

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

**ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600**

UMI[®]



Université d'Ottawa • University of Ottawa

**Le droit de résistance à la tyrannie : deux lectures divergentes de l'islamisme
politique**

**Par
Sayed Baba**

**Thèse déposée à
l'École des études supérieures et de la recherche en vue de l'obtention de
la maîtrise ès arts en science politique**

Directeur : professeur François Houle

**Université d'Ottawa
30 juin 2002**



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-76545-8

Canada

Sans l'aide précieuse de mon directeur de thèse François Houle, ses conseils judicieux, ses encouragements et sa disponibilité, cette thèse n'aurait jamais vu le jour. Qu'il trouve ici l'expression de ma profonde reconnaissance et de ma sincère gratitude.

Que mes examinateurs, Gilles Labelle et Marie-Blanche Tahon dont l'intérêt pour le sujet traité a été pour moi un constant et puissant stimulant, soient vivement remerciés.

Dieu vous a fixé pour religion ce qu'Il a recommandé à Noé; et aussi ce que Nous t'avons révélé (à toi Mohammad), ce que Nous avons recommandé à Abraham, à Moïse et à Jésus : observez cette religion et ne vous divisez pas en sectes à son sujet !

Coran, XLII, 12.

On dit d'une fleuve qui emporte tout sur son passage qu'il est violent mais nul ne traite de violentes les rives qui l'enserrent..

Brechet.

Résumé : Nous traitons des approches divergentes du droit de résistance, en terre d’Islam, face à la tyrannie, de deux figures emblématiques de l’islamisme politique¹. Nous démontrons que si les deux penseurs sont d’accord pour admettre, le bien-fondé du dit-droit, chacun en définit, cependant, les modalités d’exercice tant selon une compréhension spécifique du phénomène de la *fitna*² que d’une perception particulière des origines de celle-ci qui les distinguent, souvent, l’un de l’autre. En mettant l’accent sur les tenants et les aboutissants des profondes divergences qui opposent les deux leaders de l’islamisme politique sur le droit de résistance, nous soulignons comment elles ont pu alimenter au sein du Monde musulman des affrontements meurtriers qui mettent en péril son unité et sa cohésion. Nous montrons, en conclusion de notre thèse, que la communauté musulmane ne peut, réellement, relever les graves défis auxquels elle est confrontée que par la restauration du Califat³.

¹ Certains grands penseurs musulmans (cf. Al-Qardaoui, Youssef, De la science de l’État en Islam, Éd. Dar achark, 1997) convaincus que l’Islam est à la fois religion, État et Monde rechignent à l’emploi du concept d’islamisme politique lui préférant celui, selon eux, plus “approprié” d’extrémisme qui renvoie, de manière générale, aux mouvements et aux tendances politiques moutatarifa (radicales) qui ont voulu, tout au long de l’histoire de l’Islam, se démarquer de la politique du “juste milieu” (trariq al wasat) suivie par la majorité de la Communauté musulmane. Tout en réaffirmant le principe que l’Islam est effectivement religion, État et Monde, Nous soutenons avec François Burgat (1988), que le phénomène de l’islamisme politique contemporain a pris naissance avec le mouvement Salafiyya, au début du XX^{ème} siècle et qu’il s’est renforcé et amplifié, par la suite, avec l’émergence de l’Association des Frères Musulmans.

² *Fitna* peut-être prise pour toute forme de sédition, désordres, dissensions ou guerre civile. Phénomènes qui, parce qu’ils sont susceptibles de détourner les Musulmans de la pratique de leur religion et de mettre en péril la cohésion et l’unité de leur Communauté, sont condamnés avec vigueur par l’Islam. Comme nous allons le voir tout au long de notre thèse, si les Musulmans sont conscients de la gravité de la *fitna* et de ses dangereuses conséquences potentielles, ils n’arrivent toutefois pas à s’entendre ni sur ses causes réelles ni sur les meilleurs moyens de la conjurer.

³ *Khi'afa* ou *Califat* du verbe *akhlafa* qui veut dire désigner un remplaçant ou un successeur. Le concept est utilisé ici pour signifier, en référence au Coran (II, XXX), le pouvoir

Table des matières :

●	Résumé	p. 3
●	Introduction	p. 6
■	Chapitre I : L'Islam : religion, culture et civilisation	p. 17
	section I : <i>Chrétienté et Islam : Contexte historique, a priori et préjugés</i>	p. 17
	section II : <i>L'Islam, religion, monde et État</i>	p. 24
	section III : <i>Les rapports entre spirituel et temporel en Islam</i>	p. 28
	section IV : <i>L'Islam comme Communauté</i>	p. 34
	section VI : <i>Précisions conceptuelles</i>	p. 38
▶	Conclusion	p. 40
■	Chapitre II : le courant réformiste salafiyya, les conditions de son émergence, sa conception du pouvoir légitime et du droit de résistance	p. 43
	section I : <i>Une modernité occidentale envahissante, jugée incompatible avec les références de l'Islam</i>	p. 43
	section II : Face aux dangers, le retour aux sources comme l'unique moyen de préserver la spécificité de la communauté son unité et son rang	p. 53
	section III : Le courant salafiyya et la question du pouvoir	p. 59
	section IV : <i>Le Calife, son élection (nomination?), la jama' à (Communauté) et son rôle</i>	p. 61
	section V : <i>Électeurs, Calife, critères et responsabilités</i>	p. 75

légitime de celui que la communauté musulmane, sur la base du principe de choura (la consultation), choisit pour succéder au prophète de l'Islam.

section VI : <i>L'établissement du Califat (Imàma), modalités et contraintes</i>	p. 78
section VII : <i>Calife, religion et Communauté</i>	p. 80
section VIII : <i>Les raisons de la destitution du Calife</i>	p. 82
▶ Conclusion	p. 84
■ Chapitre III : Le courant islamiste radical et la question du pouvoir	p. 90
◆ 1^{ère} partie : Émergence et radicalisation de l'Association des frères musulmans	p. 99
section I : <i>Naissance et objectifs de l'Association</i>	p. 99
section II : <i>La révolution de 1952 et la confrontation avec Nasser</i>	p. 103
◆ 2^{ème} partie : La radicalisation de l'Association des Frères musulmans sous l'influence de Sayyid Qutb	p. 111
section III : <i>La jâhilyya moderne et l'impérieux devoir de résistance pour établir la société Islamique et son leadership dans le monde</i>	p. 111
section IV : <i>Souveraineté et adoration, attributs spécifiques de Dieu</i>	p. 116
section V : <i>L'avant-garde chargée de l'instauration de la société Islamique ses qualités et ses moyens</i>	p. 119
▶ Conclusion	p. 121
◆ Conclusion générale	p. 138
▶ Bibliographie	p. 143
▶ Glossaire	p. 144

Introduction

Un peu partout, en Afghanistan, en Arabie Saoudite, en Égypte, au Nigéria, au Soudan, en Iran, etc, des Musulmans donnent, à travers des pratiques contestables voire inhumaines, une image de crispation et d'intolérance, incompatibles, selon plusieurs⁴, avec l'Islam, sa morale⁵ de tolérance, de justice, de fraternité et de miséricorde. Image grossie et amplifiée, dit-on, par des organes de presse, rivalisant dans la quête effrénée et aveugle du sensationnel et de l'exotique, et dont les commentaires, généralement, approximatifs, partiels et souvent franchement haineux, sont alimentés par de supposés experts qui n'hésitent pas, pour porter préjudice à l'Islam et diaboliser les Musulmans, à abonder dans l'amalgame et le dénigrement⁶.

⁴ "Il faut, soutient Tariq Ramadan, dénoncer la violence politique qui s'exprime par des assassinats de touristes, de prêtres, de femmes et d'enfants, par des bombes aveugles et des carnages sanglants. Ces actions ne sont pas défendables et ne respectent en rien le message coranique." Ramadan, Tariq, Islam. Le face à face des civilisations. Quel projet pour quelle modernité ?, Lyon, Éd. Tawhid, 2001, p. 82.

⁵ Nous n'avons pas l'intention, de nous étendre outre mesure, dans cette introduction, sur la philosophie de la morale islamique, sujet qui n'est pas, à proprement parler, l'objet de notre recherche. Cela dit, puisque nous y faisons parfois, implicitement ou explicitement, référence, nous avons jugé utile d'en présenter sommairement les bases spirituelles et légales générales. "J'ai été envoyé pour parfaire les qualités morales de l'homme", disait le Prophète. Voilà qui place la morale au centre de la mission et de la pratique de l'islam. En effet, la morale de l'Islam répond à un triple objectif existentiel :

a) élever l'homme dans ses vertus morales intrinsèques, c'est-à-dire dans les qualités de cœur qui conditionnent son comportement : la foi, la générosité, la miséricorde, la patience, la véracité;
 b) engager l'homme dans l'accomplissement correct de sa mission de *Califat* qui consiste à gérer la Terre et ce qu'elle contient parmi les êtres et les choses, en ordonnant le bien et en luttant contre le mal;
 c) instituer une communauté humaine totalement imprégnée par cette mission morale de lutte pour le bien et contre le mal, conformément à la qualification conditionnelle du verset coranique cité en exergue.

⁶ "Après le communisme, soutient Bernard-Henry Lévy, l'Islam mettrait en péril les acquis modernes de liberté, de responsabilité personnelle et de confort : il faut s'en protéger par tous les moyens parce que les démocraties ont besoin de se prémunir des horreurs." Propos rapportés par Tariq Ramadan in Islam. Le face à face des civilisations. Quel projet pour quelle modernité ?, op.cit, p. 198.

Mais c'est surtout en Algérie que l'alchimie malfaisante, fruit d'une division de travail entre des islamistes radicaux⁷ et des journalistes⁸ que l'on considère mus souvent par la haine tenace du "croissant" et de l'Arabe, a fini par sculpter, dans la conscience et l'imaginaire de millions de spectateurs aux quatre coins du monde, à force de la projection de charniers à répétitions et d'images choc, une idée stéréotypée et dégradante d'un Islam, pris sans retenue ni discernement pour ses applications historiques. Projetée au devant de l'actualité internationale avec, après la disparition du charismatique et énergique président Haouari Boumédiène, une succession à la tête de l'État mal assurée, les ressentiments et les frustrations qui s'en sont suivis, la baisse vertigineuse des recettes du pétrole⁹ et surtout l'interruption brutale d'un processus électoral qui était sur le point de donner aux islamistes une majorité de sièges au parlement, l'Algérie est devenue, depuis 1991, le vaste champ de tranchées d'une guerre sanglante et généralisée entre l'État et les islamistes radicaux. Une guerre se déroulant la plupart du temps à huis clos et où les victimes, qui ont le sinistre privilège

⁷ Gilles Kepel affirme que "la terreur à grand spectacle est l'occasion, grâce à la couverture médiatique qu'elle procure, de se poser en champions de la cause et de tenter de retrouver la faveur populaire [...] en l'absence de travail effectif d'implantation sociale." Voir Kepel, Gilles, Jihad, expansion et déclin de l'islamisme, Paris, Éd. Gallimard, 2000, p. 316.

⁸ Dans l'entreprise de diabolisation de l'Islam menée tambour battant ces dernières années en Occident, "on ne saurait trop insister, soutient Taraq Ramadan, sur le rôle déterminant et parfois dangereux [...] des médias. La maîtrise de l'information à grande échelle est un pouvoir formidable dévolu aujourd'hui à quelques agences qui sont très majoritairement occidentales et qui, à l'évidence, présenteront un certain *point de vue* (c'est nous qui soulignons) sur l'état du monde. L'image, le commentaire succinct, la vitesse, ont pris le dessus sur le texte, l'analyse approfondie et la compréhension globale. La simplification et la caricature sont devenues la règle à l'heure où il est un urgent besoin de nuance et pondération face à la complexité du sujet. Tout le monde le sait, chacun en subit les conséquences, mais bien peu réussissent à se dégager de la pression, et de l'oppression, des médias, pour formuler et élaborer une analyse libérée des tensions et de ses sujets "à la mode". Car il s'agit bien de cela, l'Islam, les Musulmans, et la crispation que les relations enfantent, sont devenus des phénomènes de mode, des sujets dans le vent"... et les conclusions tranchées sont lancées à la vitesse des scoops. [Dans ces conditions on finit par oublier que] l'Islam est une religion, une spiritualité, un univers de sens, une conception de la vie." Ramadan, Tariq, Islam. Le face à face des civilisations. Quel projet pour que!le modernité ?, op.cit, pp. 289-290.

⁹ Le pétrole représente 98% des recettes extérieures de l'État algérien.

d'être monsieur ou madame tout le monde¹⁰, se comptent par dizaines chaque jour sans parler des destructions et des dégâts matériels qu'elle occasionne et qui se chiffrent, au bas mot, en milliards de dollars¹¹. Tout compte fait, la guerre d'Algérie ne se différencie de toutes les autres qui déchirent actuellement *dar-al-Islam* et qui mettent aux prises islamistes radicaux et élites politiques que par son intensité et l'étendue de ses champs de bataille. Comme toutes les autres guerres livrées jusqu'ici par des islamistes armés, elle démontre, au delà de l'absence de scrupules¹² des extrémistes et de la cruauté indicible des méthodes qu'ils utilisent et qui semblent, par ailleurs, toutes définies et choisies dans la ferme intention de provoquer le maximum de dégâts et d'inspirer, dans les coeurs et les esprits de ceux et celles qu'ils voudraient neutraliser, l'épouvante et la frayeur paralysante, l'urgence de définir des règles et des normes claires aussi bien pour l'exercice, à l'intérieur de dar al-Islam, du pouvoir que pour sa contestation.

Les scènes terrifiantes de massacres aveugles et d'assassinats macabres, qui sont en passe de constituer, ces dernières années, le banal quotidien de millions de croyants à travers le monde, massacres qui n'épargnent, généralement, aucune classe de la population ni aucune région de dar al-Islam¹³, sont incontestablement, croyons-nous, la manifestation d'une dérive alarmante¹⁴ que certains n'hésitent pas à expliquer par l'usure d'institutions dont "les valeurs se tapissent et les significations

¹⁰ Sur cette période douloureuse de l'histoire de l'Algérie, voir, entre autres, l'ouvrage de Marie-Blanche Tahon, Algérie, guerre contre les civils, Montréal, Éd. Nota Bene, 1998.

¹¹ Voir Kepel, G, Jihad, expansion et déclin de l'islamisme, op.cit, p. 151.

¹² Voir plus précisément les différents rapports annuels, régulièrement publiés depuis 1992, par *Amnesty international*.

¹³ Nous entendons par dar al-Islam les zones géographiques où l'Islam est considéré comme religion, monde et État,

¹⁴ Kepel, G, Jihad, expansion et déclin de l'islamisme, op.cit, p. 151 et suivantes.

se dérober”¹⁵, alors que d’autres y voient la manifestation concrète de l’antagonisme de “deux logiques concurrentes s’inspirant de deux prétentions à la légitimité qui s’excluent mutuellement.”¹⁶ Quelles que soient les raisons et les causes de ces guerres implacables qui opposent, ici et là, des groupes islamistes aux élites politiques pro-occidentales, il est à relever que bien qu’elles aient donné lieu à une instrumentalisation sans précédent de la religion musulmane à des fins politiciennes¹⁷, que certains n’hésitent pas à qualifier de coupable, elles ont cependant permis, comme nous l’avons relevé ci-dessus, de relancer “opportunément” à l’intérieur du monde musulman un débat, jusqu’ici occulté, sur le meilleur régime en terre d’Islam et attiré l’attention des Musulmans sur l’urgence d’en préciser, au regard de la Loi islamique, les caractéristiques et les critères. Ces mêmes guerres ont également suscité -ce qui nous paraît, malgré tout, dénoter une évolution positive- de sérieuses et légitimes interrogations, au sein de la communauté musulmane, quant aux lectures et aux pratiques, sinon contestables du moins abusives, que chacun des acteurs politiques, pouvoirs en place et mouvements islamistes confondus, font de la *Chari’â* (la Loi islamique). Lectures¹⁸ et pratiques qui sont l’expression de deux approches inconciliables de l’ordre social en terre d’Islam¹⁹. Cet état de fait

¹⁵ Berque, J, L’Égypte, impérialisme et révolution, Paris, Éd. Gallimard, 1967, p. 152.

¹⁶ Al-Ahnaf, M., Botiveau, B et Frégosi, F., L’Algérie par ses islamistes, Éd. Karthala, Paris, 1991, p. 131.

¹⁷ Voir Gérard, I. (sous la direction de), Islam et politique, Éd de l’Espace Européen, La Garenne-Colombes, 1992, p. 24 et suivantes.

¹⁸ Le phénomène de lectures et d’interprétations différentes du Coran est possible en Islam à la seule condition que celui qui s’y livre ait une connaissance suffisante de la Loi islamique.

¹⁹ S’en prenant aussi bien aux régimes politiques qu’aux extrémistes islamistes qui leur sont hostiles, Abdel Wahhab al Effendi, exprimant le sentiment d’une majorité de Musulmans, n’hésite pas à condamner, dans un long éditorial publié, le 29 décembre 1999, par le journal londonien Al Qods al’arabi, “le spectacle douloureusement éloquent de ceux qui s’incriminent les uns les autres et se trucident”, spectacle qui, dit-il, “atteint le magistère dont ils se réclament” et “anéantit des années, voire des siècles, de campagnes de propagation de la foi.” “Leurs divergences, tient-il à préciser, ne portent pas sur les questions religieuses, mais concernent la

qui a débouché sur une “prise en otage” de *dar al-Islam* et de sa religion aussi bien par des régimes politiques peu démocratiques, voire despotiques, voulant à tout prix s’approprier les modes de production, de gestion et de diffusion des valeurs symboliques, que par les groupes extrémistes, décidés à s’instituer en seuls dépositaires de la mission prophétique de direction du monde musulman, ne peut être en réalité surmonté qu’à travers un débat sérieux qui permettrait aux Musulmans de déterminer aussi bien les conditions d’obéissance au pouvoir que celles devant leur permettre de recourir à leur droit de résistance pour contrer celui qu’ils pourraient juger injuste ou tyrannique

Pour mettre en oeuvre cette réflexion, nous avons décidé de recourir aux regards croisés de deux auteurs musulmans importants, qui sont, en même temps, les figures emblématiques des deux courants majeurs de l’islamisme politique contemporain²⁰, salafiste²¹ modéré d’une part, et radical de l’autre, pour nous aider à comprendre les critères de légitimité du pouvoir politique en terre d’Islam et les conditions autorisées par la Loi islamique pour recourir au droit de résistance.

Ces auteurs sont, d’un côté Sayyid Qutb, considéré comme le grand idéologue et penseur²²,

gloire et le pouvoir ! Or ils étaient supposés, comme Musulmans véritables, ne pas tenir compte de ceux-ci [...] Cela, conclut-il, mena à la ruine [de la Communauté], à la perte des fidèles, et détourna les gens de la religion en défigurant l’image de l’Islam et de ses hommes. ”

²⁰ Dans le cadre de cette étude, pour des raisons aussi bien d’organisation pratique que méthodologique, nous avons décidé de limiter le champ de notre étude à l’Islam sunnite qui représente plus de 90% des Musulmans à travers le monde. Nous n’évoquerons le monde chiite et les autres sectes minoritaires que de façon brève et presque allusive.

²¹ De l’invariant *salfiyya*, les penseurs salafiyya se réfèrent aux *salaf* : on entend généralement par ce terme les premiers savants de l’Islam ayant vécu durant la période s’étalant entre la vie du Prophète et la fin du III^e siècle de l’Hégire (fin du XI^e siècle chrétien environ). La référence au salaf exprime généralement cet impétueux désir d’un accès immédiat aux textes et surtout de renouer avec le dynamisme de la pensée qui a caractérisé cette première époque glorieuse.

²² Carré, O., Mystique et politique, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frère musulman radical, Paris, Éd. Presses de la fondation des Sciences Politiques et Éd. du Cerf, 1984, p. 21.

après la mort de Hassan al-Banna, de l'organisation des frères musulmans²³ et de l'islamisme radical en général et qui a publié, depuis sa prison au Caire (Égypte) en 1964, Ma'âlim fi tariq²⁴, une oeuvre majeure considérée comme un "texte-icône"²⁵ par les mouvements islamistes militants à travers le monde, et, de l'autre Rashîd Rîda, l'une des figures marquantes de la Salafya, mouvement modéré et moderniste, et qui est en même l'auteur du grand livre al-Khilafa ou al-Imâma al-'uzmâ²⁶, considéré comme l'une des références solides pour tous ceux et celles qui souhaitent se faire une idée précise des critères du pouvoir légitime en terre d'Islam.

En compagnie de nos deux penseurs, nous nous proposons d'étudier la question définie comme suit : si l'on tient compte du fait que la *fitna* est plus grave que le meurtre (Coran, 2, 190), de quel droit de résistance dispose, de manière générale, le Musulman face au pouvoir injuste ou tyrannique ?

L'examen de cette question doit nous aider à vérifier l'hypothèse suivante : si Rashid Rîda et Sayyid Qutb sont d'accord pour admettre l'existence d'un droit de résistance dans le cadre de l'islamisme politique, nous montrerons cependant que les mécanismes et les conditions d'exercice du dit-droit donnent lieu à des divergences sensibles entre les deux penseurs. Dans le cadre de cette

²³ Nous revenons longuement dans le cadre de la deuxième partie du chapitre III de notre travail consacré au courant islamiste radical et à la question du pouvoir dans la pensée de Sayyid Qutb.

²⁴ Sayyid Qutb, Jalons sur la route de l'Islam, Éd. L'Imprimerie de Carthage, Paris, 1968. Il est à préciser que Ma'âlim fi tariq, diffusé et réimprimé cinq fois de janvier à juin 1965, fut considéré par les services de l'ancien président égyptien Nasser, comme la preuve principale d'un complot visant son assassinat et celui de ses principaux collaborateurs. Ma'âlim fi tariq est en fait le condensé de quelques extraits, parfois modifiés, de fi thilal al-Cora'ân (A l'ombre du Coran, Beyrouth, Éd. Dâr al-shrûq (30 fascicules d'après les 30 portions (*juz'a*)) traditionnelles du Coran.

²⁵ Carré, O., mystique et politique, op.cit., p. 19.

²⁶ Rîda, R., Le Califat ou l'Imâma suprême, traduction annotée par Laoust (H.), Éd. Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1986.

thèse, nous démontrerons que les conditions définies par Rashid Rîda pour l'exercice du droit de résistance tendent à réduire sensiblement les possibilités de son usage alors que celles mises de l'avant par Sayyid Qutb en autorisent une pratique pour le moins permissive. Si l'exercice du droit de résistance face au pouvoir injuste ou tyrannique, selon la vision de Rashid Rîda, relève de la responsabilité exclusive des *Ahl al-hall wa-l-'aqd*²⁷, qui seuls ont le droit et le devoir d'autoriser, dans des conditions précises²⁸, la destitution du calife-tyran, il en va tout autrement pour Sayyid Qutb qui soutient la nécessité, en toute circonstance, pour tout Musulman d'exercer, en son âme et conscience, son droit de résistance à l'encontre non seulement de tous les gouvernements oublieux des fondements religieux mais aussi contre toutes les sociétés civiles jugées *jahilites* (a-islamiques).

Dans le cadre de notre thèse, nous nous efforcerons de démontrer que les modalités spécifiques et les mécanismes particuliers de l'exercice du droit de résistance définis par chacune des deux écoles de pensée de l'islamisme politique entraînent aussi des conséquences très différentes au niveau politique et social.

A travers une mise en parallèle des thèses de Rashîd Rîda et de Sayyid Qutb sur les caractéristiques du régime injuste ou tyrannique et sur les conditions qui autorisent le recours à son encontre du droit de résistance, nous tenterons d'avoir une juste appréciation aussi bien des positions des réformistes modérés que de celles des revendications des groupes islamistes quant à la stratégie de recours à la violence pour renverser l'ordre établi.

Au cours de notre recherche, nous tenterons de démontrer également comment, par le biais

²⁷ *Ahl al-hall wa-l-'aqd* sont généralement les savants et les personnalités influentes au sein de la Communauté.

²⁸ Rashid Rîda estime que l'exercice du droit de résistance n'est légitime aux yeux de la *Chari'â* (la Loi islamique) que s'il est ordonné par les *Ahl al-hall wa-l-'aqd* qui sont les seuls en mesure de juger si les avantages qui peuvent résulter d'une telle action peuvent ou non être plus importants que les inconvénients qu'elle peut engendrer.

d'une contestation de l'ordre socio-politique, modérée au début et radicale par la suite, l'islamisme politique est passé, au cours des premières décennies du XX^{ème} siècle, d'une dynamique de dialogue actif consistant à amener par la pression intérieure les pouvoirs politiques à "s'amender" en douceur, à une stratégie de rupture et de confrontation directe et sans concession avec ces mêmes régimes. Nous soulignerons que ce changement radical de stratégie s'explique, en grande partie, par le fait que si les tenants de l'islamisme modéré, dans un souci évident d'éviter la *fitna*, d'un côté, et de réunir progressivement et par étapes les conditions devant permettre l'établissement de l'État islamique, de l'autre, se sont efforcés de privilégier les voies du dialogue et de la concertation avec leurs adversaires et ennemis, les représentants de l'islamisme radicale ont été amenés, sous le poids de circonstances précises, à considérer que la voie du dialogue et de la modération est inopérante. En effet, l'émergence, dans la foulée des guerres d'indépendances nationales, d'États totalitaires et répressifs, briseurs de la solidarité musulmane et bénéficiant du soutien manifeste de l'Occident²⁹, a fini par convaincre les islamistes radicaux de l'impossibilité d'établir, par des voies pacifiques, l'État islamique qu'ils appellent de leurs vœux. Du moins tant et aussi longtemps que les élites politiques "impies" n'auront pas été détruites et balayées par la force et que leurs alliés occidentaux n'auront pas été obligés de les "lâcher".

Par ailleurs, tenant compte du fait que l'islamisme politique n'est, au fond, que l'expression

²⁹ Soutenant que "l'émergence islamique défie les intérêts occidentaux [dans la mesure où] l'instauration de régimes démocratiques mettrait à mal les possibilités de contrôle géostratégiques et économiques, Tariq Ramadan soutient que cela explique que, systématiquement, tout processus électoral ou pluraliste dans le monde arabe soit stoppé. Si l'on ne fait pas, poursuit-il, le constat du refus de l'Occident d'accepter un projet issu des urnes qui, chaque fois qu'il est respecté, plébiscité, d'une façon ou d'une autre, la référence aux valeurs de l'Islam, on ne comprend que partiellement le sens des interventions du Nord pour protéger les dictatures et empêcher l'instauration de la démocratie." Alain Gresh, Tariq Ramadan, L'Islam en question, Éd, Sindbad / Actes Sud, Paris, 2000, p. 89.

d'une attitude réactive³⁰ à la tutelle imposée à dar al-Islam par l'Occident, nous avons jugé utile de consacrer le premier chapitre de notre travail et une grande partie du deuxième, d'une part aux difficiles rapports historiques entre l'Islam et le Christianisme et, de manière générale, à ce qui les différencie et les rapproche comme deux religions à Livre saint, et d'autre part aux problèmes posés par une modernité occidentale incompatible avec l'esprit et la lettre de l'Islam. Ce faisant, notre intention est de souligner que la permanence en Occident d'une politique anti-Islam³¹ qui se vérifie, entre autre, de nos jours, tant par le soutien indéfectible apporté par ses décideurs aux régimes patrimoniaux³² des pays musulmans, briseurs de la solidarité musulmane que par une propagande simpliste consistant à confondre, d'un côté, l'Islam avec l'archaïsme, la tradition répétitive et, de l'autre, la modernité, née et développée en Occident, avec une marche accélérée vers le progrès et une acceptation de l'historicité dynamique, a constitué le fonds de commerce de l'islamisme politique en général et de sa forme d'expression radicale en particulier, fonds de commerce dans lequel il a largement puisé pour mobiliser dar al-Islam contre l'Occident et se poser en interprètes particuliers et auto-proclamés des intérêts supérieurs de la Communauté musulmane.

Notre recherche traite d'un aspect particulier de la pensée musulmane, qui, faut-il le souligner, est une pensée fondamentalement religieuse recouvrant un domaine très vaste incluant le social et

³⁰ Voir, pour plus d'information, Hammouda, Adhil, La crise des intellectuels et la révolution de juillet, le Caire, 1985. Dans son livre-autobiographie, Adhil Hammouda, lui-même ancien militant islamiste, a décrit avec une simplicité touchante le parcours-type de l'islamiste radical.

³¹ Traitant des raisons profondes qui incitent les puissances occidentales à prendre le parti de l'État hébreu dans sa guerre contre les Palestiniens et le Monde musulman, Bruno Le Guigue écrit : "le triomphe de l'État hébreu soulageait la conscience européenne, tout en lui offrant le spectacle narcissique d'une victoire de l'Occident sur les barbares. Unis pour le meilleur et pour le pire, ils s'accordaient mutuellement l'absolution sur le dos du monde (musulman) en lui transférant le poids des persécutions antisémites." Le Guigue, Bruno, Aux origines du Conflit israélo-palestinien, Éd. L'Harmattan, 1998, p. 135.

³² Corm, G., L'Europe et l'Orient, de la balkanisation à la libanisation, histoire d'une modernité inaccomplie, Éd. La découverte, Paris, 1991.

le politique³³. Nous aurons, en conséquence, à coeur, quand nous traiterons de ces aspects, en quelque sorte marginaux de la pensée religieuse, de ne les considérer que comme des dimensions *sub specie religionis*. Autrement dit, nous ne les analysons qu'à la lumière des fondements et des effets religieux qui sont à même de nous permettre de les expliquer et d'en comprendre, d'une certaine manière, les motifs. C'est ce qui explique notre souci de montrer à travers plusieurs sections du premier chapitre que l'Islam, contrairement à d'autres religions, est à la fois religion, monde et État.

Le fait que les auteurs dont nous étudierons la pensée, dans le cadre de ce travail de recherche, n'utilisent pas le raisonnement déductif, requiert, pour procéder à la lecture de leurs ouvrages et à l'analyse des conséquences qui en découlent, qui révèlent "l'absence flagrante d'un imaginaire mixte euro-musulman"³⁴, le recours systématique à ce que Bourdieu appelle "les structures structurantes", c'est-à-dire aux bases constitutives de l'imaginaire autochtone, les systèmes symboliques, qui, dans ce cas précis, sont essentiellement la religion et de manière secondaire la langue.

Eu égard donc à l'absence flagrante d'un "imaginaire mixte" entre, d'un côté, un Occident contemporain où "tout se joue dans l'espace et le temps de ce monde-ci, tout, c'est-à-dire tout à partir de rien et en vue de rien, tout pour la gloire mondaine, dans le suspens de la mort"³⁵, et de l'autre, un monde musulman, où *la maturité de la société idéale se mesure fondamentalement à son unité et à l'unicité de sa foi*, l'existence d'un esprit d'ouverture et compréhension est non seulement une condition sine qua non, pour éviter les malentendus et les incompréhensions mais elle est aussi un

³³ Si "le temporel et le spirituel étaient de droit, en chrétienté à la fois distincts et hiérarchisés, [et que] la société chrétienne savait qu'elle pouvait reconnaître le pouvoir temporel légitime de princes non chrétiens", pour l'Islam "c'est au contraire par essence que la foi est une valeur d'ordre politique, ou plutôt, c'est la seule valeur d'ordre politique, la seule qui donne à la cité sa raison d'être." Voir Gardet, L., La cité musulmane, Éd. J. Vrin, Paris, 1976, p. 25.

³⁴ Étienne, B., L'islamisme radical, Éd. Hachette, Paris, 1987, p. 124.

³⁵ Lefort, Claude., Le travail de l'Oeuvre Machiavel, Éd. Gallimard, 1972 et 1986, Paris, pp. 555-556.

test de notre capacité à comprendre et à mettre en oeuvre un principe indispensable pour favoriser toute forme de dialogue constructif et qui consiste à admettre que la vérité peut bien, parfois, se décliner sous différents aspects et se manifester de différentes manières.

Chapitre I : L’Islam : religion, culture et civilisation

Section I : Chrétienté et Islam : Contexte historique , a priori et préjugés

Né dans la Péninsule arabique, un désert difficile d’accès et hostile, l’Islam a pu, pendant les premières années de son émergence, se développer progressivement à l’écart de toute influence étrangère prépondérante qui aurait pu en limiter ou contrarier l’enracinement³⁶.

Pendant les premiers siècles, l’unité et la cohésion de *dar al-Islam*, cimentées par une spiritualité et une éthique solides, ont trouvé dans les *foutouhat*³⁷ une force et une vigueur qui lui ont permis de balayer, sans difficultés majeures, les empires perse et byzantin. Néanmoins, l’importance des territoires conquis, le nombre et la diversité des populations converties ont fini par peser de tout leur poids sur une institution califale³⁸ dont les responsables, contrairement aux Califes bien guidés³⁹,

³⁶ Voir entre autres, Stewart, Desmond et les rédacteurs des éditions Time-Life, L’aube de l’Islam, Éd. Time-Life international (Nederland) B.V, 1968.

³⁷ Dans la mesure où l’Islam ne peut se propager par la contrainte et que son but ne peut en aucun cas être la conquête pour des raisons mercantiles ou économiques, les historiens musulmans recourent fréquemment, pour exprimer l’expansion de leur religion musulmane au concept de *fath* qui est synonyme de libération et de délivrance. Autrement dit, l’objectif des *foutouhat* est de donner la possibilité aux autres peuples non-Musulmans (à l’exception des gens du Livre) de choisir entre persister dans l’idolâtrie ou reconnaître et adorer Allah, ie Dieu Unique.

³⁸ À mesure que l’Islam subissait l’influence des autres peuples et nationalités intégrés par lui, sa direction politique devient de plus en plus sensible à l’apparat et à la façon de diriger, par exemple, des Basileus Byzantin et des Grands Rois des dynasties perses. Cette image, qui, faut-il le rappeler, rompt, radicalement, avec la tradition des premiers Califes de l’Islam, allait pourtant devenir, au fil du temps, le type extérieur habituel du “commandeur des croyants” et de ses subordonnés.

³⁹ Les Califes bien guidés ou bien inspirés sont les quatre premiers successeurs du prophète Mohammad et dont le règne représente pour une majorité de Musulmans l’âge d’or de l’Islam. Ce sont par ordre chronologique de succession : Abù Bakr (632-634), Omar ibnou Al-Khattab (634-644), Othman ibnou Affan (644-656) et Ali ibnou Abi-Taleb (656-661). Pour plus

se sont, souvent, montrés incapables de s'adapter aux rapides et brusques changements que le Monde musulman a connus. Il faut noter aussi que l'expansion fulgurante⁴⁰ de l'Islam, en le projetant en Europe, l'a mis en contact physique avec un Occident qui, revenu, après les deux grands revers⁴¹ subis par dar al-Islam, de la fascination des premières années, est devenu rapidement -sous la pression d'une Église catholique⁴² jalouse de ses prérogatives tant spirituelles que temporelles- profondément hostile à l'égard du nouvel "intrus". Ainsi si pendant des siècles, l'Orient a été pour l'Europe "[l]'autre de la fascination, l'Autre de la peur"⁴³, pour l'Occident chrétien, l'Islam et les Musulmans furent rapidement considérés comme "un danger avant d'être un problème."⁴⁴ Danger et problème intolérables aux yeux des Occidentaux qui y voient les signes d'un "déplacement [...] [du leadership du monde] dans les régions lointaines de l'Orient où un peuple turbulent et pillard, non

de précisions sur leurs vies et leurs réalisations, voir l'oeuvre de Miquel, André., L'Islam et sa civilisation, VII-XX siècle, Éd. Armand Colin, Paris, 1999, p. 57 et suivantes.

⁴⁰ L'expansion de l'Islam est due, selon Voltaire, au "dogme surtout de l'unité d'un Dieu, présenté sans mystère et proportionné à l'intelligence humaine." Voltaire, Essai sur les moeurs, vol. 1, Éd. Garnier, Paris, 1963, p. 275.

⁴¹ La majorité des historiens, aussi bien musulmans qu'occidentaux, considèrent que la prise de Séville (Espagne) en 1248 par les troupes chrétiennes espagnoles et la mise à sac de Bagdad, siège de l'éclatant Califat abasside, en 1258 par les hordes mongoles du bouddhiste Hülâgû, constituent les deux événements majeurs qui ont précipité la décadence que nous connaissons, jusqu'à nos jours, de dar al-Islam.

⁴² Avec la conquête de l'Espagne, des côtes italiennes et de la Gaule, l'Église catholique sentant que l'Islam pourrait submerger le continent européen, a décidé de prendre la tête d'une campagne générale de mobilisation destinée à expliquer aux fidèles que l'Islam est une imposture inventée par un seul individu ayant pour nom Mohomet. Campagne à laquelle ont largement contribué plusieurs penseurs et intellectuels occidentaux qui n'ont pas hésité à mettre leurs talents et leurs plumes au service d'une propagande de diabolisation de l'Islam et des Musulmans. Souvenons-nous des turqueries de Molière, du Mahomet de Voltaire, du "comment être persan" de Montesquieu, etc.

⁴³ Gérard, I., (sous la direction de), Islam et politique, op.cit., p. 5.

⁴⁴ Rodinson, M., La fascination de l'Islam, suivi de Le seigneur bourguignon et l'esclave sarrasin, Éd. La découverte, Paris, 1989, p. 35.

chrétien au surplus, avait envahi et saccagé d'immenses contrées, les avait enlevées au domaine de la chrétienté.⁴⁵

Le souci de cimenter l'unité idéologique de la chrétienté, mise à mal par les guerres de puissance que se livrent entre elles les grandes familles européennes, conjugué à la volonté clairement affichée de la part de la papauté d'unifier l'ensemble du territoire de Occident sous son égide et d'y faire prévaloir, face aux pouvoirs temporels concurrents, l'allégeance à son autorité absolue, ont, entre autres raisons, incité la papauté à pointer du doigt le monde musulman comme "l'ennemi principal"⁴⁶, un ennemi dont il fallait combattre et circonscrire l'influence :

des siècles durant, en Europe [...] le sort de la guerre et de la paix [était] entre les mains du jeu d'alliance entre les grandes familles, mais aussi entre ces familles et l'Église qui, héritant des anciennes structures de l'Empire romain, a constitué la principale force socioculturelle unifiée de la civilisation européenne. [...] La guerre [...] [et] ses destructions peuvent être passées dans la morale et la conscience à pertes et profits de l'inéluctable émergence du centre de fondation de [...] l'Europe chrétienne et de sa civilisation.⁴⁷

Dans un tel contexte d'instabilité, l'étude sérieuse de l'Islam n'intéressait personne en Occident car elle ne "paraissait pas utile pour les luttes en cours"⁴⁸ d'une part, et que parce que, d'autre part, la préoccupation urgente de la Papauté était essentiellement de "donner aux chrétiens de bonnes raisons de raffermir leur propre foi."⁴⁹ Cette approche "pragmatique" qui a trouvé ses débuts d'application dans les nombreuses guerres de croisades, est devenue, avec le temps et les impératifs dictés par des considérations foncièrement géopolitiques, un objectif immuable prenant avec les siècles différentes manifestations idéologiques allant de l'animosité religieuse implicite aux

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ Corm, G., L'Europe et l'Orient, de la balkanisation à la libanisation, histoire d'une modernité inaccomplie, op.cit., p. 34 et suivantes.

⁴⁸ Rodinson, M., La fascination de l'Islam, op.cit., p. 45.

