

# Archives de sciences sociales des religions

Numéro 116 (octobre - décembre 2001)  
Varia

Malika Zeghal

## **Beverley Milton-Edwards, *Islamic Politics in Palestine***

Londres-New York, I.B. Tauris publishers, 1996, 256 p. (bibliogr., index)

### **Avertissement**

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

### Référence électronique

Malika Zeghal, « Beverley Milton-Edwards, *Islamic Politics in Palestine* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 116 | octobre - décembre 2001, document 116.30, mis en ligne le 11 octobre 2005. URL : <http://assr.revues.org/index490.html>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://assr.revues.org/index490.html>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

l'Occident et qui rendent le livre de l'A. aujourd'hui incomplet. Mais nous dirions justement que ces événements (progrès fulgurant des études bouddhiques, installation de divers courants bouddhistes en Europe et aux États-Unis, conversions au bouddhisme de nombreux occidentaux, naissance du dialogue juif/chrétien-bouddhiste etc.) donnent, avec du recul, plus de force encore à l'intuition du Père de Lubac qui avait admirablement pressenti l'importance de cette rencontre. Signalons à ce sujet l'excellente contribution de Jacques Scheuer (« cinquante ans plus tard : la rencontre du bouddhisme et de l'Occident depuis Henri de Lubac ») au colloque du 11 novembre 2000 à la Fondation Singer-Polignac, dont les Actes viennent d'être publiés au Cerf sous la direction de Paul Magnin (*L'intelligence de la rencontre du bouddhisme*, Études lubaciennes, II, 2001, 208 p.).

Frédéric Lenoir.

116.30 MILTON-EDWARDS (Beverly).

**Islamic Politics in Palestine.** Londres-New York, I.B. Tauris publishers, 1996, 256 p. (bibliogr., index).

Cet ouvrage décrit le développement de l'islamisme en Palestine depuis les années 1920. L'auteur construit l'histoire politique des groupes se réclamant de l'islam et montre leur diversité : ils ne sont pas toujours liés au problème de la colonisation, du conflit avec Israël après 1948, ou à la construction d'un État Palestinien. Certains d'entre eux sont des mouvements piétistes, d'autres ont recours à la lutte armée. Cet historique se fonde sur une enquête ethnographique faite à partir d'une cinquantaine d'entretiens et d'observations de terrain ainsi que sur une documentation de première main. D'une grande clarté dans son organisation, il offre des pistes de réflexion intéressantes sur la relation entre l'islam, l'idée de nation, et l'état de guerre.

L'A. met en avant la position toute particulière de la Palestine dans le phénomène plus général de la résurgence islamique qui, au Moyen-Orient, aurait été initié suite à la défaite des pays arabes face à Israël en 1967. L'A. montre que, suite à l'occupation de 1967 de Gaza et de la Cisjordanie, c'est plutôt un fort sentiment nationaliste et séculariste qui se développe, une idéologie politique où la vision d'une nation à venir est fondée sur un État multi-confessionnel qui engloberait les trois religions du Livre. Ce n'est qu'au milieu des années 1970 que l'islamisme commence lentement à se développer pour former au milieu des années

1980 un fondement idéologique au nationalisme palestinien, avec, selon l'A., dix ans de retard sur le reste du Moyen-Orient. Ce n'est donc pas l'échec du nationalisme séculariste et pro-arabe qui explique l'islamisme, mais la situation exacerbée de conflit entre les Palestiniens et l'État d'Israël. La résurgence religieuse est donc ici à relier à l'état de guerre et à l'occupation, plutôt qu'à l'échec de la construction nationale par les élites sécularistes comme cela est expliqué généralement pour décrire l'islamisation des pays arabes depuis la fin des années 1960. Si l'on prolonge le raisonnement, on peut cependant remarquer, pour nuancer la thèse de l'A., que dans les cas de la Palestine comme du reste du monde arabe, la résurgence religieuse est toujours liée à une redéfinition du nationalisme, que l'État soit à construire comme en Palestine, ou déjà mis en place comme dans le reste du Moyen-Orient.

