnaissance.

⁸ F. Fukuyama, *op. cit.* s p. 173-241.

⁹ F. Fukuyama, *op. cit.* s p. 171.

¹⁰ S. Huntington, *Le choc des civilisation*, trad. franç., Paris, Odile Jacob, 1997.

¹¹ A. Gresh in A. Gresh et T. Ramadan, *L'Islam en questions, Débat animé et présenté par F. Germain-Robin*, nouvelle éd. 2002, s p. 186.

On sait que, depuis les attentats du 11 septembre 2001, cette présentation des choses est adoptée comme grille de lecture implicite et même quelquefois explicite par certains acteurs très puissants du processus de mondialisation, et notamment, semble-t-il, par l'administration américaine pour laquelle le terrorisme islamique est l'ennemi unique, ce terrorisme étant lui-même alimenté par l'Islam et son système éducatif¹².

Tout se passe donc comme si la perception simpliste de la mondialisation que l'on est tenté d'attribuer, *a priori*, à l'Islam n'était que l'écho ou la réplique à la perception, tout aussi simpliste, que les acteurs principaux de la mondialisation se font à leur tour de l'Islam ?

L'explication de ce jeu des miroirs déformants tient, essentiellement, dans l'usage abusif du terme Islam. Celui-ci est de plus en plus utilisé « pour rendre compte de toutes les situations impliquant des musulmans »¹³. Il devient un concept passe-partout, induisant « une surdétermination du religieux » dans des conflits et dans des événements souvent porteurs de significations multiples¹⁴. Il faut donc savoir si l'on désigne par l'Islam « une religion particulière avec toutes ses interprétations », une version spécifique de cette religion, « une histoire de près de quatorze siècles », la civilisation islamique dans son ensemble, les multiples courants islamistes ou les États musulmans qui sont très hétérogènes¹⁵.

Cette précision ne vise pas à nier que le concept d'Islam puisse renvoyer à une réalité, dans laquelle, on peut trouver un principe d'unité qui va plus loin que les cinq piliers de la religion¹⁶. Elle implique, seulement, le rejet d'une vision essentialiste qui expliquerait les comportements des musulmans en dehors de toute considération de temps et d'espace et en dehors de toute référence aux facteurs économiques, culturels et politiques. C'est donc un Islam enraciné dans l'histoire et dans la géographie, un Islam à la fois un et multiple que l'on mettra en perspective avec la mondialisation.

Celle-ci ne s'entend pas d'ailleurs d'un processus uniforme, homogène et linéaire. Elle renvoie au contraire à l'articulation complexe de plusieurs phénomènes qui entretiennent des relations faites à la fois de complémentarité et d'antagonisme¹⁷. La mondialisation, c'est d'abord la formation progressive d'un marché à l'échelle planétaire, caractérisé « par la mobilité des biens et des services, des capitaux, des forces produc-

¹² Le Président G.W. Bush a ainsi évoqué, à plusieurs reprises, la nécessité de réformer l'Islam, montrant par là qu'il n'y a pas pour lui de frontières réelles entre Islam et terrorisme islamiste.

¹³ O. Roy, *L'Islam médiatisé*, Seuil 2002 p. 12-13.

¹⁴ Ainsi le conflit tchéchène et le conflit lié à l'implosion de l'ex-fédération de la Yougoslavie ont été analysés selon une grille de lecture purement religieuse alors qu'il s'agit, dans le premier cas « d'une séquelle typique de l'impérialisme » et dans le second d'un problème de dissolution d'un empire avec les cristallisations ethniques et nationalistes que cela implique. V. O. Roy, *op. cit.* s p. 20-21.

¹⁵ A. Gresh in A. Gresh et T. Ramadan, *op. cit.* s p. 290.

¹⁶ Profession de foi en Allah L'Unique et en Son Prophète Muhammed, obligation de respect de la prière, obligation du jeûne, celle de la *zakat* (impôt légal) et du pèlerinage à La Mecque pour ceux qui en ont les moyens.

¹⁷ V. sur ce point M. Mahmoud Mohamed Salah, *Les contradictions du droit mondialisé*, PUF « Droit, éthique et société », 2002, s p. 9-13.

trices et même des hommes »¹⁸ et l'extension corrélative du libéralisme, avec ses avantages et ses inconvénients, à la quasi totalité des États. C'est la libre circulation des idées et des communications liée à l'essor des nouvelles technologies de l'information. C'est aussi l'émergence des problèmes globaux liée à la conscience des périls communs¹⁹, les progrès de l'universalisation des droits de l'homme et les perspectives de constitution d'une société mondiale²⁰ avec les implications que l'on sait pour la souveraineté des États.

Ces différentes évolutions suscitent des réactions contradictoires partout, y compris au sein du monde occidental. Il y a ceux qui sont pour la mondialisation avec quelques nuances. Il y a ceux qui mettent l'accent sur la nécessité de corriger les excès du libéralisme économique sur lequel elle s'appuie, en proposant une refondation des institutions de la gouvernance mondiale. Il y a ceux qui rejettent la mondialisation actuelle dite libérale (qu'on appelle improprement les anti-mondialistes). Il a enfin ceux qui rejettent toute mondialisation²¹.

• Comment se situe l'Islam contemporain par rapport à ces différentes positions ? La « variable islamique » induit-elle des perceptions et des attitudes différentes ?

Si l'on porte le regard sur les États musulmans, on ne voit pas, à quelques exceptions près, une très grande originalité. La quasi totalité de ces États sont intégrés aux institutions de la mondialisation (OMC, FMI, BIRD, etc.). Mais ce premier regard ne saurait suffire. Il faut prendre en compte les sociétés réelles qui évoluent derrière ces États. Il faut s'intéresser à la façon dont l'Islam s'inscrit dans la structure de ces sociétés et modèle leur identité, se présentant quelquefois comme une véritable alternative politique. Or, de très grandes franges de ces sociétés perçoivent, à des degrés divers, la mondialisation comme un slogan destiné à propager un modèle qui menace l'identité islamique. C'est ici la peur de la dissolution de l'Islam dans une modernité occidentale désormais étendue à l'ensemble du globe qui prévaut.

On peut, il est vrai, se demander s'il y a là une réelle originalité puisqu'il est établi que la mondialisation s'accompagne, partout, d'un renouveau des « identités collectives » perçues comme une résistance « au processus despotique de l'uniformisation »²². Il reste que c'est surtout, en terre d'Islam, qu'elle est considérée comme synonyme d'une occidentalisation du monde²³. Les séquelles du passé, les questions non encore réglées comme le conflit israélo-palestinien, mais aussi les faibles avantages tirés

¹⁸ C. A. Michalet, « Les métamorphoses de la mondialisation. Une approche économique » in E. Loquin et C. Kassedjian (dir.), *La mondialisation du droit*, Litec 2000, p. 11.

¹⁹ R. J. Dupuy, « Le dédoublement du monde », *RGDIP*, 1996-2.

²⁰ E. Morin, « Au-delà de la globalisation et du développement, société-monde ou empire-monde » in *Quelle autre mondialisation ? Revue du Mauss*, 2002, n° 20 p. 43-52.

²¹ A. Caillé, « Présentation » in *Quelle autre mondialisation ? Revue du Mauss* précitée p. 5-21.

²² « Propos » in G. Rist (dir.), *La mondialisation des anti-sociétés. Espaces rêvés et lieux communs*. Nouveaux cahiers de l'UID – PUF 1997 sp. 16.

²³ Certains auteurs occidentaux adoptent le même point de vue tout en tirant des conséquences différentes. V. par ex., S. Latouche, « D'autres mondes sont possibles, pas une autre mondialisation » in *Quelle autre mondialisation ?* s p. 85, J. Grinevald, « Globalisation et planétarisation écologique » in *La mondialisation des anti-sociétés*, p. 155-172.

par la plupart des pays musulmans²⁴ de leur ouverture économique, alimentent cette représentation de la mondialisation qui durcit la « dualité Islam-Occident »²⁵.

À côté de cette première attitude qui nourrit toutes les crispations identitaires, émerge une perception plus pragmatique de la mondialisation. De façon ambivalente, d'autres acteurs, et quelquefois les mêmes, voient ainsi dans la mondialisation une réalité qu'il faut se réapproprier. Modèle menaçant l'identité islamique ou évolution à laquelle il faut s'adapter, les représentations que l'on se fait de la mondialisation en terre d'Islam ne semblent pas toutefois définitivement écrites.

Dans un monde où l'interaction est la règle, la perception que l'on a d'un phénomène identifié, au moins partiellement, à l'autre, change en fonction du regard que celui-ci porte sur nous et de ses réactions à notre égard. Les comportements des principaux acteurs du processus de mondialisation (États puissants et pouvoirs privés économiques) vis-à-vis de l'Islam ou concernant les conflits impliquant des musulmans influent sur la manière dont l'Islam contemporain construit son rapport à la mondialisation. La question de savoir si celle-ci s'entend d'une catégorie purement occidentale ou d'un concept universalisable dépendra donc en dernier ressort de l'action des hommes.

I. — UN MODÈLE QUI MENACE L'IDENTITÉ ISLAMIQUE. LE DURCISSEMENT DE LA DUALITÉ ISLAM-OCCIDENT

Cette attitude se trouve à la fois chez certains intellectuels musulmans²⁶ et chez la plupart des mouvements islamistes. Elle s'exprime de façon diffuse chez d'autres couches de la population.

Elle est bien sûr susceptible de degrés. Elle pourrait tenir dans deux propositions : le modèle véhiculé par la mondialisation met en cause les principes fondateurs de l'Islam (A). Les règles nées dans le sillage de ce modèle consacrent l'hégémonie de l'Occident sur les sociétés musulmanes (B).

A. — *La mondialisation comme mise en cause des principes fondateurs de l'Islam*

Ce premier thème se fonde sur une lecture épurée, essentialiste et anhistorique de l'Islam mais qui, il faut le souligner, n'est pas totalement arbitraire, en ce sens qu'elle prend appui sur une partie de la tradition, qu'elle sollicite les textes sacrés (versets du Coran ou *hadiths* du Prophète) et les écrits des savants musulmans (les *Ulémas*).

L'idée de base est que les principes portés par la mondialisation (économie de marché, communauté universelle, démocratie pluraliste, droits de l'homme) sont nés sur

²⁴ On a en effet souligné que « la mobilité sociale des nations reste extraordinairement faible à ce jour ». V. Z. Laidi, « Mondialisation : entre réticences et résistances », in *Quelle autre mondialisation ? Revue du Mauss* précitée sp. 29.

²⁵ L'expression est de Mohamed Arkoun.

²⁶ Voir en langue arabe, Mohamed Ibrahim Mabrouk, *L'Islam et la mondialisation – Actes du Colloque* qui s'est tenu au Caire, en Égypte, du 29 au 30 juin 1998 – Maison Nationaliste Arabe 1999.

un terreau autre que celui de l'islam et que les structures fondatrices de la pensée islamique ne pourraient les accueillir sans se renier. Plus précisément, derrière leur neutralité apparente, les principes qui émergent à la faveur de la mondialisation seraient sous-tendus par une conception de l'organisation sociale, dans laquelle les rapports entre le pouvoir et la société, le religieux et le profane, sont connotés à la modernité occidentale, cette modernité dont Hichem Djaït écrit qu'elle a été refusée très tôt par le monde arabo-musulman²⁷.