⁴⁹ Idem.

confrontations militaires directes⁵⁰. Cette animosité et ces multiples confrontations allaient donner la possibilité progressivement à l'Occident d'enrichir et de diversifier sa panoplie de moyens de pression psychologique et de guerre idéologique⁵¹ contre un monde musulman perçu à la fois comme "le domaine de l'Antéchrist [...] (et) le lieu d'une civilisation exotique, pittoresque, vivant dans une atmosphère fabuleuse peuplée de génies capricieux."⁵²

Il faut toutefois souligner qu'avec la Renaissance, les rapports entre Monde musulman et l'Occident ont connu une certaine embellie⁵³. Certaines franges des nouvelles élites laïques occidentales qui avaient tendance à considérer l'Islam comme une "religion rationnelle, éloignée des dogmes chrétiens les plus opposés à la raison"⁵⁴, qui concilie "l'appel à une vie morale avec un respect raisonnable des exigences du corps, des sens, de la vie sociale."⁵⁵ Elles n'ont de ce fait manifesté, pendant un certain temps, aucune hostilité particulière à ce qu'il retrouve son rôle historique et civilisateur⁵⁶.

Il est à noter toutefois que la "bienveillance" manifestée par l'Occident des Lumières à l'égard

⁵⁰ Idem.

⁵¹ Chamyra, J., L'Islam pourra-t-il présenter au monde une théorie du pouvoir ?, Éd. The Research and Publishing House, Sin le fil, Lebanon, 1990, p. 427 et suivantes.

⁵² Dufrenoy, M.-L., L'Orient romanesque en France, 1704-1789, Montréal, 1946-1947, vol. 2., t. III, Amsterdam, 1975, cité par Rodinson, M., La fascination de l'Islam, op.cit., p. 71

⁵³ Le penseur des Lumières, comme le soutient à juste titre Abdellah Laroui, a dans son esprit "un modèle de religion (rationnelle ou naturelle); quand l'Islam, qu'il se représente vaguement d'après les rares sources qu'il possède, s'en approche, il le loue mais quand il y contredit, [le penseur] le dénigre avec plus de hargne encore qu'il ne critique le christianisme établi." Laroui, Abdellah, Islam et modernité, Éd. La découverte, Paris, 1987, p. 130.

⁵⁴ Rodinson, M., La fascination de l'Islam, op.cit, p. 72.

⁵⁵ Ibid., p. 73.

⁵⁶ Idem.

de l'islam a été de courte durée. Car les ambitions impériales⁵⁷ des principaux pays européens et leurs appétits insatiables de puissance et d'enrichissement n'ont pas tardé à faire prendre, au début du XIX^{ème} siècle, à la politique étrangère occidentale une nouvelle tournure qui, avec un occidentalisme utilitaire et impérialiste, qui s'est avéré "plein de mépris pour les autres civilisations."⁵⁸

Le fait que "l'expansion européenne se heurtait partout, de l'Inde au Maroc et du Caucase à la Guinée à une farouche résistance dont l'âme n'était autre que la faveur islamique"⁵⁹ n'a fait que renforcer et conforter l'hostilité de l'Occident impérialiste vis-à-vis d'un Monde musulman qui, parce qu'il s'est montré attaché à son indépendance et à la préservation de son modèle de civilisation spécifique, a été pointé du doigt comme monde barbare, réfractaire à toute forme de progrès !

L'émergence d'un impérialisme agressif et arrogant nourri par le sentiment d'une "supériorité économique, technique, militaire, politique, culturelle [...] écrasante"⁶⁰ a, tout en confortant le processus de structuration de l'Europe face à l'Islam⁶¹, donné lieu à un européanisme sectaire et intolérant, déterminé à s'imposer, face aux autres civilisations et particulièrement musulmane, comme l'unique et seul mode universel possible :

⁵⁷ Lewis, B., (sous la direction de), Le monde de l'Islam, Éd. Elsevier Séquoia, Bruxelles, 1976, p. 9.

⁵⁸ Rodinson, M., La fascination de l'Islam op.cit., p. 77.

⁵⁹ Laroui, Abdallah, Islam et modernité, op.cit, p. 131.

⁶⁰ Ibid., pp. 85-86.

⁶¹ Ernest Renan n'hésitait pas à affirmer que l'Europe ne pourra exister que lorsque "le dernier des fils d'Ismaël sera mort de misère ou aura été relégué par terreur au fond du désert." Propos rapportés par Monteil, Vincent, Clefs pour la pensée arabe, Éd. Seghers, 1974, p. 203.

la spécificité irréductible est supposée à tous les niveaux possibles, les motivations et les traits universels sont niés ou dédaignés. Contradictoirement, la seule universalité possible est conçue comme l'adoption du modèle européen sous tous ses aspects. On en proclame la nécessité [tout] en en soulignant aussitôt l'impossibilité par suite de la spécificité si accentuée des non-Européens. Ce qui conduit à en rejeter la réalisation dans un vague avenir en acceptant pour le moment la perpétuation des cultures exotiques sous leur forme dégradée et politiquement dominée.⁶²

En accord avec les idées générales de la science de leur temps, les missionnaires ne se gênent pas dans le cadre de "leurs campagnes de propagande haineuses contre l'Islam d'associer le succès des nations européennes à la religion chrétienne [et] les revers du monde musulman à l'Islam."⁶³

L'attaque contre l'Islam⁶⁴ est menée de la façon la plus agressive possible et l'argumentation médiévale est reprise avec des enjolivements modernisateurs. Ainsi on donne des détails, ici ou là, sur l'inspiration satanique de l'Islam : "[l]es catholiques français, par exemple dénoncent la conspiration contre le progrès et la vérité que représente l'Église, émanant d'un front où figurent, avec les musulmans, les protestants, les Britanniques, les francs-maçons et les juifs, rangés [...] sous les ordres de Satan."⁶⁵

Si pendant longtemps les Musulmans furent fascinés par les progrès techniques prodigieux de l'Occident et par l'effervescence et le bouillonnement culturel que connaissent ses sociétés, il faut néanmoins relever qu'avec les expéditions coloniales du début du XIX^e siècle et les dommages

⁶² Rodinson, M., La fascination de l'Islam op.cit., p. 86.

⁶³ Idem.

⁶⁴ Le premier ministre britannique, Lord Gladston, n'hésitait pas, pour motiver les agents de la couronne britannique dans leur lutte contre l'Islam à leur affirmer, en brandissant une copie du Coran, que "tant que ce Coran existe, l'Europe ne pourra pas étendre son influence sur l'Orient tout comme elle ne pourra pas être elle-même en sécurité." Voir, Dr. Al-Houceine, Zaïd ibnou Mohsein "Ni oriental ni occidental", in Al-Faïçal, n° 209, avril-mai, 1994, p. 5.

⁶⁵ Ibid., 87.

irrémediables qu'elles ont provoqués au sein de *dar al-Islam*, l'Occident ne laisse plus, chez les Musulmans, qu' "un scepticisme assez amer à l'endroit de l'idéalisme humanitaire dont [...] [il] se réclame, où l'on voit de plus en plus des satisfactions endormeuses et verbales destinées à faciliter le programme d'exploitation matérielle et humaine qui seul [...] [le] conditionnerait."⁶⁶

L'orientalisme⁶⁷, qui est d'abord "un regard sur soi avant d'être une connaissance véritable de l'autre"⁶⁸, trouve dans l'affaiblissement de l'Empire ottoman le moyen commode de vouer le Monde musulman aux gémonies : " d'abord admiratif de l'Empire du Grand Turc, de la paix et de la stabilité qu'il assure à ses populations, de la gestion de ses immenses territoires et nationalités, face à une Europe en proie à ses divisions et querelles religieuses, princières, à une guerre perpétuelle qui divise ses souverains, le regard européen se fera dépréciatif au fur et à mesure que s'affaiblit militairement l'Empire ottoman face aux puissances européennes et que sa décadence apparaît irrémédiable."⁶⁹

Reprenant progressivement confiance en elle face à la déliquescence de l'Empire ottoman, l'Europe est désormais irrésistiblement portée à ne plus voir dans toutes les tentatives de résistance à sa domination qu'"un complot sinistre auquel, par un mécanisme constant dans l'histoire des

⁶⁶ Laoust, H., "Le réformisme orthodoxe de Salafiyya", in Pluralismes dans l'Islam, Éd. Geuthner, Paris, 1983, pp. 422-423.

⁶⁷ Étude de l'Orient, de ses peuples et de ses civilisations etc. Elle est généralement commandée, inspirée et orientée en fonction des intérêts bien précis des milieux ecclésiastiques chrétiens.

⁶⁸ Corm, G., L'Europe et l'Orient, de la balkanisation à la libanisation, histoire d'une modernité inaccomplie, op.cit., p. 48.

⁶⁹ Idem.

idéologies, elle attribue une illusoire unité de direction, une application méticuleuse à l'exécution de ses noirs desseins, des méthodes traîtresses, cruelles, machiavéliques."⁷⁰

Conforté par ses progrès techniques et technologiques dans la certitude de sa supériorité face aux autres civilisations, l'Occident en est venu à considérer que "toute manifestation anti-impérialiste même surgie de réactions purement locales était attribuée au panislamisme"⁷¹. Il est par ailleurs important de relever qu'au fur et à mesure que se précisent les menées expansionnistes de l'Europe et que leurs effets négatifs commencent à se faire sentir à l'intérieur de *dar al-Islam*, le monde musulman acquiert définitivement la certitude, sous la pression des milieux religieux, que "la forme de civilisation représentée par l'Occident ne peut [en aucun cas] être un modèle valable d'évolution (pour lui) ."⁷²

section II : L'Islam : religion, monde et État (dîn, dunya et dawla)⁷³

Ce bref survol historique nous est paru utile pour nous initier au cadre historique et idéologique dans lequel les rapports entre l'Occident et Dar-Al-Islam ont pris naissance et se sont par

⁷⁰ Ibid., p. 88.

⁷¹ Idem.

⁷² Mahfoud, A., "La religion islamique justifie-t-elle la confusion entre spirituel et temporel ?" in L'Islamisme, Éd. La découverte, Paris, 1994, p. 44.

⁷³ Il va sans dire que cette façon de voir est vivement contestée par les chefs de file du courant minoritaire laïc qui préconisent une séparation, à l'image de ce qui s'est fait en Occident, entre la politique et le religieux. Voir Ali Abderraziq, L'Islam et les fondements du pouvoir, traduit en français, Éd. La découverte, Paris, 1994 ou Muhammad Saïd-Al Ashmawy dont l'ouvrage est intitulé, L'Islamisme contre l'Islam, Éd. Alfikr, Le Caire, 1989.

la suite développés. Il nous a semblé également indispensable pour nous aider à saisir et à comprendre les appréhensions et les malentendus auxquels leurs relations se sont constamment heurtées. Comme nous l'avons constaté ci-haut, si l'opposition entre l'Occident et dar al-Islam s'est nourrie et développée dans un premier temps dans un cadre théologico-politique, elle a pris une dimension politico-stratégique évidente avec le surgissement à l'intérieur du Monde musulman d'une modernité occidentale soucieuse de s'imposer, au détriment de tout autre mode de vie et de penser, comme seule universelle.

Pour des raisons pratiques de méthodologie, nous essayerons d'exposer, dans le cadre de la présente section, les différences qui nous paraissent les plus importantes entre l'Islam et le Christianisme en tant que religions à livre saint, avant de nous employer dans la section suivante à souligner les raisons qui incitent les Musulmans à rejeter la modernité occidentale.

De prime abord, et pour bien mettre en exergue les différences entre le Christianisme et l'Islam, il nous a paru nécessaire de souligner le rôle et la fonction que s'attribue l'Islam en tant que révélation universelle.

Il paraît évident dans ce contexte que pour comprendre les différentes lectures faites de la Loi islamique et partant les multiples rôles et représentations assignés à l'Islam, du point de vue politique et social, par les courants qui se disputent l'appropriation du champ social, il est nécessaire de prendre connaissance d'un minimum de notions ayant trait au contenu, à la place et à la fonction que l'Islam s'attribue en tant que révélation universelle. En effet, les versets coraniques, ainsi que la Sounna (actes et dires du prophète) de Mohammad, considéré comme le sceau des Prophètes⁷⁴, soulignent la

⁷⁴ Coran (XXXIII, 40).

double vocation de l'islam⁷⁵ : vocation religieuse, unicité⁷⁶ de Dieu comme exigence première de la foi et vocation communautaire : le lien social et politique doit être soumis à cette Unicité divine dans la mesure où la *Oumma* (la Communauté musulmane) a pour vocation universelle de répandre le Coran suivant en cela l'injonction de Dieu : "Aujourd'hui, J'ai rendu parfaite votre religion (Din), J'ai parachevé Mon bienfait à votre égard : J'agréé l'Islam, pour vous, comme religion."⁷⁷ L'Islam signifie, du point de vue étymologique, la soumission à Dieu et l'acceptation de Ses décrets. L'acte même de cette remise de soi est le nom propre de la prédication de Mohammad, prédication qui est à la fois le continuum et le couronnement du long combat mené par tous les Prophètes monothéistes⁷⁸ et, après eux, par leurs disciples contre le polythéisme. Car le mot "Islam" n'est en fait, selon la tradition musulmane, que "la vraie foi qu'avaient prêchée tous les apôtres choisis par Dieu"⁷⁹, apôtres qui, de ce fait, sont reconnus par l'ensemble des Musulmans comme des prédécesseurs coreligionnaires. Pour le Musulman, "l'Islam est le fondement principal de l'identité, l'expression de toute fidélité et de toute allégeance bien avant toute autre considération de quelque nature ou de

⁷⁵ "La Communauté musulmane, écrit Louis Gardet, peut connaître des formes diverses de gouvernement et d'organisations administratives, elle aura, elle devra avoir comme commun dénominateur le service de son bien propre : le texte même du Coran. C'est jusque-là qu'il faut aller pour saisir en sa spécificité cette fusion spirituel/temporel qui lui est propre." in A, Mohammad et Gardet, Louis, L'Islam, hier-demain, Éd. Buchet-Chastel (1978), 2^e édition, 1982, p. 19.

⁷⁶ "*Je témoigne que* : Point de divinité si ce n'est Dieu, et *je témoigne que* : Mohammad est l'Apôtre de Dieu" : telle est la *shahada* : l'Attestation, la foi témoignage, la prononcer en arabe langue du Coran, en y adhérant en son coeur, c'est cela qui fait être musulman et du coup fait appartenir à la "Communauté du Prophète" (Ummât Rasoulou Allahi salla Allah alihi wa sallama).

⁷⁷ Coran (5, 3).

⁷⁸ "Dieu vous a fixé pour religion ce qu'Il a recommandé à Noé; et aussi ce que Nous t'avons révélé (à toi Mohammad), ce que Nous avons recommandé à Abraham, à Moïse et à Jésus : observez cette religion et ne vous divisez pas en sectes à son sujet." Coran (XLII, 12)

⁷⁹ Lewis, B. (sous la direction de), Le monde de l'Islam, op.cit., p. 11.

quelque forme que ce soit.”⁸⁰. Ce qui le distingue principalement des autres religions révélées réside dans le fait qu’il est à la fois religion, culture et civilisation et en même temps un mode de vie qui postule la non-distinction du spirituel et du temporel du profane et du sacré⁸¹. Il constitue à travers le Coran et la Sounna un ensemble de normes pour la vie politique, sociale, familiale, religieuse et spirituelle.

Les préceptes coraniques représentent un véritable cadre philosophique global de vie : “le Prophète, chef spirituel et temporel [...] détient au sein de la *Oumma* l’autorité (*amr*)”⁸², obligation pour le chef de consulter (*shoura*) ceux qu’il dirige et insistance sur la nécessité pour les Musulmans de se consulter entre eux en vue de la prise de décisions, en respectant *l’ijma’a* qui est le fondement de toute légitimité.

Inattentifs aux importantes nuances qui différencient Islam et Chrétienté, beaucoup d’auteurs occidentaux modernes intéressés par l’Islam, comme nous le verrons ci-dessous dans la section V de ce chapitre, ont eu souvent recours à des terminologies lexicales puisées essentiellement dans leur propre culture telles que “orthodoxie”, “intégrisme”, “fondamentalisme”, “hérésie” etc.. pour désigner des manifestations de la pratique islamique. Il est à noter cependant que ces mots étrangers à la tradition musulmane ne peuvent en rien rendre compte d’une réalité qui ne peut s’y rattacher.

⁸⁰ Lamchichi, A., Islam et contestation au Maghreb, op.cit., p. 28.

⁸¹ “Toute action en apparence libre et tout à fait “profane”, soutient Tariq Ramadan, de l’hygiène à l’acte sexuel, du commerce à l’engagement social, est sacrée dès lors qu’elle se nourrit du souvenir de Dieu et qu’elle respecte les limites de l’éthique.” Ramadan, Tariq, Islam, le face à face des civilisations. Quel projet pour quelle modernité ?, op.cit, p. 225.

⁸² Coran, (4, 59 et 80).

section III : *Les rapports entre spirituel et temporel en Islam*

Dunya (vie ici bas) se distingue de *dîn* (domaine des prescriptions divines) en ce sens qu'elle désigne "le domaine de la vie matérielle en ce bas monde, c'est-à-dire le domaine de la vie temporelle"⁸³, autrement dit tout ce qui, dans la vie quotidienne des hommes et des sociétés doit être régi par les prescriptions du Coran ou des traditions du Prophète. Autrement dit, selon la tradition musulmane, le fait que le temporel doit s'effectuer obligatoirement dans le cadre strict et bien défini du spirituel rend la frontière entre les deux sphères inexistante.

Dawla (État) : "la racine *dwl* apparaît en accadien (*dâlu* : errer sans but" [...] et en syriaque (*dâl* : "mouvoir, remuer"[...], cependant, le sens fondamental de l'arabe *dwl* est clairement "tourner, alterner"(en rapport avec *dwr* (à tour de rôle). [...] A l'époque moderne, une formation adjectivale *dawli* ou *duwali* de *dawla* ou de son pluriel *duwal* dans le sens de nation (État / gouvernement) est le terme courant en arabe pour international."⁸⁴

Les islamistes, s'inspirant en cela d' Ibn Taïmya⁸⁵, mettent généralement en relief la "tradition authentique" prise in globo (Coran et Sounna). Elle inclut dans la notion de Dîn les croyances ('*aqûid*, pluriel de '*aqûida*), le culte ('*ibâda*), qui constituent le domaine "spirituel", ainsi que les *akhlâq* (morale, éthique) et les *mu'âmalat* (relations sociales), qui forment le domaine du "temporel". Cette approche "englobante" considère que "l'Islam fut une révolution : il instaure un nouvel État, un nouvel ordre social et une nouvelle doctrine, qui viennent remplacer ou transformer les institutions ou les idéologies existantes. Dans l'Islam [...] Il ne devait exister ni Église, ni prêtres, ni rois ni aristocrates, ni castes, ni domaines, ni d'autres privilège que la supériorité naturelle et légitime de

⁸³ Lamchichi, A., Islam et contestation au Maghreb, op.cit., p. 30.

⁸⁴ Article "Dawla" in Encyclopédie de l'Islam, op.cit., pp. 182-183.

⁸⁵ Cf. Laoust, H., Doctrines sociales d'Ibn Taïmya, Éd. Al-Fiqr, Le Caire, 1939.

ceux qui acceptent l'ordre nouveau sur ceux qui le refusent."⁸⁶ Ce qui fut demandé à l'homme, ce fut de reconnaître sa condition de serviteur et son devoir d'adoration à l'égard de Dieu, son Maître: "Or, quand ton Seigneur fit sortir des reins des fils d'Adam leurs descendants, et qu'il leur fit porter témoignage contre eux-mêmes disant : "Ne Suis-Je pas Votre Seigneur ?", ils dirent : "certes, nous l'attestons !"⁸⁷

Ainsi *Dîn -Dunyâ-Dawla* sont unis dans la mesure où l'Islam est à la fois religion, monde et État⁸⁸, il doit impérativement de ce fait régir la vie spirituelle, la vie sociale et familiale et le domaine du politique et de l'organisation administrative, judiciaire etc. Pour les Musulmans "la justification première de [...] [leur] existence comme communauté distincte est la révélation de la vérité sur les choses divines faite au [prophète] Mohammad, et que, s'il n'était pas venu à eux avec ce message, ils auraient continué à vivre dans la misère et l'incertitude de leur bien-être dans ce monde et dans l'autre."⁸⁹.

Comme nous l'avons déjà souligné en introduction à notre recherche, foi et pouvoir politique étant intrinsèquement liés en Islam, l'État n'est considéré, dans ce cas, que comme l'instrument devant permettre la réalisation de "l'idéal" prescrit aux croyants par Dieu⁹⁰, idéal dont l'accomplissement demeure, en réalité, le seul critère de légitimité du pouvoir en terre d'Islam. C'est dire à quel point, en terre d'Islam, le pouvoir et son exercice et ce, contrairement à ce que peuvent

⁸⁶ Lamchichi, A., Islam et contestation au Maghreb, op.cit., p. 50.

⁸⁷ Coran, (7, 172).

⁸⁸ Voir Coran, 4, 65; 5, 44; 5, 45; 5, 47; 5, 49; 5, 50; 16, 89;

⁸⁹ Muhsin Mahdi "Al-Farabi" in Histoire de la philosophie politique (sous la direction de Léo Strauss et Joseph Cropsey), Éd. PUF, 1994, p. 230.

⁹⁰ Ibid., p. 29.

suggérer, de nos jours, certaines pratiques, sont loin d'être une sinécure ⁹¹ !

L'État tel que l'Islam le conçoit est une entité sociale qui doit, en toutes circonstances, en plus d'instaurer la justice au sein de la communauté musulmane, se conformer aux principes de l'Islam, les faire connaître et partout les défendre : “ Si Dieu est la source de souveraineté, le calife [le chef de l'exécutif] a pour premier devoir de maintenir et de propager l'Islam. Sa loi est la Sainte Loi révélée par Dieu et élaborée par les interprètes agréés de la foi.”⁹²

Il est à souligner par ailleurs qu'au regard de la nature de l'État, un pouvoir reposant sur la *choura* (la consultation) et l'obéissance au calife tant que celui-ci respecte les droits de Dieu et des créatures, et de sa finalité en terre d'Islam (sauvegarder les droits de Dieu et des êtres humains), nous pouvons soutenir que l'Islam reproduit et prolonge, d'une certaine manière, “la pensée antique d'une unité indissociable de l'Univers en tant que manifestation de la toute puissance divine. Le monde est Création, réglée sur une loi unique, dans laquelle les créatures agissent non en fonction d'intérêts quelconques, mais selon une finalité eschatologique qui fixe, en dernier ressort, le rapport de chacun à la norme préexistante, éternelle et intangible.”⁹³

La question de la légitimité du pouvoir repose essentiellement sur l'a priori du juste, perçu d'une façon spécifique⁹⁴ par la religion musulmane. Si la modernité occidentale, partant du postulat

⁹¹ La lourde et grave responsabilité de préserver la terre et de la mettre à l'abri de toute corruption et de tout désordre, l'homme l'a acceptée librement. Il ne doit, en cas de défaillance, s'en prendre qu'à lui : “Nous avons offert le dépôt [la responsabilité de la terre] aux cieux, à la terre et aux montagnes qui ont refusé de le porter. Ils se sont effarés. L'homme l'a pris sur lui; c'est un être injuste et ignorant.” (Coran XXXIII, 72).

⁹² Lewis, B, (sous la direction de), Le monde de l'Islam, op.cit., p. 50.

⁹³ Clément, F., Pouvoir et légitimité en Espagne Musulmane à l'époque des taïfas (Ve-XI ème siècle) : l'imam fictif, op.cit., p. 19.

⁹⁴ De manière générale, la justice en Islam repose sur deux axes : *al-ibadat* (les devoirs religieux à l'égard de Dieu) et les *mouâmalat* (les relations sociales), qui comprennent les devoirs que chaque être humain a à l'égard de soi-même ainsi que les devoirs et les droits à l'égard des

que l'homme, seul "auteur" de l'humanité, est doté de raison, considère de l'ordre du "juste ce qui est posé comme tel par le pacte social, seule forme compatible avec l'infinie pluralité des volontés individuelles"⁹⁵, l'Islam, qui considère que "l'être existentiel, précaire par nature"⁹⁶, ne tient pas de soi sa raison d'être mais de Dieu seul"⁹⁷, juge que le pouvoir, de nature humaine, ne peut en aucun cas se prétendre légitime par essence et que sa légitimité ne peut s'établir que de deux manières : d'une manière provisoire en faisant appel à une impérative nécessité⁹⁸ ou en apportant la preuve continue, par l'association étroite de la Communauté musulmane à l'élaboration et à la mise en oeuvre de ses décisions, de sa bonne volonté de vouloir, dans le cadre d'un effort sincère et permanent, régir dar al-Islam en fonction de la Loi de Dieu⁹⁹.

L'originalité de l'idée de légitimité du pouvoir en terre d'Islam, nous y reviendrons ci-dessous, est davantage soulignée par "l'absence en culture musulmane de deux catégories qui lui servent de relais en Occident : celle de la souveraineté et celle de la représentation."¹⁰⁰ Car l'Islam qui considère

autres.

⁹⁵ Badie, B., Les deux États, pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam, op.cit, p. 113.

⁹⁶ S'accepter, en toute humilité, comme créature toute dépendante de Dieu, exige de l'être humain qu'il renonce à toute forme d'infatuation, d'orgueil et d'envie, tares qui, en nourrissant l'esprit de dispute et de partis pris, empêchent l'harmonie et la paix indispensables à la vie et au bien-être de la Communauté musulmane.

⁹⁷ Badie, B., Les deux États, pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam, op.cit, p. 113.

⁹⁸ Par impérieuse nécessité, les *fourkaha* (oulémas) entendent, dans leur majorité, les circonstances particulièrement contraignantes (risques sérieux de guerre civile, dangers imminents qui pèsent sur la pratique de la religion...) qui peuvent justifier, pour une durée bien déterminée, que le dirigeant s'abstienne de recourir aux consultations des Musulmans.

⁹⁹ Badie, B., Les deux États, pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam, op.cit, p. 113.

¹⁰⁰ Ibid., p. 116.

que le pouvoir n'appartenant réellement qu'à Dieu¹⁰¹, ce qui relativise toute notion de souveraineté sociale, et qui, par le biais de la *choura* (la consultation) exclut toute médiation entre Dieu et la Communauté, écarte à la fois toute forme de tyrannie absolutiste sacralisant le pouvoir et prétendant faire d'un dirigeant un dieu sur terre et toute forme de démocratie¹⁰² de type occidental, par essence, individualiste, quantitative, statistique, déléguée et aliénée.

Si la contestation s'est forgée dans l'histoire occidentale "dans le prolongement du droit de souveraineté à partir du postulat que le pouvoir du prince dérive, par délégation ou représentation de la communauté des hommes qui, à un niveau ou à un autre, sont censés participer à l'exercice de l'autorité"¹⁰³, en culture musulmane l'impossibilité de concevoir le principe d'une souveraineté humaine¹⁰⁴ oblige toute forme de contestation, pour emporter l'adhésion des fidèles musulmans, à

¹⁰¹ "Toute souveraineté est dans les mains de Dieu." Coran, (XIII, 30).

¹⁰² Les conditions historiques et politiques spécifiques qui ont favorisé l'émergence de la démocratie en Occident ainsi que sa visée philosophique tendant à célébrer, aux lieux et places de Dieu maître de l'univers, un humanisme créateur de ses propres conditions d'existence et disposant, de façon autonome par rapport à la transcendance divine, de son avenir, sont autant de facteurs qui la rendent, légitimement, suspecte aux yeux de beaucoup de Musulmans. Cela dit, ces considérations, aussi fondées soient-elles, ne doivent toutefois pas, à notre avis, occulter le fait que la démocratie, en permettant aux citoyens de jouir de libertés fondamentales et d'être en mesure de choisir librement leurs dirigeants et leurs institutions, s'est avérée un solide rempart contre l'arbitraire et la tyrannie. Les islamistes qui reprochent, entre autres, à leurs dirigeants leur mépris affiché pour les populations musulmanes, feront bien, au lieu de continuer de faire le jeu de ces mêmes dirigeants en fustigeant le système démocratique occidental, d'essayer, dans les limites que permet l'Islam, de s'en inspirer pour réadapter, aux conditions de l'évolution de la Communauté musulmane, le mécanisme musulman de la *choura* (la consultation). De cette manière ils pourront peut-être, avec beaucoup de facilité, déterminer des règles et des procédures pratiques, claires et précises, pour l'instauration, en terre d'Islam, d'un pouvoir légitime, de son exercice et des modalités de sa contestation.

¹⁰³ Badie, B., Les deux États, pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam, op.cit, p. 121.

¹⁰⁴ Il est intéressant par ailleurs de relever que dans le Coran le concept de majorité est condamné expressément : S'adressant au prophète Dieu l'avise : "Et si tu obéis à la majorité de ceux qui sont sur la terre, ils t'égareront du sentier d'Allah" (Coran, VI, 116). Voir également sur le même sujet les Sourates : II, 243; VI, 116; VII, 187; XI, 17; XII, 103 et XXIX, 63.

puiser les raisons de son existence dans le registre exclusif des considérations “communautaires” qui transcendent toute forme d'égoïsme individuel. Autrement dit, la contestation sociale n'est légitime en terre d'Islam que si elle inscrit son action dans le strict cadre de la défense de la religion, du rétablissement de la justice dans la cité musulmane et de l'amélioration des conditions de vie de la Communauté musulmane dans son ensemble.

Si *Dîn et dawla* ne s'identifient pas totalement, ils sont cependant assumés et pris en charge par l'Islam qui en codifie de manière claire et nette le lien. Quant au fameux principe “rendez à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César, il n'a pas de sens en Islam. [...] le temporel n'est pas remis seulement à la raison humaine, même confortée par Dieu. Il s'enracine en des principes reçus comme révélés. La Loi¹⁰⁵ ne sera pas l'expression de la Volonté générale (comme l'entendait Rousseau), mais un jugement de la raison pratique se prononçant sur la conformité ou la non-conformité d'une décision nouvelle avec ces principes intangibles.”¹⁰⁶ Cela ne veut nullement dire, par ailleurs, que l'organisation de la société ne requiert point recherche et initiative humaine :

Le Coran est [certes] un tout et doit se prendre comme un tout. Mais les docteurs (oulémas) sont unanimes à reconnaître que l'enseignement coranique recoupe quatre domaines : celui des données de foi religieuse, intangibles, celui des actes cultuels, intangibles également, celui des règles éthiques, intangibles en leurs principes, mais qui doivent tenir compte de facteurs casuels [...], le vaste domaine enfin des “relations sociales” (*mu'âmalât*), règles éthico-politico-sociales des rapports des hommes entre eux, et qui, elles, de par la Volonté même du Législateur -entendons Dieu- restent, pour leur mise en pratique, en dépendance des temps et des lieux.¹⁰⁷

¹⁰⁵ “La Loi demeure située au dehors du social, dans un Ailleurs qui n'est pas directement accessible aux humains; seulement, entre le social et la Loi s'institue désormais une instance intermédiaire, [l'État] qui a prétention de lier pratiquement le visible et l'invisible.” Gilles Labelle, “La loi, l'État et la démocratie dans l'oeuvre de Marcel Gauchet” op.cit, p. 62.

¹⁰⁶ Bouamrane, Ch., et Gardet, L., Panorama de la pensée islamique, op.cit., p. 187.

¹⁰⁷ Ibid., pp. 188-189.

section IV : *L'Islam comme Communauté*¹⁰⁸

On a bien vu comment *addin-al-islami* (la religion musulmane), dont le socle principal est le Coran et la tradition du prophète, définit les pratiques cultuelles et leurs prolongements culturels. Les croyances (*aqâid*) ont fondamentalement trait à l'unicité divine que résume la première pratique cultuelle en Islam, à savoir la *shahâda* (le témoignage) qui consiste pour tout musulman à attester que Dieu est unique, c'est-à-dire unique et transcendant, qu'IL ne doit, en aucun cas, être associé à un père ou à un fils ou investi d'attributs humains quelconques. Si l'Islam se veut le prolongement¹⁰⁹ et la conclusion des deux autres traditions monothéistes révélées, judaïque et chrétienne il en abroge, en même temps, jusqu'à l'existence et la validité. Car, faut-il le rappeler, pour les musulmans, Mohammad qui est *khatimou an-nabiîn* (le sceau des prophètes) en clôturant définitivement le cycle de la prophétie a légué à l'humanité l'Islam devenu dorénavant la seule et exclusive vraie religion¹¹⁰..

Si l'Église, en chrétienté "supranationale, [...] respecte [et aide à] épanouir les légitimes divergences d'ordre temporel"¹¹¹, l'Islam par contre en tant que "religion et Communauté internationale, [...] affecte les divergences rencontrées d'un dénominateur commun qui tend, sinon à les

¹⁰⁸ L'Islam, soutenait Louis Massignon, l'un des plus grands spécialistes de l'Islam, est une volonté de vivre ensemble.

¹⁰⁹ "Et Nous n'avons envoyé avant toi aucun Messager à qui Nous n'ayons révélé : "Point de divinité en dehors de Moi. Adorez-Moi donc."" (Coran, XXI, 25)

¹¹⁰ Le Coran est, selon la tradition musulmane, l'affirmation et en même temps la récapitulation, sous sa forme achevée, du même message que tous les prophètes, avant Mohammed, ont été chargés de transmettre à leurs peuples : Dieu est Unique, n'adorez que Lui. Il est, à ce titre, appelé *al-fourqane* (le discernement) (voir Coran, 25, I), c'est-à-dire le Livre saint qui révèle et annonce la vraie religion agréée par Dieu, L'Islam; celle qui doit permettre aux hommes, dorénavant, de discerner, avec certitude, le vrai du faux, le bien du mal, la réalité de l'apparence : "Et quiconque désire une religion autre que l'Islam ne sera point agréée, et il sera, dans l'au-delà, parmi les perdants." (Coran, III, 85)

¹¹¹ Gardet, L, L'Islam, religion et Communauté, op.cit., p. 274.

absorber, du moins à les colorer uniformément.”¹¹²

L’islam en tant que Communauté est une donnée de base pour les musulmans : “*Oumma*, de la racine *oum* (mère) désigne à la fois le peuple et la nation et [en même temps] *Oummatou annabi* (Communauté du Prophète).”¹¹³ *Oummatou annabi* est un concept essentiel à comprendre pour tout observateur étranger soucieux de comprendre le moteur de l’extraordinaire passion qui habite des millions de Musulmans, de différentes origines et races¹¹⁴, à travers le monde, Musulmans dont les principales préoccupations consistent à parfaire leurs pratiques religieuses à aider *dar al-Islam* à transcender ses querelles et ses divisions internes et à préserver son unité et l’unicité de sa foi¹¹⁵. Car, on n’y insiste jamais assez, l’unité de la Communauté musulmane et l’unicité de sa foi qui sont des principes intangibles, incitent les Musulmans à vivre l’éclatement du Monde musulman en États-nations comme une agression intolérable qui empêche *dar al-Islam* de disposer de tous ses moyens et de toutes ses forces et l’Islam de retrouver son éclat et sa pureté originelle.

S’il est admis que la Communauté puisse se subdiviser en entités politiques à cause des exigences de la géographie, des communications ou de l’histoire nationale¹¹⁶, il n’en demeure pas

¹¹² Idem.

¹¹³ Lamchichi, A., Islam et contestation au Maghreb, op.cit., p. 33.

¹¹⁴ L’égalité entre les races est un principe intangible en Islam : “les hommes, disait le prophète, sont égaux entre eux comme les dents du peigne du tisserand. Pas de distinction entre l’Arabe et le non-Arabe, entre le Blanc et le Noir, si ce n’est le degré de crainte de Dieu.”

¹¹⁵ Cette unité “plus profonde que les diversités, nous pouvons en voir le symbole vivant au cours du grand de la Pèlerinage de Mekke où communient chaque année des Musulmans de toute race, de tout pays, de toute tendance politique et religieuse. Revêtus de la même pièce d’étoffe sans couture, l’ihrâm sacré, le même pour le riche ou le pauvre, pour le chef d’État ou le mendiant [...] prononçant les mêmes invocations, les mêmes prières d’adoration et de remise à Dieu, accomplissant les mêmes actes rituels qui obligatoirement accompagnent les prières.” Gardet, L., et Arkoun, M., L’Islam, hier et demain, op.cit., p. 55.

¹¹⁶ Coran (49, 13)

moins évident aux yeux des croyants que ces entités politiques considérées individuellement n'ont ni "personnalité morale, ni statut légal, et [que] ni le Coran ni la pensée juridique religieuse ne [leur] accordent cette fonction."¹¹⁷

Malgré les diversités linguistiques, ethniques, culturelles, les distinctions et les nuances des écoles juridiques, les différences des destins et des trajectoires historiques des nations ou des peuples qui composent dar-al-Islam, l'Islam maintient et préserve une vocation unitaire profondément ancrée dans les coeurs et les consciences : "l'histoire des peuples musulmans se déroule selon une dialectique unité-diversité, où la diversité, sans s'abolir, se nourrit de l'unité."¹¹⁸ Car de même que l'individu se trouve "dans l'obligation de service envers Dieu par sa soumission, la Communauté [...] porte une responsabilité collective pour le bien-être des individus et le bien collectif de la Communauté, la réalisation du bien-être de ses membres [étant] le critère prédominant et la considération principale de l'action sociale."¹¹⁹ A l'image de l'action de Dieu envers l'homme, les rapports que les hommes entretiennent entre eux doivent être impérativement tournés vers la poursuite de la justice et la réalisation de la justice¹²⁰.

L'absence dans l'Islam d'une orthodoxie dogmatique unique et obligatoire, phénomène qui comme nous l'avons souligné ci-dessus constitue l'une des caractéristique du Christianisme, ne résulte pas, loin s'en faut, d'une omission ou d'une négligence de la part du Législateur comme certains pourraient le penser. Elle est plutôt l'expression d'un refus -le refus d'une attitude d'esprit

¹¹⁷ Zartman, W, "Pouvoir et État dans l'Islam" in Pouvoirs, régimes islamiques, 1980, p.5.

¹¹⁸ Gardet, L., et Arkoun, M., L'Islam, hier et demain, op.cit., p. 23.

¹¹⁹ Idem.

¹²⁰ Dans un Hadith Sacré rapporté par le prophète de l'Islam, Dieu Affirme : "Je Me Suis Interdit l'injustice et Je la Considère parmi vous illicite. Ne soyez donc pas injustes les uns envers les autres".

que les sunnites jugeaient étrangère au génie de leur foi et dangereuse pour leur Communauté, refus nourri par la prescription divine : “Nulle contrainte en matière religieuse”¹²¹.

De façon générale nous pouvons affirmer que l’Islam est une Communauté unie par une foi religieuse axée sur le Coran et la tradition du prophète et dont la mission doit constamment tendre vers “la réalisation directement temporelle dans la mesure même où les prescriptions qu’elle est chargée de faire respecter-c’est-à-dire les prescriptions coraniques- sont à la fois, indivisément, d’ordre spirituel et temporel. [...] Il s’agit de la distinction et de la subordination de deux plans autonomes chacun en son domaine, mais non incommunicables.”¹²²

Ce puissant idéal n’a toutefois pas empêché *dar al-Islam* de connaître, comme nous le savons, des périodes difficiles au cours de son évolution historique, périodes qui ont suscité de légitimes et profondes interrogations au sein de la Communauté musulmane. Et si le débat ouvert a presque toujours permis d’établir, de façon directe ou indirecte, la responsabilité des califes dans les situations de recul accusées par l’*Oumma*, il faut relever que rares sont les fois où les Musulmans ont réussi à se mettre d’accord sur les mesures pratiques à prendre dans de pareilles circonstances à l’encontre de leurs dirigeants. Cette difficulté réelle explique, dans une large mesure, le fait que le droit de résistance face aux pouvoirs injustes, tyranniques ou supposés tels, et ses conditions d’exercice n’ont jamais pu être l’objet d’un consensus et ce malgré le débat permanent que de tels sujets ont suscité et qu’ils continuent de susciter de nos jours parmi les oulémas. Cette incapacité à codifier l’usage du droit de résistance a engendré une diversité et une pluralité d’opinions qui se sont traduites par l’apparition au sein de l’*Oumma* d’écoles juridiques sensiblement différentes et favorisant de ce fait l’émergence, au cours des dernières décennies, de deux grands courants politico-religieux majeurs,

¹²¹ Coran (II, 257).

