

Pourquoi l'économie monétaire arabe n'a pas débouché sur le capitalisme? Une perspective wébérienne

Nemer H. Ramadan

Volume 18, numéro 1, 1999

Symposium : L'américanité du Québec

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/040148ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/040148ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)

1703-8480 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ramadan, N. H. (1999). Pourquoi l'économie monétaire arabe n'a pas débouché sur le capitalisme? Une perspective wébérienne. *Politique et Sociétés*, 18(1), 61–86. <https://doi.org/10.7202/040148ar>

Résumé de l'article

Cet article discute des thèses wébériennes sur les causes de l'apparition du capitalisme uniquement en Occident et pas ailleurs. Au début, Max Weber a insisté sur l'interrelation entre la religion et la stratification sociale. Mais en plus de l'éthique protestante qui a donné à ses adhérents une nouvelle perspective sur Dieu et sur la vie, Weber a mis de l'avant certains éléments qui ont contribué à la formation d'une pensée rationnelle et d'un comportement socio-économique rationnel. En dépit de sa grande expansion dans la période classique (VII^e-X^e siècle), l'économie monétaire arabe a commencé à s'effriter dès la deuxième moitié du X^e siècle, empêchant ainsi le développement du capitalisme au Machrek arabe. Pour sa part, Weber a essayé d'expliquer ce phénomène dans le cadre de son travail d'étude comparative sur les grandes religions du monde. Mais les thèses wébériennes concernant l'essor du capitalisme s'appliquent-elles adéquatement à l'évolution historique de cette région?

POURQUOI L'ÉCONOMIE MONÉTAIRE ARABE N'A PAS DÉBOUCHÉ SUR LE CAPITALISME ? UNE PERSPECTIVE WÉBÉRIENNE¹

Nemer H. Ramadan

Université du Québec à Montréal

Les thèses du sociologue allemand, Max Weber (1864-1920), sur les raisons de l'aboutissement du capitalisme en Occident et pas ailleurs, menant au désencastrement de l'économie des domaines politique et social, et à la subordination de ceux-ci à celle-là², provoquent toujours de vives discussions³. Ses détracteurs ont insisté sur le fait que la plupart des illustrations avancées par Weber sur les conditions socio-économiques des communautés calvinistes ont été tirées

-
1. Nous remercions les évaluateurs anonymes de la Revue pour leurs commentaires stimulants et constructifs. Nos remerciements vont aussi à M. Lawrence Olivier, pour ses remarques et encouragements. Cet article a bénéficié d'une présentation lors du colloque annuel de la Société québécoise de science politique tenu en mai 1997 à l'Université du Québec à Trois-Rivières. Par ailleurs, nous désirons attirer l'attention sur ce qui suit : 1) notre but n'est pas de fermer la porte de l'*ijtihad* (l'interprétation) sur les idées de Weber concernant le capitalisme et l'Islam, ni d'alimenter la polémique post-wébérienne. 2) Pour ne pas laisser l'impression chez le lecteur que nous (re) véhiculons des « stéréotypes sur l'Islam, notre démarche se résume à un va-et-vient entre les idées de Weber et nos propres analyses à la lumière de faits historiques, etc., rapportés tout au long de l'article. 3) Nous n'avons pas minimisé l'importance des facteurs *endogènes* dans la stagnation de l'économie monétaire arabe. Toutefois, il ressort bien du texte que les déterminants *exogènes* ont eu le plus d'impact sur l'évolution du Machrek arabe et ce, dès la deuxième moitié du X^e siècle. Nous sommes conscients du fait qu'on pourrait déceler dans nos analyses un certain *arabocentrisme*. Mais ce n'est pas le cas. Nous estimons que les faits relatés dans ces pages soutiennent bien notre argumentation qui, à l'instar de celle de Weber, est loin d'être déterministe.
 2. Karl Polyani, *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983.
 3. Robert W. Green (dir.), *Protestantism and Capitalism : The Weber Thesis and Its Critics*, Boston, D. C. Heath, (c1959) 1967 ; Philippe Besnard, *Protestantisme et capitalisme : la controverse post-wébérienne*, Paris, Armand Colin, 1970 ; Reinhard Bendix et Roth Guenther, *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*, Berkeley, University of California Press, 1971.

Nemer H. Ramadan, département de science politique, Université du Québec à Montréal, C.P. 8888, Succ. Centre-Ville, Montréal (Québec), Canada, H3C 3P8.

Courriel : d265700@er.uqam.ca

des écrits de puritains anglais de la seconde moitié du XVII^e siècle. Aussi ont-ils mis en relief l'impact multiforme qu'a eu le calvinisme⁴ là où il a pris racine, c'est-à-dire en Suisse⁵, en Hollande et au Royaume-Uni.

Pour Henri Pirenne, entre autres, les bouleversements spectaculaires que vécurent les sociétés de l'Europe de l'Ouest étaient dus à la pensée radicale résultant de la Renaissance du XV^e siècle, puis de la Réforme du XVI^e siècle. C'est pourquoi Julien Freund n'a cessé de répéter que, pour Weber, « l'ascétisme puritain a été un élément important dans la formation de l'*esprit* du capitalisme [c'est-à-dire d'un certain *habitus*⁶] – et non du capitalisme comme tel⁷ ».

Même si Weber est décédé avant de compléter sa *Religions-soziologie* (Sociologie des religions) par une étude systématique et approfondie de l'islam⁸ et de l'histoire arabe, ses dissertations sur la *Chari'a* (Loi islamique), le *patrimonialisme* et le *sultanisme* nous suffisent pour mener à bien notre réflexion sur les facteurs qui, dans la perspective de cet auteur, ont empêché la constitution d'une économie capitaliste dans le *Machrek arabe*. Pour Weber, le capitalisme, comme mode d'organisation socio-économique et politique, est tributaire d'un long processus de rationalisation – *unique* à l'Occident – qui remonte au Judaïsme antique⁹ et qui a trouvé son dénouement dans l'éthique puritaine. Mais le lecteur de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*¹⁰ aura l'impression que « ce cumul historique pourrait glisser vers le postulat d'une "essence" occidentale qui s'évanouit dans le processus historique à la manière de l'esprit hégélien¹¹ ». Cependant, Weber a pris les précautions épistémologiques et concep-

4. Selon Émile Doumergue, il y a « aucune, absolument aucune [trace de l'] esprit du capitalisme » chez Calvin. Voir : Jean Calvin. *Les hommes et les choses de son temps*, vol. 5 : *La pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin*, Lausanne, G. Bridel, 1917, p. 651. Cité dans Amulte Disselkamp, *L'éthique protestante de Max Weber*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 51.

5. Mark Valeri, « Religion, Discipline, and the Economy in Calvin's Geneva », *Sixteenth Century Journal*, vol. 28, n° 1, 1997, p. 123-142.

6. Hinnerk Bruhns, « Max Weber, l'économie et l'histoire », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n° 6, novembre/décembre 1996, p. 1273.

7. Julien Freund, *D'Auguste Comte à Max Weber*, Paris, Economica, 1992, p. 225.

8. Bryan S. Turner, *Weber and Islam : A Critical Study*, Londres/Boston, Routledge and Paul Kegan, 1974.

9. Max Weber, *Le Judaïsme antique*, Paris, Plon, 1970. Voir aussi : Freddy Raphaël, *Judaïsme et capitalisme: essai sur la controverse entre Max Weber et Werner Sombart*, Paris, Presses universitaires de France, 1982.

10. Max Weber, Paris, Plon, 1964. Nous retenons ici les définitions wébériennes des concepts suivants : *capitalisme, rationalité, irrationalité, patrimonialisme et sultanisme*.

11. Sami Zubaida, *Islam, the People and the State*, Londres, Routledge, 1989, p. 130 (notre traduction).

Résumé. Cet article discute des thèses webériennes sur les causes de l'apparition du capitalisme *uniquement* en Occident et pas ailleurs. Au début, Max Weber a insisté sur l'interrelation entre la religion et la stratification sociale. Mais en plus de l'éthique protestante qui a donné à ses adhérents une nouvelle perspective sur Dieu et sur la vie, Weber a mis de l'avant certains éléments qui ont contribué à la formation d'une *pensée rationnelle* et d'un *comportement socio-économique rationnel*. En dépit de sa grande expansion dans la période classique (VII^e-X^e siècle), l'économie monétaire arabe a commencé à s'effriter dès la deuxième moitié du X^e siècle, empêchant ainsi le développement du capitalisme au Machrek arabe. Pour sa part, Weber a essayé d'expliquer ce phénomène dans le cadre de son travail d'étude comparative sur les grandes religions du monde. Mais les thèses webériennes concernant l'essor du capitalisme s'appliquent-elles adéquatement à l'évolution historique de cette région ?

Abstract. This article discusses the Weberian theses on why capitalist forms emerged *only* in the West and not elsewhere. At first, Max Weber stressed the importance of the interrelation between religion and social stratification. But in addition to the Protestant ethic that gave its adherents a whole new perspective on both God and Life, Weber did put forward a few other elements that contributed to the formation of *rational thinking* and *rational socio-economic behavior*. Despite its great expansion in the classical period (VIIth-Xth century), the Arab monetary economy began to crumble in the second half of the Xth century, thus preventing capitalism from taking roots in the Arab Mashreq. On his part, Weber tried to explain this phenomenon in accordance with his comparative work on major religions. But do Weber's theses on the growth capitalism adequately apply to the historical evolution of this region ?

tuelles nécessaires pour échapper à une reconstruction linéaire et évolutionniste de l'histoire des cultures et des civilisations, en identifiant cinq préalables à l'éclosion du capitalisme.

