Fred HALLIDAY, *Islam and the Myth of Confrontation, Religion and Politics in the Middle East*. I.B. Tauris, London, 1996. 255 p.

Avec la brusque et récente accélération de l'histoire, une succession non moins rapide de constructions théoriques globalisantes visent, avec plus ou moins de succès, à proposer de nouvelles grilles de lecture du monde. La scène scientifique américaine a été particulièrement prolifique en la matière. À peine la « fin de l'histoire » et le triomphe définitif de la démocratie libérale, avec la chute du communisme, étaient-ils annoncés, que Samuel Hungtington développait l'idée d'une histoire désormais fondée sur l'affrontement inéluctable des civilisations, et plus particulièrement de l'Occident et de l'islam. Avec « Islam and the Myth of Confrontation », Fred Halliday entend se positionner dans ces débats. Prenant le contre-pied des thèses de Huntington, qui voit dans le particularisme des civilisations, avec un rôle essentiel de la religion, le fondement premier des identités, Fred Halliday met en avant une interprétation qui prend d'abord en considération les questions politiques liées au développement économique.

Autant dire que cet ouvrage, qui prend place dans un débat intellectuel largement anglo-saxon, apporte particulièrement peu de nouveauté pour le lecteur friand de connaissances sur le Moyen-Orient. Fred Halliday ne nous livre ici ni expérience de terrain récente, ni réflexion novatrice sur un champ précis du savoir sur cette région. En revanche, on apprend beaucoup sur ses conceptions philosophiques et politiques. L'intérêt du livre — pour ceux que cela peut intéresser — est donc dans ce que peut avoir d'exemplaire son itinéraire. Comment l'auteur de *Arabia without Sultans*, la bible militante de la fin des années soixante-dix pour les sympathisants du Yémen du Sud et de la « révolution du Dhofar », alors phares de la « lutte anti-impérialiste », a-t-il réagi face au défi de l'apparente résurgence des identités civilisationnelles, ethniques et religieuses ?

Fred Halliday passe du refus de ce qu'il appelle le « mythe de la confrontation », où il relève à juste titre que la « menace de l'islam » est aussi une réponse à une « menace contre l'islam », à un autre refus censé fonder le premier : le rôle des mythes civilisationnels dans la genèse d'identités, d'entités politiques et, donc, d'éventuelles confrontations. Ainsi, il consacre une partie importante de son livre à tenter de démontrer qu'il n'y a rien de spécifique au Moyen-Orient, qu'il soit arabe, persan ou turc, qu'on ne puisse retrouver ailleurs dans ce qu'il continue d'appeler le « Tiers-Monde ». La révolution islamique en Iran ne serait religieuse qu'en apparence, ses causes réelles étant également présentes sous d'autres cieux, en Amérique latine ou en Inde. Si le débat sur le caractère religieux ou non des discours politiques se réclamant de la religion semble largement métaphysique (où serait donc la « vraie religion » face à son « instrumentalisation politique » ?), on peut se demander pourquoi il n'y a pas eu de révolution au nom de la religion en Amérique latine ou ailleurs, à l'image de ce qui fut en Iran. Pourquoi, enfin, une révolution islamique a-t-elle pu triompher dans un pays chiite et pas chez les sunnites ? Dans sa déconstruction du « religieux », Fred Halliday argue du fait que derrière l'islamisme se cache mille réalités différentes, que les sociétés musulmanes diffèrent entre elles autant qu'avec l'Occident. Certes... Mais le fait que ces réalités différentes

BCAI 14 (1998) F. Halliday: Islam and the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East, recensé par P.-J. Luizard
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

se réclament de l'islam n'a-t-il aucune signification? Le fait que l'affaire Rushdie ait aussi un caractère religieux ne compte-t-il pas?

Car à vouloir nier le rôle des mythes civilisationnels dans la politique et dans la construction d'ensembles géopolitiques, on se prive d'un des aspects importants du fonctionnement des sociétés. Les identités tant individuelles que collectives sont toujours complexes et changeantes. Elles sont fondées sur une hiérarchie variable d'identités secondaires, dont l'une ou l'autre va prendre la première place à un moment donné dans un contexte particulier. Si les explications que proposent Fred Halliday des mouvements récents des sociétés moyen-orientales sont irréfutables, elles ne reflètent cependant qu'une partie de la réalité.

La critique de la globalisation, fondée sur la primauté des particularismes civilisationnels, est menée par Fred Halliday au nom d'un relativisme en la matière, mais au nom duquel il semble renvoyer dos à dos islamismes et extrême droites occidentales! Les problèmes seraient ceux, universels, du développement économique et du changement politique qui doit l'accompagner. L'exercice cache mal un tiers-mondisme sans distance, tant il apparaît bien-pensant (« l'amitié entre les peuples » énoncée à travers un verset du Coran en phrase finale)... et tout aussi globalisant que les théories qu'il entend réfuter. On ne peut s'empêcher de rapprocher les positions défendues par Fred Halliday de celles du professeur en sciences politiques irakien Hanna Batatu, l'auteur d'une somme sur l'Irak moderne. Hanna Batatu écrivait en 1990, après l'invasion du Koweit par l'Irak et avant que la guerre n'éclate, que « la révolution de 1920, la révolution de 1958, la guerre contre l'Iran et la crise actuelle... avaient probablement rapproché sunnites et chiites d'une façon sans précédent ». Quelques mois plus tard, l'« intifāḍa » de mars 1991 infirmait tragiquement ces espoirs. C'est une attitude qui semble caractériser beaucoup de ceux qui ont eu une lecture marxiste des sociétés moyen-orientales, que de continuer à refuser toute explication civilisationnelle ou fondée sur l'identité ethnique ou religieuse, dans leur analyse des mouvements politiques et sociaux, pour mettre en avant un universalisme basé sur une conception « matérialiste », qui date aujourd'hui terriblement, parce que livrée sans esprit critique, surtout lorsqu'il s'agit de prendre parti dans le débat théorique du moment.

