

# Quelle place pour l'islam et les musulmans dans l'histoire de France ?

Rencontre organisée par la Bpi  
le lundi 8 janvier 2007,  
dans la Petite Salle du Centre Pompidou.

**Président  
du Centre Pompidou**  
Bruno Racine

**Directeur général  
du Centre Pompidou**  
Bruno Maquart

**Directeur de la Bpi**  
Thierry Grognet

**Responsable du pôle  
Action culturelle  
et communication**  
Philippe Charrier

**Chef du service  
Animation**  
Emmanuèle Payen

**Responsable  
Édition / Diffusion**  
Arielle Rousselle

**Débat  
Organisation**  
Francine Figuière

**Publication  
Chargés d'édition**  
Antoine Salmon, Loïc  
Nataf (stagiaires) avec  
Arielle Rousselle

**Mise en page**  
Loïc Nataf  
(stagiaire) avec  
Fabienne Charraire

**Note à l'usage des internautes :**

Cette édition a été enrichie de liens vers des sites, rendant possible un élargissement et un approfondissement des sujets abordés.

Or, Internet étant un outil vivant et en constante évolution, il est possible que certains liens créés ne soient plus valides.

Catalogue disponible sur  
<http://www.bpi.fr>, rubrique  
Éditions de la Bibliothèque  
publique d'information  
Distribution numérique  
par [GiantChair.com](http://GiantChair.com)

© Éditions de la Bibliothèque  
publique d'information / Centre  
Pompidou, 2007.  
ISBN 978-2- 84246-110-2  
ISSN 1765-2782

## Quelle place pour l'islam et les musulmans dans l'histoire de France ?

**Avec : Mohammed Arkoun, Benjamin Stora et Gilles Veinstein.  
Modérateur : Emmanuel Laurentin.**

**Emmanuel Laurentin :** Bonsoir et merci d'être venus si nombreux pour évoquer la place de l'islam et des musulmans dans l'histoire de France, à partir de l'ouvrage collectif qui a paru l'automne dernier, *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*<sup>1</sup>. On dit toujours d'un ouvrage à vocation encyclopédique qu'il manquait, et l'on s'étonne souvent que personne ne l'ait entrepris plus tôt. C'est la réaction que l'on peut avoir face à cet ouvrage. Chaque mot du titre a été pesé, je l'imagine, et donne lieu, au cœur de l'ouvrage lui-même, à un débat sur chaque terme et sur chaque définition. Cet ouvrage, qui rassemble les meilleurs spécialistes du sujet, s'attache à briser les idées reçues et à faire resurgir du passé des figures et des faits de rencontre entre l'islam, les musulmans et la France. Des faits de rencontre oubliés de la plupart de nos contemporains. On y court donc de la bataille de Poitiers à aujourd'hui, en privilégiant à chaque fois la multiplication des interprétations possibles. Pour parler à la fois de cet ouvrage – et plus largement de la place des musulmans et de l'islam dans l'histoire de France – nous avons avec nous trois de ses contributeurs, dont celui qui y a tenu la plus grande part : [Mohammed Arkoun](#). Mohammed Arkoun, professeur émérite d'histoire de la pensée islamique à la Sorbonne est aujourd'hui accompagné de [Benjamin Stora](#), professeur d'histoire du Maghreb à l'INALCO et directeur scientifique de l'Institut Maghreb-Europe, ainsi que de [Gilles Veinstein](#), professeur au Collège de France, chaire d'histoire turque et ottomane.

Je vais commencer avec vous, Gilles Veinstein, parce que vous pouvez remonter à la période moderne pour évoquer cette question. Le livre traite différentes questions du Moyen Âge jusqu'à nos jours, et Mohammed Arkoun évoquera tout à l'heure cette question du Moyen Âge pour conclure ce premier tour de table, mais justement, on a beaucoup évoqué depuis plus d'un an, à propos de la question de l'entrée de la Turquie dans l'Europe, les rapports séculaires qui s'étaient établis entre l'Empire ottoman et la France, en particulier depuis les accords passés entre François I<sup>er</sup> et Soliman le Magnifique. Vous revenez sur ces événements en brisant quelques tabous – que vous avez déjà brisés auprès de vos étudiants du Collège de France –, en particulier à propos de ces capitulations qui seraient des accords commerciaux passés entre le royaume de France et le sultan de la Sublime Porte. Vous revenez dessus en affirmant que tout cela n'était pas totalement vrai et vous essayez de montrer la complexité de ces rapports qui sont remplis de mythes. D'ailleurs, on peut dire qu'il s'agit de la particularité de cet ouvrage : il balaie les grands mythes de cette histoire entre les musulmans et la France.

**Gilles Veinstein :** C'est vrai que je me suis occupé, avec plusieurs collègues, de cette période que les historiens appellent « moderne » – c'est-à-dire allant de la fin du Moyen Âge à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est une période particulière dans les rapports entre la France et l'islam. Elle prend la suite du Moyen Âge en marquant quelques grands changements, mais en même temps les continuités restent fortes, enracinées dans la période médiévale.

D'abord, durant cette période, les musulmans sont avant tout les Turcs et les Ottomans. Ce ne sont plus, comme au Moyen Âge, les Arabes ou les

### 3

Quelle place pour l'islam et les musulmans dans l'histoire de France ?

Berbères. « Turc » et « musulman » deviennent même des termes synonymes pour les Français, et ils disent couramment « se faire Turc » pour exprimer l'idée de la conversion à l'islam. Au demeurant, les Français des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles ont très peu de chance, pour la majorité d'entre eux, de rencontrer des Turcs ou des musulmans au cours de leur existence, d'en avoir une expérience directe. Il n'y en a pratiquement pas en France, et quand, dans des occasions qui restent exceptionnelles, arrivent des ambassades envoyées par le sultan d'Istanbul au roi de France, ce sont des événements extraordinaires qui suscitent une curiosité prodigieuse, tant les gens sont avides de voir enfin des Turcs. Ils ne les connaissent pas directement, mais cela ne veut pas dire qu'ils n'en entendent pas parler de différentes façons.

**Emmanuel Laurentin :** Une des thèses sur laquelle insiste Jacques Le Goff, dans la présentation de l'ouvrage, est de dire que longtemps le musulman a été une figure de l'Autre radicale, très lointaine, avec une représentation qui venait jusqu'en Occident, et particulièrement en France, mais qu'on ne le connaissait pas. Si on n'est pas habitant de Toulon en 1543 – lorsqu'un grand nombre de soldats arrivent en France pour célébrer l'alliance avec l'Empire ottoman –, on ne verra pas de musulmans ou de Turcs de toute sa vie.

**Gilles Veinstein :** L'absence d'expérience directe favorise toutes les idées reçues et la formation des mythes. Mais il y a tout de même une occasion où des Français peuvent rencontrer des musulmans ; elle est pour ceux qui ont l'audace de s'aventurer en mer Méditerranée. Cette mer, qu'un historien italien<sup>2</sup> a appelée à juste titre la « mer de la peur », peut vous valoir la mésaventure d'être capturé par ceux que l'on appelle les corsaires barbaresques. Ces corsaires étaient considérés comme des Turcs, à l'instar des autres musulmans. Alors, en un instant, votre destin était bouleversé. De telles mésaventures sont très présentes dans la littérature, dans les romans et les pièces de théâtre, à commencer par Molière. Que ce soit dans *L'Avare* ou *Les Fourberies de Scapin – Le Bourgeois gentilhomme* est un cas un peu différent – on voit que la capture par les [Barbaresques](#) ouvre la voie à toutes les péripéties. C'était là une occasion – fort négative assurément – de rencontre avec l'islam. Ce qui est une grande nouveauté pour la France, par rapport au Moyen Âge et aux croisades, c'est ce revirement à cent quatre-vingts degrés que fait François I<sup>er</sup> en s'alliant à l'Empire ottoman. Une alliance, soit dit en passant, qui ne pouvait être que de fait car un traité d'alliance en bonne et due forme, était inenvisageable, aussi bien d'ailleurs d'un côté que de l'autre.

**Emmanuel Laurentin :** Vous insistez d'ailleurs en disant que cette alliance n'est pas un traité d'amitié ou une amitié, mais une lutte par d'autres moyens, par le revers. Il s'agit pour la France d'aller chercher un allié avec lequel elle n'a pas de rapports directs ni de frontières communes et qui pourra l'aider dans son combat contre Charles Quint.

**Gilles Veinstein :** Il faut bien voir que l'alliance en question, qui est nouée à partir de 1525 et qui deviendra une tradition de la diplomatie française au cours des siècles, non sans des hauts et des bas, répond à des objectifs purement politiques et militaires. Elle relève au plus haut point de la « Realpolitik »

#### 4

Quelle place pour l'islam et les musulmans dans l'histoire de France ?

et de rien d'autre. Elle a fait scandale. Les adversaires de François I<sup>er</sup> et de ses successeurs, notamment Charles Quint et son frère Ferdinand de Habsbourg, ont monté ce scandale en épingle afin de discréditer la France et son roi au maximum. Mais des critiques contre la politique audacieuse de François I<sup>er</sup> se sont également élevées en France, aussi bien dans les corps constitués, comme le Parlement de Paris, que chez les sujets du roi eux-mêmes. Cette complaisance vis-à-vis des infidèles ne pouvait être perçue que comme une trahison de la chrétienté. François I<sup>er</sup> avait, en quelque sorte, conclu un pacte avec le diable en s'alliant à Soliman le Magnifique. Dès lors, il était facile d'insinuer que le roi avait des sympathies pour la religion musulmane elle-même. Mais, dans la réalité, bien entendu, il n'en était rien : il ne s'est jamais agi pour lui que d'un simple expédient politique. Celui-ci fut utilisé avec un complet cynisme, ce qu'attestent les paix séparées successives conclues avec l'adversaire, en se gardant bien de prévenir un allié régulièrement désavoué. C'est la situation géopolitique de l'Europe qui suscite des intérêts communs entre la France et l'Empire ottoman, lequel, ne l'oublions pas, est présent et bien présent sur le continent dont, selon les périodes, il occupe le quart ou le tiers. Du fait de cette présence, la puissance ottomane est partie intégrante du jeu militaire, stratégique et diplomatique européen. Dans ce jeu rendu complexe par les rivalités et les conflits d'intérêts des États chrétiens eux-mêmes, l'ennemi de votre ennemi devient, par la force des choses, votre ami. Il n'en reste pas moins que les rois « très chrétiens » – François I<sup>er</sup>, Henri II et Henri IV plus tard – iront tout de même très loin dans l'approfondissement de cette alliance dénoncée comme impie. Pendant une partie du xvi<sup>e</sup> siècle, on assistera, non pas, certes, à des campagnes terrestres communes, mais du moins à des plans de campagne concertés. Il s'agit pour la France d'imposer, grâce aux forces ottomanes, un second front aux Habsbourg et par là même de réduire d'autant la capacité de nuisance de ces derniers sur ses propres frontières. Mais, dans le cas des campagnes navales, il s'agira bel et bien d'expéditions menées en commun, que ce soit sur les côtes italiennes ou en Corse. C'est de cette manière qu'on arrivera au fameux hivernage de la flotte ottomane à Toulon en 1543, faisant suite à un siège de Nice, alors possession de la Savoie, mené conjointement par les flottes ottomane et française.

## 5

Quelle place pour l'islam et les musulmans dans l'histoire de France?

**Emmanuel Laurentin :** Au-delà de la mythologie qui s'installe sur cet accord de la France avec le sultan il y a une réalité tangible, qui sera réclamée par la suite par les différents souverains qui succéderont à François I<sup>er</sup> pour pouvoir justifier, d'un côté comme de l'autre, une amitié ancienne entre les deux puissances.

**Gilles Veinstein :** À chaque fois que les rois de France ont eu besoin d'aide contre un adversaire dangereux – ce sera vrai d'Henri IV dans sa lutte contre l'Espagne de Philippe II, ou de Louis XIV, affronté à de puissantes coalitions dans lesquelles on retrouve encore les Habsbourg –, l'alliance de revers ottomane retrouve son actualité et la diplomatie française s'efforce de remettre en mouvement le sultan et ses armées. Mais les choses vont cependant changer au fil des siècles, dans la

mesure où la situation relative de l'Empire ottoman se modifie. Il a été la plus grande puissance européenne, voire mondiale, pendant une partie du XVI<sup>e</sup> siècle, mais ce ne sera plus vrai à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, les adversaires traditionnels des Ottomans – surtout l'Autriche-Hongrie et, de plus en plus, la Russie – seront devenus entre-temps plus puissants que lui. Dans ces conditions, il devient beaucoup plus difficile et aléatoire pour la France de mettre en branle son allié. L'objectif de la France sera au contraire de le protéger contre les appétits de ses ennemis qui risquent de remettre en cause le sacro-saint « équilibre européen », c'est-à-dire l'équilibre entre les puissances rivales.