Pourquoi y aura-t-il un fossé irréductible entre l'islam et la modernité occidentale, fossé que la mondialisation ne ferait que creuser ?

La modernité occidentale s'est construite progressivement autour « d'un rejet des garants méta-sociaux » (le système de justification mythico-religieux, ordre cosmique naturel, notion classique ou ontologique de l'homme qui constituent la source de légitimité du Pouvoir), ce qui a impliqué « la substitution d'une légitimité immanente à une légitimité transcendante »²⁸ avec les conséquences que cela implique en termes de refondation et de justification du Pouvoir politique.

L'ordre social moderne est un ordre fondé sur le droit, expression de la volonté générale ; l'obéissance à la loi apparaissant, à travers la fiction du contrat social, comme une simple conséquence de la liberté individuelle. Il y a un lien extrêmement fort entre modernité, théorie de la démocratie et droits de l'homme avec, comme conséquence logique, la subordination de l'ordre social aux aspirations individuelles. En quelques mots : rationalisme, laïcité, liberté individuelle, possibilité toujours ouverte d'une remise en cause de l'ordre politique institué par les voies légales, sous réserve du respect de certains droits fondamentaux qui tendent à la « *sacralisation* ».

Voilà, très schématiquement, le socle sur lequel s'est constituée et s'est épanouie la modernité occidentale qui se trouve être au centre de la mondialisation²⁹.

La conception islamique de l'organisation de la cité se situe, *a priori*, aux antipodes de cette optique rationaliste, laïque et individualiste. Non pas, contrairement à ce qui a pu être quelquefois soutenu³⁰ que le pouvoir politique soit d'essence théocratique en islam, l'argument historique généralement avancé étant que le premier Chef de la com-

²⁷ H. Djaït, « La pensée arabo-musulmane et les Lumières », *Le Débat* n° 42 – Nov.–Déc. 1986, p. 135.

²⁸ A. Berten, « Légalité et légitimité, À propos de J. Habermas », *RIEJ* 1985, p. 45.

²⁹ On peut, il est vrai, contester que la modernité soit toujours le paradigme explicite de l'évolution sociale en Occident. On a parlé de crise de la modernité et relevé un retour du religieux comme le lieu d'une recomposition identitaire face à cette crise. On a même parlé de post-modernité à propos de transformations liées à la mondialisation. Voir, par ex. A. J. Arnaud, « Entre modernité et mondialisation, cinq leçons d'histoire de la philosophie du droit et de l'État », *Droit et société* n° 20, LGDJ, 1998. Toutefois, la notion de post-modernité est floue puisqu'elle désigne à la fois « une hyper-modernité » et une « anti-modernité », v. J. Chevallier, « Vers un droit post-moderne ? Les transformations de la régulation juridique » in J. Clam et G. Martin (dir.), *Les transformations de la régulation juridique*, LGDJ, 1998, p. 25 et s.

³⁰ Par ex. : L. Milliot, *Introduction au droit musulman*, LGDJ 1952. Voir également les différentes contributions parues dans la revue *Pouvoirs* n°12, 1980.

munauté islamique fut le Prophète qui aurait reçu mandat de Dieu et aurait cumulé les pouvoirs temporels et spirituels et qu'ensuite les Califes, successeurs du Prophète, auraient hérité de cette double qualité. Or non seulement le Coran, qui est la source sacrée la plus élevée dans la hiérarchie des normes (Livre révélé par Dieu au Prophète à travers l'Ange Gabriel), contient un verset relatif à la *Bay'a* ou l'investiture du Prophète par les musulmans³¹ mais tous les Califes³² qui lui ont succédé ont, d'une manière ou d'une autre, reçu leur pouvoir du peuple par une sorte d'engagement populaire « et aucun musulman n'a jamais affirmé qu'ils l'ont reçu de Dieu »³³.

Mais la question de l'incompatibilité entre la modernité politique et l'Islam se pose à un autre stade, celui de la finalité du Pouvoir dans la société islamique. Le titulaire du pouvoir est-il investi par les hommes dans leurs intérêts exclusifs ou dans l'intérêt de Dieu ? Est-il uniquement choisi pour faire appliquer la loi de Dieu (la *Charia*, les prescriptions divines, en tout temps et en tout lieu) ou dispose-t-il dans l'intérêt des hommes, ici-bas, d'une certaine liberté à l'égard de cette loi ? Souveraineté de Dieu ou souveraineté des hommes ? La cité islamique laisse-t-elle une place à César ou n'est-elle que la cité de Dieu au sens de saint Augustin ?

Le problème de l'autonomie du politique à l'égard du religieux resurgit ici inévitablement et, au-delà, la question de la nature de l'ordre social, de la place de la liberté individuelle et de la raison, c'est-à-dire finalement la possibilité ou non d'un découplage entre communauté politique et communauté religieuse, entre espace public et espace privé, entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel.

On connaît le poids de la théorie moderne du droit naturel dans l'émancipation du politique et dans l'affirmation de la liberté individuelle en Occident³⁴. Peut-on trouver, dans les textes ou dans la tradition islamique, l'équivalent fonctionnel de cette théorie ou l'esquisse de quelque chose qui pourrait l'évoquer ?

Il faut, pour répondre à cette question, revenir au Moyen Âge, c'est-à-dire à la période d'éclosion et d'épanouissement d'une pensée philosophique islamique dont l'essor doit, comme on le sait, beaucoup à la découverte du legs hellénique³⁵.

Dès l'époque abbasside, dès le IX^e siècle (III^e siècle de l'Hégire), un courant philosophique du nom de *Moatazilites* s'était distingué par l'affirmation de la thèse, selon laquelle le bien et le mal existeraient indépendamment des textes sacrés et les actions

³¹ Il est à la fois l'Envoyé de Dieu, qualité qui comme les Prophètes qui l'ont précédé est attribuée discrétionnairement par Dieu, mais il est aussi le Chef des Croyants et cette qualité a été consacrée par une investiture populaire.

³² Le Califat est une institution née à la mort du Prophète. Le Calife a pour mission de faire appliquer la *charia*. Aucun des Califes n'a accédé au pouvoir de la même manière.

³³ Voir sur l'ensemble de la question, Maarouf Daoualibi, *L'État et le Pouvoir en Islam, Thème du Colloque international à l'Unesco*, Paris 7-10 déc. 1982, éd. Ligue Islamique Mondiale.

³⁴ La bibliographie est luxuriante. Voir par ex. P. Segur, « Aux sources de la conception occidentale de la laïcité » in *Justice et religion*, Préface de G. Koubi, éd. L'Harmattan, 2002, p. 31-53.

³⁵ A. Meddeb, *La maladie de l'Islam*, Seuil «La couleur des idées», 2000, p. 24 et s.

humaines pourraient être bonnes ou mauvaises sans faire la moindre référence aux commandements divins³⁶.

Postulant le principe de la double rationalité de l'homme et de Dieu, ils esquissent l'idée d'une *lex naturale* dont la loi divine ne serait que le reflet. Une frange radicale représentée par le renégat Ibn al Rawandi ira jusqu'à ériger la raison en juge de la Religion en distinguant entre les commandements religieux rationnels et les commandements religieux irrationnels qui pourraient être récusés³⁷.

Les *Moatazilites*, profitant de l'accueil favorable fait le Calife Al Mamun à leur doctrine, ont poussé à la création, en 833, d'une institution nouvelle, la *Mihna* (que l'on pourrait traduire par *L'épreuve*) qui obligeait tous les *Ulémas* (savants musulmans) à proclamer publiquement que le Coran était créé sous peine des sanctions sévères pouvant aller jusqu'à la mort. Résultat paradoxal, c'est le courant rationaliste qui inaugure, en terre d'Islam, un début d'inquisition.

Mais l'épopée des *Moatazilites* fut brève. Leur influence déclina vers la fin du IX^e siècle et, avec elle, l'esquisse d'une intégration du rationalisme aux dogmes fondateurs de la pensée islamique. C'est, depuis cette époque, la référence à l'orthodoxie sunnite³⁸ qui structure les mouvements d'opinion, y compris les mouvements dits réformistes, sous réserve de certains réformistes modernistes sur lesquels nous reviendrons plus loin.

Cette orthodoxie sunnite dont les représentants originels sont Al-Ashari et Gazzali pourrait se résumer en quelques mots :

- L'univers est la création d'un Dieu qui lui est extérieur et transcendant ;
- L'histoire de l'humanité est une succession d'événements dont le commencement et la fin sont fixées d'avance par Dieu. L'homme n'a pas de droits à l'état naturel. Son libre arbitre est hypothétique. Il est conçu comme la créature privilégiée de Dieu, qui n'acquiert de valeur que par la bonté de Son Créateur. Les droits octroyés par la grâce du Seigneur ont pour contrepartie des devoirs rappelant l'intégration de l'individu dans une communauté, la *Umma*, dont la finalité est tracée d'avance par la loi révélée. La prééminence de l'ordre social voulu par Dieu limite la liberté individuelle. Ce n'est pas que cette orthodoxie ignore les droits individuels³⁹ mais l'équilibre entre ces droits et l'intérêt de la communauté a été évalué et fixé dans le Coran et la *Sunna*⁴⁰. Il n'est pas susceptible d'être remis en cause au nom de la raison, en tout cas, pas dans ses grandes lignes.

La lecture dominante ne laisse qu'une très faible marge de manœuvre pour la création d'un droit humain. L'*ijtihad* ou effort d'interprétation est récusé, sauf exceptions. L'intérêt de la communauté peut quelquefois justifier des réformes mais celles-ci ne

³⁶ *Encyclopédie générale de l'Islam*, trad. W. Desmond, La société et la civilisation islamiques. L'Islam aujourd'hui, p. 113-118 et sp. 115.

³⁷ *Encyclopédie générale de l'Islam*, précitée, p. 116-117.

³⁸ Nous laissons de côté le schisme que constitue le mouvement chiite qui a fini par constituer sa propre théorie fondée sur le dogme de l'infaillibilité de l'Imam.

³⁹ Le Coran et la *Sunna* sont riches de textes qui y font référence – de la liberté de conscience, de pensée, d'aller et de venir, de protéger son intimité, etc.

⁴⁰ M. Boissard, *L'Islam*, Albin Michel, 1968.

pourraient pas aller à l'encontre de prescriptions divines claires⁴¹. L'Islam serait donc une religion de la transcendance absolue, dans laquelle, le politique et le juridique tire-raient leur légitimité de leur capacité à servir et à défendre l'idéal *chariatique*.

La différenciation des divers aspects de la vie sociale⁴² n'est pas ici très poussée, ce qui explique que pendant que l'Occident, au Moyen Âge, commençait à construire la modernité politique en redécouvrant Aristote, les auteurs musulmans qui ont continué la réflexion sur le politique s'intéressaient plus à Platon et « à la quête de l'ordre politique nécessairement idéal puisque confondu avec la vérité divine »⁴³. Les auteurs les plus ouverts (Ibn Sina dit Avicenne, Ibn Rushd dit Averroès, Al Arabi), tout en reconnaissant l'importance du rationalisme, assujettiront, sous des formes diverses et selon des degrés divers, la raison à la foi.

