

Nourredine Abdi

C.N.R.S.

France

### ISLAMISME, ETATISME ET TRANSITION AU NIVEAU MONDIAL

Il s'agit de l'islamisme dans sa manifestation à la fois actuelle et radicale celle qui s'impose en rapport avec la révolution iranienne à la fin des années soixante-dix. Même s'il est encore trop tôt pour saisir tout ce que ce courant véhicule et surtout ce qui en sera l'aboutissement à long terme, on peut le percevoir en tant que réforme et de la mosquée et du politique. D'autant qu'il y a un double apport à son origine. L'un interne à la dimension islamique, l'autre en provenance de l'extérieur du Monde musulman.

1) L'islamisme sunnite résulte en partie de l'évolution interne de la sphère demeurée attachée à l'islam et à son devenir après la disparition au début du siècle du califat ottoman et de l'éclipse du projet de réforme de ce dernier. En effet, quels qu'étaient leurs griefs vis-à-vis du califat, les penseurs réformistes musulmans de la fin du XIXe siècle<sup>1/</sup>, le considéraient en tant que donnée, un cadre historique permanent. Aussi sa disparition en 1923 entraîna-t-elle la caducité de leur paradigme et l'amorce du renouvellement de celui-ci par un travail de deuil. En ce sens l'islamisme dont nous parlerons ici s'inscrit dans le

prolongement de ce califat historique et de sa critique positive qu'a constitué le réformisme musulman de la fin du XIXe siècle; il s'inscrit aussi dans le prolongement du califat né serait-ce qu'en en ayant été le substitut puisqu'occupant le même espace à la fois social et géographique. Ceci à la différence d'un intégrisme aujourd'hui formel tel le wahabisme séoudien qui était apparu en marge du califat ou de pratiques archaïques ayant cours jusqu'à une date récente au Soudan et toujours au Pakistan.

2) Mais tout aussi important est de situer l'islamisme par rapport à quelque mouvement général qui dominerait le monde. L'islamisme pouvant être alors un prolongement au sein du monde musulman, d'une dynamique d'origine extérieure. Cet apport à l'islamisme ayant pu intervenir soit directement à partir des sources même de ce mouvement dominant à l'Est comme à l'Ouest, soit indirectement au travers du précédent des nationalismes arabe, iranien...

Ainsi, on ne peut comprendre l'islamisme actuel comme d'ailleurs ces nationalismes qui s'étaient affirmés auparavant, sans prendre en considération les idéologies modernes qui s'imposent et s'opposent à travers le monde.<sup>2/</sup> L'on pourrait même soutenir que si le réformisme musulman à la fin du XIXe siècle a consisté en une adoption-adaptation de l'idéologie dominante en Occident,<sup>3/</sup> l'islamisme mondial puise ailleurs son modèle.

D'où une première interrogation de l'islamisme à partir de mes thèmes privilégiés à savoir ce techno-bureaucratisme ou étatismisme. Considérant ce dernier en tant que temps du monde, c'est-à-dire l'expression de la transition mondiale actuelle et un moyen d'affirmation durant celle-ci, nous émettrons d'emblée l'hypothèse que l'islamisme peut être une des voies appropriées

à une région du monde, de cet étatismisme. Ainsi, participerait-il de ce mouvement général dont il épouserait la forme et intégrerait l'esprit.

Notre seconde interrogation au sujet de ce que nous appellerons ainsi l'étatismisme cléricale, concernerait sa fonction au niveau interne des pays ou de l'ensemble régional arabes ou musulmans et dans le rapport de celui-ci à l'Est comme à l'Ouest dans le cadre de cette transition mondiale, y compris par rapport à une Asie en ascension.

### I. De l'étatismisme laic à l'étatismisme cléricale (1936-1976)

Préalablement à cette nationalisation islamiste de l'étatismisme laquelle s'est accélérée surtout depuis la fin des années soixante-dix avec la révolution iranienne, il y eut déjà le même processus d'introduction de l'étatismisme mais de façon plus ou moins laïque dans le cadre du nationalisme arabe à partir de 1936 à l'initiative irako-syrienne, puis en Egypte avec Nasser après 1952, enfin, en Algérie avec Boumedienne et en Libye avec Khadafi.