**Emmanuel Laurentin :** Mais la France a des avantages en nature qui lui sont donnés, car le commerce se développe de manière considérable pendant toute la période des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Non seulement la France est représentée par les Échelles du Levant<sup>3</sup>, avec une représentation commerciale privilégiée auprès de l'Empire ottoman, mais en même temps elle se double d'une puissance symbolique forte puisqu'elle protège les croyants, les chrétiens de l'Empire ottoman. C'est une particularité par rapport à d'autres puissances européennes de l'époque.

**Gilles Veinstein :** Il faut parler du commerce et des capitulations, auxquelles vous avez déjà fait allusion. L'alliance au départ est surtout stratégique, mais le commerce y a également sa part. Cependant au XVI<sup>e</sup> siècle, ce commerce marseillais dans le Levant est encore modeste. Il le reste au cours du XVII<sup>e</sup> siècle. En revanche, il se développera par la suite, sous l'effet, notamment, des profondes réformes de Colbert en matières commerciale et consulaire. Désormais, pendant une grande partie du XVIII<sup>e</sup> siècle, jusqu'à la Révolution, la France sera le principal partenaire commercial occidental de l'Empire ottoman. Elle prend la place occupée antérieurement par les Vénitiens, les Hollandais et les Anglais – ces derniers retrouveront d'ailleurs leur suprématie au XIX<sup>e</sup> siècle. En conséquence, la couche de Français intéressée par l'alliance avec le sultan s'élargit considérablement. Elle n'est plus seulement la chose d'une poignée de gouvernants et de diplomates, mais devient une donnée de l'économie française, ou du moins de plusieurs secteurs de celle-ci. Par exemple, les parties asiatique et européenne de l'Empire ottoman, deviennent des débouchés pour l'industrie textile lainière française.

**Emmanuel Laurentin :** Existe-t-il un véritable discours raisonné, de la part de ceux qui écrivent l'histoire au XVIII<sup>e</sup> siècle, sur ces rapports et ces échanges entre la France et l'Empire ottoman ? Si oui, qu'est-ce qui expliquerait que ce discours raisonné ait aujourd'hui totalement disparu ? Qu'est-ce qui fait qu'on aurait pu l'oublier dans nos livres d'histoire ?

**Gilles Veinstein :** C'est là que l'on doit faire face à toute l'ambiguïté, l'ambivalence de la situation. Ces accords politiques, militaires et commerciaux, qui, encore une fois, sont très poussés, n'empêchent pas que, dans le même temps, l'idéologie reste finalement à peu près la même qu'au Moyen Âge. C'est-à-dire que l'affrontement idéologique avec l'islam,

## 6

Quelle place pour l'islam et les musulmans dans l'histoire de France ?

le discrédit de l'islam, de son Prophète, etc., demeurent extrêmement vivaces, autant du côté français que dans n'importe quel autre pays d'Europe. Le fait que les rois de France se compromettent ainsi politiquement avec le sultan n'altère en rien la croyance largement répandue en une vocation eschatologique des souverains français. Le destin oriental de la monarchie française – on en parle au xvii<sup>e</sup> siècle, comme on le faisait du temps de Saint Louis – est d'unir l'Orient et l'Occident sous la bannière du christianisme. Non seulement on retrouve ce discours dans de nombreux écrits au fil des siècles – c'est même un genre littéraire d'exalter la mission sacrée de la monarchie française en Orient –, mais les chrétiens de l'Empire ottoman – orthodoxes ou arméniens – considèrent que c'est le roi de France qui les délivrera du joug d'un sultan infidèle. Par conséquent, on croit si peu à la profondeur de cette alliance, sur le plan des croyances et des sentiments, qu'elle n'oblitére pas l'image du roi de France comme sauveur de la chrétienté face à l'islam. En outre, le fait que les rois de France, à partir du xvii<sup>e</sup> siècle, époque du grand mouvement des missions catholiques dans le monde musulman et de la Contre-Réforme, introduisent dans les traités avec les sultans – ces traités touchant principalement à des questions commerciales qu'on appelle « capitulations » – des articles relatifs à la protection des chrétiens, renforce cette idée. Cette protection est d'ailleurs en réalité limitée au clergé et aux moines catholiques présents dans l'Empire ottoman. C'est aussi une façon de laver la politique française de ce qu'il pouvait y avoir de honteux dans cette alliance avec les Turcs, et une façon pour les rois de montrer qu'en s'y prenant autrement avec les Turcs, on pouvait servir avec plus d'efficacité finale la cause chrétienne. L'obtention de ce droit de protection, c'était, d'une certaine façon, mener la croisade par d'autres moyens.

7

Quelle place pour l'islam et les musulmans dans l'histoire de France?

**Emmanuel Laurentin :** Vous avez évoqué tout à l'heure le destin oriental de la monarchie française, et en reprenant cette longue durée, on comprend presque mieux ce fracas qu'a été l'expédition d'Égypte et l'arrivée au xviii<sup>e</sup> siècle dans l'Empire ottoman de Bonaparte. Je ne sais pas si c'est vrai, mais on dit que Bonaparte, dans sa jeunesse sans le sous, souhaitait aller travailler comme soldat auprès du Grand Turc!

**Gilles Veinstein :** Bonaparte, comme chacun sait, était artilleur et, dans la seconde moitié du xviii<sup>e</sup> siècle, le sultan était très demandeur d'artilleurs occidentaux, notamment français, et certains sont effectivement passés à son service, comme le fameux [comte de Bonneval](#) qui deviendra « Bonneval Pacha ». Il n'est donc pas étonnant que le jeune Bonaparte ait pensé à cette solution. L'expédition d'Égypte, en 1798, qui fut pour lui une autre manière de se tourner vers l'Orient, fut en effet le premier conflit armé direct entre la France et l'Empire ottoman, la première brèche ouverte dans une entente qui, avec des hauts et des bas, durait depuis plusieurs siècles.

Si vous me permettez, je voudrais revenir, pour éviter tout malentendu, sur une autre ambivalence de cette période. J'ai souligné jusqu'à présent la permanence des préjugés médiévaux contre l'islam, mais il faut aussi dire de la période moderne qui commence avec la Renaissance – et cela

constitue une grande nouveauté – qu'elle fait place en Europe à une volonté marquée de mieux connaître l'islam, les principes de cette religion, le texte du Coran. Ce mouvement se poursuivra au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle et connaîtra une impulsion nouvelle dans le cadre des Lumières. Aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, des [traductions du Coran](#) apparaîtront en français et en anglais, d'une qualité toujours croissante. Simultanément la connaissance et l'enseignement de la langue arabe auront leur place, au Collège de France en particulier.

**Emmanuel Laurentin :** Il y a aussi un attrait pour la culture, comme cette traduction des *Mille et une Nuits* au XVII<sup>e</sup> siècle.

**Gilles Veinstein :** Exactement, il y a une volonté de meilleure connaissance, de rompre avec l'ignorance et les préjugés. À la source de cette attitude, on trouve certainement la curiosité, une authentique soif de connaissance, mais il n'y a pas que cela : les objectifs de polémique et de propagande religieuses sont également présents. Par exemple, la traduction des Évangiles en arabe fait partir de l'effort missionnaire. D'autre part, l'étude de l'arabe, comme celle, également à l'honneur, de l'hébreu, de l'araméen et du syriaque, est un préalable aux progrès de la philologie biblique.

On peut distinguer ainsi trois catégories d'acteurs qui œuvrent, avec différents objectifs, à une meilleure connaissance de la langue arabe, de l'islam et de la civilisation arabo-musulmane. Tout d'abord il y a les voyageurs – ils sont de plus en plus nombreux au XVI<sup>e</sup> siècle et dans les siècles suivants. Plusieurs d'entre eux ont écrit des best-sellers qu'on n'arrête pas de réimprimer. Certains de ces récits de voyages ont une véritable qualité informative, qu'il s'agisse, entre autres, des ouvrages de Belon du Mans<sup>4</sup>, Thévenot<sup>5</sup>, Tavernier<sup>6</sup> ou Chardin<sup>7</sup>. Les deux derniers étaient d'ailleurs des protestants qui ont parlé beaucoup plus de la Perse que de l'Empire ottoman. Notons à ce propos que si les [relations politiques et commerciales entre la France et la Perse](#) ont été très peu développées malgré quelques tentatives, en revanche, grâce à Tavernier et Chardin, la Perse est devenue très à la mode à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et au début du XVIII<sup>e</sup> siècle en France. C'est la raison qui explique l'origine donnée aux héros des *Lettres persanes* de Montesquieu. La deuxième catégorie est composée des premiers orientalistes qui se penchent en savants érudits sur les manuscrits arabo-musulmans. On relève parmi eux nombre d'interprètes ayant travaillé ou travaillant à l'ambassade de France à Constantinople et ayant appris dans leur jeunesse le turc, le persan et l'arabe. Ce sont ceux qu'on appelait les « drogmans<sup>8</sup> », issus de l'École des jeunes de langues<sup>9</sup>. La troisième catégorie, enfin, est constituée de philosophes et de penseurs politiques. Il est certain qu'il y a chez Voltaire, chez Rousseau, et chez d'autres un peu moins célèbres, une vision de l'islam bien différente de celle de la plupart de leurs contemporains.

**Emmanuel Laurentin :** Passons maintenant au XX<sup>e</sup> siècle, mais également au XIX<sup>e</sup> siècle avec toute l'épopée coloniale, et donc à Benjamin Stora. Ce que vient de dire Gilles Veinstein, à savoir l'ambiguïté, l'ambivalence, mais également cet événement fondateur qu'a été l'entrée par effraction

## 8

Quelle place pour l'islam et les musulmans dans l'histoire de France?

des armées de Bonaparte en Égypte, avec ce rapport très fort qui s'est établi alors entre ces populations, et cet échange violent ainsi que cette fragilisation de l'Empire ottoman, ont des conséquences dans la perception que les Européens, et les Français en particulier, se font de ce que sont le monde arabe, l'islam et les musulmans.

**Benjamin Stora :** Pour prolonger ce que disait Gilles Veinstein, la conquête de l'Algérie marque une rupture en ce qu'elle consiste à arracher une partie de l'Empire ottoman – qu'on appellera par la suite « l'homme malade <sup>10</sup> ».

**Emmanuel Laurentin :** De ce côté, il y avait aussi la Grèce qui commençait à se détacher ; c'est à ce moment que tout cela se passe.

**Benjamin Stora :** Ce processus se déroule tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais la conquête de l'Algérie en 1830 représente tout de même un coup très important porté à un Empire musulman. Cette conquête marque un autre temps de l'Europe avec l'islam, celui de la conflictualité ouverte, puis ensuite, comme on le sait, a lieu la conquête et la colonisation de la Tunisie. À partir de 1880-1883, le monde occidental entre par effraction, de manière assez brutale et violente, dans l'histoire musulmane. Et, parallèlement, l'Orient entre aussi en Occident : au niveau des représentations et des imaginaires, dans la mesure où la résistance à la pénétration de l'Occident va durer très longtemps. Plus le temps de la résistance sera long, plus il y aura de stéréotypes, de fantasmes, de représentations autour de la question de l'islam. C'est la longueur de cette résistance orientale qui va provoquer ce « renouveau » des stocks de représentations autour de l'islam, qui se sont bien sûr accumulés dans les siècles précédents et qui prennent directement une tournure conflictuelle ouverte due à la violente pénétration coloniale. Cette conflictualité nous fait entrer, du point de vue de la France et de l'Europe, dans une autre représentation de l'islam qui est un islam de résistance, qui va devenir une sorte de refuge politique et identitaire par rapport à cette modernité occidentale apportée par l'extérieur. C'est une vision nouvelle, sur laquelle on continue de s'interroger, et qui est très importante.

**Emmanuel Laurentin :** Oui, parce que dans un même temps, d'un bout à l'autre de l'Orient, il peut y avoir d'un côté les Tanzimat <sup>11</sup>, du côté d'Istanbul, et de l'autre les combats d'[Abd El-Kader](#) contre l'invasion française. Et tout cela se passe dans une même temporalité, aux deux bouts de l'Empire, avec les Tanzimat, qui sont une certaine adaptation de l'Empire ottoman à une modernité occidentale, avec des droits qui sont progressivement acquis, et avec la capacité pour cet empire de se rapprocher de certains standards occidentaux européens de l'époque en termes de rapport du citoyen en particulier et du militaire.

**Benjamin Stora :** On n'a pas fini de s'interroger, et aujourd'hui encore, sur le problème de la réforme à l'intérieur du monde musulman, sur le caractère endogène de celle-ci par rapport à cette pénétration occidentale

coloniale. Dans le fond aurait-il pu y avoir poursuite d'un développement de clarification ou de « modernité » de l'islam au XIX<sup>e</sup> siècle qui aurait été interrompu par cette pénétration externe, laquelle aurait perturbé en profondeur ce que représente le monde musulman ? On n'a pas encore fini d'en discuter. On n'a pas fini non plus d'en discuter en Occident, car ce n'est pas seulement, avec la question coloniale, un rapport entre christianisme et islam qui est posé – cette question qui remonte aux croisades. Avec l'entreprise coloniale, c'est un nouveau paramètre qui entre en ligne de compte, celui de la République. La question coloniale ne met pas seulement en jeu les rapports classiques, très anciens, de conflictualité entre le christianisme et l'islam, mais également un autre élément qui complique un peu plus la situation, l'affrontement entre République et islam. Parce que l'entreprise coloniale s'est faite aussi – pas seulement évidemment – avec les idéaux universalistes de la République et des Lumières. On en est donc toujours à débattre sur le choc entre un universalisme apporté par les Lumières de la Révolution française et une sorte d'universalisme religieux qui continue d'exister et qui lui fait face. Cette interrogation dépasse de loin la question classique de l'affrontement entre christianisme et islam.