MÉTHODES ET ÉLÉMENTS DE COMPARAISON HISTORIQUE

Pour Weber, «[...] la sociologie est obligée d'élaborer de son côté des types ("idéaux") purs [...] mais qui [...] ne se présentent pas sous cette forme pure, absolument idéale¹²». Ainsi la sociologie a-t-elle recours «au travail historique [ayant] pour tâche de déterminer dans chaque cas particulier combien la réalité s'approche ou s'écarte de ce tableau idéal¹³». Par ailleurs, Weber avait une conception toute

12. Max Weber, *Économie et société*, Paris, Presses pocket, Tome 1, 1995, p. 49.

13. Max Weber, *Essai sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 181.

particulière de la science historique qui «[...] était la compréhension de la manière dont les hommes avaient vécu, du sens (*gemeinter Sinn*) qu'ils avaient donné à leur existence¹⁴». Donc, au-delà de l'individualisme méthodologique wébérien¹⁵, «l'intelligibilité historique ne s'obtient pas par l'établissement d'une causalité linéaire, mais par le rattachement de cette causalité à l'ensemble de la réalité sociale en évolution¹⁶».

Cette logique pluricausale apparaît lorsque Weber met l'accent sur les cinq conditions préalables qui, selon lui, ont présidé à l'émergence du capitalisme occidental¹⁷:

1. La science qui, en se substituant à toute référence transcendante pour expliquer les phénomènes physiques, engendre la «sécularisation» des sociétés capitalistes, d'une part, et leur désenchantement, d'autre part.
2. Le droit rationnel qui assure la stabilité de l'ordre établi et la prévisibilité des opérations des entreprises capitalistes axées sur la calculabilité et le profit.
3. Les communes qui apparaîtront avec l'éclatement des communautés domestiques, constituant ainsi un terrain propice au marchandage et au commerce capitalistes.
4. La bureaucratie qui, de par son mépris envers toute forme de religion, participe à la rationalisation¹⁸ de la société à un double niveau administratif et politique.
5. L'éthique puritaine qui inculque chez l'ascète le but de «[...] la maîtrise méthodique, (toujours) en éveil de la conduite personnelle¹⁹».

14. Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1965, p. 9.

15. *Sur la causalité et l'individualisme méthodologique* de Weber, voir : Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 1987, p. 39-45 et p. 93-111.

16. Nassif Nassar, *La pensée réaliste d'Ibn Khaldun*, Paris, Presses universitaires de France, 1967. Cité dans Abdallah De Sahb, *Développement et questions d'Orient*, Paris, Cujas, 1972, p. 16.

17. D'après sa lecture du sociologue allemand, Brian Turner a identifié les conditions préalables suivantes: un droit rationnel, un marché du travail libre, des villes (i.e. communes, voir ci-dessous) autonomes, une économie monétaire et une classe bourgeoise. Notons au passage que Weber n'a pas étudié la *science arabe*.

18. Pour Herbert Marcuse, la rationalisation wébérienne n'est qu'une mascarade de domination. Pour une présentation critique de la pensée de Marcuse, voir : Jürgen Habermas, *La science et la technique comme « idéologie »*, Paris, Gallimard, 1990.

19. Max Weber, *Économie et société*, Paris, Presses pocket, 1995, Tome 2, p. 310.

La science « valable »

Une des conditions préalables qui a le plus favorisé le développement d'une pensée rationnelle est certainement la science, mais pas n'importe quelle science. Weber postule que la science *valable* a pris naissance seulement en Occident. Pour être considérée comme telle, la science doit se baser sur les connaissances empiriques et l'expérimentation. Tout scientifique digne de ce nom ne peut accéder à la vérité objective – s'il y en a une – d'un phénomène naturel ou social que par l'observation directe des faits réels et par le travail expérimental ou empirique permettant de tester et valider ses hypothèses. Si le laboratoire moderne, avec toute sa quincaillerie technique, a été le produit direct de la « révolution technologique » de la Renaissance, la science expérimentale a été en revanche un legs majeur de la civilisation arabe. Voyons ce que dit Briffault à cet égard :

Les Grecs systématisaient, généralisaient et théorisaient, mais l'investigation patiente, l'accumulation de connaissances positives, les méthodes minutieuses de la science, l'observation détaillée et prolongée de l'enquête expérimentale étaient autant de démarches complètement étrangères au tempérament grec... La science (moderne) est l'apport le plus décisif de la civilisation islamique²⁰.

En effet, entre le VII^e et le X^e siècles, le Machrek arabe fut le théâtre d'une véritable mutation scientifique dans un contexte à la fois multinational et multireligieux²¹. Plusieurs savants « arabo-musulmans » ont laissé leur marque dans tous les domaines de la science, tels Al-Khawarizmi, le « père de l'algèbre », Ibn Rushd²² en médecine et surtout en philosophie, Al-Farabi, le « second maître » (le premier étant Aristote), Ibn Khaldun, le précurseur de la sociologie moderne, etc. « Le mérite essentiel de la culture arabe de l'époque a été de "démocratiser" le savoir. Les ouvrages arabes [...] étaient lus dans des couches relativement étendues de la population²³ ».

Toutefois, Weber a raison de dire que l'éducation de masse commença en Occident dès la Renaissance avec la création de plusieurs

20. Cité par Abdus Salam, « Islam, civilisation et science » dans Paul Balta (dir.), *Islam. Civilisation et sociétés*, Paris, Éditions du Rocher, 1991, p. 131-132.

21. Pour avoir une idée de l'Empire musulman en Andalousie, voir : Roger Garaudy, *L'islam en Occident : Cordoue, capitale de l'esprit*, Paris, L'Harmattan, 1987 ; Pierre Guichard, *L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XI^e et XII^e siècles*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1991.

22. Ibn Rushd, *Le Livre du discours décisif*, Paris, GF-Flammarion, 1996 ; Roger Arnaldez, *Averroès : un rationaliste en Islam*, Paris, Balland, 1998.

23. Francesco Gabrielli et al., *Le Califat de Bagdad. La civilisation abbasside*, Paris, Syros Alternatives, 1988, p. 185.

universités dirigées par des scientifiques professionnels, c'est-à-dire des *savants à vocation*²⁴. La généralisation de l'éducation a été rendue possible grâce à l'invention de l'imprimerie qui accompagna la modernisation du secteur scientifique, et a permis de mieux répondre aux besoins de l'État et de l'économie capitaliste en croissance²⁵. Weber maintient que la science, de par sa logique et ses méthodes expérimentales, a renforcé le caractère rationnel du capitalisme basé sur la calculabilité et la prévision. Selon lui, les intérêts capitalistes aidèrent à la diffusion de la techno-science « [qui] a été certainement stimulée en Occident par les avantages économiques » qui s'y rattachaient²⁶. En somme, la science a apporté trois choses élémentaires : la prévision, la discipline et la clarté²⁷.

Pour ce qui est de la science au Machrek, on constate un état de régression continu avec l'effritement progressif du califat abbasside dès la deuxième moitié du X^e siècle. Avec la montée de l'influence turco-seldjoukide, la première université au monde, érigée à *Al-Azhar* au Caire en 970, « [...] où l'enseignement se transform[a] en une récitation mécanique de propositions établies²⁸ », et tout le réseau des *médressas* (écoles) tombèrent sous la direction des *Ulémas* (religieux) conservateurs. Ces écoles servirent de levier idéologique entre les mains de l'orthodoxie dominante qui légitimait le pouvoir patrimonial des Seldjoukides puis des Ottomans, et combattait les « hérésies » chiites venant de l'Iran. Le déclin de l'entreprise scientifique arabe devint manifeste avec le repli de la société machrékine sur elle-même et le rejet de la science vue comme inférieure à la raison divine²⁹. Cette phase perdura jusqu'au XVIII^e siècle avec la campagne d'Égypte de Napoléon en 1798³⁰, qui révéla le retard accumulé par la région

24. Peter Lassman *et al.* (dir.), *Max Weber's « Science as a Vocation »*, Londres/Boston, Unwin Hyman, 1989.

25. L'imprimerie a fait son entrée dans le monde arabe vers le XVII^e siècle par l'intermédiaire des moines maronites du Mont-Liban, qui avaient des relations privilégiées avec la Toscane.

26. Max Weber, *L'éthique protestante*, *op. cit.*, p. 22.

27. T. E. Huff attribue la montée de la science moderne en Occident à la confiance absolue dans la « rationalité » et son application à l'étude du monde naturel, ainsi que dans tous les domaines de la pensée humaine. Voir : *The Rise of Early Modern Science. Islam, China and the West*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1993, traduit en arabe par le Dr Ahmad M. Sobhi, professeur de philosophie islamique à l'Université d'Alexandrie, Conseil national de la culture, des arts et de la littérature, Koweït, Tome I, 1997.

28. Max Weber, *Sociologie du droit*, Paris, Presses universitaires de France, 1986, p. 174.

29. Muhammad Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers. Tahafut al-falasifa : a parallel English-Arabic Text*, Provo, Utah, Brigham Young University, 1997.