Certes, la région du Croissant fertile a été plus en avance sur ce plan depuis que l'idéologie étatiste arabe y est apparue du fait de la proximité de l'étatismisme kémaliste (N. ABDI, 1986).

Sans doute que la conception de l'étatismisme irako-syrien a été différente de celui né dans l'Afrique arabe. L'étatismisme irako-syrien se représentait comme autant synchrétique que circonstanciel, du moins à ses débuts, apparaissant en tant que moyen de réalisation d'un certain développement et d'une indépendance. En fait, il constituait plus l'expression de la montée de l'étatismisme en rapport avec la situation et le stade d'évolution de l'Iran et

de la Syrie.

Ainsi née, cette révolution étatiste arabe a consisté à la fin des années soixante-dix en un double mouvement, l'un d'arabisation de l'étatisme, l'autre d'étatisation de l'arabité:

1) Tout d'abord l'étatisme devient une dimension intégrante de l'arabisme. Jusqu'à la première guerre mondiale, l'Etat se définissait par rapport notamment au califat ottoman. Il n'était pas d'abord arabe, entité qu'il acquiert progressivement jusqu'à ce qu'elle devienne exclusive de tout autre.

On parlera d'Etats arabes comme d'Etats européens en considérant les premiers comme étant ceux d'une même nation et par conséquent comme moins individualistes que les seconds bien que ces derniers en constitueront le modèle à travers notamment leurs différentes formes centralisées populiste, bolchevik, fasciste ou social-démocrate.

Considérée habituellement comme une simple reproduction du modèle occidental-libéral d'Etat nation, la conception étatique arabe intègre aussi plusieurs autres dimensions que nous englobons sous le vocable d'Etat peuple. Cette conception étatique se distinguant de celle d'Etat-nation par le fait qu'elle prend en compte l'existence de classes sociales même si elle le fait plus ou moins selon les situations, enfin qu'elle affirme moins les principes juridiques de droits et libertés individuels, insistant sur l'aspect collectif économique et social de ces derniers. C'est d'avantage de cette conception que s'inspirerait la réduction des différents pays arabes en tant que petites patries (watan) parties intégrantes de l'ensemble arabe considéré en tant que nation (ouma).

2) L'arabisme devient synonyme d'étatisme. On ne peut évoquer le premier sans penser au second oubliant qu'il ne fut pas ainsi auparavant et que de toute façon l'arabisme se fondait unilatéralement sur un principe de l'identité.

## II. La nationalisation islamiste de l'étatisme à partir du milieu des années soixante-dix

Tout d'abord, il faut noter le faible accent mis sur l'aspect économique par rapport à l'idéologico-culturel, ce qui correspond à une volonté de rupture et de distanciation vis-à-vis du monde industrialisé davantage sur ce dernier plan. Du point de vue économique, il y a plutôt reconnaissance et interiorisation du modèle de ce monde industrialisé et de la difficulté d'opérer une déconnection par rapport à celui-ci et surtout une percée (P. VIEILLE, 1986). Ceci même si l'islamisme condamne "la fixation aux côtés matériels de la vie, conséquence d'une philosophie bestiale et de l'âpre concurrence entre les riches et les pauvres du monde (qui est la caractéristique de la civilisation barbare".<sup>4/</sup> En fait, l'objet essentiel de l'attaque de l'Occident et du marxisme est de les diminuer moralement à défaut de pouvoir le faire sur le plan technique et scientifique. N'étant qu'idéologique la subversion islamiste tente de compenser son indigence économique. D'où un volontarisme forcené pour s'imposer vis-à-vis d'un monde dont on reste tributaire. La manifestation terroriste résultant de cette relation d'affirmation-impuissance avec ce dernier.

Le niveau politico-idéologique se trouve être investi de façon privilégiée et systématique, constituant pour ainsi dire

le lieu et le critère de la réalisation et de la réussite du mouvement. il y a idéologisation en ce sens que l'idéologique acquiert une importance particulière et qu'il y a référence à ce dernier en tout domaine y compris la façon dont est envisagé le religieux même dans le quotidien.