¹²² Gardet, L., et Arkoun, M., L’Islam, hier et demain, op.cit, pp. 278-279.

à savoir le courant modéré salafiyya et le courant islamiste radical, représenté par l'Association des Frères Musulmans dans un premier temps et par Sayyid Qutb plus tard, après l'assassinat de Hassan al-Banna, le chef spirituel des frères musulmans.

Dans le cadre des prochains chapitres nous nous pencherons sur l'islamisme politique considéré comme l'une des conséquences majeures de la fusion du spirituel et du temporel, pour en comprendre l'origine, l'évolution, les objectifs et les divers contextes de développement.

section V : *Précisions conceptuelles*

Il serait utile de procéder à une clarification des concepts généralement utilisés, dans certains milieux, pour "cataloguer" certains mouvements politico-religieux en terre d'Islam. Cette clarification consiste à souligner l' "impertinence" de la démarche de certains journalistes, politologues ou historiens qui, convaincus que leur "vécu" est une expérience qui permet de comprendre "l'agir social" dans son universalité et la complexité de ses expressions, n'hésitent pas à recourir systématiquement, dans le but d'"apprivoiser" certaines manifestations de l'islamisme politique, à une multitude de notions empruntées à des contextes socio-politiques et religieux spécifiquement occidentaux et par là même étrangers à l'Islam et à son histoire aussi bien récente qu'ancienne. Ce faisant ils ne font qu'ajouter à la confusion générale¹²³.

La diversité réelle des manifestations de l'Islam politique dans le monde musulman, hier comme aujourd'hui, renvoie spécifiquement, comme l'a judicieusement souligné Olivier Carré, à un

¹²³ En refusant d'emblée, dans le cadre de notre travail, le recours à des concepts en vogue tels que l'intégrisme, le fondamentalisme ou le traditionalisme, notre souci majeur est de souligner leur caractère "inopérant" pour aider un tant soit peu à éclaircir ou à aider à appréhender des réalités que celles qui leur ont donné naissance. En tout état de cause, ils sont étrangers à l'Islam, à la civilisation musulmane et à son évolution historique.

“unique mouvement d’idées politiques actif inspiré par l’Islam dans l’ensemble du monde musulman actuel, avec les mêmes objectifs et à peu près les mêmes méthodes [...]. Il s’agit donc d’un radicalisme fondamental avec ses sources et ses idéaux assez nettement dessinés.”¹²⁴ Autrement dit, les divergences opposant les différents courants et sensibilités de l’islamisme politique résident essentiellement, plutôt que dans les buts poursuivis, dans la nature des méthodes et des moyens préconisés pour la concrétisation de ce qui est assurément la même finalité pour tous les islamistes: l’instauration d’un État islamique uni et fort devant permettre à l’Islam de retrouver son rayonnement et à la Communauté musulmane de reconquérir une place privilégiée parmi les nations à travers le monde.

Sans vouloir négliger l’analyse comparative, il nous est apparu peu efficace sinon absurde d’“employer des concepts, même pertinents et ayant fait leurs preuves [...] dans un contexte culturellement différent, vivant une histoire diachronique d’une façon non européen-centriste.”¹²⁵ En conséquence et étant donné que la figure islamiste dans la contemporanéité, est (contrairement à celle du musulman classique, du mystique soufi ou de la forme de religiosité traditionnelle), fondamentalement un phénomène politico-religieux, nous avons jugé plus judicieux et pertinent de ne faire appel qu’aux concepts, spécifiquement musulmans, de salafiyya¹²⁶ réformiste¹²⁷, d’un côté,

¹²⁴ Carré, O., “Intégrisme islamique ?” in Social Compass, XXX11/4 (1985), pp. 413-414.

¹²⁵ Étienne, B., L’islamisme radical, op.cit, p. 207.

¹²⁶ Parlant des penseurs salafiyya, Henri Laoust affirme qu’ils sont des “Esprits pondérés et mesurés [...] [qu’ils] ne sont pas de ces partis extrémistes qui prônent les solutions brutales, les campagnes de boycottage et de non-coopération que l’exemple des Indes, par ailleurs si sympathiquement suivi, a mis à la mode avec plus de verbalisme tapageur que d’efficacité réelle.” “Le réformisme orthodoxe des salafiyya”, in Pluralismes dans l’Islam, op.cit., 1983, pp. 422-423.

¹²⁷ L’adjectif “réformiste” (*muslih*) est synonyme, dans la littérature arabo- islamique, de l’adjectif islâh, terme profondément enraciné dans le Coran et la Sounna. Sa racine *slh* a diverses acceptations, le verbe *aslâha* signifie travaillant pour la paix (*sulh*) (cf. Coran, 2, 228; 4, 35; 4,114; 4,49; 4, 10) ou faire acte vertueux (*‘amâl salih*). L’homme vertueux est *salih*. Le

et de l'islamisme radical, de l'autre. Cette précaution utile, jugeons-nous, est susceptible de nous aider à mieux saisir et à définir les deux principales branches de l'islamisme politique qui sont par ailleurs l'objet premier de notre thèse.

► **conclusion**

L'hostilité permanente et l'acharnement constant de l'Occident contre *dar al-Islam*¹²⁸ considérée comme territoire de l'anti-Christ¹²⁹, ses guerres de croisades et ses expéditions coloniales contre le Monde musulman, ont été, entre autres facteurs, des données qui ont profondément marqué les consciences des croyants musulmans à travers les siècles et enraciné, dans leurs coeurs et leurs esprits, une profonde méfiance et une suspicion permanente à son égard.

Les fulgurants progrès scientifiques et technologiques des derniers siècles, les libertés individuelles et collectives ainsi que la prospérité économique auxquels ils ont donné lieu dans tous

substantif *muslih* (pl. *muslihùn*) désigne celui qui fait acte pieux, qui prêche la paix et l'harmonie, qui est soucieux de la perfection morale des hommes. C'est dans ce sens que les réformistes musulmans l'entendent (cf. Coran 7, 110,11, 117,28, 19) dans la mesure où ils se considèrent dans la droite ligne des Réformateurs-Prophètes mentionnés dans le Coran (cf. Sourates 7, 10; 7, 11; 7,12).

¹²⁸ "Plusieurs siècles d'information tendancieuse, de dénigrement systématique sont à inscrire, soutient à juste titre Boubakeur, à l'actif de tous ceux qui avaient intérêt à desservir une religion rivale. Le résultat de ces délations et ces moqueries est évident : une idée absolument fautive et une caricature on ne peut plus grotesque." Boubakeur, Hamza, Le Coran, Éd. Maisonneuve& Larose, Paris, 1995, p. 75.

¹²⁹ "La différence, disait Pascal, entre Jésus-Christ et Mahomet...Mahomet en défendant de lire, les apôtres en ordonnant de lire." Pascal, Pensées, Éd. Le Seuil, Paris, 1962, p. 113. Pascal, imbu, semble-t-il, d'une autorité et d'un prestige qu'il croit susceptibles de le dispenser de tout effort consistant à "connaître" l'objet de ce qui est jugé par lui, ne paraît même pas, dans sa fatuité, se rendre compte que le Coran, nom tiré de la racine *ikra'* (lis) a fait de l'acquisition du savoir un devoir pour chaque Musulman et Musulmane, et que la première Sourate révélée du même Coran est exclusivement consacré à la nécessité de la lecture et de ses multiples avantages...

les pays occidentaux, s'ils ont permis à l'Occident de prendre, sans partage, la direction du monde, ont également concouru à aggraver considérablement la tension et renforcer les malentendus entre lui et un Monde musulman¹³⁰ qui, malgré ses potentialités et ses richesses, est demeuré, dans son ensemble, une entité profondément divisée, sous-développée et marginalisée dans le concert des nations, un champ clos de rivalités entre des tyrannies patrimoniales et corrompues et où les libertés individuelles et collectives fondamentales sont considérées comme un luxe inaccessible.

Cette suprématie écrasante d'un Occident sûr de lui-même, arrogant et dominateur, déterminé à soumettre *dar al-Islam* à une intolérable pression pour y exporter, par le biais des minorités ethniques et des élites politiques qui lui sont favorables, une modernité qui, comme nous le verrons ci-dessous, est jugée, par une majorité de Musulmans, incompatible avec les références musulmanes, a largement favorisé durant les dernières décennies l'émergence, au sein de la Communauté musulmane, d'un islamisme politique¹³¹ qui se veut l'expression de la volonté farouche de celle-ci de réaliser son unité, de se soustraire à l'asservissement de l'Occident, de préserver sa spécificité et de conserver son héritage civilisationnel. Cet islamisme politique s'il a été habité au départ par le souci de réaliser par des moyens pacifiques une synthèse entre les préceptes de l'Islam et la modernité technologique et scientifique occidentale dans le but de permettre à *dar al-Islam* de combler l'abîme qui la sépare des puissances européennes, a cependant progressivement pris avec le temps -comme nous le verrons dans le chapitre consacré à l'islamisme radical- en réaction aux pressions conjuguées des États totalitaires et de leurs mentors occidentaux, des formes radicales.

La différence entre les deux sensibilités, modérée et radicale, de l'islamisme politique, nous

¹³⁰ Voir Maalouf, A., Les identités meurtrières, Éd. Grasset & Fasquelle, Paris, 1998.

¹³¹ Soulignant la responsabilité d'un Occident "en pleine expansion, insatiable et souvent méprisant" dans l'émergence de l'islamisme politique en terre d'Islam, Amin Maalouf relève que celui-ci "n'a jamais été le choix spontané, le choix naturel, le choix immédiat des Arabes ou des Musulmans. Avant qu'ils ne soient tentés par cette voie, il a fallu que toutes les autres se bouchent et que celle-là se trouve paradoxalement dans l'air du temps". Ibid., p. 113.

pouvons facilement en prendre la mesure, comme nous le verrons ci-dessous, à travers leurs approches divergentes sur l'épineuse question du droit de résistance face à la tyrannie et ses modalités d'exercice.

Chapitre II : Le courant réformiste salafiyya, les conditions de son émergence, sa conception du pouvoir légitime et du droit de résistance.

section I : *Une modernité¹³² occidentale envahissante jugée incompatible avec les références musulmanes*

A partir de 1948¹³³, le courant réformateur modéré, soucieux de dépasser les lectures et les gloses étroites et attaché à une lecture vivante et revivifiée du courant et des traditions de *la Sounna* (faits et gestes du prophète), a commencé à perdre de son mordant et ce bien que la dynamique de la réforme n'ait jamais cessé d'exercer, auprès de la majorité des Musulmans, un intérêt et un attrait réels. De larges secteurs des oulémas de l'Islam conscients de la complexité des situations et des problèmes de type nouveau qui commencent à se poser à *dar al-Islam* avec les progrès accomplis par l'Europe et sa sortie progressive de la religion, savent qu'ils doivent, désormais, pour préserver le rang de *dar al-Islam* et justifier l'importance jamais démentie qu'elle accorde à la religion, faire oeuvre d'originalité et d'intelligence.

¹³² Nous tenons à préciser que si les Musulmans rejettent catégoriquement les supposés philosophiques et idéologiques de la modernité occidentale, ils ne s'opposent pas, généralement, aux progrès scientifiques et techniques générés par celle-ci, progrès qu'ils essaient, par ailleurs et sous certaines conditions, de promouvoir et d'acquérir : "l'enseignement islamique ne s'oppose ni au progrès, ni à l'évolution, ni aux techniques, [...] [de] la révolution scientifique occidentale [qui] doit d'ailleurs beaucoup aux savants musulmans. [...] [Cependant il nous faut être vigilant] afin d'éviter les considérations naïves qui nous feraient croire que l'on peut extraire, si facilement un savoir ou un outil de la logique marchande." Ramadan, Tariq, Islam, le face à face des civilisations. Quel projet pour quelle modernité ?, op.cit, p. 259.

¹³³ 1948 est la date de la proclamation de l'État d'Israël et de la mise en place des mesures devant contraindre une grande partie du peuple à l'exode pour de "faire de la place" aux "citoyens" du nouvel État.

Si pendant des siècles l'Empire ottoman a, de par sa puissance militaire, sa capacité d'organisation politique et économique et son potentiel d'adaptation culturelle et administrative, nourri l'espoir des Musulmans de voir *dar al-Islam* préserver son rang et sa spécificité face aux puissances européennes, il faut bien reconnaître que dès les débuts du XVII^{ème} siècle les défis de la modernité vont changer la donne¹³⁴. S'inscrivant en faux contre toute forme de transcendance qui serait "détachée" ou indépendante de l'agir humain et ignorant toute référence à une finalité dernière qui ne serait pas le fait de l'être humain célébré, désormais, comme "Créateur" du monde et crédité, en conséquence, de la capacité de disposer à sa guise de la nature et de maîtriser pleinement son destin, "la modernité occidentale nourrit l'ambition de mettre fin non pas à l'histoire concrète des hommes mais à leur quête du meilleur régime dont elle prétend, à l'exclusion de tout autre modèle, incarner et illustrer la plénitude."¹³⁵

Les multiples et graves défis que cette modernité hégémonique et envahissante pose à *dar al-Islam*¹³⁶ ont révélé au grand jour un sérieux embarras des élites musulmanes qui doivent évoluer décidément entre "deux référents, celui, d'une part, d'une modernité importée et préfabriquée qui ne mobilise pas et qui est tenue pour illégitime, et celui, d'autre part, d'une formule mobilisante, glissant vers un Islamisme [politique] [...] ne pensant la modernité que négativement, et tendant à légitimer

¹³⁴ Ramadan, Tariq, Aux sources du renouveau musulman, Éd. Bayard Éditions/Centurion, Paris, 1998, pp. 38-39.

¹³⁵ Voir la Communication de Daniel Tanguay dans le cadre du colloque "Est-il permis d'espérer la paix ?", Société de philosophie de l'Outaouais, Université de Saint-Paul, novembre 2001.

¹³⁶ Considérant l'être humain comme une simple créature démunie devant la toute puissance de Dieu auquel il devrait rendre, constamment et régulièrement, le culte, l'Islam rejette catégoriquement, nous l'avons déjà souligné, toute dissociation entre le politique et le spirituel : "ceux qui ne jugent pas d'après ce qu'Allah a révélé voilà les incroyables" (Coran, V, 44); "ceux qui ne jugent pas d'après ce qu'Allah a révélé sont des injustes" (Coran, V, 45); "ceux qui ne jugent pas d'après ce qu'Allah a révélé sont des fasikouns (pervers)" (Coran, V, 47).

davantage la contestation que l'exercice du pouvoir."¹³⁷

Si les rapports entre l'Occident et *dar-al-Islam* ont été constamment marqués du sceau de l'hostilité et de la méfiance réciproques du temps où l'Occident se voulait chrétien, comme nous venons de le voir ci-dessus, il faut bien relever que les malentendus et les appréhensions entre les deux mondes se sont amplifiés et renforcés durant les deux derniers siècles avec l'avènement en Occident d'une modernité qui, "comme le christianisme [...] est prosélyte et missionnaire. [Modernité] qui comme le christianisme est fortement marqué [e] par une vision [...] eschatologique de l'histoire [et qui] comme le christianisme, [...] se présente comme une vérité universelle valable pour tous les êtres humains, nonobstant leurs races, sexes, cultures ou conditions."¹³⁸

Cette modernité missionnaire et hégémonique, lucidement décrite par Daniel Tanguay, a été perçue, non sans raison, dès le début de sa manifestation par *dar al-Islam* comme une *bid'â*¹³⁹ dangereuse et qu'il faut à tout prix combattre :

dans la tradition musulmane l'innovation est en général considérée comme mauvaise à moins de prouver le contraire. Le mot *bid'â*, [...] exprime une déviation par rapport aux préceptes sacrés et aux usages communiqués à l'humanité par le Prophète, ses disciples et les premiers musulmans. La tradition est bonne et fixe le message de Dieu aux hommes. S'en écarter est par conséquent mauvais et chez les musulmans le mot *bid'â* a pris avec le temps un sens comparable à celui d'hérésie chez les chrétiens.¹⁴⁰

L'imitation de l'infidèle est une forme de *bid'â* particulièrement répréhensible et les autorités

¹³⁷ Badie, B., Les deux États, pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam, op.cit, p. 107

¹³⁸ Tanguay, Daniel, communication dans le cadre du colloque "Est-il permis d'espérer la paix ?", op.cit.

¹³⁹ *Bid'â* signifie littéralement, en arabe, innovation blâmable.

¹⁴⁰ Lewis, B., Comment l'Islam a découvert l'Europe, Éd. La Découverte, Paris, 1984, p. 229.

religieuses, s'inspirant d'un *hadith* du Prophète¹⁴¹, ont constamment tenu à soustraire *dar al-Islam* aux influences étrangères qui ne sont pas en adéquation avec les prescriptions de la Loi coranique. Par ailleurs, la politique telle qu'elle est perçue dans le Monde musulman, contrairement à ce qui s'est passé en Occident, ne visait pas à rompre avec un ordre politique pour en inventer un autre¹⁴² mais à se définir par rapport à une capacité jugée supérieure d'une Europe prise pour arrogante, sûre d'elle-même et dominatrice, une Europe à qui l'on a toujours prêté le dessein manifeste de vouloir profiter de la faiblesse de *dar al-Islam* pour sévir contre elle et l'asservir¹⁴³.

Prenant tôt conscience des graves conséquences qu'elle fait peser sur le Monde musulman, son unité et l'unicité de sa foi, une majorité de musulmans n'a pas hésité à afficher son rejet catégorique de l'idée d'une modernité politique occidentale qui, comme le relève à juste titre Daniel Tanguay, est perçue comme l'expression d'"une certitude [des Occidentaux] de posséder la vérité définitive sur la conduite des affaires humaines et sur l'essence de la bonne vie (En tant que telle elle leur apparaît) [...] comme une manifestation d'une très grande arrogance [occidentale]."¹⁴⁴

Fustigeant la propension des Occidentaux à considérer leur civilisation, à l'exclusion de toutes les autres, comme l'expression achevée de l'intelligence humaine, Daniel Tanguay souligne avec humour que " [les occidentaux tiennent leurs] régimes, [leurs] institutions [et leurs] murs comme l'aboutissement final de l'histoire humaine."¹⁴⁵

¹⁴¹ Faisant allusion aux infidèles, le Prophète de l'Islam a affirmé que "quiconque imite un peuple lui appartient".

¹⁴² Pour plus de précision sur ce sujet voir, Badie, B., Les deux États, pouvoir et sociétés en Occident et en terre d'Islam, op.cit.

¹⁴³ Etienne, B., L'Islamisme radical, Éd. Hachette, Paris, 1987, p. 5 et suivantes.

¹⁴⁴ Tanguay, Daniel, communication dans le cadre du colloque "Est-il permis d'espérer la paix ?", op.cit.

¹⁴⁵ Idem.

Daniel Tanguay a parfaitement raison de souligner que “la modernisation [...] apparaît [...] comme [...] une façon d’imposer la civilisation occidentale [et que] cet état de fait engendre nécessairement des résistances et des rejets”¹⁴⁶. Car en plus d’être vivement ressentie comme la manifestation d’une arrogance occidentale intolérable, la modernité est perçue par une majorité de Musulmans comme un sérieux danger pour l’unité de la Communauté musulmane et l’unicité de sa foi : “la modernité occidentale est l’expression d’un contenu spirituel étranger qui menacerait à terme l’essence de la vie islamique.”¹⁴⁷

La crise de légitimité qui frappe la modernité dans le monde musulman a largement favorisé, faut-il le souligner, l’émergence de l’islamisme politique¹⁴⁸ qui, porté par l’incapacité des dirigeants politiques à préserver l’unité de *dar al-Islam* et sa dignité face aux puissances occidentales, et leurs échecs à concrétiser l’espoir d’“une redécouverte dans l’Islam des principes constitutifs d’une modernisation spécifique”¹⁴⁹, n’a pas éprouvé de difficultés majeures à mettre en exergue le caractère artificiel de l’ordre politique établi, depuis des décennies, dans *dar al-Islam*. Un ordre qui “souffre de ce que, faute de légitimité et d’efficacité démontrée, il ne dispose pas de cette pluralité d’appels à l’État dont avait bénéficié la modernisation politique occidentale. Pire encore, les seuls appels réellement adressés à la scène politique proviennent des auteurs qui la composent et de la recherche de plus en plus crispée d’une protection dont ils se sentent d’autant plus dépourvus.”¹⁵⁰

¹⁴⁶ Idem.

¹⁴⁷ Idem.

¹⁴⁸ Tanguay soutient, avec raison, que le renouveau de l’islamisme radical est “le signe d’un malaise profond du monde islamique qui n’a pas sa seule source dans la pauvreté, l’impuissance politique ou la question palestinienne.” Idem.

¹⁴⁹ Al-Banna, Hassan., “Le Credo des Frères musulmans”, op.cit, p. 213.

¹⁵⁰ Badie, B., Les deux États, pouvoir et sociétés en Occident et en terre d’Islam, op.cit, p. 220.

La modernité considérée par une majorité de musulmans comme un puissant vecteur de la supériorité écrasante de l'Occident et charriant des valeurs, des pratiques et des styles de vie incompatibles¹⁵¹ avec ceux de l'Islam, n'a pas pu, malgré les moyens sophistiqués dont disposent les puissances occidentales, rencontrer dans le Monde musulman, en dehors de quelques cercles très minoritaires, une réelle adhésion. Et le fait qu'elle n'a, par ailleurs, profité, en terre d'Islam, qu'aux minorités culturelles¹⁵², juives ou chrétiennes¹⁵³ (copte, maronite, arménienne..), minorités qui n'ont jamais hésité "pour satisfaire aussi bien leurs propres intérêts économiques que leur besoin de sécurité à s'allier aux puissances occidentales"¹⁵⁴, n'a fait que la rendre davantage "suspecte" aux yeux de la majorité de la Communauté musulmane.

Le rejet de la modernité qui s'explique et se justifie dans une large mesure par la volonté déclarée des Musulmans de préserver, face à l'Occident, la spécificité de leurs sociétés¹⁵⁵, a,

¹⁵¹ Soulignant les dangereuses dérives de la modernité occidentale dont "le processus [...] a fini par tout instrumentaliser : [...] trop de moyens ont dissous la conscience des finalités et l'on se trouve à souffrir de l'individualisme, de l'exclusion, du scientisme aveugle ainsi que de la croissance et du rendement sauvage, Tariq Ramadan, relève que l'Islam [tout en] accept[ant] le progrès en ce qu'il est l'une des mesures du temps, [...] fait de la foi et de la conscience les instruments de l'équilibre et des limites : car il n'y a pas de justice sans équilibre ni d'humanité sans limites. [...] [L] 'Islam [contrairement à la modernité occidentale] met le principe devant l'outil, l'orientation avant la limite [et] la conscience des fins avant le constat des catastrophes." Tareq Ramadan, Islam, le face à face des civilisations. Quel projet pour quelle modernité ?, op.cit, pp. 299-300.

¹⁵² Badie, B., Les deux États, pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam, op.cit, p.172.

¹⁵³ Les deux puissances coloniales, l'Angleterre et la France, ont imposé, pendant longtemps, à l'Empire Ottoman, dans le cadre de la politique dite des "capitulations", un traitement de faveur exceptionnel au profit de leurs ressortissants et des minorités culturelles, chrétiennes et juives. Ce traitement leur a donné, entre autres possibilités, celle de soustraire, en plus de leurs propres nationaux, des citoyens ottomans, de confession juive ou chrétienne, aux jugements des tribunaux musulmans.

¹⁵⁴ Badie, B., Les deux États, pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam, op.cit, p.172.

¹⁵⁵ Idem.

incontestablement, permis, comme nous l'avons souligné ci-haut, un approfondissement et une généralisation du phénomène global du religieux¹⁵⁶ et favorisé largement l'implantation et l'aura manifeste de l'islamisme politique :

les privilèges économiques dont jouissent [les minorités] le plus souvent et que [les pouvoirs politiques en terre d'Islam] ne faisaient que couvrir ont certainement contribué, ça et là, à crisper la société traditionnelle contre l'oeuvre de modernisation politique, à tarir encore plus les soutiens que celle-ci recherchait, et à faire échouer son extension aux différents aspects sociaux.¹⁵⁷

Les élites politiques musulmanes, coupées d'une base sociale qui leur est demeurée très hostile, ont dû consentir à quelques accommodements au profit de cette dernière pour l'intégrer dans leur propre scène politique¹⁵⁸. Il faut dire cependant que la dualité politique entre le pouvoir et sa base sociale en terre d'Islam est, par beaucoup de ses aspects et manifestations, bien différente de celle que l'Occident a connue :

elle n'est assimilable ni à une division du travail, ni au savant équilibre entre le centre et la périphérie qui rythme de façon [...] ordonnée la vie étatique occidentale. [...] Fait essentiellement sur la base d'un rejet réciproque, elle ne s'assimile même pas à une "coexistence pacifique", tant la dynamique de chacun des camps est orientée vers la destruction de l'autre, il n'est que le reflet d'un rapport de forces, vécu comme conjoncturel, traduisant en réalité une institutionnalisation d'autant plus précaire que la participation s'élève brutalement. Tout se passe, en réalité, comme si se faisaient face deux rationalités contradictoires, l'une inspirée d'un ordre international qui entretient et justifie la reproduction d'une formule étatique, l'autre issue d'une dynamique endogène qui la remet sans cesse en cause. Cette dualité se maintient au prix d'un effort [...] consenti par le centre [...] pour obtenir une légitimité rationnelle-légale en référence [...] à la légitimité religieuse¹⁵⁹.

Comme on le constate, face à la pression constante exercée par la périphérie, la modernité que

¹⁵⁶ Lamchichi A., Islam et contestation au Maghreb, Éd. L'Harmattan, Paris, 1989, p. 11.

¹⁵⁷ Badie, B., Les deux États, pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam, op.cit, p.176.

¹⁵⁸ Ibid., p. 191.

¹⁵⁹ Idem.

les pouvoirs politiques essaient de mettre en oeuvre se limite à quelques aménagements constitutionnels généralement formels¹⁶⁰ destinés essentiellement à leur permettre de se perpétuer indéfiniment en nourrissant dans la Communauté musulmane l'illusion qu'elle pourrait combler le retard qui la sépare de l'Occident :

l'élite politique moderne qui se constitue ne cesse de trouver, dans les progrès technologiques comme dans l'évolution de la communauté internationale, des ressources nouvelles pour consolider son pouvoir. Mais la [base] sociale entretient à son tour son dynamisme politique et sa capacité de reproduction dans une activité de rejet ou de protestation qui s'alimente de la persistance de cette scène politique qui lui est extérieure.¹⁶¹

Fustigeant sans cesse la subordination de l'élite politique moderne à l'étranger, les représentants de l'islamisme politique n'ont de cesse, depuis la fin des années quarante, de lui opposer l'authenticité de l'identité islamique et le refus de l'aliénation à l'Occident "athée" et hégémonique . L'islamisme politique qui se veut l'expression d'un vaste renouveau spirituel se sent également investi de la tâche urgente de rendre à *dar al-Islam* "une dimension sociale et politique qu'avaient souvent occultée les entreprises de modernisation menées par les élites au pouvoir après les indépendances"¹⁶² et de favoriser une "rupture culturelle avec les logiques de la modernité séculaire à laquelle il impute tous les dysfonctionnements des sociétés [musulmanes], des inégalités sociales au despotisme, et du sous-emploi endémique à la corruption généralisée."¹⁶³ La crise de constitution étatique qui fait suite à "la transposition, sous forme étriquée et travestie, d'États de type occidental à des sociétés qui ne leur ont pas historiquement donné naissance elles-mêmes et qui sont loin d'avoir

¹⁶⁰ Ibid., p.191 et suivantes.

¹⁶¹ Ibid., p. 186.

¹⁶² Kepel, G., La revanche de Dieu, Chrétiens, Juifs et Musulmans à la reconquête du monde, op.cit., pp. 21-22.

¹⁶³ Ibid., p. 22.

assimilé les ruptures profondes et les paradigmes de la modernité”¹⁶⁴ est une autre difficulté majeure et rédhibitoire sur laquelle buttent toutes les tentatives conduites pour implanter la greffe de la modernité dans le corps musulman.

Si l’islamisme politique initié par le courant salafiyya peut être considéré, dans une large mesure, comme une vive réaction tendant à s’opposer, en terre d’Islam, à la modernité occidentale et à son principal support, la laïcité, il ne faut pas oublier, comme le rappelle, à juste titre, François Burgat, “qu’après tout cette dernière loin d’être identifiée, comme c’est le cas en Europe, à la garantie pour le plus grand nombre de nouvelles libertés”¹⁶⁵, n’a servi selon “la logique des islamistes qui n’est pas nécessairement erronée, qu’à garantir les droits des ressortissants étrangers, c’est-à-dire des “colonisateurs” qui l’ont importée, ou, en Orient, ceux des Communautés chrétiennes sur lesquelles l’Europe s’est souvent appuyée pour établir sa domination.”¹⁶⁶ Et Burgat de poursuivre:

cette laïcité est [...] perçue comme un concept de fabrication étrangère qui- à l’apogée de l’aventure coloniale -est venue légaliser l’idée que le système de normes produit au cours de douze siècles de civilisation musulmane n’était désormais plus apte à gérer la société tout entière. Qu’il était bon tout au plus à régler la sphère des relations inter-personnelles (mariage, successions, etc.), mais plus aucune des dimensions de la vie publique.¹⁶⁷

Il n’est donc pas surprenant, dans ces conditions, que cette laïcité soit

perçue par les musulmans comme une arme redoutable maniée par leurs ennemis dans le cadre d’une stratégie consistant à mettre fin à l’hégémonie du système normatif musulman, c’est-à-dire ni plus ni moins que le refus de reconnaître à une civilisation le droit de produire les normes nécessaires à sa régulation et à sa reproduction.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Burgat, F., “Une volonté de retour au passé”?, in L’Islamisme, op.cit, p.75.

¹⁶⁵ Idem.

¹⁶⁶ Idem.

¹⁶⁷ Ibid., pp. 76-77.

¹⁶⁸ Ibid., p. 78.

La détermination affichée par l'Occident de "méconnaître les spécificités de l'Islam, [d'] encourager l'émergence et le renforcement d'États-nations oppresseurs de la grande "fraternité" islamique [et] briseurs de l'Oumma"¹⁶⁹ et son souci de vouloir porter, "au nom de la laïcisation, des coups aux différentes expressions sociales de la pensée religieuse et particulièrement au dense réseau des associations sociales, culturelles et économiques"¹⁷⁰ ont été, entre autres raisons, celles qui ont le plus contribué à servir la cause de l'islamisme politique et facilité son implantation en terre d'Islam.

La pression exercée sur *dar al-Islam* par un Occident¹⁷¹ hégémonique, relayée, dans certaines parties du Monde musulman, par des élites politiques indigènes qui lui sont dévouées, a alimenté une réelle inquiétude au sein d'une Communauté musulmane vivement inquiète de voir l'Islam ne plus être à la fois *dinoun, dounya wa daoula* (religion, vie et État) et devenir, comme c'est le cas en Occident, un simple rituel que l'on improvise pour célébrer, parfois, la venue au monde de nouveaux-nés ou pour accompagner des morts dans leur dernières demeures.

Face aux dangers d'une modernité politique fulgurante tendant à substituer au système des normes musulmanes d'autres valeurs et qui, trouvant force et appui dans les progrès scientifiques et techniques des puissances occidentales, les timides et tardives tentatives de réformes entreprises par les dirigeants ottomans ne se sont jamais avérées décisives : "peu à peu les puissances européennes, malgré leurs divergences d'intérêt, ont raison de la présence turque, et ont partie liée dans le développement de sa "maladie": elles imposent tout à la fois, leurs gestions économiques et

¹⁶⁹ Corm, G., L'Europe et l'Orient, de la balkanisation à la libanisation, histoire d'une modernité inaccomplie, op.cit., pp. 194-195.

¹⁷⁰ Burgat, F., "Une volonté de "retour au passé"?", op.cit., p. 78.

¹⁷¹ Par une phrase suggestive, l'algérien Abassi Madani, porte parole du Front Islamique de salut (F.I.S) résume cette relation fort ambiguë entre l'Occident et dar al-Islam : "par leur action, ils nous mettent dans une situation de réaction". Voir Al-Ahnaf, M, Botiveau, B et Frégosi, F., L'Algérie par ses Islamistes, Éd. Karthala, 1991, Paris, p. 79.

politiques, leurs cultures et leurs modes.”¹⁷²

L'éclatement de l'Empire ottoman, sous la pression conjuguée des puissances occidentales, a, faut-il le souligner, constitué un tournant décisif dans l'histoire de *dar al-Islam* :

les [difficultés rencontrées par l'Empire ottoman] [...] ont pour conséquence qu'on ne peut plus étudier l'histoire de [...] [dar al-Islam] sans faire référence au rôle joué par les grandes puissances : aux tentatives de progression russe vers la Méditerranée s'oppose la volonté des Anglais de protéger l'environnement de la route des Indes, mais aussi la volonté des Français qui ne veulent pas être absents de cette région au nom d'une présence ancienne et au nom de la protection des chrétiens. Cette pression des grandes puissances s'exerce soit directement sur le gouvernement ottoman, soit indirectement par l'appui donné à des révoltes ou insurrections locales. [...] [D]'une façon insidieuse [...] le démantèlement de l'Empire est en cours sous couvert de protéger les minorités religieuses ou ethniques ou les intérêts diplomatiques ou commerciaux de telle ou telle puissance.¹⁷³

section II : *Face aux dangers, le retour aux sources comme unique moyen de préserver la spécificité de la communauté, son unité et son rang*

La dislocation de l'Empire Ottoman, l'incompétence et la corruption de la nouvelle vague des dirigeants musulmans et l'emprise directe exercée par les puissances occidentales¹⁷⁴ sur de nombreuses régions de *dar al-Islam*, sont devenues, au début du XX^e siècle, des préoccupations majeures qui cristallisent les passions du Monde musulman. Elles alimentent l'indignation d'une Communauté musulmane qui n'hésite pas à dénoncer la "trahison du message de l'Islam (révélée par la corruption ou l'amour du pouvoir des sultans), [...] une sclérose de la pensée musulmane et [...] la

¹⁷² Ramadan, T., Aux sources du renouveau musulman, op.cit, p. 39.

¹⁷³ Mantran, R., Histoire de l'Empire ottoman, Éd. Fayard, Paris, 1989, p. 449.

¹⁷⁴Voir Kitsikis, D., L'Empire ottoman, Paris, Éd. Presses Universitaires de France, 1994, p. 91 et suivantes.

propension générale à accepter la paresse de l'imitation (*taqlid*).”¹⁷⁵ Pour combattre la tendance à *al-joumoud* (la stagnation) dans laquelle semble se complaire *dar al-Islam*, des Musulmans conduits par les réformateurs salafiyya commencent à réclamer “le retour aux anciens (*salafs*), pour résoudre les problèmes de l'âge moderne.”¹⁷⁶ Autrement dit, ils défendent la nécessité d’“emprunter à l'âge moderne toute sa technique pour vivifier d'autant mieux les principes intangibles de l'’Islam”¹⁷⁷ tout en appelant à respecter “la diversité [...] des nations, en ne cessant de se réclamer de l'Oumma, de l'unité de la communauté, et à présenter comme un idéal à poursuivre la fusion de cette communauté en un “tout juridico-social.”¹⁷⁸

Dans le contexte d'éclatement que connaît le Monde musulman, le courant salafiyya a pris, en appelant au renouveau de *dar al-Islam* et à la restauration du califat, sous la direction de Rashîd

¹⁷⁵ Ramadan, T., Aux sources du renouveau musulman, op.cit., p. 40

¹⁷⁶ Gardet, L., La cité musulmane, op.cit., p. 149.

¹⁷⁷ Idem.

¹⁷⁸ Idem.

Rîda¹⁷⁹, dès le début du XX^{ème} siècle¹⁸⁰, une ampleur sans précédent. L'objectif affiché de Rashid Rîda, son animateur principal, consiste, comme nous l'avons suggéré ci-haut, à convaincre les Musulmans de la nécessité de s'approprier les moyens susceptibles de leur permettre, pour faire face à l'Occident, de s'adapter à leur époque tout en restant fidèles à leurs références religieuses. Pour atteindre ses objectifs, le courant salafiyya adopte une stratégie tendant à détacher les oulémas conservateurs et traditionalistes des élites politiques et à les encourager à renouer avec leur mission de gardiens de la foi.

Le courant salafiyya, sous la direction de Rashid Rîda, se veut un promoteur de l'unité du Monde musulman sur la base de l'origine unique de sa civilisation et à ce titre, il est fermement décidé à contribuer à la restauration de sa puissance face à ce qu'il considère être une agression occidentale. En pragmatique, Rashid Rîda, sait que la restauration de la puissance de *dar al-Islam* à

¹⁷⁹ Rashîd Rîda est né près de Tripoli, en Syrie. Après des études primaires et secondaires dans son pays natal, il s'est installé au Caire (Égypte) pour s'éloigner de la Syrie, son pays natal, où la censure ombrageuse du Sultan turc, Abdou-al-Hamîd, étouffait toute réflexion libre. Au Caire, il fait la connaissance de l'une des figures prestigieuses du mouvement salafiyya, Mohammad Abdou, qu'il ne devait plus quitter jusqu'à la mort de ce dernier survenue en 1905. Ils fondèrent ensemble la revue *al-Manâr* en 1897 qui devient un organe de diffusion des idées réformistes jusqu'en 1935. Avant Rashid Rîda d'autres réformateurs comme Ibn 'abd AL-Wahâb (1703-1792), Jamâl ad-Dîn al-Afghâni (1838-1897) et Mohammad 'Abduh (1849-1905), pour ne citer que ces exemples, ont essayé d'entretenir par leurs écrits et leurs engagements politiques une réflexion sur la manière de défendre la spécificité de dar al-Islam et "prémunir" *l'Oumma* contre les agressions occidentales. Il faut cependant reconnaître que Rashid Rîda a joué un rôle exceptionnel dans le mouvement du renouveau musulman. Henri Laoust, dans son long article dans Pluralismes dans l'Islam, op.cit., pp. 345 et suivantes, consacré à la pensée du courant réformiste dans son développement au début du siècle, se réfère presque exclusivement à l'oeuvre de Rashîd Rîda.

¹⁸⁰ Au début du XX^{ème} siècle, affirment Anwati, C et Borrmans, M., "les musulmans sont dominés par l'étranger, ils sont divisés entre eux, de fausses dévotions altèrent la pureté de leur foi, au lieu de l'effort intellectuel constant [qu'ils doivent entreprendre], ils croupissent dans l'ignorance, ils manquent à leurs engagements, ils sont infidèles à l'égard de leur foi, ils vivent dans le mensonge et ne s'intéressent pas à leurs coreligionnaires." Voir Anwati, C., Borrmans, M., Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain, vol.1, Éd. Chr.Kaiser Verlag, München, 1982, p. 23.

laquelle il entend se dévouer et qui devrait, dans son esprit, rallier tous les réformistes, n'est possible qu'une fois engagée par l'ensemble de la communauté musulmane une dynamique de rupture avec les vieilles habitudes et les traditions surannées des époques passées simultanément avec un retour aux vraies valeurs Islamiques contenues dans le Coran et la Sounna.

