



Jacques Berque et l'Islâm ¹

Dr. Meziane Abdelmadjid*

Il est difficile pour les Maghrébins qui ont fréquenté Jacques Berque et qui l'ont senti engagé avec eux, aussi bien dans les combats politiques que dans les grands combats intellectuels qui secouent le monde musulman, de le confiner dans les qualificatifs communs qui sont ceux de l'orientaliste, de l'arabisant ou de l'islamologue.

Tous ces titres ne lui convenaient pas parce qu'insuffisants à contenir ses activités de recherche et aussi parce qu'incapables de rendre compte de ses adhésions spontanées aux thèses de l'Islâm de mondialité et de renouveau, certainement par amour de l'Islâm et de l'humanité.

Cette générosité débordante mais disciplinée par une retenue méthodologique et une pudeur certaine envers les sociétés qu'il fréquente et qu'il aime, comme pour respecter le noyau de l'intimité qu'il connaît et qu'il refuse de violer, il l'appelle la « naturalisation ».

Avant lui, de grands islamologues français ont développé les méthodes de connaissance de l'Islâm par sympathie, comme le fit Louis Massignon à travers l'élan mystique de Hallaj et Louis Gardet pour la Cité, les grands hommes et les grandes idées de l'Islâm.

Quelques-uns, et particulièrement les spécialistes de la spiritualité, qu'ils la tiennent des grands maîtres de la mystique comme Ibn Arabi ou de l'initiation raffinée de Junayd, ont fait comme René Guénon ou Vincent Monteil : ils sont allés à la conversion.

Je me permets de dire que la « naturalisation » à l'Islâm, choisie par Jacques Berque, se situe entre la connaissance par sympathie et la conversion. Elle dénote que le chercheur qui s'en réclame est adopté et s'informe de l'intérieur, souvent avec des partenaires qui sont des amis et qui, eux aussi, ont leur souci de se connaître et de se faire connaître, particulièrement quand il s'agit d'intellectuels ouverts à la culture universelle.

1. Conférence faite au Centre Culturel Algérien à Paris, mai 1998.

Nous croyons que Jacques Berque était « un naturalisé » au Maghreb et à l'Islâm dès son enfance.

Frenda, en 1920, qui fut son village d'enfance, comptait quelques centaines de colons dans une masse de ruraux algériens qui vivaient leur algérianité pré-coloniale sans grands bouleversements. Le fils de l'administrateur qui fréquentait l'école indigène vivait sans barrière psychologique avec ses camarades. Il parlait l'arabe et eux parlaient le français. Ils se disputaient ou sympathisaient dans la double culture encore innocente des rejets politiques.

C'était déjà l'empreinte de l'Islâm sociologique et particulièrement de sa ruralité qui lui fera découvrir plus tard de grandes complexités.

Frenda interpellera Jacques Berque dans l'histoire sur la mouvance des communautés, sur la pensée d'Ibn Khaldouïn et sur le présent de la société algérienne.

Alger des années 30, tout en fêtant sous plusieurs aspects le centenaire de la colonisation, se réveillait aux grands problèmes de la coexistence des deux communautés. L'Université entre alors dans une nouvelle phase de recherche où l'héritage culturel de l'Islâm est traduit, commenté, actualisé, comme pour secouer les consciences des décideurs qui croient vivre sur les débris d'une société sans culture. Au niveau des masses populaires, c'est déjà le renouveau proclamé par le mouvement de réforme et que Berque suit attentivement avec la jeunesse algérienne qu'il ne cesse de fréquenter.

Les cours d'arabe et d'islamologie que dispense à l'Université un grand maître algérien, Si Mohamed Ben Cheneb, laissent en lui deux grandes empreintes qu'il gardera durant toute sa carrière intellectuelle.

Berque fera, comme Ben Cheneb, une course frénétique entre des sujets divers comme s'il avait peur de laisser dans l'ombre des richesses sous-estimées et il poursuivra sans relâche la clarification et la révision des idées reçues.