Concernant le contenu idéologico-culturel, il y aurait par comparaison avec la référence ethnique de l'arabisme, à voir ce dont l'islamisme s'approprie au niveau local, à savoir le niveau auquel il prend en compte la spécificité. Quel équilibre réalise-t-il entre l'élément ethnique et d'autres? Nous ne pouvons, et surtout dans le cadre de cette contribution, préciser l'apport islamiste sur ce plan, selon qu'il exprime un terroir sunnite ou un terroir chiite. d'autant que le discours islamite se situe généralement à un niveau d'idéation hors du commun, stylisant à l'extrême les pratiques et les normes au point où il est difficile d'en déterminer les référents.

L'islamisme en tant que mouvement politique mondial mais surtout au pouvoir en Iran, prend à son compte le système politique moderne essentiellement dans sa version étatiste. Le radicalisme du mouvement se traduit ainsi par son engagement dans cette voie étatique. "On est passé effectivement de la simple demande d'islamisation de la loi et de la proclamation du jihad contre les infidèles, durant les années 30-40, à la revendication d'un socialisme islamique..., d'une souveraineté exclusive de Dieu..." (Abd-al-Salam FARAJ, 1986, p. 161).

L'islamisme abolit la distinction entre sphère politique et sphère du religieux. Or, généralement, s'il n'y a pas eu dans le passé confusion totale entre les deux, du moins en tant que compétence, chacun pouvait constituer un domaine spécifique.<sup>5/</sup>

Cette spécialisation du religieux apparaissait toujours à un degré ou à un autre de l'hierarchie, quelle que soit la prééminence du politique et l'immixtion du religieux au niveau politique, immixtion généralement à titre conciliaire auprès de celui-ci et à son invitation. Ainsi, cette intervention réciproque de l'un par rapport à l'autre bien que reconnue souvent de façon explicite, n'a pas été toujours totale et systématique.

Plus encore l'Islam classique, celui des IX-Xe siècles se caractérise par cette distinction entre sphère politique et sphère du religieux (M. ARKOUN, 1986). Cette tradition non cléricale ressurgit avec l'arabisme à partir de ce siècle. Aujourd'hui, les républiques arabes portent l'empreinte de cette tendance. Ainsi pour ce qui est du Chef de l'Etat, les constitutions se limitent-elles à une exigence de confessionnalité<sup>6/</sup> sans lui attribuer une autorité en matière religieuse. Encore qu'avec la révolution étatiste arabe, l'administration a pu intervenir davantage dans la sphère religieuse notamment pour la faire participer à sa propre légitimation, ceci particulièrement dans l'Afrique arabe par rapport aux républiques arabes d'Asie. Que ce soit sous l'égide de Nasser, de Boumedienne ou de Khadafi..., la mosquée a été mise à contribution bien que demeurant en tant que sphère distincte du politique.

L'islamisme va plus loin: il n'est plus d'important corps de doctes religieux autonome du pouvoir politique et susceptible d'apprécier son action, comme il n'est plus de personnel politique maintenant une certaine distance vis-à-vis du premier. Mosquée et Etat s'instrumentalisent l'un l'autre pour la toute puissance d'une hiérarchie étatico-cléricale édictant sa loi en tout domaine.

## A. Ideologisation de la mosquée

L'islamisme dans l'opposition réduit la mosquée à l'état de machine infernale de subversion du régime en place; une fois au pouvoir, il attache l'Etat à la mosquée.

Mais l'étatisation du religieux réside aussi dans le fait que les formes et notions de l'islam se trouvent être sous les mêmes dénominations, perçues autrement, nous dirons "re-idéologisées" selon les conceptions actuelles. Si les expressions qu'ils utilisent sont bien issues de la tradition religieuse, le cadre conceptuel qu'ils meuvent est celui des grandes idéologies politiques occidentales et particulièrement du marxisme (O. ROY, 198, p. 208).

1) Ainsi, on peut se poser la question si Mohamed est bien considéré en tant que prophète et de quelle façon? Le mouvement islamiste n'évoque pas le prédicateur mecquois d'avant l'hégire de 622, qui vient de s'ouvrir à la révélation tentant de se donner en exemple sur le plan moral surtout et de répandre ainsi la bonne parole dans son entourage.