**Emmanuel Laurentin :** Puisqu'on en est à évoquer les ambivalences, au début du XX<sup>e</sup> siècle, sur certains territoires, des laïcs farouches vont s'allier avec des congrégations qui ont été mises à la porte du territoire national par la République pour continuer l'euro-péanisation du monde méditerranéen et du monde musulman en jouant des deux côtés, c'est-à-dire avec des congrégations qui vont s'installer sur toutes les côtes de la Méditerranée et développer un savoir à la française qui va d'une certaine façon arranger l'École de la République. Cela fait partie de ces ambivalences qui sont décrites depuis le début du rapport à ces pays et cette civilisation.

10

Quelle place pour l'islam  
et les musulmans dans  
l'histoire de France ?

**Benjamin Stora :** La question que vous posez en soulève plusieurs autres. Tout d'abord, y avait-il une politique coloniale cohérente par rapport à l'islam ? Y a-t-il eu, à travers l'installation coloniale – qui passe par la colonie de peuplement, la dépossession foncière, etc. –, une sorte de réflexion dans cette temporalité particulière qui va *grosso modo* jusqu'en 1914 ? A-t-on une conception cohérente d'une politique coloniale française par rapport au monde musulman qui tombe sous sa coupe ? La réponse est non ; il n'y a que de l'incohérence, ce qui traduit toute la difficulté d'imposition du rapport colonial. En d'autres termes, la question du rapport à l'islam est ajustée en fonction des besoins de légitimation politique de la conquête. Elle se construit au fur et à mesure. Il y a une politique française qui est celle de la prudence, de l'assimilation, et du différentialisme – c'est-à-dire de l'assignation à résidence perpétuelle au niveau de la religion. Un des arguments qui avaient permis de ne pas octroyer la citoyenneté française aux indigènes musulmans, notamment en Algérie, était le fait qu'il fallait préserver le statut personnel musulman<sup>12</sup>. Et en même temps que cet argument classique, très connu, était avancé, on interdisait à ceux qui voulaient entrer dans la cité française de bénéficier de la nationalité française. Il y avait à la fois un discours différentialiste – on pourrait

presque dire culturaliste, préservant la spécificité de chacun sur le plan identitaire – et en même temps une sorte d'impossibilité d'assimilation sur le plan politique juridique et culturel. Cette contradiction souligne bien le fait qu'il n'y a pas de cohérence dans la politique française. Cette incohérence, qui va durer jusqu'en 1914, pèse encore aujourd'hui.

**Emmanuel Laurentin :** On parle, depuis le début de ces discussions, de commerce, de volonté de pouvoir et de négociations entre puissances politiques, mais on parle relativement peu de religion. Qu'est-ce qui change dans ce rapport à ceux que l'on voit de l'autre côté de la Méditerranée? Continue-t-on à les regarder comme des musulmans ou comme les anciens citoyens de l'Empire ottoman tombé sous la coupe de la République? Que se passe-t-il dans le regard que l'on porte sur celui qui est en face? La religion y tient-elle une place particulière?

**Benjamin Stora :** Oui et non. Oui, parce que bien sûr la résistance de l'Autre se fait au nom de la religion et du *Jihâd*. L'islam devient la religion du colonisé, celui qui va s'emparer du religieux pour résister à l'Autre. En même temps, il y a en France, surtout à partir de la période de la III<sup>e</sup> République, une volonté d'émanciper par l'assimilation, pour faire entrer dans la cité française. À partir de là, se développe une nouvelle fois cette incohérence, d'autant plus renforcée que la France, comme puissance, va exporter dans ces colonies un modèle d'elle-même qui n'est plus la France. On trouve dans les colonies, en particulier au Moyen-Orient, une France qui n'existait plus dans la métropole, celle des congrégations, chassée par l'anti-cléricalisme, qui a trouvé refuge au Moyen-Orient. Ce qui fait que lorsqu'on fait beaucoup de recherches sur le Liban, la Syrie, etc., sur la fin du XIX<sup>e</sup> ou du XX<sup>e</sup> siècle, on tombe sur des dominicains, des jésuites, des lazaristes. Le chercheur tombe sur toute une série de groupes qui n'ont plus la possibilité de s'exprimer sur le plan politique et religieux à l'intérieur de la France métropolitaine. L'image que donne la France aux yeux du colonisé musulman est celle d'une puissance chrétienne. L'installation des congrégations en masse dans toute une partie du monde musulman ne donne pas l'idée d'une France républicaine qui opère la séparation de l'Église et de l'État.

**Emmanuel Laurentin :** La France délègue, par exemple, ses fonctions d'enseignement dans certains de ses lycées.

**Benjamin Stora :** Exactement, que ce soit à Beyrouth ou à Damas, et cette question va peser, d'autant que la question de la séparation de l'Église et de l'État n'a pas été exportée. L'idée de 1905 n'a pas été exportée et il n'existait pas cette volonté de considérer l'islam comme une religion séculière. Les ajustements successifs de la politique française conduisent le colonisé à ajuster, lui aussi, ses stratégies de résistance et de légitimation sur le plan culturel, politique et religieux. Il n'y a pas une sorte d'homogénéité intemporelle entre le début du XIX<sup>e</sup> siècle et la moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Il y a un ajustement constant du colonisé par rapport à cette politique française qui prend des tours successifs. Ils vont utiliser – je pense aux premiers

nationalistes politiques au Maghreb – les stratégies dites de l’assimilation politique pour les retourner contre la République coloniale. On a toute cette sorte de stratégies politiques de mise en œuvre, s’appuyant sur le vocabulaire d’une politique assimilationniste. Et cet aspect, celui du retournement du vocabulaire républicain contre la colonisation, est très important à analyser.

**Emmanuel Laurentin :** Tout à l’heure, Gilles Veinstein disait qu’il fallait compter sur les récits des voyageurs pour découvrir cet Orient, ces civilisations et ces populations. En parallèle de cette colonisation se développe aussi une école orientaliste, une école de connaissance de l’islam très forte. Ce qui fait peut-être la particularité de la France, par rapport à d’autres puissances européennes, est d’avoir développé assez tôt, en parallèle de la colonisation, une scientificité des terrains sur lesquels se rendait le colonisateur.

**Benjamin Stora :** La France devient une grande puissance musulmane par l’histoire de l’empire colonial – c’est ce qu’on a oublié aujourd’hui. Même incohérente, cette gestion est très importante, il faut des lieux de fabrication d’un savoir à la fois académique, savant, érudit et universitaire qui permettra de comprendre les sociétés dominées. On a effectivement une école orientaliste qui sera extrêmement dynamique – on peut citer Louis Massignon ou Jacques Berque –, qui va prendre en charge à la fois l’étude du religieux, du culturel, de la langue, de l’histoire et de tout ce qui est de la société endogène indigène, de celle qui existe par elle-même et pour elle-même. Cette école orientaliste française va être importante ; on l’a oubliée aujourd’hui parce que les combats de décolonisation ont aussi été des moments de délégitimation sur le plan idéologique de ce qu’elle a pu être. Elle avait pourtant accumulé un savoir savant considérable sur l’islam, mais à partir des années cinquante tous ces savoirs ont été un temps perdus.

**Emmanuel Laurentin :** Ces combats anti-coloniaux étaient soutenus, et même portés, par certains de ces orientalistes.

**Benjamin Stora :** Bien entendu, ce qui était un paradoxe et une ambiguïté fondamentale. On a aujourd’hui tendance à redécouvrir cet apport pour ce qui concerne la connaissance intime qu’on peut avoir des mœurs, des langues, des dialectes locaux, des façons de vivre, de l’architecture, de l’habitat, de tout ce qui, en général, permettait de faire le relevé de ces sociétés, même si cela s’inscrivait dans un contexte de conquête et de domination. Malgré tout, ceci nous permet d’avoir aujourd’hui un extraordinaire panorama de connaissances et de savoirs par rapport à ces sociétés. Cette école orientaliste a effectivement joué un très grand rôle.

**Emmanuel Laurentin :** Pourquoi ce savoir savant, accumulé par des islamologues réputés n’a-t-il pas pénétré plus profondément dans le tissu social métropolitain ? Qu’est-ce qui a fait qu’il n’y a pas eu une membrane pour le faire intégrer dans les récits historiques contemporains, dans les

12

Quelle place pour l’islam et les musulmans dans l’histoire de France ?

réécrits transportés par les manuels d'histoires des années trente, au moment de la grande [Exposition coloniale](#)? Qu'est-ce qui fait que cette connaissance intime et très précise de l'islam et de ce monde ne transparait pas plus loin? On en reste tout de même à des images colonialistes classiques: des chansons, des films, des choses tout à fait d'apparence.

**Benjamin Stora:** Cela nous renvoie à la connaissance très faible que les Français ont du Sud tout simplement, et pas seulement du monde de l'islam. Il existe une très grande distance de savoir et de connaissance par rapport à cet univers dans la société – je ne parle pas des élites. Il a fallu attendre l'[Exposition coloniale de 1931](#) pour que, enfin, dans la société française on puisse porter sur le devant de la scène une connaissance profonde et importante de ce qui a été et reste l'empire colonial français. C'est très tardif, pratiquement un siècle après le début de la colonisation française. En terme de temporalité historique, c'est tout de même considérable. Il existe une méconnaissance du Sud au sens large, et dans cette méconnaissance il y a la méconnaissance de l'islam, donc l'accroissement des fantasmes et des stéréotypes autour de cet univers. Mais il faut ajouter que s'il y a cette sorte de retrait par rapport au Sud, existe aussi le problème des élites musulmanes et des sociétés endogènes. Au rapport entre la France et l'islam, il faut ajouter ce qui se passe à l'intérieur des sociétés dominées. Le problème, à mon sens, c'est le recul, presque physique, des intellectuels, des lettrés musulmans, au moment de la conquête coloniale – c'est-à-dire de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'en 1914. Cette relégation d'une intelligentsia musulmane joue un rôle considérable dans la connaissance qu'on aura par la suite en Europe. Et cette relégation pèse sur la crise de transmission du savoir que l'on pourrait avoir sur toute cette longue histoire de l'islam. C'est un aspect fondamental. J'évoquais tout à l'heure le problème de la difficulté à appréhender le fait que la réforme (la [Nabda](#)) aurait, ou n'aurait pas, pu avoir lieu s'il y avait eu cette pénétration coloniale. Mais il faut aussi se poser la question: une intelligentsia – c'est-à-dire des hommes et des lettrés qui appartiennent au monde religieux comme au monde séculier – n'a pas pu porter plus loin, à la fois le processus de la réforme, de la Renaissance, mais aussi le processus de transfert des connaissances de cette histoire d'une rive à l'autre de la Méditerranée. Je crois qu'il faudrait aborder aussi ce problème.

Dans le fond, un des grands drames du monde musulman a été la frappe contre l'intelligentsia et contre les intellectuels, qui a existé au temps colonial. Cette mise à l'écart des intellectuels s'est poursuivie après les indépendances politiques, jusqu'à nos jours. On a le problème de l'émergence des sociétés civiles confrontées au problème de la crise de l'intelligentsia, à la fois dans le temps colonial, mais aussi dans l'établissement des régimes autoritaires après les indépendances politiques. De sorte que ces questions de la connaissance de l'histoire religieuse, de l'islam, de la culture, des combats qui ont été livrés à l'intérieur de cet univers pour les passages de réforme et de sécularisation ou non, sont passées sous silence ou ont été différées, et retardées par le processus colonial. D'où l'importance du livre dirigé par Mohammed Arkoun. Il permet de remettre dans la longue durée et en perspective historique les

### 13

Quelle place pour l'islam et les musulmans dans l'histoire de France?

débats et les problèmes ; il n'essaie pas de rester collé en permanence à l'actualité immédiate.

**Emmanuel Laurentin :** Mohammed Arkoun, était-ce bien cela la volonté de l'ouvrage : remettre dans une très longue durée les rapports de l'islam à la France et d'en montrer les ambiguïtés ? Parce que vous ne cachez pas les pluralités d'interprétation. Quelquefois on retrouve des interprétations rivales ou qui divergent sur des points de détail, mais, dans tous les cas, vous privilégiez la multiplicité des interprétations.