Opposé à toute forme de conservatisme et révolté par la gravité des "préjudices" occasionnés par les positions aussi bien des traditionalistes que de ceux qu'il appelle les partisans de l'occidentalisation aveugle, Rashîd Rîda, la figure de proue du courant salafiyya, n'a pas hésité à pointer du doigt certains des oulémas musulmans, responsables, selon lui, de par l'étroitesse de leur vue et d'esprit, de l'état de décadence et de stagnation dans laquelle le Monde musulman est confiné:

:

ces oulémas sont en effet incapables de tirer, de leur droit étroitement traditionnel un système de lois militaires, financières et politiques. Ils refusent d'accepter l'ijtihâd (l'effort d'exégèse) absolu dans toutes les relations temporelles. Si le gouvernement venait à leur être confié, ils seraient dans l'incapacité de s'acquitter de leur tâche et seraient d'une égale insuffisance dans la guerre comme dans la paix. Combien de fois n'avons-nous pas expliqué dans al-Manâr, que c'est avant tout parce que les oulémas n'ont pas su renouveler leur apologétique que beaucoup de musulmans se sont détachés de leur foi.¹⁸¹

Et si, comme on le constate, Rîda n'est pas tendre avec des oulémas accusés de s'être laissés "embrigader" par les pouvoirs politiques et d'avoir favorisé l'introduction et la perpétuation de traditions et d'habitudes contraires à l'esprit et à la lettre de l'Islam authentique, il se montre tout aussi mordant vis-à-vis de l'Europe à qui il a toujours reproché son double langage à l'égard du Monde musulman.¹⁸² Raschid Rîda, comme ses prédécesseurs, se montre farouchement opposé à la présence

¹⁸¹ Rîda, R., Le Califat ou l'Imâma suprême, op.cit., pp. 108-109.

¹⁸² "L'opinion européenne qui ose encore parfois, soutient Rashid Rîda, parler d'un panislamisme agressif, comme d'un complot monstre contre l'Occident, oublie qu'il n'a jamais cessé d'apparaître, aux musulmans les plus militants, comme une impossibilité politique et ne correspond, dans la réalité, qu'à un sentiment profondément orthodoxe de solidarité et d'internationalisme. On va même plus loin et l'on retourne communément aujourd'hui à

coloniale et il luttera, sa vie durant, contre les méfaits de la mise en tutelle de *dar al-Islam*. Il est à souligner cependant qu'il n'a jamais confondu son action pour l'indépendance avec l'idée d'engagement de nature nationaliste auquel il est resté étranger et fermement opposé ¹⁸³.

La grave et malheureuse décision de Kemel Atatürk¹⁸⁴ d'abolir le Califat qui symbolisait, jusqu'alors, l'unité des croyants à travers le monde et d'y substituer en Turquie, de manière autoritaire, une république nationaliste et laïque à l'occidental, a constitué, pour Rashid Rîda, un véritable choc qui l'a conforté dans la certitude que l'Occident, loin de se départir de sa stratégie séculaire d'affaiblir et d'asservir *dar al-Islam*, continue de la tenir pour l'ennemi principal à abattre. Cet acharnement permanent de l'Occident à l'égard de l'Islam et des Musulmans, nourrie par le biais de différents stratagèmes et entretenue, à travers les âges et les époques, de mille et une façons, a suscité par ailleurs l'ire de Henri Laoust qui en a rendu compte, en 1932, avec une révolte à peine contenue :

Il est grand temps de nous départir des insinuations tendancieuses ou des calomnies intéressées, dont une étude de critique historique aurait à déterminer les sources et qui tendent à ne nous montrer dans l'Orient musulman que des ennemis irréductibles dignes de notre méfiance sinon de notre hostilité. Il nous restera toujours à nous demander si les protestations qui parfois s'élèvent, pour extrémistes qu'elles soient, ne se réduisent pas au fond à celles de musulmans sincères qui constatent que notre désobligeance se dispense trop complaisamment de la probité d'une documentation objective et courtoise. Fermement attachés à la forme traditionnelle de leur culture, ne sont-ils pas les premiers à souffrir de ses insuffisances, à se refuser tout simplement à une abdication de leur propre passé et à ne demander, pour tout gage d'un loyalisme qu'ils n'ont jamais refusé, que l'on envisageât, avec une bienveillance active

l'Europe le compliment d'une xénophobie systématique à l'endroit de l'Islam et des arabes. Il faudrait, en effet, se convaincre que la colonisation européenne ne laisse plus, depuis la guerre, qu'un scepticisme assez amer à l'endroit de l'idéalisme humanitaire dont elle se réclame, où l'on voit de plus en plus des satisfactions endormeuses et verbales destinées à faciliter le programme d'exploitation matérielle et humaine qui seul la conditionnerait. Rashid Rîda "Les armes morales de l'Occident dans sa conquête de l'Orient." in Al-Manâr, 1^{re} année, n° 17, p. 129.

¹⁸³ Voir à ce sujet l'appréciation d'Henri Laoust dans Pluralismes dans l'Islam, op.cit., p. 413.

¹⁸⁴ Kemel Atatürk (1881-1935) est le fondateur de la République laïque turque moderne. En abolissant le Califat musulman en 1924, il a contribué à l'éclatement de la direction politique du Monde musulman et facilité grandement la tâche des puissances occidentales tendant à le diviser en petites entités opposées les unes aux autres.

et une loyauté réelle, la formule d'une politique évolutionniste et réformiste dans la logique de la religion, du droit et de la langue ? Aussi, comme le proclamait il y a quelques années, l'article nécrologique d'un orientalisme connu, c'est à établir le vrai contact que nous devons plus que jamais travailler, à mériter de tous une sympathie confiante, à acquérir par-dessus tout cette documentation humaine qui est la plus précieuse et dont le manque se fait si cruellement sentir chez bien des maîtres de l'heure.¹⁸⁵

Pour parer à l'éventualité d'une balkanisation¹⁸⁶ de *dar al-Islam*, perspective qui a pris subitement l'allure- avec la première guerre mondiale et le vent du nationalisme qui commence à balayer le monde musulman- d'un scénario-cauchemar qui le révolte et le désole, Rashîd Rîda, dans un ultime effort pour soustraire *dar al-Islam* à l'hégémonie de l'Europe et mettre en échec sa stratégie de la dépecer, pose, dans son ouvrage *Al-khilâfa aw al-imâma al-'uzmâ*, les fondements théologiques et politiques d'une structure de direction politique commune qu'il souhaite vivement voir ses coreligionnaires adopter afin de préserver leur dernière chance de conserver leur unité, l'homogénéité et la puissance de leur Communauté. Il y explicite son intention de créer un parti réformiste panislamique dont l'objectif essentiel est d' :

exposer la forme spécifique d'organisation qu'il convient de nos jours de donner au gouvernement califien¹⁸⁷, essayer ensuite, dans les pays où l'on espère réussir, de persuader les hommes influents des immenses avantages qu'un tel gouvernement comporte, de sa supériorité sur toutes les autres formes de gouvernement et de la possibilité de l'établir pratiquement, enfin de réfuter toutes les calomnies dont l'accablent les francisants et les défaitistes. Cette tâche n'est pas insurmontable, comme nous avons nous-mêmes pu en faire l'expérience.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Laoust, H., "Le réformisme orthodoxe de salafiyya", in Pluralismes dans l'Islam, op.cit., pp.430-431.

¹⁸⁶ Ramadan, T., Aux sources du renouveau musulman, op.cit., p. 141.

¹⁸⁷ Que le pouvoir Califal ait été supprimé en 1924 par Kemel Ataturk, comme nous l'avons signalé, ne change rien à la question dans la mesure où c'est bien par l'analyse de la notion de Califat que nous pourrions comprendre quelle est en droit, pour la cité musulmane idéale, la nature du pouvoir exécutif et coercitif et quelle doit être l'organisation politique idéale qui répond le mieux aux prescriptions de l'Islam. Et donc compatible avec son éthique et sa morale.

¹⁸⁸ Rashîd, R., Le Califat ou l'imâma suprême, op.cit., pp. 116-117.

Le parti réformateur, comme on le constate, se fixe comme objectif primordial de promouvoir au sein de la Communauté musulmane une réflexion sur la façon de restaurer un imâmat (direction politique commune pour l'ensemble du Monde musulman) et ce, en accord avec les principes et les références islamiques.

section III : le courant salafyya et la question du pouvoir

Il serait particulièrement utile de préciser, de prime abord, que le pouvoir dont il est question dans ce chapitre et dans les suivants, et qui est associé au nom du Calife et du Califat, est uniquement un pouvoir exécutif à l'exception de tout autre, dans la mesure où " le magistère législatif (*amr*) appartient aux seuls Coran et Sounna, le magistère judiciaire (*fîqh*) appartient à tout croyant qui, par la lecture assidue et fervente du Coran et de la Sounna, acquiert, avec la mémoire des définitions et l'intelligence des sanctions qu'il édicte, le droit de les appliquer."¹⁸⁹

Cette définition des pouvoirs fait qu'il ne saurait jamais être admis, en principe, en terre d'Islam que les "sentences des juges et les décisions des conseillers fussent à la merci de l'exécutif ,et [que] tout effort pour améliorer ce point [...] serait [...] conforme aux principes du droit musulman. Jamais non plus n'ont été admises, en principe, la vénalité ou l'hérédité des charges. Il est même interdit au qâdi, en principe toujours, d'accepter des intéressés cadeaux ou rétributions."¹⁹⁰

En mettant l'accent sur l'effort personnel que doivent accomplir les juges pour adapter leurs jugements aux circonstances et aux situations nouvelles, Rashid Rîda s'inspire d'une tradition bien connue du prophète de l'Islam qui, quand il confiait un pouvoir judiciaire à l'un de ses compagnons,

¹⁸⁹ Gardet, L., La cité musulmane, op.cit., p. 23.

¹⁹⁰ Ibid., p. 143.

lui “recommandait, s’il se présentait un cas sur lequel fussent muets Coran et Sounna, de raisonner par analogie (*qiyàs*), ou même, si aucun cas semblable ne se pouvait découvrir, de se livrer sur la base des textes à un travail de recherche et d’effort personnel.”¹⁹¹ Cette recherche et cet effort personnel qui doivent, cela va sans dire, être entrepris sur une base scripturaire devant en toutes circonstances la nourrir et la guider, tiennent une place considérable dans l’élaboration de la pensée musulmane.

La séparation des pouvoirs qui existe bel et bien en Islam, comme nous venons de le constater, a pour base le fait que “les trois pouvoirs relèvent, dans leur application terrestre, d’agents distincts : textes scripturaire pour le législatif, tout croyant capable d’ijtihād [comme nous venons de le voir], pour le judiciaire et Calife pour l’exécutif.”¹⁹²

Après avoir longuement souligné les difficultés et les problèmes graves que la question du pouvoir et ses modalités d’exercice ont de tout temps suscités dans le monde musulman, Rashîd Rîda justifie sa volonté de définir les fondements du pouvoir en terre d’Islam par l’état de faiblesse dans laquelle est tombé l’Islam, la servilité funeste¹⁹³ des docteurs de la foi (oulémas) à l’égard des Califes et des rois, servilité qui explique, dit-il, leur incapacité à servir l’Islam dans la mesure où leur talent “ne se réduit plus qu’à l’art de flatter les puissants.”¹⁹⁴

Rashîd Rîda définit le Califat, qu’il prend, par ailleurs, pour le synonyme de l’*imàma* suprême ou d’*imàrat-al-mù’minun*, comme étant “l’autorité englobant à la fois le spirituel et le temporel héritée du Prophète.”¹⁹⁵ Il tient à préciser que l’objectif de l’*imàma*, est de “succéder à la prophétie, défendre

¹⁹¹ Ibid., 129 et suivantes.

¹⁹² Ibid., p. 159.

¹⁹³ Rîda, R, Le Califat ou l’imàma suprême, op.cit., p. 10

¹⁹⁴ Idem.

¹⁹⁵ Idem.

la religion et gouverner le monde.”¹⁹⁶

Relevant que “Grands Ancêtres de la Communauté, les *Ahl al-Sounna* et l’ensemble des autres sectes s’accordent à proclamer que l’investiture de l’imâm à la tête de la Communauté est pour les musulmans, une obligation que la *chari’â* (la Loi Islamique) leur impose et non seulement la raison”¹⁹⁷, Rashîd Rîda soutient que l’*imâma* est “canoniquement obligatoire” dans la mesure où il est prise pour la traduction concrète de l’*ijmâ’a* (le consensus) des Musulmans. *Ijmâ’a* qui présente l’avantage de permettre l’application des sanctions légales, la défense des frontières, le maintien de l’ordre et “l’obligation, pour, nous [...] d’obéir [au calife] et pour [...] [celui-ci] de connaître le Livre et la Sounna ; obligation [qui] entraîne celle de son existence [c’est-à-dire le Calife] et cette existence elle-même n’est possible qu’à la condition que l’on procède [...] à la nomination de celui-ci.”¹⁹⁸ Nomination qui “eut lieu, précise Rashid Rîdal [pour souligner son importance exceptionnelle pour les premiers Musulmans], avant même que l’on procédât à l’enterrement du Prophète.”¹⁹⁹

Pour ceux qui n’ont pas bien saisi ou compris le sens de cette “phraséologie” rebutante parfois, il est vrai, Rashîd Rîda, fait l’effort pédagogique d’explicitier autrement sa pensée : “tous les musulmans, dit-il, reconnaissent l’obligation canonique [...] d’obéir au [Calife] dans le bien, il est de même unanimement admis que le Calife doit connaître le Livre et la Sounna. C’est même là l’une des principales conditions que l’on exige de lui. Il en résulte donc, conclut-il, que c’est aussi une

¹⁹⁶ Ibid. p. 11.

¹⁹⁷ Idem.

¹⁹⁸ Ibid., p. 16.

¹⁹⁹ Ibid., p. 15. Rashîd Rîda essaie de nous démontrer l’importance de l’imâm au travers du fait historiquement vérifié que les Musulmans, après avoir constaté la mort de leur Prophète, ne l’ont enterré qu’une fois qu’ils ont pu élire, par consensus, son successeur, Abu Baker. Et ce, alors que la tradition musulmane veut qu’on mette immédiatement en terre les morts dès quel

obligation canonique que de nommer un Calife.”²⁰⁰ Avant d’aborder la section suivante, il serait peut-être utile de préciser que l’*ijmà ‘a* est plus que l’expression de l’entente, la décision de la communauté musulmane elle-même : “tout ce qui a l’assentiment général de l’Islam et des adeptes de l’Islam [...] est juste et prétend à être obligatoirement reconnu, et ce n’est juste que sous la forme que lui donne l’assentiment général [...], et cela, non dans les synodes ou des conciles, mais par une *vox populi* presque inconsciente, qui, dans sa collectivité, est censée ne pas pouvoir se tromper.”²⁰¹

section IV : *Le Calife, son élection (nomination?), la jama’ à (Communauté) et son rôle*

Avant de préciser les modalités de l’élection (désignation) du Calife par les *Ahl al-hall wa-l-‘aqd*, seuls habilités en la matière, Rashîd Rîda a tenu à nous présenter ces derniers, tantôt comme étant les “chefs de la Communauté, les premiers dans la hiérarchie sociale, ceux, en qui la Communauté entière a placé sa confiance [...] (et dont l’élection) entraîne l’obéissance de tous et sert à la communauté de principe d’organisation. (La Communauté en leur obéissant) [...] [se met] à l’abri de toute désobéissance et de toute rébellion.”²⁰² Tantôt, ils apparaissent comme étant les “oulémas, les chefs [al-ru’asà’] et les notables” ou alors comme étant “ceux qui peuvent aisément se réunir. La décision souveraine leur appartient, les autres les suivent”²⁰³. Ces différentes définitions, qui paraissent

²⁰⁰ Idem.

²⁰¹ Gardet, L., La cité musulmane, op.cit., p. 121.

²⁰² Rashîd, R., Le Califat ou l’imàma suprême, op.cit., p. 17.

²⁰³ Idem.

à première vue anodines, ainsi que les mots choisis pour les élaborer reflètent, à n'en point douter, la prudence d'un esprit brillant et modéré, imprégné de l'histoire tumultueuse de la Communauté musulmane et très au fait des tragédies que la question du pouvoir a toujours provoquées en son sein. Elles reflètent également l'ouverture d'esprit de Rashîd Rîda et sa ferme volonté, pour faire aboutir son projet de restauration du pouvoir califal, de n'exclure aucune option et de ne se priver d'aucune possibilité pour s'acquitter de sa mission. Mesurant parfaitement les conséquences néfastes des vieilles habitudes tenaces qui ont toujours fait du Califat l' "attribut personnel" de celui qui le possède, Rashîd Rîda se montre résolu à réhabiliter l'ancienne image du Calife, dont la mission consiste à loyalement servir la communauté musulmane et non à se servir d'elle. Sa démarche, tout en insistant, sur le plan des principes, sur la nécessité du consensus au niveau de l'*Oumma*, consensus considéré comme la condition *sine qua non* de la légitimité de tout pouvoir califal en terre d'Islam, n'exclut toutefois pas, pour des raisons pratiques, qu'un tel consensus soit impossible à réaliser au niveau d'une Communauté comptant des centaines de millions de membres éparpillés sur tous les continents. Cependant pour contourner l'obstacle, il est prêt à affirmer que la difficulté qu'il qualifie, par ailleurs, de strictement "matérielle" de réunir l'ensemble des Musulmans en même temps et sous le même toit, n'est pas un problème insurmontable dans la mesure où le choix du Calife est un attribut exclusif des *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, c'est-à-dire des oulémas et notables les plus en vue au sein de dar al-Islam, oulémas et des notables qui, dit-il, jouissent d'une autorité certaine²⁰⁴ parmi leurs coreligionnaires, et qui ont à coeur l'avenir de la religion et l'intérêt suprême de la Communauté musulmane. En adoptant cette approche très flexible sur la manière d'instituer le pouvoir califal et en même temps très valorisante à l'égard des *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, Rashîd Rîda espère à la fois susciter un courant de sympathie au sein de la

²⁰⁴ L'autorité dont il est question ici peut être aussi bien d'ordre moral, économique ou militaire.

Communauté musulmane et soustraire *Ahl al-hall wa-l-'aqd* à l'influence des pouvoirs politiques institués et les amener à retrouver, dans le contexte difficile que traverse la Communauté musulmane, leur rôle traditionnel de guide pour *dar al-Islam*. Des différentes définitions données par Rashîd Rîda des *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, il faut surtout retenir sa volonté de tenir compte du contexte dans lequel se trouve la communauté musulmane après l'abolition de l'institution califale en 1924, son souci de prendre en charge les évolutions intervenues dans *dar al-Islam* depuis l'époque des premiers Califes de l'Islam, évolutions qui ont profondément marqué la composition sociale des *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, et l'habileté qui est la sienne de vouloir constamment rappeler à ces derniers leur devoir de servir la communauté et non les pouvoirs en place, lesquels ne peuvent, rappelle-t-il constamment, en aucun cas considérer le pouvoir comme leur "chose" personnelle. Le rôle particulier significatif accordé par Rashîd Rîda à *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, c'est-à-dire les oulémas et les notables, tend à leur montrer qu'ils sont les seuls fondés du pouvoir du moment qu'ils en détiennent les deux instruments réels, c'est-à-dire le savoir (le Coran et la Sounna) d'un côté, le sabre et la force (morale, économique ou militaire) de l'autre. A ce titre, il essaie de les convaincre qu'en retrouvant leur traditionnel rôle de juges, indépendants et impartiaux, au sein de *dar al-Islam*, ils auront non seulement la possibilité d'être craints par les élites au pouvoir, dont la légitimité dépend exclusivement de leur "bon" vouloir, mais aussi et surtout d'être approuvés, en cas de choix difficiles ou de problèmes majeurs avec les institutions politiques, dans leurs décisions par leurs coreligionnaires. Car après tout, c'est grâce à l'autorité et au respect dont ils pourront jouir parmi leurs coreligionnaires qu'ils peuvent être investis en définitive du "privileège" d'être les seuls habilités à "désigner un Calife par leur investiture."²⁰⁵

La qualité de la représentativité des *Ahl al-hall wa-l-'aqd* s'explique, entre autres facteurs, par

²⁰⁵ Rashîd, R., Le Califat ou l'imâma suprême, op.cit., p. 17.

le fait, d'une part, que "toute charge officielle suppose une autorité dans la cité [et donc] elle ne saurait être assumée par un esclave [par exemple] qui ne jouit pas d'autorité sur lui-même"²⁰⁶ et la considération, de l'autre, que c'est bien l'autorité qui donne "au pacte d'investiture califienne sa valeur"²⁰⁷, en ce sens qu'elle est le garant que la communauté peut à tout moment "utiliser sa force de contrainte pour obliger à l'obéissance et à la docilité ceux qui refuseraient d'accepter volontairement ses décisions." Par "ceux qui refuseraient d'accepter volontairement ses décisions", Rashîd Rîda tient à préciser qu'il ne vise pas seulement les simples citoyens qui seraient tentés, pour une raison ou une autre par des actions de rébellion, mais aussi et surtout le Calife lui-même. Une précision qui présente l'immense avantage de toujours rappeler au Calife le pouvoir de ceux qui l'ont couronné et à qui il doit tout !

Toujours soucieux de bien montrer l'importance capitale du rôle des *Ahl al-hall wa-l-'aqd* dans l'institution du pouvoir califal, Rashîd Rîda, explique que ce n'est que lorsque le serment d'obédience a été prêté par *Ahl al-hall wa-l-'aqd* au Calife, que tous les autres ordres de la hiérarchie administrative (commandants de l'armée, ministres...) doivent suivre.

Pour prévenir toute tentative de mettre la Communauté musulmane devant un fait accompli de la part d'un calife indélicat, Rashîd Rîda tient à ce que le serment d'obédience n'intervienne, pour donner toute la latitude aux oulémas, "qu'une fois que l'ensemble des musulmans [ait] été consulté et que les *Ahl al-hall wa-l-'aqd* [aient] fixé leur choix."²⁰⁸

Très au fait de l'histoire de la Communauté musulmane, Rashîd Rîda n'est pas sans connaître

²⁰⁶ Gardet, L., La cité musulmane, op.cit., p. 141.

²⁰⁷ Rîda, R., Le Califat ou l'imàma suprême, op.cit., p. 19.

²⁰⁸ Ibid., p. 21.

les graves préjudices provoqués, dans dar al-Islam, par la politique du fait accompli exercé dans le passé par une majorité de califes mus avant tout par le souci de s'accaparer le pouvoir et de profiter des avantages et des privilèges qu'il procure. Califes qui, sans même attendre que les *Ahl al-hall wa-l-'aqd* déterminent leur choix, les fassent connaître et entériner par la Communauté musulmane, se proclament des Imams dans le dessein manifeste de contraindre des Musulmans, soucieux d'éviter à tout prix à *dar al-Islam la fitna* (la guerre civile), à les plébisciter.

L'accent mis en permanence par Rashîd Rîda sur le fait que les *Ahl al-hall wa-l-'aqd* constituent la clef de voûte du système califal, répond aussi par ailleurs à sa préoccupation de constamment démontrer que la seule opposition tolérable au pouvoir politique ne peut être que le fait des *Ahl al-hall wa-l-'aqd* qui, seuls, sont en mesure de la justifier du point de vue religieux

On le voit bien, Rashîd Rîda pour mener à bien sa sensible et délicate entreprise de réforme politico-religieuse tendant à mettre le pouvoir califal, comme au bon vieux temps, à la portée des musulmans et à les rendre maîtres des modalités de son institution et de sa destitution, est décidé à ne compter que sur les *Ahl al-hall wa-l-'aqd* qui, parce qu'ils connaissent le Coran et la Sounna, sont en mesure de diriger la Communauté musulmane sur la voie droite préconisée par Allah.

Rappelant le verset du Coran (42, 36) qui décrit les croyants comme étant ceux qui "décident de leurs affaires en se consultant", Rashîd Rîda insiste sur le fait que "le Coran a donné à la Communauté musulmane ses lois, même en matière de guerre et dans toute autre question générale"²⁰⁹ et qu'il a ordonné "d'obéir à ceux qui détiennent l'autorité (de la collectivité) et à ceux qui la représentent." Il en est ainsi, poursuit-il "parce que celui qui détient le pouvoir est [...] [un Musulman comme les autres et que] son autorité a pour principe l'appui de la Communauté musulmane qui lui

²⁰⁹ Ibid., pp. 21-22.

a juré obéissance [...] et confiance.”²¹⁰

Cette relation dialectique entre le choix libre du Calife et l’obéissance qui doit lui être témoignée, se dégage, selon Rashîd Rîda, “de nombreux hadîts authentiques qui établissent [...] (comme) devoir de ne jamais se séparer du corps social de la Communauté, que l’obéissance due aux chefs politiques résulte précisément de celle que l’on doit à la communauté et que l’unité et la discipline sociales ne sont possibles que grâce aux pouvoirs de ces chefs (qui satisfont ces qualités.)”²¹¹

Pour emporter l’adhésion des oulémas et l’ensemble de ses coreligionnaires à ses projets de réformes et de restauration du pouvoir du califat, Rashîd Rîda a eu régulièrement recours à deux *hadîths* du prophète de l’islam, qui nous semblent particulièrement éclairants. Le premier recommande à “ceux qui remarquent quelque chose chez leur souverain” de se résigner “car quiconque s’écarte de la Communauté (*jamâ’a*), ne fût-ce que d’un empan, meurt d’une mort de la jâhiliya.”²¹² Le deuxième rapporte une conversation entre le Prophète et l’un de ses compagnons : “lorsque le Prophète prédit devant l’un de ses compagnons les troubles qui devraient diviser (après sa mort) la Communauté musulmane, celui-ci lui demande “qu’aurai-je à faire, si j’en viens à être témoin? -Tu n’auras qu’à rester fidèle à la Communauté et à son imâm- Mais s’il n’y a pas, précise-t-il, de Communauté ni d’imâm ? - Ecarte-toi alors, dit le Prophète, de toutes ces factions.”²¹³

De l’étude des *hadîths* ci-dessus mentionnés, Rashid Rîda ne retient que l’importance toute

²¹⁰ Ibid., p. 22

²¹¹ Idem.

²¹² La jahîliya est la société polythéiste qui a été abattue par le Prophète et ses compagnons et sur les ruines de laquelle ils ont par la suite pu progressivement pu édifier l’État islamique.

²¹³ Rîda, R, Le Califat ou l’imâma suprême, op.cit., 22.

exceptionnelle accordée par le prophète au rôle des *Ahl al-hall wa-l-'aqd* qu'il n'hésite pas à les confondre, pour montrer qu'ils sont non seulement la clef de voûte du système califal mais aussi la force sur laquelle repose *dar al-Islam*, avec la communauté des croyants . Une démonstration qui, il est vrai, ne serait-ce que dans certains aspects, certes limités, de son énoncé nous rappelle l'importance accordée par Hobbes au Prince pour mettre sur pied son contrat civil²¹⁴.

En effet la lecture révolutionnaire que fait Rashîd Rîda de certains *hadîths* du Prophète, l'amène à souligner qu'étant donné qu'*Ahl al-hall wa-l-'aqd* sont les véritables piliers de *dar al-Islam* et par voie de conséquence de la Communauté musulmane, Communauté qui ne peut, par ailleurs, se constituer, s'unir et prospérer sans concours leur direct et franc, il est logique, selon lui dans ce cas, que ceux-là se confondent avec celle-ci.

Il est intéressant de préciser que même si *Ahl al-hall wa-l-'aqd* ont été toujours considérés, et ce depuis l'aube de l'Islam, comme la seule et unique source de tout pouvoir ainsi que la caution indispensable et incontournable de sa légitimité, il n'en demeure pas moins vrai que l'interprétation de Rashîd Rîda apparaît sinon révolutionnaire du moins très originale dans la mesure où elle tranche singulièrement avec la plupart des pratiques jusqu'ici consacrées par beaucoup d'oulémas traditionalistes qui ont constamment mis en avant, pour soutenir la primauté du pouvoir des "exécutants" au détriment, bien entendu, de celui des simples croyants et de leurs oulémas, le nécessaire devoir d'obéissance de la Communauté vis-à-vis de ses califes.

Dans tous les cas, cet "échafaudage institutionnel" élaboré par Rashîd Rîda lui permet, sans grande difficulté, en même temps que de confiner les Califes dans un rôle strictement symbolique de valoriser la Communauté, de démontrer que les *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, parce qu'ils ont l'immense

²¹⁴ Au delà des finalités sensiblement différentes des deux contrats et des raisons divergentes qui les sous-tendent, il y a quand même, à notre avis, une certaine "parenté" entre les contrats hobbesien et rashîdien. Ce dernier substituant au rôle clef du prince ou la République, du contrat préconisé par le premier les *Ahl al-hall wa-l-'aqd* et à son état de nature la *jahiliya* (la période pré-islamique).

avantage de maîtriser la *chari'â* et qu'ils connaissent de ce fait parfaitement ce qui est souhaitable ou non souhaitable pour leur Communauté, ne peuvent "fatalement" que s'y dévouer corps et âmes ²¹⁵. De cette logique, il s'en suit que les simples Musulmans qui sont supposés ne pas bien connaître la Loi islamique ou du moins ne pas en avoir une connaissance aussi parfaite que celle des *Ahl al-hall wa-l-'aqd* sont invités, à titre d'ailleurs individuel ou collectif, à s'abstenir de l'usage de tout droit de résistance à l'encontre du calife ou de ses représentants, sans le consentement explicite des *Ahl al-hall wa-l-'aqd*. Car il faut bien le préciser, le droit de résistance, comme nous le verrons ci-dessous, pour Rashîd Rîda, demeure, en toutes circonstances, soumis à l'appréciation exclusive des *Ahl al-hall wa-l-'aqd* qui seuls sont en mesure de l'autoriser ou de l'interdire. Mais ne l'oublions pas, puisque les *Ahl al-hall wa-l-'aqd* se "confondent" avec la Communauté musulmane en ce sens que celle-ci ne peut exister sans leur bienveillant concours, leur autorisation ou leur refus valent dans l'esprit de Rashîd Rîda, pour une autorisation ou un refus manifesté par toute la communauté. Pour bien saisir le sens de cette "dialectique", il faut rappeler que, du point de vue de l'Islam, nous l'avons déjà souligné ci-dessus, toute notion politico-religieuse ne saurait être pleinement légitime sans une base scripturaire. D'où, le souci de Rashîd Rîda de rattacher la notion de la *jamà'a* (la communauté) au hadîth du Prophète : "ma communauté ne tombe pas d'accord sur une erreur."²¹⁶ À la Communauté (*jamà'a*), on reconnaît aussi une base coranique: "celui qui suivra une autre route que celle des croyants, Nous le chargerons de ce dont il s'est chargé. Nous lui ferons affronter la géhenne, et quel détestable Devenir."²¹⁷

Si les sources scripturaires établissent que la *jama'â* est la réelle source de tout pouvoir en terre

²¹⁵ Rashîd Rîda, pour justifier l'importance du rôle assumé par les *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, se réfère sans jamais le citer explicitement à un verset du Coran qui soutient que "de toutes Ses créatures, seuls les oulémas craignent réellement Allah."

²¹⁶ Rîda, R, Le Califat ou l'imâma suprême, op.cit., 22.

²¹⁷ Coran, (4, 115).

d'Islam et puisque les *Ahl al-hall wa-l-'aqd* sont, pour les raisons que nous venons d'évoquer ci-dessus, sans conteste les fondés permanents de son pouvoir, il faut cependant relever, soutient Rashîd Rîda, que pour des raisons pratiques, la Communauté ne pouvant exercer collectivement le pouvoir, elle est, par la force des chose, amenée à le déléguer sous forme de contrat, par l'intermédiaire des incontournables *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, à un calife pendant une période déterminée et à partir de conditions bien déterminées. Cette conception offre, à l'évidence, l'immense avantage de préserver l'unité des *Ahl al-hall wa-l-'aqd* "face" au pouvoir en les mettant à l'abri de son usure tout en leur donnant la possibilité d'être continuellement ceux qui "l'encadrent" et "inspirent" concrètement ses grandes orientations.

Affirmer officiellement et publiquement que la *jamà'â* est seule habilitée, par l'intermédiaire des *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, à désigner le Calife et, le cas échéant, à le destituer²¹⁸, cela n'est qu'une autre façon de dire, dans l'esprit de Rashîd Rîda, que les *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, c'est-à-dire les oulémas et les notables sont les fondés du pouvoir permanents de la Communauté : "la Communauté, ne cesse-t-il de marteler, est composée des Musulmans qui détiennent l'autorité, qui ont le droit de "lier et de délier" et qui, lorsqu'ils sont d'accord, doivent être suivis [par les autres Musulmans]."²¹⁹

Comme on le voit une telle définition prise à la lettre laisse apparaître une certaine parenté avec la définition de la volonté générale souveraine conçue par Rousseau, au moins en ce qui a trait au caractère d'infailibilité qu'elles ont en commun. Mais la grande différence entre les deux est que si chez Rousseau la Volonté générale apparaît disposer de sa norme en elle même, en Islam le consensus

²¹⁸ Dans son livre, Le Califat ou l'imâma suprême, op.cit., p. 23, Rashîd Rîda précise toutefois que si "la communauté a le droit de destituer l'Imâm pour une raison qui l'exige", dans le cas où celle-ci devrait inéluctablement entraîner le risque d'un schisme, des deux maux, la Communauté doit être sûre de choisir le moindre.

²¹⁹ Idem.

de la Communauté ne peut s'élaborer que sur la base d' "une loi positive suprême, reconnue comme révélée par Dieu"²²⁰, qui n'est donc pas le fruit de la délibération humaine. Dès lors et contrairement à la doctrine rousseauiste, "il ne sera pas dégagé de la *vox populi* selon la simple loi du nombre, mais par les représentants qualifiés de la communauté"²²¹ et dans le cadre strictement balisé par la Loi divine. Autrement dit, seuls les *Ahl al-hall wa-l-'aqd* "pourront être les interprètes de la *vox populi* [...] (car ils) ont la science des textes scripturaires, et des qualités personnelles de moralité, de jugement et d'interprétation."²²² Le *consensus universalis* est en fait, comme le relève à juste titre Louis Gardet, "exprimé par le consensus des [...] oulémas."²²³

Une fois clairement établi et affirmé que la Communauté n'est en réalité que le synonyme des *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, qui bénéficient, à l'intérieur de *dar al-Islam*, d'une incontestable autorité et d'un réel prestige leur permettant de susciter, spontanément, l'adhésion de l'ensemble des musulmans à leurs choix et décisions, Rashîd Rîda s'emploie à nous dresser, d'un côté, avec un luxe de détails, les qualités et le portrait du Calife idéal, et de l'autre, à nous préciser les étapes à suivre pour déboucher sur son élection ou sa désignation.

A y regarder de plus près, il est clair que le portrait ainsi esquissé correspond à s'y méprendre à celui d'Abù Bakr Assadik, le plus proche compagnon du prophète, le père de son épouse Aïcha et son successeur immédiat en 632. Abù Bakr Assadik est le plus proche compagnon du Prophète et l'un des quatre Califes les plus adulés dans l'histoire de l'Islam²²⁴.

²²⁰ Gardet, L., La cité musulmane, op.cit., p. 122.

²²¹ Idem.

²²² Idem.

²²³ Idem.

²²⁴ Jallal addine, Hafez., L'histoire des Califes, Éd. Dar al-jil, Beyrouth, 1988.

Rashîd Rîda, en tant qu'illustre interprète du courant sunnite, majoritaire en Islam comme nous l'avons déjà souligné, ne cache pas tout le respect qu'il porte au juste et modeste Abù Bakr Assadik dont il rapporte, par ailleurs avec délice et malice, comme pour faire un pied de nez aux dirigeants contemporains du Monde musulman plein de morgue et de suffisance, une partie du discours d'intronisation : "ensuite j'ai été mis à votre tête pour vous commander. Je ne suis pas le meilleur d'entre vous. Si je vais dans le droit chemin, aidez-moi, si je m'égaré remettez-moi dans la bonne voie."²²⁵

Mettant à l'index certains oulémas, complices des élites politiques, qui ont toujours prêché l'obéissance aveugle des Musulmans à l'égard de pouvoirs injustes ou despotiques en recourant systématiquement à une interprétation "spécieuse" du verset coranique (IV, 58) : "Ô vous qui croyez, obéissez à Dieu, à son envoyé et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité", Rashid Rîda, pour s'en démarquer, a toujours tenu à préciser que par "ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité" le Coran ne vise nullement le Calife en titre ou les représentants "officiels" de l'État, mais plutôt *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, c'est-à-dire, comme nous l'avons expliqué ci-dessus, ceux qui disposent du pouvoir de lier et de délier et qui sont, selon lui, les fondés du pouvoir de la Communauté.

Soulignons-le, de prime abord, cette mise au point, en plus de celle qui démontre que le concept de communauté musulmane recoupe celui des *Ahl al-hall wa-l-'aqd* pour se confondre souvent avec lui, revêt une importance capitale dans la mesure où cela permet à Rashid Rîda, encore une fois, de rompre avec les vieilles traditions qui ont servi, pendant des siècles, de base à l'exercice du pouvoir et qui ont toujours permis aux différents califes de régenter dar al-Islam. Cette manière de revisiter la tradition permet à Rashîd Rîda de définir de nouvelles règles de jeu pour l'établissement et l'exercice du pouvoir califal, inspirées prioritairement par la considération que le Calife n'est, après tout, que le

²²⁵ Rashîd, R., Le Califat ou l'imàma suprême, op.cit., p. 23.

délégué provisoire choisi par *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, qui sont, comme nous l'avons relevé à plusieurs reprises, les seuls fondés de pouvoir permanents de la communauté des musulmans.

Cette nouvelle lecture que fait Rashîd Rîda du Verset IV, 58 du Coran, on l'aura compris, est capitale dans la mesure où elle permet de corriger une perception fautive répandue parmi les Musulmans sur l'identité véritable des *ahli al-amr* (ceux qui détiennent le pouvoir); elle permet de bien identifier, à l'intention de tous les Musulmans, les véritables sources du pouvoir et partant de les prendre à témoins pour prévenir, à l'avenir, tout chevauchement au niveau du commandement de *dar al-Islam* entre le calife et *Ahl al-hall wa-l-'aqd*²²⁶

La nouvelle approche révolutionnaire de Rashid Rîda, nous l'avons compris, redéfinit le rôle du calife dans un sens, croyons-nous, plus proche des sources scripturaires en le faisant apparaître comme un préposé à l'autorité, chargé par la communauté, par le biais des *Ahl al-hall wa-l-'aqd* de défendre la religion musulmane et de veiller sur les intérêts des musulmans et ceux de *dar al-Islam*. Le calife devra constamment, selon cette conception, justifier la confiance placée en lui par les Musulmans et leurs oulémas. Il devrait de façon continue, et sous peine d'être relevé de ses fonctions, être l'exemple parfait dans sa vie et dans sa manière d'être du pieux croyant, prêt, en toute circonstance, à ordonner le bien et à interdire le mal, même au prix de sa vie et de celle des siens. Il doit constamment, par un comportement irréprochable et un sens inné de la responsabilité, placer les intérêts de la religion et de la communauté au dessus de toute autre considération. Et étant donné que tout musulman a le devoir et l'obligation de commander le bien et d'interdire le mal (*al-amrou bil-al*

²²⁶ Là où se présente à lui "une mauvaise chose" à réformer, le Musulman n'est pas tenu de lui-même à agir par la force. Il doit attendre que la collectivité dans son ensemble s'y décide à l'invitation des *Ahl al-hall wa-l-'aqd*. La précision est d'une importance particulière dans la mesure où elle démontre que quiconque ne peut s'improviser juge et qu'en définitive le droit de résistance comme celui de la réforme de la société par des moyens autres que pacifiques est une tâche qui incombe aux *Ahl al-hall wa-l-'aqd* qui sont, comme nous l'avons précisé, les fondés du pouvoir de la communauté.

maàrouf wa nahyou âni-al-munkar.), “le Calife devient du coup l’objet d’une surveillance étroite, non seulement de la part des *Ahl al-hall wa-l-’aqd* et de la Communauté musulmane mais aussi de la part de chacun de ses membres pris individuellement dans la mesure où l’imâm, tenu comptable de l’obéissance de la Communauté aux ordres de Dieu, il est logique et naturel dans ce cas que chaque croyant partage la même responsabilité [et veille à ce qu’elle soit pleinement assumée].” Car il est investi par la religion du droit d’ “intervenir et d’assurer la réforme des choses mauvaises (*tagyir al-munkar*).”²²⁷ Il faut cependant préciser que la réforme du répréhensible par la force ne s’impose pas au Musulman à titre individuel, car en définitive la réforme et la façon d’y procéder relève de l’autorité exclusive des *Ahl al-hall wa-l-’aqd*. Là où se présente à lui une “une mauvaise chose” à réformer, le musulman n’est pas tenu de lui-même. Il doit attendre que la collective dans son ensemble s’y décide à l’invitation des *Ahl al-hall wa-l-’aqd*. La précision est d’une importance particulière dans la mesure où elle démontre que quiconque ne peut pas s’improviser juge et qu’en définitive le droit de résistance comme celui de réformer la société est une tâche dont la responsabilité incombe aux seuls *Ahl al-hall wa-l-’aqd* qui sont les fondés du pouvoir de la communauté

Pour “corroborer” sa thèse et surtout la faire accepter par ses coreligionnaires, Rashîd Rîda fait appel encore une fois à l’incontournable Coran : “Reçoivent-ils une nouvelle qui leur inspire de la sécurité ou quelque autre qui les alarme, ils la divulguent aussitôt. S’ils l’annonçaient au Prophète ou à leurs chefs, ceux qui désiraient la savoir l’apprendraient de la bouche de ces derniers.” (Coran, IV, 85). On sait de toute évidence, affirme Rashîd Rîda “que ceux qui détenaient le pouvoir et qui étaient avec le Prophète, à qui l’on se remettait, en même temps qu’à lui-même, en toutes circonstances, avec qui l’on discutait des intérêts généraux, n’étaient pas des juristes, ni des généraux, ni des gouverneurs,

²²⁷ *Idem.*

(mais plutôt) les principaux musulmans que le Prophète consultait ²²⁸, c'est-à-dire, *Ahl al-hall wa-l-'aqd*.

section V : Les électeurs, Calife, critères et responsabilités

Les compétences²²⁹ exigées des électeurs²³⁰ sont définies par Rashîd Rîda selon l'ordre d'importance très révélateur²³¹ suivant :

- La justice dans la plénitude de ses conditions
- La science qui permet de connaître les conditions de capacité que doit remplir un candidat pour être investi de la charge du Califat
- L'intelligence et la sagesse qui permettront de choisir le candidat qui semble le mieux convenir au Califat
- L'habileté et L'énergie dans la gestion des intérêts publics.