30. Sur cet épisode, voir : Abd al-Rahman Jabarti, *Napoleon in Egypt : Al-Jabarti Chronicle of the French Occupation*, 1798, Princeton, M. Weiner, 1993; Henry Laurens, *L'expédition d'Égypte : 1798-1801*, Paris, Seuil, 1997.

face à l'Occident chrétien. Dès lors, la modernisation lancée par le vice-roi d'Égypte, Muhammad Ali³¹, fut condamnée par les puissances européennes qui cherchaient à accaparer l'héritage ottoman. Le développement de la science, rendu auparavant possible grâce à la présence d'un État fort et capable de financer les hôpitaux, les scientifiques, etc., a été entravé par la dispersion des revenus fiscaux avec l'avènement du patrimonialisme. Donc, il n'y a pas eu cristallisation d'une classe d'*intellectuels organiques*, telle que définie par Gramsci³², comme ce fut le cas en Occident dès le XV^e siècle, c'est-à-dire un groupe de savants qui profite à la machine capitaliste sur le plan des connaissances et des techniques, mais qui en tire des bénéfices matériels en contrepartie. Malgré tout, les savants arabes continuèrent à travailler et à penser soit d'une façon philanthropique, soit à l'ombre des cours princières au Machrek comme au Maghreb arabes. Néanmoins, ceux-ci peuvent être considérés comme des *intellectuels traditionnels* (au sens gramscien), car ils étaient liés à l'État et à la classe des marchands qui disparut avec l'instauration du sultanisme. On peut remarquer deux choses :

- concentration tous azimuts du pouvoir au Machrek entre les mains du sultan ;
- apparition de nouveaux registres de pouvoir en Occident avec les capitalistes et les bureaucrates surtout. On y reviendra plus loin.

Mais le processus de rationalisation et d'intellectualisation auquel participe la science mène inéluctablement, selon Weber, à la « dé-divinisation » du monde moderne et au désenchantement de l'être humain³³. En effet, si la science a « remplacé » toutes les réponses métaphysiques, elle demeure cependant incapable de résoudre une problématique qui angoisse l'« homme moderne » : est-ce que la vie a un sens ? Et si oui, quel est ce sens ? Weber était conscient des lourdes conséquences de la double césure kantienne entre la science et la transcendance, d'une part, et la science et la morale, d'autre part. Il a senti que le désarroi des individus irait en augmentant du fait que le

31. Khaled Fahmy, *All the Pacha's Men: Mehmet Ali, His Army, and the Making of Modern Egypt*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1997.

32. Jean-Marc Piotte, *La pensée politique de Gramsci*, Paris, Anthropos, 1970, p. 17-70.

33. Ralph Schroeder, « Disenchantment and Its Discontents : Weberian Perspectives on Science and Technology », *Sociological Review*, vol. 43, n° 2, printemps 1995, p. 227-250. Voir malgré cela ce que dit Weber sur son travail d'intellectuel dans Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, New York, Anchor Books, 1962, p. 9.

progrès, sans cesse poussé vers de nouveaux horizons par la technoscience, n'aurait plus de finalité, alors que « la religion est devenue de nos jours routine quotidienne³⁴ ». Pour échapper au nihilisme qui a « tué » le Créateur et qui guette maintenant la créature, Weber donna à sa vie un second souffle en se portant à la défense acharnée du *Volk* germanique, son nouveau dieu. Selon Wolfgang Mommsen, Weber serait un « nationaliste rationaliste », et en ce sens sa sociologie n'est jamais axiologiquement neutre³⁵.

Le droit rationnel

Au cœur de la sociologie wébérienne du droit se situe une distinction claire entre jugements arbitraires et jugements légaux ; ceux-ci découlent de lois générales et abstraites qui libèrent le capitalisme des obstacles entravant son essor. L'ensemble de ces lois forment l'essentiel de la justice moderne qui « [...] agit selon des normes et des fins objectives, selon ses propres lois immanentes et rationnelles³⁶ ». Cette justice s'inspire d'une rationalité formelle impliquant l'égalité de tout le monde devant la loi. Ce principe d'égalité permettait une plus grande mobilité horizontale et verticale des individus qui, peu à peu, se détachèrent de leurs liens traditionnels. Pour Weber, les dix commandements de Moïse constituèrent la première forme du droit, car ils représentaient, pour ceux qui y adhéraient, une éthique ou une morale, mais aussi une convention : chaque membre de la communauté juive dut s'y conformer sous peine de subir des sanctions s'il dérogeait à ces normes de conduite. Selon Weber, le droit (*Recht*) empirique fut développé par les Romains³⁷. Mais attribuer la naissance du capitalisme au droit romain est une logique erronée, car « la réception du droit romain ne fut décisive que pour autant qu'elle fonda la *pensée qui promut un droit formel*³⁸ ». Or, l'abstraction de la loi débuta dès l'époque romaine lorsque les « dieux » se trouvèrent représentés sous une forme humaine dans un panthéon. De ce fait, ils perdirent toute qualité surnaturelle entraînant « [...] d'une part, la spécialisation et la stabilité de la concrétisation de certaines figures de dieux et, d'autre part, leur individuation par des attributs constants et la délimitation de

34. Max Weber, *Le savant, op. cit.*, p. 85.

35. Wolfgang Mommsen, *The Age of Bureaucracy : Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*, Oxford, Basil Blackwell, 1974, p. 26.

36. Max Weber, *Économie, op.cit.*, T. 2, p. 372.

37. John R. Love, *Antiquity and Capitalism : Max Weber and the Sociological Foundations of Roman Civilization*, New York, Routledge, 1991.

38. Max Weber, *Histoire économique : esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, Paris, Gallimard, 1991, p. 360.

leur compétence réciproque³⁹». Ces deux caractéristiques existaient déjà en Arabie préislamique. À La Mecque, une ville commerciale de premier ordre, se trouvait la *Kaaba*, une sorte de sanctuaire qui ressemble à un cube où ont été vénérées les déesses *Al-Lat*, *Al-Uzza* et *Manat*, chacune d'elles ayant une fonction bien spécifique. Au début de sa prédication, le prophète Muhammad (570-632) s'insurgea contre ces divinités qui furent détruites après son retour triomphant de Médine en 630⁴⁰.

Pour Weber, les ordres juridiques islamiques, basés sur la coutume et la convention, sont de l'ordre de la rationalité dite légitime. Mais «à l'opposé du droit (rationnel)... l'*instance* spéciale chargée de la contrainte [y faisait] défaut⁴¹». L'absence d'une telle instance, dont les fonctions et les attributs sont bien délimités, ajoute, selon Weber, à l'irrationalité⁴² de la loi appliquée par le *qadi* (juge musulman) qui imposait des sanctions selon des paramètres purement subjectifs et arbitraires⁴³. En effet, «l'étude approfondie de la judicature du temps du Prophète révèle que non seulement celle-ci, mais aussi les autres caractéristiques de tout gouvernement n'avaient pas une existence claire et univoque⁴⁴». Mais comme le note Weber, cela n'enlève absolument rien à la légitimité *charismatique* ou *conventionnelle* du pouvoir du Prophète et des quatre premiers califes *Rashidoun* (Bien guidés). Toutefois, la pensée systématique et rationnelle, qui, d'après Weber, mena en Occident à une séparation entre droit sacré et droit civil, n'a pas eu d'équivalent en Islam. Le *qadi* avait l'habitude de juger chaque cas individuellement en suivant des orientations éthiques, religieuses ou politiques. Ses décisions étaient donc irrationnelles, car elles portaient atteinte aux deux principes qui sont à la base de toute loi moderne et rationnelle : la stabilité et la généralité. Selon Weber, les querelles entre les écoles juridiques⁴⁵ de l'Islam n'affectèrent aucunement l'aspect rationnel de la *Chari'a*, car celle-ci provenait de la prophétie de Muhammad. Mais comme les normes de la *Chari'a* sont d'inspiration divine, elles sont alors extralégales, donc

39. Max Weber, *Économie, op. cit.*, T. 2, p. 155.

40. Sur la civilisation islamique en général, voir : André Miquel, *L'Islam et sa civilisation, VII^e-XX^e siècles*, nouvelle édition, Paris, Armand Colin, 1990.

41. Max Weber, *Économie, op. cit.*, T. 2, p. 69.

42. Selon Weber, « dans le [chiisme] cette irrationalité est encore accrue [croyance en un Imam], car font défaut les points d'appui relativement fermes fournis par la Sounnah ». Voir : *Sociologie du droit, op. cit.*, p. 176.

43. Voir : Haroon Khan Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, 4^e édition révisée, Lahore, Sh. Muhammad Ashraf, 1963, p. 27.

44. Ali Abderraziq, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, Paris, La Découverte/CEDEJ, 1994, p. 96.

45. Ces écoles sont le malkiisme, le hanafisme, le chafii'sme et le hanbalisme (pour les sunnites), et le ja'farisme (pour les chiites).

inflexibles. Cependant, la *Chari'a* était inflexible en théorie, mais en pratique elle fut accommodante et instable. Le dualisme⁴⁶, que remarqua Weber à Istanbul vers le milieu des années 1800, apparut dès le second siècle de l'Islam lorsque deux tendances distinctes se manifestèrent :

d'une part, une tendance spéculative, théorique et jurisprudentielle concernée en premier lieu par la préservation des normes islamiques [...], et, d'autre part, les *qadis* nommés par les administrations centrales et provinciales dès l'époque des Umayyades étaient en train de développer une loi *ad hoc* basée sur des considérations administratives, et essentiellement de nature séculaire⁴⁷.