**Mohammed Arkoun :** Je voudrais d'abord insister sur la genèse du livre. Il est né dans le bureau de Jean Mouttapa, chez Albin Michel, et de ma rencontre avec lui. Tous les deux nous avons constaté que la production pléthorique sur ce qu'on nomme abusivement l'islam construit l'imaginaire occidental sur un pôle idéologique, qui se livre en retour à la construction du pôle idéologique globalement nommé Occident. Cette dialectique s'est considérablement intensifiée depuis les guerres de libération conduites par l'Europe et les États-Unis après 1945. Benjamin Barber a bien perçu cette dialectique, résumée dans un titre heureux : *Djihad versus McWorld*<sup>13</sup>. Avec l'événement du 11 septembre 2001, il y a eu une radicalisation de la diabolisation réciproque ; on a parlé de l'« axe du Bien » contre l'« axe du Mal », et nous sommes toujours plongés dans une violence politique devenue systémique à l'échelle mondiale. Après le 11 septembre, la coupure avec l'histoire du temps présent depuis 1945 s'est accentuée. Quant à l'histoire de longue durée des rapports d'exclusion réciproque et de conflits entre la chrétienté et le monde étendu de l'Islam après 632, elle a été abandonnée aux travaux érudits, lourds et guère lus des « historiens de métier ».

Cette situation est intellectuellement et scientifiquement scandaleuse, culturellement et humainement lourde de conséquences tragiques. La responsabilité d'une telle évolution pèse d'abord sur la raison dite moderne dont se réclame l'Occident depuis les XVI<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Le livre qui nous occupe ici explique l'inversion des temporalités historiques des parcours du monde de l'Islam face à celui de l'Europe chrétienne, puis laïque et moderne. On ne peut rien attendre de la raison telle qu'elle s'exerce en terre d'Islam depuis le XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles, et davantage encore depuis 1945, âge du triomphe grandissant de la « mythoidéologie » des discours nationalistes de combat. En revanche, les historiens de métier se targuent de plus en plus d'avoir élargi considérablement les territoires et les thématiques de l'écriture historique. Cependant, la distinction entre ce qui relève de l'histoire critique scientifiquement fiable et ce qui appartient à la « mythohistoire » ou aux idéologies nationalistes d'aujourd'hui, n'est pas encore systématiquement assurée dans tous les travaux. C'est pourquoi le livre dont il est question ici insiste particulièrement sur cet aspect de l'écriture historique. Si l'on tient compte de tout ce qui continue à s'écrire et s'enseigner sur l'histoire de la colonisation ou des religions, on doit reconnaître qu'on est encore loin des objectifs de l'histoire critique. L'histoire et l'anthropologie comparées des religions, et notamment les trois versions du monothéisme, sont en train de faire des progrès notables du côté de l'Occident, nullement encore du côté « Islam ».

## 14

Quelle place pour l'islam et les musulmans dans l'histoire de France ?

Voilà les ambitions et les chantiers qu'ouvre le livre, à cet égard très neuf, que j'ai eu le privilège de diriger, en choisissant notamment les grandes signatures de collègues engagés dans les directions de ce que j'appelle « une écriture réflexive de l'histoire ». Je renouvelle l'expression de ma reconnaissance à tous les collègues – plusieurs sont des amis de longue date – qui ont nourri de leurs connaissances et de leur sens critique, un livre qui connaît, de ce fait, un réel succès. Les lecteurs trouveront non seulement un grand nombre d'informations sûres sur des sujets mal connus, mais aussi des leçons de méthode et d'épistémologie de la connaissance historique appliquées à un domaine longtemps dominé par des regards partisans et des découpages mutilants. La période médiévale est particulièrement riche et novatrice, bien plus que la période moderne et contemporaine. Cette remarque peut étonner ceux qui connaissent peu ou mal les travaux exceptionnels qui nous ont introduits à un « nouveau Moyen Âge » en ce qui concerne l'Europe chrétienne<sup>14</sup>. L'Islam commence à bénéficier de ces progrès.

Le regard neuf introduit dans ce livre a déjà inspiré à Jean Mouttapa l'idée d'un livre conçu dans le même esprit sur l'histoire de la relation entre judaïsme et islam, juifs et musulmans. Car ces grands acteurs de l'histoire de longue durée sont très présents dans l'espace méditerranéen islamique et chrétien. Je ne doute pas que la réalisation de ce livre donnera encore plus de pertinence scientifique et une plus grande audience à notre livre, qui aura le mérite d'avoir aussi contribué à l'illustration d'un regard plus empathique, inclusif et explicatif que ceux trop autocentrés qui continuent de s'imposer avec leur mythohistoire et leur mythoidéologie.

L'autre nouveauté est l'ouverture de l'espace historique méditerranéen, qui a connu des fragmentations, des rivalités, des guerres récurrentes jusqu'à nos jours. L'espace historique déborde l'espace géographique, car il s'étend de l'Atlantique à l'Iran et de la Turquie à l'Afrique du Nord. C'est la *Mare Nostrum* où régna la *Pax Romana*. Naguère, l'historien belge Henri Pirenne a soutenu la thèse<sup>15</sup> que cet espace, unifié sous Rome, a été séparé en deux avec l'expansion de l'islam, de l'Andalousie à l'Iran. Je ne puis réfuter cette thèse ici ; je tiens seulement à rouvrir aujourd'hui le débat avec d'autres données et nécessités, d'autres défis scientifiques et culturels. Le conflit israélo-judéo-islamo-arabe recevra un traitement totalement différent de toutes les constructions désastreuses des imaginaires de tous les protagonistes d'une déchirure de dimension anthropologique.

Face aux constructions rationalisantes, croyantes, fidéistes des systèmes de pensée théologiques hérités du Moyen Âge, on ouvrira le chantier d'une anthropohistoire comparée de ces systèmes, qui jouent encore un rôle déterminant dans les exclusions réciproques radicales, nourries par les guerres en cours depuis la création de l'État d'Israël. On notera qu'une laïcité militante et partisane en France a exclu l'étude des théologies comme systèmes de pensée de portée communautariste. Je ne plaide pas pour la théologie comme apologie défensive ou offensive ; mais pour une histoire du regard porté sur la condition humaine, les valeurs, la croyance, la connaissance critique dans les divers parcours historiques de la pensée. Quand on parle aujourd'hui de la formation des imâms<sup>16</sup>, on doit tenir compte de cette distinction. La réaction provoquée récemment par la

## 15

Quelle place pour l'islam et les musulmans dans l'histoire de France ?

fameuse [conférence de Benoît XVI](#) est très instructive sur les croisements et les conflits des diverses postures de la raison, et des connaissances liées à chaque posture. Il a osé parler du *logos* grec pour souligner l'intimité, tissée à travers l'histoire, entre la vie de la foi catholique et les outils d'intelligibilité développés sous le signe du *logos*, lui-même en tension permanente avec la discursivité du *mythos* (Platon et Aristote). Je ne puis détailler ici les fondements et les enjeux de la conférence et des réactions qu'elle a suscitées. On retiendra que la culture de l'incroyance, répandue dans les sociétés laïcisées ou sécularisées, ne permet pas de percevoir les horizons de sens d'une pensée théologique cantonnée dans la culture de la croyance. Car le conflit non dépassé renvoie à l'élection divine et à la religion vraie. Dans le Lévitique nous lisons cette phrase – c'est le discours prophétique qui s'exprime ainsi : « Pour vous je serai Dieu, et pour moi vous serez le peuple. » Vous entendez : Dieu parle, il s'exprime, c'est un acteur, il est vivant, ce n'est pas une abstraction, ni une idole muette et il est présent dans l'histoire. Il intervient dans l'histoire terrestre pour l'orienter vers la quête du salut des âmes. S'il y a une continuité reconnue par les chrétiens, mais rejetée par les juifs entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament, elle est niée dès qu'il s'agit du Coran, qui fait mention des prophètes successifs, tout en introduisant des ruptures radicales dans les professions de foi.

L'historien pose des questions sur ces ruptures, en restituant les enjeux et précisant les conséquences, durables jusqu'à nos jours. C'est ce qu'on trouvera dans notre livre avec une insistance sur l'inversion des temporalités en Islam et dans l'Europe chrétienne, et davantage encore dans l'Europe moderne qui a proclamé la mort de Dieu, puis de l'Homme abstrait. Aujourd'hui encore on essaie de répondre à des questions courantes dans nos débats, trop mal informés des données de l'histoire de longue et moyenne durée. L'évaluation des impacts, jusqu'à nos jours, de l'inversion des temporalités sur les confrontations chaotiques et trop souvent violentes entre un Islam étatisé à outrance et pris en otage par les mouvements politiques d'opposition et un Occident sûr de lui, de ses avances, de ses puissances, de ses valeurs et de ses vérités, est l'un des fils conducteurs du livre.

Je donne quelques dates importantes : 1198, mort du grand penseur [Averroès](#) ; 1204, mort du penseur juif [Maïmonide](#) ; 1274, mort du théologien [Thomas d'Aquin](#) qui a donné à la foi catholique son armature théologique la plus durable ; 1406, mort de l'historien et philosophe [Ibn Khaldûn](#)... Pour faire ressortir l'importance de l'inversion des temporalités après ces dates, il aurait fallu insérer dans le livre des enquêtes sur la sociologie de l'échec des grandes œuvres laissées par ces grands en Islam et des succès continus, au contraire, des grands noms de l'Europe chrétienne.

**Emmanuel Laurentin :** Vous parliez tout à l'heure d'inversion des temporalités, d'une période qui fut la période des Lumières arabes, qui s'interrompait aux alentours du XII<sup>e</sup> siècle, puis d'une entrée progressive dans les ténèbres.

**Mohammed Arkoun :** J'ai dit des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, car avec l'émergence de l'Empire ottoman après la prise de Constantinople en 1453, l'islam comme force politique conquérante retrouve une certaine suprématie, jusqu'à la [défaite de Lépante](#) (1571) et l'[échec à Vienne](#) (1683). Cependant, ce regain de présence géopolitique en Méditerranée ne s'accompagne pas, comme dans l'islam classique, d'un rayonnement intellectuel, scientifique et culturel. On observe au contraire des processus d'appauvrissement de la vie intellectuelle et culturelle, sauf pour l'architecture monumentale. Un certain réveil intervient entre 1820-1940, mais il rencontre des rejets et des résistances; les idéologies nationalistes de libération font obstacle aux orientations modernistes du XIX<sup>e</sup> siècle. Vous avez parlé de Lumières arabes; le qualificatif « arabe » ne réfère pas à une ethnie, mais à la langue arabe. Cette confusion est courante aujourd'hui. Au temps de l'islam classique, l'arabe était la langue intellectuelle et scientifique de tout le monde savant dans l'espace méditerranéen. Les grandes œuvres rédigées en arabe sont traduites en latin parce qu'elles apportaient des connaissances nouvelles pour l'Europe. Il faut prendre acte historiquement de ces données mal enseignées et passées sous silence en Europe et en Islam pour des raisons différentes. En contextes islamiques, on enseigne aujourd'hui à tort que la culture brillante de l'islam classique a été effacée par le colonialisme; cela est évidemment faux, comme il est montré dans plusieurs chapitres du livre.

**Emmanuel Laurentin :** Ce deuil que vous évoquez est pensé en particulier au moment de la Renaissance arabe, au XIX<sup>e</sup> siècle, quand des penseurs disent qu'il faut relancer le discours critique, la capacité à interroger le monde et la religion pour lui donner des fondements qui sont plus solides que ceux que l'on avait auparavant. Mais tout cela a échoué, c'est un nouveau deuil qui s'est mis en place.

17

Quelle place pour l'islam et les musulmans dans l'histoire de France?

**Mohammed Arkoun :** Oui, c'est ce que je viens d'indiquer très brièvement. Il faut réécrire entièrement l'histoire de cette Renaissance avec l'approche, bien plus féconde et explicative, de la sociologie de l'échec de la modernité intellectuelle et scientifique entre 1830 et 1940, puis 1950-2007. Faute de place, nous n'avons pu ouvrir ces chantiers. Il faudrait un second volume aussi épais que le premier. La sociologie des échecs doit concentrer ses investigations sur les conditions d'émergence des partis-États, l'absence de société civile, l'archaïsme juridique et la bureaucratie, les forces d'étatisation de la religion, les expansions des imaginaires sociaux et l'effacement des consciences historiques critiques, les carences de la politique de la langue et de la culture, etc. Toutes les négociations interétatiques entre États postcoloniaux et États d'Occident se heurtent à des obstacles jamais surmontés et à des échecs préjudiciables, parce qu'aucun protagoniste ne prend en considération les enseignements de la sociologie des échecs, des rejets, des ruptures, comme on peut le vérifier avec le traitement de la candidature de la Turquie à l'Union européenne.

Il faut ajouter que l'autocritique préalable à toute grande négociation est absente des deux côtés. Je pense aux guerres successives qui ont déchiré les irano-turco-arabo-musulmans face aux Israéliens,

aux ex-puissances colonisatrices et maintenant aux Américains. Personne ne songe aux conditions de possibilité d'une culture de paix durable contraignant tous les protagonistes. On sait comment les uns brandissent la guerre au nom de Dieu (*Jihâd*), les autres la « guerre juste », concept datant de saint Augustin et réactivé par les présidents Bush père et fils et Mitterrand depuis la première guerre du Golfe.