Au passage, Fred Halliday règle quelques comptes avec les « relations internationales » comme discipline académique (la sienne), dans leur traitement « peu scientifique » de la seconde guerre du Golfe... et entreprend une critique d'Edward Saïd et de Bernard Lewis, qui « n'ont pas réussi dans ce que j'ai défini comme la tâche centrale des intellectuels, à savoir l'analyse des sociétés » du Moyen-Orient.

Pas plus que le « choc inéluctable des civilisations », le tiers-mondisme exhumé tout droit des années soixante-dix ne rend compte de toutes les réalités moyen-orientales. Les modèles globalisants appliqués à l'histoire humaine ne peuvent refléter la complexité des sociétés. C'est, sans doute, pourquoi ils passent si vite.

Pierre-Jean LUIZARD
(CNRS/INALCO, Paris)

BCAI 14 (1998) F. Halliday: Islam and the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East, recensé par P.-J. Luizard
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

Malika ZEGHAL, *Gardiens de l'Islam* (*Les Oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*). Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1996. 13 × 21 cm, 381 p.

Ancienne élève des Écoles normales supérieures, docteur en sciences politiques et chercheur au CNRS, M. Zeghal propose en cette étude particulièrement documentée (textes et interviews) une « approche compréhensive » de l'Islam officiel de l'université d'al-Azhar, cette institution religieuse vieille de plus de mille ans, qui ne cesse d'être un point de référence pour le sunnisme majoritaire et se révèle être aujourd'hui un recours ou un appui pour la contestation fondamentaliste des islamistes. Comment expliquer sa « présence critique », en Égypte et en bien d'autres pays, dans les champs de la prédication, de la censure, de l'éducation et du droit, en vue d'y réislamiser la société? C'est pour répondre à cette question d'actualité que l'A. refait ici l'histoire d'al-Azhar, de ses professeurs et de ses étudiants, et en analyse les relations de collaboration ou de contestation avec les pouvoirs établis, en Égypte et ailleurs.

Le chap. I, intitulé *Les Oulémas entre quiétisme et contestation* (59-90), évoque rapidement la tradition d'alliance à l'État et la pratique azharie de la contestation au temps des khédives et des rois (1805-1952) : une certaine aristocratie azharie avait toujours su y sauvegarder son prestiges ès sciences religieuses, ses intérêts économiques et ses liens avec le pouvoir, sachant en épouser ou le nationalisme ou le panislamisme, bien que les étudiants d'al-Azhar (les *muǧāwir*-s) y manifestent souvent leur mécontentement. Certains cheikhs d'al-Azhar avaient même su nouer d'étroites relations avec l'association naissante des Frères musulmans. Le chap. II a pour titre *Al-Azhar et le régime de la Thawra* (91-126) et s'interroge sur les rapports contradictoires entre les cheikhs d'al-Azhar et le pouvoir nassérien révolutionnaire, dont le socialisme et le panarabisme avaient besoin d'un « label » islamique. Après bien des réticences, le ralliement d'al-Azhar (avec les cheikhs al-Bāqūrī et Maḥmūd Šaltūt) déboucha sur la réforme qui lui fut imposée en 1961. Celle-ci entendait intégrer al-Azhar dans l'enseignement moderne en lui adjoignant des facultés d'administration, de commerce, d'ingénierie, de médecine, de pharmacie, etc., en l'alignant sur les universités d'État. Toutes choses qui engendrèrent la désacralisation de l'apprentissage religieux, l'émergence d'une nouvelle élite d'origine rurale (mais bureaucratisée) et l'apparition d'un « lettré religieux moderne » qui était obligé d'harmoniser *dīn* et *dunyā*, d'où une sujétion d'al-Azhar aux directives de l'État laïque et socialiste.

Le chap. III, qui a pour thème *Retour à la foi et construction d'un droit islamique* (127-164), analyse le « retour du religieux » après 1967 et surtout avec Sadate. Le parcours du cheikh ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd s'avère alors exemplaire. Cheikh d'al-Azhar de 1973 à 1979, il en multiplie les extensions scolaires et les revendications religieuses. Le réseau des écoles primaires et secondaires qui préparent aux facultés d'al-Azhar finit par couvrir tout le pays et y assure un enseignement réservé aux musulmans, qui se veut plus ou moins autonome par rapport à l'enseignement d'État. L'Académie de recherches islamiques d'al-Azhar insiste en même temps sur la nécessité d'appliquer la *šarīʿa*, d'où ses projets d'un code pénal islamique

BCAI 14 (1998) F. Halliday: Islam and the Myth of Confrontation. Religion and Politics in the Middle East, recensé par P.-J. Luizard
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net