Malgré le triomphe du patrimonialisme et du sultanisme au Machrek dès la deuxième moitié du X^e siècle, il n'y a jamais eu d'imbrication totale entre le juridique et le théologique, entre le profane et le sacré et ce, en dépit de l'idée répandue selon laquelle l'Islam est un tout : *din* et *dawla* (religion et État). Selon Weber, l'arbitraire du *qadi* et l'« inflexibilité » de la *Chari'a* rendirent caduque toute tentative d'application systématique du *fiqh* (droit musulman).

Pour sortir du dualisme juridique déjà évoqué, Weber fit valoir que les juristes musulmans eurent recours à des *hiyal*, ou des « innovations sous la forme de *fatwa* (opinion d'un juriste), qui pourrait être obtenue dans un cas particulier [...] par la casuistique controversée des différentes écoles juridiques concurrentes⁴⁸ ». Ibn Taymiyya (1236-1328), dont se réclament certains fondamentalistes musulmans, s'est servi d'une *fatwa* pour légitimer l'autorité des Mamelouks en Égypte, là où il vivait d'ailleurs, au détriment des Mongols⁴⁹. Or, les uns et les autres étaient les représentants du patrimonialisme qui domina le monde arabe pendant neuf siècles environ. Cependant, les *fatwas* avaient un rôle majeur dans le développement du droit musulman, ainsi que de la tolérance et l'ouverture d'esprit de l'islam classique. Elles donnent toujours aux religieux intermédiaires et aux juriconsultes une certaine marge de manœuvre face au pouvoir.

46. D'une part, une juridiction sacrée (la *Chari'a*) et, de l'autre, une juridiction profane (le *qānun*) introduite sous l'influence occidentale. Selon Weber, la *Chari'a* n'a jamais été complètement appliquée, ni totalement écartée. Mawardi, entre autres, a tenté d'y remédier. Voir : Ali Ibn Muhammad Mawardi, *Al-Ahkam as-sultaniyyah : The Laws of Islamic Governance*, Londres, Ta-Ha Publishers, 1996.

47. Kemal A. Faruki, *The Evolution of Islamic Constitutional Theory and Practice from 610 to 1926*, Karachi, National Pub House, 1971, p. 29 (notre traduction).

48. Cité dans Max Rheinstein (dir.), *Max Weber on Law in Economy and Society*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964, p. 241 (notre traduction).

49. Voir : Sami Zubaida, *Islam, the people, op. cit.*, p. 10.

En réalité, le *fiqh* fut élaboré par des juristes, à partir de la *Chari'a* certes, mais selon des procédés qui firent appel à la logique et à la pure réflexion personnelle. Ceci eut pour effet de susciter l'*ijtihad* (l'interprétation du Coran), dont la porte fut complètement fermée vers le XII^e siècle pour des raisons politiques et théologiques⁵⁰. Parallèlement à cette fermeture qui coïncida avec la codification finale des sources du droit musulman⁵¹, s'établit l'habitude du *taqlid*, ou l'imitation indiscutée de l'*ijtihad* des prédécesseurs⁵².

Par ailleurs, même si le droit canon figure parmi les conditions préalables qui stimulèrent le mode de production capitaliste, Weber a reconnu les ressemblances entre le fonctionnement de la justice islamique et le système judiciaire anglais. Mais l'anomalie, qu'il détecta dans celui-ci (l'arbitraire), n'a pas empêché le développement d'un capitalisme anglais⁵³, car l'« Angleterre est parvenue à une suprématie capitaliste parmi les nations non pas à cause mais plutôt en dépit de son système judiciaire⁵⁴ ». Pour faire comprendre ce *développement inégal* – expression de Samir Amin –, Weber propose deux explications.

1. Les avocats et les entrepreneurs britanniques venaient de la même couche sociale. Donc, ils avaient des intérêts en commun à défendre. En ce qui nous concerne, on peut dire qu'il n'y avait pas d'avocats comme tels au Machrek de l'époque classique, mais des juristes⁵⁵. Les affaires commerciales étaient garanties tant et aussi longtemps que le pouvoir fut exercé par une élite arabe. Selon Weber, ce sont les intérêts capitalistes qui contribuèrent « [...] à frayer la voie à l'autorité d'une classe de juristes rompus à l'exercice du droit et de l'administration. Mais ces intérêts n'ont pas créé le droit⁵⁶ ».

50. Hanna Mikhail, *Politics and Revelation : Mawardi and After*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1995, p. xxx- xxxi. Voir aussi : Iysa A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy : Ijma' and Ta'wil in the Conflict between al-Ghazali and Ibn Rushd*, Leiden, E. J. Brill, 1989.

51. Selon Jacques Berque, cette codification « a fossilisé » le droit musulman. Cité par L. Fadhel Moussa, « La codification du droit musulman », *Revue française d'administration publique*, n° 82, avril/juin 1997, p. 251.

52. Kemal A. Faruki, *The Evolution of Islamic Constitutional Theory and Practice*, op. cit., p. 39 (notre traduction).

53. David Sugarman, *In the Spirit of Weber : Law, Modernity and the « Peculiarities of the English »*, Madison, Wis., Institute of Legal Studies, University of Wisconsin-Madison Law School, 1987.

54. Max Rheinstein, *Max Weber on Law*, op. cit., p. 230-231 (notre traduction).

55. Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam : An Introduction to the Study of Islamic Political Theory*, Londres, Oxford University Press, 1981.

56. Max Weber, *L'éthique protestante*, op. cit., p. 23.

Entre le X^e et le XIX^e siècles, la domination patrimoniale au Machrek a accentué le caractère irrationnel du droit musulman et perpétué l'instabilité juridique, entravant ainsi la circulation des marchandises et le développement des propriétés (*Eigentum*) publique et privée.

2. Regroupés au sein d'un corps professionnel bien structuré, ces avocats jouissaient d'une certaine autonomie face au pouvoir royal, tout en ayant une emprise totale sur la « théorie juridique » du pays, ainsi que sur la nomination des juges qui devaient venir de leurs propres rangs. Weber regardait d'un bon œil les avocats⁵⁷ qui étaient, selon lui, « le prototype du politicien professionnel car ils étaient disponibles pour les activités politiques en termes économiques⁵⁸ ». Autrement dit, ils vivaient *pour* et non pas *par* la politique.

N'empêche que Weber « a beaucoup réfléchi sur les tendances contradictoires du droit moderne qui peuvent conduire aussi bien à l'affermissement de la distinction du droit public et du droit privé qu'à sa disparition en devenant un élément de gouvernement⁵⁹ ».

Les communes

S'il y a un facteur qui distingue l'évolution sociohistorique de l'Occident de celle du Machrek arabe c'est sans aucun doute les « communes », c'est-à-dire l'*habitus* « où les hommes [étaient] capables, d'une manière tout à fait spécifique, de se conformer aux exigences du capitalisme primitif de l'époque moderne⁶⁰ ». Les communes étaient des unités de sociabilité et de productivité extrêmement dynamiques. Au cœur de telle et telle commune (ou la ville en plein exercice⁶¹), « [...] une certaine dose de sociation rationnelle⁶² » fut injectée. Les communes commencèrent à se former en Occident dès le Moyen Âge : les « citoyens » s'y défendaient par leurs propres armes contre les dangers venant de l'extérieur, sans dépendre de la protection du prince. À l'intérieur de ces communes, les corpo-

57. Stephen P. Turner, *Max Weber : The Lawyer as Social Thinker*, New York, Routledge, 1994.

58. Cité dans Reinhard Bendix, *Max Weber, op. cit.*, p. 442 (notre traduction).

59. *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris, Presses universitaires de France, 1986, p. 869.

60. Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 156.

61. Max Weber remarque que « seul l'Occident a connu le système de la commune ». Voir : *La ville*, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 9.

62. Max Weber, *Économie, op. cit.*, T. 2, p. 67.

rations artisanales étaient régies par un droit autonome, alors que les paysans étaient soumis à l'autorité directe du seigneur. Peu à peu, les artisans forgèrent une mentalité rationnelle.

Même si Weber n'a pas été le premier à parler des communes – c'est Saint-Simon qui en parla le premier –, il a cependant analysé l'*oïkos* à l'intérieur duquel des entreprises paysannes virent le jour. Ses écrits sur le féodalisme européen montrent bien que les structures sociales occidentales subirent des altérations qui leur étaient propres.