**Emmanuel Laurentin :** Je vais redonner la parole à Gilles Veinstein. Ce que vient de dire Mohammed Arkoun, cette critique sévère et cette inversion des polarités entre un Occident qui aurait connu ses Lumières plus tard et un Islam qui aurait connu les siennes plus tôt, qui se seraient effondrées à la tentative de relèvement au XIX<sup>e</sup> siècle, au moment de la Renaissance arabe, cette vision est-elle partagée par tous les chercheurs qui travaillent sur la question ou est-ce une vision plus complexe ?

**Gilles Veinstein :** Mohammed Arkoun a peut-être un discours un peu radical sur la question. Dire qu'il n'y a pas eu après le XII<sup>e</sup> siècle la moindre étincelle de vie intellectuelle et scientifique dans l'islam serait sans doute excessif, même s'il reste incontestable que ce rôle d'éclaireur du monde qu'a pu avoir la civilisation arabo-musulmane décline, à tout le moins, après la mort d'Averroès. D'ailleurs, je vois au moins un avantage dans la vision peut-être trop pessimiste d'Arkoun, c'est que, contrairement à tant d'autres, elle ne met pas le désastre sur le compte des Turcs ou des Ottomans. L'extinction de la vie intellectuelle et scientifique des Arabes aurait précédé au contraire de plusieurs siècles la domination ottomane. Cela n'a d'ailleurs pas empêché une journaliste, rendant compte de manière au demeurant positive du livre dont nous parlons, dans un hebdomadaire bien connu, de rappeler, dans un raccourci saisissant à peu près dans ces termes, qu'à partir de 1453 et la conquête de Constantinople par les Turcs, il n'y avait plus de vie intellectuelle musulmane...

18

Quelle place pour l'islam  
et les musulmans dans  
l'histoire de France ?

**Benjamin Stora :** Je pense qu'il y a une chose très importante dans ce qu'a dit Mohammed Arkoun en ce qui concerne la question coloniale, sur le fait que c'est bien avant l'arrivée de la colonisation qu'un certain nombre de questions graves se sont posées au monde musulman : le problème du passage à la sécularisation, de la formation des élites et de la transmission des savoirs.

**Emmanuel Laurentin :** Henry Laurens – dans ce livre mais aussi dans *L'Expédition d'Égypte*<sup>17</sup> – rappelle que l'imprimerie arrive avec un très grand retard sur l'Europe occidentale, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, notamment parce qu'il y a un contrôle de l'écrit.

**Benjamin Stora :** Tout à fait. Des problèmes très graves sont posés. Ils nous permettent de comprendre pourquoi la colonisation a été possible, pourquoi la pénétration de l'Occident s'est faite de manière aussi rapide et brutale tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. Comment faire abstraction de ce questionnement, du pourquoi de cette pénétration, de cette domination naturelle et technique ? En même temps, ce questionnement sur la crise de

la pensée a été aggravé par la question coloniale. C'est aussi un problème très important sur le plan historique. C'est ce que j'ai essayé rapidement de démontrer. De nombreuses questions ont été différées, les sociétés ont été obligées de passer au stade très rapide des nationalismes politiques. Et, là aussi, ce que dit Mohammed Arkoun est fondamental. La formation d'une sorte de nationalisme populiste a servi de base à la construction de partis-États avant même l'accession aux indépendances politiques. Cette construction s'est opérée sur le modèle occidental, un modèle européen de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> siècle. Mais en faisant l'économie, au niveau de la pensée critique, du passage séculier et de la séparation. On a fait abstraction de cela pour arriver directement à la formation des nationalismes, avec une instrumentalisation du vocabulaire venant de l'Occident. Ce vocabulaire politique qui dit « assimilation », « démocratie », « État de droit », etc., devient une liste de mots d'ordre utilisés dans le registre de la propagande, plutôt qu'un passage obligé des élites et de l'intelligentsia pour jeter les bases d'un mouvement politique démocratique. Dans le même temps, s'affirme la nécessité d'un ressourcement religieux, et d'un affrontement avec... l'Occident. Le nationalisme politique se dégage dans l'utilisation empirique du vocabulaire de l'Occident, et dans la rupture avec ce dernier. L'histoire, sur le mode tragique, va s'écrire de cette manière. Ce processus est à prendre en compte et va déboucher, dans les années 1950-1960, sur le passage aux indépendances. Dans des conditions où une intelligentsia musulmane n'a pas eu le temps de se réappropriier tout ce que Mohammed Arkoun évoquait sous la forme de la pensée critique.

**Emmanuel Laurentin :** D'ailleurs, Benjamin Stora l'évoquait en disant qu'il fallait réfléchir à la question de la laïcité. Le passage aux nationalismes n'a pas pris le temps de réfléchir à ces questions.

**Mohammed Arkoun :** Il faut comprendre exactement ce que je dis pour éviter des confusions et ambiguïtés malheureuses. Je ne dis pas que toute activité intellectuelle et scientifique a disparu sous le long règne des Ottomans ; je souligne seulement l'importance des oublis, des éliminations, des marginalisations et des interdits ou censures. Ainsi, les historiographes des XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles n'ont ni lu, ni réactivé les enseignements critiques des *Prolégomènes*<sup>18</sup> d'Ibn Khaldûn. Quant à la production et à l'attitude philosophiques, elles ont pratiquement disparu jusqu'aux essais éphémères, fragiles, répétitifs de quelques auteurs aux XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles. L'attention portée par les ulémas<sup>19</sup> aux conquêtes spectaculaires de la pensée européenne à partir des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles est fragmentaire, dérisoire et sans résultats significatifs. Les apports d'un [Taha Hussein](#), Ahmad Amîn, les animateurs de revues comme *al-Muqtataf* ou *al-Hilâl* ne seront pas repris et amplifiés par les générations des années 1950-2000.

Quant à la pensée et aux institutions politiques, juridiques, éthiques, on observe aujourd'hui encore à quel point les Constitutions, les pratiques formelles de la démocratie, les restrictions apportées à la culture des droits de l'homme sont bien en deçà des accueils de principe faits dans l'âge libéral à ces apports de la modernité. On est loin du respect de la liberté de conscience, de la liberté d'expression, d'un statut moderne de la con-

dition féminine, des droits de la société civile comme partenaire libre et responsable devant l'État de droit... L'espace de la citoyenneté moderne est loin d'être acquis et garanti à tous les membres des sociétés en contextes islamiques. Toutes ces carences, ces démissions, ces retards sont liés aux lents processus de sous-développement des sociétés, remontant à de longs siècles de régression et de ruptures.

**Emmanuel Laurentin :** Mais ne prenez-vous pas le risque d'être, comme les anciens islamologues, Henry Corbin ou les autres, extrêmement pointus sur votre domaine et de ne pas pouvoir, à un moment ou un autre, aller à l'encontre des idées reçues ?

**Mohammed Arkoun :** C'est parce que j'ai mesuré ce risque que je défends, depuis 1977, ce que j'appelle « l'islamologie appliquée ». Celle-ci observe et récapitule tous les problèmes et toutes les situations que je viens de rappeler pour leur donner des explications et des possibilités de dépassement, à l'aide des enquêtes autorisées par les sciences de l'homme et de la société. J'ai donné un grand nombre d'exemples montrant la fécondité et le réalisme de cette discipline. Le livre qui nous occupe s'inscrit exactement dans les démarches méthodologiques et les stratégies cognitives d'interventions de l'islamologie appliquée<sup>20</sup>.

**Gilles Veinstein :** C'est vrai que toutes ces idées reçues ont quelque chose d'un peu décourageant. Il faut, sans aucun doute, initier le public français à des notions sur l'islam et sur son histoire, mais ceux qui le font ont parfois l'impression d'être comme Sisyphe poussant son rocher. À toutes les époques il y a eu des gens pour tenter de le faire, et pour devoir à chaque fois reprendre les choses à zéro. À chaque fois, celui qui tente d'aller contre les préjugés est toujours reçu avec la même surprise et, bien sûr, la même dose de scepticisme. Cela est tout de même un peu moins vrai aujourd'hui du fait de l'importante communauté musulmane vivant en France. Désormais, tout le monde sait, par exemple, ce qu'est le jeûne du ramadan, etc. Mais la question demeure : pourquoi est-il toujours si difficile de faire pénétrer dans l'opinion publique française des notions sur l'islam ? Sans doute le fait qu'il s'agisse d'une religion étrangère, de la religion de l'Autre, crée-t-il des blocages chez beaucoup. Le sujet n'est évidemment pas neutre. Le fait qu'il s'agisse non pas de n'importe quel objet de connaissance mais d'une religion implique l'informé de façon particulière. Interviennent alors des résistances d'ordre religieux qui sont difficiles à définir mais qui existent. Très souvent, de manière significative, on nous demande, à nous, historiens de l'islam, si nous sommes devenus musulmans. Cette idée qu'il puisse y avoir une appréhension laïque – et espérons-le scientifique – de ces questions, est une notion qui n'est pas évidente pour beaucoup. Ajoutons, si besoin est, que les défis lancés par l'islamisme politique actuel et la confusion qu'il entretient avec succès sur la nature de l'islam ne facilitent évidemment pas les choses.

**Emmanuel Laurentin :** Benjamin Stora, êtes-vous d'accord avec cette idée ? Vous faites le même travail pédagogique les uns et les autres depuis

## 20

Quelle place pour l'islam et les musulmans dans l'histoire de France ?

longtemps, et vous répétez dans les conférences un peu toujours les mêmes choses, à chaque fois qu'un nouvel événement vient perturber le cours de l'actualité – que ce soit une déclaration ou bien un débat autour du *Jihâd* pour savoir s'il s'agit d'un combat contre soi-même ou d'une guerre sainte, etc. –, cela revient constamment dans les médias. C'est quelque chose de récurrent.

**Benjamin Stora :** Il est très difficile en France de penser l'islam en dehors de la conflictualité. On n'arrive pas à détacher la notion d'étude des sociétés musulmanes du drame, de la guerre, de l'affrontement ou de la conflictualité pour l'étudier sur un plan traditionnel – comme on pourrait le faire pour des sociétés latino-américaines ou asiatiques. Il y a une sorte d'imbrication personnelle perpétuelle dans le rapport à l'islam. On n'arrive pas à « séculariser » l'islam et à le détacher des enjeux strictement politiques pour en faire une étude qui relèverait de la sphère privée, de la croyance individuelle et donc de l'étude académique, scientifique et universitaire banalisée. Il n'y a qu'une dramatisation, c'est pour cela qu'on étudie le plus souvent la question de l'islam par la fin, c'est-à-dire par l'actualité des conflits. On ne commence pas directement par ce qu'a pu construire une société – y compris avec ses crises historiques, c'est-à-dire la difficulté qu'a eue le monde musulman à accomplir un certain nombre de mutations –, on part toujours de la fin d'une histoire, par exemple celle de la guerre d'Algérie. On comprend tout dans ce sens, c'est pourquoi il faut essayer de dédramatiser ce rapport dans le sens de l'étude à la fois des penseurs, de ceux qui ont échoué dans la compréhension de cet univers, mais aussi de tous ces penseurs et combattants de l'islam. Je pensais notamment à l'émir Abd El-Kader qui a été l'un des derniers grands à réfléchir en termes mystiques dans le rapport à l'Autre, et à soi. Ce sera beaucoup plus compliqué après lui, mais on a déjà, dans la connaissance de l'itinéraire d'un tel personnage, ce qui se construit par rapport à l'Autre et par rapport au monde, un rapport aux siens qui est fondamental. Cette façon de concevoir l'histoire est très difficile. De l'autre côté de la Méditerranée, en Algérie, on a longtemps privilégié uniquement l'aspect du combattant. Les images ne se comprennent pas, celle du poète et du guerrier, les unes par rapport aux autres. L'aspect du Abd El-Kader poète, philosophe qui médite et réfléchit sur le plan mystique est évacué au profit du combattant – en Algérie, notamment dans la littérature politique officielle.

**Mohammed Arkoun :** J'ai deux petits exemples pour illustrer Sisyphe. Aujourd'hui j'ai reçu la lettre d'un collègue de Hollande, professeur de linguistique arabe à Utrecht. Le ministre de l'Éducation a fermé le département d'études arabes et islamiques d'Utrecht parce que ce département ne compte pas plus de vingt étudiants pendant l'année. Il se trouve que ce département a des chercheurs de premier ordre dans le domaine des langues et civilisations dites « orientales ». Leurs travaux sont indispensables à tous les musulmans contemporains pour sortir des dommages causés par l'ignorance institutionnalisée partout.

