



Etude des faits religieux islamiques et tentation essentialiste

Mohamed-Sghir JANJAR

Anthropologue, directeur adjoint de la Fondation Ibn Saoud pour les Etudes Islamiques et les Sciences Humaines - Casablanca

Il me semble que beaucoup de participants à cette journée d'hommage à Mohamed-Chérif Ferjani, partagent le sentiment d'une réelle difficulté à établir une nette distinction entre le chercheur, l'homme et l'ami. En effet, tous ceux qui le connaissent personnellement mesurent bien à quel point ces trois dimensions de sa personne sont intimement liées, au point de rendre inévitable le surgissement d'une part de subjectivité, voire d'autobiographie, dès qu'il s'agit de rendre compte de son travail. C'est donc par l'entrée biographique que je souhaite commencer mon propos sur un des registres du travail de M.-Ch. Ferjani ; celui consacré à l'étude des faits religieux islamiques.

J'ai découvert son premier livre, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme* (L'Harmattan, 1991) au début des années 1990. Rétrospectivement, ce travail me paraît, à présent, constituer une sorte de matrice des questions théoriques qui n'ont cessé de le préoccuper tout au long des vingt-cinq dernières années. Mais plus encore que les problématiques théoriques, ce premier essai présente une certaine vision éthique et anthropologique devenue désormais le fil d'Ariane de toute sa pensée et ses engagements dans la cité. Vision qui peut se résumer en une conviction inébranlable : l'unité de l'espèce humaine.

D'où son attachement à un universalisme bien compris, réfractaire aux tentations culturalistes et allergique à toutes les formes d'approches susceptibles de se satisfaire de conceptions binaires opposant des « eux » imaginaires à des « nous » tout aussi fictifs. Une telle posture universaliste à la fois ferme et critique, sera celle du chercheur, de l'enseignant et du citoyen. Le lecteur des différents travaux qu'il a publiés depuis son premier livre, peut aisément repérer les effets théoriques, politiques ou éthiques d'une telle posture.

Les circonstances m'ont permis ensuite de faire la connaissance de M. Ch. Ferjani lors d'un des nombreux colloques organisés en 1998 à l'occasion de la commémoration du 8^{ème} centenaire de la mort d'Averroès. Et ce fut le début d'une relation forgée à la fois d'amitié et d'une collaboration intellectuelle, notamment dans le cadre de la revue *Prologues* éditée à Casablanca¹. Mais ce n'est qu'en 2007, lorsque j'ai entrepris la traduction en arabe de son livre, *Le politique et le religieux dans le champ islamique* (Fayard, 2005), que l'occasion nous a été donnée de procéder à un échange intense sur une série de questions théoriques et épistémologiques qu'implique l'étude des faits religieux dans les sociétés de la rive sud de la Méditerranée.



Un livre, un contexte

L'idée d'entreprendre la traduction arabe du livre de M.-Ch. Ferjani m'est apparue évidente compte tenu du travail critique que nous avons mené durant les quinze années de la vie de *Prologues*. En effet, la présentation critique des travaux internationaux sur l'islam, nous a amené progressivement à faire de la déconstruction de l'essentialisme, devenu le prisme prégnant et influent dans le domaine des études des faits religieux et culturels islamiques, une de nos tâches théoriques prioritaires. La production arabe était de plus en plus imprégnée d'un culturalisme autochtone favorisé notamment par l'achèvement du processus d'arabisation des départements de sciences humaines et sociales et la montée en puissance d'un courant idéologique revendiquant, à travers une sorte de militantisme étymologique arabe (*ta'sil*), l'irréductibilité des faits culturels et religieux islamiques par rapport aux grilles d'analyse et catégories des sciences humaines et sociales dites «occidentales». Et au fur et à mesure que les mouvements dits islamistes s'implantaient dans les universités du monde arabe et s'accaparaient le champ de l'opposition à l'autoritarisme des régimes politiques, montait une sorte de protectionnisme épistémologique dont le ton faisait échos, suivant une connivence complexe, à l'essentialisme orientaliste qui a fait l'objet de célèbres critiques menées notamment par Abdellah Laroui et surtout par Edward Said².