L'idéal qu'il représente pour l'islamisme c'est celui du guide d'une communauté qui s'est déjà affirmée, de l'homme d'Etat imposant, d'où la référence essentiellement à l'après hégire 622-632, à la "Médine du Prophète" éthymologiquement cité du Prophète. Souvent l'observateur relève le fait qu'il est difficile de parvenir à la restauration de cette cité; mais ne s'agit-il réellement que de cela? La perception qu'a l'islamisme de la cité du prophète échappe-t-elle à l'influence de notre temps?<sup>7/</sup>  
D'autant que les animateurs du mouvement sont généralement des

jeunes sortis du système scolaire moderne, souvent de formations universitaires, scientifiques, issus de familles récemment urbanisées, mais n'ayant plus guère de contact avec les campagnes et relativement aculturés. B. ETIENNE dans un livre stimulant va jusqu'à les représenter à l'aide de la formule imagée: "PHD + barbe" (1987).

Ceci dit, ils ne participent pas moins à la hiérarchie étatico-cléricale même si leurs compétences seront plus politiques.

On ne peut attendre de celle-ci une restitution fidèle du passé en supposant que cela puisse être possible même par des lettrés de formation traditionnelle. Et ce qui nous paraît le plus imprégner la référence à la cité du prophète, c'est bien l'étatisme ambiant.

2) Ainsi en est-il aussi pour les notions d'"ouma" (communauté), "amir" ou émir (commandant), "charia" (droit), jihad (guerre sainte), 'jahilya" (anté-islam)...

Si l'on continue à utiliser en français le terme de nation pour "ouma", en fait la communauté musulmane telle qu'elle est considérée par les islamistes réfère plus au peuple et peu à la dimension individuelle. On s'en rend compte à travers les noms que se donnent les mouvements islamistes et qui renvoient à une affirmation en tant que collectif, tel "jamaat" ou communauté que choisit l'Indo-Pakistanaïse MAWDOUDI (1907-1980) pour désigner son mouvement créé en 1945 et qui sera repris par l'un des plus importants mouvements islamistes égyptiens.

De plus, cette "ouma"-peuple est considérée essentiellement dans son rapport au politique, plus encore se trouve être confondue

avec l'autorité en place qui pour ainsi dire, la définirait et en exprimerait le sens. Ce sont ceux qui disposent du pouvoir qui en feraient une communauté de bien ou de mal.

Il est plus question des droits et devoirs de l'ensemble que de ceux de chacun.<sup>8/</sup> Ainsi, la notion de droits de l'homme est-elle perçue comme contraire au mouvement et à sa logique.

3) Traditionnellement, la "charia" hors de la simple résurgence de formes brutales de répression comme à l'initiative des pouvoirs en place au Soudan et au Pakistan, est prise dans le sens d' institutionnalisation par l'opposition islamiste moderne. Ceci depuis que A. MAWDOUDI, père de l'islamisme radical moderne, décréta dans son fameux programme en quatre points la "charia", "loi fondamentale" de l'Etat "agent de Dieu" (1985, p. 124).

Même renouvelée ainsi et passée au crible de la dialectique étatiste, la "charia" peut pour l'islamiste au pouvoir apparaître comme rétrograde dans la mesure où celui-ci entend relancer la jihad non en tant que simple lutte contre les infidèles, mais révolution permanente comme le préconisait le penseur chiite A. CHARIATI (1980).<sup>9/</sup>

D'où à la fois complémentarité et contradiction entre djihad et charia-institutionnalisation, le premier ouvrant la voie à la seconde mais étant susceptible d'un dépassement de celle-ci. La seconde à la fois fixant les acquis du premier et pour ainsi dire en marquant l'achèvement.

4) MAWDOUDI (1985, p. 127) n'hésite pas à donner à "jahilia" qui désigne habituellement la période précédant l'islam généralement pour l'Arabie, une application actuelle. La "jahilia" c'est tout ce qui n'est pas l'islam; se trouve inclus aussi tout islam non

conforme à sa vision. La jahilia serait alors un risque permanent pour l'islam, une sorte de déviationnisme.

En définitive, la plupart des principales notions de l'islam traditionnel ont été renouvelées et adaptées selon des conceptions plus actuelles et généralement étatiques. Même si ces valeurs musulmanes se trouvent ainsi "utilisées", transposées dans un nouveau contexte, comme ingrédient d'une nouvelle idéologie, elles ne la constituent pas en elle-même.<sup>10/</sup>

Avec l'islam radical, on est loin de la situation où la religion et ces mêmes notions servent au contraire à condamner le dirigisme et à glorifier le système capitaliste privé

#### B. L'islamisation des idéologies modernes

L'Etat centralisé introduit auparavant par la révolution arabe, son interventionnisme ont été aussi intégrés par le nouvel islamisme.