C'est aussi le cas en France. Je suis directeur d'une revue connue dans le monde entier, *Arabica*, créée en 1953 à la Sorbonne par [Évariste](#)

[Lévi-Provençal](#). Il y a maintenant deux ans, le CNRS qui a subventionné cette revue depuis sa création a brusquement cessé de le faire, à la suite d'une enquête sur le nombre de fois auquel chaque revue subventionnée est citée dans la production scientifique en sciences sociales. Il n'a pas été tenu compte de la marginalité dont souffrent toujours les études arabes et islamiques dans les divers domaines étudiés par les sciences sociales en Occident. Seuls les spécialistes du domaine arabe se réfèrent à *Arabica*, qui ne peut de ce fait être traitée comme les revues consacrées au domaine français. Les collègues du CNRS qui ont entériné une telle procédure trahissent leur indifférence aux langues et aux cultures dites « rares ». Cette remarque s'étend aux divers conseils et instances de décision pour l'Éducation nationale et les autres secteurs de production culturelle et scientifique. Je note à cet égard que les concepts de mythohistoire et de mythoidéologie que j'ai introduits depuis longtemps à propos de l'histoire de la pensée islamique n'ont toujours pas cours chez les chercheurs et enseignants en sciences de l'homme de la société dans l'ensemble de l'Occident. Cette observation est lourde d'enseignements sur les regards dominants dans les productions liées aux cadres de perception, d'interprétation et de transmission propres aux divers États-Nations.

**Gilles Veinstein :** Je voulais ajouter une chose aux propos de Benjamin Stora sur la dédramatisation du rapport du Français avec l'islam. En fait, il faut dire qu'il y a toujours de nouveaux obstacles, et que la dramatisation est régulièrement réactivée par de nouveaux facteurs. La guerre d'Algérie commence à s'éloigner, mais d'autres réalités, d'une gravité extrême, sont apparues sur le devant de la scène, qui viennent de nouveau compromettre une pacification des rapports, une approche des choses plus sereine, toutes évolutions qui semblaient pourtant en bonne voie. Des nuages noirs sont réapparus et tout est à recommencer.

**Public :** J'aimerais savoir si selon vous entre dans la dramatisation des choses un thème qui relève peut-être du mythe, celui qui affirme que pour l'islam pur, il y a obligatoirement fusion entre le domaine politique et le domaine religieux. Une association entre pouvoir et religion qui fait que la société islamique idéale serait une société où ces deux éléments seraient fondus. Cela fait-il partie du mythe ?

**Mohammed Arkoun :** Il ne faut pas parler du mythe comme de quelque chose qui est faux. Le mythe est un ressort de toute l'histoire des hommes en société ; il n'y a pas de groupe social, de communauté, de nation, qui puisse se passer d'un ou plusieurs récits de fondation. Ces grands récits mythiques s'effritent certes avec la modernité ; mais ils renaissent sous des formes plus ou moins rationalisées dans nos cultures laïques. Ainsi, vous lirez dans le livre comment la bataille de Poitiers constitue un des lieux de mémoire du peuple français depuis la III<sup>e</sup> République, après avoir soutenu la foi chrétienne dans la supériorité du catholicisme sur l'islam, rejeté comme religion fausse, tout comme le judaïsme. Je parle souvent de la dictature des émotions ; en période électorale, il y a beaucoup d'émotions et de positions passionnées qui ne relèvent absolument pas

de la raison froide, analytique et tant soit peu critique. Ce que nous voyons aujourd'hui, c'est effectivement de la mythoidéologie. Pensez à la mythologie de l'Internationale communiste par exemple – qui dit ne pas avoir affaire avec la religion, alors qu'elle fonctionne comme la religion, que je définis comme un système de croyances et de non-croyances. Les exclusions réciproques de la gauche et de la droite sur tous les sujets de la vie politique, économique, culturelle nous renvoient à celles des religions entre elles. La différence est que dans l'âge moderne nous disposons des outils de pensée qui permettent de distinguer mythohistoire, mythoidéologie et connaissance critique. Les religions n'utilisent pas encore ces outils avec une égale attention et compétence.

À cet égard, l'enseignement de l'histoire en France n'est pas vraiment délivré des grands lieux de mémoire liés aux récits mythiques. J'ai surpris des professeurs qui, en guise d'enseignement de l'islam, encombrant les mémoires de leurs élèves de cinquième de détails sur la façon dont les musulmans doivent faire leurs ablutions avant d'aller prier. Il est plus important de faire comprendre comment les rituels fonctionnent dans les contextes de pensée mythohistoriques ou mythoidéologiques.

**Gilles Veinstein :** Pour répondre à la question qui vient d'être posée, je dirais que dans l'idéal de la communauté musulmane, et dans l'image qu'on se fait de ce qu'elle était à l'époque du Prophète, il n'y a pas de distinction entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux. Mais si l'on regarde l'histoire telle qu'elle s'est passée, la succession des situations réelles à travers les siècles, on constate l'existence de sphères distinctes du politique et du religieux. Elles sont assurément liées, plus ou moins étroitement, mais elles sont néanmoins distinctes. Dans l'Empire ottoman, qui est un exemple parmi d'autres, on distingue bien la religion (*din*) et l'État (*devlet*). Le fait qu'on les associe régulièrement, n'empêche pas (et même suppose) qu'on les distingue et qu'elles puissent être en concurrence et en conflit. C'est pourquoi je pense qu'il ne faut pas trop répéter cette idée que dans l'islam il n'y a pas de distinction entre le politique et le religieux. L'expérience historique s'inscrit en faux contre cette idée reçue.

**Benjamin Stora :** Pour compléter ce qui vient d'être dit, si on se place en condition d'histoire concrète par pays et par histoire nationale, il y a l'exemple de la Turquie contemporaine. Ce pays est passé à une forme de laïcité très singulière dans l'histoire du monde musulman par rapport à d'autres pays. Mais il faut tout de même préciser que la Turquie n'a pas été colonisée. Cette situation historique est très singulière par rapport au reste du monde musulman où le passage à la laïcité et la déposition du calife, à partir de 1924, interviennent dans le passage de l'Empire ottoman à la Turquie. Ceci doit nous obliger à réfléchir sur ce problème du passage à la sécularisation dans des situations où les idéaux universalistes de la laïcité ont été portés par l'histoire coloniale. Le problème du découplage historique, entre la question de la séparation séculière et du tout religieux, est une question qu'il faut poser en la découplant pratiquement d'avec ce qu'a été l'imposition externe *via* la pénétration coloniale. C'est une tâche redoutable, mais il faut s'y atteler. Ce découplage sur le plan historique est central.

**Public:** Je voulais revenir sur l'exemple que vous avez donné de l'enseignement de l'histoire en cinquième et sur le mythe d'une France laïque. En France, l'enseignement privé – qui, dans une majorité écrasante, est catholique – est subventionné par l'État; dans toutes les écoles de France on mange du poisson le vendredi midi – même si l'établissement est public – et, enfin, on apprend les chants de Noël dans toutes les maternelles. À mon avis, la laïcité n'est pas forcément acquise.

**Public:** Je ne suis pas un spécialiste de l'islam, par contre, en partant de l'idée du titre du débat sur « la place de l'islam et des musulmans dans l'histoire de France », je ne peux pas m'empêcher de vous poser cette question : l'islam peut-il s'adapter aux nouvelles règles politiques, économiques et sociales ?

**Mohammed Arkoun:** L'islam, comme toutes les religions, est le produit de ses fidèles en tant qu'acteurs sociaux et sujets croyants. Ce sont eux qui assignent successivement à leur religion des visages changeants et des fonctions arbitraires. Ainsi, la religion peut tour à tour ou à la fois servir de *refuge* pour les démunis, les souffrants, de *repaire* pour des militants, des opposants, de *tremplin* pour les ambitieux, les conquérants. J'ai dit combien l'islam actuel souffre des effets pervers de l'étatisation. Certes, il y a eu le combat que vient de décrire Gilles Veinstein – le politique essayant de contrôler le religieux et inversement –; mais on n'a jamais pu empêcher les États et les partis-États de s'emparer totalement du contrôle du champ religieux. Et donc la religion n'a plus la liberté de se vivre en tant que telle comme expérience personnelle du divin. C'est ce que les grands mystiques ont expérimenté, mais ils se heurtaient aux dénégations et poursuites des gestionnaires attirés du sacré. Aujourd'hui, la religion, comme je l'ai déjà noté, est doublement contrôlée: par l'État et par les mouvements activistes qui imposent leurs pratiques ritualistes et fondamentalistes. Le contrôle s'étend même aux musulmans d'Europe, souvent encadrés par les militants et endoctrinés par des imâms crédules.

On a ainsi créé en 1997, à Dublin, un Conseil islamique de la fatwa. C'est une manière de faire prévaloir la religion ritualiste qui régleme le moindre geste, la moindre conduite, obligeant les croyants à s'assurer sans cesse de la légalité de ce qu'ils pensent et font auprès du mufti<sup>21</sup>. Ces muftis sont souvent autoproclamés. C'est ainsi qu'on s'est éloigné considérablement de la religion spirituelle. Je ne peux m'engager ici dans des explications complexes. Peut-être qu'un jour viendra où les sciences de l'homme et de la société orienteront les programmes de formation du personnel religieux en islam.

**Public:** C'est une question pour M. Arkoun. Je veux bien croire qu'on puisse interpréter le texte dans son contexte historique, mais on peut quand même lire que le Prophète a dit que l'époque qui le suivrait, celle des quatre califes « bien guidés » et leur méthode de gouvernance, serait la meilleure de toutes.

**Mohammed Arkoun:** Ce que vous rapportez est un bel exemple de mythohistoire. Toutes les religions et tous les États-Nations modernes construisent

des figures symboliques idéales, offertes à la pieuse imitation des croyants ou au patriotique engagement des citoyens aujourd'hui. Les califes dits « bien guidés », comme les disciples de Jésus, font partie de ces projections vers le Moment inaugurateur d'une religion ou d'un régime politique (la Révolution pour la France). Mais l'histoire nous dit aussi que trois des quatre califes<sup>22</sup> sont morts assassinés. Voilà un fait d'histoire qui pose problème. Si la gouvernance était si parfaite, comment expliquer ces trois assassinats? L'historien critique assigne aux récits mythiques leurs fonctions psychosociale et culturelle; il permet aussi de comprendre pourquoi la connaissance historique est toujours concurrencée par la connaissance mythoidéologique. La première est limitée au cercle des spécialistes; la seconde nourrit et soulève les imaginaires sociaux. L'avènement du discours coranique n'a jamais aboli les structures tribales des sociétés; les solidarités mécaniques entre familles patriarcales et clans ont continué à peser sur les rivalités pour le pouvoir et l'avoir. Cela se vérifie encore aujourd'hui dans les technostructures des ministères et des bureaucraties. Nous sommes donc renvoyés à l'ethnographie, l'ethnologie et l'anthropologie, en lien avec l'histoire bien évidemment.

Je signale un deuxième aspect de la question. La fraction chiite<sup>23</sup> des musulmans ne dit absolument pas qu'il s'agit d'une période modèle pendant laquelle se succèdent quatre califes « bien guidés »; les trois premiers ne sont pas reconnus comme tels parce qu'ils ont arbitrairement écarté Ali, gendre du Prophète et héritier légitime par le sang et le charisme. D'où les tensions entre les musulmans sur la légitimité du successeur de Muhammad. Chaque fraction construit ainsi son orthodoxie et ses figures symboliques, excluant celles des autres, traités de sectes ou fractions hétérodoxes de la communauté promise au Salut éternel. Ces sectes doivent donc être combattues et exclues de toute relation avec la communauté. Ainsi va la condition humaine jusqu'à nos jours; avec des corrections et des émancipations plus ou moins effectives là où la pensée et le droit modernes ont pu s'imposer dans des régimes démocratiques.

25

Quelle place pour l'islam et les musulmans dans l'histoire de France?

**Public:** En fait, elle décrit quelque chose qui s'appuie sur les hadiths<sup>24</sup>, donc finalement ce sont les hadiths qui écrivent l'histoire.

**Mohammed Arkoun:** Oui, les hadiths sont un corpus d'histoire des mémoires collectives; ils ne sont pas également reconnus par tous; ils diffèrent selon les orthodoxies concurrentes.

**Emmanuel Laurentin:** Il y a eu une série télévisée qui a eu un succès considérable il y a quelques années, *Corpus Christi*<sup>25</sup>, c'était un démontage régulier des idées reçues. Pourquoi n'existe-t-il pas un tel discours pour l'islam? Il pourrait y avoir un discours sur Mahomet semblable à celui qui a été porté sur Jésus.

**Mohammed Arkoun:** Exactement. Il faudrait demander à Arte de produire une telle émission; il y a beaucoup de chercheurs musulmans et non musulmans qui pourraient l'animer, au même niveau de critique historique que *Corpus Christi*. Il est vrai que pour l'islam actuel, il y a toujours la crainte

de faire descendre des foules dans la rue, avec l'assentiment obligé de leurs États respectifs.

**Public :** Le professeur Mohammed Arkoun a souligné quelque chose qui m'a toujours interpellé, c'est le fait que l'extraordinaire éclat de la civilisation islamique s'est arrêté de façon très soudaine. Vous avez cité une période, la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, et les très grands penseurs que tout le monde connaît, notamment Averroès et [Avicenne](#). Pouvez-vous relier cela aux changements géopolitiques des pouvoirs prégnants dans le monde islamique ?