Le constat a été fait qu'au lendemain du 11 septembre 2001, la vision culturaliste des faits religieux islamiques avait gagné en ampleur au point que le traitement médiatique des différents enjeux géopolitiques de la région du Moyen Orient et d'Afrique du Nord, y soit réduit. Aussi est-il devenu banal d'entendre quotidiennement de grands « experts » expliquer, dans divers médias

internationaux, le moindre évènement que connaît cette immense aire géographique par des facteurs culturels ou religieux. La croyance en une « exceptionnalité » de la région arabe et au-delà celle d'un « islam » intemporel, semble de plus en plus acquise pour les culturalistes de tous bords.

C'est dans ce contexte qu'intervenait la publication du livre de M.-Ch. Ferjani qui, dès sa sortie, fut salué à *Prologues* comme une sorte d'antidote à l'essentialisme ; un travail érudit et systématique dont l'un des apports majeurs consiste, comme l'a bien précisé A. Filali-Ansary, à « restituer les catégories aux processus historiques qui les ont produites, suivre leur évolution, explorer les ramifications du sens, saisir les groupes et grappes de notions, éviter l'atomisme qui détache les mots et les dogmes de leurs contextes ». En effet, dès l'introduction de l'ouvrage, le projet intellectuel est clairement annoncé : « La méthodologie adoptée, précise l'auteur, procède d'un souci de démarcation par rapport aux conceptions essentialistes qui sont à la base des thèses opposant un islam mythique à un Occident tout aussi mythique ». Je me propose de suivre ici quelques aspects significatifs du processus de démystification qui me paraissent être à l'œuvre dans le travail de Ferjani.

Karl Popper fut, sans doute, le premier, dès 1935, à nous mettre en garde contre le « piège » qu'il nomma « essentialisme ». Dans sa jeunesse, il l'identifia à une sorte de verbiage inutile qui abandonne « les véritables problèmes au profit de problèmes verbaux ». Par la suite, dans son œuvre de maturité, il a fini par le prendre au sérieux et pointa ainsi deux formes d'errements épistémologiques inhérentes à l'essentialisme : 1) Croire en des vérités dernières qui seraient enfouies dans la langue, la culture ou la religion. Ce qui revient à confondre signification et



vérité, à négliger la production dynamique du sens qu'assurent les usages sociaux des catégories et concepts, et à céder à une sorte d'illusion étymologique. 2) Réduire la connaissance à une recherche d'essences cachées derrière les apparences contingentes ; attitude qui se traduit par une négation de l'histoire⁵.

C'est à partir de ces deux points de l'épistémologie poppérienne que je me propose de suivre le déploiement de l'analyse critique que Ferjani applique à l'essentialisme en œuvre dans l'étude des faits religieux islamiques.

Les mots et les faits : critique des illusions étymologiques

Le lecteur de *Le politique et le religieux dans le champ islamique* est d'abord saisi par l'ampleur du lexique arabe mobilisé ; vocabulaire arabe translitéré, traduit et analysé dans le contexte historique de sa production, l'évolution de ses divers usages et les glissements de sens qui en résultent.

En effet, Ferjani mène sa critique systématique sur un double front : le

culturalisme autochtone d'un côté, et l'essentialisme orientaliste de l'autre. Car les deux affichent une irrésistible fascination pour les mots et catégories aux dépens des faits et des enjeux. Aussi le premier va-t-il dépenser des trésors d'énergie pour chercher dans le patrimoine (*turâth*) conceptuel arabe/persan classique, les équivalents des concepts politiques modernes (*shura*, *dawla*, *umma*, *nuwwab*, *dustur*, etc.). Cette opération baptisée *ta'sîl* en arabe, véhicule une série de postulats insoutenables sur le plan épistémologique : 1) On suppose que les mots ont des significations essentielles accessibles exclusivement dans leur langue d'origine ; 2) Du premier postulat découle une affirmation idéologique qui tire de la différence linguistique, l'irréductible spécificité d'une culture ; 3) Et des deux premiers postulats dérive une position tout aussi erronée, selon laquelle l'appartenance à une culture, à une religion ou à une société, validerait la connaissance qu'on peut en produire.