La critique islamiste radicale dénonce peu l'étatisme des régimes laicisants et le principe de leur interventionnisme par l'éducation, mais davantage le type d'influence ainsi exercée.

Il suffit de confisquer le pouvoir aux non-islamistes et de le mettre au service de Dieu, de le rendre à Dieu et tout rentrera dans son ordre. Yassine ABDE SALAM (1981, p. 83) prédicateur marocain écrit: "l'autoritarisme des dictatures séculaires et traditionnelles, celui du militarisme plus récent chez nous n'a de légitimité que dans la mesure où il se donne pour mission non seulement de s'attacher aux réalisations du développement, mais de s'ouvrir à l'Appel. (Il s'agit de l'appel

dos musulmans vers Dieu, du rappel du message de Mohamed), de le secourir, de le servir jusqu'à ce que la transformation de la société soit achevée".

Plus que de la conduite de la communauté, c'est le contrôle de l'exercice du pouvoir et la conformité de ce dernier à la dite loi islamique qui deviennent la principale préoccupation du mouvement islamiste.

En fait, le mouvement islamiste ne se contente pas de reprendre à son compte les formes étatiques déjà introduites au sein des pays musulmans, il accentue cette tendance, voire même s'affirme plus étatiste parfois sans attendre que l'exemple lui vienne de l'intérieur des pays musulmans par exemple de l'arabisme.

En détruisant le désordre impie, en s'attaquant à Pharaon (C. KEPPEL, 1981, p. 201), en s'opposant au Chah, l'islamisme jette les bases de l'édification de l'étatisme "moderne" le plus forcené agissant selon un principe "plus étatiste que moi je tue".

Déjà au tournant du siècle, M. ABDU (1970, p. 63) avait réclamé "un despote juste" même si cette revendication se trouvait être plus que tempérée par des interprétations telles que "je dis que l'islam n'a donné ni au calife, ni au cadî, ni au muphti, ni au cheik el-islam, la moindre autorité en matière de doctrine et de formulation des règles" (M. ARKOUN, 1986).

En fait, c'est MAWOUDI qui ouvre véritablement la voie de l'islamisation de l'étatisme en proposant purement et simplement l'adoption du parti unique en tant que "parti de Dieu" (1985, p. 129) la constitution d'"un Etat hégémonique ou absolu (soit totalitaire) qui embrasse toutes les branches et tous les aspects

de la vie".<sup>11/</sup> Cette formule trouvant sa pleine et entière application avec l'islamisme chiite aujourd'hui au pouvoir en Iran, au point d'apparaître comme tout ce qu'il y a de plus légitimement musulman même en pays sunnite voire y compris hors du monde musulman. On oublie ainsi les régimes européens à parti unique qui en ont été à l'origine, occultant les véritables référents idéologiques à la base de cette formulation en apparence islamique du système du parti unique, comme si cette conception avait toujours prévalu en Islam.

Ainsi donc, l'étatisme le plus virulent pénètre au nom de la religion donnant lieu à ce dirigisme clérical. De même qu'il était apparu comme foncièrement arabe, il s'est imposé comme profondément islamique. Il y a pour ainsi dire réappropriation au point où on perd de vue ce qui en a été le modèle et que lui est conféré une légitimité nouvelle renforcée.

En s'instituant et en s'apportant un surcroît de légitimité l'un à l'autre, étatisme et islamisme tendent à se renforcer mutuellement dans la conjoncture favorable de cette dernière décennie. Raison d'Etat et raison de l'islam se conjuguent et se confondent. Le principe de l'unicité du peuple, celui de l'unicité de Dieu sont mis ainsi à contribution pour imposer pouvoir d'Etat et du parti et celui de la mosquée, pouvoir qui ne font plus qu'un.

Ce qui permet de mieux saisir l'ampleur et l'actualité du cléricalisme étatique, c'est la prise en considération, à titre comparatif, d'exemples hors du monde musulman. Telle l'expérience du Président BANAMA à la tête du Zimbabwe jusqu'à janvier 1988 affirmant que le socialisme est dans la chrétienté et mettant

l'église au service de la construction du jeune Etat tout en confortant la première à travers le second. La aussi on se trouve en présence d'une nationalisation et de la religion et du système d'Etat, par un simple changement de signe de l'un du fait de son intégration à l'autre et vice versa.