Organisant son ouvrage chronologiquement, l'A. décrit dans un premier temps l'itinéraire et l'idéologie de deux leaders islamiques qui furent les deux représentants les plus importants de l'islam en Palestine dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle : Sheikh Izz al-Din al-Qassam, (1882-1935), leader du mouvement salafiste en Palestine, « chef-brigand » qui attirera nombre de paysans et de masses pauvres au nom de l'islam, et Haj al-Amin al-Husseini, Mufti de Jérusalem à partir de 1921.

Sheikh Izz al-Din al-Qassam, formé à l'université égyptienne d'al-Azhar, s'est nourri des idées de l'islam réformiste et salafiste et s'est opposé à l'islam institutionnel du Mufti et des oulémas en général. Son discours est anti-colonialiste et anti-sioniste. Son programme : établir un État islamique par le jihad armé. Son nom sera par la suite repris pour désigner l'aile armée du mouvement Hamas. Ayant organisé un petit groupe d'activistes, il est assassiné par la police britannique en 1935 et devient un martyr que les nationalistes sécularistes comme les islamistes récupéreront après 1967. Le Mufti de Jérusalem représente en revanche l'islam institutionnel, et surtout les grandes familles palestiniennes qui, par leurs rivalités constantes au sein d'un système clientéliste, signent le déclin irrémédiable des oulémas. Les deux figures religieuses décrites par l'A. ne représentent plus aucune force politique réelle au moment de la création d'Israël en 1948.

L'A. éclaire ensuite rapidement l'évolution de l'islam politique après 1948 sous administration égyptienne, jordanienne et israélienne. Après 1948, on est dans un contexte de défaite militaire : la société palestinienne s'est en quelque sorte désintégrée, le leadership politique palestinien est quasiment absent. Il faut

distinguer entre la bande de Gaza sous contrôle militaire égyptien, et la Cisjordanie, contrôlée par la monarchie hashémite. L'islam institutionnel a été aussi placé sous administration égyptienne ou jordanienne. Dans la bande de Gaza, les Frères Musulmans, qui d'Égypte fondèrent des branches en Palestine à partir de 1945 ne vont pas survivre longtemps, à cause de l'hostilité de Nasser à l'association, alors que sur la rive gauche du Jourdain, associations et groupes religieux, comme le Parti de la libération (Hizb al-tahrir, créé en 1952) et les Frères Musulmans vont se développer. À Gaza, les Frères Musulmans insistent sur la prédication individuelle, le rituel et l'éducation religieuse, comblant le vide laissé par l'islam institutionnel. Incapables de devenir une véritable force politique, leur discours sur la libération de la Palestine n'est que rhétorique. Le Parti de la Libération – qui sera féroce réprimé par le régime jordanien – fonde une idéologie panislamique qui s'oppose de ce fait aux principes du nationalisme palestinien. Les Frères Musulmans se développent en Cisjordanie, se regroupant avec la branche jordanienne de la confrérie. Le mouvement forme une opposition tolérée par le pouvoir jordanien qui reste loyale à la monarchie hashémite et reconnaît sa légitimité religieuse. La question de la libération de la Palestine reste alors là aussi en sourdine.

À la veille du conflit de 1967, l'ensemble des composantes politiques fondées sur l'islam est trop faible pour résister aux conséquences de la guerre et de l'occupation israélienne. Aucun des mouvements religieux de cette époque n'œuvre pour la libération de la Palestine : ce sont les mouvements nationalistes et sécularistes qui prennent en charge cette question. Ce n'est qu'après vingt ans d'occupation, que le mouvement islamiste, dans ses diverses composantes, va explicitement faire le lien entre d'une part le retour à l'islam et d'autre part la libération de la Palestine.

Pour l'A, après 1967, l'islam joue un rôle dans la vie privée, essentiellement dans les relations familiales et sociales. En revanche, il reste absent sur le plan de la politique. L'A. reste cependant silencieuse sur ce rôle social et familial, tout en affirmant (p. 79) un peu rapidement que les changements économiques après 1967 eurent pour conséquence une sécularisation de la société. L'A. n'évoque pas non plus la composante chrétienne de la société palestinienne.