Tenant compte de l'éclatement du monde musulman en petites entités très espacées les unes des autres et des difficultés de déplacement auxquelles peuvent être confrontés les Musulmans habitant les régions les plus reculées, difficultés qui présentent un double inconvénient²³², Rashîd Rîda, tient

²²⁸ Rashîd, R., Le Califat ou l'imâma suprême, op.cit., pp. 24-25.

²²⁹ Ibid., p. 25.

²³⁰ On l'a bien compris, le rôle de l'électeur musulman, dans la mesure où il ne lui appartient pas de faire directement "le tri" des candidats, initiative qui appartient à *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, se limite à ratifier généralement le choix de ces derniers.

²³¹ Il est intéressant de relever que de toutes les qualités exigées de l'électeur musulman, la capacité de faire preuve de justice est la première en ordre d'importance et ce conformément aux exigences d'un *hadîth* sacré, auquel on a déjà fait référence, où Allah Affirme : "Je me Suis interdit l'injustice et Je l'ai faite parmi vous interdite. Ne soyez donc pas injustes les uns envers les autres."

²³² Ces difficultés non seulement peuvent légitimement parfois dissuader des Musulmans d'entreprendre le nécessaire voyage pour remplir leur devoir social mais aussi représenter un prétexte pour tout Calife tenté par le fait de se passer de leurs suffrages.

à préciser d'emblée que ceux qui résident dans la ville de l'imâm, ne possèdent "aucun droit de primauté sur les électeurs de la province."²³³

Insistant particulièrement sur le principe logique selon lequel quiconque possède le droit de nommer dispose également de celui de destituer, Rashîd Rîda tient à préciser que la destitution de tout Calife coupable²³⁴ relève de l'appréciation exclusive de ceux qui ont le pouvoir de "lier et de délier", c'est-à-dire des *Ahl al-hall wa-l-'aqd* qui, précise-t-il, peuvent, s'ils le jugent nécessaire, "l'éloigner dussent-ils avoir recours à une rébellion armée."²³⁵

Si Rashîd Rîda rappelle que la communauté a toujours besoin d'un calife pour "revivifie(r) la religion, veille (r) à l'application de la Sounna, rend (re) la justice aux opprimés et (faire) reconnaître à chacun ses droits"²³⁶, il souligne toutefois que l'imâm doit être "responsable, musulman, juste, libre, mâle, mujtahid²³⁷, courageux (et) capable de se former une opinion par lui-même" et qu'en plus "il ne doit pas être, poursuit-il ni sourd, ni aveugle, ni muet (et enfin qu') il doit [si c'est possible] être d'origine quraîchite."²³⁸ Si toutefois, précise-t-il, "il ne se trouve personne chez les Quraîchites qui réunisse toutes les qualités requises", les Musulmans peuvent alors désigner "un membre de la tribu

²³³ Rashîd, R., Le Califat ou l'imâma suprême, op.cit., p. 25.

²³⁴ Un calife peut être jugé coupable s'il commet un abus de pouvoir, s'il prouve par son comportement sa propension à l'injustice, si son incapacité à s'acquitter de la responsabilité qui lui est confiée est patente, s'il refuse de prêter l'oreille aux avertissements des *Ahl al-hall wa-l-'aqd* sur sa mauvaise conduite, etc.

²³⁵ Rashîd, R., Le Califat ou l'imâma suprême, op.cit., p. 25.

²³⁶ Idem.

²³⁷ Mujtahîd, de la racine *ijtihâd*, signifie le droit d'exégèse personnelle qui confère la connaissance approfondie de l'argumentation canonique.

²³⁸ Quraïche est la tribu du Prophète Mohammad.

de Kinàna²³⁹ sinon un descendant d'Isma'il²⁴⁰ et, à son défaut, un non-arabe."²⁴¹

L'intérêt accordé par Rashîd Rîda au lignage quraîchite du Calife trouve sa justification dans le fait que "la vérité que Dieu a révélée par l'entremise de Son prophète l'a été dans la langue des Quraîchites et dans le cadre de leurs coutumes"²⁴², que "la majeure partie des évaluations quantitatives que la Loi divine a édictées étaient celles-là mêmes qui étaient en usage chez les Quraîchites"²⁴³ et que "beaucoup de réglementations canoniques ont leurs précédents dans leurs lois."²⁴⁴ De ce fait, conclut-il, "nul donc plus qu'eux-mêmes ne pouvait mettre de rectitude et de fidélité à respecter ces lois."²⁴⁵

Et Rashîd Rîda de mettre particulièrement l'accent sur une qualité majeure que le Calife doit impérativement posséder, en sus des qualités sus-mentionnées : "Le Calife, enfin, dit-il, par la noblesse de son origine et son prestige personnel, ne doit pas être de ceux auxquels on rougit d'obéir", car précise-t-il "le Calife doit être [...] de ceux qui se sont distingués par leurs fonctions d'autorité et leur honneur, que les gens ont coutume de voir à la tête de tous les groupements et de tous les combats."²⁴⁶ Si Rashîd Rîda n'hésite pas à décocher quelques flèches à des non-arabes²⁴⁷ "imposteurs" qui ont eu

²³⁹ Une tribu arabe.

²⁴⁰ Ismaïl est l'autre fils que le prophète Abraham a eu avec sa seconde épouse Hajer et que les Musulmans considèrent comme leur ancêtre.

²⁴¹ Rashîd, R., Le Califat ou l'imàma suprême, op.cit., p. 29.

²⁴² Ibid., p. 34.

²⁴³ Idem.

²⁴⁴ Idem.

²⁴⁵ Idem.

²⁴⁶ Ibid., p. 35.

²⁴⁷ Les non arabes qui sont visés ici sont les Mongols qui ont soumis le monde musulman à un régime de terreur à partir de 1258 et les Turcs seljoukides qui se sont emparés, après eux, du titre de califat.

l'outrecuidance d'enlever le pouvoir aux Abassides²⁴⁸, il se montre également peu tendre à l'égard des Omayyades²⁴⁹, qui, affirme-t-il "pratiquèrent une politique d'intérêt dynastique, puis de racisme arabe [...] (de telle sorte) que le monde tout entier finit par les haïr et par les renverser avant qu'ils n'eussent réussi à donner à leur domination un siècle même d'existence."²⁵⁰

La condamnation sans appel des Omayyades par Rashîd Rîda, cache à peine son amertume et sa révolte contre une famille qui, la première, a pris, au mépris des injonctions de la Loi islamique, la lourde et grave décision de transformer l'institution califale, basée essentiellement sur le principe de la consultation mis en oeuvre par les *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, en pouvoir dynastique.

section VI: L'établissement du Califat (Imàma), modalités et contraintes

L'imàma, martèle Rashid Rîda, est essentiellement un "contrat qui se conclut par le serment d'allégeance (bai'â, mubàya'â) que les Ahl al-hall wa-l-'aqd prêtent à l'imâm qu'ils ont choisi pour la Communauté après consultation."²⁵¹ Aux termes de la bai'a qui est en quelque sorte la prestation du serment d'allégeance par les musulmans au nouveau calife, celui-ci est obligatoirement tenu de respecter le Coran, la Sounna et de rendre justice aux membres de la communauté. Par ailleurs, le pacte

²⁴⁸ Les Abassides désigne la dynastie de trente sept califes arabes, descendants de Abbas, oncle du Prophète. Ils se substituèrent aux Omayyades en 750 et firent de Bagdad leur capitale et le centre d'une civilisation brillante. Ils furent chassés par les Mongols qui investirent Bagdad en 1258.

²⁴⁹ Omayyades, descendants d'Omayya, un ancien compagnon du prophète qui a substitué au système califal, basé sur la consultation, le principe de la monarchie héréditaire. La dynastie Omayyade a gouverné le monde musulman alors à l'apogée de son expansion, de 660 à 750.

²⁵⁰ Rashîd, R., Le Califat ou l'imàma suprême, op.cit., p. 39.

²⁵¹ Ibid., p. 42.

d'obéissance, une fois conclu, devient une obligation, aussi bien pour les Musulmans qui y ont participé que pour tous les autres en ce sens que la communauté musulmane dans son ensemble est tenue de témoigner obéissance à l'imâm, tant que celui-ci jouit du soutien des *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, c'est-à-dire, précise Rashid Rîda, tant et aussi longtemps qu'il observe strictement la *chri'â*²⁵². Au terme de la cérémonie d'obéissance, l'obéissance due au calife doit obligatoirement entraîner aussi de la part de tous les Musulmans, insiste Rashîd Rîda, celle à tous les agents nommés par ce dernier, qu'ils soient gouverneurs, cadis²⁵³, chefs militaires ou autres. Mais cette obéissance, précise encore une fois Rasîd Rîda "ne doit [en aucun cas] avoir pour objet une désobéissance à Dieu."²⁵⁴

S'il se montre particulièrement insistant aussi bien sur "l'obligation de se révolter contre l'imâm incroyant" que sur "la nécessité d'empêcher la diffusion de la discorde"²⁵⁵, Rashîd Rîda n'en précise pas moins que les Musulmans doivent se contenter, tant et aussi longtemps qu'ils n'ont pas reçu l'aval des *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, de "rappeler à l'ordre [l'imâm tyrannique ou prévaricateur] en lui citant les conditions du bien et du mal."²⁵⁶

Comme on le constate encore une fois, Rashîd Rîd dénie à tout Musulman, à titre individuel, la possibilité d'user d'un quelconque droit de résistance face au pouvoir tyrannique. Cette interdiction catégorique est justifiée, nous semble-t-il, par le scrupuleux souci d'éviter l'éventualité que chaque Musulman s'institue en justiciable et livre ainsi dar al-Islam à une *fitna* incontrôlable.

²⁵² Autrement dit, l'obéissance au Calife (l'imâm) de la part des Musulmans est exigée tant qu'elle n'entraîne pas une désobéissance à un ordre de Dieu. Cependant il faut rappeler que seuls les *Ahl al-hall wa-l-'aqd* peuvent établir le constat de la désobéissance à Dieu et tirer les conséquences qui s'en imposent, c'est-à-dire le recours ou non au droit de résistance.

²⁵³ Cadi est synonyme de juge.

²⁵⁴ Rashîd, R., Le Califat ou l'imâma suprême, op.cit., p. 29.

²⁵⁵ Ibid., p. 44.

²⁵⁶ Idem.

Tout en précisant par ailleurs qu'il y a "divergence d' arguments"²⁵⁷ entre les oulémas quant à la définition exacte du pouvoir tyrannique ou prévaricateur, Rashîd Rîda insiste sur le fait qu'il revient aux *Ahl al-hall wa-l-'aqd* "d'apprécier ce que dicte l'intérêt prédominant et de ne pas reculer [s'il le faut] devant la lutte [contre le Calife]."²⁵⁸

section VII: Calife, religion et Communauté

Pour Rashîd Rîda, l'imâm a l'impératif devoir d' "assurer la propagation de la vérité et du droit, de faire triompher la justice, de protéger la religion contre toute atteinte et toute innovation condamnable (et) de consulter ses pairs sur toute question où il n'est pas lié dans le texte."²⁵⁹

L'imâm est également comptable de tous ses actes devant la communauté dont chaque membre a le droit de "lui demander des explications sur toute question où l'on estime qu'il s'est trompé." Étant donné que l'imâm est avant tout "un pasteur responsable de son troupeau"²⁶⁰, les *Ahl al-hall wa-l-'aqd* ont le droit de lui réclamer, à tout moment, des comptes, sur sa façon de garder de diriger le "troupeau des Musulmans", et ce, chaque fois qu'ils le jugent nécessaire.

L'imâm n'est pas, insiste Rashîd Rîda, un "souverain absolu comme certains l'ont cru". Il est, au contraire, lié dans l'exercice de ses fonctions, souligne-t-il, par " le Coran et la Sounna, l'exemple des califes Râshidun (et) par la nécessité de prendre conseil"²⁶¹ auprès des *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, de

²⁵⁷ Idem.

²⁵⁸ Idem.

²⁵⁹ Ibid., p. 47.

²⁶⁰ Hadith du Prophète.

²⁶¹ Rîda, R, Le Califat ou l'imâma suprême, op.cit., p. 51.

façon spécifique, et auprès des musulmans en général. Suivant en cela, bien entendu, La Parole de Dieu au sujet des croyants : “ils ne prennent de décision qu’après s’être consultés.”(Coran, 42, 36), et celle-ci où Il ordonne à Son Prophète : “consulte-les avant toute décision”(Coran, 3, 153).

Si Rashîd Rîda donne l’impression formellement d’être le partisan d’une large consultation des Musulmans pour désigner ou élire le Calife -chez lui désignation et élection ont tendance à se confondre-, il ne cache pas pour autant sa volonté, pour des raisons aussi bien religieuses que pratiques, de s’assurer que seuls les *Ahl al-hall wa-l-’aqd*, qui, souligne-t-il, “détiennent l’autorité suprême et dont Dieu a prescrit l’obéissance après celle que l’on doit à Lui-Même, et à Son Prophète”²⁶², soient ceux qui choisissent le calife, quitte à faire ratifier leur choix, à chaque fois, par la communauté musulmane dans son ensemble.

Après avoir mis en exergue le constat que “les chefs religieux en dehors des Prophètes, n’ont pas toujours su résister à la séduction de la fortune et du prestige, de même (que) les rois, les émirs et les autres chefs temporels”²⁶³, Rashîd Rîda souligne que l’Islam est “la religion du juste milieu, une loi toute de justice et un État fondé sur le principe de consultation.”²⁶⁴

Il soutient que le Prophète, pour aider les croyants et les oulémas à conjurer les dangers de la cupidité et de la corruption au cours de leur gestion des affaires publiques des croyants, leur a toujours instamment ordonné de se consulter. Le gouvernement qu’il leur a donné et qu’il fonda sur “la religion afin que tous obéissent au Calife dans leur coeur et dans leurs actes”²⁶⁵, relève Rashîd Rîda, a permis, sans grande difficulté, de mettre fin à “la royauté, à sa tyrannie, à ses privilèges et à son orgueil

²⁶² Ibid., p. 56.

²⁶³ Idem.

²⁶⁴ Idem.

²⁶⁵ Idem.

insolent.”²⁶⁶

Se référant au Coran²⁶⁷, Rashîd Rîda déclare que le roi et la royauté ne peuvent prétendre à un quelconque statut de légitimité dans dar al-Islam ! Ce qui revient à dire que la majorité des élites politiques qui gouvernent de nos jours la plupart des pays musulmans sont tout simplement, aux yeux de la Loi islamique, illégitimes !

section VIII: *Les raisons de la destitution du Calife*

Rappelant une prédiction du Prophète qui a soutenu que, quelques années après lui, l'autorité appartiendrait à des hommes qui ordonneront ce que les Musulmans réprouvent et qui réprouveront ce que les Musulmans ordonnent, prédiction dont se sont emparés certains oulémas traditionnels pour inviter les croyants à la passivité devant des pouvoirs politiques injustes considérés comme le fruit d' "un dessein divin", Rashîd Rîda insiste avec audace sur le fait que "nul ne doit obéir à un homme qui lui-même désobéit à Dieu"²⁶⁸, audace qui ne l'empêche toutefois pas de rester scrupuleusement fidèle à une ligne de conduite flexible et modérée dans le jugement des affaires humaines en rappelant en même temps à ses coreligionnaires "qu'il n'est pas permis de se révolter contre des Imâms tant que leurs actes sont sujets à interprétations" et que, de manière générale, les Musulmans ne doivent pas contester "le pouvoir de ceux qui le détiennent" ou "le critiquer" avant de "constater chez eux un acte

²⁶⁶ Idem.

²⁶⁷ En considérant la royauté et le roi comme des formes de pouvoir illégitimes en terre d'Islam, Rashîd Rîda s'appuie, entre autre, sur le constat établi par le Coran : " En vérité, quand les rois entrent dans une cité ils la corrompent, et font de ses honorables citoyens des humiliés. Et c'est ainsi qu'ils agissent."Coran (XXVII, 34).

²⁶⁸ Rîda, R, Le Califat ou l'imâma suprême, op.cit., p. 70.

nettement interdit qui viole ce qu'[ils] [...] save[nt] des lois de l'Islam."²⁶⁹

Relevant les avis d'autres oulémas²⁷⁰ qui affirment que l'on ne doit "contester la Wilaya (gouverne) de l'Imâm que s'il s'est rendu coupable d'infidélité (koufr), il affirme que la version où "figure le terme ma'âsiya (désobéissance) sera appliquée aux cas où la contestation ne porte pas sur la Wilaya."²⁷¹ Car, poursuit-il, il est logique, que l' "on ne saurait contester la validité de la Wilaya pour une simple désobéissance"²⁷², dans la mesure où l'attitude juste qui conviendrait en la circonstance consisterait à "formuler ses critiques avec douceur et chercher à rétablir la vérité sans violence, si toutefois on a la faculté de le faire."²⁷³

De toute façon, quelles que soient les divergences des oulémas sur des points de détail, il est à noter, poursuit-il, qu'ils sont "d'accord à dire que c'est un devoir de destituer un tyran, quand on peut le faire sans occasionner de troubles ni commettre d'injustice."²⁷⁴ Dans le cas contraire, c'est-à-dire quand ces conditions ne peuvent pas être réunies, il évident, dans l'esprit de Rashîd Rîda comme dans celui de la plupart des oulémas musulmans, qu'il faut s'abstenir de l'usage du droit de résistance et se résigner devant l'autorité du calife injuste ou tyrannique.

Le droit de résistance, que Rashîd Rîda considère, faut-il le rappeler, comme relevant de la responsabilité exclusive des seuls *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, est défini par lui comme étant "un devoir [...] de résister à l'injustice et à la tyrannie, de savoir désapprouver ceux qui s'y livrent, de mettre fin à leur

²⁶⁹ Idem.

²⁷⁰ Idem.

²⁷¹ Ibid., pp. 71-72.

²⁷² Ibid., p. 72.

²⁷³ Idem.

²⁷⁴ Idem.

pouvoir despotique, fût-ce par la lutte, s'il est établi que les avantages d'une telle action l'emportent sur ses inconvénients.²⁷⁵

► **Conclusion :**

Soucieux de mettre dar al-Islam à l'abri d'une modernité occidentale incompatible avec l'esprit et la lettre de l'Islam, Rashîd Rîda estime que la seule possibilité de sauver l'unité et la cohésion du monde musulman et de lui permettre de sauvegarder sa religion réside essentiellement dans la capacité des Musulmans à restaurer, désormais, le Califat . Cependant, en réformateur réaliste, comme nous l'avons montré, il avait toujours à coeur, dans le but de garantir à son projet le maximum de chances de succès, de l'adapter aux exigences du contexte socio-politique et religieux difficile qui était celui de dar al-Islam au début du XX ème siècle. Période, qui n'était pas, loin s'en faut, comme nous l'avons relevé, la plus propice aux remises en question ni aux chamboulements institutionnels et encore moins à la mise en oeuvre de projets unitaires et ambitieux comme le sien. *Dar al-Islam*, ne l'oublions pas, était en ce début des années trente le théâtre, sous l'impulsion des puissances occidentales qui en colonisent encore une grande partie, d'une dynamique de déchirement et d'éclatement sans précédent. Profondément conscient de l'état de déliquescence que connaît le monde musulman et de l'importance de plus en plus manifeste qu'y occupent les courants nationalistes et laïcisants, Rashid Rîda a opté, dès le départ, pour une démarche flexible et ouverte consistant à convaincre, par les vertus des seuls dialogue et la discussion, non seulement les élites politiques musulmanes mais aussi les masses musulmanes, de la nécessité de réformer les institutions étatiques en vigueur dans le monde musulman afin de préserver d'une part, la religion musulmane face à la modernité occidentale envahissante et de

²⁷⁵ Idem.

restaurer, de l'autre, *dar al-Islam* dans sa puissance en lui permettant de retrouver, face à l'Occident, son indispensable unité.

Rashîd Rîda n'a jamais mésestimé, comme nous l'avons montré, la difficulté réelle que représente l'existence, à l'intérieur de *dar al-Islam*, d'administrations coloniales et d'élites patrimoniales, décidées pour perpétuer leur ordre colonial à opposer les Musulmans les uns aux autres, pour la mise en oeuvre de son projet de réhabilitation du Califat. Il a aussi essayé, autant que faire se peut, de tenir compte du poids des élites nationalistes naissantes et de les dissuader de devenir les vecteurs de la politique des puissances occidentales tendant à provoquer l'éclatement de *dar al-Islam* en petites entités rivales. Face aux difficultés du monde musulman, Rashîd Rîda a constamment considéré que seul un débat large et franc entre les Musulmans pourrait l'aider à la longue à faire prendre conscience à la communauté musulmane des dangers qui la guettent et par la suite l'amener progressivement à mettre en oeuvre les projets de réformes institutionnelles qu'il lui propose. C'est ainsi que, tout en dénonçant publiquement les élites tyranniques et le préjudice considérable qu'elles ont causé pendant le règne ottoman en instituant des pratiques de gouvernement qui violent délibérément les références religieuses musulmanes, il n'a cessé de caresser l'espoir de voir une nouvelle génération de dirigeants musulmans renouer avec l'esprit et la lettre du pouvoir du Califat tel que les Musulmans l'ont connu et apprécié sous le règne des califes "bien-guidés". Il a toujours refusé catégoriquement, et ce dans le souci manifeste de préserver l'unité et la cohésion de la communauté musulmane, d'envisager, comme moyen possible pour débarrasser *dar al-Islam* des régimes tyranniques, que le droit de résistance puisse relever d'une responsabilité autre que celle des *Ahl al-hall wa-l-'aqd*. Malgré son sincère et ardent désir de vouloir, au plus vite, faire retrouver à *dar al-Islam* son unité et sa ferme volonté de rétablir l'autorité et le prestige des *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, en réaliste qui possède une intelligence presque innée des hommes et des situations, Rashîd Rîda a eu la sagesse de

ne jamais éprouver le besoin de brûler les étapes, ni de vouloir céder à la tentation d'inciter les Musulmans, dans le but de se débarrasser rapidement des élites au pouvoir et de mettre rapidement sur pied le Califat qu'il appelle de ses vœux, à recourir, à titre individuel, à l'exercice d'un quelconque droit de résistance, recours qui aurait, il en était pleinement conscient, créé davantage de problèmes que contribué à aider à résoudre ceux auxquels la communauté était confrontée.

Pour conjurer toute éventualité de *fitna* à l'intérieur de *dar al-Islam* et éviter que le recours à l'exercice du droit de résistance ne devienne le prétexte commode pour certains Musulmans de vouloir, pour des raisons qui n'ont rien à avoir avec l'Islam²⁷⁶, s'instituer en justiciers expéditifs face à d'autres Musulmans, Rashîd Rîda, tout en fustigeant, bien évidemment, toute forme de pouvoir tyrannique considérée comme non compatible avec l'esprit et la lettre de l'Islam, ne s'est jamais départi, s'agissant du droit de résistance face au pouvoir tyrannique, de sa position de principe qui veut que seuls les Ahl al-hall wa-l-'aqd soient en mesure de décider, selon les différentes situations et en fonction des divers contextes historiques, s'il y a lieu ou pas pour la Communauté d'en envisager l'exercice.

Refusant catégoriquement d'admettre qu'un ordre injuste- ce que d'autres oulémas avant lui ont, par lâcheté ou par opportunisme, érigé au niveau d'un impératif catégorique- valait mieux que le désordre ou l'anarchie²⁷⁷, il s'est toutefois bien gardé d'autoriser le recours systématique et aveugle au droit de résistance chaque fois que l'ordre politique de la cité ne se confond avec la vraie religion et la vérité révélée²⁷⁸. Cette position modérée, tout en excluant la justification, sous quelque prétexte que ce soit, de la tyrannie, rejette également et avec la même vigueur toute approche extrémiste de

²⁷⁶ Voir Al-Ahnaf, M., Botiveau, B. et Frégosi F., L'Algérie par ses Islamistes, op.cit., p.129 et suivantes.

²⁷⁷ Laoust, H., La politique de Ghazali, Éd. Geuthner, Paris, 1970.

²⁷⁸ Al-Mawaridi, A-H., Al-Ahkam al Sultaniyya, traduction française, Éd. Le Sycomore, Paris, 1982.

contestation sociale que d'autres, après lui, vont essayer, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, de légitimer tantôt par la gravité de la maladie qui ronge dar al-Islam et tantôt par le danger véritable qui pèse sur la religion. La position flexible et modérée de Rashîd Rîda présente incontestablement l'immense avantage de préserver et de perpétuer des objectifs que l'Islam a toujours considérés comme prioritaires à savoir, l'unité de la communauté musulmane, le rejet de tout risque de *fitna* en son sein et la nécessité de veiller à ce que l'ordre qui y règne soit un ordre de justice, conforme à la Loi islamique. Pour sauvegarder ces constantes, Rashîd Rîda a jugé utile de placer l'avenir de la Communauté musulmane entre les mains de ses Ahl al-hall wa-l-'aqd, qui, de par l'autorité et le respect dont ils jouissent au sein de celle-ci, de par le savoir et la connaissance profonde qu'ils ont de la Loi islamique, sont considérés, de préférence à "la foule" et aux dirigeants politiques, comme les véritables défenseurs de la religion et les seuls interprètes possibles des intérêts de l'Islam et des Musulmans.

Cette démarche, consistant à faire dépendre l'exercice du droit de résistance du musulman face à la tyrannie du bon vouloir exclusif des Ahl al-hall wa-l-'aqd²⁷⁹ qui sont pris pour les sempiternels fidèles et judicieux interprètes des préceptes du Coran et de la Sounna et qui ne peuvent à ce titre ni démeriter ni déchoir, présente cependant l'inconvénient pratique, d'une part, de sous-estimer les progrès de l'autoritarisme²⁸⁰ qui rythment la construction des scènes politiques modernes au sein des pays des Musulmans et de ne pas tenir compte, d'autre part, de la capacité des États autoritaires ou totalitaires modernes à neutraliser toute forme d'opposition ou de résistance qui pourrait fragiliser

²⁷⁹ Dès leur accession à l'indépendance tous les États des pays musulmans, sauf l'Arabie saoudite, pour limiter l'autonomie dont jouissent les oulémas, les empêcher de se constituer en contre-pouvoir, ont fait passer leur institution sous leur contrôle et soumis leurs activités à un contrôle strict et sévère. Ce mouvement a été initié par la révolution égyptienne en 1960, suivie par le Maroc en 1961, la Tunisie en 1963, etc...

²⁸⁰ Badie, B., Les deux États, pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam, op.cit, p. 189 et suivantes.

leurs assises ou constituer un danger pour leur pérennité. En tenant pour négligeables les risques réels ci-dessus énumérés, Rashîd Rîda a contribué, involontairement, comme nous le verrons dans *la conclusion générale* de notre thèse, à paver la route à l'islamisme radical, lequel, pour s'imposer comme la seule alternative de changement à l'intérieur du monde musulman, n'a pas éprouvé de difficulté particulière à démontrer que le corps des *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, plutôt que de représenter une quelconque possibilité sérieuse de sortie du marasme dans lequel se débat dar al-Islam, en est désormais, en quelque sorte, l'origine!

La confiance démesurée placée par Rashîd Rîda dans les *Ahl al-hall wa-l-'aqd* et l'importance excessive qu'il a accordée au rôle qu'ils peuvent assumer dans le renouveau de dar al-Islam s'est révélée avec le temps, malheureusement un pari incontestablement injustifié. En prenant le parti des élites politiques contre l'intérêt de dar al-Islam et son avenir, les *Ahl al-hall wa-l-'aqd* ont, sans nul doute, largement compromis les chances de succès du grand projet de réforme préconisé par Rashîd Rîda et *condamné* par la même occasion la communauté musulmane à *un statu quo* politico-social, source de stagnation, de repli sur soi et de fatalisme. En faisant dépendre le succès de son projet d'une hypothétique indépendance d'esprit des *Ahl al-hall wa-l-'aqd* et de leur sens des responsabilités, Rashîd Rîda, victime des difficultés parfois rédhibitoires qui s'opposent à l'oeuvre de tout réformateur²⁸¹, a certainement exagéré sa propre capacité de persuasion et sous-estimé les importants moyens de contrainte et de coercition dont disposent les États-nations. En effet le pouvoir politique qui dès sa constitution a souffert, comme nous l'avons souligné ci-haut, d'un réel déficit de légitimité et se rendant rapidement compte des avantages qu'il pourrait tirer d'une vassalisation des *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, n'a pas lésiné sur les moyens de les rendre ses obligés en leur accordant le statut de

²⁸¹ Difficultés savamment bien décrites par Machiavel quand il soutient que si constamment "le novateur a pour ennemi tous ceux que l'ordre ancien favorisait [il] ne trouve [malheureusement] que de tièdes défenseurs chez ceux que favorisait l'ordre nouveau." Machiavel, Le prince, Paris, Le livre de poche, 1972, p. 29.

fonctionnaires bien rétribués²⁸².

Néanmoins, il ne faut pas oublier que cette nouvelle orientation, si elle a permis aux élites politiques patrimoniales, pendant un certain temps, de neutraliser efficacement, dans la plupart des pays musulmans, les *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, a néanmoins progressivement contribué à favoriser la constitution parallèle d'un clergé contestataire extrémiste et autonome qui a "récupéré la légitimité et la crédibilité perdues par les ces derniers et s'en est servi pour s'arroger toutes les fonctions qu'ils ont abandonnées²⁸³.

Comme on pouvait s'y attendre, l'échec de Rashîd Rîda et de ses partisans à réformer la scène politique a servi de terreau à l'islamisme politique radical qui, en mettant en évidence la complicité des *Ahl al-hall wa-l-'aqd* avec des élites politiques corrompues, ne devant leur pouvoir et leur statut qu'à des rôles et des pratiques artificiels²⁸⁴, s'est réapproprié les références religieuses pour en faire une source de contre-légitimation et de mobilisation.

²⁸² Quand le souverain d'un État musulman moderne s'est étonné auprès de son ministre de l'intérieur de la grande somme allouée aux hommes de religion, celui-ci se contenta de lui répéter ce que Nidham al-Mulk a déjà répondu à son sultan seljoukide Alp Arslan, il y a des quelques siècles : " Sire, votre armée vous garde le jour tandis que ceux-là vous garde la nuit."

²⁸³ Dessouki, A., "The resurgence of islamic organization in Egypt", in Cudsi, A et Dessouki, A., Éd., Islam and Power, Baltimore, J. Hopkins University Press, 1981, p. 108 et suivantes.

²⁸⁴ Badie, B., Les deux États, pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam, op.cit, p. 221 et suivantes.

- chapitre III : Le courant islamiste radical et la question du pouvoir
- 1^{ère} partie : Émergence et radicalisation de l'Association des Frères Musulmans

section I : *Naissance et objectifs de l'Association*

Conscient de la gravité de la situation dans laquelle se débat la communauté musulmane depuis la dissolution de l'institution califale, d'un côté, et des dangers multiples qui font planer sur elle les puissances européennes de l'autre, Hassan al-Banna²⁸⁵, en jetant les bases de l'Association des Frères Musulmans²⁸⁶, est animé du désir ardent de donner aux Musulmans, quelles que soient leurs nationalités ou leurs origines, un cadre institutionnel susceptible de leur permettre de débattre de

²⁸⁵ Né en 1906, près d'Alexandrie (Égypte), Hassan Ibn Ahmed Ibn 'Abd al-Rahmân al-Bannâ a, en 1922, étudié le droit, à Damnhûr (Égypte). Après des études brillantes, en 1923, à la Maison des sciences (*dar al-âlam*) qui a été fondée en 1872 et destinée à former des professeurs "modernes", il sortit premier de sa promotion. Son père, horloger de métier, qui est aussi un homme religieux et instruit, diplômé de l'université d'Al-Azhar, l'un des centres phares de la pensée musulmane, l'éleva dans l'amour de l'Islam et des Musulmans et l'initia très tôt aux idées réformistes puritaines.

²⁸⁶ A l'en croire, Hassan al-Banna demanda à ses compagnons, avant la proclamation de leur organisation, de faire "serment d'obédience à Dieu, par lequel nous serons des soldats du message de l'Islam, message qui contient la vie de notre patrie et la force de la nation musulmane", et de considérer que leur organisation sera "en premier, et foncièrement, une idée, avec toutes ses implications et toutes les actions qui en découlent." Puisque "nous sommes des frères, leur affirme-t-il, au service de l'Islam", l'organisation que nous avons créée s'appellera l'association des "Frères Musulmans." Al-Banna (H.), Mémoire du message et du messenger (en arabe), Éd. Dâr at-awzi' wa an-nshr al-Islamiyâ, Le Caire, 1986, p. 74.

l'avenir de la communauté musulmane et de conjuguer leurs efforts en vue de proposer des solutions aux graves problèmes auxquels fait face *dar al-Islam*.

Depuis sa naissance, l'Association des Frères Musulmans, l'un des mouvements musulmans le plus structuré et le mieux organisé, a suscité, grâce aussi bien à la qualité et à la notoriété dont jouissent ses animateurs que des sujets sensibles soulevés et traités comme des priorités dans le cadre de son programme, un réel et vif intérêt aussi bien au sein du monde musulman que dans le monde entier. Par la multiplication et la variété de ses activités, le sérieux et l'abnégation de ses leaders, l'Association des Frères Musulmans a pu, sans grande difficulté et en l'espace de quelques mois seulement, s'imposer, au niveau de *dar al-Islam*, comme la principale force politique dont l'ambition est de tirer le monde musulman de sa léthargie et de s'opposer aux tentatives des puissances occidentales visant à l'asservir.²⁸⁷ A l'invitation pressante des Frères Musulmans et de leur association, la religion musulmane ne devrait plus être, comme le souhaitent les élites politiques, cantonnée dans le domaine privé et se contenter, comme c'est le cas en Occident, de régir les pratiques culturelles individuelles. L'Islam doit impérativement, selon l'Association des Frères Musulmans, retrouver dans la Cité, pour être en mesure d'y contenir la poussée occidentale, sa mission englobante et son rôle à la fois de *dinoun, dounya wa daoula* (religion, État et monde).²⁸⁸

²⁸⁷ “[Les occidentaux] veulent, dit-il, avec leur patriotisme, diviser la nation en différentes communautés qui s’entr’égorgent, se haïssent, échangent des insultes, s’accusent mutuellement et se trahissent les unes les autres [...]. Or, l’ennemi utilise tout cela pour ses intérêts : il augmente et alimente le feu de l’animosité, il les divise sur le bien et les unit sur le mal. Il les empêche de nouer des contacts et d’être solidaires et il finit par devenir leur seul lien et leur unique référence, ceux-ci n’ont d’yeux que pour sa satisfaction et ne se réunissent qu’avec ses hôtes.” Al-Banna Hassan, “Da’watu’na”, in *Majmù’at ar-rasà’il*, op.cit., pp.151-152.

²⁸⁸ Les objectifs de l'Association des Frères Musulmans, sont clairement et brièvement résumés dans ces quelques points : “l’Islam est “un ordre total (*nizâm shamil*) qui s’étend à tous les aspects de la vie. Il est donc tout à la fois État et partie ou gouvernement et nation, il est une éthique morale et force, il est culture intellectuelle et loi, ou science et judicature, il est matière et fortune, ou gain et richesse, il est guerre sainte (*jihâd*) et apostat (*da’wa*), ou armée et idée, de même qu’il est croyance sincère et culte [...]. Le Coran vénéré et la Sounna très pure sont la

Sous la poussée irrésistible de l'Association des Frères Musulmans, l'islamisme politique, réaliste et modéré, qui a connu avec le courant Salafiyya et son guide Rashîd Rîda, son âge d'or pendant un certain temps avant de s'essouffler, allait rapidement retrouver sa vigueur mais cette fois sous la forme d'un islamisme contestataire et très combatif décidé à ne pas se contenter, dans ses manifestations, de demi-mesures. Ouvrant ainsi, progressivement, toutes grandes les portes de dar al-Islam à ce qui ce qui sera considéré, par certains, comme une période d'intolérance et de crispation particulièrement difficile pour l'Islam et les Musulmans. Et ce malgré le fait que Hassan Ibn Ahmed Ibn 'Abd al-Rahmân al-Bannâ ait toujours marqué sa préférence, pour atteindre les objectifs de son mouvement -du moins tant qu'il en avait la maîtrise et que ses ennemis ne le forçaient pas à envisager les choses autrement- pour des moyens conformes à la légalité. Très affecté par la situation de faiblesse que connaît *dar al-Islam* et par l'acharnement des puissances européennes à la mettre sous leur joug, al-Banna a, tout en proclamant son engagement à lutter, pour restaurer le monde musulman dans sa dignité, par des moyens pacifiques, conditionné ce même engagement par le respect de la part ses ennemis de multiples règles qu'ils doivent à leur tour respecter :

La force est-elle le premier remède ou plutôt le dernier des médicaments au mal ? Est-il du devoir de l'homme de procéder à une comparaison entre les conséquences utiles et les conséquences négatives de l'emploi de la violence (et ce que provoque cet emploi) ? Ou bien est-il de son devoir d'user de la force et qu'il advienne après cela ce qui peut bien advenir ? Ces considérations, les Frères Musulmans les mettent en avant et s'occupent d'abord des modalités d'emploi de la force avant de s'y engager. La révolution étant la plus violente des manifestations de la force, l'analyse qu'en font les Frères Musulmans se veut profonde et plus

source à laquelle se réfère tout musulman qui veut connaître les commandements de l'Islam [...]. On devra se garder des exégèses trop recherchées et des interprétations forcées..." Le devoir de chaque frère de l'association est : "la direction morale (*irshâd*) de la société, par la diffusion de l'appel ou bien par la lutte contre les vices et contre les usages blâmables, par l'encouragement donné aux vertus, par le commandement du bien (*al-amr bi-l ma 'âruf*) et de réformer le gouvernement afin qu'il soit réellement un gouvernement islamique.