L'orthodoxie, celle qui conditionne, depuis le Moyen Âge, la structure de pensée des sociétés musulmanes interdit donc toute possibilité de laïcité et toute historicisation des principales catégories du droit. Elle a lié légitimité et tradition, ce qui explique que « la contestation en terre d'Islam prend toujours la forme d'un appel à la restauration de la tradition pure »⁴⁴. On peut se demander, ici, si la pratique politique en terre d'Islam a toujours été conforme à cette orthodoxie. La réponse est négative. Bien avant la formation de cette orthodoxie, dès 662, avec l'avènement de l'empire des Omeyyades, le politique a affirmé son autonomie face au religieux. Les *oulémas* (savants religieux) n'avaient souvent qu'une autorité morale. À quelques exceptions près, il en a toujours été ainsi. Alors, quelle est la portée de cette orthodoxie ? Elle fonctionne comme un réservoir de légitimité. Chaque fois qu'un pouvoir est en crise, c'est parce qu'il est censé s'être écarté de l'orthodoxie. La crise est donc une sanction divine. Dans le même ordre d'idées, les réformes et les révolutions en terre d'Islam voudront asseoir leur légitimité en puisant dans ce réservoir.

Il n'est pas possible de comprendre le renouveau de l'islamisme ou du fondamentalisme radical sans prendre en compte cette donnée ; mais il n'est pas possible, non plus, de comprendre ce renouveau sans faire référence à l'échec des tentatives de modernisation des sociétés islamiques par les nationalismes laïcs. Le retour aux sources islamiques semble être l'alternative naturelle, en cas d'échec ou de difficultés simplement passagères, d'autant plus que les réformateurs islamiques situent la source des malheurs dans les ajouts à la tradition.

Quand on pense aux principaux réformateurs en Islam, on pense d'abord à Ibn Taymiyya (XIII^e-XIV^e siècle) qui s'est attaqué aux dérives du *Soufisme* (mysticisme) et du rationalisme, à la pratique de l'*Ijtihad* (l'effort d'interprétation) chez les *Oulémas* de son temps pour revenir à ce qu'il considère être l'essence du message islamique, à savoir que « l'homme est sur terre pour découvrir la volonté de Dieu et s'y plier et que cette

⁴¹ A. Mezghani, « Pensées musulmanes et laïcité, Obstacles théoriques et réalités historiques », in *Justice et religions*, Journées d'études des 1er et 2 décembre 2000, L'Harmattan 2002, p. 55 et s. Pour qui l'orthodoxie éliminerait la raison et l'histoire désormais réduite à une succession d'événements, une chronologie, une revue des faits.

⁴² L'autonomisation des différentes instances : économique, politique, religieuse.

⁴³ B. Badie, *Les deux États – Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Fayard, 1986, p. 45 et s.

⁴⁴ B. Badie, *op. cit.*.

volonté enchâssée dans le Coran et incarnée par la Sunna du Prophète doit être appliquée par la communauté musulmane à travers les institutions qu'elles se donnent »⁴⁵.

Dans le corpus de la *Charia*, il y a les prescriptions qui se rapportent à « la perfection individuelle », mais il y a aussi toutes celles que l'on peut rattacher « à la justice sociale, à l'entraide entre les musulmans, ce qui explique l'écho que les réformateurs puritains et conservateurs ont eu tout au long des siècles »⁴⁶.

Pour la compréhension de l'attitude d'une bonne partie des musulmans contemporains à l'égard de la mondialisation, il faut, après Ibn Taymiyya, évoquer le théologien indien Shaykh Ahmed (début XVII^e siècle) (centrant son objectif sur le strict respect de la *Charia* et des vertus de justice sociale) et surtout le théologien arabe Muhammad b. Abdal-Wahhab (mort en 1792), fondateur de ce qu'on appelle, aujourd'hui, le *Wahhabisme*, doctrine officielle de l'Arabie Séoudite contemporaine qui vise à épurer l'Islam des ajouts non islamiques et à restaurer le Coran et la *Sunna* (la tradition du Prophète)⁴⁷, et dont certains mouvements intégristes ont tiré les conséquences les plus extrêmes⁴⁸.

Il n'est pas cependant indifférent de rappeler qu'historiquement, l'apparition du *Wahhabisme* et sa victoire en Arabie Séoudite s'expliquent par la montée du nationalisme arabe contre l'empire ottoman. Le recours à une version épurée de l'Islam a permis la contestation « des pratiques impies » de l'empire ottoman. À l'heure de la mondialisation, ce recours est naturellement dirigé contre l'empire américain⁴⁹.

Dans sa lignée, d'autres réformateurs (en Inde, en Libye au XIX^e siècle) se sont assignés pour objectif de débarrasser « les sociétés musulmanes des causes de leur dégénérescence et de leur corruption » et de revenir à la lettre du Coran et de la *Sunna*, avec tout ce que cela implique en termes de justice sociale⁵⁰.

Plus originaux, mais d'influence plus limitée, sont les mouvements réformateurs qui ont tenté un rapprochement entre l'Islam et le rationalisme occidental. Il faut ici faire une mention particulière du mouvement *salafiste* de la fin du XIX^e siècle et de ses principales figures, Jamal Adin Al Afghani et Mohamed Abduh, appelant à la restauration de l'esprit de « la religion naturelle et rationnelle qu'était l'Islam originel » et dont les sociétés occidentales, grâce à la conjugaison de la démocratie libérale et des réformes sociales, seraient, d'après ces auteurs, aujourd'hui, substantiellement plus proches⁵¹. Mohamed Abduh disait que l'Europe ce sont les musulmans sans l'Islam alors que le monde musulman serait devenu celui d'un Islam sans musulmans.

D'autres réformistes ont été plus audacieux. Il en est ainsi de l'Indien Saayid Ahmed Khan qui donnait la primauté à la raison sur la foi pour tout ce qui touche aux questions

⁴⁵ V.P.M. Holt, Ann K.S. Lambton, B. Lewis, *Encyclopédie générale de l'Islam – L'Occident musulman – Société et civilisation islamiques*, S.I.E.D.E., trad. M. Guichard et W. Desmond, p. 240 et s.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ A. Meddeb, *op. cit.*, p. 67-72.

⁴⁹ J. Lacouture, G. Tuéni, G.D. Khoury, *Un siècle pour rien. Le Moyen-Orient arabe de l'empire ottoman à l'empire américain*, Albin Michel « Itinéraires du Savoir », 2002, p. 14.

⁵⁰ *Encyclopédie générale de l'Islam*, numéro précité, p. 242 et s.

⁵¹ V.A. Laroui, *Islam et modernité*, ed. La Découverte, 1970.

scientifiques. On pourrait en citer bien d'autres. Ces mouvements n'ont pas eu de relais chez les *oulémas*. Si leur audience avait été importante, la perception par l'Islam de la modernité et de son avatar, la mondialisation en eût, sans doute, été bouleversée.

Le siècle qui vient de s'achever n'a au contraire connu que les mouvements islamistes qui, dans la lignée du « réformisme puritain », revendiquent essentiellement l'application de la *charia*. Certes, les problèmes qui se posent aux sociétés musulmanes modernes sont généralement évoqués mais les solutions préconisées évitent les détails et restent, sur le terrain très confortable de la vocation de la *charia* à embrasser toutes les questions qui se posent à la communauté islamique.

Ces mouvements sont présents, à des degrés variables, dans tous les pays musulmans et constituent donc désormais une force civile ou politique officielle ou officieuse importante⁵². On peut considérer que l'origine de cet islamisme, à la fois moderne, en ce qu'il naît des problèmes posés aux sociétés modernes, et traditionnel, en ce qu'il soutient que la solution aux problèmes réside dans l'application par les États islamiques de la *charia*, remonte au mouvement des frères musulmans créé, dans les années 20, par Hassan Al Banna et Saïd Qotb. « Le Coran est notre Constitution », disait le fondateur de l'islamisme politique.

En dépit des divergences qui les opposent sur telle ou telle question, les mouvements islamistes partagent comme point commun, conforme à l'orthodoxie sunnite : la revendication de l'application de la *charia* et son corollaire, le rejet de la laïcité⁵³.

Cette attitude implique non pas nécessairement un rejet global de la mondialisation mais au moins une prédisposition négative⁵⁴ et, dans tous les cas, une méfiance qui peut, à tout moment, se transformer en rejet⁵⁵.

En réalité, l'adhésion au socle théorique sur lequel s'est édifiée l'orthodoxie musulmane, n'implique pas *ipso facto* le rejet total de la mondialisation et, finalement, l'idée que tout musulman serait un anti-mondialiste potentiel.

L'attitude générale de l'Islam à l'égard de la mondialisation dépend de l'opinion de chacun sur des questions qui, à certains égards, sont demeurées ouvertes. La première concerne le statut de la *Umma* ou communauté islamique. Cette communauté, qui a vocation à regrouper tous les musulmans, est bien sûr une communauté déterritorialisée.

⁵² Ces mouvements sont présents dans le Maghreb arabe (Tunisie, Algérie, Maroc, Libye) et ont émergé sur la scène politique au début des années 80 au moment où les régimes modernistes commençaient à révéler leurs limites (F. Burgat, *L'Islam au Maghreb, La voix du Sud*, ed. Karthala 1985). Ils sont aujourd'hui présents en Asie centrale dans les 5 Républiques d'Asie centrale (Kazakhstan, Kirghistan, Ouzbekistan, Tadjikistan, Turkménistan) dans lesquelles la religion est un marqueur d'identité. V. L. Vinater, *L'islamisme en Asie centrale, Géopolitique et implantation des réseaux religieux dans les Républiques d'Asie centrale*, Armand Colin, 2002. Ils sont évidemment présents dans le Moyen-Orient et dans les pays du Sud-Est asiatique.

⁵³ Les méthodes diffèrent cependant. Certaines préconisent le recours à la violence. D'autres ont un discours pacifique. Voir pour un tableau d'ensemble, G. Kepel, *Jihad, ascension et déclin de l'islamisme*, Gallimard, 2000.

⁵⁴ L'État de droit au sens formel est accepté mais non au sens matériel de l'adhésion à des valeurs supérieures qui s'imposent aux États musulmans.

⁵⁵ Ces mouvements sont pour la plupart antérieurs à la mondialisation ou plus précisément à sa phase actuelle à laquelle on applique depuis la fin des années 80 le terme, mais leur développement actuel est alimenté par la mondialisation.

Elle s'articule autour de l'universalité du message islamique. Ce message s'adresse à tous les hommes. Tous peuvent devenir musulmans et intégrer donc cette communauté dont les membres ont des devoirs d'entraide et de solidarité. La question est, bien sûr, celle de savoir si cette solidarité est exclusive d'une solidarité plus vaste, celle de l'espèce humaine, qui apparaît de façon diffuse à travers le processus de mondialisation et dont les illustrations sont formées par l'émergence des thèmes mondialisés comme celui de la protection de la biosphère ou celui de la répression des crimes contre l'humanité, ou encore celui de la préservation du patrimoine génétique⁵⁶.

Aujourd'hui, quel rapport possible entre la *Umma* comme communauté fondée sur l'appartenance religieuse (impliquant donc une solidarité fondée sur la communauté de foi) et l'humanité, comme horizon d'une possible société mondiale en gestation ? Quelles réponses l'Islam donne-t-il à cette question ? Les courants islamiques sont divisés. Pour simplifier, la tendance dominante des gens de la *Sunna* (c'est-à-dire de la majorité des musulmans) est de considérer que la *Umma* – comme communauté de croyants liés par un pacte spécifique –, n'est pas exclusive d'une solidarité plus vaste avec les autres membres de l'espèce. On peut être un bon musulman et un humaniste⁵⁷.