C'est donc avec « une naturalisation » presque totalement accomplie qu'il ira fréquenter les milieux déjà conservateurs de l'administration du protectorat à Rabat.

Le secteur marocain du paysannat était au départ conçu comme un projet de sauvegarde de la propriété marocaine. Il concordait peut-être avec l'esprit du protectorat tel que conçu par Lyautey qui avait fait l'expérience des dérives du colonialisme en Algérie.

Mais les colons du Maroc, comme ceux d'Algérie, constituaient une force de pression intraitable à laquelle les pouvoirs administratifs ne pouvaient résister.

Jacques Berque, animé de toutes ses idées libérales, qu'il exprimait à haute voix au profit du paysan marocain et au mieux de ses intérêts de possesseur légitime du sol, fut éloigné de la direction du secteur et replacé dans une administration locale.

Ce fut l'expérience d'Imi-N-Tanout. On pensait le confiner dans un rôle d'administrateur local ; mais le contrôleur civil émerge en quelques années dans le monde intellectuel auquel il était depuis longtemps préparé. C'est ici qu'il avoue lui-même s'armer de sa pleine "naturalisation" pour comprendre scientifiquement l'Islâm à partir de ses communautés locales, diverses dans leurs structures, leurs histoires et leurs langues, mais semblables dans leur culture islamique fondamentale.

Faire de la sociologie de terrain sans posséder la langue et souvent les langues des populations étudiées équivaut à faire de la petite ethnographie folklorisante. Berque s'en aperçut dès ses premiers contacts avec les Seksawa qui pourtant utilisent l'arabe assez fréquemment et font l'effort de le considérer comme langue de communication nationale. Il étudie la tachelhit pour mieux pénétrer les mentalités et s'en imprégner.

Une sociolinguistique souple et pratique précise des règles d'investigations au fur et à mesure des contacts et découvertes. A titre d'exemple, des manuscrits berbères calligraphiés en caractères arabes, relatant des donations pieuses ou d'autres titres arabes parlant d'activités de zâouïas, ouvrent des champs d'intérêt où se mêlent recherches historiques, rapports sur la spiritualité avec toutes ses richesses et activités extra-communales de petits villages apparemment isolés. Le droit musulman, dans toutes ses formes citadines, apparaît aussi dans les différents actes de la vie familiale et économique, malgré les apparences de fixité dans la tradition dite berbère et rurale.

Par ailleurs, l'apparente originalité des structures sociologiques de base, à savoir la famille, le village, la fraction, la communauté dite tribu, ne résiste pas à la comparaison avec d'autres entités maghrébines ; l'Atlas et les Aurès par exemple, le monde arabophone et le monde berbérophone. Le Maghreb, avec toute sa vie politique et culturelle, avec toute son histoire commune d'élan unionistes et de replis, se retrouve dans les régions et aussi dans les plus petites entités de haute montagne.

Le sociologue averti, s'il se penche sur la vie de la plus petite fraction haut-atlassienne, l'Ikhs : (l'os), élément d'une structure plus vaste mais infractionnable, exactement comme l'est l'os d'un squelette. Il devra toujours avoir présent à l'esprit les rapports avec la grande entité régionale qui lie le groupe, par exemple les Seksawa, au vaste élément, ici les Masmouda, avec

références à l'histoire maghrébine et aussi à l'Islâm qui en a fait au XII^{ème} siècle les Almohades opposés à la reconquista espagnole.

Le monde arabo-berbère se retrouve jusque dans le dialecte local où l'on chante en berbère et où on prie et on écrit ses actes en arabe. On s'acculture progressivement aux renouveaux de l'Islâm, y compris les ouvertures sur le lointain Orient, tout en gardant l'identité sociologique locale, depuis les plaines du SouÛss jusqu'aux sommets de l'Atlas, avec des adaptations plus ou moins réussies.