-Restaurer le Califat (aboli en mars 1924 par Mustafâ Kemal) : rendre à la Communauté islamique l'existence internationale en libérant ses diverses parties, en restaurant leur gloire, en rapprochant leurs cultures et en les unissant politiquement." Delanoué, G., "Traduction de la *Risâlat at-Ta'âlim* (l'Épître des enseignements)", in Cahiers de Linguistique et d'Orientalisme, n° 1/2, 1973, pp. 58-59

précise, particulièrement dans un pays comme l'Égypte, qui a eu sa part de révolutions qui ont laissé ce que vous savez dans leur sillage. Après toutes ces considérations et ces réflexions, je dis à ceux qui se posent des questions : les Frères Musulmans n'useront de la force dans l'action qu'en dernier recours, quand il n'y aura pas d'autres issues et quand ils seront persuadés qu'ils ont parachevé la réalisation de la foi et de l'union.²⁸⁹

Il faut toutefois relever que l'ambiguïté que cultive parfois volontiers Hassan al-Banna dans l'expression de ses positions face à la violence et qui lui permet de réconcilier des tendances et des sensibilités diverses au sein de son organisation a quelquefois servi de prétexte commode à des ennemis ou à des adversaires politiques qui, pour discréditer son mouvement, ont généralement exagéré la portée de ses déclarations en sollicitant des mots et des concepts qui pourraient aller plus loin que ce qu'ils veulent, en réalité, dire ou suggérer !

Sous la conduite de Hassan al-Banna, l'Association des Frères Musulmans s'affirmait comme le prolongement, par d'autres méthodes, il est vrai, du mouvement réformiste Salafiyya issu de Rashîd Rîda dont elle s'estime "la conclusion poussée à l'extrême"²⁹⁰, dans la mesure où elle partage avec lui le même souci d'effectuer un obligatoire "retour aux sources" de l'Islam pour revivifier la religion musulmane et insuffler à *dar al-Islam* un sursaut salvateur. Il est à souligner de prime abord que le retour aux sources de l'Islam, considéré par l'Association des Frères Musulmans comme l'une de ses revendications majeures, s'effectue selon un discours plus radical et plus vigoureux que celui utilisé jusqu'ici par le courant Salafiyya.²⁹¹ C'est d'ailleurs cette radicalisation, plus dans la forme du discours que dans la nature de l'engagement, qui explique, après le déclin du mouvement salafiyya, son succès

²⁸⁹ Al-Banna, Hassan., "Risâlat Al-mu'tamar al-khâmîs" in Majmû'at ar-rasâ'il, Éd. Dar ad-da'wa, Le Caire, 1990, p. 149.

²⁹⁰ Anawati, G. C. et Borrmans, M., Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain, Éd. Chr. Kaiser Verlag, München, 1982, p. 25.

²⁹¹ Contrairement à la conception que le mouvement Salafiyya en a, le retour aux sources préconisé par les Frères Musulmans est doublé "d'un radicalisme dogmatique qui, dans l'application de la shari'â (la Loi Islamique) ne tient compte ni de l'évolution de la société ni des nouvelles conditions de la vie moderne." Idem.

fulgurant auprès des foules²⁹² et la tragique persécution dont ses principaux dirigeants sont devenus l'objet de la part des autorités²⁹³.

Hassan al-Banna qui a toujours considéré que "l'Islam est à la fois une croyance et un culte, patrie et nation, religion et État, spiritualité et action, Coran et sabre"²⁹⁴, s'est toujours montré, du moins officiellement et dans ses déclarations publiques, l'adepte, dans le but d'instaurer l'État Islamique, d'une stratégie par étapes, respectueuse des rythmes de l'évolution des sociétés et rejetant les grands "chambardements"²⁹⁵. Cette démarche prudente et pragmatique se veut incontestablement l'expression d'une philosophie de l'action mûrement réfléchie et qui exclut toute improvisation ou précipitation dans la définition des objectifs d'un mouvement soucieux de projeter de lui, à l'intérieur et à l'extérieur de *dar al-Islam*, une image de sérieux et de sens des responsabilités. Une organisation sur laquelle l'ensemble de la communauté musulmane peut, en toute confiance et en toute circonstance, compter, pour établir et gérer son "futur" État islamique²⁹⁶. Très tôt, l'Association des Frères

²⁹² Parallèlement à sa progression fulgurante à l'intérieur de l'Égypte, l'Association a enregistré aussi d'importants succès sur le plan international : "l'Association se répandit [...] au Soudan, en Syrie, au Liban, en Jordanie, en Palestine. [Et] Al-Banna fut connu dorénavant comme al-Murshid al-àm (le Guide suprême)." Carré, O. Et Michaud, G., Les Frères Musulmans, Éd. Gallimard/Julliard, 1983, p. 21

²⁹³ Idem.

²⁹⁴ Anawati, G.C., et Borrmans, M., Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain, op.cit., p. 29.

²⁹⁵ Cette approche sage et prudente constamment soulignée par l'une de ses expressions favorite - "nous voulons l'individu musulman, puis la famille musulmane, puis le peuple musulman"- Hassan al-Banna ne s'en est jamais départi.

²⁹⁶ Le programme des Frères Musulmans est constitué d'étapes parfaitement circonscrites et clairement définies. Nous voulons, disent-ils, "d'abord l'être musulman dans ses pensées et sa foi, dans sa moralité et ses agissements. Telle est notre formation individuelle. Nous voulons, après cela, la famille musulmane dans ses pensées et sa foi, dans sa moralité et ses sentiments, dans son action et ses agissements et nous pensons ici autant à la femme qu'à l'homme. Nous pensons également aux petits enfants comme aux adolescents. Telle est notre formation familiale. Nous voulons, après cela, le peuple musulman dans ces mêmes domaines et c'est pourquoi nous cherchons à ce que notre message parvienne à l'intérieur de toutes les demeures, que notre voix

Musulmans se montra “opposée aux autres mouvements anticolonialistes ou nationalistes indigènes qui voulaient édifier un État indépendant, sur le modèle des démocraties européennes.”²⁹⁷ Démarche, qui était du point de vue des Frères et de leurs partisans, tout ce qu’il y a de rationnelle et de logique dans la mesure où pour eux le monde musulman n’avait nul besoin “de démocratie ou de constitution puisque, comme le proclamait l’un de leurs slogans les plus fameux : “Le Coran est notre constitution.”²⁹⁸

Fervent partisan de l’unité de l’*Oumma*, Hassan al-Banna n’hésite pas à fustiger les partis politiques qu’il prend pour des agents de division et les responsables de son affaiblissement face à ses ennemis. Il les accuse également non seulement de ne pas avoir de programmes d’action crédibles pour remédier à la situation de misère et d’injustice qu’elle connaît mais aussi et surtout d’avoir une influence néfaste sur “la vie privée et publique”²⁹⁹ des Musulmans. En pieux musulman, il se montre évidemment opposé à toute forme de discrimination qui pourrait s’établir entre les croyants, sur la base de la couleur de la peau, de l’origine ethnique ou du lieu de naissance. L’Europe, tenue pour le berceau d’un nationalisme étroit ayant donné lieu à de graves dérapages, est la cible toute trouvée des attaques virulentes de Hassan al-Banna. Les nations modernes, fulmine-t-il, “se sont efforcées d’ancrer ce

soit entendue en tout lieu, et que notre pensée se répande et investisse les régions, les hameaux, les villes, les chefs lieux, les capitales et les métropoles. Pour y parvenir, nous ne serons pas avares de nos forces et nous ne laisserons échapper aucun moyen.”-Al-Banna, Hassan., “ilâ ashabâb” in *Majmû’at ar-rasâ’il*, Éd. Dar ad-da’wa, Le Caire, 1990.

Il est particulièrement important de noter que ce n’est qu’après la réalisation de ces trois étapes qu’al-Banna entrevoit la possibilité (certains diront la nécessité) de l’établissement du “gouvernement islamique”, qui, dans la réforme de son organisation, est considérée comme le prolongement naturel du processus de renaissance initié au niveau de l’individu.

²⁹⁷ Kepel, G., *Le Prophète et le pharaon*, op.cit, p. 12.

²⁹⁸ Ibid., pp. 12-13.

²⁹⁹ Al-Banna, Hassan, “Risâlat Al-mu’tamar al-khâmis” in *Majmû’at ar-rasâ’il*, op.cit., p. 146.

sentiment d'appartenance nationale dans le coeur des jeunes, des adultes et de l'ensemble de leurs enfants. Nous avons constamment entendu : "l'Allemagne au dessus de tous!", "L'Italie au-dessus de tous !", "Avance, Ô Angleterre, et gouverne !""³⁰⁰

En prenant l'Europe et son nationalisme pour cible, Hassan al-Banna cherche en réalité à atteindre à travers eux tous ceux qui, en terre d'Islam, se sont convertis à l'idée nationaliste et qu'il voudrait désigner à *dar al-Islam* comme les co-responsables avec les puissances étrangères de la situation de morcellement et de division que connaît la communauté musulmane.

L'approche préconisée par Hassan al-Banna pour faire face aux différents problèmes qu'il dénonce, ne se confond pas, et ce malgré certaines apparences qui peuvent suggérer le contraire, avec celle des réformistes Salafiyya. Elle se veut même, sur certains sujets précis, une dénonciation à peine déguisée de leur programme : "le leitmotiv de Hassan al-Banna, pour se situer par rapport à Rashîd Rîda [...] pourtant politiquement actif, c'est qu'il entend, lui, al-Banna, passer de la théorie réformiste à la pratique politique."³⁰¹ Autrement dit, de la phraséologie stérile à l'action sérieuse et bien réfléchie. Politicien averti et homme de religion avisé, Hassan al-Banna est toutefois conscient du poids symbolique des réformateurs Salafiyya au sein de la communauté. Pour permettre à son organisation de "ratisser large", il n'hésite pas à nuancer ses propos et à s'abstenir de toute attaque ouverte : "tant que l'État Islamique n'est pas établi, tous les Musulmans sont fautifs et responsables devant Dieu...de ne l'avoir pas établi ou de n'avoir pu l'établir."³⁰² Bien que Hassan al-Banna soit convaincu de la nécessité d' "améliorer" sur certains points la stratégie suivie jusqu'ici par le courant Salafiyya, il a

³⁰⁰ Al-Banna, Hassan, "Risâlat Nahwa an-nûr", in Majmû'at ar-rasâ'il, op.cit., p. 178.

³⁰¹ Carré, O., Mystique et politique, op.cit., p. 21.

³⁰² Saïd, R, Al-Ashmawy M-S et Abdel Karim, KH., Contre l'intégrisme islamiste, Éd. Dar-Al-Amal, Le Caire, 1994, p. 43.

toujours estimé, contrairement à certains de ses disciples, que l'instauration de l'État islamique³⁰³ ne peut se faire que par étapes. Il ne cache pas néanmoins que l'Islam qu'il préconise et dont il se réclame est assurément celui qui : "ébranle les situations néfastes, [...] brise les édifices de l'oppression et les plus imposantes adversités, [...] renouvelle le sens et l'état de l'existence en la fixant sur le plus solide des fondements"³⁰⁴. Un Islam, précise-t-il encore, qui se veut "une révolution contre l'injustice dans toutes ses dimensions : injustice du gouvernement et injustice du gouverné..., injustice du riche sur le pauvre ..., injustice du fort contre le faible."³⁰⁵

Même s'il prend la précaution d'expliquer que la paix (*as-salàm*) est de la même racine (*salama*) que le mot islam et que l'enseignement de celui-ci appelle à la paix et à la coexistence pacifique, Hassan al-Banna n'en relève pas moins que la guerre est une donnée objective de l'histoire des hommes et des sociétés et que de ce fait "elle apparaît (parfois) comme un mal nécessaire"³⁰⁶.

Soucieux de ne pas trop donner prise aux accusations d'extrémisme portées contre lui et contre son association et décidé à réfréner, pour éviter tout débordement, l'enthousiasme excessif de quelques boute-feux parmi ses partisans, Hassan al-Banna est résolu à ne jamais se départir de sa prudence légendaire chaque fois qu'il traite du sujet, ô combien sensible, du droit de résistance : "Les frères

³⁰³ Certains pourraient alors se demander : en quoi cette stratégie se différencie-t-elle de celle des tenants de l'Islamisme radical ? La réponse à cette interrogation légitime, nous la soulignerons progressivement, ne réside que dans les moyens et les méthodes préconisées par les uns et les autres, étant entendu qu'aussi bien les modérés que les radicaux sont d'avis que l'édification de la république islamique est une condition sine qua non pour que tout Musulman puisse pratiquer convenablement sa religion. Si les modérés sensibles aux dommages que pourrait constituer la *fitna* pour l'unité de *l'Oumma* n'autorisent le recours au droit de résistance que dans certaines conditions précises, les radicaux se montrent plus "libéraux" quant aux modalités de l'exercice de la pratique d'un tel droit.

³⁰⁴ Al-Banna, Hassan, "Alth-thawra" article publié le 19 septembre 1946, dans le journal des Frères Musulmans.

³⁰⁵ Idem.

³⁰⁶ Al-Banna, Hassan, "Assalam fi al-Islam" in Majallat ash-shihâb, novembre 1947 à mars 1948, 1 vol. relié, Éd. Dâr-al-fikr al-islâmî, Le Caire., pp. 30-33.

Musulmans, soutient-il, n'useront de la force dans l'action qu'en dernier recours, quand il n'y aura pas d'autres issues et quand ils seront persuadés qu'ils ont parachevé la réalisation de la foi et de l'union."³⁰⁷

Après la mort de son prestigieux fondateur, l'Association des Frères Musulmans a connu une radicalisation rapide sous la pression conjuguée d'une base populaire amère et échaudée par les échecs répétés qu'ont connus toutes les entreprises de réformes initiées dans le passé dans *dar al-Islam* et d'une frange de la direction impatiente de voir les Frères Musulmans tirer, au plus vite, tous les enseignements qui s'imposent de l'inutilité de toutes les approches pacifiques privilégiées jusqu'ici par les différentes expressions de l'islamisme politique.

La disparition subite de Hassan al-Banna, dont la mort "fut pour les membres de l'association une tragédie aux dimensions gigantesques"³⁰⁸, et la désignation de son successeur, Hassan al-Hudybi, qui fut le fruit d'un compromis plus que laborieux entre les différents courants et sensibilités qui traversent le mouvement des Frères Musulmans³⁰⁹, eurent les effets les plus pervers sur l'unité et la cohésion de l'Association.

³⁰⁷ Al-Banna, Hassan, "Risàlat Al-mu'tamar al-khàmis" in Majmù'at ar-rasà'il, op.cit, p. 149.

³⁰⁸ Kepel, G., Le Prophète et Pharaon, op.cit., p. 30.

³⁰⁹ Ces deux événements ont contribué, comme le soutient, à juste titre, Gilles Kepel, à créer "un vide idéologique, laissant le champ libre à l'expression de courants de pensée qui, tout en se réclamant de Hassan al-Banna, interprétaient diversement son legs doctrinal, sans que le nouveau Guide Suprême fût en mesure de trancher autrement qu'en accordant ou en refusant l'imprimatur de l'Association, faute d'une autorité intellectuelle suffisante." Idem.

section II : *La révolution de 1952 et la confrontation avec Nasser*

La mort de Hassan al-Banna, a eu donc l'effet d'un séisme sur l'Association des Frères Musulmans. Et chaque jour qui passe confirme de manière un peu plus dramatique cette réalité. Et ce, non seulement parce que l'Association lui doit, comme nous l'avons vu, son existence et l'essentiel de ses succès, mais aussi et surtout parce que sa disparition a provoqué au sein de la direction du mouvement, à partir de 1949, des luttes intestines qui allaient mettre progressivement celle-ci dans l'impossibilité de définir, comme par le passé, une approche commune face aux événements importants et graves qui se sont succédés au niveau de dar al-Islam³¹⁰. En effet, la défaite des armées arabes devant l'État d'Israël, l'exode tragique à laquelle la population palestinienne a été contrainte par l'armée israélienne et ses innombrables milices qui opèrent dans l'ombre, l'effritement de l'unité de dar al-Islam, sous la pression de la Grande-Bretagne³¹¹ et des autres puissances occidentales et enfin l'avènement de la révolution égyptienne³¹², ont été autant de facteurs qui n'ont pas été étrangers à la crise idéologique sans précédent de l'Association des Frères Musulmans, crise dont les conséquences ont été, comme nous le verrons, dramatiques pour son image et son évolution ultérieure.

Constatant que Nasser et les officiers libres sont plus soucieux de constituer l'unité arabe que celle de la communauté musulmane, les Frères Musulmans déçus et amers ne tardèrent pas à prendre le parti de la confrontation avec Nasser, le nouveau maître de l'Égypte décidément incontournable:

le 23 juillet 1952, Nasser et ses camarades prennent le pouvoir en Égypte. Le 9 décembre 1954, six dirigeants de l'Association des Frères Musulmans montent sur l'échafaud, tandis que des milliers d'autres se serrent en prison. Jamais, dans le quart de siècle qui vient de s'écouler,

³¹⁰ Idem

³¹¹ C'est sous le ferme patronage de la Grande Bretagne que la ligue des États-arabes, dont le siège permanent est au Caire (Égypte), a été proclamée en 1948.

³¹² Ramadan, T., Aux sources du nouveau musulman, op.cit., p. 389 et suivantes.

l'Association fondée en 1928 par Hassan al-Banna n'a enduré une répression aussi violente.³¹³

En liquidant les Frères Musulmans qu'il soupçonnait de présenter un profil de concurrents politiques potentiels, en n'hésitant pas à mobiliser les moyens de l'État pour traquer les plus décidés d'entre eux, Nasser a tenu à signifier aux islamistes qu'il n'entendait s'accommoder d'aucune forme d'opposition à son régime et encore moins à composer avec elle.³¹⁴ Se saisissant du prétexte que lui procure l'attentat perpétré contre lui, le 26 octobre 1954, par un frère musulman, Nasser, en ordonnant une sanglante campagne de répression et de terreur contre les Frères Musulmans, entend les réduire au silence : "leurs locaux flambent, leurs dirigeants sont arrêtés et soumis à la torture, et les agents du gouvernements excitent le peuple contre leurs militants. Au lendemain du 26 octobre, l'État [donne l'impression d'avoir] détruit la dernière organisation indépendante qui se dressait entre la société et lui."³¹⁵

Comme on pouvait s'y attendre, à la campagne de répression aveugle menée par l'État égyptien répond une dynamique de radicalisation insufflée, de l'intérieur de l'Association des Frères Musulmans, par certains de ses dirigeants et militants actifs : "[la radicalisation] était le fait de l'État égyptien lui-même qui commençait à dérive[r] vers un type d'exercice de pouvoir n'ayant d'autre finalité que sa propre préservation ou l'exploitation du pouvoir au profit de ses dirigeants [...] des clans et clients qui lui sont liés."³¹⁶ Objets d'une persécution permanente de la part de la révolution

³¹³ Kepel, G., Le Prophète et Pharaon, op.cit., p. 29.

³¹⁴ Si le nouvel État égyptien entend certes continuer de "mobiliser la société civile en profondeur, pour libérer l'Égypte du colonialisme et de ses séquelles (pour) en faire une nation indépendante moderne", il faut toutefois souligner que cette mobilisation de la société civile a pour objet prioritaire d'"empêcher que ne s'élèvent en son sein des voix discordantes avec les objectifs du régime." Idem.

³¹⁵ Ibid., p. 30.

³¹⁶ Abed Jabri, Mohammad., "Extrémisme et attitude rationaliste dans la pensée arabomusulman", in L'islamisme, op.cit., p. 31.

égyptienne, les Frères Musulmans en sont venus à regretter la disparition de la monarchie qui, malgré tous leurs griefs à son égard, leur a donné quand même la possibilité -reconnaissent-ils- à la fin des années quarante, de jouir d'une relative liberté de mouvement et d'expression.

Sayyid Qutb³¹⁷, l'un des dirigeants les plus en vue de l'Association des Frères Musulmans, est "au soir de sa vie, en situation de tirer le bilan des échecs du mouvement et de s'adapter à la situation nouvelle née de la disparition du colonialisme et de l'avènement d'un État indépendant hostile."³¹⁸ Il est dorénavant convaincu que le véritable ennemi ne sera plus comme autrefois, "l'étranger, l'usurpateur, le colon : [...] [mais plutôt] [...] un Égyptien, un musulman qui applique une politique non Islamique, inhumaine, injuste."³¹⁹

Abandonnés par les *Ahl al-hall wa-l-'aqd* et une majorité d'Égyptiens, traqués jour et nuit par

³¹⁷ Né en 1906 près d'Assiout (Égypte), Sayyid Qutb a été poussé, tout jeune, par sa famille, de condition sociale modeste, à entreprendre des études. Il fréquente Dar-al-'ulum où il noue ses premiers contacts avec l'Association des Frères Musulmans. Très jeune, il se destine à une carrière littéraire. De 1949 à 1951, il séjourne aux États-Unis où il compose sa première oeuvre d'importance parue au Caire en 1951, sous le titre très évocateur, la justice sociale en Islam. A son retour, il se convertit à l'Islam qu'il avait jusqu'ici toujours respecté mais en même temps négligé. Son étude du Coran qui n'était dictée par un engagement politique se limitait à en souligner les aspects esthétiques. Devenu membre officiel de l'Association des Frères Musulmans, il est aussitôt désigné membre du nouveau bureau de l'orientation (irshād) et responsable du secteur de la propagande (*da'wa*) en 1951. Partie prenante, en compagnie d'un groupe restreint des Frères Musulmans, de la révolution de juillet 1952, Sayyid Qutb a été sollicité à ce titre par le nouveau Président égyptien, Nasser, pour inspirer le futur Rallye de la libération qui remplacera, en 1953, tous les partis et organisations politiques, mais il refuse catégoriquement.

En 1954, il est arrêté, torturé et condamné à dix ans de prison ferme. Cependant, du fait de sa tuberculose, il a pu, de temps en temps, se soustraire à ses inhumains geôliers et rédiger sur un lit d'hôpital, son oeuvre majeure, *À l'ombre du Coran*, dont il extrait son livre fétiche, *Ma'ālim fi al-tariq* (signes de piste pour certains, jalons sur la route de l'Islam pour d'autres). Néanmoins, la censure égyptienne, toujours aux aguets, l'interdit immédiatement. Qutb et quelques autres de ses camarades, alors qu'ils venaient juste d'être libérés, sont à nouveaux incarcérés. Ils sont torturés et interrogés puis jugés en 1966 et condamnés à des camps de travail. Qutb a été pendu le 29 août 1966.

³¹⁸ Kepel, G., Jihad, Expansion et déclin de l'Islamisme, op.cit., p. 25

³¹⁹ Ramadan, T., Aux sources du renouveau musulman, op.cit., p. 417.

une police politique qui ne leur laisse aucun répit, les Frères Musulmans sont devenus en l'espace de quelques mois les cibles privilégiées de l'État totalitaire et ses ennemis implacables et irréductibles. La passivité et l'indifférence de la majorité des Égyptiens devant l'épreuve à laquelle les Frères Musulmans ont été soumis, la complicité tacite ou implicite des *Ahl al-hall wa-l-'aqd* avec le nouveau pouvoir, les restrictions draconiennes qui leur sont imposées dans l'exercice de leurs libertés d'association et d'expression par la Révolution Égyptienne, ont été autant de facteurs qui incitèrent Sayyid Qutb à procéder à ce que nombreux observateurs considèrent comme une révolution dans les modes de penser et d'agir des Frères Musulmans. Car ce qu'il entreprend de réaliser, plus qu'un renversement de l'ordre des priorités dans le programme de l'Association des Frères Musulmans, c'est une révision totale et déchirante de la perspective d'analyse qui était de mise chez tous les tenants de l'Islamisme politique avant lui.

Devant l'attitude indifférente des *Ahl al-hall wa-l-'aqd* et de la majorité des croyants égyptiens face à la terreur dont les Frères Musulmans sont victimes- attitude qu'il qualifie de lâche et qu'il n'hésite pas à assimiler à un renoncement pur et simple de leur part à leur qualité de Musulmans- et face à la barbarie indescriptible dont font preuve les geôliers à l'égard de leurs détenus, souffrants et malades, Sayyid Qutb acquiert progressivement la conviction que le mode de penser tout comme les méthodes qui ont régi jusqu'ici l'agir de l'islamisme politique sont devenus inefficaces et inadéquats pour contenir ou juguler l'extraordinaire capacité de coercition de l'État totalitaire.

Tenant compte du fait de la force de contrainte implacable dont dispose l'État totalitaire et sa capacité presque illimitée de venir à bout de toute forme d'opposition ou de résistance passive, Sayyid Qutb décide de revoir de fond en comble, à la lumière de la situation nouvelle que connaît l'Association des Frères Musulmans, les conditions et les modalités d'exercice du droit de résistance du Musulman face au pouvoir tyrannique. Reclus dans sa cellule, malade et amer, Sayyid Qutb puise dans sa rage et sa révolte les principes philosophiques d'une nouvelle approche du droit de résistance

face au pouvoir tyrannique, originale et “subversive” qui tranche singulièrement avec la tradition musulmane jusqu’ici en vigueur. Cette approche qui ne tient nullement compte, contrairement à une stricte et immuable règle bien établie chez la majorité des oulémas l’ayant précédé, du risque de la *fitna* [guerre civile] qui en conditionnait rigoureusement les modalités d’usage : “ [la pensée de Sayyid Qutb] opère un déplacement sensible [...], particulièrement important par rapport [à la philosophie suivie jusqu’ici par l’Association des Frères Musulmans], et sur la question [précise] du pouvoir, [elle] modifie autant la posture des partisans que l’ordre des priorités.”³²⁰

2^{ème} partie : la radicalisation sous l’influence de Sayyid Qutb

section III : La *jâhilyya* moderne et l’impérieux devoir de résistance pour établir la société Islamique et son leadership dans le monde

L’ampleur de la répression violente et tous azimuts déclenchée contre eux et leur organisation a pris par surprise les Frères Musulmans qui, apparemment, ne s’y attendaient pas. Trop confiants dans leur force et dans l’aura dont ils croyaient bénéficier auprès des masses musulmanes, jusqu’au dernier moment ils ont cru que le soutien de leurs partisans et des *Ahl al-hall wa-l-'aqd* leur servirait de bouclier contre le pouvoir de Nasser et de ses compagnons. Or, après les arrestations massives dont ils deviennent subitement et sans ménagement l’objet, la persécution permanente qui les frappe aveuglément tous les jours et la torture humiliante et inhumaine à laquelle ils sont soumis de la part des autorités, leur font découvrir leur insondable et profonde solitude ! Devant la terreur que leur

³²⁰ Idem.

inflige l'État totalitaire de Nasser et le silence complice dont celui-ci paraissait jouir dans la société égyptienne, les Frères Musulmans sont totalement démunis et en désarroi. Ils ne semblent disposer, face au nouveau défi que représente l'État totalitaire, d'aucune vision ou analyse susceptible de les aider à le caractériser dans les catégories de l'Islam. Ils ne savaient plus que faire, eux qui n'avaient l'habitude jusqu'ici de ne considérer comme "kafir"³²¹ et inhumain que le seul "étranger", c'est-à-dire celui qui ne partageait pas avec eux les mêmes convictions religieuses !

Dans le secret et la réclusion des camps de concentration égyptiens, Sayyid Qutb entreprend de combler ces lacunes idéologiques et d'élaborer une nouvelle vision du droit de résistance face au pouvoir tyrannique. Ce qui devrait permettre, dans son esprit, aux Frères Musulmans de pouvoir lutter efficacement contre le nouveau danger que représente "un État dont les Frères Musulmans, derrière les barreaux, perçoivent très rapidement le caractère totalitaire."³²²

Sayyid Qutb, découvre, à sa grande stupeur, que dans les camps de concentration aménagés par Nasser aux Frères Musulmans, "les geôliers et les tortionnaires ont oublié Dieu [...], (qu'ils) ne l'adorent plus [...] mais idolâtrèrent à sa place Nasser et l'État. (Qu') ils ignorent les principes de justice de l'éthique coranique (et qu') ils se mettent hors de l'Islam."

Profondément révolté, d'un côté, par le silence complice observé par la majorité des Égyptiens devant le sort tragique réservé par la révolution aux Frères Musulmans et, de l'autre, par la lâcheté des *Ahl al-hall wa-l-'aqd* qui ont failli à leur responsabilité traditionnelle de "commanderie du bien et de l'interdiction du mal"³²³ face à un déni flagrant de justice, Sayyid Qutb conclut que, face aux "geôliers

³²¹ Kafir, est en arabe le terme qui désigne l'apostat.

³²² Kepel, G., Le Prophète et le Pharaon, op.cit., p. 32.

³²³ S'adressant à la Communauté musulmane, Dieu lui Affirme : "Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes. Vous ordonnez le convenable, interdisez le blâmable et croyez à Allah" (Coran, III, 110). Tenant compte du constat établi par Dieu, les oulémas ont conclu que la responsabilité de tout Musulman dans le monde ci-bas, et plus particulièrement des *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, est d'ordonner constamment le bien et d'interdire, en

et tortionnaires païens”³²⁴ , des *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, qui ont trahi la mission que leur prescrit la religion musulmane, “seuls [décidément les Frères Musulmans] [...] restent des Musulmans.”³²⁵.

A partir d'une analyse de la situation qui prévalait dans les camps de concentration où il était détenu avec ses “Frères”, des déceptions ressenties à l'égard des *Ahl al-hall wa-l-'aqd* et à l'égard de la société dans son ensemble, Qutb, n'hésite pas, par la suite, à proposer une nouvelle vision du monde³²⁶, vision qu'il développera dans son livre, Jalons sur la route. Ce livre, est à la fois “un outil d'analyse de la société contemporaine et un guide établi à l'intention de l'avant-garde chargée de procéder, sans délai, à susciter la résurrection de l'*Oumma*. Jalons sur la route est, si l'on veut, un manifeste politique qui recense, parfois avec un luxe de détails, les graves dangers dans lesquels se débat le monde contemporain, un monde marqué, selon Qutb, par la faillite des valeurs et des idéologies et qui ne peut, en définitive, échapper à son irrésistible et tragique sort qu'en se débarrassant, le plus vite possible, de sa direction occidentale :

Le monde est aujourd'hui au bord du précipice non pas en raison de la menace de destruction qui plane sur lui...car cela n'est en effet que le symptôme du mal et non le mal lui-même, mais en raison de sa faillite dans le domaine des valeurs spirituelles à l'ombre desquelles la vie humaine aurait pu se développer sainement et progresser réellement . Ceci se remarque dans le monde occidental qui ne peut rien offrir au monde dans le domaine des valeurs spirituelles, et qui ne semble même plus [...] convaincu de son droit à l'existence, après la faillite de sa prétendue démocratie [...], et des idéologies de l'individu comme des idéologies collectivistes qui se sont soldées par l'échec ! Ainsi une nouvelle direction de l'humanité s'impose ! La direction de l'humanité par l'Occident touche à sa fin, non parce que la civilisation occidentale a fait faillite sur le plan matériel ou qu'elle ait faibli dans les domaines économique ou militaire, mais parce que le monde occidental a rempli son rôle et épuisé son fonds de valeurs qui lui permettait d'assurer la direction de l'humanité.³²⁷

toutes circonstances, le mal.

³²⁴ Kepel, G., Le Prophète et le Pharaon, op.cit., p. 32.

³²⁵ Idem.

³²⁶ Idem.

³²⁷ Sayyid, Qutb., Jalons sur la route, op.cit., p. 3.

Étant donné que seule la religion musulmane a pu conserver, à l'exception de toutes les autres, précise Qutb, son fonds inépuisable de valeurs, elle est de ce fait l'unique candidat sérieux et crédible à la direction politique du monde. Autrement dit, pour sauver l'Humanité d'elle-même, les islamistes doivent comprendre qu'ils sont les seuls candidats sérieux à la direction du monde :

Le moment est arrivé pour que l'Islam (par leur biais) remplisse son rôle car nous vivons des heures cruciales où l'inquiétude et les troubles règnent. [...] Le temps de l'Islam est venu, lui qui ne renie pas les inventions matérielles en ce monde, car il les considère comme la première fonction de l'homme depuis que Dieu a accordé à celui-ci sa lieutenance sur la terre comme un moyen-sous certaines conditions-d'adorer Dieu et de réaliser les buts de l'existence humaine³²⁸.

Estimant que la plupart des hommes ne croient que ce qu'ils voient³²⁹, Qutb, pour convaincre l'avant-garde islamiste chargée de l'instauration de l'État islamique de ne pas reculer devant l'ampleur de la tâche, pour fouetter son ardeur et sa détermination, et pour l'inciter à mettre les "bouchées doubles" afin de s'acquitter de la mission qu'il lui a confiée, s'attache à lui démontrer l'importance capitale pour l'Islam de s'incarner d'abord, dans une société, une *Oumma* réellement musulmane, avant de pouvoir convaincre le reste de l'humanité de la nécessité de lui remettre les rênes de la direction politique du monde :

L'humanité ne prête pas l'oreille, ces temps-ci en particulier, à une croyance abstraite dont elle ne puisse constater la corroboration par des faits tangibles: or l'Oumma, croit-on, a vu son existence s'éteindre depuis de nombreux siècles. Mais l'Oumma musulmane n'est pas une terre sur laquelle vit l'Islam, pas plus qu'une patrie dont les aïeux auraient vécu à telle époque selon un mode Islamique. [...] L'Oumma musulmane est une collectivité (jam'à) de gens dont la vie tout entière, dans ses aspects intellectuels, sociaux, existentiels, politiques, moraux et pratiques, procède de l'éthique (minhaj) islamique. Cette Oumma, ainsi caractérisé, a cessé d'exister depuis que l'on ne gouverne plus nulle part sur terre selon la Loi de Dieu. De nos jours, le monde entier vit dans un état de jahiliyya, si l'on se réfère à la source à laquelle il puise les règles de son mode d'existence, jahiliyya que ne modifient en rien le confort matériel

³²⁸ Ibid., pp. 4-5. Les accents quasi protestants de ces passages n'ont pas échappé aux contempteurs de Qutb qui y ont vu l'influence des "sataniques" Églises américaines sur Qutb lors de son séjour aux États-unis en 1948.

³²⁹ Machiavel a l'habitude de dire que "les hommes en général jugent plus avec leurs yeux que par leurs mains." Machiavel, Le prince, op.cit, p. 274.

et les inventions scientifique si remarquables soient-ils ! ³³⁰

La jahiliyya à laquelle se réfère constamment Sayyid Qutb, et qui, faut-il le préciser, renvoie aux sociétés polythéistes pré-islamique, est la clef de voûte de la construction théorique de son livre, Jalons sur la route. C'est grâce à ce concept que Qutb peut tenir responsables non seulement les *Ahl al-hall wa-l-'aqd* et la société égyptienne dans son ensemble d'avoir violé les préceptes de l'islam en se rendant complices de la tyrannie, mais aussi opérer, avec une aisance déconcertante, une rupture totale avec la tradition consacrée jusqu'ici dans *dar al-Islam* et solidement enracinée dans les esprits et les coeurs de tous les Musulmans. Une tradition qui interdisait systématiquement le recours à toute forme de résistance face aux détenteurs du pouvoir politique, non seulement à titre individuel, mais aussi au niveau de toute la communauté des Musulmans, à moins que les risques de la *fitna* encourus par celle-ci ne soient totalement écartés, ou, à tout le moins, que les inconvénients qui pourraient être occasionnés par un tel recours, puissent s'avérer moins importants que les avantages que dar al-Islam pourrait, en définitive, en tirer :

les docteurs de l'islam (les oulémas) ont toujours choisi l'État, fût-il mauvais, inique, issu de la violence ou de la succession dynastique [...] à charge pour ces docteurs d'amender le prince, de rectifier ses pratiques par leurs sages conseils, de le critiquer quand ils l'estiment nécessaire. Mais l'excommunication du prince, fût-il le pire des despotes, n'a jamais été prononcée qu'exceptionnellement, car elle ouvrait la voie à de redoutables désordres et créait une dangereuse jurisprudence³³¹

En prenant publiquement la responsabilité de taxer non seulement les élites politiques, les *Ahl al-hall wa-l-'aqd* d'apostats mais aussi toutes les sociétés musulmanes contemporaines, quelles

³³⁰ Sayyid, Qutb., Jalons sur la route, Éd. Imprimerie de Carthage, Paris, 1968, p. 4 et suivantes. Étant donné que certains passages qui prêtent à controverses ont été supprimés de certaines éditions, nous sommes obligés pour bien saisir la pensée de Sayyid Qutb de recourir à plusieurs éditions du même ouvrage et parfois au livre de Gilles Kepel (cf. Le Prophète et le Pharaon, op.cit) à la recherche de passages entiers dont certaines éditions ont été expurgés et ainsi "reconstituer" la cohérence de la pensée de Qutb.

³³¹ Kepel, G., Le Prophète et le Pharaon, op.cit., p. 63.

qu'elles soient et où qu'elles se trouvent, de *jahilites*, Sayyid Qutb énonce un jugement d'une gravité extrême, jugement auquel aucun autre *alîm* (savant) ou penseur musulman, avant lui, n'avait pensé ni pu se résoudre. En réclamant le recours systématique à la violence, de la part de tous les Musulmans, aussi bien individuellement que collectivement, face à des pouvoirs qui parce que soupçonnés d'être tyranniques sont décrétés comme athées, Sayyid Qutb institue un nouveau mécanisme du droit de résistance. Ce qui est un fait sans précédent dans dar al-Islam !

En voulant, coûte que coûte, mettre fin à l'impunité intolérable dont jouissent les régimes tyranniques en terre d'Islam et à la complicité que sociétés musulmanes et *Ahl al-hall wa-l-'aqd* confondus sont accusés de leur témoigner, Sayyid Qutb prend non seulement le risque grave, d'attiser la haine et la discorde entre les Musulmans, de livrer les pays musulmans au désordre, à l'anarchie et à la désolation, mais aussi le risque de favoriser par ses positions radicales et son activisme tous azimuts un résultat contraire à celui qu'il souhaite obtenir : au lieu de contribuer à la chute des régimes tyranniques, il leur procure les moyens de se renforcer³³².

En tenant à tout prix à se démarquer de ses prédécesseurs Salafiyya, en autorisant le recours systématique, sans condition ni préalable, de la part de tout Musulman, à un droit de résistance dont chacun pourrait se saisir comme bon lui semble, Qutb a favorisé l'émergence, à travers le monde musulman, non pas d'une avant-garde de pieux Musulmans à qui il souhaitait confier l'importante tâche de l'édification de l'exemplaire État islamique qu'il appelle impatientement de ses vœux, mais plutôt de groupes et de factions agissant en dehors de tout contrôle et de toute légalité. Groupes et factions qui, sous le prétexte fallacieux d'exercer un légitime droit de résistance face à des régimes ou à des sociétés *jahilites*, n'ont pas hésité à se complaire dans la terreur et l'assassinat de paisibles et d'innocents

³³² “Aujourd'hui, soutient Tariq Ramadan, l'allié objectif des dictatures et de l'ordre mondial imposé par les États-Unis est la minorité radicale des mouvements islamistes; leur présence justifie toutes les répressions, tous les dénis de liberté.” Tariq Ramadan, Islam, le face à face des civilisations. Quel projet pour quelle modernité ?, op.cit, p. 299.

citoyens, comme c'est le cas, entre autres, en Algérie depuis 1991. Sans avoir pris le soin de mesurer les graves risques de *fītna* au sein de *dar al-Islam* que pouvait entraîner l'exercice du droit de résistance qu'il préconise, Sayyid Qutb a ouvert une boîte de Pandore qui, depuis lors, mobilise les énergies et les moyens de l'ensemble de la Communauté musulmane et de ses oulémas, soucieux de trouver, avant que le mal ne submerge la totalité de *dar al-Islam*, les moyens juridiques et légaux pour la refermer ! L'exercice aveugle du droit de résistance dont Qutb se fait l'adepte inconscient, trouve sa base de légitimation dans le décret qu'il a rendu et selon lequel il ne suffit plus, dorénavant, comme c'était le cas depuis la naissance de l'Islam, de prononcer les deux attestations³³³ pour se dire croyant et ainsi faire partie de la Communauté. Position déconcertante que Qutb justifie par le fait que prononcer les deux attestations sans en comprendre le sens profond et sans surtout agir en conséquence ne prémunit pas contre l'idée de non-croyance (*Kūfr, Kāfir*). Ce qui constitue une modification radicale de la tradition musulmane en vigueur jusque là. Ce qui fait dire à beaucoup d'oulémas Musulmans que Qutb s'arroge beaucoup de liberté avec l'esprit et la lettre de la Loi Islamique³³⁴.