Ainsi, après 1967, le mouvement nationaliste de l'OLP est bien loin de l'islam. Il tire son inspiration des mouvements de guérilla au Vietnam, en Amérique latine et en Chine. Leurs éléments les plus représentatifs sont éduqués et

urbains, contrastant avec les représentants de l'islam conservateur et traditionnel. L'activité de résistance des *fedayîn-s* (qui ne sont pas appelés *mujâhidîn-s*) est écrasée en 1971 par l'armée israélienne. Puis, à partir du milieu des années 1970, le régime israélien encourage la renaissance de l'islam politique pour contrer les activités de l'OLP, reprenant une stratégie déjà éprouvée depuis le début de la décennie dans nombre de pays arabes. Un des acteurs principaux de cette résurgence est Ahmed Yassine. Lié aux Frères Musulmans, autodidacte en religion et prêcheur, il réorganise la confrérie après 1967 à Gaza. Mais ce ne sera qu'après 1977 que son organisation commencera à acquérir une large audience. Dès lors, l'épicentre de l'islam politique passe de la Cisjordanie à Gaza. Pour ce mouvement des Frères recomposé par Yassine dans le Mujama' – une organisation caritative et piétiste –, il faut, pour libérer la Palestine, créer en premier lieu un État islamique. Le premier ennemi, est dès lors le nationaliste de gauche, plus que l'État sioniste. Progressivement, les Frères Musulmans prennent le contrôle d'organisations charitables ou d'institutions éducatives que les nationalistes de l'OLP maintenaient sous leur coupe. L'A. décrit particulièrement bien la prise de contrôle au niveau de l'Université Islamique de Gaza. L'organisation de Yassine a pour but d'islamiser la société de Gaza, ce qu'elle réussit assez bien, par la prédication mais aussi par l'intervention violente de ses activistes.

Il faut attendre le mouvement du Jihad islamique, un regroupement de plusieurs groupes islamistes né au début des années 1980, pour que la libération de la Palestine devienne le but principal et explicite d'un mouvement à fondement religieux en introduisant la notion de *jihâd* contre Israël. Le Jihad va alors s'opposer doctrinalement au Mujama' du Sheikh Yassine comme à l'OLP. Organisé de manière rigoureuse, le Jihad attire une minorité de membres effectifs, mais devient, au cours des années 1980, de plus en plus populaire à Gaza, et organise des attaques armées contre les représentants de l'État hébreu. Il prépare ainsi la jeunesse palestinienne à la première intifada et critique l'islam institutionnel et réformiste. L'A. souligne ainsi que c'est dans les années 1980 que le nationalisme palestinien s'est sacralisé à travers la référence religieuse. Mais elle ne fournit pas d'explication à ce phénomène. Elle le décrit comme une réappropriation, par un mouvement politique fondé sur l'islam, du nationalisme palestinien (p. 117), et met en avant ses contradictions.

En Cisjordanie, les Frères Musulmans gardent entre 1967 et le début des années 1980 la

suprématie au sein des groupes politico-religieux, mais ont peu d'ascendance sur une population qui, en contact étroit avec Israël pour exporter sa force de travail, se trouve plus « sécularisée ». Ce n'est qu'après l'invasion du Liban Sud, les massacres de Chabra et Chatila et l'exil de l'OLP, que le nationalisme séculariste perd du terrain au profit des mouvements islamistes. C'est surtout, à l'origine, au sein des universités que l'islam politique s'organise, travaillant à « gagner le cœur » des étudiants palestiniens avant d'évoquer la libération de la Palestine, s'opposant violemment à certaines composantes de l'OLP, mais sachant aussi parfois composer avec d'autres pour progresser. Les Frères Musulmans gagnent alors du terrain, mais ne posent pas la question de l'occupation israélienne, alors que le Jihad islamique s'implante de manière minoritaire mais mène des actions spectaculaires contre l'État d'Israël quelques mois avant le début de l'Intifada. Le conflit politique devient un conflit religieux entre musulmans et juifs. Il ne s'agit plus – comme le voulait l'OLP – de créer un État multi-confessionnel, mais de faire triompher l'État islamique.