Dans son œuvre sur les Seksawa, Jacques Berque livre aux jeunes sociologues cet avertissement : *“ Le système de la taqbilet, loin d'être une donnée immédiate de l'analyse, paraît lui-même conditionné. Si farouchement défendu qu'il soit, il ne reste jamais isolé. Il n'est intelligible que comme résultante. Non seulement, il a subi des influences, mais il ne se pose et ne se conçoit que par rapport à des entités extérieures ou supérieures. Il adhère à un grand monothéisme, l'Islâm... ”*

Ainsi, dès que cette vérité socioculturelle est énoncée, on se trouve obligé, en tant que chercheur, d'élargir de plus en plus ses enquêtes au vaste monde de l'Islâm qui a sa dynamique propre, ses problèmes et aussi sa participation à l'universalité.

Quelles que soient les investigations qui poussent aux définitions des entités locales, il ne faut donc jamais oublier leurs appartenances élargies aux grands ensembles qui leur donnent vie politique et culturelle.

Arrêtons-nous avec Jacques Berque sur quelques aspects de la sociologie maghrébine où les communautés dites locales sont en mouvement parce que réunies par les appels politiques et religieux qui rappellent vaguement le dynamisme des nations modernes, face aux dangers extérieurs. Aussi bien dans l'histoire et les “sociétés du Maghreb” que dans “les insurgés des XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles”, nous explorons avec lui les entités de base en même temps que les formations politico-religieuses agissantes.

Ici, toutes les terminologies consacrées ou plaquées tardivement sur ces structures sont à réviser. L'idée de tribu qui, dans les textes anciens, signifie l'appartenance du groupe à la même généalogie, n'a plus la même signification, non seulement parce que la généalogie est inventée pour la cohésion du groupe, mais surtout parce que le groupe dominateur s'octroie un ascendant prestigieux qui est imposé à une fédération élargie. Les communes villageoises sédentaires, depuis des millénaires, sont appelées communautés tribales. Le terme Kabylie serait traduit littéralement par tribalie. Or, nous savons que ce sont les citadins de Bougie et d'Alger qui ont collé cette terminologie inadéquate à leurs voisins.

Si nous allons aux origines historiques avec les vétérans de l'histoire berbère, tels Raqîq le Kairouanais ou le généalogiste Ibn Hazm qui interrogeait inlassablement ses partenaires Senhâjis de Cordoue ou, plus tardivement Ibn Khaldouïn qui explore profondément le monde berbère, nous nous trouvons avec des découpages dits tribaux qui peuvent désorienter le chercheur. Il y aurait eu une tribu Ourba. Ce sont les oncles maternels de Moulay Idris. Peut-être s'agit-il simplement des habitants de Urba Volubilis ? Les Urbains sont donc une tribu créée par les chroniqueurs du IX^{ème} siècle. D'un autre côté, les Butr sont les populations à tunique sans cape et les Baranès qui leur sont presque opposés ethniquement sont étymologiquement les porteurs de la bure. Il ne s'agit peut-être ni plus ni moins que de classifications économiques où les sédentaires du Nord et les transhumants des Hauts plateaux se distinguent par le plus frappant des signes extérieurs qui est l'habit.

Que pourrait-on encore dire des grands ensembles berbères qui sont les Senhâja et les Zenâta, noms dérivés probablement d'une même appellation originelle prononcée différemment suivant les parlers, à savoir que Issenhagen et Izenagen puis Izenaten qui se retrouvent pratiquement dans toutes les régions du Maghreb, ne peuvent être classés en ethnies différentes ? Que valent donc les découpages et les appartenances traditionnelles ? Ce ne sont pas seulement des doutes qui s'imposent à nous, comme le dit Jacques Berque, mais nous avons la certitude que les systèmes dits traditionnels doivent être revus à la lumière des mouvances politiques et religieuses qui transforment continuellement les unités locales et régionales.