L'essentiel est que cette solidarité se concrétise par des accords négociés et non imposés. Les musulmans seraient alors tous tenus de respecter de tels accords, non seulement parce qu'ils sont dans l'intérêt de l'espèce humaine⁵⁸, mais aussi parce que les croyants doivent appliquer le verset relatif à l'obligation de respecter les engagements souscrits⁵⁹.

Au nom de ces principes, l'orthodoxie musulmane considère, majoritairement, que les musulmans sont liés par les accords internationaux bilatéraux ou multilatéraux ratifiés par les États, au premier rang desquels la Charte des Nations Unies. Par ailleurs, cette même orthodoxie soutient que la division entre *Dar El Islam* (terre d'Islam) et *Dar El harb* (pays de guerre) est aujourd'hui largement dépassée par la dynamique des relations multiples qui se créent entre les États.

⁵⁶ Sur l'illustration en droit de l'émergence de l'humanité, v. R.J. Dupuy, « L'émergence de l'humanité », in *Dialectiques du droit international*, Paris, Pedone, 1998, p. 257 et s ; P. Kahn, « Les patrimoines communs de l'humanité, quelques réflexions », in *Mélanges A. Kiss*, éd. Frison-Roche 1997, p. 307-314.

⁵⁷ Mieux, T. Ramadan soutient que l'appartenance à la *Umma* postule l'adhésion en tout temps et en tout lieu au principe de justice qui commande de se désolidariser des musulmans injustes et de nouer des alliances avec des incroyants justes. V. L'Islam en questions, op. cit.

⁵⁸ Ce qui serait la mise en œuvre du principe selon lequel ils doivent faire le bien sur terre et non semer le désordre et la destruction. V. par ex., Ahmed Abderrahmane, « Mondialisation, la position islamique » (en langue arabe) in *L'Islam et la mondialisation*, Colloque précité sp. p. 99 : « La mondialisation au sens des valeurs communes entre les peuples de la terre, permettant des relations entre les peuples et une coopération dans l'intérêt de tous est acceptable par l'Islam... ».

⁵⁹ Par ailleurs, les *oulémas sunnites* favorables à cette thèse invoquent l'accord historique conclu par le Prophète avec les mécréants de *Quoraïch* à *Al houdaïbiya*, accord en vertu duquel les musulmans devaient rendre aux mécréants ceux des leurs qui viendraient à embrasser l'Islam.

Les *oulémas* orthodoxes rappellent, également, que les États musulmans ont l'obligation impérieuse, selon les textes et la *Sunna* du Prophète, de protéger la vie, l'intégrité, l'honneur et les biens des non-musulmans qui vivent chez eux.

Les mouvements islamistes du type de *Al Qaïda*, mais ils ne sont pas toujours les seuls, s'inscrivent dans une autre optique. Lorsqu'ils disent faire retour à la tradition, ils reprennent non seulement les textes mais ils projettent, en même temps, les réalités passées auxquelles s'appliquaient ces textes dans le monde d'aujourd'hui. Pour eux, comme au début du Moyen Âge, le monde est toujours divisé en deux camps, le camp des musulmans et celui des non-musulmans. Comme au Moyen Âge, ces derniers se réduisent essentiellement aux chrétiens et aux juifs qui scelleraient aujourd'hui une alliance commune contre les musulmans.

Cet islamisme-là est alimenté par la montée de l'extrémisme juif en Israël et de l'extrême droite chrétienne aux États-Unis.

Dans ce contexte, il faut, disent les mouvements extrémistes, choisir son camp : ou on est avec les musulmans ou on est avec les non-musulmans. Cette logique du eux ou nous exclut, bien sûr, les possibilités de construction d'une société mondiale fondée sur une solidarité de tous les membres de l'espèce humaine. Mais elle est, encore une fois, le fait d'une mouvance encore minoritaire.

Les mêmes attitudes se trouvent à propos de la question connexe du *Jihad*. Le *Jihad* fait-il partie des obligations des croyants ? Mais quel contenu recouvre-t-il ? Et quand devient-il une obligation impérative pour les croyants, pris individuellement (*Ward El ayn*) et non seulement pour le groupe (*Ward El kivaya*) ?

S'agissant du contenu, les musulmans disposent d'abord d'un *hadith* incontesté du Prophète, selon lequel, il y a le *Grand Jihad*, celui du croyant contre ses mauvaises pulsions, contre les tentations du péché. C'est le *Jihad* de tous les jours. C'est l'effort de l'esprit pour se discipliner. Mais il y a aussi celui qui suppose le recours aux armes contre autrui : le *petit Jihad*⁶⁰. Quelles sont les conditions de mise en œuvre de ce *petit Jihad*, le seul à avoir des implications directes au regard des rapports entre les musulmans et les non-musulmans ? Il y a ici un noyau commun : le recours aux armes est légitime pour se défendre contre une agression, pour porter secours à une personne injustement agressée ou pour se débarrasser d'un tyran (*taghout* ou usurpateur).

Mais n'incombe-t-il pas aussi au croyant d'aider à la propagation de la foi ? Le *Jihad* n'implique-t-il pas, au bout du compte, la guerre sainte ? N'y aurait-il pas un *Jihad* expansionniste ? Oui, répondent certains mouvements intégristes qui soutiennent que le *Jihad* à des fins prosélytes constitue une obligation pesant sur les croyants. Cette conception extensive est cependant récusée par la majorité des musulmans qui considèrent que les conquêtes musulmanes, citées à l'appui par les mouvements intégristes, avaient pour but, non pas de contraindre les conquis à embrasser l'Islam, ce qui eût été une violation du verset coranique interdisant « toute contrainte en matière religieuse », mais de supprimer les barrières à la libre transmission du message islamique.

Il reste un autre point d'achoppement. Le *Jihad* constitue-t-il une obligation dont la mise en œuvre relève exclusivement de l'État islamique ou concerne-t-il également

⁶⁰ V. par ex., J. Neyrinck et T. Ramadan, *Peut-on vivre avec l'Islam ?*, Favre, 1999.

chaque individu pris isolément ? La thèse dominante est qu'il appartient au pouvoir légitime de déterminer s'il y a lieu ou non au *Jihad*. Mais les mouvements intégristes considèrent, dans l'ensemble, que le *Jihad* relève aussi de la conscience individuelle. Les individus auraient aujourd'hui le devoir de défendre directement la communauté en danger, d'autant plus que les autorités musulmanes instituées seraient complices de l'agression que cette communauté subit.

Comme on peut le constater, la mise en cause de la mondialisation, comme processus pouvant conduire à l'émergence d'une société mondiale, prend surtout appui non pas sur les règles constitutives de la profession de foi islamique mais sur certains concepts de la pensée islamique et reste, dans ses conséquences les plus radicales, le fait d'une minorité.

Le terrorisme islamiste est, par exemple, régulièrement condamné par la majorité des *oulémas* qui rappellent que, même dans le cadre d'un *Jihad* autorisé (en cas de légitime défense ou assistance à une personne injustement agressée), il n'a jamais été permis de tuer les femmes, les enfants ou les vieillards et, de façon générale, tous ceux qui ne portent pas les armes pour combattre.

Mais comme on le sait, l'essentiel réside quelquefois dans les détails. Il suffit d'étendre l'interprétation de la notion d'agression ou celle de *Taghout* qui fonde le *petit Jihad* pour que le concept évolue.

Or, certains courants islamistes, et pas seulement les plus radicaux, perçoivent la mondialisation comme une machine de guerre contre l'Islam ou, en tout cas, comme la consécration de l'hégémonie de l'Occident sur les sociétés musulmanes.

B. — *La mondialisation comme consécration de l'hégémonie de l'Occident sur les sociétés musulmanes*

Ce thème, étroitement lié au premier, est récurrent dans le discours des mouvements islamistes et de certains intellectuels musulmans. Il se développe souvent sous la forme d'une dénonciation de « l'américanisation du monde »⁶¹ et puise donc dans un registre apparemment commun aux anti-mondialistes. En réalité, la critique islamique de l'américanisation du monde, si elle recoupe par certains aspects le mouvement de rejet de la globalisation américaine⁶², s'en distingue, en ce qu'elle est surtout centrée sur les aspects culturels, politiques et quelquefois militaires de cette globalisation.

Si les anti-mondialistes s'attachent aux ravages économiques, écologiques et sociaux de la mondialisation libérale, les critiques islamistes mettent surtout en avant

⁶¹ Voir par ex. Mohamed Ibrahim Mabrouk, « L'exportation du modèle américain. Introduction – La mondialisation en Occident et en Orient »⁶¹ in *L'Islam et la mondialisation*, Colloque précité (en langue arabe).

⁶² Dans plusieurs pays musulmans, les classes moyennes, quand elles existent, partagent le sentiment de vulnérabilité et d'insécurité révélé par les enquêtes menées à propos de l'attitude générale des classes moyennes à l'égard de la mondialisation dans les pays du Sud. V. par ex., Z. Laïdi, « Mondialisation ; entre réticences et résistances » in *Quelle autre mondialisation*, *Revue Mauss* précitée sp. 40.

l'impérialisme culturel et politique et les bouleversements qu'il implique au regard du modèle islamique d'organisation des rapports entre les hommes.

Le sentiment général est que la mondialisation conduit à une modélisation des structures sociales. Elle serait synonyme d'un processus d'occidentalisation du monde, tantôt rampant et insidieux, grâce aux moyens de communication transnationaux et aux institutions politiques mondiales sous domination occidentale, tantôt ouvert, utilisant les menaces économiques et la force militaire.

Les interventions militaires américaines récentes, en Afghanistan et en Irak, et les menaces lancées contre l'Iran et la Syrie, sont analysées selon cette grille de lecture qui facilite par ailleurs les passerelles entre posture islamiste et posture anti-impérialiste. Le soutien constant des États-Unis d'Amérique à Israël, même quand cet État viole délibérément les résolutions des Nations Unies, nourrit le sentiment que la loi internationale ne s'applique que contre les musulmans et que les institutions « *mondiales* » visent à réaliser la soumission des sociétés islamiques à l'Occident et à son modèle de civilisation.

Il faut dire que la disparition des blocs et la contraction spatio-temporelle qui résulte des progrès vertigineux des moyens de communication créent de nouvelles conditions qui exposent chaque société à l'ingérence des autres⁶³, et renforcent la susceptibilité de celles qui veulent protéger l'intégrité de leur mode de vie.

Nous avons déjà souligné que l'une des conséquences de la mondialisation est la dilution des frontières entre l'intérieur et l'extérieur. Il n'y a plus d'espace intérieur autonome en ce sens que ce que chaque État fait chez lui peut intéresser ses voisins et, de façon générale, la communauté internationale, aussi bien la communauté des États que les représentants de la société civile internationale. L'évolution connaît un début de consécration juridique. Le droit international a, suivant la formule de Virally, pénétré « dans le sanctuaire de la souveraineté ». « Le domaine de la compétence exclusive des États s'en est trouvé réduit »⁶⁴.

L'une des conséquences de ce mouvement est l'affirmation plus forte du caractère universel des droits de l'homme, avec comme corollaire, l'émergence encore timide d'un droit, voire d'un devoir d'ingérence.