En fait, les crises multiples qui secouèrent l'Europe de l'intérieur (famine, peste, guerres dynastiques, etc.) facilitèrent la dissolution progressive des communautés domestiques par la dislocation de leur pièce maîtresse : la famille. La porte fut donc ouverte à l'individualisation de ces sociétés et à la monétarisation des rapports sociaux. L'interaction entre les membres d'une même communauté (*Gesamtheit*), et entre ceux-ci et les membres d'autres communautés fut désormais possible, sinon vitale, « [...] sous l'effet d'une calculabilité croissante au fur et à mesure que se développe la civilisation⁶³ », c'est-à-dire avec l'accentuation de la division du travail. Avec l'érosion tendancielle des anciens pôles identitaires qui ne lui ont pas garanti la sécurité physique et matérielle, l'« Occidental » n'aura plus besoin de passer par l'environnement direct de sa famille pour rentrer en contact avec ses pairs. L'*individualisme possessif*, plus tard théorisé par John Locke, fut conforté par l'État de droit (*Rechtsstaat*) qui assurait la protection de la propriété privée par la distinction juridique entre le budget familial et celui de l'exploitation. C'est ce qui a marqué « [...] le plus clairement la singularité *qualitative* de l'évolution qui a conduit au capitalisme moderne⁶⁴ » en Occident. Le danger de voir l'*oïkos* basculer vers une domination patrimoniale fut vite écarté, comme le suggère Weber, grâce à l'émergence d'une nouvelle classe sociale entièrement indépendante de l'aristocratie : la bourgeoisie urbaine⁶⁵ qui apporta une aide substantielle au pouvoir central dans sa lutte contre les aristocrates et les seigneurs féodaux. Une complicité

63. Max Weber, *Économie*, op. cit., T. 2, p. 111.

64. Max Weber, *Économie*, op. cit., T. 2, p. 116.

65. Pour Weber, la ville, qui est un *phénomène et une entité politique*, eut « un rôle dans la genèse de la bourgeoisie et dans l'autonomie du champ économique par rapport à d'autres champs, notamment le champ politique et même le champ religieux ». Voir : Jean Remy, « La ville dans la problématique wébérienne » dans Alain Bourdin et Monique Hirshhorn (dir.), *Figures de la ville: autour de Max Weber*, Paris, Aubier Montaigne, 1985, p. 28. Selon Weber, les villes en Occident médiéval se sont développées à l'écart de l'État. Par contre, pour Ibn Khaldun, « c'est l'État qui construit la ville, et c'est lui qui est la cause du développement et de l'organisation des institutions économiques [mais aussi de leur décadence] ». Voir : Ann Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, op. cit., p. 175 (notre traduction).

s'est depuis installée entre les détenteurs du pouvoir politique et les détenteurs des leviers économiques (les capitalistes), facilitant ainsi l'intégration de la ville à la campagne dans un cadre de développement fortement autocentré. C'est ainsi que les entreprises paysannes de l'*oïkos* ont été capables de vendre leur surplus agricole là où « [...] les villes ont atteint un certain développement⁶⁶ ». Pour Weber, à l'inverse de Marx⁶⁷ et de Sombart⁶⁸, c'est l'entreprise moderne (*Betriebsverband*), caractérisée par la séparation des travailleurs des moyens de production, l'usage des techniques rationnelles de travail et l'utilisation du droit rationnel et de la comptabilité, qui fut le moteur du capitalisme.

Ce contexte historicopolitique a simplement fait défaut à la dynastie des Umeyyades⁶⁹ (661-750), au Califat abbasside (750-1245) et aux provinces arabes de l'Empire ottoman ; ceux-ci n'ont pas connu le féodalisme tel qu'illustré par le cas anglais⁷⁰. Malgré les apparences, l'Islam n'a jamais été hégémonique et centralisateur, l'« élément » arabe ayant été écarté de tous les rouages du pouvoir abbasside dès la première moitié du X^e siècle. Trois remarques s'imposent.

1. L'économie monétaire arabe, orientée en grande partie vers le commerce malgré l'existence d'entreprises de tout genre, était concentrée dans les grands bassins démographiques urbains (Damas, Bagdad, Alexandrie, etc.). Les échanges entre la ville et l'intérieur (refuge de plusieurs *mazahibs* ou rites) étaient très limités, à l'inverse de la situation de l'*oïkos* en Europe de l'Ouest comme on vient de le voir⁷¹. Par exemple, les « communes », qui ont été organisées par les moines maronites dans le Mont-Liban, ou les Ulémas chiites plus au sud, s'engageaient peu dans des opérations de marchandage avec les régions avoisinantes. Au niveau de l'*output*, ces religieux étaient au service de leurs communautés respectives⁷². Donc, ils étaient mus par ce que Weber appelle une *rationalité en valeur*.

66. Max Weber, *Économie*, op. cit., T. 2, p. 121.

67. Derek Sayer, *Capitalism and Modernity : An Excursus on Marx and Weber*, Londres, Routledge, 1991.

68. Max Weber, *Histoire économique*, op. cit., p. 369-373.

69. Pour Gustave von Grunebaum, l'effondrement de cette dynastie représente l'échec du premier État-nation arabe.

70. Voir Reinhard Bendix : *Max Weber*, op. cit., p. 372-374.

71. Pour plus de détails sur ce thème, voir : Abdallah De Sahb, *Développement*, op. cit., p. 317-342.

72. Ahmad Beydoun, « L'identité des Libanais », dans Fadia Kiwan (dir.), *Le Liban aujourd'hui*, Paris, Éditions du CNRS, 1994, p. 26.

2. Les activités commerciales de la région étaient, en bonne partie, sous le contrôle de puissantes familles marchandes⁷³ auxquelles il « manquait cet État national qui constitu[ait] une condition de la protection du patrimoine, de la formation du marché national, et de la mutation du capital commercial en capital industriel⁷⁴ ». Sous le sultanisme (pouvoir exercé par un sultan, expression d'origine turque), les marchands arabes ont été contraints à acheter des *waqfs* (terres mortes ou religieuses) pour que leur fortune ne soit pas confisquée par le sultan ou par les troupes militaires stationnées dans les villes. C'est l'archétype de l'économie tributaire. Dans une optique wébérienne, l'économie arabe serait irrationnelle car les présupposés du capitalisme, à savoir le prix fixe, la stricte honnêteté, le calcul chiffré et la prévision, la concurrence réglementée et la rentabilité n'existaient plus.
3. Les invasions successives des Mongols⁷⁵, puis des tribus turcomanes, poussèrent l'« Arabe » à se replier sur sa famille ou sa communauté, aidant ainsi à renforcer le tissu communautaire des composantes de la société machrekine qu'elles soient musulmanes, chrétiennes ou juives.

En définitive, dès le X^e siècle, le Machrek arabe n'apparaît plus que comme un conglomerat hétérogène⁷⁶. La destruction des grands axes commerciaux provoqua l'immobilisation du capital nécessaire pour « [...] le développement du capitalisme d'entreprise bourgeois, avec son organisation rationnelle du travail⁷⁷ ».

La bureaucratie

La nouvelle donne sur le Vieux Continent contribua à la formation d'un troisième pouvoir de type administratif, à côté du politique et de l'économique : c'est la bureaucratie qui est « [...] la pierre angulaire de l'État et de l'économie modernes en Occident⁷⁸ ». Celle-ci

73. Voir : *Islam and Capitalism*, Londres, Allen Lane, 1974, p. 30.

74. Burhan Ghalioun, *Le malaise arabe. L'État contre la nation*, Paris, La Découverte, 1992, p. 43.

75. Les historiens musulmans décrivent ainsi l'avancée mongole : « un nuage galo-pant des ténèbres ».

76. Maurice Lombard, *Espaces et réseaux du haut Moyen Âge*, La Haye, Mouton, 1971.

77. Max Weber, *L'éthique protestante*, *op. cit.*, p. 21. En 1517, le Sultan Salim Ier transféra les artisans et les chefs de métiers des centres de production arabes à Istanbul.

78. Max Weber, *L'éthique protestante*, *op. cit.*, p. 13.

rassembla un corps de fonctionnaires spécialisés et hautement qualifiés qui ont été au centre de ce que Weber appelle la *rationalisation politique*, c'est-à-dire la mise sur pied d'une autorité centrale, contre la féodalité et l'aristocratie. L'activité de cette bureaucratie est certainement orientée politiquement⁷⁹.

Dans sa typologie du pouvoir, Weber maintient que seule la domination bureaucratique légale est garante d'un capitalisme rationnel et harmonieux, car dominer c'est administrer⁸⁰. À l'opposé de la *domination traditionnelle* ou *charismatique*, la *domination légale* exige la présence de cette autorité constituée qu'est la bureaucratie⁸¹. L'organisation bureaucratique se répercute sur les entreprises capitalistes où, comme dans l'État moderne, la tête dirigeante n'est pas bureaucratique⁸².

En effet, Weber vécut à une époque durant laquelle la bureaucratisation allait de pair avec la complexification des services publics en Allemagne, où une république impériale – pour reprendre l'expression de Raymond Aron – se préparait pour la bataille ultime contre ses adversaires européens, en particulier contre la France. Le contexte allemand du début des années 1900 nous renseigne beaucoup sur les orientations politiques et idéologiques de Weber⁸³. Or à l'inverse du capitalisme britannique, le capitalisme allemand a été rapidement imposé par « le haut », c'est-à-dire à travers l'instance étatique avec son droit de violence légitime (*Gewaltsamkeit*). Les industries lourdes et chimiques furent l'épine dorsale de l'économie allemande de l'époque. Weber était convaincu que le capitalisme n'avait rien à faire avec la démocratie et les idées de liberté et de fraternité⁸⁴. Il dépendait plutôt de la *bureaucratisation* qui, avec l'*intellectualisation* et la *rationalisation*, instaure un système social régi par une *rationalité instrumentale* ou *en finalité*.

79. Voir : Andrew M. Koch « Rationality, Romanticism, and the Individual : Max Weber's "Modernism" and the Confrontation with "Modernity" », *Revue canadienne de science politique*, vol. XXVI, n° 1, mars 1993, p. 134.

80. François Chazel, « Éléments pour une reconsidération de la conception wébérienne de la bureaucratie » dans Pierre Lascombes (dir.), *Actualité de Max Weber pour la sociologie du droit*, Paris, L.G.D.J., 1995, p. 180.

81. Max Weber, *Économie*, op. cit., T. 1, p. 294-295.

82. Larry J. Ray et Michael Reed (dir.), *Organizing Modernity : New Weberian Perspectives on Work, Organizations, and Society*, Londres/New York, Routledge, 1994.

83. Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber et la politique allemande, 1890-1920*, Paris, Presses universitaires de France, 1985.