De son côté, l'orientaliste qui procède suivant une vision essentialiste, va mobiliser





sa connaissance de certaines langues des territoires de l'islam (l'arabe, le turc, le persan ou l'ourdou, etc.) pour étudier les sources textuelles produites à l'âge classique de l'islam, et soumettre ainsi la dynamique historique, la diversité des contextes sociopolitiques et les usages changeants des divers concepts, à une sorte de « réductionnisme étymologique ». Ferjani montre très bien comment dans le cas d'un grand savant comme Bernard Lewis⁶, l'explication des faits politiques passés et présents se réduit à une analyse des mots, de leurs sens, leurs racines et leurs usages dans le registre religieux. L'essentialiste, à la manière de B. Lewis, aborde ainsi l'islam comme on aborderait la Grèce antique ou l'Empire romain, des sortes de mondes disparus dont il ne survit plus qu'un corpus archéologique (les monuments et les mots) dont il faudrait percer le secret. Ferjani dévoile les ressorts de cette démarche dans l'analyse que font les essentialistes des faits politiques. Aussi la distinction/ séparation des instances politique et religieuse serait-elle impossible en islam, aux yeux de B. Lewis, en raison d'une sorte de logiciel inscrit dans la langue en tant qu'expression d'une essence religieuse : « L'arabe classique, écrit-il, tout comme les autres langues classiques de l'islam, ne possède pas de couple d'opposition sémantique recouvrant la dichotomie chrétienne entre le laïque et l'ecclésiastique, le temporel et le spirituel, le séculier et le religieux ; la raison en est que ces couples d'opposition connotent une dichotomie propre au christianisme, laquelle n'a pas d'équivalent dans le monde de l'islam »⁷.

C'est ainsi en montrant les connexions épistémologiques reliant les deux formes de l'essentialisme autochtone et orientaliste, que Ferjani rend intelligibles les affinités idéologiques entre le discours savant sur

le « langage politique » de l'islam et celui plus idéologique produit par l'islamisme politique contemporain.

Les analyse que Ferjani consacre, par exemple, au mot « *shari'a* » constitue une belle mise en chantier de ce que Pierre Bourdieu décrit comme la nécessité de « reconstruire l'histoire du travail historique de déhistoricisation »⁸. Il nous montre bien comment ce mot, que les mouvements de l'islamisme politique ressortent auréolé du prestige coranique, a eu mille et un usages, qu'il s'inscrit dans un vaste réseau terminologique dont il explicite la grammaire et les métamorphoses suivant les contextes historiques. Son analyse ne permet pas seulement de dévoiler les significations les plus archaïques du mot, mais rend intelligible la mutation d'un corpus normatif musulman classique (*shari'a*, *fiqh*, *usûl al-fiqh*, etc.) au registre du « droit » dans un contexte historique précis. Aussi les usages/significations contemporains du mot « *shari'a* » (Loi religieuse, droit islamique, mot d'ordre, slogan contestataire, référence constitutionnelle, titre d'une normativité islamique classique, symbole du retard des sociétés musulmanes, etc.) s'éclairent, comme l'explique Ferjani, à la lumière de l'entreprise de « réinvention » opérée par la science orientaliste et les agents de l'administration coloniale (Algérie) à partir du XIX è siècle, et poursuivie par le travail de réappropriation et de bricolage idéologique porté par l'islamisme politique, tout au long du XX è siècle. C'est ainsi, écrit-il, que « le terme *shari'a* a commencé à prendre, à côté des significations traditionnelles, le sens de « loi religieuse » englobant les codes établis à partir du XIX è siècle dans le cadre des *tanzimât* et autres réformes inspirées de telle ou telle législation européenne. Parfois ce sont des militaires et des agents de l'administration coloniale qui ont



présidé à l'élaboration de ces codes, avec l'assentiment des ulémas qui voyaient là un moyen d'élargir la sphère de leur autorité au détriment des confréries et des juridictions coutumières qui leur ont toujours échappé, comme ce fut le cas en Algérie »⁹.