La nouvelle approche de Qutb s'agissant du droit de résistance, expose non seulement tous les dirigeants politiques de *dar al-Islam* ainsi que *Ahl al-hall wa-l-'aqd* au danger de mort, mais aussi n'importe quel Musulman dans la mesure où aucun croyant ne peut, désormais, se sentir à l'abri d'une éventuelle "colère" vengeresse de la part d'un autre Musulman qui pourrait être amené, pour une raison ou pour une autre, à se saisir du prétexte qu'il n'est pas "réellement" Musulman pour sévir contre lui.

Et ce sont précisément ces conséquences dramatiques de la conception que se fait Qutb du droit de résistance qui ont suscité un tollé au sein des oulémas Musulmans et poussé une majorité d'entre eux, dans le souci manifeste d'en mettre *dar al-Islam* à l'abri, à condamner énergiquement le caractère

³³³ Je témoigne qu'elle n'existe d'autre divinité que Dieu, Seul et Unique et que Mohammad est Son Prophète.

³³⁴ Voir entre autres références, Al-Hudaybī, Hassan., Du'āt, là quadāt (Prédicateurs et non juges), Éd. Dar at-awzi' wa an-nashr al-islāmiyya, Le Caire, 1977.

irresponsable de la démarche de Qutb en précisant, par ailleurs, que la tâche d'un *alim* (savant) n'est pas d'être juge mais prédicateur³³⁵. Pour appuyer leurs arguments, les oulémas en question ont, par ailleurs, soutenu que :

le Prophète [...] a accepté les conversions en masse des gens, au moment de l'ouverture (fath, conquête), parmi les arabes, les arabisés, les pays proches, les gens du Yémen et dans toutes les contrées où s'est répandu l'Islam, [...] (et qu') il n'a pas pris de dispositions pour savoir si chacun de ces hommes, qui avait prononcé les deux attestations témoignant de leur conversion, leur avait donné un sens précis particulier ou que ce sens était effectivement répandu parmi la nouvelle communauté.³³⁶

Forts de l'exemple du Prophète, les oulémas concluent de façon catégorique qu'il "suffit de prononcer les deux professions de foi ("il n'y a pas d'autre dieu que Dieu" et que "Mohammad est son prophète") pour être musulman."³³⁷ Le fait qu'il existe des Musulmans pécheurs ne justifie en rien, selon eux, l'acte consistant à les excommunier :

nous disons à ceux qui affirment que les actions de la personne sont une condition pour authentifier la réalité des deux attestations de foi afin qu'elle puisse être ainsi considérée comme musulmane [...] que cette affirmation est erronée et [...] que selon le jugement de Dieu le Très-Haut il faut considérer la personne comme musulmane à l'instant même où elle prononce les deux attestations. Le fait qu'elle les ait prononcées nous oblige à la considérer comme une musulmane dont les biens et le sang sont sacrés.³³⁸

Il est à noter cependant qu'avec son mode d'écriture simple et dépouillé, plein de références et chargé de gloses, mode d'écriture conjugué avec un souci évident de se mettre à la portée de ses lecteurs, Qutb a eu, en grande partie, raison de la vaste campagne de réprobation que sa nouvelle définition du droit de résistance des Musulmans face au pouvoir tyrannique a pu soulever.

Le concert de réprobation générale qui a accompagné les affirmations de Qutb sur le droit de

³³⁵ Al-Hudaybî, Hassan., Du'ât, là quadât (Prédicateurs et non juges), op.cit, p. 47.

³³⁶ Idem.

³³⁷ Ibid., p. 48-50.

³³⁸ Ibid., p. 50.

résistance des Musulmans devant la tyrannie n'a pas pu endiguer la violence aveugle que certains Musulmans se croient autorisés à exercer contre d'autres Musulmans, ni juguler la zizanie et la discorde qui semblent depuis lors se répandre à l'intérieur de *dar al-Islam*. Car, comme toujours en pareils cas, dès qu'un *alîm*³³⁹ jette son autorité publiquement dans la balance pour remettre en cause, à force de sourates et de *hadîths*, la solidité d'un principe bien ancré, l'immanquable débat qu'il ne manquera de susciter au sein de la Communauté s'avère non seulement stérile dans la mesure où, à défaut d'un consensus général des oulémas, il prendra la forme d'un combat de tranchées où chacun des protagonistes se contentera, le plus souvent, réaffirmer la justesse et la validité de sa propre interprétation ! Cela est dû essentiellement au fait qu'il n'y a pas en Islam comme c'est le cas dans la chrétienté, d'Église organisée chargée de dire, en dernier ressort, la "vérité" à laquelle les fidèles doivent, en toutes circonstances, se conformer : "l'Homme (musulman) dans sa solitude peut faire n'importe quelle lecture du Coran. Il n'en rendra compte qu'à Dieu lors du jugement dernier [...] aucun Musulman n'a autorité sur un autre Musulman pour lui imposer une "bonne" lecture du Coran."³⁴⁰

section IV: Souveraineté et adoration, attributs spécifiques de Dieu

Dans l'univers de "barbelés et gibets" qui est devenu le sien, après son incarcération pendant dix ans, Sayyid Qutb a eu le loisir de prendre amplement conscience de l'omnipotence de l'État totalitaire et des importants moyens dont il dispose pour imposer son ordre de terreur à la société. La société égyptienne de 1953 "dirigée par un prince pervers, qui se fait adorer à la place de Dieu", et qui

³³⁹ *Alîm*, singulier de oulams, c'est-à-dire docteur de la foi.

³⁴⁰ Étienne, B., L'Islamisme radical, op.cit., p. 52.

“au lieu de se régler sur les principes inspirés par le Livre et les dits du Prophète”³⁴¹ gouverne “sous l’empire de son seul caprice,”³⁴² lui fournit le modèle par excellence de la *jahiliyya* tel qu’il a été vécu par le Prophète et ses proches compagnons durant les premières années de l’Islam. Face à cette société *jahilite*, Sayyid Qutb conclut au caractère inopérant de “la prédication (*da’wa*) telle que la pratiquait avec succès les Frères Musulmans dans les années trente et quarante”³⁴³.

Que le prince et les *Ahl al-hall wa-l-’aqd* revêtent leurs caprices de parements juridiques pour mieux les faire accepter par une majorité “d’écervelés” parmi la communauté “musulmane” ne peut rien changer au fait qu’ils constituent les piliers de la société *jahilites* et justifient à ce titre les mesures de résistance que tout Musulman peut exercer à leur égard .

Dans un style dépouillé et simple, Sayyid Qutb établit de la façon suivante la différence entre société musulmane et *jahilite* : “ [la] société musulmane, dit-il, est celle qui applique les règles de l’Islam par la foi et l’adoration, par l’organisation et la législation, par la création et le comportement.”³⁴⁴ Est *jahilite*, poursuit-il, toute société qui n’est pas musulmane, c’est-à-dire de facto,

toute société où l’on adore un autre objet que Dieu et Lui Seul. [...] Ainsi, il nous faut ranger dans cette catégorie l’ensemble des sociétés qui existent de nos jours. [...] Il faut ranger dans la catégorie des sociétés *jahilites* les sociétés qui s’autoproclament musulmanes [...] car elles ne s’adonnent pas, au cours de leur existence, à l’adoration (‘*ubudiyya*) de Dieu Seul-bien qu’elles n’aient foi qu’en Lui-, mais confèrent les caractéristiques qui sont par excellence celles de la divinité à d’autres que Dieu. Elles croient en une souveraineté (*Hakimiyya*) autre que la Sienne. Elles en dérivent leur organisation, leurs lois, leurs valeurs, leurs jugements, leurs habitudes...et quasiment tous les principes de leur existence.³⁴⁵

³⁴¹ Sayyid, Qutb rapporté par Kepel, G., in Le Prophète et le Pharaon, op.cit., p. 50.

³⁴² Idem.

³⁴³ Idem

³⁴⁴ Idem.

³⁴⁵ Idem. Ce passage comme d’autres très importants a été supprimé de l’édition dont nous disposons. Ce qui explique le fait que nous avons recours au livre de Gilles Kepel (cf. Le Prophète et le Pharaon), chaque fois que nous nous rendons compte qu’il pourrait nous apprendre plus sur la pensée de Sayyid Qutb.

Les concepts d'*al 'ubdiyya* (l'adoration) et d' *al hakimiyya* (la souveraineté) qui n'ont pas, faut-il le préciser, une origine coranique, prennent dans le cadre de la conception de Qutb une importance cruciale pour la définition des rapports de l'homme à Dieu et sont de ce fait même le fondement de la société idéale conçue par lui. Ils sont formés l'un à partir de la racine *ibada*, qui signifie adorer, et l'autre à partir de la racine *hakama*, qui signifie gouverner ou juger. Pour Qutb dans la société musulmane idéale bien gouvernée, la seule souveraineté qui s'y exerce est celle de Dieu (*hakimiyyatou Allahi*) et Dieu y est en même temps l'Unique objet d'adoration (*al 'ubdiyya il-llah*) : "le principe de souveraineté divine est ici un garant contre le pouvoir discrétionnaire du gouvernant : seul est juste ce qui porte le sceau divin, seule n'est pas susceptible d'être viciée et transformée en une simple machinerie juridique au service du despote la législation réglée sur le Livre (*chari'atou-Allahi*)."³⁴⁶

Par opposition à la société musulmane, la société *jahilite* "confère la souveraineté à d'autres qu'à Dieu et fait de ces souverains des objets d'adoration, elle est caractérisée par la divinisation du détenteur du pouvoir, qu'il soit homme, caste ou parti, et l'adoration de celui-ci par le peuple."³⁴⁷

Pour préciser davantage sa pensée pour l'ensemble des Musulmans et leur faire comprendre que les sociétés dans lesquelles ils vivent sont loin d'être celles qu'ils supposent qu'elles sont, c'est-à-dire des sociétés musulmanes, Sayyid Qutb affirme avec force que :

l'Islam ne connaît que deux types de sociétés : musulmane ou jahilite. [...] [et] [L] a société jahilite peut présenter divers visages [...] [Par] la reconnaissance de l'existence de Dieu tout en limitant le champ de son pouvoir aux cieux, au détriment d'ici-bas, cette société ne règle pas son existence sur la Loi divine ni sur les valeurs éternelles qu'IL a posées comme fondement, bien qu'elle permette aux individus d'adorer Dieu dans les synagogues, les Églises et les mosquées. [...], [Car] elle leur interdit de réclamer que la loi divine règle leur existence : ainsi, elle nie la qualité de divinité qu'a Dieu sur terre, ou la rend inefficace. [...] Par là même, c'est

³⁴⁶ Sayyid Qutb, *Jalons sur la route*, Éd. Dar sah-shrùq, le Caire, 1980, pp. 116-117.

³⁴⁷ Ibid., p. 117.

une société jahilite.³⁴⁸

Les formulations très tranchées de Qutb donnent l'impression que l'instauration du "régime d' *al-hâkimiyya lillah*, de la souveraineté exclusive de Dieu, va consister en l'application littérale, une et absolue, de principes divins auxquels les être humains doivent se soumettre sans intervenir puisque c'est le Créateur Qui en a décidé."³⁴⁹ L'appréciation catégorique et sans nuance, ou Dieu Légifère et c'est l'Islam ou l'homme légifère et c'est la *jahiliyya*, bien qu'elle soit l'expression d'une rage et d'une révolte contre des conditions plus qu'inhumaines auxquelles Qutb était soumis, est, de la part d'un *alîm* musulman, un jugement qui risque d'ouvrir la voie à la *fitna*. Et c'est cette volonté consistant à livrer *dar al-Islam* à la *fitna* que condamne énergiquement la plupart des oulémas quand ils relèvent, sans le citer nommément, que :

certains utilisent la *hâkimiyya* en lui conférant une signification et des implications juridiques que contiennent certains versets du Coran et certaines traditions (du Prophète). Ils en tirent une désignation de notre Seigneur le Très-Haut en parlant de Souveraineté exclusive (*hâkimiyya*) de Dieu. Ensuite, ils affirment, armés de concept de souveraineté, que ceci ou cela en relève, et que chacun doit croire ceci ou cela, ou qu'il doit obligatoirement agir comme ceci ou comme cela et que, s'il agit autrement, il s'oppose à la souveraineté de Dieu. Eh bien, nous sommes certains que le terme *hâkimiyya* ne se trouve dans aucun verset du Coran, et au cours de nos recherches dans l'authentique Tradition du Prophète, nous n'avons trouvé mention de ce terme nulle part [...]. Cette vue de *hâkimiyya* est erronée.³⁵⁰

Les oulémas, comme on le constate ne reprochent pas seulement au musulman Qutb d'aller puiser l'essentiel de ses concepts et arguments, pour justifier son obscur droit de résistance, dans d'autres sources que celles qui constituent la base essentielles de la *chari'â*, à savoir le Coran et la tradition du Prophète, mais aussi d'utiliser ces mêmes arguments et concepts de façon erronée. Autrement dit, de s'arroger des droits de prophète qu'il ne possède pas en donnant libre cours à sa

³⁴⁸ Idem.

³⁴⁹ Ramadan, T., Aux sources du renouveau musulman, op.cit., p. 433.

³⁵⁰ Al-Hudaybi, Hassan, Duât, lâ quodat, op.cit, pp. 91-92.

“fantaisie” et en s’aventurant à définir, s’agissant d’un sujet aussi important que celui du droit de résistance et des attributs de Dieu, un nouveau cadre doctrinal inspiré et conçu en dehors de la religion musulmane :

Un musulman n’a pas à mettre, par son propre raisonnement, une limite au pouvoir de Dieu en lui déniait le droit de permettre aux hommes d’établir certaines lois et ordonnances, sous peine d’imposer, par sa raison, une limite à la toute puissance de Dieu, et de mettre sa raison au dessus du pouvoir de Dieu Tout-Puissant et de sa volonté. [...] En vérité, Dieu le très Haut nous a laissé un champ immense dans les affaires de ce monde. [...] dans la Loi sacrée, il y a des obligations, des interdits et des choses “neutres”. [...] or, dans le domaine du “neutre”, les Musulmans ont à élaborer des dispositions-décrets, lois, ordonnances-, au sujet, par exemple, du régime politique qui appliquera le devoir divin de Consultation (shùra). [...] nous en avons dit assez pour montrer l’erreur de la propositions suivante (des “qotbistes”) : “la législation (tashri’) est l’un des attributs de Dieu et quiconque crée une loi s’attribue à lui-même une propriété de Dieu”, de même que: “la “souveraineté divine exclusive”(hâkimiyya) fait partie de la profession de foi : il n’est de divinité que Dieu”, au sens qu’on ne doit servir que Dieu et que l’on ne le peut que sous un “gouvernement Islamique”. Il y a, en fait, une différence entre la Loi sacrée d’une part et l’exécution de l’injonction (hukm) divine et des prescriptions de la loi sacrée d’autre part. L’instauration de la loi sacrée consiste à se référer aux textes exprimés par le Prophète dans la révélation de son seigneur. Cela nous le connaissons en consultant les textes. Tout cela, c’est clair, n’a pas de rapport avec l’existence ou non d’un “gouvernement Islamique”.³⁵¹

Autrement dit, l’Islam ne possédant pas, comme nous l’avons déjà relevé ci-dessus, ni clercs ni institution ecclésiastique qui puissent se prévaloir du statut “d’intermédiaires autorisés entre la parole divine et les actes de l’homme”³⁵², son message, pour être appliqué, requiert, cela va sans dire, un effort permanent d’interprétation, en fonction des différentes situations et contextes historiques. A cet effort d’interprétation, en droit musulman, tous les croyants sont fondés de contribuer, du moment qu’ils possèdent les connaissances minimales requises. Qutb et ses partisans radicaux en décidant de recourir à la violence pour mettre en oeuvre leur interprétation “singulière” du droit de résistance, s’arrogent indûment le droit d’être les seuls interprètes autorisés de la Loi islamique. Ce qui est en soi une violation caractérisée de celle-ci.

³⁵¹ Al-Ghzali, Z., Ayyàm min hayàti (Jours de ma vie), Éd. Dar al-shuruq, le Caire, 2 ème édition, 1980., p. 58 et suivantes.

³⁵² Zakariya, F., Laïcité ou Islamisme, les arabes à l’heure du choix, op.cit., p. 77

section V : *L'avant-garde chargée de l'instauration de la société Islamique, ses qualités et ses moyens*

Après avoir clairement défini les concepts de société islamique et *jahilite*, et montré leur importance toute particulière dans le cadre de sa conception du pouvoir et de son exercice, Sayyid Qutb entame une réflexion sur la manière appropriée de détruire la société *jahilite* et d'édifier sur ses décombres la société musulmane. Car, comme nous l'avons montré dans les extraits ci-dessus, Sayyid Qutb considère qu'une révolution-ce terme n'est pas trop fort pour rendre compte de la rage et de l'impatience qui l'animent- pour instaurer l'État islamique s'impose dans la mesure où "l'humanité de nos jours en particulier, ne prête pas l'oreille aux croyances abstraites."³⁵³ Cette révolution doit être entreprise par une avant-garde qui, en se substituant aux *Ahl al-hall wa-l-'aqd* qui ont trahi leur mission vis-à-vis de *dar al-Islam* en devenant de simples complices de la tyrannie, doit user du droit de résistance pour combattre non seulement la tyrannie mais tous les symboles de la société *jahilite*.

La nouvelle avant-garde aura à coeur, précise Qutb, de "calquer sa démarche" et sa conduite sur "la génération coranique", c'est-à-dire celle du Prophète et de ses premiers compagnons, qu'elle doit prendre pour unique exemple pour s'acquitter de sa mission, mission que Sayyid Qutb prend la précaution de détailler et qui devrait conduire l'avant-garde à "changer la société dans les faits, [...] changer la réalité jahilite de fond en comble"³⁵⁴, car, insiste-il, le fait de vouloir se débarrasser de cette "société jahalite, de ses valeurs, de son idéologie"³⁵⁵, ne veut nullement dire "que nous édulcorions peu ou prou nos valeurs et notre idéologie à nous pour nous rapprocher d'elle ! Certes non! Car nos voix

³⁵³ Kepel, G., Le Prophète et le Pharaon, op.cit., p. 47.

³⁵⁴ Ibid., p. 57.

³⁵⁵ Idem.

divergent, et si nous faisons ne serait-ce qu'un pas vers elle, notre éthique disparaîtrait et nous serions perdus ."³⁵⁶

Et avec une belle inconscience, Sayyid Qutb ne se contente pas de flatter la gloriole des potentiels "prophètes" qui seraient prêts à faire- pour détruire ce qu'il appelle la société jahilite et y substituer et l'État et la société musulmans- le "miraculeux" coup de feu contre leurs coreligionnaires, mais, plus grave, il décrète qu'en se substituant aux *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, ils deviennent les seuls véritables et authentiques Musulmans qui existent :

lorsqu'il y a trois croyants touchés par la foi, ce credo leur signifie : "maintenant, vous êtes une société, une société Islamique indépendante, séparée de la société jahilite qui n'a pas foi en le credo, de cet instant, la société Islamique existe en acte. Les trois deviennent dix, les dix cent, les cent mille, les mille douze mille...ainsi apparaît et s'institue la société Islamique. Entre temps s'est engagée la bataille entre la société naissante qui a fait cession [...] de la société jahilite et celle-ci, à laquelle elle a pris des hommes."³⁵⁷

Pour être sûr et certain que la *fitna* qu'il favorise ne sera pas circonscrite à une région de Dar-al-Islam ou qu'elle ne visera pas seulement une seule catégorie de la Communauté, mais qu'elle devrait bel et bien prendre les dimensions d'une guerre planétaire de "tous contre tous", Qutb tient à préciser que " Ce qui caractérise le credo islamiste, ainsi que la société qui s'en inspire, c'est d'être un mouvement (haraka) qui ne permet à personne de se tenir à l'écart [...] la bataille est continuelle, et le combat sacré (djihâd) dure jusqu'au jour du jugement."³⁵⁸

Sayyid Qutb se dépense sans compter pour flatter la gloriole des futurs "*mujahidouns*"³⁵⁹ chargés

³⁵⁶ Idem.

³⁵⁷ Ibid., p. 58.

³⁵⁸ Idem

³⁵⁹ *Mujahidouns*, pluriel du *mujahid*. C'est un qualificatif tiré de la racine *jihad* qui est le combat destiné à répandre la foi et à combattre les impiétés.

d' "abolir les régimes et les gouvernements qui exercent l'exploitation de l'homme par son prochain"³⁶⁰, détruire, à l'échelle de la planète, les sociétés *jahilites* et édifier, sur leurs ruines, la Communauté musulmane. Qutb précise que les "armes" auxquelles les combattants pourront recourir pour s'acquitter de leur mission sont multiples. Elles peuvent tantôt consister en "l'appel à l'Islam et l'explication de la foi et de ses conceptions" et tantôt prendre la forme de "l'emploi de la force afin d'abattre les régimes et détruire les forces qui les soutiennent."³⁶¹

A ceux d'entre les oulémas qui ne partagent pas ses idées ni sa conception "permissive" du droit de résistance face au pouvoir tyrannique, Qutb n'hésite pas à expliquer leur attitude par le simple fait qu'ils ne comprennent ni le sens ni la portée des "textes coraniques (qu'ils utilisent) comme preuve contre la voie de l'Islam dans sa lutte." Avec la certitude inébranlable du combattant sûr de sa cause, Qutb ne se gêne pas pour taxer d'ignorants ces oulémas qui "prêtent un sens erroné aux textes, aux principes et aux règles définitives"³⁶², et qui, accuse-t-il, disent :

avec l'amer défaitisme dans l'âme et au coeur, aux générations de l'Islam qui ne conservent de cette religion que le titre : "l'Islam ne lutte que pour assurer sa défense !" Ils croient, affirme-t-il, (un brin moqueur pour souligner leur attitude "intéressée" et leur complicité avec les pouvoirs en place) rendre service à l'Islam "en lui ôtant ainsi son propre rôle qui est l'abolition de toutes les dictatures de la surface de la terre."³⁶³

Et Sayyid Qutb d'insister encore une fois avec force sur la nécessité d'une : "révolution totale contre la souveraineté des créatures humaines dans ses formes [...] et (d'une) rébellion totale et en tout lieu de notre terre [...] [contre les] usurpateurs [...] qui dirigent les hommes (selon leurs caprices et) par des lois venues d'eux-mêmes."³⁶⁴

³⁶⁰ Sayyid Qutb, Les jalons sur la route de l'Islam, op.cit., p. 55.

³⁶¹ Ibid., p. 49.

³⁶² Ibid., p. 50.

³⁶³ Idem.

³⁶⁴ Ibid., 59-60.

Avec la perspective ainsi ouverte par Qutb de voir n'importe quel groupe armé en mesure de revendiquer la qualité de *Ahl al-hall wa-l-'aqd* et de définir, comme bon lui semble, les critères de l'usage et du recours au droit de résistance contre la tyrannie et ce, en passant par pertes et profits les risques de la *fitna*, *dar al-Islam* ne perd pas seulement l'un de ses solides et derniers repères qui lui a permis jusqu'ici de préserver son unité mais elle s'engouffre, désormais, dans un aventurisme aux conséquences incalculables pour sa stabilité, son unité et sa cohésion. Car outre sa dénonciation du pouvoir "impie", son appel à l'action violente pour le renverser et sa condamnation des *Ahl al-hall wa-l-'aqd* pour trahison, Qutb sans les citer directement, se livre à une critique en règle contre le courant Salafiyya et son représentant en leur faisant porter le "chapeau" de l'échec de l'Islamisme politique : "en cultivant, dit-il, une opposition légale au système (ils) sous-estiment son caractère foncièrement impie et ne font que le renforcer en y participant."³⁶⁵

► **Conclusion :**

Comme on le constate, Sayyid Qutb qui a pris conscience de l'importance et de l'efficacité des moyens dont dispose l'État totalitaire moderne pour neutraliser et réduire au silence toute contestation de son ordre, a acquis la certitude que pour s'y opposer efficacement, il faut dorénavant provoquer une insurrection générale de *dar al-Islam*. C'est à cette tâche qu'il s'emploie quand il invite collectivement et individuellement les Musulmans à user de leur droit de résistance. Cependant, connaissant parfaitement la Loi musulmane, il sait pertinemment que les Musulmans ne peuvent user d'un tel droit tant que les *Ahl al-hall wa-l-'aqd* ne leur ont pas donné l'assurance que les avantages espérés d'un tel exercice l'emporteront, avec certitude, sur les risques de *fitna* qui peuvent en découler. Pour contourner

³⁶⁵ Kepel, G., Jihad, expansion et déclin de l'Islamisme, op.cit., p. 82

ces difficultés apparemment insurmontables, Sayyid Qutb se résout, pour inciter les Musulmans à agir massivement contre la tyrannie, à faire une lecture pour le moins originale de la Loi musulmane. Lecture qui lui permet d'affirmer, en rupture avec une tradition bien ancrée dans les coeurs et les esprits des Musulmans, que *la fitna*, phénomène intrinsèquement lié, selon lui à la nature de tout pouvoir injuste, ne peut être évitée que par l'action décisive de "résistants" décidés, comme ils en ont la responsabilité et le devoir, à extirper l'injustice à sa racine et à réformer les institutions selon les exigences de la religion musulmane. Autrement dit, la *fitna* ne peut être réellement et efficacement conjurée qu'après que tous les appareils tyranniques aient été démantelés et remplacés par d'autres d'essence musulmane et dont la finalité serait la sauvegarde d'une *dar al-Islam* où les droits de Dieu et des hommes seront préservés.

Cette nouvelle théorie à propos du droit de résistance permet également à Sayyid Qutb d'affirmer que du moment où les *Ahl al-hall wa-l-'aqd* ont accepté, au détriment de la religion et des intérêts supérieurs de la communauté musulmane, d'être les valets enturbannés des élites politiques aux commandes, ont du coup délibérément trahi leur mission de gardiens de la religion et perdu définitivement le statut d'interprètes des intérêts de *dar al-Islam*. Pour tenir leur rôle, Sayyid Qutb désigne, comme on l'a vu, une avant-garde dont la responsabilité est de mobiliser les Musulmans contre les pouvoirs injustes et de leur signifier la nécessité d'user, partout où ils se trouvent, de leur droit imprescriptible de résistance pour abattre les symboles de l'État *jahilite* et restaurer sur leurs ruines l'État islamique.

Dans sa rage de débarrasser *dar al-Islam* le plus tôt possible des régimes tyranniques et d'y substituer le règne de ce qu'il appelle l'avant-garde musulmane, Sayyid Qutb n'a pas hésité, comme on l'a constaté ci-dessus, à excommunier tous les dirigeants politiques contemporains des États des Musulmans, toutes les sociétés musulmanes et tous ceux et celles qui auraient le tort de décliner, pour une raison ou pour une autre, son "invitation-décret" de sévir contre d'autres Musulmans. Car à

l'étudier de plus près, l'une des difficultés et non des moindres posée par l'approche de Sayyid Qutb est qu'elle tend à transformer, d'une part, le droit de résistance en un sempiternel cycle infernal de l'émeute et qu'elle tend à remettre constamment en cause, d'autre part, tout ordre social "possible" ou "nécessaire" au nom d'un impérieux idéal difficilement accessible et, en conséquence, voue *dar al-Islam* à une instabilité, chronique et permanente, impossible à contenir ou à maîtriser. Sans oublier qu'en déclarant une guerre ouverte et systématique à *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, il prive son organisation des seuls relais en mesure de lui faire gagner la confiance et le soutien populaire et la condamne de ce fait à la marginalisation. Ce faisant il rend, à son insu, un immense service aux tyrannies qu'il souhaite abattre en leur donnant la possibilité d'apparaître aux yeux des Musulmans comme les ultimes remparts de *dar al-Islam* contre la *fitna*.

■ **Conclusion générale**

Tout au long de notre thèse, nous avons démontré que compte tenu du fait que la *fitna* est plus grave que le meurtre, le droit de résistance dont dispose, de manière générale, le musulman face au pouvoir tyrannique ou injuste n'est pas défini de la même façon selon qu'il s'agit de Rashîd Rîda, représentant de Salafiyya, majoritaire au sein de la communauté musulmane, ou de Sayyid Qutb, figure emblématique de ce qu'on appelle communément l'islamisme politique radical. Car, comme nous l'avons vu ci haut, si Rashîd Rîda, soucieux en premier lieu d'éviter, autant que faire se peut, à *dar al-Islam* la *fitna*, estime que seuls les *Ahl al-hall wa-l-'aqd* ont le devoir d'appeler les Musulmans à s'opposer au calife-tyran dans le cas où cela peut se faire sans que les inconvénients d'une telle action l'emportent sur ses avantages, il en va tout autrement pour Sayyid Qutb. Ce dernier jugeant que la *fitna* est la conséquence inévitable de l'existence de tout pouvoir injuste, considère que les Musulmans ont le devoir et l'obligation de recourir, face à tout pouvoir injuste, à leur droit de résistance afin de

préservé l'harmonie et l'unité de *dar al-Islam* et sauvegarder les intérêts des Musulmans ainsi que la pureté de leur religion.

Rashîd Rîda, nous l'avons vu pour mieux montrer l'importance qu'il accorde au droit de résistance face au pouvoir tyrannique ou injuste, n'hésite pas à l'élever à la dignité d'un devoir obligatoire pour tout Musulman. Cependant, faisant preuve de prudence dans l'exégèse de la Loi, il prend le soin méticuleux d'insister sur le fait - toujours dans le souci manifeste d'en contrôler l'usage et de mettre *dar al-Islam* à l'abri d'une contestation permanente génératrice de *fitna*- que celui-ci doit être l'expression d'un choix exclusif des *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, qui sont les seuls aptes, à ses yeux, en fonction de leur expérience et de leur connaissance de la Loi islamique, à en déterminer, en fonction des différentes périodes et contextes historiques, non seulement le bien-fondé mais aussi les modalités et l'opportunité d'exercice.

En prenant la précaution de faire du devoir de résistance face au pouvoir injuste une responsabilité et un devoir qui incombent exclusivement aux *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, Rashîd Rîda a non seulement voulu en "codifier" le mode d'utilisation de façon à éviter tous les dérives et dérapages qui pouvaient résulter de l'usage abusif d'un tel droit, mais aussi réaffirmer par là-même l'importance toute particulière qu'il attache à la préservation de l'unité de la Communauté musulmane qu'il place au centre de ses préoccupations.

En agissant de la sorte, Rashîd Rîda ne fait, par ailleurs, que se conformer à une tradition musulmane séculaire qui a toujours accordé une importance toute exceptionnelle au consensus de la Communauté et au rôle primordial des *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, considérés, eu égard à la connaissance intime qu'ils possèdent non seulement du Coran et des traditions du Prophète mais aussi des conditions objectives dans lesquelles évolue leur Communauté et de ses équilibres sociaux-politiques, les seuls en mesure d'apprécier si réellement les avantages susceptibles de découler de l'exercice du droit de résistance sont ou non plus importants que les inconvénients pouvant en résulter.

Il est à relever toutefois que le fait que Rashid Rîda ait tenu à faire dépendre l'exercice du droit de résistance du bon-vouloir des seuls *Ahl al-hall wa-l-'aqd* et d'avoir omis ou refusé d'envisager sérieusement l'éventualité que ces derniers deviennent dans leur majorité, comme c'est le cas de nos jours, de simples relais des élites au pouvoir, a révélé au grand jour l'ambiguïté et la faiblesse de son approche. En fixant, comme il l'a fait, un cadre juridique rigide à l'exercice du droit de résistance face à la tyrannie et en le faisant dépendre de la bonne volonté exclusive d'un club fermé de savants, Rashid Rîda a plus servi la cause des régimes politiques injustes ou tyranniques qu'il dit vouloir combattre que celle des humbles citoyens Musulmans. Car, assurées que la communauté musulmane est vivement soucieuse d'éviter tout risque de *fitna* et qu'elle n'entreprendra aucune action pour les changer, les élites tyranniques sont également assurées que tant et aussi longtemps qu'elles tiennent les *Ahl al-hall wa-l-'aqd* à leur merci, elles peuvent continuer d'espérer perpétuer indéfiniment leur règne.

Il est à souligner également que Sayyid Qutb, loin de remédier aux faiblesses manifestes de l'approche préconisée par Rashid Rîda, a, en voulant à tout prix rendre la pratique du droit de résistance à la tyrannie plus permissive, plongé *dar al-Islam* dans une instabilité profonde.

En excommuniant non seulement tous les régimes des pays des Musulmans, considérés comme *kafirs* (apostats), mais aussi toutes les sociétés contemporaines musulmanes y compris les *Ahl al-hall wa-l-'aqd* pris, comme on l'a vu, pour de simples pions des régimes politiques, Sayyid Qutb opère une stratégie de rupture par rapport à l'ordre social existant en même temps qu'il se pose avec ses partisans en seuls acteurs politiques légitimes, les seuls habilités à capter la mobilisation populaire afin de l'intégrer dans un espace politique concurrent conforme à la Loi islamique.

En rangeant systématiquement toutes les sociétés musulmanes dans "la catégorie des sociétés jahilites"³⁶⁶, sous le prétexte qu'elles "ne s'adonnent pas, au cours de leur existence, à l'adoration ('ubudiyya) de Dieu Seul" et qu'elles "confèrent les caractéristiques qui sont par excellence celles de

³⁶⁶ Sayyid Qutb, *Ma, 'alîm fî at-târiq*, Éd. IIFSO, Koweit, 1980, p. 171 et suivantes.

la divinité à d'autres que Dieu", en insistant lourdement sur le fait que "faire allégeance à des chefs non croyants"³⁶⁷ équivaut à "sortir de l'efficace du pouvoir de Dieu [...] [et] échapper à l'ordre de la promesse (wa`d)"³⁶⁸, Sayyid Qutb semble avoir pris la grave et lourde responsabilité d'instituer dans la pratique musulmane une nouvelle tradition du meurtre aveugle et collectif. Tradition qui est devenue malheureusement, avec le temps, et en dehors de la Loi islamique, une nouvelle base de légitimation pour des pratiques de terreur sur l'ensemble du territoire musulman et dont sont quotidiennement victimes des dizaines de Musulmans et de non-Musulmans.

Ce faisant, il a dans le cadre de ses (vaines) tentatives de mettre un terme à l'impunité révoltante des régimes tyranniques, opéré un renversement radical de l'approche du mouvement Salafiyya du droit de résistance, qu'il a prise pour un "satisfecit" injustifié délivré aux ennemis de l'Oumma. En optant pour le changement brutal, "ici et maintenant", Sayyid Qutb a aussi et surtout compromis gravement, par la puissance de son verbe, le processus initié par Rachîd Rîda qui consistant à généraliser les campagnes d'éducation des générations montantes pour leur permettre, progressivement, de parfaire leur connaissance de la Loi islamique et d'être progressivement en mesure de l'adapter à l'évolution du monde.

En effet, l'adaptation constante aux évolutions historiques soutenue et confortée par un effort généralisé dans le domaine de l'éducation devait, dans l'esprit du réformateur salafiyya, avoir pour finalité de parfaire constamment une connaissance indispensable par les croyants des préceptes du Coran et de la Sounna. Elle est considérée, et à juste titre, à côté de la responsabilité exclusive dévolue à Ahl al-hall wa-l-'aqd quant à l'opportunité de l'exercice par les Musulmans du droit de résistance face au pouvoir tyrannique, comme l'un des axes principaux de la politique générale de réforme préconisée

³⁶⁷ Carré, O., Mystique et politique, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frère musulman radical, op.cit., p. 195.

³⁶⁸ Idem.

par Rashîd Rîda et ses partisans pour faire retrouver à l’Islam sa force et son lustre des premiers jours.

En mettant l’accent sur l’importance de l’éducation comme moyen devant permettre aux sociétés de s’adapter à l’évolution de leur temps, Rashîd Rîda, faut-il le souligner, ne fait que perpétuer, à sa manière, la longue tradition d’illustres réformateurs Musulmans qui l’ont précédés et qui sont convaincus que “le retard, la faiblesse, la chute du monde musulman dans l’emprise du pouvoir étranger, ont eu [de tout temps] pour origine fondamentale la rupture avec les valeurs de l’Islam, les composantes de sa pensée, la substance de ses concepts.”³⁶⁹

La connaissance directe par les croyants des sources de la Loi Islamique stimulée et encouragée par un dense réseaux d’écoles et de lycées spécialisés devait donc inéluctablement, dans l’esprit de Rashîd Rîda, réconcilier la Communauté musulmane avec sa religion en favorisant la formation régulière et constante de milliers d’imams et prédicateurs compétents en la matière.

Rashîd Rîda, soucieux d’éviter les ruptures brutales préfère mener sa réforme par étapes, en tenant constamment compte des contraintes objectives. Il est convaincu que l’existence en grand nombre d’imams et de prédicateurs compétents en matière religieuse, en plus de l’environnement pieux qu’elle favorise au sein de la Communauté musulmane, peut constituer, d’une part, pour les Ahl al-hall wa-l-’aqd un vivier dans lequel ils peuvent recruter leurs assistants et collaborateurs et d’autre part, leur procurer, progressivement, la force de pression consciente et mobilisable, à loisir, sur laquelle ils peuvent, à tout moment, s’appuyer pour conforter et préserver leur autonomie et leur indépendance à l’égard des élites politiques.

En révolutionnaire entier qui rechigne aux compromis et à la politique des demi-mesures, Sayyid Qutb se montre partisan d’une stratégie guerrière conduite et mise en oeuvre sans égard pour les conditions historiques dans lesquelles elle est appelée à se déployer, afin d’obtenir la conversion, “ici

³⁶⁹ Al-Joundi, Ali, Al-Qiyam al-asâsiyya li-l-fikr al-islâmiyy wa-l-thaqâfa-l-’arabiyya (les valeurs islamiques de la pensée musulmane et de la culture arabe), Éd. Dar al-fikr, Le Caire, 1969, p. 219.

et maintenant”, des sociétés *jahilites* en sociétés musulmanes ainsi que le démantèlement, de par le monde, de toutes les structures du pouvoir tyrannique. S’inscrivant en faux contre l’approche pragmatique du courant Salafiyya³⁷⁰, Sayyid Qutb est convaincu que la refondation de la communauté musulmane est non seulement “conditionnée par l’accès à la “contemporanéité”, c’est-à-dire à la capacité de tenir tête au défi que représente la modernité de l’Autre, mais [qu’elle] doit surtout exclure radicalement les réalisations occidentales de celle-ci.”³⁷¹

Dans sa rage de vouloir mettre, sans délai, un terme à l’emprise étrangère sur dar al-Islam et à l’impunité des pouvoirs tyranniques qui la régissent, emprise et impunité confortées, selon lui, par la complicité dont ils jouissent de la part des *Ahl al-hall wa-l-’aqd*, Qutb n’a pas hésité à dénier à la prédication (da’wa) tout intérêt sous le prétexte que les régimes tyranniques et leurs mentors occidentaux peuvent à tout moment la brider et ce, tant et aussi longtemps, que les mouvements islamistes seront en position de faiblesse. En qualifiant systématiquement toutes les sociétés musulmanes existantes de *jahilites*, comme nous l’avons souligné, Qutb sinon ignore le risque de *fitna* que leur démantèlement peut impliquer, du moins le tient, dans les faits, pour négligeable comparativement à celui que leur persistance peut engendrer.