Kutama, communauté régionale du Nord constantinois au X^{ème} siècle, porte le mouvement fatimide jusqu'à la domination du Maghreb et à la conquête de l'Égypte. La grande fédération de villages, puis la grande armée qui y fut recrutée par la force mobilisatrice du chiisme ismailien, était-elle prévisible dans les découpages communaux, tribaux et claniques ?

Des bédouins du Sud de la Mauritanie, Senhâja voilés et berbérophones comme nos actuels Touareg, se sont déployés en armées rénovatrices des pouvoirs affaiblis du Maghreb et de l'Espagne. En une génération, ils s'intègrent dans le vaste ensemble de l'Islâm occidental et y apportent leur note de redressement et de jeunesse militaire. Ils construisent cités et mosquées et passent du statut de communauté régionale au rang de dynastie civilisatrice, certes avec des insuffisances, mais combien révélatrice du dynamisme mobilisateur de l'Islâm.

Les insurgés du Maghreb depuis le XVI^{ème} siècle, qui ont beaucoup intéressé Jacques Berque, méritent un arrêt sur les systèmes et les événements.

Les insuffisances des pouvoirs centraux depuis le XV^{ème} siècle créent des contre-pouvoirs locaux où les populations cherchent et trouvent des guides qui courent à la résistance contre les invasions étrangères.

Il est vrai que nous pouvons prêter une attention particulière aux divisions et même aux luttes qui opposent bédouins, citadins et communautés villageoises ; mais il y a des mouvements populaires qui englobent les masses sans distinction d'appartenance.

Essayons de comprendre en quelques traits les sursauts que les historiens du Maghreb appellent "crises maraboutiques".

Le pouvoir wattasside de la fin du XV^{ème} siècle se dégrade en bureaucratie intrigante et se trouve incapable de résister à l'installation des Portugais sur les côtes atlantiques. Zianides et Hafsides au Maghreb central et en Tunisie s'enferment dans leurs capitales et laissent les Espagnols, immédiatement après la reconquista, occuper les portes méditerranéennes, à commencer par Oran.

Des oulâma fougueux et particulièrement des théologiens, prêchent le ribât, c'est-à-dire le couvent-forteresse où les volontaires reçoivent, avec la formation militaire, une initiation à la spiritualité, en plus des connaissances de base en théologie. Le riche y versait généralement la presque totalité de ses biens et le pauvre s'y trouvait bien accueilli. C'était la réalisation d'un idéal communautaire qui, pour beaucoup, représentait la réinstallation de la République prophétique, la Médine du premier Islâm, la Cité de la Justice perdue par la faute des pouvoirs dynastiques qui furent incapables de la reproduire. Ici, l'égalité, la justice sociale, l'ascétisme purificateur et l'élan spirituel sont assurés pour une mobilisation à vie.

Mais il ne faut pas toujours considérer les hommes du ribât comme des opposants systématiques aux pouvoirs en place. En maintes occasions, les pouvoirs ont fait appel à leur aide afin de libérer des villes occupées.

En effet, les Oulâma ou les chefs spirituels des ribât sont assez souvent des hommes lucides qui visent moins l'affaiblissement des pouvoirs en place que la résistance aux invasions étrangères. Cependant, le phénomène de ribât fait son extension en mouvement politico-religieux qui soulève les masses dans de vastes contrées régionales, puis nationales et finit par accéder au pouvoir.

Les Chérifs Saadiens au XVI^{ème} siècle, ainsi que les Chérifs Alaouis au XVII^{ème} siècle, ont émergé du terroir du Tafilalet, portés au pouvoir par un mouvement religieux rénovateur.

Le phénomène des confréries résistantes du XIV^{ème} siècle en Algérie est aujourd'hui connu de tous les chercheurs, mais on ne cessera jamais d'y découvrir des aspects inattendus de dynamisme ou de faiblesse, de mobilisation ou d'anarchie populaire, mais où toute la société est en mouvement sans distinction traditionnelle entre citadins et ruraux, entre arabophones et berbérophones. La sociologie du Maghreb est ainsi incluse dans la sociologie de l'Islâm dont il faut connaître la dynamique.