Les pays musulmans, en particulier, ceux qui appliquent partiellement⁶⁵ ou, *a fortiori*, intégralement la *charia* sont ainsi souvent indexés par les organisations de défense des droits de l'homme ou par d'autres États non musulmans à propos des violations de certains droits de l'homme. Or, ce qui est quelquefois considéré comme violation des droits de l'homme par l'extérieur correspond au respect des valeurs revendiquées à l'intérieur.

⁶³ P. Moreau-Defarges, *op. cit.*, p. 5 et s.

⁶⁴ V. M.M. Mohamed Salah, « Mondialisation et souveraineté de l'État », *Revue Clunet* 1996 n° 3.

⁶⁵ Par exemple pour la question du statut personnel, laquelle exclut ou limite certaines catégories de droits.

Deux thèmes sont généralement évoqués. Le premier se rapporte à la conformité du droit pénal musulman aux droits de l'homme⁶⁶. Les États musulmans mis en cause par les organes compétents de Nations Unies répondent que : « La critique adressée aux normes musulmanes ne peut être comprise que comme une critique adressée à la religion musulmane elle-même. De ce fait, mettre les normes musulmanes sur la balance des droits de l'homme vise à écarter les débats de la sous-Commission de ses objectifs principaux pour les mener au champ de l'évaluation des normes et des législations sacrées »⁶⁷.

Il faut d'ailleurs rappeler à ce sujet que :

- L'Arabie Séoudite, qui abrite les lieux saints de l'Islam et applique la *Charia*, avait refusé d'adhérer à la Déclaration universelle des Droits de l'Homme au motif que l'Islam a des vues différentes sur les moyens d'assurer le respect de la dignité humaine, la protection de la liberté et la préservation de la paix entre les hommes⁶⁸.

- Qu'il existe une Déclaration islamique universelle des droits de l'homme, datant de 1981, qui se démarque de la D.U.D.H. dès son préambule par le fait qu'elle affirme que « l'intelligence humaine est incapable d'élaborer la voie la meilleure en vue d'assurer le sens de la vie sans que Dieu ne la guide et ne lui assure la révélation »⁶⁹.

Le deuxième thème qui revient souvent a trait à la conception de la famille. La famille est « le lieu de l'intimité des personnes, le lieu des identités les plus profondes... parce qu'elle exprime les valeurs essentielles d'une société ; parce qu'elle traduit ce qui fonde toute société : le système de parenté »⁷⁰. L'affirmation est particulièrement vraie pour les sociétés musulmanes. L'une des différences les plus visibles entre l'Islam et le monde occidental réside dans la conception de la famille. Non pas que l'Islam postule, contrairement à ce qui est souvent affirmé, une inégalité entre l'homme et la femme. Au contraire, l'égalité, en tout cas « devant Dieu, est affirmée mais parce qu'à côté de cette égalité, l'Islam pose le principe d'une complémentarité entre l'homme et la femme au plan social, principe en vertu duquel c'est l'homme qui

⁶⁶ On sait que certaines sanctions pénales comme la lapidation de l'adultère ou l'amputation de la main en cas de vol sont généralement dénoncées par les organisations de défense des droits de l'homme.

⁶⁷ C'est, par exemple ce qu'avait répondu le Soudan à la suite de sa mise en cause par la Sous-Commission des Nations Unies de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection de minorités dans sa résolution n° 22/1984 qui avait demandé aux États qui pratiquaient l'amputation de la main de « se conformer à l'article 5 de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme qui interdit la torture ainsi que les peines ou traitements cruels ou inhumains » et à l'article 7 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques. Le représentant de l'Iran avait fait, de son côté, une déclaration selon laquelle « La Déclaration et les Pactes sont le produit du libéralisme occidental ; au moment de leur adoption, les régimes colonialistes constituaient la majorité de la communauté internationale. Le monde occidental doit se départir de son chauvinisme culturel traditionnel et envisager de nouvelles approches en matière des droits de l'homme ». V. sur l'ensemble de la question, D.A. Abu Samlieh, « Les droits de l'homme et l'Islam », *RGDIP*, 1998, p. 627 et s.

⁶⁸ v. S.A. Abu Samlieh, article précité.

⁶⁹ v. S.A. Abu Samlieh, article précité.

⁷⁰ H. Fulchiron, « La famille face à la mondialisation » in E. Loquin et C. Kessedjian, *La mondialisation du droit*, Litec, 2000, Trad. du CREDIMI vol. 19 p. 479.

est responsable de la gestion de l'espace familial même si le rôle de la mère y est central »⁷¹.

Cette responsabilité de l'homme met à sa charge l'obligation d'entretien du foyer et, en cas de rupture du lien matrimonial, d'entretien des enfants. Elle implique que la femme peut ne pas travailler. Mais, « il s'agit d'un droit de ne pas travailler et non d'une obligation de demeurer au foyer »⁷².

Sur cette conception, se sont greffées les coutumes patriarcales dont la force varie selon les pays et à l'intérieur de chaque pays, selon que l'on vit en milieu urbain ou dans les campagnes. À partir de ces coutumes archaïques, certains mouvements islamistes ont transformé le droit de la femme musulmane à ne pas travailler en obligation de demeurer au foyer. Plus radicaux, on le sait, les Talibans avaient interdit l'école ; ce n'est pas le cas d'autres mouvements islamistes. Ce n'est surtout pas le cas de l'orthodoxie sunnite dans sa grande majorité.

À vrai dire, c'est la conception même d'une complémentarité entre l'homme et la femme et son corollaire, la dépendance financière de la femme à l'égard de l'homme, qui se trouve en butte à l'image de la famille telle que véhiculée par la mondialisation, « à travers la publicité qui s'uniformise dans les télévisions » ; image traduisant une « conception purement individualiste centrée sur les valeurs de confort personnel, de bonheur individuel »⁷³ qui, conjugués aux effets de l'éducation moderne et de l'accès de la femme au travail commence à produire des effets sur la structure de la famille dans de nombreux pays musulmans.

Au-delà de la conception de la famille, c'est le statut de la femme en Islam qui subit les assauts de l'universalisation des droits de l'homme⁷⁴.

Un symbole de la divergence entre Islam et Occident est illustré par la question de l'obligation du port du voile pour la femme musulmane. Cette obligation figure dans un verset coranique qui n'a pas du reste défini les modalités de ce vêtement spécial⁷⁵.

Si, vu de l'Occident, le voile constitue le signe d'une discrimination révoltante⁷⁶, en terre d'Islam, il est souvent vécu comme l'accomplissement d'une obligation religieuse et relève, par conséquent, de la liberté de conscience.

Nous touchons ici à l'une des questions révélatrices des tensions possibles entre l'universalisme qui sous-tend le processus de mondialisation et qui s'articule autour des droits de l'homme tels qu'énoncés par les différentes déclarations de droits depuis le XVIII^e siècle et réaffirmés par la Conférence mondiale de Vienne en 1993⁷⁷ et la diversité culturelle, religieuse et civilisationnelle des sociétés réelles. On rappellera, à cet égard, que le droit à la culture, consacré lui aussi par plusieurs instruments internatio-

⁷¹ T. Ramadan, in A. Gresh et T. Ramadan, *L'Islam en questions*, op. cit., p. 280-281.

⁷² T. Ramadan, op. cit., sp. 281.

⁷³ H. Fulchuron, article précité.

⁷⁴ A.J. Arnaud, *Entre modernité et mondialisation. Cinq leçons d'histoire de la philosophie du droit et de l'État*, LGDJ n° 20, 1998, p. 93 et s.

⁷⁵ B. Étienne, *Islam, les questions qui fâchent*, Bayard 2003, p. 131.

⁷⁶ V. par ex. J.H. Kaltenbach et M. Tribalat, *La République et l'Islam entre crainte et aveuglement*, Gallimard, 2000, p. 187 et s.

⁷⁷ Qui affirme que « tous les droits de l'homme sont universels ».

naux ⁷⁸, postule, d'une part, le droit des individus et des groupes sociaux à l'identité culturelle et religieuse et, d'autre part, l'obligation pour les États de respecter cette identité. Or, la tentation d'ignorer ce droit au motif qu'il camoufle souvent certaines pratiques discriminatoires est de plus en plus forte. Le danger de cette tentation est qu'elle aboutit à poser la culture occidentale en seul juge de la culture islamique ⁷⁹. La question est difficile. Un début de solution consisterait à s'assurer qu'une pratique religieuse est adoptée librement par les intéressés, hommes ou femmes et n'est pas la conséquence d'une contrainte qui annihilerait la liberté individuelle ⁸⁰.

La multiplication des dénonciations de certaines pratiques islamiques par les ONG occidentales, et quelquefois par certaines organisations internationales, renforce le sentiment que la mondialisation ne serait que le masque de l'impérialisme des valeurs occidentales, d'où les réactions d'extrême violence de certains mouvements intégristes. Ces mouvements pensent « qu'on n'existera de nouveau face à l'Occident qu'en renouant avec ses racines identitaires islamiques et en les affirmant même avec violence si l'on n'est pas toujours entendu » ⁸¹. On retrouve le même durcissement identitaire mais exprimé de manière pacifique dans les réactions de certaines franges de la société civile. Ainsi, le Maroc a connu, en 2002, des manifestations de protestation d'une grande ampleur des femmes marocaines contre un projet du gouvernement qui leur donnait pourtant la liberté effective de choisir leur mari. Ce projet avait été perçu comme inspiré par le modèle occidental et donc comme une agression culturelle.

Ces réactions ne traduisent pas cependant toute la complexité de l'attitude de l'Islam à l'égard de la mondialisation. Celle-ci est aussi, quelquefois, considérée comme un processus auquel il faut s'adapter.

II. — UN PROCESSUS AUQUEL IL FAUT S'ADAPTER. LA TENTATIVE AMBIGUË D'UNE RÉAPPROPRIATION DE LA MONDIALISATION PAR L'ISLAM

Cette deuxième attitude ne fait pas encore l'objet d'une tentative de théorisation assez poussée. On ne peut pas, en effet, dire qu'il existe dans la pensée islamique contemporaine une doctrine élaborée visant à concilier Islam et mondialisation ou, si l'on veut, à

⁷⁸ L. Prott, « S'entendre sur les droits culturels », in *Pour ou contre les droits culturels. Les droits de l'homme en perspective*, UNESCO, 2000, p. 265-285.

⁷⁹ V. de façon générale sur les risques de l'universalisation d'une culture au détriment des autres, Stravenhagen, « Les droits culturels : le point de vue des sciences sociales », in *Pour ou contre les culturels ?*, p. 19-47 et sp. 38. V. aussi S. Latouche, « D'autres mondes sont possibles, pas une autre mondialisation in *Quelle autre mondialisation ?* », *Revue Mauss* précitée sp. 77-88 p. 85 « On devrait commencer à savoir qu'il n'y a pas de valeurs qui soient transcendantes à la plupart des cultures pour la bonne raison qu'une valeur n'existe comme telle que dans un contexte culturel donné ».

⁸⁰ Dans le cas de pratiques révoltantes comme l'excision des petites filles dans l'Afrique noire musulmane, il faut d'autant plus faire prévaloir les normes protectrices des droits de la personne que la pratique est appliquée à des mineures.