De la même façon que le nouvel islamisme s'est affirmé à partir des années soixante-dix à la faveur de l'essoufflement du mouvement national arabe mais sans doute en rapport avec l'essor de la rente du pétrole, à la réduction actuelle de cette rente paraît correspondre un ralentissement de cette dynamique islamiste. Avec ce qui peut en être déjà la reflux, que restera-t-il de ce cléricalisme moderne qui s'est imposé durant cette dernière décennie?

Une réforme de la mosquée certes, dont l'islamologue n'a peut-être pas encore saisi toute la dimension, alors que même la mosquée en apparence la plus conservatrice en accuse le coup dans la forme par un fonctionnement plus interventionniste et plus moderne quant aux moyens mis en oeuvre, si ce n'est quant au fond avec la réduction de la distinction entre le politique et le religieux, la prise en compte des choses de tous les jours dans les prêches...

Mais qu'en est-il au plan qui nous intéresse, celui du politico-idéologique? La réforme islamiste aboutirait à légitimer surtout le despote. Ainsi aujourd'hui la situation est sans doute mure en Iran pour qui prendra sur lui de mettre fin au khoméinisme et qui pourra être alors consacré à l'intérieur du pays comme

en Occident, en URSS, pour avoir réalisé un tel coup de force. En définitive, le despote qu'auront appelé de tous leur vœux les prédicateurs islamistes, pourra mettre à profit toute l'autorité qui lui échoiera ainsi pour la simple raison qu'il ne sera pas le grand tyran auquel il succède même s'il se trouvera dispensé de l'engagement populiste de ce dernier. Ailleurs, dans le monde sunnite les régimes les plus empressés à se renforcer de cette façon, seront peut-être ceux du Golfe qui ont été les plus opposés à la révolution irannienne et ont subi son offensive de la façon la plus brutale.

Les républiques arabes ont commencé depuis le milieu des années soixante-dix par se prémunir contre la subversion islamiste.

En fait, il n'est pas dit que pour les présidentialismes arabes et les potentats du Golfe, ce précédent islamiste contribuera uniquement au renforcement du pouvoir d'Etat. Dans l'un comme dans l'autre cas, la contrepartie pourrait consister en une évolution du rapport Etat-société.

Est-ce à dire que cette contrepartie introduite au nom d'une certaine équité sera à la mesure du surcroît du pouvoir conféré à un prince qui ne serait plus nécessairement tenu par le sermon islamiste?

Sur un autre plan, la nationalisation islamiste, l'idéologie moderne fut-elle la plus radicale celle de l'étatisme, aboutit en fait plus à une remise à jour en fonction du nouvel équilibre mondial, du rapport au monde anciennement industrialisé dont l'URSS et sans doute du nouveau l'Asie de l'Est, qu'à une subversion effective vis-à-vis de ces derniers et à quelque décollage économique et social.

OUVRAGES CITES

- N. ABDI, "Transnational occidental et transnational techno-bureaucratique", Peuples Méditerranéens, Fin du national?, n°35-36 d'avril-sept. 1986.
- Y. ABDESSELAM, La révolution à l'heure de l'islam, Marseille, L'imprimerie du Collège, 1981.
- M. ARKOUN, L'Islam morale et politique, Desclée de Browner, 1986.
- M. BENBADIS, Bases fondamentales de la doctrine de l'Association des Oulémas, Le mouvement national algérien, Textes 1912-1954. Recueil de textes par C. COLLOT et J.R. HENRY, HARMATTAN, 1978.
- BENISADR "Avec les multinationales, l'indépendance économique a-t-elle perdu son sens?" Peuples Méditerranéens Fin du national? n°35-36 d'avril-sept. 1986
- A. SCHAFIATI "Oui il en était ainsi, ô Frère!", Peuples Méditerranéens n°13 d'oct-Déc. 1980
- B. ETIENNE "L'islamisme radical", Hachette, 1987
- A. FARAJ "L'Islam morale et politique, op. c.
- C. KEPPEL, Le prophète et le pharaon, La Découverte, 1987.
- KADHAFI Je suis un opposant à l'échelle mondiale, cité par revue Soual, n°5 de 1985.
- J. LECA et J.C. VATIN, L'Algérie politique institution et régimes, Presses de la FNSP, 1975.
- A. MAWDOUDI "Al-Mawudi (Abu-Al'a): un aperçu biographique", Revue Soual, op. c. p. 123 à 129.
- A. MAWDOUDI, Comprendre l'Islam, Association des Etudiants Islamiques en France, 1973.
- R. RIDA, "Socialisme, bolchevisme et religion", La pensée politique arabe contemporaine, textes réunis par A. ABDELMALEK, Seuil, 1970.
- P. VIEILLE "Du transnational...", Peuples Méditerranéens, Fin du national?, op. c. p. 309 à 338.