Observons comme exemple significatif de cette vérité, la carrière d'Abdelkader, homme de zâouïa. Or la zâouïa est une évolution du ribât. Abdelkader y est à la fois initié spirituellement, formé militairement et théologiquement dans l'ordre de la Qadiriya dont le guide spirituel fut un illustre mystique Baghdadien du XII^{ème} siècle. On s'étonnera de la qualité des connaissances que le chef de la résistance algérienne put acquérir dans une espèce de couvent de village. Mais on saura que l'ordre initiateur comptait en son sein autant d'hommes de cités que de villageois élevés au rang d'intellectuels.

Les origines sociales y sont brassées et élevées à l'universalité islamique.

Les conquérants purent découvrir dans la Smala, ville ambulante d'Abdelkader, tous les équipements qui font la cité vivante avec ses écoles, ses lieux de prière, ses tentes gouvernementales qui sont les sièges du parlement et de l'état-major, en plus d'une immense et très riche bibliothèque qui fut immédiatement détruite après l'assaut.

Cette ville abritait des hommes d'origine et de fonctions diverses, appartenant à toute la société maghrébine, depuis le cavalier bédouin, à l'artificier turc et à l'homme de savoir citadin qui dispensait des cours du soir. La communauté n'y était plus la communauté locale ou régionale, elle était le reflet de la communauté musulmane diverse et unie dans le même esprit de résistance.

C'était évidemment le temps pré-colonial, donc pré-déculurant où l'Islâm était encore, en dépit de l'effondrement de ses forces militaires et politiques, un Islâm en éveil et à l'écoute de la mondialité. Peut-on dire qu'il a gardé cette conscience d'être et d'agir dans le temps d'un monde nouveau avec l'apport de ses propres potentialités ? Jacques Berque nous incite à penser en commun, je dirai même en communion, les dynamiques de l'Islâm vivant le temps du monde actuel.

“ Comment croire, affirme-t-il, qu’une saisie de l’Islâm, dans ses références permanentes et ses dynamiques présentes, puisse le dissocier du mouvement planétaire ? Aussi ai-je tenté, dit-il, de montrer l’Islâm réintégrant – pour autant qu’il l’ait, jamais, quitté – le temps du monde. ”

Pour saisir, c’est-à-dire connaître objectivement l’Islâm contemporain dans le mouvement planétaire, il faut se dessaisir des images communes qui en font l’adversaire toujours dangereux ou la lointaine civilisation orientale isolée dans un autre espace et un autre temps.

Il est vrai que l’Islâm en tant que force politique et militaire a subi une défaite totale depuis la période coloniale où il a été recoupé et remembré par la volonté des puissances dominatrices.

Mais, en général, l’expérience des nationalités qui surgit de ce nouveau remembrement se déroule d’une manière positive, comme partout ailleurs dans le monde moderne.

Personne ne regrette l’âge ottoman ou l’âge mogol qui firent une grandeur militaire sans innovations culturelles participant à l’évolution planétaire. Les potentialités de l’Islâm en tant que pensée, en tant que culture, ont pourtant constamment contribué à l’enrichissement de la civilisation universelle. Les connaissances scientifiques, la sagesse grecque et orientale, ainsi que la philosophie, ont été intégrées à la pensée musulmane mondialisée jusqu’au XVI^{ème} siècle.

L’Islâm, en tant que pensée et civilisation, a bien assimilé les héritages anciens et principalement l’héritage hellénique. Le retour de l’Occident à ses vieilles sources gréco-latines, ses mouvements de déchristianisation des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles, ainsi que sa récupération récente de valeurs chrétiennes, sont des phénomènes bien compris et correctement analysés par les penseurs musulmans.