À la veille de l'Intifada, l'islamisme est représenté par deux grands courants : celui du réformisme et du mouvement caritatif et piétiste du Mujama' de Yassine, et celui, plus violent, du Jihad qui veut résister par les armes à l'occupation. Durant la deuxième décennie de l'occupation israélienne, c'est le jihad islamique qui va faire progressivement triompher sa doctrine : le Mujama' de Yassine est trop quiettiste politiquement pour offrir une solution réelle au problème de l'occupation.

Si l'Intifada qui commence en décembre 1987 prend tout le monde par surprise, les mouvements nationaliste et islamiste travaillent à la récupérer, à la contrôler et à l'amplifier. L'A. pose la question suivante : l'Intifada était-elle une révolution islamique ? Les canaux de transmission du message religieux étaient alors pris d'assaut pour faire passer un message politique : la volonté de faire cesser l'occupation. Elle souligne que toutes les forces politiques, nationalistes et islamistes tentèrent de prendre le relais, et qu'il fallut un certain temps pour que le message de l'intifada prenne un tour cohérent et un ton religieux. Les composantes islamiques ont travaillé leur message, leur donnant un contenu et une symbolique religieuse, mais il n'y avait originellement point de grande stratégie pour établir un État islamique en Palestine. Par exemple, étant donnée la présence constante des rituels liés à la mort, les funérailles étant quotidiennement présentes, l'islam s'est introduit par le biais de ces rituels

mortuaires, et plus généralement par le travail de symbolisation par des groupes politiques qui se réclamaient de l'islam. « Islamic influence in the first events of the Intifadah was unclear, representing a cultural rather than political or ideological response to events » (p. 146).

Au cours de l'Intifada, une nouvelle force islamique émerge, qui est représentée par d'anciens leaders du Mujama'. Le sheikh Yassine – qui opère en quelque sorte une conversion politique – en devient le chef spirituel, laissant à d'autres de ses disciples le soin de l'organiser. Le Hamas, créé à la fin de février 1988, Mouvement de la Résistance Islamique, s'oppose très explicitement à l'OLP. Cette fois, il n'est pas question de compromis avec les groupes nationalistes sécularistes. Le nouveau mouvement attire les anciens Frères Musulmans palestiniens, les jeunes réfugiés des camps qui y trouvent une identité, mais aussi des déçus de l'OLP. L'Intifada aura en quelque sorte poussé à bout la conversion de l'islamisme quiettiste et réformiste en un mouvement plus politisé et plus violent.

L'orientation chronologique du livre rend intéressante la description d'un processus de rencontre étroite entre religion et politique. Le Hamas arrive – paradoxalement – à mêler nationalisme et islam par le biais de la sacralisation de l'idée de nation, comme l'illustre une citation d'un leader du Hamas : « Le nationaliste le plus honnête au monde est le musulman ; il considère sa terre comme une terre sacrée » (p. 194). Pour l'A., l'idéologie du Hamas contredit les principes de l'islamisme politique qui dénie le principe du nationalisme. On peut remarquer cependant que dans le reste du monde arabe, les nationalistes anticoloniaux ne se sont pas privés d'instrumentaliser l'islam et que nombre d'islamistes, qui oeuvrent aujourd'hui dans leur cadre national, continuent de vivre cette « contradiction ». Il serait intéressant de ce point de vue de comparer entre l'utilisation qui fut faite de l'islam dans les discours nationalistes de nombre de pays arabes en guerre contre l'occupation coloniale et celle qui est faite depuis les années 1980 en Palestine.

Malika Zeghal.

116.31 MOUSSALLI (Ahmad S.).

**Islamic Fundamentalism. Myths and Realities.** Reading, Ithaca Press, 1988, 348 p. (index, tableaux).

Cette collection d'articles sur le fondamentalisme islamique est – dans son ensemble – décevante, car très inégale. Elle se divise en