Aussi derrière le foisonnement d'une étymologie éternelle supposée refléter le devenir du mode, Ferjani fait parler les faits historiques, met en lumière les enjeux politiques et sociaux, dévoile la diversité et l'adversité, montre les stratégies des acteurs ainsi que les usages qu'ils font des mots et des dénominations. La force de ses analyses du lexique théologico-politique est de mettre à nu en l'historicisant, ce travail de dés-historicisation qui donne de l'islam l'image d'une religion unanime (se réfère toujours aux mêmes règles), globale (contient tous les aspects de la vie) et immuable (réfractaire au temps historique).

Déshistoricisation / historicisation

Le second niveau du travail de mystification essentialiste traqué par Ferjani est celui de la déshistoricisation des faits religieux et politiques islamiques. Quant à sa méthode, elle se veut « archéologique, fondée sur la déconstruction des processus qui ont intégré les catégories et les systématisations doctrinales érigées en carcans rigides à l'intérieur desquels on cherche à maintenir enchaînées la pensée et les sociétés musulmanes : « genèse » et « évolution » sont les maîtres mots de cette démarche guidée par la recherche des filiations, des généalogies, de la mémoire des mots et des faits, des idées et des institutions »¹⁰. Il s'agit autrement dit, de retisser les fils de l'historicisation là où les récits essentialistes autochtones et orientalistes ont réussi à produire des effets de permanence et d'immuabilité.

On a montré plus haut comment l'essentialiste raffole des mots, des définitions et des

exercices étymologiques, à travers lesquels il cherche à saisir l'essence permanente enfouie sous les contingences apparentes. C'est en quelque sorte l'éternité qui constitue l'objet de la quête essentialiste. Or l'éternité, en histoire, « ne peut être autre chose que le produit d'un travail historique d'éternisation»¹¹. Dans le cas d'une grande partie des discours modernes sur ce qu'on appelle abusivement l'« islam », ce travail d'éternisation prend la forme de « grands récits », au sens que donne Jean Baudrillard à cette expression. Parmi ces récits figure celui d'un « exceptionnalisme » islamique dont le principal marqueur serait l'incapacité de l'islam, selon Bernard Lewis, à distinguer les deux sphères temporelle et spirituelle. Et c'est à la déconstruction méthodique de ce récit que s'attèle Ferjani en en faisant le fil conducteur de son livre.

Dès que le critique des modes de déshistoricisation des faits religieux et politiques islamiques décide d'affronter le récit qu'en donne la tradition musulmane, il fait face à une difficulté majeure. Car à la différence des deux autres formes de monothéisme (judaïsme et christianisme), l'islam donne l'impression d'être né « sous la lumière de l'histoire » selon la formule d'Abdellah Laroui. En effet, une pratique historiographique est apparue très tôt en islam et s'est poursuivie sans interruption jusqu'à l'avènement des nouveaux modes d'écriture historique inventés par la modernité. Et comme le souligne à juste titre A. Filali-Ansary, ce trop-plein de discours historiographiques islamiques couvrant tous les épisodes de l'évolution de l'islam – de la vie du Prophète jusqu'à la fin de l'Empire ottoman - a fini par convaincre des générations de musulmans « que le « nécessaire a été fait » et que le travail d'évaluation et de filtrage requis a été accompli dans les meilleures conditions



[...] Nous disposons ainsi d'une version authentique, indiscutable, des faits et des textes qui comptent »¹². L'envers d'un tel sentiment de satiéte historiographique, est le déficit de la recherche historique moderne et la rareté d'inventaires factuels. La tentation culturaliste prend dans ce cas-là la forme d'un refuge dans un récit prêt à usage, et ce d'autant plus qu'il nous provient de la tradition islamique. C'est le défi que pointa A. Laroui dès les années 1970 en soulignant que « Le danger, écrit-il, est qu'on risque à chaque instant de confondre théorie et fait, puisque l'une est disponible, tandis que l'autre exige à la fois recherche et élaboration. C'est cette situation qui donne aux analyses culturalistes leur apparence de vérité, car la temporalité qu'elles postulent concorde avec celle que la tradition islamique elle-même a imposée. Nous sommes nous-mêmes condamnés, à un moment ou à un autre, à être ou à apparaitre comme des culturalistes, mais notre rôle précisément est de ne jamais oublier que cette temporalité, celle de la tradition et celle de l'analyse culturaliste, qui semble si bien lui convenir, n'est qu'une élaboration, n'est pas la réalité nue »¹³.