84. Selon Jean-Rodrigue Paré, l'agressivité nationaliste du jeune Weber « est fonction de cette relative pauvreté de son édifice théorique » à 25 ans. Voir : « Les "écrits de jeunesse" de Max Weber : l'histoire agraire, le nationalisme et les paysans », *Revue canadienne de science politique*, vol. XXVIII, n° 3, septembre 1995, p. 437-454.

Selon Weber, la montée de la bureaucratie aurait des conséquences bénéfiques dépassant de loin les thèses marxistes sur le dépérissement de l'État bourgeois, remplacé par une société sans État ni classes grâce au communisme⁸⁵. Il a bien vu que le « socialisme scientifique », qui préconisait la collectivisation des instruments de production, allait créer de nouvelles bureaucraties et des problèmes additionnels à l'économie capitaliste rationnelle. C'est pourquoi il attaquait farouchement les forces socialistes en Allemagne, car, selon lui, les prolétaires n'avaient simplement pas les moyens ou les compétences pour diriger les affaires de l'État. De l'autre côté de l'échiquier politique, la bourgeoisie d'État (*Bildungsbürgertum*), recrutée parmi les fonctionnaires et les bureaucrates, était elle aussi incapable d'assurer le leadership requis pour défendre les intérêts de l'Allemagne sur la scène européenne. Devant la faiblesse de la classe moyenne nationale, le manque d'une tradition radicale chez les libéraux allemands et la domination des Jünkers, Weber se résigna à prôner la *Führer Demokratie*, une sorte de démocratie plébiscitaire qui attire la volonté du peuple tout en apaisant son mécontentement⁸⁶. En somme, la bureaucratie, qui est la forme la plus pure de la domination légale,

pourrait en premier lieu émerger en conjonction avec le capitalisme moderne et son support dans l'économie monétaire ; en conjonction avec la concentration des moyens techniques d'administration et de guerre entre les mains de l'État ; et en conjonction avec une expansion qualitative et quantitative des fonctions « politiques » de l'État⁸⁷.

Par ailleurs, on peut dire que le Machrek arabe n'a pas connu le fonctionnariat au sens wébérien. Sous les Abbassides, l'administration est devenue de plus en plus complexe avec l'extension territoriale de leur empire. Les autorités à Bagdad étaient obligées d'adopter une certaine décentralisation administrative, donnant ainsi plus de latitude aux gouverneurs des régions, ce qui eut pour effet d'encourager les forces centrifuges à la périphérie. La bureaucratie, qui était constituée de *kuttab*s (fonctionnaires), se chargeait de l'application des politiques de l'État central. Les *kuttab*s étaient recrutés d'une façon qui dérogeait aux normes de la bureaucratie (moderne) selon lesquelles le bureaucrate doit avoir « la compétence fixe et déterminée selon une

85. Catherine Brennan, *Max Weber on Power and Social Stratification : An Interpretation and Critique*, Brookfield, UT, Ashgate, 1997.

86. Wolfgang Mommsen, *The Age of Bureaucracy*, op. cit., p. 95-100.

87. Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion and Domination. A Weberian Perspective*, Berkeley, University of California Press, 1989, p. 384 (notre traduction).

règle objective, [appartenir] à la hiérarchie rationnelle fixe [...], et la formation spécialisée⁸⁸ ». Par ailleurs, le *wizarat*⁸⁹ (littéralement gouvernement ou ministère), servant d'intermédiaire entre le calife et la population, n'était pas une institution efficacement codifiée. Weber a raison de dire que le *wazir*, dont l'autorité était directement attribuée par le calife qui était peut-être un autocrate mais jamais un despote, pouvait être choisi parmi les esclaves. Cela s'explique par le fait que les Abbassides, cherchant à endiguer les demandes incessantes, notamment de leurs « sujets » arabes, visant à redistribuer la richesse nationale et à partager le pouvoir, firent appel, entre autres, à des esclaves formés comme administrateurs. L'autorité du calife fut peu à peu grignotée par les gouverneurs des régions périphériques, là où l'administration était dirigée par le chef d'une grande famille locale. Avec le déclin progressif du califat de Bagdad, « la bureaucratie fut intimement associée à l'aristocratie militaire [patrimoniale] s'aliénant ainsi différents segments moyens de la société, et devenant oppressive envers les pauvres et les classes inférieures⁹⁰ ». Donc, il n'y a pas eu au Machrek de corps administratif libre et autonome, capable d'aider le calife à protéger ses prérogatives devant la montée des forces autonomistes. Dès le X^e siècle, le califat est devenu une simple figure symbolique. C'est l'âge d'or du sultanisme qui se distingua « [...] par l'existence de la direction administrative personnelle et par son arbitraire fiscal⁹¹ ».

L'éthique puritaine

La rationalisation du religieux, qui déboucha en Occident sur l'ascétisme protestant, comporte trois volets : la clarification intellectuelle, la spécification et la systématisation des idées, le contrôle normatif, la sanction et le concept d'un engagement motivé⁹².

Les interprétations divergent à propos de la place qu'accorde Weber à l'éthique puritaine dans le façonnement de nouvelles individualités susceptibles d'embrasser l'esprit du capitalisme. D'après ses analyses des religions asiatiques, on remarque que Weber a mis en relief deux variables : l'une indépendante, soit l'orientation reli-

88. Max Weber, *Économie*, op. cit., T. 1, p. 304.

89. Voir : Abdul Malik Ahmed Al-Sayed, *Classical Arabic-Islamic Political Theories of Administration : An Analysis and Evaluation of their Contemporary Significance*, thèse de doctorat, Université de Colorado, 1974, p. 270.

90. Abdul Malek Ahmed Al-Sayed, *Classical Arabic-Islamic Political Theories of Administration*, op. cit., p. 532-533 (notre traduction).

91. Max Weber, *Économie*, op. cit., T. 1, p. 308-309.

92. Max Weber, *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press, 1967, p. xxxii-xxxiii (notre traduction).

gieuse ; l'autre dépendante, soit l'organisation économique. Comme le note bien Wolfgang Mommsen, Weber voulait corroborer ses recherches sur l'éthique puritaine *ex negativo*⁹³.

Pour Weber, il existait déjà une *affinité élective* (expression empruntée à Goethe) entre l'éthique puritaine et l'esprit du capitalisme. De son côté, Ferdinand Kogelar rejette la thèse qui lie le développement du capitalisme dans certaines régions de l'Europe de l'Ouest au protestantisme. « Cette "vulgate" reflète l'interprétation que véhicule la tradition *hostile* à la thèse de Weber, [...] l'utilisation qui a été faite de [sa] thèse dans le cadre d'une discussion générale des fondements de la sociologie⁹⁴ ». Selon Ferdinand Kogelar, Weber voulait mettre en relief le *renforcement mutuel* de l'économie et de l'éthique religieuse⁹⁵, celle-ci étant uniquement responsable du rationalisme occidental qui engendra l'esprit du capitalisme, caractérisé par « [...] la recherche rationnelle et systématique du profit par l'exercice d'une profession [*Berufe*]⁹⁶ ». Dès lors, le gain matériel devient une fin en soi, et le profit revêt la qualité d'une obligation morale (*Verbindlichkeit*).

Par ailleurs, Weber maintient que le capitalisme est un phénomène antérieur à la Réforme. La prépondérance des minorités protestantes dans le monde des affaires serait la conséquence de la discrimination qu'elles subissaient dans les « États » à prédominance catholique, et leur exclusion des institutions publiques⁹⁷. En triomphant des traditions religieuses et des valeurs archaïques des gens, l'esprit du capitalisme renforça chez ceux-ci une éthique de travail.

93. Wolfgang Mommsen, *The Age of Bureaucracy*, *op. cit.*, p. 102.

94. Amulte Disselkamp, *L'éthique protestante*, *op. cit.*, p. 33. Elle constituait aussi, selon H. R. Trevor-Roper, « [...] dès le XVIII^e siècle un lieu commun, pour devenir, au XIX^e siècle, l'un des "dogmes" de la propagande bourgeoise protestante ». Cité dans *Ibid.*, p. 13. Notons que Weber voyait le rapport entre le capitalisme et le protestantisme comme « un exemple privilégié du "paradoxe des conséquences" cher aux historiens ». Voir : Catherine Colliot-Thélène, « Rationalisation et désenchantement du monde : problèmes d'interprétation de la sociologie des religions de Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 89, janvier/mars 1995, p. 71.

95. Ferdinand Kogelar, « The Concept of Rationalization and Cultural Pessimism in Max's Weber Sociology », *Sociological Quarterly*, vol. 5, 1964, p. 362. Voir aussi : Catherine Colliot-Thélène, « Religion et quotidienneté. L'Éthique protestante à la lumière de *L'Éthique économique des grandes religions du monde* » dans Groupe de recherche sur la culture de Weimar, *L'éthique protestante et l'esprit de la modernité*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1997, p. 164.

96. Julien Freund, *D'Auguste Comte*, *op. cit.*, p. 66.

97. Comme les juifs *ashkénazes* (occidentaux) qui, selon Weber, sont, malgré eux, devenus un peuple de parias. Sur Weber et la question juive voir : Gary A. Abraham, *Max Weber and the Jewish Question : A Study of the Social Outlook of his Sociology*, Urbana, University of Illinois Press, 1992.