⁸¹ G. Houry, in *Un siècle pour rien. Le Moyen-Orient arabe de l'empire ottoman à l'empire américain*.

intégrer la mondialisation à l'islam pour que celle-ci soit vécue par les sociétés musulmanes comme une source de créativité et d'enrichissement et non comme quelque chose de nécessairement négatif. Certes, il existe une profusion d'études et de débats sur l'interpellation de l'islam par le phénomène de la mondialisation. Mais ils restent le plus souvent obnubilés par l'impact du phénomène sur l'identité culturelle.

Il est vrai qu'on peut trouver parfois des écrits soutenant que la mondialisation serait l'occasion de sortir les sociétés musulmanes du sous-développement politique, économique et social et de les arrimer solidement au reste du monde. Mais ces écrits ne se soucient généralement pas de justifications religieuses. Ils expriment finalement la position que défendent les libéraux laïcs dans tous les pays mais n'ont pas toujours une grande influence à l'intérieur des sociétés musulmanes.

Il reste que les défis pratiques n'attendent pas l'élaboration des réponses doctrinales. La quasi totalité des États musulmans a entamé des stratégies d'adaptation qui inscrivent leur identité islamique dans le cadre du processus de mondialisation. Ils se sont, en particulier, intégrés à la mondialisation économique (A) non pas en appliquant un schéma théorique préétabli mais en négociant des compromis entre l'idéal et le réel, entre l'éthique islamique et l'économie de marché.

Mais les États ne sont pas les seuls acteurs de la mondialisation et ne sont pas les seuls concernés par ses effets. Les individus et les groupes sont aujourd'hui des acteurs à part entière du processus et ont une perception très pragmatique de la façon dont ce processus peut quelquefois servir leurs intérêts. Ils y voient surtout un ensemble de technologies qui peuvent étendre la portée de leurs activités et décupler leur puissance. Pour le meilleur et quelquefois, pour le pire, ils vont islamiser les technologies mondialisées (B). Cette réappropriation de la mondialisation par l'islam se place incontestablement sous le signe de l'ambiguïté car la mondialisation est réduite à un processus technico-économique dont le contenu axiologique a été préalablement neutralisé.

A. — *L'intégration de l'islam à la mondialisation économique*

L'islam a-t-il une représentation qui serait, dans ses principes et dans ses modalités de fonctionnement, différente de la représentation libérale de l'économie ? En d'autres termes existe-t-il une économie islamique ?

La question présente de nombreux intérêts. La vocation globale de l'islam fait que l'homme musulman est normalement tenu « en tout lieu et à toute époque de se référer aux règles de base de la *Charia* »⁸². Or, la *Charia* impose un certain nombre de règles qui ont des conséquences importantes en matière économique. La première se rapporte au prêt avec intérêts.

On peut dire approximativement que si, en Occident « l'acceptation d'un taux d'intérêt fixé et prédéterminé est à la base de la relative autonomie de l'épargne et du capital bancaire d'un côté et du capital bancaire et du capital productif de l'autre. En

⁸² I. Ba, « PME et institutions financières islamiques ». Synthèse de B. Delatte, ADA – ADA *Dialogue* numéro 2, avril 1996.

Islam, l'enjeu apparaît comme une association plus étroite des termes de cette relation »⁸³.

Le principe de base qui a inspiré une telle association est celui de l'interdiction de *Riba*⁸⁴. À partir de ce principe qui est incontesté en Islam parce que figurant dans un verset du Coran, du principe de l'interdiction du *Gharrar* ou aléa dégagé par les juriconsultes musulmans et du principe de justice sociale que l'on peut déduire de certaines dispositions éparses, peut-on construire les bases d'une économie islamique ?

Plus qu'à la mise sur pied d'un système économique islamique⁸⁵ avec un corps de règles autonomes, ces principes ont surtout inspiré, jusqu'ici, la mise sur pied d'un réseau bancaire islamique apparu pour la première fois dans les années 70, et qui s'est développé d'abord à partir des pays du Golfe pétrolier et de quelques places financières internationales (les Bahamas, le Luxembourg, la Suisse) avant de gagner d'autres pays arabes (Jordanie, Égypte, Soudan, Tunisie) et enfin les pays musulmans non arabes africains (Sénégal, Nigeria) et asiatiques⁸⁶.

Les techniques utilisées par ces banques ont toutes pour but d'éviter la violation de l'interdiction du prêt à intérêt⁸⁷.

Mais ce système bancaire islamique constitue-t-il une réelle rupture avec l'économie libérale ? Une réponse négative s'impose pour deux raisons au moins. La première est que « en règle générale et malgré certaines restrictions possibles de la concurrence... ce sont les éléments d'une économie de marché qui dominent en Islam »⁸⁸. L'Islam reconnaît la propriété privée (sous réserve de quelques limitations) et le principe de la force obligatoire des contrats⁸⁹. La deuxième raison est que les économies islamiques étaient déjà intégrées dans l'économie internationale.

Dans la pratique, on a même vu que l'introduction des banques islamiques a quelquefois été un moyen de mieux intégrer l'économie nationale à l'économie mondiale en remettant en cause de façon acceptable par le corps social les acquis socialistes de régimes précédents⁹⁰.

⁸³ G. Beaugé, « Les enjeux de l'Islam dans le champ économique », in *Les capitaux de l'Islam*, Economica, 1989, p. 11 et s.

⁸⁴ Que l'on traduit faussement par prêt usuraire : en réalité, c'est carrément l'idée de taux d'intérêt qui est fustigé.

⁸⁵ Au sens propre du terme, c'est-à-dire d'un système autonome.

⁸⁶ G. Beaugé, article précité.

⁸⁷ *Moudaraba* (Contrat de financement islamique qui permet l'association du capital et du travail), *Murabaha* (Contrat de financement par lequel la banque achète directement des biens et les revend au client avec une marge bénéficiaire), *Musharaka* (Contrat de financement organisant la participation inégalitaire dans l'investissement et la distribution des parts et des profits proportionnellement à cette participation), *Ghard-Hassan* (prêt sans intérêt).

⁸⁸ G. Ghausny, « Étude sur la théorie de l'ordre économique islamique », in *Les capitaux de l'Islam*, p. 35 et s.

⁸⁹ Il est vrai quand même qu'il accorde une place importante au thème de la justice même s'il ne connaît comme impôt que la *zakat*, l'aumône légale.

⁹⁰ Ainsi l'autorisation donnée pour l'ouverture de banques islamiques et des compagnies islamiques de placement de capitaux permettaient l'amorce de privatisations et des dérégulations, J.-F. Rycx, « Systèmes juridiques et économie islamique », in *Les capitaux de l'Islam*, p. 52 et s.

La religion a été par exemple évoquée à Bahreïn et en Malaisie pour déréglementer, privatiser ou réduire les services publics⁹¹.

De même, il faut relever, en sens inverse, que l'affirmation de la vocation de l'Islam à gouverner toutes les relations (il en est ainsi dans les pays du Golfe et en particulier en Arabie Séoudite) peut aller de pair avec l'utilisation des techniques financières incompatibles avec l'introduction du *Riba*, en particulier dans les relations internationales⁹². L'économie dite islamique, si on entend par là une économie à part capable de former un bouclier, « un cordon sanitaire », a surtout fonctionné comme une « façade », un maillon du système capitaliste et le renforce. Les pays les plus puritains ont pratiqué cette coexistence des deux types d'économie⁹³.

On doit d'ailleurs souligner qu'à son tour le capitalisme mondial a joué le jeu. Beaucoup de grandes institutions financières, à l'instar de la Citybank qui, dès 1996, avait établi sa propre filiale islamique à Bahreïn, sont désormais « engagées dans ce type d'activités, sous la forme de filiales, de guichets islamiques ou de produits financiers destinés à une clientèle musulmane ». Symbole de l'intégration de la finance islamique, il existe même un « indice Dow Jones du marché islamique »⁹⁴.

Il est vrai qu'on trouve des *fughahas* (jurisconsultes musulmans) plus ouverts en ce domaine en faisant intervenir l'*Urf* (pratiques locales), la *Darrura* (nécessité) ou la *Maslaha* (intérêt général) pour valider les SICAV⁹⁵. Le fait que la finance, des années 90, génère l'essentiel de ses profits à partir « des commissions et de la tarification des services (et non plus comme autrefois à partir du différentiel d'intérêts entre crédits et dépôts) a permis de contourner les débats théologiques relatifs au *Riba* »⁹⁶.

Par ailleurs, aucun pays musulman⁹⁷ n'a récusé le *corpus* conceptuel de l'économie moderne ni le paradigme du développement qui reste « le point de rupture décisif au sein du mouvement de critique du capitalisme et de la mondialisation »⁹⁸.

Au contraire, tous adoptent, selon des degrés divers, les présupposés du discours développementaliste centrés sur les indicateurs de croissance et de revenus et laissant entendre « que le développement technico-économique est la locomotive qui entraîne à sa suite le développement humain... »⁹⁹. On comprend donc que les économies des pays musulmans se soient intégrées sans peine à l'économie mondiale.

⁹¹ I. Warde, « Les principes religieux à l'épreuve de la mondialisation. Paradoxes de la finance islamique », *Le Monde diplomatique*, sept. 2001.

⁹² J.-F. Rycx, article précité.

⁹³ T. Ramadan in *L'Islam en question, op. cit.*, qui note cependant certaines expériences volontaristes au Pakistan, en Iran ou au Soudan. Le *Jihad* social a été utilisé pour développer une agriculture vivrière en 1989-1991 avec un taux de croissance de 11 %.

⁹⁴ V. I. Warde, étude précitée in *Le Monde diplomatique*, sept. 2001.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.* L'auteur relève que « la vague d'innovations financières consécutive à la déréglementation a rendu possible la conception et la vente de toutes sortes de produits islamiques. Une obligation pouvait par exemple être décomposée, permettant à chacune des deux composantes le principal et l'intérêt d'être vendues séparément ».

⁹⁷ Nous laissons de côté la brève expérience de l'Afghanistan des Talibans.

⁹⁸ V. « Manifeste du réseau européen pour l'après-développement (READ) », in *Quelle autre mondialisation ? Revue du Mauss* n° 20 précitée sp. 90.

⁹⁹ E. Morin, « Au-delà de la globalisation et du développement, société-monde ou empire-monde ? », in *Quelle autre mondialisation ? Revue Mauss* n° 20 précitée sp. 47.

Le constat se renforce quand on porte le regard sur les modes de consommation. Comme il a été souligné « le sujet participant à la société de consommation proposée par le marché mondial n'a pas à réformer au préalable son âme »¹⁰⁰. On peut porter le foulard et suivre les feuillets américains ou acheter les derniers gadgets de la société de consommation¹⁰¹. La trajectoire des sociétés musulmanes, sans être identique, témoigne d'une commune souplesse dans l'adaptation aux réalités de l'économie mondiale.

Les pays d'Asie du Sud-Est, en particulier la Malaisie et l'Indonésie, ont tenté de concilier la mondialisation au sens d'intégration ouverte à l'économie mondiale avec la référence non moins ouverte à l'Islam.

La Malaisie est souvent donnée en modèle. C'est effectivement un pays musulman¹⁰², relativement démocratique (il est doté d'un système de gouvernement représentatif hérité des Britanniques) et se réclamant d'un libéralisme économique ouvert aux investissements étrangers, tout en encourageant le développement des banques islamiques et des compagnies d'assurances islamiques¹⁰³.