Ferjani déjoue ce piège en procédant de deux manières : d'un côté, il essaye autant que possible de confronter le discours de la doxa sunnite à ceux de ses marges, comme les voix dissidentes qu'elles soient kharajites ou shi'ites ; d'un autre côté, il assure un travail minutieux de sécularisation des temporalités et du lexique politique de la tradition grâce notamment à la distance critique que lui permettent les catégories des sciences humaines et sociales. A partir de là, il procède à une critique systématique des principales composantes du vocabulaire politique classique (*shûra, ahl al-hal wa al-'aqd, imama, califat, dawla, hukm, umma*, etc.) en montrant que, loin de correspondre à je ne sais quelle doctrine coranique, les

modes d'administration du politique en islam ont évolué, et que les recompositions des rapports de forces entre prince, ulémas, tribus, villes, etc. ont dessiné continuellement des « compromis » fluctuants entre politique et religieux.

Parallèlement à sa critique de la déhistoricisation des faits religieux et politiques islamiques engendrés par la tradition et ses réinventions modernes, Ferjani reste attentif aux dérives de cette forme d'essentialisme que développe un certain courant comparatiste attaché à l'opposition de deux modes d'administration du politique ; courant « inspiré par les travaux de Bernard Lewis, mais aussi par les travaux développés dans le prolongement du livre de Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, par différents auteurs dont Bertrand Badie, Julien Bauer et quelques rédacteurs de la revue Esprit tel J. L. Shleigel »¹⁴. Il montre comment dans ce cas précis, le comparatisme n'est qu'un leurre, puisque la construction de la spécificité et/ou exceptionnalité de l'islam n'a d'autre fonction que de le constituer en altérité, voire une négativité (fusion du temporel et du spirituel, Etat oriental despote, sociétés hiérarchisées, femmes exclues de l'espace public, etc.) nécessaire à la définition de soi comme figure de la modernité. Cette vision essentialiste de l'islam n'est en fait qu'un produit dérivé du discours d'un certain « Occident » sur lui-même ; une sorte de dégâts collatéraux dans l'inexorable sortie de l'Europe d'elle-même. Un tel processus n'a-t-il pas été dévoilé par N. Picaudou, à propos du discours scientifique de l'orientalisme du XIX è siècle, qui écrit-elle « ne se réduit pas au regard d'un monde sur l'autre, il rentre dans la construction historique de l'Europe comme figure de la modernité »¹⁵.

Une des manières de construire l'altérité islamique en tant qu'image inversée de soi,



tient à ce procédé essentialiste décrit par K. Popper et qui consiste à rechercher les essences cachées derrière la diversité et le changement. Ferjani montre bien comment B. Lewis identifie la dite essence ou « principe structurant » de l'islam, à savoir le choix de maintenir la fusion du temporel et du spirituel. D'autres auteurs croient trouver cette même essence de l'islam dans la nature de son rapport à la vérité ; rapport qui cultiverait le culte de la certitude, le rejet du doute, le bannissement de l'esprit critique et la célébration de l'unanimité. Ce qui explique, selon Philippe D'Iribarne, que « La difficulté du monde musulman à faire vivre une démocratie pluraliste, ouverte à l'incertitude et au débat, n'est pas un phénomène purement contingent, provoqué par la seule rencontre fortuite d'enchaînements historiques propre à chacun des pays qui le compose. L'islam y a sa part. On y trouve un rapport au vrai et au bien marqué par une fascination conjointe pour la certitude et l'unanimité »¹⁶.

Fait paradoxal, le discours de M. Gauchet, comme celui de B. Lewis et plus récemment encore celui du sociologue français, Ph. D'Iribarne, montrent bien que lorsque l'essentialisme dans son expression culturaliste fonctionne efficacement à l'égard de l'islam, il finit par produire un effet de miroir, et déclenche une auto-construction identitaire tout aussi essentialisée et déhistoricisée. Cela conduira les uns à chercher les racines de la séparation de l'Etat et la religion dans les Evangiles, tandis que d'autres croiront trouver les fondements de l'éthos démocratique dans l'enseignement du Christ et la tradition de l'Eglise : « Entre le temps de l'Eglise primitive et la période contemporaine, on trouve de façon continue au sein du monde chrétien de multiples manifestations du caractère vivace du doute et du débat »¹⁷.