**Mohammed Arkoun :** Il faut plusieurs équipes de chercheurs bien formés pour explorer cette période. Nous en sommes loin. Bien sûr, il faut une histoire de ce phénomène, il ne faut pas le prendre d'une manière brute sans aucun recul. Les publications ne manquent pas ; mais elles sont fragmentaires, disparates, sans programme concerté entre plusieurs spécialistes. Je rappelle que les études islamiques sont marginales en Europe et encore peu développées – dans le sens pluridisciplinaire – chez les musulmans. Les exemplaires de Coran et les disquettes de sermonnaires populistes sont bien plus répandus que les ouvrages scientifiques.

**Gilles Veinstein :** Je voulais simplement rappeler que celui qui est un des grands penseurs de l'islam et qui interpelle le plus nos penseurs actuels, Ibn Khaldûn, appartient au XIV<sup>e</sup> siècle (il est mort en 1406).

**Emmanuel Laurentin :** Il faut d'ailleurs rappeler la traduction très intéressante de Cheddadi dans la collection la Pléiade et qui a paru il y a peu de temps<sup>26</sup>.

**26**

Quelle place pour l'islam et les musulmans dans l'histoire de France ?

**Public :** On a donc assisté au déclin de l'Islam par rapport à l'Occident au XIII<sup>e</sup> siècle. Actuellement, on peut dire qu'on assiste à une force de dissensions entre l'Occident et l'Islam. Peut-on avoir aujourd'hui une lueur d'espoir ? Y aura-t-il une progression à faire de l'Islam pour pouvoir discuter de nouveau correctement avec l'Occident ? Ce n'est pas vraiment dans le sujet car on parle d'histoire, mais l'histoire doit aussi servir à cette prospection.

**Mohammed Arkoun :** L'homme vit toujours d'espoirs ; et l'espérance est élevée chez les chrétiens au rang de vertu théologale, au même titre que la grâce et la charité. L'espérance en une vie éternelle habite toujours les croyants ; de même que l'union des prolétaires de tous les pays a enflammé l'espérance en un paradis collectiviste et sans Dieu. La démographie est, par exemple, une richesse dans le monde musulman ; mais elle devient un handicap lourd avec des États qui négligent de la prendre en charge pour favoriser les déploiements de tous les dons et talents. Nous constatons l'inverse dans les pays riches et démocratiques. Voilà un biais qui permettrait de développer des politiques fécondes de l'immigration.

Par contre, vous avez dit que l'Islam était régressif par comparaison à l'Occident ; cela est indéniable ; mais il faut parler des sociétés et

de leurs régimes politiques, plutôt que de l'islam. Je répète que les religions sont sans cesse refaçonnées par les acteurs sociaux et les régimes politiques ; elles peuvent contribuer, en retour, à précipiter les évolutions négatives, quand elles sont gérées par les États et leurs fonctionnaires stipendiés. C'est ce qui se passe dans beaucoup de pays abusivement qualifiés de musulmans. Cela dit, il faut ajouter aussi que tout n'est pas négatif ; il y a des réussites économiques, des progrès dans la scolarisation, des améliorations visibles de la vie quotidienne grâce à l'accès aux produits de la civilisation matérielle.

**Gilles Veinstein :** Oui, actuellement il y a tout un ensemble – et Mohammed Arkoun les connaît très bien – de jeunes penseurs musulmans qui se revendiquent comme tels, même s'il leur est plus facile de s'exprimer en France que dans leurs pays d'origine.

**Mohammed Arkoun :** En effet, ces jeunes existent et sont de plus en plus nombreux ; mais ils sont minoritaires par rapport aux masses de chômeurs, de démunis, privés d'horizon, de sens et de délivrance ; ceux-là consolident les cadres sociaux de l'islam militant, ritualiste et fondamentaliste.

**Public :** Ma question va dans le sens de la question précédente ; je ne suis pas historien donc ce qui m'intéresse, c'est plutôt le futur, mais le futur repose sur l'histoire. Vous avez dit que la pensée islamique a été très florissante à un certain moment, et ce que je connais de cette pensée du XII<sup>e</sup> siècle est beaucoup plus avancé que ce que l'on connaît actuellement dans le monde arabo-islamique. Vous dites qu'actuellement cette pensée est en régression – du point de vue des budgets aussi quand on voit ce que vous dites sur la revue *Arabica*. Si l'on attend que cette pensée refasse surface, je pense qu'on peut encore attendre longtemps. Le mieux ne serait-il pas alors de revenir à cette pensée du XII<sup>e</sup> siècle pour en faire un nouveau point de départ ?

**Emmanuel Laurentin :** Le monde a avancé, tout comme la montre... aussi n'avons-nous plus le temps de répondre, désolé. Merci à tous de nous avoir écoutés.

#### Notes

1. ARKOUN, Mohammed, *Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2006.
2. BONAFFINI, Giuseppe, *La Sicilia e i Barbareschi : incursioni corsare e riscatto degli schiavi (1570-1606)*, Palerme, R. Mazzone, 1983.
3. On nomme « Échelles du Levant » les ports marchands de la Méditerranée orientale soumis à la domination ottomane et dans lesquels les Européens ont des comptoirs.
4. BELON, Pierre, *Les Observations de plusieurs singularités & choses mémorables, trouvées en Grèce, Turquie, Judée, Égypte, Arabie & autres pays étranges* ([voir l'ouvrage numérisé sur le site Gallica](#)), Paris, G. Corrozet, 1555.
5. THÉVENOT, Jean de, *Voyages de Jean de Thévenot au Levant, en Égypte et aux Indes* ([voir l'ouvrage numérisé sur le site Gallica](#)), Paris, Angot, 1689.
6. TAVERNIER, Jean-Baptiste, *Les Six Voyages de Jean-Baptiste Tavernier* ([voir l'ouvrage numérisé sur le site Gallica](#)), Paris, G. Clouzier, 1677.
7. CHARDIN, Jean, *Voyages de M. le Chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient* ([voir l'ouvrage numérisé sur le site Gallica](#)), Amsterdam, Jean-Louis de Lorme, 1711.

8. Interprètes, de l'arabe *tourdjoumân*: la médiation, le truchement.
9. École créée en 1669 à l'initiative de Colbert pour former les futurs interprètes en langues du Levant: turc, arabe, persan, arménien, etc.
10. C'est le tsar Nicolas I<sup>er</sup> qui, en 1853, a lancé cette formule appelée à faire fortune.
11. Les Tanzimat (qui signifie « action de réorganiser » en arabe) furent une période de réformes dans l'Empire ottoman. Cette période s'étend de 1839 à 1876 et a été introduite par Mahmud II et Abdülmacid I<sup>er</sup>.
12. Statut de droit civil local, inspiré du droit coranique, qui réglait la vie des Algériens au privé; pour l'essentiel, les questions relevant du mariage, de la tutelle, de l'héritage...
13. BARBER, Benjamin, *Djihad versus Mcworld: mondialisation et intégrisme contre la démocratie*, trad. de l'américain par Michel Valois, Paris, Hachette littératures, 2001.
14. Voir notamment LE GOFF, Jacques, *Pour un autre Moyen Âge: temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 1977.
15. PIRENNE, Henri, *Mahomet et Charlemagne*, Paris, PUF (Quadrige), 2005.
16. Chef de prière dans une mosquée.
17. LAURENS, Henry, *L'Expédition d'Égypte: 1798-1801*, Paris, Armand Colin, 1989.
18. KHALDÛN, Ibn, *Les Prolégomènes*, traduits en français et commentés par M. de Slane, Paris, Imprimerie impériale, 1863-1865, 3 vols.
19. Docteurs de la loi, théologiens musulmans.
20. Voir sur ce sujet ARKOUN, Mohammed, *Humanisme et islam: combats et propositions*, Paris, Vrin, 2005.
21. Conseiller sur l'application stricte de la Loi religieuse.
22. Quatre califes ont succédé au Prophète: Abû Bakr en 632; Umar en 634; Uthman en 644 et Ali en 656.
23. Branche historique de l'islam qui se réclame d'Ali et de ses descendants.
24. Recueil des actes et des paroles du Prophète Mahomet et de ses compagnons.
25. MORDILLAT, Gérard, PRIEUR, Jérôme, *Corpus Christi*, Issy-les-moulineaux, Arte Editions Paris, Mille et une nuits, 1988.
26. KHALDÛN, Ibn, *Le Livre des exemples*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 2002.

## 28

Quelle place pour l'islam et les musulmans dans l'histoire de France?

## Présentation des intervenants

### Mohammed Arkoun

([mohammed.arkoun.googlepages.com](http://mohammed.arkoun.googlepages.com))

Professeur émérite d'histoire de la pensée islamique à la Sorbonne.

#### Bibliographie (mise à jour par l'auteur le 20 juillet 2007) :

##### Ouvrages en français

*Deux épîtres de Miskawayh*, édition critique, Damas, BEO, 1961.

*Aspects de la pensée islamique classique*, Paris, IPN, 1963.

*Traité d'éthique*, trad., introd., notes du *Tabdhīb al-akhlāq* de Miskawayh, 1969; 2<sup>e</sup> éd. 1988.

*L'Humanisme arabe au IV<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles*, Paris, Vrin, 1970; 2<sup>e</sup> éd. 1982; trad. arabe: *Naz'at Al-ansana fil-fikr al-'arabi*, Beyrouth, Dār al-Sāqī, 1996.

*Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1973; 2<sup>e</sup> éd. 1984.

*La Pensée arabe*, Paris, PUF, 1975, 6<sup>e</sup> éd. 2003; trad. arabe, anglais, espagnol, suédois, italien, arabe, persan, turc.

*L'Islam, hier, demain*, Paris, Buchet-Chastel, 1978; 2<sup>e</sup> éd. 1982 (avec Louis Gardet).

*L'Islam, religion et société*, Paris, Cerf, 1982; version italienne, RAI, 1980.

*Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982 : 2<sup>e</sup> éd. Tunis, Aleef; 3<sup>e</sup> éd. 2005.

*Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.

*L'Islam : morale et politique*, Paris, UNESCO, Desclée de Brouwer, 1986.

*Ouvertures sur l'Islam*, Paris, J. Grancher, 1989; 3<sup>e</sup> éd. *L'Islam : approche critique*, 1998; en allemand: *Der Islam. Annäherung an eine Religion*, Heidelberg, Palmyra, 1999.

*Religion et laïcité : une approche laïque de l'Islam*, l'Arbrelle, Centre Thomas More, 1989.

*Penser l'Islam aujourd'hui*, Alger, 1992; nouvelle édition en préparation.

*De Manhattan à Bagdad : au-delà du Bien et du Mal*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003 (avec Joseph Maïla).

*Humanisme et Islam. Combats et propositions*, Paris, Vrin, 2006.

(Dir.) *L'Islam et les musulmans en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2006.

##### En néerlandais

*Islam in Discussie, 24 vragen over de islam*, Amsterdam, éd. Uitgeverij Contact, 1993.

*Islam & De Democratie; Een ontmoeting*, Amsterdam, Uitgeverij Contact, 1994 (avec Frits Bolkestein).

##### En indonésien

*Nalar islami dan nalar modern: Berbagai Tantangan dan jalan Baru*, trans. Johan H. Meuleman, Jakarta, INIS, 1994.

29

Biographie et  
bibliographie des  
intervenants

*Berbagai Pembacaan Quran*, trans. Johan H. Meuleman, Jakarta, INIS, 1997.

#### En arabe

- Al-Fikr al-'arabiyy*, Beyrouth, éd. Uwaydat, 1979.  
*Al-Islâm : Asâla wa Mumârasa*, Beyrouth, 1986.  
*Târîkhiyyat al-fikr al-'arabiyy al-islâmiyy*, Beyrouth, éd. Markaz al-inmâ al-qawmiyy, 1986.  
*Al-Fikr al-islâmiyy : Qirâ'a 'ilmiyya*, Beyrouth, éd. Markaz..., 1987.  
*Al-islâm : al-Akhlâq wal-Siyâsa*, Beyrouth, éd. Markaz..., 1988.  
*Al-Islâm : Naqd wa-jtihâd*, Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 1990.  
*Al-'almana wa-l-dîn*, Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 1990.  
*Mina-l-ijtihâd ilâ naqd al-'aql al-islâmî*, Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 1991.  
*MinFaysal al-Tafriqa ilâ Fasl-al-Maqâl : Ayna huwa-l-Fikr al-islâmiyy al-mu'âsir*, Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 1993.  
*Al-Islâm, Urubbâ, wal-Gharb : Rihânât al-ma'nâ wa Irâdât al-Haymana*, Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 1995.  
*Naz'at al-Ansana fi-l-fikr al-'arabiyy*, Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 1997.  
*Qadâyâ fi Naqd al-Fikr al-dîni*, Beyrouth, Dâr al-Talî'a, 1998.  
*Al-Fikr al-usûlî wal-stihâlat al-Tâsil*, Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 1999.  
*Ma'ârik min ajli-l-ansana fi-l-siyâqât al-islâmiyya*, Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 2001.  
*Min al-Tafsîr al-mawrûth ilâ tablîl al-khitâb al-dîni*, Beyrouth, Dâr al-Talî'a, 2001.  
*MinMahattan ilâ Baghdâd. Mâ warâ' al-khayr wa-l-sharr*, Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 2006.  
*Qadiyyat al-ansana fi-l-siyâqât al-islâmiyya*, Beyrouth, Dâr al-Talî'a, 2006.