On a quelquefois ironisé à propos de ce modèle malaisien en prétendant qu'il pourrait se résumer par la formule « les MacDonald avec les femmes voilées »¹⁰⁴.

À vrai dire, cette formule caricature l'expérience malaise qui n'est pas une simple américanisation de l'Islam mais bel et bien un compromis entre mondialisation libérale et identité islamique¹⁰⁵; compromis rendu possible par le caractère ouvert de la société. Ce compromis prémunit-il contre les tentatives extrémistes ? Non, si l'on en croit l'essayiste américain Benjamin Barber qui a soutenu, dans un ouvrage remarqué¹⁰⁶, que l'intégrisme et son corollaire le terrorisme islamiste seraient liés à l'expansion de Mac World.

Pour revenir à la Malaisie, il faut souligner que le pays connaît des mouvements islamistes, dont le parti d'opposition légale, Le Parti islamiste malais qui revendique l'application de la *Charia* tout en proposant l'approfondissement du libéralisme au plan économique.

La question qui demeure posée est celle de savoir s'il peut s'inscrire dans la démocratie, c'est-à-dire accepter effectivement au moins le principe de l'alternance.

¹⁰⁰ A. Meddeb, *op. cit.*, p. 49-50.

¹⁰¹ A. Gresh in *L'Islam en questions*, p. 168-169.

¹⁰² Les Malais musulmans représentent la majorité, les autres sont chinois et confucéens.

¹⁰³ Qui respectent l'interdiction du prêt à intérêt et de l'investissement dans des activités prohibées par la *Charia* comme le jeu ou l'alcool. Voir par exemple G. Sorman, *Les enfants de Riffaa musulmans et modernes*, Fayard, 2003, p. 81, qui note que ces banques ont partout échoué sauf en Malaisie où on y investit non pas toujours par quête de profit. Un comité des *Oulémas* veille au respect de la conformité des institutions financières à la *Charia*.

¹⁰⁴ T. Ramadan in *L'Islam en questions*, *op. cit.* sp. 156.

¹⁰⁵ La théologie musulmane est enseignée en arabe et le management à l'américaine en anglais. V. G. Sorman, *op. cit.*, sp. 82.

¹⁰⁶ B. Barber, *Djihad versus Mac World*, Desclée de Brower.

Dans son dernier ouvrage, V.S. Naipaul¹⁰⁷, a bien mis en lumière la symbiose entre la libre entreprise¹⁰⁸ et l'orthodoxie musulmane, même si cette dernière se traduit par une recherche de la pureté qui ne se réduit pas seulement à la pureté des rites mais aussi à celle des mœurs. Peut-on concevoir à terme un mariage durable entre autonomie individuelle au plan économique et communautarisme au plan culturel et religieux ? La catégorie de l'individu peut-elle être morcelée ?

Jusqu'à présent le Dr Mahatir qui dirige le pays, depuis 1979, a su concilier l'ouverture économique et la réaction de rejet du modèle culturel occidental même quand celui-ci prend les allures des droits de l'homme. Mais l'équilibre est difficile à maintenir : l'ouverture économique est inséparable d'une ouverture aux divers flux d'échanges et ceux-ci, au bout du compte, constitueront de nouveaux dangers pour la pureté culturelle¹⁰⁹.

On retrouve le même souci de conciliation de l'identité musulmane et de l'intégration à l'ordre économique mondial dans la démarche adoptée par l'Indonésie. L'Indonésie est aujourd'hui le plus grand pays musulman. C'est un pays à économie privée qui a certes connu des crises politiques répétitives. L'Islam y a historiquement pénétré « non par le *Jihad* militaire mais par la parole des commerçants venus y faire des affaires. Il a été symbole de libération notamment du système des castes comme il l'a été en Inde »¹¹⁰.

D'autre part, l'attachement à l'Islam, qui se situe bien au-delà de la simple proclamation de foi, est vécu en même temps comme une résistance et une adaptation à la mondialisation. Nous avons déjà évoqué à propos de la Malaisie l'image des « MacDonald avec les femmes voilées », s'agissant de l'Indonésie, Guy Sorman a parlé de la superposition du « voile et du jean » chez les Indonésiennes qui n'y voient aucune contradiction. Le voile qui est aussi récent que le jean « leur permet de participer à un mouvement transnational et transculturel »¹¹¹. Par ailleurs, note le même auteur, « l'enseignement de la religion n'est pas dissocié de celui des disciplines modernes au sein de l'enseignement primaire » et « les grandes universités islamiques gravitent autour de la mosquée et ne séparent pas la connaissance de l'Islam de la modernité »¹¹².

¹⁰⁷ V. V.S. Naipaul, *Jusqu'au bout de la foi, excursions islamiques chez les peuples convertis*, Plon, 1998.

¹⁰⁸ Le gouvernement malais avait orienté les Malais vers les affaires et mis fin à leur complexe d'infériorité à l'égard des Chinois réputés commerçants. Désormais un nouveau mythe se construit : le peuple malais, peuple commerçant, industriel et commerçant. V. V.S. Naipaul, *op. cit.*.

¹⁰⁹ L'autoroute apporte les vices, disait l'un des personnages de Naipaul dans son ouvrage précité.

¹¹⁰ C'est, écrit G. Sorman, un Islam civil et de fait les associations sont extrêmement fortes. Certaines comptent plus de trente millions d'adhérents. C'est aussi un Islam, a-t-on dit, syncrétique en ce sens que non seulement « il incorpore à des degrés divers les traditions locales mais il coexiste pacifiquement avec les pratiques existantes animistes ou hindouistes », G. Sorman, *op. cit.* sp. 280.

¹¹¹ Le voile, à la différence de ce qui se passe dans le monde arabe, détribalise et rattache au vaste monde, G. Sorman, *op. cit.* sp. 291-292.

¹¹² G. Sorman, *op. cit.*, p. 285.

Depuis quelques années, on assiste cependant à l'apparition de courants islamistes dont certains sont violents¹¹³. Ceux-ci ne peuvent toutefois se développer que s'il y a un cumul des facteurs internes – si le gouvernement, sous pression américaine, étend la répression à tous les islamistes et si l'Indonésie n'arrive pas à faire face aux problèmes économiques – et des facteurs externes favorables¹¹⁴.

Mais, il y a aussi les exemples des pays islamiques qui semblent trouver dans la seule référence à l'Islam la solution qui permet de dissoudre la mondialisation, de conjurer l'ampleur des problèmes qu'elle pose aux sociétés islamiques. Le cas du Pakistan vient immédiatement à l'esprit.

La création même de l'État du Pakistan se présente « comme une sorte d'extase religieuse, par-delà la raison, par-delà les querelles sur les frontières »¹¹⁵. Dans le contexte du conflit Est-Ouest, le Pakistan s'est immédiatement rangé sous la bannière américaine... Après la cession du Bangladesh, le facteur qui avait présidé à la création du Pakistan (le triomphe de la foi) allait entretenir la cohésion. Les réformes juridiques s'inspirèrent progressivement de la *charia*¹¹⁶ et l'intégrisme se développa sur toile de fond du tribalisme. Pourtant, on ne peut pas dire que le Pakistan ignore complètement la mondialisation. Même perçue comme une occidentalisation du monde, la mondialisation peut apporter la technologie de l'Occident nécessaire pour rivaliser avec l'Inde. Prendre à l'Occident la technique facteur de puissance mais rejeter tout le reste, tel pourrait être le slogan non formulé d'une bonne frange des Pakistanais. Par ailleurs, si le Pakistan n'a pas vraiment un système économique structuré, il ne répudie pas les principes libéraux.

La sensibilité musulmane à l'égard des évolutions en cours est même très poussée dans un pays comme le Bangladesh qui avait fait sécession pour des raisons d'affirmation de son identité culturelle en 1971, en particulier chez les éléments bureaucratiques. Comme l'observe Guy Sorman, « l'Islam politique est au Bangladesh un phénomène bureaucratique qui rallie les élites administratives et politiques, c'est-à-dire les plus modernes, les plus urbanisées, les plus exposées à l'Occident parmi tous les Bengalais ». La conversion à « l'islamisme politique serait une conséquence de la mondialisation. Les élites en panne d'idéologie peuvent, grâce à l'islamisme, se situer dans la mondialisation sans récuser dans les faits le libéralisme économique qui est l'idéologie des institutions internationales qui exercent leur emprise sur le pays »¹¹⁷.

Le mariage officiel ou officieux entre Islam et économie de marché mondialisée se retrouve dans la plupart des pays arabes du Proche-Orient. Ces pays ont en commun une extraordinaire stabilité de leurs régimes politiques. Deux raisons expliquent cette stabi-

¹¹³ Voir l'attentat de Bali en octobre 2002. À la suite de cet attentat le mouvement *Laskar Dihad* a été dissous par le gouvernement.

¹¹⁴ La solidarité islamique est réelle et l'attitude des gouvernements américains et, en particulier, du dernier attise la colère contre l'Occident.

¹¹⁵ V.S. Naipaul, *op. cit.* sp. 239 qui souligne d'ailleurs que bien avant la formation de l'État pakistanais, « les musulmans, à la différence des Hindous qui accueillirent avec enthousiasme la science nouvelle de l'Europe et les institutions anglaises se tinrent à l'écart ».

¹¹⁶ L'adultère fut érigé en délit, les châtements corporels furent institués même si les amputations ne furent jamais appliquées à cause des médecins, V.S. Naipaul, *op. cit.*

¹¹⁷ G. Sorman, *op. cit.*, sp. 162.

lité qui est synonyme dans la plupart des cas de rigidification des structures socio-politiques : le conflit israélo-arabe qui sert d'alibi aux non-réformes politiques et le pétrole qui explique que la politique des grandes puissances, ou plutôt de la superpuissance américaine, soit axée sur la stabilité des régimes qui se situent dans son giron¹¹⁸.

C'est ainsi qu'ils ont constamment soutenu le régime politique séoudien en dépit de son adhésion à l'islam wahhabite qui inspire plusieurs courants islamistes. Le royaume d'Arabie Séoudite se réclame d'un islam rigoriste qui est à la fois religion d'État et norme intériorisée par les citoyens. Le royaume a toujours été intégré à l'économie mondiale, suivant une formule de compromis¹¹⁹. Il reste que depuis les attentats du 11 septembre 2001¹²⁰, le rigorisme religieux du régime est dénoncé par les médias américains et, de façon officielle, par les faucons de l'administration Bush. La marge de manœuvre des autorités du royaume est cependant étroite. Celles-ci ont déjà introduit comme réforme politique une assemblée consultative, institution puisant sa légitimité dans le concept musulman de *Choura* (la consultation) qui associe des religieux et des technocrates. Mais une réforme profonde suivant le modèle des monarchies constitutionnelles n'est pas à l'ordre du jour.

Frontalier de l'Arabie Saoudite, l'émirat du Koweït offre l'exemple d'un pays musulman doté d'une Constitution et d'un Parlement élu avec toutefois une limite de taille : les femmes n'ont pas encore le droit de vote !

Habités de longue date à traiter et à s'allier avec des étrangers non-musulmans, les Koweïtiens « ont une relation détendue avec la mondialisation. Ils n'y voient rien de neuf, ni de très perturbant ; contrairement à d'autres nations musulmanes, ils ne craignent pas que leur identité soit érodée par cette incursion d'un monde avec lequel ils ont toujours vécu en bonne intelligence »¹²¹.