Ce processus fut consolidé par l'Église chrétienne qui, en plus d'exercer une *domination hiéocratique* sur les croyants, était organisée rationnellement avec un contrôle central de la piété⁹⁸. Et « dans le cas de l'ascétisme interne, ce contrôle s'appuyait sur les idées de la prédestination⁹⁹ et la preuve du salut¹⁰⁰ ». Selon Weber, l'affinité élective entre la rationalité économique et l'éthique puritaine était absente de la « religion derviche de l'Islam ».

En effet, l'islam ne renferme pas une hiérarchie religieuse institutionnalisée à l'instar des églises chrétiennes¹⁰¹. Or, on sait que le Prophète avait balayé les structures païennes de La Mecque en 630, mettant ainsi le croyant en relation directe avec Dieu. C'est pourquoi on peut dire que l'islam est non pas une religion individualiste, mais une religion « individuellement collectiviste ». L'expérience arabe de l'ère classique fut de courte durée, et le sac de Bagdad en 1254 sonna le glas d'une civilisation autrefois pluraliste et tolérante. Les conquêtes externes provoquèrent chez les religieux conservateurs une intense réaction voulant que la défaite des Arabes face aux Mongols soit le résultat de leur déviation de la vraie voie. De son côté, Weber admet qu'à s'on *âge héroïque* l'islam professait un monothéisme aussi rigoureux que le judaïsme¹⁰². Mais son ascétisme a été déformé,

98. Voir : John Glammer, « Weber and Islam in Southeast Asia » dans Andreas E. Buss (dir.), *Max Weber in Asian Studies*, Leiden, E. J. Brill, 1985, p. 107.

99. Même s'il parle, dans le cas de l'islam, de *prédétermination*, et non de *prédestination*, il convient de remarquer que, selon Weber, « le principe sur lequel [le protestantisme] repose, le décret insondable par lequel Dieu distribue sa grâce est parfaitement irrationnel. En définitive le protestantisme ne peut être considéré comme une authentique "religion de la rédemption" ». Voir : Colliot-Thélène, *Rationalisation et désenchantement du monde*, op. cit., p. 70.

100. Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination*, op. cit., p. 28 (notre traduction). Selon Weber, « Le cœur du capitalisme moderne doit être recherché dans une région où une théorie économique absolument hostile au capital, mais différente des théories orientale et antique, a officiellement dominé ». *Histoire économique*, op. cit., p. 374. Nous n'allons pas insister sur la question du riba (usure) qui est théoriquement prohibé en Islam. Cette prohibition n'a cependant pas entravé le commerce arabe. On sait qu'en Europe médiévale, le noble perdait automatiquement son statut social s'il pratiquait le commerce.

101. Tout en tenant compte du caractère particulier du système installé en Iran après la révolution de 1979, les *Mollahs* chiites ne sont pas autant associés au pouvoir que les *Ulémas* sunnites. Ces derniers étant, au cours des siècles, devenus carrément des « fonctionnaires » nommés et payés par ceux qui exerçaient l'autorité.

102. Ce qui nous intrigue vraiment (si on suit la logique de Weber sur ce plan), c'est pourquoi le judaïsme a eu un impact « nul » sur la rationalité islamique, alors que les juifs *sépharades* avaient au Machrek et Maghreb arabes une vitalité socio-économique et culturelle importante avant la pénétration du monde arabe par le colonialisme et, dans son giron, le sionisme. Sur ce point, voir : S. D. Goitein, *Jews and Arabs, Their Contacts Through the Ages*, 3^e édition, New

d'une part, par les soufistes qui cultivèrent une religiosité agnostique et mystique, et, d'autre part, par le "groupe guerrier" qui fut, selon Weber, le porteur de la nouvelle foi. C'est ainsi que la quête du salut fût réinterprétée en fonction du *jihad*¹⁰³, car « [...] l'islam doit s'imposer à l'échelle du monde en exigeant des tributs des autres religions¹⁰⁴ ». L'éthique de l'islam est devenue une éthique féodale axée sur l'acquisition par la force de nouveaux territoires, et dont l'idéal fut le guerrier et non le lettré¹⁰⁵. Comme il lui manquait deux éléments se trouvant dans le calvinisme, à savoir une éthique de la profession dans le monde et la certitude du salut, l'islam demeura une religion politique et non une religion du salut.

Dans son traitement de l'islam et de l'histoire arabe, Weber « a, non seulement abandonné une partie des principes essentiels de sa sociologie *verstehende*, mais il a aussi accepté la vision réductionniste du XIX^e siècle de l'islam¹⁰⁶ », symptômes de ce que Norman Daniel appelle *la survivance des concepts médiévaux* en Occident sur l'islam et ses adeptes¹⁰⁷. Il est vrai que Muhammad était semi-lettré et qu'il appartenait à la toute-puissante tribu de *Quraysh*, mais cela n'affecte pas le caractère prophétique de sa mission, comme le note Weber d'ailleurs. Néanmoins, il convient d'apporter certaines précisions sur

York, Schocker Books, 1974 ; Youssef Courbage et Philippe Fargues, *Chrétiens et juifs dans l'Islam arabe et turc*, Paris, Payot/Rivages, 1997.

103. On a pris l'habitude de traduire ce concept par « guerre sainte ».

104. Max Weber, *The Sociology of Religion*, *op. cit.*, p. 262 (notre traduction). Notons que le paiement des capitations évitait aux « gens du Livre » (i. e. les chrétiens et les juifs) le service militaire. La charge monétaire n'était pas excessive comme le laissent entendre, avec beaucoup de dédain, les écrits de plusieurs (dont Weber) sur la « dhimmitude ». Voir, par exemple, Bat Ye'or, *The Decline of Eastern Christianity under Islam : From Jihad to Dhimmitude, Seven-Twentieth Century*, Madison, Fairleigh Dickinson University Press, 1996. Pour une meilleure analyse, voir : Georges Corm, *Contribution à l'étude des sociétés multi-confessionnelles: effets sociojuridiques et politiques du pluralisme religieux*, Paris, L. G. D. J., 1971. Voir aussi la 2^e édition arabe du même livre, Beyrouth, Dar An-Nahar, 1992. Sur *L'humanisme de l'Islam*, voir : Marcel A. Boisard, Paris, Armand Colin, 1978.

105. Pour une position contraire, voir: Bamber Gascoigne, « The People of the Book » dans *The Christians*, *op. cit.*, p. 105-127.

106. Brian Turner, *Weber and Islam*, *op. cit.*, p. 23 (notre traduction). Sur l'orientalisme de Weber, voir, du même auteur, *For Weber : Essays on the Sociology of Fate*, 2^e édition, Londres, Sage Publications, 1996, p. 257-286.

107. Norman Daniel, *Islam et Occident*, Paris, Cerf, 1993, p. 355-396. Voir aussi : John Victor Tallan, *Medieval Christian Perceptions of Islam : A Book of Essays*, New York, Garland, 1994. Notons que dans l'édition Presses pocket de Économie et société (1995), les termes « islam » et « islamisme » sont utilisés de façon interchangeable.

l'islam qui «est en même temps mal connu, mal compris, méconnu, mal conçu et mal représenté»¹⁰⁸.

1. L'islam naquit dans une zone urbaine, commerciale et lettrée. Orphelin dès son enfance¹⁰⁹ (certains musulmans dramatisent un peu trop cette situation), Muhammad grandit sous la bienveillance de son oncle qui était le chef des Hachémites, l'un des deux clans de la tribu de *Quraysh*, l'autre clan étant celui des Umeyyades. Les Qurayshites contrôlaient La Mecque qui était la plaque tournante du commerce lointain entre le sud de l'Europe et les Indes, et un centre de pèlerinage pour les Arabes païens de l'époque¹¹⁰. Le programme du Prophète fut primordialement social, et non politique comme l'atteste Weber, car Muhammad se révolta contre les inégalités sociales et les iniquités économiques qu'il voyait dans son environnement. *Il voulait défendre son peuple devant Dieu*, comme l'a dit si éloquemment J. Waadenburg¹¹¹. Il affranchit lui-même et adopta son esclave Zayd. Mais il s'est éteint en 632, dix ans à peine après le lancement de sa mission.
2. Le Prophète ne «[...] pensait [pas] que l'existence d'un Livre consacrait le prestige d'une religion¹¹²». C'est le troisième calife Uthman Bin A'fan (644-656) qui rassembla les versets et les sourates coraniques pour prévenir leur dispersion, ou leur contamination par des ajouts profanes. Quant au «plaisir sexuel» dont parle Weber, le Prophète n'a jamais prétendu avoir des qualités autres qu'humaines¹¹³. Ses mariages multiples à Médine visaient à atténuer les tensions entre les tribus juives et chrétiennes qui y résidaient¹¹⁴. D'où l'élaboration de la Constitution de Médine¹¹⁵ en 627 pour réunir dans une

108. Adnan Haddad, *Pourquoi l'Islam ? : introduction historique à l'Islam et étude socio-théologique*, Paris, SEDES, 1987, p. 9.

109. Isma'il Ibn Umar Ibn Kathi, *The Life of the Prophet Muhammad : A Translation of al-Sira al-Nabawiyya*, Reading, UK, Center for Muslim Contribution to Civilization, Garnet Publishing, 1998.

110. Patricia Crone contredit ces faits. Voir son ouvrage : *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1987.

111. Jacques Waadenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, 3^e édition, Paris, Mouton, 1962, p. 144 (c'est nous qui soulignons).

112. Max Weber, *Économie*, op. cit., T. 2, p. 213.

113. Remarquons que pour les musulmans, Muhammad est *infaillible*. Weber en était conscient. Voir : *Sociologie du droit*, op. cit., p. 174.