Dans ce jeu essentialiste de construction de l'Autre comme image inversée de soi, tous les anachronismes sont possibles. Ainsi, les principes d'attachement à la Vérité, à l'unité et à l'unanimité qui constituent le socle normatif des traditions religieuses dans les sociétés prémodernes, deviennent des valeurs purement et exclusivement coraniques. De même que le doute, la critique et le débat qui sont les éléments constitutifs de l'univers culturel des modernes, acquièrent par enchantement un label évangélique et chrétien. Mais ce bricolage a, sans doute, un prix. Car il arrive un moment où l'Autre se reconnaît pleinement dans l'image qu'on fait de lui et l'incarne parfois jusqu'à la caricature. L'islamisme dans ses expressions les plus radicales, tels les groupes djihadistes ou certains nouveaux convertis, ne choisit-il pas les caractères de son identité dans ce qu'il y a de plus incompatible avec les valeurs dominantes occidentales !

Toute la valeur ajoutée épistémologique, intellectuelle, mais aussi politique du travail de M. Ch. Ferjani réside dans cette critique systématique et double qui déconstruit avec minutie et persévérance, aussi bien le récit culturaliste de la tradition islamique que celui essentialiste d'une islamologie savante occidentale, tout en dévoilant le jeu de miroir par lequel se tissent leurs entrelacs ■

1. *Prologues* était une revue bilingue de dimension maghrébine consacrée aux débats d'idées en s'appuyant essentiellement sur les lectures critiques des travaux internationaux en sciences humaines et sociales. Elle a donné lieu à 38 livraisons et quelques hors-séries entre 1993 et 2007, date de l'arrêt de sa publication.

2. Cf. Abdellah Laroui, « Les Arabes et l'anthropologie culturelle : remarques sur la méthode de Gustave E. van Grünebaum », in *La crise des intellectuels arabes*, Paris, Maspéro, 1974, p. 59-102. Voir également Edward Said, *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1997.



3. Abdou Filali –Ansary, « Les mots et les dogmes » in *Prologues*, n°34, été, 2005, p.61

4. M. Ch. Ferjani, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Ed. Fayard, 2005, p. 10.

5. Karl Popper, *La quête inachevée*, trad. par Renée Bouveresse, Calmann-Lévy, 1981, chapitres VI et VII.



6. Le quatrième chapitre de l'ouvrage de M. Ch. Ferjani intitulé « Le politique dans le Coran : « Langage politique de l'islam » ou langage de l'islam politique » est entièrement consacré à la critique des thèses de Bernard Lewis et au dévoilement des illusions que véhicule son approche étymologique.

7. Bernard Lewis, *Le retour de l'islam*, p. 374-375. Cité par M. Ch. Ferjani, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, op. cit. p102.

8. Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, coll ; Essais, Ed . Seuil, 1998, p. 115.

9. M. Ch. Ferjani, Le politique et le religieux dans le champ islamique, op. cit. p. 247. Voir aussi à ce propos : Léon Buskens et Baudouin Dupret, « L'invention du droit musulman : genèse et diffusion du positivisme juridique dans le contexte normatif islamique » in *Après l'orientalisme : l'Orient créé par l'Orient*, Ed. Fondation du Roi Abdul-Aziz, 2012, p. 71-92

10. M. Ch. Ferjani, ibid. p. 13-14

11. Pierre Bourdieu, ibid. p.114

12. Abdou Filali –Ansary, « Conscience historique et défi de l'historicisme en contextes musulmans » in *Après l'orientalisme : l'Orient créé par l'Orient*, Ed. Fondation du Roi Abdul-Aziz, 2012, p. 101

13. Abdellah Laroui, ibid., p. 92

14. M. Ch. Ferjani, ibid. p. 10-11

15. Nadine Picaudou, *L'islam entre religion et idéologie : essai sur la modernité musulmane*, Gallimard, 2010, p. 61.

16. Philippe D'Iribarane, *L'islam devant la démocratie*, coll. « le débat », Gallimard, 2013, p. 173.

17. Ibid. p. 166- 167.