Ainsi la modernité, particulièrement dans ses éléments politiques qui résument les sociétés contemporaines, est présente en Islâm. Le droit positif civil, constitutionnel et international se trouve être partout le droit dominant. Les problèmes doctrinaux relatifs à la démocratie, à la laïcité, aux libertés fondamentales et aux droits de l’homme et des peuples sont débattus avec passion par les différents cercles politiques et intellectuels.

Les questions de développement dans leur complexité sont abordées au niveau national et international. Par tous ces engagements, on se situe dans le courant de la modernité.

Mais il reste des problèmes majeurs à débattre. Vers le milieu de notre siècle, des penseurs occidentaux ont interpellé l’Islâm au sujet de ses capacités d’évolution rapide, précisément au rythme de l’Occident.

Une évaluation négative a été faite au sujet des deux positions extrêmes qui ont marqué les rapports de l'Islâm avec la modernité, à savoir l'adoption sans réserve du modèle occidental, et le repli sur soi dans une position identitaire conservatrice, dénuée de tout esprit inventif.

L'Islâm majoritaire est celui de la conscience d'être soi-même avec ses potentialités et ses insuffisances et aussi d'être dans le monde avec ses grandes réalisations et ses crises.

L'exemple unique d'occidentalisation inconditionnelle n'est pas encore au bout de son expérience. Nous observons jusqu'à ce jour l'échec de cette désislamisation superficielle parce que décidée par la seule classe dirigeante politico-intellectuelle, agissant sous contrôle militaire. D'ailleurs, le monde turco-soviétique de la Kirghizie jusqu'aux Dardanelles se réislamise dans ses fondements populaires.

L'expérience du communisme pour les uns ou de la laïcité anti-musulmane pour les autres n'a pu agir sur les mentalités. Rappelons que, dans le Kazakhstan, on a même essayé d'islamiser le communisme. Les théories de Sultan Galiev sont présentes dans toutes les mémoires. L'idéalisme musulman y était presque incontournable. On serait tenté de nous dire que ce monde périphérique de l'Islâm n'est pas le plus agissant. Voilà encore une opinion qui a été démentie tout récemment par les événements de Bosnie. L'Islâm des Balkans s'est trouvé au cœur de l'immense communauté musulmane afro-asiatique pendant toute la période de la guerre des ethnies.

Ce dynamisme populaire, toujours prêt à réviser les politiques déculturantes et dépersonnalisantes se trouve être un élément essentiel dans l'évolution de l'Islâm.

D'un autre côté, l'expérience de rejet de la modernité qui s'exprime en idéologie de violence, se confine de plus en plus dans des sectes intellectuellement appauvries, agissant en actes spécifiquement destructeurs comme en Afghanistan et en Algérie. C'est une expérience rejetée et mise à l'index par l'Islâm majoritaire.

C'est cet Islâm majoritaire qui couvre une aire géographique allant de l'Atlantique à la Chine et qui ne représente pas seulement une puissance démographique inquiétante, qui doit être interrogé sur ses capacités de vivre et de participer à la vie du monde moderne.

Les grands amis de l'Islâm, parmi lesquels Jacques Berque, ont pensé et discuté avec nous les grands principes de cette participation.

Il y a une philosophie sociale de l'Islâm qui n'est pas seulement celle de l'idéal prophétique, infaillible dans ses concepts et ses pratiques. C'est une pensée qui suit l'évolution du monde et prend conscience de ses grandes

réalisations et de ses faiblesses. La société civile avec ses libertés et ses luttes pour la dignité humaine est déjà un couronnement auquel les sociétés musulmanes ont adhéré dès la fin de XIX^{ème} siècle, malgré les retards que certains pouvoirs continuent d'assumer. Les progrès qui restent à réaliser dans ce domaine peuvent interpeller la pensée musulmane qui est, dans son essence même, unitaire dans le sens le plus largement humain, égalitaire, multi-communautaire et libératrice de toutes les formes de despotisme.

C'est dans ce concert des nations et par la participation de toutes les cultures à une nouvelle universalité que l'Islâm peut susciter des réflexions libératrices concernant aussi bien les droits de l'homme que les droits des peuples.