Il a cependant été observé un renouveau récent de l'islamisme dans l'émirat. Des attentats islamistes y ont été menés contre des cibles américaines avant le début de l'intervention militaire contre l'Irak en mars 2003. Il reste que le courant islamiste radical y est minoritaire et que les thèmes sur lesquels il se focalise, concernent essentiellement les mœurs. L'intégration à l'économie mondiale n'est pas en cause. L'islamisme se présente ici comme une « morale conservatrice » plus que « musulmane », « une résistance » simplement « identitaire à la mondialisation »¹²².

On pourrait passer en revue les divers pays musulmans. On y trouverait des différences au plan des institutions politiques. Certains États sont officiellement des États laïcs. Il en est ainsi de la Turquie, du Sénégal et de la Tunisie. D'autres sont des

¹¹⁸ En revanche, les États-Unis n'ont pas hésité à renverser par la force le régime de Saddam Hussein en Irak parce qu'il n'est pas leur allié. L'Iran et la Syrie sont, à leur tour, menacés.

¹¹⁹ Les banques et les assurances sont islamisées à l'intérieur du royaume. Le reste des activités commerciales est soumis au droit commercial moderne. Les litiges naissant des relations commerciales internationales sont soumis à l'arbitrage international.

¹²⁰ La majorité des auteurs de ces attentats étaient de nationalité séoudienne.

¹²¹ G. Sorman, *op. cit.* sp. 230-231.

¹²² G. Sorman, *op. cit.* sp. 235-236.

Républiques Islamiques. Tel est le cas de l'Iran, de la Mauritanie et dans une certaine mesure du Soudan. D'autres consacrent un mélange des genres. Tel est le cas de la Jordanie, de l'Égypte ou du Maroc. Mais, au-delà des différences institutionnelles, on peut recenser au moins deux constantes : l'intégration à l'économie mondiale est une option qui est, certes, susceptible de degrés dans sa mise en œuvre pratique mais qui n'est pas contestée dans son principe ; l'islamisme constitue une force politique et sociale souterraine ou officielle importante. On a même vu, dans un pays laïc et moderne comme la Turquie, un parti islamiste remporter les élections législatives¹²³.

Ce constat conduit à une interrogation fondamentale sur les rapports de la religion, du droit et de l'économie. Selon le grand juriste soviétique, E.B. Pazukanis, le principe de laïcité et son corollaire, l'autonomie du système juridique par rapport au système religieux, seraient une conséquence du développement des rapports d'échanges marchands car c'est dans de tels rapports que le « sujet se manifeste pour la première fois dans toute la plénitude de ses déterminations » et que se créent les conditions d'émergence d'une forme juridique faisant abstraction des différences concrètes entre les sujets¹²⁴. Ce n'est pas un hasard si, historiquement affirme l'auteur, le droit est apparu comme système autonome avec l'empire romain et l'intensification « des rapports commerciaux avec des peuplades pas encore comprises dans une sphère de pouvoir unique ». Sur les marchés de « l'Antiquité, les sujets qui pratiquent les échanges, les marchands ne sont ni Phéniciens, ni Grecs, ni Arabes, ni Romains ». Ils n'adorent pas le même Dieu « mais ils ont un espace commun, un espace économique et des logiques communes, celles de l'échange et du droit »¹²⁵.

On s'attendrait, en application de ces idées, à ce que l'avènement du marché global s'accompagne d'un essor sans précédent du droit que deviendrait un substitut du religieux. Or, nous venons de voir que tel n'est pas le cas pour les sociétés musulmanes. Des franges importantes de ces sociétés revendiquent haut et fort leur ancrage religieux tout en voulant participer aux rapports d'échanges mondiaux. Il s'agit, à certains égards, d'une sorte de mondialisation islamique dans laquelle il n'y aurait pas de séparation absolue entre l'instance économique et l'instance religieuse « De même que Lénine définissait le socialisme par l'équation les Soviétiques plus l'électrification », certains économistes et certains « ingénieurs islamistes indonésiens ou pakistanais définissent leur projet par l'équation : la techno-économie de pointe plus la *Charia* »¹²⁶.

L'idée est que l'économique et le technologique peuvent être détachés du contexte culturel dans lequel ils se sont développés, et intégrés à l'Islam.

¹²³ - Il s'agit du parti islamiste modéré Justice et Développement qui a remporté les élections de novembre 2002.

¹²⁴ E.B. Pazukanis, *La théorie générale du droit et le marxisme*, ed. E.D.I., 1970, trad. J.-M. Vincent, p. 106-107.

¹²⁵ Ces idées et citations sont reprises par G. Farjat, « La laïcité, un effet de l'économie libératrice ? » in *Justice et religion, op. cit.*, sp. 92-93.

¹²⁶ S. Latouche, article précité (qui cite V.S. Naipaul) in *Quelle autre mondialisation ? Revue du Mauss* n° 20 précité sp. 85.

B. — *L'islamisation des technologies mondialisées*

Nous avons vu que les États musulmans n'avaient pas de problème avec la question de l'intégration à l'économie mondiale qui se met en place sous la bannière du libéralisme, même si cette intégration ne veut pas toujours dissocier l'économique du religieux. Mais quand on parle de mondialisation, on pense aussi à l'essor des réseaux de communication transnationaux. Sur ce terrain, on relève une attitude ambivalente non parce qu'il y a divergences sur l'opportunité d'intégrer les technologies modernes à l'Islam. Tout le monde est d'accord pour se les approprier mais tous ne leur assignent pas le même but.

Il y a ceux pour qui les nouvelles technologies de l'information peuvent constituer une source de progrès pour le monde islamique, très en retard technologiquement, et donc un moyen d'intégration réussie à la mondialisation. Il y a certains courants fondamentalistes mais pacifiques car apolitiques qui entendent se servir de ces technologies simplement pour porter la bonne parole et sensibiliser sur la nécessité d'être en conformité avec la loi de Dieu. De même, certaines autorités, comme le Cheikh Youssouf El Gharadaoui qui paraît assez régulièrement à la chaîne Al Jazira, les utilisent pour propager un Islam ouvert et tolérant.

Mais il y a aussi les courant extrémistes qui, alors qu'ils ont un côté traditionaliste, par leur quête d'un retour aux sources, veulent en faire un instrument moderne et efficace au service d'une mondialisation exclusivement islamique.

Il faut d'ailleurs rappeler que c'est à la faveur du développement des moyens de communication transnationaux que l'Islamisme radical a pu développer de véritables réseaux mondiaux et a pu se lancer dans un mouvement de reconstruction identitaire centré sur l'individu et non pas sur les communautés. Autrement dit, la globalisation apparaît comme une opportunité pour construire l'*Umma* en même temps qu'elle incarne des valeurs qu'il faut combattre.

L'Islamisme radical utilise les opportunités offertes par la globalisation à un autre point de vue. Les médias modernes donnent à ses membres l'occasion de se faire connaître et de faire des émules. Les attentats du 11 septembre 2001 ont probablement été l'événement le plus médiatisé au monde¹²⁷. Ben Laden et ses principaux lieutenants se sont exprimés, à diverses reprises, à la télévision. Ils sont, en ce sens, les produits de la mondialisation qu'ils contestent.

Dans son ouvrage récent, *L'Islam mondialisé*, Olivier Roy décrit ce phénomène de diffusion d'un Islam des réseaux qui, à la différence de l'Islam traditionnel qui s'était propagé en composant avec les communautés culturelles et linguistiques, se développe à partir d'une même conception a-culturelle qui sert d'ancrage à tous ceux qui s'y rattachent¹²⁸.

Les réseaux islamistes fondamentaux deviennent, grâce aux nouvelles technologies de l'information, les porte-parole d'une version mondialisée de l'Islam, qu'aucun État musulman ne peut véhiculer, précisément, parce que les États sont soumis aux

¹²⁷ Ces attentats ont par ailleurs été rendus possibles grâce à l'usage des moyens modernes.

¹²⁸ O. Roy, *L'Islam mondialisé*, Seuil « La Couleur des idées », 2002, p. 144 et s.

contraintes de la vie internationale. Cet Islam qui recrute essentiellement parmi les jeunes en rupture avec leur milieu social (et qui s'érige d'ailleurs en juge de la conformité de tel ou de tel État à la norme islamique), ambitionne d'abolir les cultures spécifiques pour ne plus laisser subsister qu'une culture islamique¹²⁹. Ce faisant, il ignore l'histoire qui montre comment l'Islam s'est enrichi et engendré diverses réalisations culturelles à partir des matériaux étrangers et grâce à des artistes qui n'étaient pas toujours des musulmans¹³⁰ grâce donc à l'incorporation et non dans le rejet des cultures¹³¹. Paradoxe d'une approche qui constitue une sorte de fuite en avant. On « tente de remédier à la coupure croissante entre politique et religion, religion et culture par une exacerbation de la religion qui ne conduit qu'à la détacher un peu plus de la politique et de la culture »¹³².

La mondialisation renforce-t-elle nécessairement le poids de l'islamisme radical ? Creusera-t-elle inexorablement le fossé entre l'Occident et le monde musulman ?

Il n'y a pas de réponses toutes faites à ces questions. L'étape actuelle de la mondialisation est caractérisée par l'affirmation de la prééminence économique, technologique et militaire des États-Unis d'Amérique¹³³. Elle conduit à la formation non pas « d'une société-monde » mais d'un « empire-monde » qui semble lancé, depuis les attentats qui ont emporté les deux tours jumelles de Manhattan, dans une guerre planétaire contre l'islamisme radical, guerre qui, pour le moment, n'utilise que « la *world policy* » là où une « *world politics* », s'attaquant aux inégalités, aux « injustices et aux dénis de justices », serait indispensable¹³⁴. Or, les rancœurs et les frustrations du monde musulman ne sont pas solubles dans la généralisation du libre échange ou dans la « démocratie » à coups de missiles Tomahawks. La structure même du monothéisme islamique interdit une évolution tous azimuts calquée sur le modèle de la laïcité occidentale.

La forte prégnance culturelle de l'Islam fait que l'intégration réussie des sociétés musulmanes dans le processus de mondialisation ne peut être que volontaire. Elle passe par la promotion d'un ordre international qui, tout en développant les valeurs communes entre les peuples, serait ouvert à la pluralité des cultures.

Cette condition préalable pourrait accélérer les dynamiques internes de transformation des sociétés musulmanes qui, débarrassées de ce qui alimente le sentiment de peur et de rejet de l'autre, iraient vers plus de démocratie et plus de d'échanges avec le reste du monde. Elle sauverait également la mondialisation des excès de l'occidentocentrisme.

B.P. 863

Nouakchott — Mauritanie

bettah.salah@toptechnology.mr

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Par exemple comment l'art musulman s'est construit à partir des éléments de culture byzantine, copte, sassanide, etc.

¹³¹ On pourrait également rappeler comment le message islamique a respecté les identités tribales à l'époque de son apparition.

¹³² O. Roy, *op. cit.*

¹³³ T. de Montbrial, « Perspectives à la fin du millénaire », in T. de Montbrial et P. Jacquet (dir.), *Les grandes tendances du monde*, IFRI, Ramsès 2001, Dunod, sp. 23.

¹³⁴ E. Morin, article précité in *Quelle autre mondialisation ?* sp. 47.