1. AFGHANI, ABDU entendaient démontrer que l'islam était modernité, voire anticipait celle-ci.
2. Sous le titre "Transnational occidentalet transnational technobureaucratique", (N. ABDI, 1986, p. 57 à 72), je présentais l'articulation à travers le monde de ces deux systèmes que je considère comme tout aussi prégnants l'un que l'autre dans la phase actuelle.
3. Ainsi, le penseur réformiste égyptien Mohamed ABDU opère un rapprochement entre l'institution parlementaire telle que l'Europe la connaît (nous dirons l'Angleterre) et le "choura" (consultation telle que l'Islam l'a connue. Ceci dans une Egypte où s'impose le mimétisme vis-à-vis du système de monarchie parlementaire anglais. De même, plus près de nous, s'inspirant de la déclaration des droits de l'homme de 1789 et de la devise liberté, égalité, fraternité, le penseur Abdelhamid BENBADIS chef de file du réformisme musulman algérien. Voir les quatre premiers alinéas du Manifeste doctrinal de l'Association des Oulemas d'Algérie du 15 mai 1937 (C. COLLOT et J.R. HENRY, 1978, p. 95 et 96.)
4. Yassin ABDESSALAM (198 p. 4 et 5) prédicateur marocain qui dit simplement qu'"il faut d'abord mettre fin à la pénurie" sans autre précision page 6. Dans cette partie nous utiliserons essentiellement l'imprimé or c'est par dizaines, voire plus, qu'on compte les cassettes de chacun de la plupart des prédicateurs islamistes.
5. Cette distinction entre sphère politique et sphère du religieux m. a été inspirée par le président iranien Bani Sadr (1986). Ainsi, aiderait-elle à lire une réalité qui sinon apparaîtrait contradictoire. A. LARIB-Beatrix (1986, p. 304 à 308) dans la même étude note à la fois "l'absence de frontière entre le religieux et le politique" en général sans doute au niveau institutionnel et la réalité dans la Tunisie du XVIIIe siècle et du début du XIXe, d'un ordre politique et d'un ordre religieux repérable malgré la prééminence du premier. Ce qui ne peut se comprendre sans la distinction que nous proposons.
6. Plus encore la constitution syrienne reste muette sur ce point à la façon des constitutions des pays chrétiens.
7. M. ARKOUN (1986, p. 57) distingue "le Modèle de Médine" de "l'Expérience de Médine", en ce sens qu'il résulte de la perception rétrospective de celle-ci par l'imaginaire collectif..."
8. Déjà R. RIDA 1865-1935 (1970) prone au nom de l'islam, le socialisme.

9. Lequel valorise les progrès de cette révolution en proclamant qu'ils rapprochent de la parousie du messie chiite, récupérant ainsi le mythe de l'avènement d'une nouvelle société de la tradition progressiste d'Occident. Kadhafi, quant à lui, préfère relativiser autrement la "charia". Il l'assimile à un droit positif daté et signé, produit de la terre d'Islam certes, mais indépendant de la religion (1985). Idée présente dans les écrits de MAWDOUDI (1973, p. 134 et suivantes).
10. Selon la formule heureuse de J. LECA et J.C. VATIN, (1975, p. 313).
11. A la suite de MAWDOUDI d'autres théoriciens de l'islamisme développeront davantage le rôle interventionniste de l'Etat islamiste. En Egypte QOTB fixera à l'islamisme le programme suivant: 1) la redistribution de la propriété (réforme agraire ou bien redistribution totale de tous les biens?) 2) la nationalisation des services d'intérêt public dont ceux qui ne sont pas appropriables, le feu et l'eau. 3) un salaire minimum.