114. Akram Diya' Umari, *Madinan Society at the Time of the Prophet*, traduit de l'arabe par Huda Khattab, Herndon, VA, International Institute of Islamic Thought, 1991.

115. Muhammad Hamidullah, *The First Written Constitution in the World : An Important Document of the Time of the Holy Prophet*, 2^e édition révisée, Lahore, Muhammad Ashrai, 1968.

même fédération les tribus de la ville et les *muhajirun* (émigrés) venus de La Mecque. Finalement, il réussit à gagner la faveur de la population avant de retourner à La Mecque pour briser la puissance des Qurayshites.

3. L'individu peut « facilement » professer son islam, mais il doit être à la hauteur des obligations que comporte cette profession. Dès après la mort du Prophète, l'islam fut traversé par des schismes divers. Même s'il coexistait avec l'islam classique, le soufisme, dont l'illustre représentant est Al-Hallaj (858-922), avait une influence mineure sur le dogme accepté unanimement par les musulmans, qu'ils soient sunnites ou chiites. Le danger pour l'orthodoxie officielle, sous le patrimonialisme, provenait des associations rationalistes, dont les Mu'tazalites qui ont été réprimés au XIII^e siècle¹¹⁶. Toutefois, le soufisme conserve une certaine vitalité en Turquie et en Égypte, entre autres.
4. Les conquêtes des armées arabes, malgré leur faiblesse numérique, n'étaient pas des « guerres de religion », comme le veut Weber. Celles-ci n'étaient que l'une des actions typiques des États temporels cherchant à consolider leurs assises territoriales¹¹⁷. D'autant plus que le terrain a été préparé par la pénétration des marchands arabes des empires byzantin et sassanide, chancelants à l'époque, et ce dès l'ère préislamique. À noter l'appui massif qu'ont reçu les Arabes musulmans des Arabes chrétiens désirant se soustraire à l'autorité méprisante de Byzance et de Rome. Et l'invincibilité de ces armées n'est aucunement liée à la *discipline de la guerre sainte*, mais plutôt au contexte historique qu'on vient de décrire, et à ce que Ibn Khaldun appelle *açabiyya* ou esprit de corps.
5. Quant au *jihad*, ce mot signifie à l'origine effort. Un *hadith* (dit) fait dire au Prophète revenant d'une expédition : « Nous revenons de la petite guerre pour mener le grand combat ». Ce grand combat, qui symbolise la vie de tous les jours, exprime clairement l'existence en islam d'une attitude volontariste et non fataliste¹¹⁸, et donc d'une *éthique méthodique du travail*, non

116. Richard C. Martin et Martin R. Woodward avec Dwi S. Atmaji, *Defenders of Reason in Islam : Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford, England, Oneworld, 1997. Pour Mohammed Arkoun, tout le courant mu'tazalite représenté par Al-Biruni, Abu Hayan Al-Tawhidi, Fakhr Al-Din Al-Razi, Ibn Rushd, Ibn Khaldun fut un échec expliquant « la multiplication des confréries mystiques, des saints et des marabouts à partir du VII^e/XIII^e siècle ». Voir : « Dîn, Dawla, Dunyâ » dans *L'Islam, morale et politique*, Paris, Desclée de Brouwer/Unesco, 1986, p. 79.

117. Idée empruntée à Ali Abderraziq, *L'Islam et les fondements*, op. cit., p. 103.

118. Salah Stétié, Lumière sur Lumière ou l'Islam créateur, Paris, *Les Cahiers de l'Égaré*, 1992, p. 23-25.

seulement sur soi-même, mais aussi « dans ce monde-ci¹¹⁹ ». Muhammad insistait beaucoup sur la quête du savoir même dans les contrées les plus lointaines. Le nouvel ordre islamique était, pour ainsi dire, libérateur et révolutionnaire : abolition de l'« esclavage »¹²⁰, valorisation des femmes¹²¹, redistribution de la richesse matérielle, etc. Toutefois, après la mort du Prophète, le commerce des esclaves a été repris et le « puritanisme », qu'on retrouve de nos jours dans certaines parties du monde arabe et musulman, est dépourvu de toute éthique du travail (ou autre), car il représente une vision étriquée de l'islam, qui est dénuée de tout contexte social et moral¹²².

CONCLUSION

Comme le note bien Wolfgang Schluchter, tous les documents publiés par Weber dès 1909 manifestent son intérêt pour une interprétation économique de l'histoire, mais non pas à la façon de Marx, car le sociologue allemand donnait une certaine autonomie au politique face à l'économie. Pour cela, son programme de recherche était basé « [...] sur une méthodologie des sciences de la culture ; sur une théorie de la culture ; et sur une histoire de la culture¹²³ ». Partant d'un constat, soit le *développement unique* (c'est-à-dire le capitalisme) qui chambarda les structures socio-politiques et économiques de l'Occident chrétien dès le XV^e siècle, Weber s'est lancé dans une étude transhistorique – trop ambitieuse d'ailleurs – afin de mieux cerner les conditions qui freinèrent ou permirent l'épanouissement de la rationalité économique capitaliste. Dans ce sens, son eurocentrisme est plutôt heuristique que normatif.

119. Max Weber, *Sociologie des religions*, op. cit., p. 346.

120. On prévoyait, pour des raisons politico-économiques, abolir l'« esclavage » par étapes. La mode étant aux excuses et à l'apologie, nous avons mis ce terme entre guillemets pour le démarquer de la notion moderne de l'esclavage. Pour plus de détails, voir : Marcel Boisard, *L'humanisme*, op. cit., p. 111-117.

121. Fatima Mernissi, *Sultanes oubliées : femmes chefs d'État en Islam*, Paris, Albin Michel, 1990.

122. C'est ce que le juge égyptien Muhammad Said Ashmawi appelle le retour du chauvinisme bédouin qui va à l'encontre du message de l'islam. Pour plus de détails, voir : Carolyn Fluehr-Lobban (dir.), *Against Islamic Extremism : The Writings of Muhammad Said al-Ashmawy*, Gainesville, Fla., University Press of Florida, 1998.

123. Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination*, op. cit., p. 48 (notre traduction). Voir aussi : Fritz K. Ringer, *Max Weber's Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997.

Pour ce qui est de notre sujet, on constate que trois des cinq conditions préalables à l'émergence d'un *ethos économique rationnel*, selon Weber, ont été remplies par le Machrek de l'ère classique : la science valable, le droit rationnel et l'éthique puritaine. En définitive, quatre thèses se dégagent de l'analyse qu'a faite Weber de l'islam¹²⁴ :

1. Il y a incompatibilité entre la culture islamique et l'esprit du capitalisme.
2. Il y avait une affinité élective entre les besoins du groupe guerrier et les valeurs militaristes qui se sont développées avec l'expansion de l'islam.
3. La *Char'ia*, de par ses origines extra-légales et sa « rigidité », a bloqué les autres préalables du capitalisme, à savoir le droit rationnel, la bureaucratie, etc.
4. L'islam n'a pas généré une industrialisation capitaliste parce que le Machrek et le Maghreb arabes furent dominés par une bureaucratie patrimoniale contrôlée par des troupes militaires.

En effet, l'histoire nous montre que le Machrek arabe de l'ère classique était prêt pour un « décollage capitaliste » ! Ce décollage fut perturbé dès le X^e siècle avec l'arrivée brutale des tribus turcomanes des steppes du Turkestan (Asie centrale), puis stoppé d'une façon irrémédiable à cause des invasions mongoles tout au long du XIII^e et XIV^e siècles. De son côté, Weber a mis le doigt sur le facteur qui explique le mieux la stagnation, puis le déclin de l'économie monétaire arabe : le *patrimonialisme* qui trouva son apogée avec le *sultanisme*. C'est pour cette raison que nous retenons, à l'instar de Brian Turner, la quatrième thèse de Weber où l'auteur adopte implicitement une grille d'analyse marxiste, car l'infrastructure économique, à savoir le patrimonialisme, a fini par conditionner la superstructure, à savoir les valeurs des Arabes. Plus tard, les intellectuels arabes vont reprendre à leur compte les thèses wébériennes comme explication commode des maux qui assaillent leur société¹²⁵. Les uns choisissent le rejet total de l'islam au profit des valeurs européennes, « comme quoi on dispose d'une explication claire de ce qui a fait de l'Occident

124. Voir : Bryan Turner, « Islam, Capitalism and the Weber Theses », *The British Journal of Sociology*, vol. XXV, n° 2, juin 1974, p. 230-243. Article repris dans l'ouvrage du même auteur, *Max Weber : From History to Modernity*, New York, Routledge, 1993, p. 41-55.

125. Mohammad R. Nafissi, « Reframing Orientalism: Weber and Islam », *Economy and Society*, vol. 27, n° 1, février 1998, p. 97-118.

[chrétien] la matrice de la modernité¹²⁶». Les autres réclament le « retour intégral » à un passé idéalisé, mais qui est, en partie, utopique¹²⁷.

126. Thierry Hentsch, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Paris, Minuit, 1988, p. 27. Reste à savoir comment définir cette fameuse modernité.

127. Ahmad Beydoun a bien décrit ces deux courants. Voir : « Des traditions collectives aux aspirations individuelles » dans Dominique Chevallier *et al.*, *Le renouvellement du monde arabe, (1952-1982)*, Paris, Armand Colin, 1987, p. 153-164.