#### En anglais

- Rethinking Islam today*, Washington, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1987.  
*Arab Thought*, New-Delhi, éd. S. Chand, 1988.  
*The Concept of Revelation : from Ahl al-Kitâb to the Societies of the Book-book*, California, Claremont Graduate School, 1988.  
*Rethinking Islam : Common questions, Uncommon answers*, Boulder, Westview Press, 1994.  
*Islam, Europe and the West, in Islam and Modernity*, London, edited by J. Cooper, I. B. Tauris, 1998.  
*The Unthought in contemporary Islamic Thought*, London, Saqi in association with The Institute of Ismaili Studies, 2002.  
*Islam : To Reform or to Subvert?* London, Saqi Essentials, 2005.

#### Articles en Français, Anglais, Allemand, Italien, Espagnol

##### Année 1992

« Le concept de sociétés du Livre-livre », dans *Interpréter, hommage à Claude Geffré*, Jean-Pierre Jossua et Nicolas-Jean Sed (éds), Paris, Cerf, 1992.

30

Biographie et  
bibliographie des  
intervenants

- « Islam, révélation et révolutions », dans *Dieux en sociétés*, Richard Figuière (dir.), Paris, Autrement, n° 127, 1992.
- « Le droit dit musulman en contexte moderne », dans *L'immigration face aux lois de la République*, Edwige Rude-Antoine (dir.), Paris, Karthala, 1992, p. 13-20.
- » "Westliche "vernunft kontra" islamische "vernunft? Versuch einer kritischen Annäherung «, dans *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der Arabischen Welt*, Michel Lüders (éd.), München-Zurich, Piper, 1992, p. 261-276.
- "Architectural alternatives in deteriorating societies", dans *Architecture for a changing world*, James Steele (éd.), London, Academy Editions, 1992, p. 40-50.
- « Quelle place pour l'islam dans l'enseignement des religions », dans *Enseigner l'histoire des religions dans une démarche laïque*, Henri Czajka et Jean d'Yvoire (éds.), Besançon, CRDP, 1992, p. 293-300.
- « E possibile parlare di un Umanesimo islamico », dans *L'Opera al rosso*, n° 2, 1992, p. 219-230.

#### Année 1993

- « Les droits de l'homme en islam », dans *Democracia y Derechos humanos En el mundo árabe*, Gema Martín Munioz (éd.), Madrid, Instituto de Cooperación con el Mundo árabe, 1993, p. 29-47.
- « Algérie 1993 : réflexions sur un destin historique », dans *L'Algérie incertaine*, Pierre Robert Baduel (dir.), Aix-en-Provence, REMMM, n° 65, 1993.
- « Les tâches d'une pensée maghrébine », préface à *L'Individu au Maghreb*, Mohamed Kerrou et alii (dirs), Tunis, Ed. T.S., 1993.
- « L'énigme de l'islam au Bangladesh », préface à Bernard Hours, *Islam et Développement au Bangladesh*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- "The concept of 'Islamic Reformation'", dans *Islamic Law Reform and Human Rights*, Tore Lindholm and Kari Vogt (éds.), Oslo, *Journal of Peace Research*, vol. 31, n° 2, 1993, p.11-25.
- « Avec Mouloud Mammeri à Taourirt-Mimoun », dans *Littérature et oralité au Maghreb*, Hommage à Mouloud Mammeri, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 17-23.
- » Die frage nach dem staat am islamischen beispiel «, dans *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Johannes Schwartländer (éd.), Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1993, p. 294-315 et 376-380.
- « Pensiero religioso e pensiero scientifico nel conetsto islamico », dans *La passione del conoscere*, Lorena Preta (éd.), Roma-Bari, éd. Laterza, 1993, p. 65-89.
- « Retour à l'affaire Rushdie », dans *Pour Rushdie*, Paris, La Découverte, 1993.
- » Der Ursprung der Menschenrechte aus der Sicht des Islam «, dans *Weltfrieden durch Religionsfrieden*, H. Küng & K.J. Kuschel (éds.), München, Piper, 1993, p. 53-66.
- « Réflexions d'un musulman sur le "nouveau" catéchisme », dans la *Revue des deux mondes*, n° 4, 1993.

31

Biographie et  
bibliographie des  
intervenants

« Hal min al-mumkin al-yawm wujûd muthaqqaf muslim ? », préface à Ihsân Naraghi, *Min balât al-shâh ilâ sujûn al-thawra*, Beyrouth, Dâr al-Sâqî, 1993.

#### Année 1994

« Conceptions du bonheur et quête du salut dans la pensée islamique », dans *Où est le bonheur?*, Roger-Pol Droit (éd.), Le Monde, 1994, p. 40-60.

« Islam et modernité », dans *Un péril islamiste?*, Alain Gresh (éd.), Bruxelles, Complexe, 1994, p. 203-220.

« Le fait islamique : pour un nouvel espace d'intelligibilité », dans *Confluences*, n° 12, 1994, p. 13-33.

« La créativité artistique en contextes islamiques », dans *L'art, expression du sacré*, Centre de recherches inter-nordiques (éd.), *Boréales*, n° 58-61, 1994, p. 98-105.

« L'islam est-il menacé par le christianisme ? » dans *L'islam, Un défi pour le christianisme*, *Concilium*, n° 253, 1994.

« Repenser la question du Califat », dans *La Question du Califat, Les Annales de l'Autre islam*, n° 2, 1994.

« La femme en islam », dans *Femmes, moitié de la terre, moitié du pouvoir*, préface de Gisèle Halimi, Association Choisir (dir.), Paris, Gallimard, 1994.

« Islam, Europe and Occident », dans *The Mediterranean revisited*, Tuomo Melasuo (éd.), Tampere, TAPRI, 1994.

« The metamorphosis of the sacred », dans *The mosque*, Martin Frishman and Hassan-Uddin Khan (éds.), London, Thames and Hudson, 1994, p. 268-272.

32

Biographie et  
bibliographie des  
intervenants

#### Année 1995

« Le cheminement d'une critique », dans *Penser l'Algérie, Cahiers Inter-signes*, Éditions de l'Aube, n° 10, 1995, p. 217-229.

« L'islam face au développement », dans *La Méditerranée. Nouveaux défis, Nouveaux risques*, Jean-François Dagusson et Raoul Girardet (éds.), Paris, Publisud, 1995, p. 103-124.

« Entretien avec Mohammed Arkoun », dans *Les Cahiers de l'Orient*, Algérie, n° 36-37, 1995, p. 231-245.

« Aux origines des cultures maghrébines », dans *Maghreb, Peuples et Civilisations*, Camille et Yves Lacoste (dirs.), Paris, La Découverte, 1995, p. 83-90.

« La laïcité et l'impensé religieux dans la pensée européenne contemporaine », dans *Affrontements et intolérances*, Georges Goriely, Monique Lambert et Jacques Lemaire (éds.), *La Pensée et les Hommes*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, n° 29, 1995, p. 161-167.

« Islamic Studies: Methodologies », dans *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, OUP, 1995.

#### Année 1996

« Transgresser, déplacer, dépasser », dans *L'Oeuvre de Cl. Cahen. Lectures critiques*, *Arabica*, numéro spécial, tome 43, 1996.

“Clearing up the past to prepare the future”, dans *Towards the Millennium: Global Civilization in Change?*, Indonesian Forum, Djakarta, Tourism Management, vol. 17, mai 1996.

« Langues, société et religion dans le Maghreb indépendant », dans *Les Cultures du Maghreb*, Maria Angels Roque (dir.), Paris, L'Harmattan, 1996.

#### Année 1998

« L'islam actuel devant sa tradition et la mondialisation », dans *Islam et changement social*, Mondher Kilani (dir.), Lausanne, Payot, 1998, p. 29-62.

« Du dialogue inter-religieux à la reconnaissance du fait religieux », dans *Diogène*, 1998, p. 103-126.

#### Année 1999

« L'islam actuel devant sa tradition », dans *Christianisme, judaïsme et islam*, Mgr Joseph Doré (dir.), Paris, Cerf, 1999.

« Regards sur la société kabyle », dans *Awal*, 1999.

« Peut-on parler d'humanisme en contextes islamiques? », dans *Israel Oriental Studies*, XIX, Indiana, 1999.

#### Année 2000

« Pour un enseignement d'anthropologie religieuse », dans *Islam et citoyenneté: le fait religieux est-il enseignable?* Floréal Sanagustin (dir.), Toulouse, Association française des arabisants, Centre d'études du monde arabe, 2000.

#### Année 2004

« Penser l'espace méditerranéen », dans *Diogène*, UNESCO, n° 206, 2004.

### Benjamin Stora

Professeur d'histoire du Maghreb à l'INALCO, directeur scientifique de l'Institut Maghreb-Europe.

#### Bibliographie sélective (à compléter avec celle disponible sur [le site de Benjamin Stora](#))

*Messali Hadj: pionnier du nationalisme algérien, 1898-1914*, Paris, L'Harmattan, 1982.

*Dictionnaire biographique de militants nationalistes algériens: E.N.A., P.P.A., M.T.L.D., 1926-1954*, Paris, L'Harmattan, 1985.

*Les Sources du nationalisme algérien: parcours idéologiques, origines des acteurs*, Paris, L'Harmattan, 1989.

*La Gangrène et l'oubli: la mémoire de la guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte, 1991; rééd. 2005.

*Histoire de la guerre d'Algérie: 1954-1962*, Paris, La Découverte, 1992; rééd. 2001.

*Ils venaient d'Algérie: l'immigration algérienne en France (1912-1992)*, Paris, Fayard, 1992.

*La France en guerre d'Algérie*, Paris, BDIC, 1992 (avec Laurent Gervereau et Jean-Pierre Rioux).

*Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1954)*, Paris, La Découverte, 1993 ; rééd. 2004.

*Histoire de l'Algérie depuis l'indépendance*, Paris, La Découverte, 1994 ; rééd. 2001.

*Ferhat Abbas : une utopie algérienne*, Paris, Denoël, 1995.

*Les Appelés en guerre d'Algérie*, Paris, Gallimard, 1997.

*Imaginaires de guerre : Algérie-Viêt Nam en France et aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 1997.

*Algérie : formation d'une nation*, suivi de *Impressions de voyage*, Biarritz, Atlantica, 1998.

*Le Transfert d'une mémoire : de l'Algérie française au racisme anti-arabe*, Paris, la Découverte, 1999.

*La Guerre invisible*, Paris, Presses de Sciences po, 2001.

*Algérie, Maroc : histoires parallèles, destins croisés*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002.

*La Dernière Génération d'octobre*, Paris, Stock, 2003.

*Algérie, 1954*, La Tour-d'Aigues, Éd. de l'Aube, 2004.

*La Guerre d'Algérie (1954-2004) : la fin de l'amnésie*, Paris, Laffont, 2004 (avec Mohamed Harbi).

*Photographier la guerre d'Algérie*, Paris, Marval, 2004 (avec Laurent Gervereau).

*Le Livre, mémoire de l'histoire : réflexions sur le livre et la guerre d'Algérie*, Paris, Le Preau des collines, 2005.

*Les Trois Exils : Juifs d'Algérie*, Paris, Stock, 2006.

(Dir.) *Immigrations : l'immigration en France au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette Littératures, 2007 (avec Émile Temime).

*La Guerre des mémoires : la France face à son passé colonial*, La Tour-d'Aigues, Éd. de l'Aube, 2007.

34

Biographie et  
bibliographie des  
intervenants

### Gilles Veinstein

Professeur au Collège de France, [chaire d'histoire turque et ottomane](#).

#### Bibliographie sélective (une bibliographie exhaustive est disponible sur [le site du Collège de France](#)) :

*Mehmed efendi. Le Paradis des Infidèles. Un ambassadeur ottoman en France sous la Régence*, Paris, François Maspero (La découverte), 1981.

*L'Empire ottoman et les pays roumains, 1544-1545*, Paris-Cambridge, Mass., Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales et Harvard Ukrainian Research Institute, 1987 (avec Mihnea Berindei).

(Dir.) *Soliman le Magnifique et son temps*, Actes des IX<sup>e</sup> rencontres de l'École du Louvre, Paris, 7-10 mars 1990, Paris, La Documentation française, 1992.

(Dir.) *Les Voies d'Allah. Les Ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996.

*Leçon inaugurale*, faite le vendredi 3 décembre 1999, Collège de France, Chaire d'histoire turque et ottomane, Paris, Collège de France, 2000. (À télécharger sur [le site du Collège de France](#).)

(Dir.) *Histoire des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, Paris, Flammarion, 2003 (avec Dominique Iogna-Prat).  
*Le Sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans (XIV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Fayard, 2003 (avec Nicolas Vatin).  
(Dir.) *Insularités ottomanes*, Paris, Maisonneuve et Larose, Institut français d'études anatoliennes, 2004 (avec Nicolas Vatin).