Les amis de l'Islâm aiment à rappeler avec nous que les petits peuples promus à la civilisation par le premier Islâm, sont encore aujourd'hui à s'interroger sur les capacités d'innovation de l'Islâm contemporain qui doit créer les conditions d'accès au développement. Mais il y a aussi l'autocritique à faire en commun au sujet des désordres de notre monde matérialiste, déshumanisé et déspiritualisé.

Là aussi, les potentialités de l'Islâm, en accord avec tous les autres éléments de spiritualité, sont à explorer et à mettre en projet pour le siècle à venir.

Arrêtons-nous enfin pour conclure sur la mondialité de l'Islâm vivant en tant que minorité dans les nations industrialisées en prenant plus précisément l'exemple des communautés musulmanes vivant en Europe et particulièrement en France.

L'exemple des nationalités multi-ethniques et multi-communautaires a fait son expérience dans les pays neufs.

Mais l'Islâm en France a une existence récente et il est interpellé sur son adaptation, puis sur son intégration harmonieuse dans la société. La langue, la culture française, les droits et devoirs civiques ne semblent plus poser de problèmes, et le citoyen de la deuxième génération s'adapte bien à sa nationalité.

Mais l'Islâm, comme toutes les autres confessions, a aussi sa culture qui renvoie aux sources qu'il faut consulter et comprendre pour vivre sa foi sans dysharmonie avec la société civile.

Faut-il rappeler que les acquis de la civilisation universelle comme la démocratie, les principales libertés dont la liberté de conscience et la laïcité de neutralité et de tolérance envers les religions, sont en conformité avec l'Islâm ?

Nous disons que la génération qui a vécu ici, pendant plus de trente ans dans la nationalité française, ne s'est sentie en état de conflit avec la société que dans les cas d'injustice sociale et politique.

Ce sera peut-être encore le cas pour cette deuxième génération de naturalisés d'origine maghrébine s'ils sont rejetés et marginalisés.

L'intégration est un projet social qui se pose en termes de réciprocité. C'est essentiellement la nation qui offre ses moyens et c'est aux citoyens accueillis dans leur nouvelle nationalité de faire l'effort d'adaptation.

L'exclusion fait des adeptes aux idéologies de révolte dans lesquelles se situe l'intégrisme. Mais en France aussi, l'Islâm majoritaire rejette les violences et participe aux œuvres de civilisation universelle.

Les échanges inter-culturels et les dialogues inter-religieux ont à leur actif beaucoup de résultats positifs.

L'Islâm qui a expérimenté la vie multi-communautaire ne peut pas se présenter comme minorité réfractaire à la nation moderne.

Le dossier intégration restera évidemment toujours ouvert, et l'Islâm en tant que deuxième religion de France, peut-être progressant numériquement et provoquant quelques frissons, aura encore à mettre son humanisme et sa spiritualité au service des nations modernes. C'est un optimisme et un idéalisme devenus un peu étrangers dans notre monde matérialiste qui animent l'espoir d'un Islâm vivant sa mondialité, comme l'annonçait Jacques Berque.

* * *

*Penseur, auteur de plusieurs écrits et réflexions sur l'Islâm. Il a occupé plusieurs hauts postes politiques, ancien Ministre, ancien Président du Haut Conseil Islamique.

Du même auteur :

-*Les théories économiques chez Ibn-Khaldoun.* -Alger : édit.ANEP,2001 (arabe) -*Philosophie sociale de l'Islâm.*

-Différents articles dans :

Revue *Al-thaqâfa*, Alger; Revue *Al-Assâla*, Alger. Revue *Islamochristiana*, Roma - Centre d'étude pour le dialogue islamochrétien ; (1976- 1988). Revue *de la Révolution algérienne*, Alger ; Revue de l'*UNESCO*, Paris ; Revue *du Haut Conseil Islamique*, Alger.