En tenant à accorder, sans condition ni préalable, le droit de résistance à tout Musulman qui voudrait bien, pour une raison ou pour une autre³⁷², en user, Sayyid Qutb, opère ainsi une rupture dans

³⁷⁰ Le courant salafiyya tenant compte de la supériorité écrasante de l’Occident et de ses protégés Musulmans, a, dans un souci évident de leur reprendre “les moyens de [...] [leur] propre hégémonie”, fini par considérer que “la condition de la modernité apparaît comme la condition et le moyen d’une refondation de l’identité.” Voir Berkes, N., The development of secularism in Turkey, Éd. Mc Gill University Press, Montreal, 1964, p. 23 et suivantes et Roussillon, A., “Trajectoires réformatrices, Sayyid Qutb et Sayyid ‘Uways : figures modernes de l’intellectuel en Égypte”, in Égypte-monde arabe, 2^e semestre 1991, pp. 115-116.

³⁷¹ Roussillon, A., “Trajectoires réformatrices, Sayyid Qutb et Sayyid ‘Uways : figures modernes de l’intellectuel en Égypte”, op.cit, pp. 115-116.

³⁷² A quelques exceptions près, la majorité des dirigeants par exemple des groupes islamistes armés (G.I.A) en Algérie ne possèdent pas une réelle formation en matière religieuse

la tradition bien ancrée en la matière et engage dar al-Islam sur une voie périlleuse dont nous mesurons chaque jour et à l'échelle du vaste territoire du monde musulman, les multiples et graves conséquences

:

Par rapport à la pratique ancienne des Musulmans, immergés dans la société [...] la notion de jahiliyya marque une rupture. Elle signifie que l'on ne tient plus les membres du corps social pour Musulmans. Dans la doctrine Islamique, il s'agit d'une accusation très grave, le takfir. Par ce terme, qui dérive de kufr (impiété), on déclare impie quelqu'un qui est, ou se prétend, musulman, on l'excommunie, en le mettant au banc de la Communauté des croyants, de l'Oumma. [...] le takfir constitue une sorte de sentence de dernier recours. Les docteurs de la loi, les oulémas, qui sont en principe seuls habilités à la prononcer après avoir pris les précautions juridiques idoines, ont toujours hésité à l'utiliser, car employés mal à propos et sans restrictions, elle amenait discorde et sédition dans les rangs des croyants. Ils risqueraient de s'excommunier mutuellement sans plus de précaution et de mener l'Oumma à sa perte.³⁷³

Sayyid Qutb, en voulant redéfinir le droit de résistance face au pouvoir tyrannique de manière à en permettre un usage moins restrictif, a exposé dar al-Islam aux dangers d'une instabilité permanente qui ne cesse de croître au gré de la prolifération des mouvements islamistes radicaux. Car, à y regarder de plus près, l'approche de Qutb sur le droit de résistance face au pouvoir tyrannique, s'apparente, à s'y méprendre, à une politique à courte vue qui, au lieu de permettre à *dar al-Islam* de se débarrasser de la tyrannie et de renouer avec le progrès fait sombrer de grandes parties du monde musulman dans le chaos et l'anarchie. Plutôt que de favoriser dans les pays musulmans où des mouvements insurrectionnels de guérillas ont pu s'implanter durablement, l'instauration d'une quelconque société musulmane exemplaire³⁷⁴ ou d'inciter les pouvoirs politiques et les États Musulmans existants à se conformer aux préceptes coraniques, la politique préconisée par Sayyid Qutb a plutôt causé de durables

qui leur permet de s'imposer comme de véritables émirs au sein de leur organisation. Ils ont toujours essayé de compenser cette grande faiblesse par la férocité des méthodes utilisées à l'intérieur et à l'extérieur de leur organisation pour se débarrasser de leurs ennemis.

³⁷³ Kepel, G., Jihad, expansion et déclin de l'Islamisme, op.cit., pp. 29-31.

³⁷⁴ Dans son livre, La guerre civile en Algérie, Éd. Karthala, Paris, 1988, Luis Martinez démontre, preuves à l'appui, comment la guerre livrée par les islamistes à l'État algérien leur fournit l'occasion, par le racket et les autres formes de prédation, de procéder à une redistribution des richesses grâce à l'usage de la violence.

et préjudiciables conséquences pour *dar al-Islam* et son unité. Elle a non seulement permis aux ennemis irréductibles de l'Islam de se saisir des pratiques outrancières de certains mouvements armés Musulmans pour le mettre encore une fois à l'index, mais elle a aussi donné des armes inespérées aux élites musulmanes, soucieuses de se maintenir *ad vitam aeternam* au pouvoir et de "mousser" auprès de certaines officines occidentales leur image d'avant-gardes modernistes opposées à toute forme d'obscurantisme et fanatisme.

Dans la pratique, la conception de Qutb à propos du droit de résistance a constitué une opportunité inespérée pour les régimes tyranniques Musulmans de s'imposer comme les seuls garants véritables de la paix et de la stabilité de *dar al-Islam*. Car en braquant l'attention de l'opinion publique musulmane et internationale sur la barbarie des méthodes utilisées par les groupes islamistes radicaux, les élites politiques musulmanes s'estiment justifiées de recourir à la force brute pour "assécher les marais islamistes" et faire taire toute forme d'opposition. Cela leur permet de faire oublier leur nature tyrannique et de renforcer leur emprise sur la communauté musulmane.

Avec l'institutionnalisation d'un droit de résistance sans limite, un droit de résistance qui fait l'impasse sur tous les risques réels ou potentiels de *fitna* au sein de la Communauté musulmane, Qutb, par les encouragements qu'il a prodigués aux organisations extrémistes, assume une lourde et grave responsabilité dans la guerre meurtrière que livrent un peu partout, à travers *dar al-Islam*, des Musulmans à d'autres Musulmans. En justifiant a priori les actions odieuses d'extrémistes qui se sont lancés avec une frénétique folie meurtrière à l'assaut de *dar al-Islam* pour y semer la terreur et la désolation, extrémistes qu'il a comparés aux premiers compagnons du Prophète, Qutb a non seulement contribué à alimenter les campagnes haineuses des ennemis irréductibles de l'Islam et des Musulmans en leur fournissant de commodes prétextes pour les accuser d'intolérance et de barbarie, mais il a aussi et surtout mis en péril l'unité et la stabilité de la communauté musulmane. Car qui pourrait dorénavant garantir qu'un ordre social authentiquement islamique, une fois instauré ne serait pas perpétuellement

remis en cause par des groupes armés qui pourraient toujours arguer du fait qu'il est en-deçà de ce qu'aurait exigé la Loi Islamique ? A quel "saint", dans ces conditions, les Musulmans pourraient-ils, en toute certitude, "se vouer" en cas de litige ou de divergence ?

Depuis que la voix de la modération et de la sagesse que faisaient entendre la Salafiyya et son illustre maître à penser, Rashîd Rîda, est devenue inaudible à cause, entre autres, de la démission des *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, devenus pour la majorité d'entre eux des auxiliaires des élites au pouvoir et une caution morale commode entre leurs mains pour légitimer leurs pratiques qui violent, selon plusieurs, l'esprit et la lettre de la Loi islamique, la dynamique de radicalisation de l'islamisme politique insufflée par Sayyid Qutb risque, en prenant de l'ampleur, de priver la Communauté musulmane de toute chance de trouver, dans le dialogue et la concertation, les solutions adéquates aux graves problèmes qui l'assaillent. Car face à l'injustice criante perpétuée par les élites politiques et au mépris révoltant témoigné par leurs protecteurs occidentaux à l'égard de l'Islam et des Musulmans³⁷⁵, qui peut garantir, désormais, que la majorité silencieuse, jusqu'ici, des Musulmans continuera à privilégier, indéfiniment, l'endurance et la passivité ? Qui peut garantir, dorénavant, que si l'humiliation et le mépris dont elle est quotidiennement l'objet se prolonge - et rien n'indique dans les circonstances actuelles que ce ne sera pas le cas- la communauté musulmane ne finira pas par répondre favorablement aux avances "tentantes" des extrémistes Islamistes qui, décidés à gagner ses faveurs, n'hésitent pas lui faire miroiter, les multiples avantages d'un engagement dans la voie de Dieu ? Car, ne l'oublions pas, ayant eu le loisir de tirer les enseignements qui s'imposent des expériences malheureuses de la génération de Qutb, les nouvelles organisations islamistes, plus pragmatiques et plus expérimentées, savent susciter, au sein de la Communauté musulmane, des adhésions solides à leurs programmes en élaborant des discours adaptés à la mentalité de leurs coreligionnaires et en recourant aux meilleurs inventions technologiques

³⁷⁵ Corm, G., L'Europe et l'Orient, de la balkanisation à la libanisation, histoire d'une modernité inaccomplie, op.cit, p. 194 et suivantes.

pour leur donner la plus large diffusion. Car convaincus qu'elles ne peuvent triompher des régimes tyranniques qu'avec le soutien de la Communauté musulmane, elles se dépensent sans compter pour l'avoir de leur côté.

Si pendant longtemps, la Communauté musulmane a donné, dans sa majorité, l'impression de résister aux sirènes de l'extrémisme, il ne faut pas, faut-il y insister, en déduire, comme certains analystes ont tendance à le faire, qu'elle y est insensible ! Non ! Si le malheur ne s'est pas encore produit, cela ne veut nullement dire qu'il ne pourra jamais se produire !

Autrement dit, si les islamistes n'ont pas pu réaliser jusqu'à présent leurs ambitions, cela ne veut nullement dire qu'ils ont définitivement perdu la partie ! Dans le cadre de la guerre d'usure qu'ils ont décidée de livrer à l'Occident et à ses alliés arabes et Musulmans, ils ont apporté la preuve continue d'une capacité de résistance étonnante dans le combat qu'ils livrent quotidiennement à des ennemis qui détiennent sur eux une supériorité numérique et technique écrasante. Dans l'adversité, les islamistes démontrent chaque jour sinon leur capacité à mettre en échec leurs ennemis du moins leur farouche détermination à leur résister et leur volonté à conserver, dans leur combat avec eux, intacte leur capacité d'initiative. Bref, tout démontre que le combat contre l'islamisme, contrairement à ce que laissent entendre certains, n'est pas prêt d'être gagné ! Pire, si rien n'est fait, dans les années ou les décennies à venir, pour donner à dar al-Islam et à ses habitants les possibilités de retrouver leur dignité bafouée et de devenir les artisans de leur propre avenir, rien ne pourra garantir que les islamistes extrémistes ne deviendront pas demain, dans tout le monde musulman, la principale force hégémonique. Car bénéficiant, comme on l'a montré, du discrédit qui frappe les *Ahl al-hall wa-l-'aqd*, devenus dans leur majorité de notoires complices³⁷⁶ des régimes despotiques, et de la perte d'influence subie par le courant modéré Salafiyya, les nouveaux groupes islamistes radicaux, plus expérimentés et plus politisés que leurs devanciers, sont plus en mesure, à travers une stratégie de communication habile et efficace, de

³⁷⁶ Étienne, B., L'Islamisme radical, op.cit., p. 165 et suivantes.

soigner leur image et de susciter parmi la Communauté musulmane de profondes et solides sympathies.

Ils savent dorénavant que si *Dar al-Islam* continue d'être livrée aux régimes policiers et tyranniques qui sont décidés pour perpétuer leurs privilèges à y faire taire toute voix discordante et à y imposer, comme à l'accoutumée, avec la bienveillance intéressée de l'Occident, le règne de l'arbitraire, leur popularité continuera irrésistiblement d'augmenter au sein de *dar al-Islam*. Ils sont conscients que la politique à courte vue poursuivie par les élites politiques avec le concours des puissances occidentales ne fera qu'alimenter et susciter la haine et la colère des masses musulmanes et favoriser, à court et à moyen termes, la "conversion de la demande non satisfaite en remise en cause de l'ordre politique tout entier"³⁷⁷.

Car, nous l'oublions, en périliclitant, les *Ahl al-hall wa-l-'aqd* accentuent le déclin de leur ancienne fonction médiatrice qu'ils accomplissaient entre le pouvoir exécutif et les membres de la Communauté, faisant désormais dépendre les rapports gouvernants-gouvernés des "aléas d'un clientélisme abâtardi, dont le moindre échec rejaillit alors directement sur l'ensemble de la scène politique."³⁷⁸ Étant donné que l'islamisme politique violent a fleuri, faut-il le rappeler, sur le terreau favorable de la tyrannie et du sentiment d'humiliation ressentie par une majorité de Musulmans face à l'arrogance et à la supériorité des puissances occidentales, il est à craindre qu'aussi longtemps que les *Ahl al-hall wa-l-'aqd*³⁷⁹ n'auront pas retrouvé, dans le cadre du système califal, leur statut de juges indépendants et impartiaux, l'impunité dont jouiront les tyrans auprès des puissances occidentales sera, à n'en point douter, sans limites et, en conséquence, l'aura et le prestige dont jouiront les groupes islamistes, dans de larges secteurs de la Communauté musulmane, plus importants !

³⁷⁷ Badie, Bertrand., Les deux États, pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam, op.cit., p. 240.

³⁷⁸ Idem.

³⁷⁹ Corps dont nous avons souligné tout au long de notre thèse l'importance et le rôle irremplaçable.

Pour surmonter la dangereuse impasse dans laquelle la communauté musulmane est confinée de nos jours et rompre le cycle de violence dont *dar al-Islam* est devenu le théâtre, nous croyons que l'instauration d'un pouvoir légitime à l'intérieur de *dar al-Islam* pourrait constituer sa seule planche de salut. Car, dans les circonstances actuelles, seul un régime légitime serait en mesure de rallier autour de lui une majorité de Musulmans, lui garantir une paix dans la justice, réconcilier le monde musulman avec lui-même et avec ses incontournables partenaires occidentaux, et lui donner la chance de retrouver confiance en lui et en ses innombrables ressources et potentialités. Relever ces multiples et impératifs défis, recréer les conditions d'une essentielle et nécessaire unité de la communauté musulmane autour de ses références religieuses et lui permettre, du coup, de retrouver son authenticité et sa spécificité de civilisation à part sont autant de défis que seul le pouvoir califal, s'inspirant du principe fondamental de la *choura* (la consultation), pourra relever. Seule la réhabilitation du système califal sera, en mettant le pouvoir au service de la Communauté et de ses intérêts supérieurs, en mesure de remettre à l'honneur les principes et l'éthique de l'Islam, réconcilier les différents groupes sociaux entre eux et permettre à l'Oumma (la Communauté musulmane), en renouant avec son histoire et son héritage civilisationnel, de retrouver les possibilités d'une renaissance et d'un renouveau salutaires.

Outre le fait que l'impérative restauration du pouvoir califal permettra de répondre aux exigences de la Loi islamique, de satisfaire aux aspirations et aux attentes d'une Communauté musulmane plus que jamais attachée à sa religion et à sa spécificité, elle permettra, comme dans les premiers temps de l'Islam, non seulement de remettre à l'honneur les règles claires et précises de l'instauration et de l'exercice du pouvoir légitime mais aussi celles devant déterminer les modalités de sa contestation.

La réhabilitation du Califat, outre le fait de favoriser l'émergence au niveau de *dar al-Islam* d'un interlocuteur crédible et représentatif avec lequel les partenaires de *dar al-Islam* pourront établir des cadres d'amitié et d'entente fiables et durables, est de nature à offrir à l'Oumma l'incalculable avantage

de permettre aux *Ahl al-hall wa-l-'aqd* de se libérer du joug avilissant des élites politiques, de se soustraire aux pressions des factions en guerre et de retrouver, au sein de *dar al-Islam*, leur indispensable rôle de guides, de juges et d'arbitres, rôle dont la Communauté musulmane ne peut se passer dans sa lutte contre la *fitna*, l'intolérance et d'extrémisme. Car, faut-il y insister, tant que *dar al-Islam* est privé d'un pouvoir crédible et représentatif et que les *Ahl al-hall wa-l-'aqd* n'auront pas recouvré, d'une part, leur indépendance vis-à-vis des élites politiques, le sentiment d'humiliation et de désarroi ressenti par *dar al-Islam* ne peut que se perpétuer et avec lui le cycle infernal des soulèvements-répression. Cycle qui ne peut que nourrir, à son tour, en son sein, toutes les formes d'intolérance et d'extrémisme et l'exposer continuellement, à la grande satisfaction de ses ennemis, aux dangers mortels de la *fitna*, l'instabilité et la discorde.

Même si la majorité des Musulmans continue -pour combien de temps encore - de se montrer réticente face à l'islamisme radical et aux formes de lutte auxquelles il a recours, il ne faut oublier que la persistance de l'injustice et de la tyrannie dans *dar al-Islam* sont de réels facteurs qui favorisent, à moyen et long terme, l'extrémisme islamiste.

Pour bien comprendre la portée réelle du débat contradictoire que nous avons largement mis en exergue à travers la présentation des pensées divergentes de Rashîd Rîda et de Sayyid Qutb, sur le pouvoir de résistance des Musulmans face au pouvoir tyrannique, les passions qu'il soulève et les positions auxquelles il continue de donner lieu, y compris de nos jours, nous devons rappeler que les premières années de l'Islam ont constitué pour la majorité des Musulmans et ce, malgré le temps écoulé, l'âge d'or de la religion et de la Communauté musulmanes et à ce titre la référence incontournable pour juger de la nature et de la légitimité de leurs régimes politiques.

Les Musulmans dans leur majorité, c'est un fait, sont convaincus que la combinaison heureuse qui s'est opérée durant cette période entre le meilleur régime instauré par les califes "bien guidés"³⁸⁰

³⁸⁰ Voir note 37.

et la “qualité” exceptionnelle de la foi des Musulmans et qui a permis à *dar al-Islam* d’être un exemple de justice devrait être rééditée à travers la réhabilitation du pouvoir califal. Le fait que “le chef [...][soit choisi durant cette période] par le conseil des [...] notables [Ahl al-hall wa-l-’aqd], et devant coopérer avec eux dans l’exercice de sa charge”³⁸¹ a selon, la majorité des Musulmans permis que le pouvoir et les ressources qu’il procure soient mis au service de la promotion et de la consolidation d’une communauté fraternelle et solide et non au profit d’une minorité ou d’un tyran, comme c’est le cas de nos jours.

En dépit donc du temps qui nous sépare de la période du règne des premiers califes de l’Islam et des influences adventives subies par la communauté musulmane, au contact d’autres cultures et d’autres civilisations, l’esprit du Coran et des *hadiths* qui spécifie les droits et les devoirs des gouvernants et des gouvernés et qui a servi de base à l’établissement du Califat est resté de nos jours encore, faut-il le rappeler, pour tout Musulman la base unique et immuable devant fixer les règles de la gouverne à l’intérieur de *dar al-Islam* : si l’obéissance aux dirigeants est une obligation exigée des gouvernés³⁸², l’obéissance en question est toutefois relativisée par le fait, comme nous l’avons à plusieurs reprises relevé ci-haut, qu’elle est impérativement conditionnée par l’obligation imposée aux dirigeants de ne rien commander et de ne rien entreprendre qui soit en contradiction avec la Loi Coranique³⁸³. Autrement dit, étant donné qu’en Islam, toute obéissance et toute soumission va à Dieu Seul directement et sans intermédiaire, tout pouvoir humain n’est qu’apparence, un signe : “le pouvoir (*hukm*) n’appartient qu’à Dieu” (Coran, 6, 57).

³⁸¹ Gardet, L., La cité musulmane, op.cit., p. 32.

³⁸² “Obéissez à ceux parmi vous qui détiennent le commandement”, Coran (4, 59); “Celui qui obéit au Prophète obéit à Dieu.”(Coran, 4, 80).

³⁸³ Le principe fondamental de tout commandement, en Islam, nous y avons déjà insisté, est celui de la justice. Car Dieu Qui s’est interdit toute injustice dans l’exercice de Son pouvoir a aussi rendu l’injustice interdite parmi les hommes et les a invités à ne pas être injustes les uns envers les autres.

Devoir d'obéissance de la part des fidèles conjugué avec un devoir de consultation (*shùra*) de la part du chef, d'une part, et une impérieuse et obligatoire consultation mutuelle entre les croyants en cas de divergence avec le calife pour décider de la démarche à suivre afin de préserver aussi bien la religion que l'unité des Musulmans, de l'autre, ce sont-là, en somme, les trois exigences dont la parfaite articulation doit permettre aux Musulmans de jouir d'une existence harmonieuse dans le cadre d'un pouvoir califal "sain", juste et légitime.

Ces considérations ajoutées à la certitude enracinée chez les Musulmans que "le dernier mendiant est l'égal du calife"³⁸⁴ ont contribué à établir en terre d'Islam la conviction que seul le système califal, en tout point conforme à la Loi Islamique et au gouvernement des premiers califes "bien guidés", est le meilleur régime pour *dar al-Islam*. Il est considéré comme la meilleure façon non seulement de maintenir et de préserver l'harmonie et l'unité de l'*Oumma*, lui donner la possibilité de se consacrer, en toute quiétude, à la pratique de sa religion, mais aussi et surtout de l'aider à créer les conditions susceptibles de lui donner la chance de renouer avec son prestige et son autorité perdus.

A ces immenses avantages que procurera à *dar al-Islam* la restauration du système califal, nous ne devons pas oublier celui non négligeable de pouvoir, en retrouvant son unité et en disposant de la totalité de ses moyens, être en mesure de retrouver, parmi les autres communautés, son rôle exemplaire d'avant-garde : "dar al-Islam [...] sera bien *dàr al-'adl* (maison de la justice) dans la mesure où les prescriptions coraniques y seront vraiment observées, et qu'il y régnera un pouvoir légitime chargé de "commander le bien et interdire le mal", ce qui lui permet en conséquence, dans un enchaînement logique d'accéder au statut de meilleure communauté [parmi les nations]."³⁸⁵ Sinon, si elle était soumise à des lois iniques, la maison de l'Islam se transformerait, elle aussi, en terre "de tyrannie et de

³⁸⁴ Sur l'égalité radicale en Islam entre les croyants, voir l'ouvrage de Gardet, L., La cité musulmane, op.cit., pp. 53 et suivantes.

³⁸⁵ S'adressant aux croyants, Dieu leur Dit : "vous êtes la Communauté la meilleure qui ait surgi parmi les hommes, vous commandez le bien et interdisez le mal." (Coran, 3, 114).

force.”³⁸⁶ Le bien dont il est question et que la Communauté est chargé de promouvoir, dans le cadre d’un pouvoir califal, englobe aussi bien les droits (*huqùq*) spécifiques de Dieu que ceux des hommes, tels que précisés et explicités par le Coran³⁸⁷. Ce que l’on entend par le mal, ce sont les transgressions définies par les limites pénales (*hudùd*) imposées par Dieu et que doivent sanctionner les châtiments qu’Il a prescrits. De cette manière c’est bien à une notion authentique de la justice et à un pouvoir légitime que nous aboutissons, puisqu’il s’agit de “rendre à chacun son dû.”³⁸⁸

Ce pouvoir légitime et cette communauté de justice dont il est question ici ne peuvent émerger, faut-il encore une fois y insister, qu’à la faveur de la réhabilitation de l’institution califale qui, par le partage des responsabilités qu’elle institue à l’intérieur de *dar al-Islam* entre gouvernants et gouvernés et par la nature de la justice qu’elle définit à partir des références islamiques et à laquelle elle se dévoue, empêche l’accaparement du pouvoir par un tyran, une faction ou une minorité, crée les conditions d’une délibération continue autour des grands objectifs qui doivent être ceux de la Cité et partant assure les conditions de la paix et la concorde sociale. Car en se donnant pour tâche prioritaire de promouvoir l’éthique musulmane basée sur les valeurs de solidarité et de fraternité, le Califat permet à la communauté musulmane de retrouver sa vigueur et son prestige en donnant la possibilité à chacune de ses composantes, homme ou femme, d’être en mesure d’apporter son intelligence et sa contribution, aussi modestes soient elles, à ce que *dar al-Islam*, c’est-à-dire la maison commune de tous les Musulmans, soit le lieu où il est permis d’espérer de réaliser, comme au premier temps de l’Islam, le salut dans ce monde et dans l’autre.

Est-ce un rêve utopique ou chimérique de nourrir l’espoir de voir, dans un futur proche, dar al-

³⁸⁶ Gardet, L., La cité musulmane, op.cit., p. 92.

³⁸⁷ Voir à ce sujet, entre autres, l’oeuvre d’Ibn Taymiyya, siyàsa shar’riyya, Éd. Dar al fikr, Beyrouth, 1954, pp. 34 et suivantes.

³⁸⁸ Gardet, L., La cité musulmane, op.cit., p. 93.

Islam transcender ses divisions et ses querelles et retrouver son unité et sa vigueur d'antan sous la direction d'un pouvoir califal, à un moment où la maison Europe est sur le point d'être parachevée et que d'autres communautés, ayant peut-être moins de liens solides entre elles que ceux qui cimentent celles qui composent la communauté musulmane, se rendant compte des avantages qu'elles peuvent tirer de leur intégration, sont en train à leur tour de réfléchir aux modalités pratiques qui leur permettent d'envisager solidairement l'avenir ?

Sans sous-estimer les réels, sérieux et multiples obstacles³⁸⁹ qui se dressent devant la mise en oeuvre du pouvoir Califal, nous demeurons cependant convaincus qu'il représente dorénavant la seule possibilité pour *dar al-Islam* non seulement de renouer avec ses références religieuses³⁹⁰, son prestige et son rayonnement d'antan mais aussi et surtout son unique chance de se prémunir contre la tentation des extrémistes, de tout bord, extrémistes qui ne rêvent qu'à la possibilité de l'entraîner dans une guerre catastrophique avec son incontournable partenaire occidental.

³⁸⁹ Entre autres difficultés, soulignons particulièrement le fait que “ le monde musulman est très éloigné aujourd'hui du respect de ses références [et que] sortir du marasme, se réconcilier avec l'univers de sens qui est le sien, réaliser les aménagements sociaux, politiques et économiques prendra du temps, exigera une évaluation permanente.” Tariq Ramadan, Islam, le face à face des civilisations. Quel projet pour quelle modernité ?, op.cit, p. 284.

³⁹⁰ Contrairement à ce que pensent certains, les références religieuses musulmanes ne “refusent pas la renaissance, mais qu'au contraire [elles] sont un instrument sûr pour la liberté, la puissance, l'édification, la civilisation. La preuve en est que lorsque les Musulmans en ont possédé l'essence, les concepts et les composantes, ils ont pu édifier une civilisation édifiante où l'Islam était un auxiliaire de la science, un facteur de civilisation.” Al-Joundi, Ali, Al-Qiyam al-asâsiyya li-l-fikr al-islâmiyy wa-l-thaqâfa-I-'arabiyya (les valeurs islamiques de la pensée musulmane et de la culture arabe), op.cit, p. 219.

Bibliographie

- Abed J.M., “Extrémisme et attitude rationaliste dans la pensée arabo-musulman”, in L’islamisme, Éd. La découverte, Paris, 1994, p. 31.
- Al-Ahnaf, M., Botiveau, B. et Frégosi, F., L’Algérie par ses islamistes, Éd. Karthala, Paris, 1991.
- AL-Ashmawy, M.S., L’islamisme contre l’Islam, Éd. La découverte, Paris, 1989.
- Alain G., Le monde de l’Islam, Éd. Sociales, Paris, 1981.
- Al-Banna H., Mémoire du message et du messenger (en arabe), Éd. Dâr at-awzi’ wa an-nshr al-Islamiyâ, Le Caire, 1986.
- Al-Banna, Hassan., “Risâlat Al-mu’tamar al-khâmis” in Majmû’at ar-rasâ’il, Éd. Dar ad-da’wa, Le Caire, 1990, p. 146; p.149.
- Al-Banna, Hassan., “ilâ ashabâb” in Majmû’at ar-rasâ’il, Éd. Dar ad-da’wa, Le Caire, 1990.
- Al-Banna, Hassan., “Risâlat Nahwa an-nûr”, in Majmû’at ar-rasâ’il, Éd. Dar ad-da’wa, Le Caire, 1990, p. 178.
- Al-Banna, H., “Da’watunâ” in Majmû’at ar-rasâ’il, Éd. Dar ad-da’wa, Le Caire, 1990, pp, 151-152.
- Al-Banna, H., “Souvenir du jour de l’Hégire” in Majallat al-fath, 12 novembre 1929.
- Al-Banna, H., “Alth-thawra” article publié, le 19 septembre 1946, dans le journal des Frères Musulmans.
- Al-Banna, H., “Assalam fi al-Islam” in Majallat ash-shihâb, novembre 1947 à mars 1948, 1 vol. relié, Éd. Dâr-al-fikr al-islâmî, Le Caire.
- Al-Banna, H., “le Credo des Frères Musulmans”, in Abdel-Malek, A., La pensée politique arabe contemporaine, Éd. Seuil, Paris, 1970, p. 213.
- Al-Ghazali, Z., Ayyâm min hayâti (Jours de ma vie), Éd. Dar al-shuruq, le Caire, 1980
- Al-Houceine, Zaïd ibnou Mohsein, “Ni oriental ni occidental”, in Al-Faïçal, n° 209, avril-mai, 1994.
- Al-Hudaybî, H., Du’ât, là quadât, Éd. Dar at-awzi’ wa an-nashr al-islâmiyya, Le Caire, 1977

- Ali, A., L'Islam et les fondements du pouvoir, Éd. La découverte, Paris, 1994.
- Al-Mawaridi, A. H., Al-Ahkam al Sultaniyya, traduction française, Éd. Le Sycomore, Paris, 1982.
- Anwati, C., et Borrmans, M., Tendances et courants de l'islam arabe contemporain, vol.1, Éd. Chr.Kaiser Verlag, München, 1982.
- Al-Joundi, Ali, Al-Qiyam al-asâsiyya li-l-fikr al-islâmiyy wa-I-thaqâfa-I-'arabiyya (les valeurs islamiques de la pensée musulmane et de la culture arabe), Éd. Dar al-fikr, Le Caire, 1969.
- Al-Qardaoui, Youssef, De la science de l'État en Islam, Éd. Dar achark, 1997.
- Arkoun, M., et Gardet, L., L'islam, hier-demain, Paris, Éd. Buchet-Chastel (1978), 2^{ème} édition, 1982.
- Badie, B., Coulon, Ch., Cubertaond, B., Dumont, P., et Santucci, R., Contestations en pays Islamiques, Éd. Le Centre des Hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie modernes, Paris, 1984.
- Badie, B., Les deux États, pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam, Éd. Fayard, Paris, 1997.
- Berque, J., L'Égypte, impérialisme et révolution, Éd. Gallimard, Paris, 1967.
- Berkes, N., The development of secularism in Turkey, Éd. McGill University Press, Montreal, 1964.
- Bouamrane, Ch., et Gardet, L., Panorama de la pensée Islamique, Éd. Sindbad, Paris, 1984.
- Boubakeur, H, Le Coran., Éd. Maisonneuve& Larose, Paris, 1995.
- Burgat, F., The Islamic Movement in North Africa, (traduction William Dowell), Éd. University of Texas Press, États-Unis, 1993.
- Buragat, F., L'islamisme au Maghreb, la voix du Sud, Éd. Karthala, Paris, 1988.
- Carré, O et Michaud, G., Les Frères Musulmans, Éd. Gallimard/Julliard, Paris, 1983.
- Carré, O., Mystique et politique, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Outb, frère musulman radical, Éd. Presses de la fondation des Sciences Politiques et Éd. du Cerf, 1984.
- Carré, O., "Intégrisme Islamique ?" in Social Compass, XXX11/4, 1985, pp. 413-414
- Chamya, J., L'Islam pourra-t-il présenter au monde une théorie du pouvoir ?, Éd. The Rearch and Publishing House, Sin le fil, Lebanon, 1990.

- Cheikh, M., et Michel, B., La vie du cheikh Mohammad Abdou, Éd. Geuthner, Paris, 1925.
- Clément, F., Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taïfas (Ve-XI e siècle) : l'imam fictif, Éd. L'Harmattan, Paris, 1997.
- Corm, G., L'Europe et l'Orient, de la balkanisation à la libanisation, histoire d'une modernité inaccomplie, Éd. La découverte, Paris, 1991.
- Delanoué, G., "Traduction de la Risâlat at-Ta'âlim "(l'Épître des enseignements)", in Cahiers de Linguistique et d'Orientalisme, n° 1/2, 1973.
- Dessouki, A., "The resurgence of islamic organization in Egypt", in Cudsi, A et Dessouki, A., ed. *Islam and Power*, Baltimore, J. Hoppkins University Press, 1981
- Dufrenoy, M.-L., L'Orient romanesque en France, 1704-1789, Montréal, 1946-1947, 2 vol., t. III, Amsterdam, 1975.
- Étienne, B., L'islamisme radical, Éd. Hachette, Paris, 1987.
- Effendi, A.W, "L'expérience soudanaise et la crise du mouvement Islamique contemporain : leçons et significations " in le journal londonien, Al Qods al'arabi du 29 décembre 1999.
- Gardet, L., La cité musulmane, vie sociale et politique, Éd. Librairie Philosophique J. Vrin, 1976.
- Gardet, L., L'Islam, religion et Communauté, Éd. Desclée de Brouwer, 1967.
- Gérard, I., (sous la direction de), Islam et politique, Éd de l'Espace Européen, La Garenne-Colombes, 1992.
- Gresh, A., et Ramadan, T., L'Islam en question, Éd, Sindbad / Actes Sud, Paris, 2000
- Hammouda, A., La crise des intellectuels et la révolution de juillet, le Caire, 1985.
- Muhsin Mahdi "Al-Farabi" in Histoire de la philosophie politique (sous la direction de Léo Strauss et Joseph Cropsey), Éd. PUF, 1994, p. 230.
- Ibn Taymiyya, siyâsa shar'riyya, Éd. Dar al fikr, Beyrouth, 1954.
- Jallal addine, Hafez., L'histoire des califes, Éd. Dar al-jil, Beyrouth, 1988.

- Kepel, G., La revanche de Dieu, chrétiens, juifs et Musulmans à la conquête du monde, Éd, Seuil, Paris, 1991.
- Kepel, G., Le Prophète et le Pharaon, Éd. du Seuil, Paris, 1993.
- Kepel, G., Jihad, expansion et déclin de l'islamisme, Éd. Gallimard, Paris, 2000.
- L'abbé Rouquette (de la société des missions africaines à Lyon), Les sociétés secrètes chez les Musulmans, Paris, Lyon, 1899.
- Lamchichi A., Islam et contestation au Maghreb, Éd. L'Harmattan, 1989.
- Laoust, H., "Le réformisme orthodoxe de Salafiyya", in Pluralismes dans l'Islam Éd. Geuthner, Paris, 1983.
- Laoust, H., Doctrines sociales d'Ibn Taïmya, Éd. Dar al-fikr, Le Caire, 1939.
- Laroui, A., Islam et modernité, Éd. La découverte, Paris, 1987.
- Lewis, B., (sous la direction de), Le monde de l'Islam, Éd. Elsevier Séquoia, Bruxelles, 1976.
- Lewis, B., Comment l'Islam a découvert l'Europe, Éd. La Découverte, Paris, 1984.
- Maalouf, A., Les identités meurtrières, Éd. Grasset&Fasquelle, Paris, 1998.
- Mahfoud, A., "La religion Islamique justifie-t-elle la confusion entre spirituel et temporel?" in L'Islamisme, Éd. La découverte, Paris, 1994.
- Machiavel, Le prince, Le livre de poche, 1972
- Mantran, R., Histoire de l'Empire ottoman, Éd. Fayard, Paris, 1989.
- Martinez, L., La guerre civile en Algérie, Éd. Karthala, Paris, 1988.
- Miquel, A., L'Islam et sa civilisation, VII^e-XX^e siècle, Armand Colin Éditeur, Paris, 1999.
- Pascal, Pensées, Éd. Le Seuil, Paris, 1962.
- Monteil, V., Clefs pour la pensée arabe, Éd. Seghers, 1974.
- Ramadan, T., Aux sources du renouveau musulman, Éd. Bayard Éditions/Centurion, 1998.
- Ramadan, T., Islam. Le face à face des civilisations. Quel projet pour quelle modernité ? Éd. Tawhid,

2001.

- Rida, R., Le Califat ou l'Imâma suprême, traduction annotée par Laoust (H.), Éd. Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1986.
- Rizq, J., Madhâbih al-ikhwân fî sujûn Nâsir (Les massacres des Frères Musulmans dans les prisons de Nasser), Éd. Dâr al-i'tisâm, le Caire, 1978.
- Rodinson, M., La fascination de l'Islam, suivi de Le seigneur bourguignon et l'esclave sarrasin, Éd. La découverte, Paris, 1989.
- Roussillon, A., "Trajectoires réformistes, Sayyid Qutb et Sayyid 'Uways : figures modernes de l'intellectuel en Égypte", in Égypte-monde arabe, 2^e semestre, 1991.
- Sanûsi, M., Muqaddimât (Prolégomènes), Édition et traduction de Luciani, L., 1908, Alger
- Saïd, R., Al-Ashmawy M.S., et Abdel Karim, KH., Contre l'intégrisme islamiste, Éd. Dar-Le-Amal, Le Caire, 1994.
- Sayyid, Q., Jalons sur la route de l'Islam, Éd. L'Imprimerie de Carthage, Paris, 1968.
- Stewart, Desmond et les rédacteurs des éditions Time-Life., L'aube de l'Islam, Éd. Time-Life international (Nederland) B.V, 1968.
- Tahon, Marie-Blanche., Algérie, guerre contre les civils, Éd. Nota Bene, 1998.
- Zartman, W., "Pouvoir et État dans l'Islam" in Pouvoirs, 1980.
- Voltaire, Essai sur les moeurs, vol 1, Éd. Garnier, Paris, 1963.

Glossaire

- **Ahl al-hall wa-l-'aqd** : sont les savants et les personnalités influentes au sein de la Communauté.
- **Dar al-Islam** : les zones géographiques où l'islam est considéré comme religion, monde et État.
- **La fitna** : toute forme de sédition, désordres, dissensions ou guerre civile. Phénomènes qui, parce qu'ils sont susceptibles de détourner les Musulmans de la pratique de leur religion et de mettre en péril la cohésion et l'unité de leur communauté, sont condamnés avec vigueur par l'islam. Comme nous allons le voir tout au long de notre thèse, si les Musulmans sont conscients de la gravité de la *fitna* et de ses dangereuses conséquences potentielles, ils n'arrivent toutefois pas à s'entendre ni sur ses causes réelles ni sur les meilleurs moyens de la conjurer.
- **Muslih (réformiste)** : de l'adjectif *islâh*, terme profondément enraciné dans le Coran et la Sounna. Sa racine *slh* a diverses acceptations. Le verbe *aslaha* signifie travailler pour la paix (*sulh*) (cf. Coran, 2, 228; 4, 35; 4, 114; 49,10), ou faire acte vertueux (*'mal salih*). L'homme vertueux est *salih*. Le substantif *musih* (pl. *Muslihùn*) désigne celui qui a fait acte pieux, qui prêche la paix et l'harmonie, qui est soucieux de la perfection morale des hommes. C'est dans ce sens que les réformistes musulmans l'entendent (cf. Coran 7, 110; 11, 117; 28, 19) dans la mesure où ils se considèrent dans la droite ligne des Réformateurs-Prophètes mentionnés dans le Coran (cf. Sourates 7, 10; 7, 11 et 7, 12).
- **Khilafa ou Califat** : du verbe *akhlafa* qui veut dire désigner un remplaçant ou un successeur. Le concept est utilisé ici pour signifier, en référence au Coran (II, XXX), le pouvoir légitime de celui que la communauté musulmane, sur la base du principe de *choura* (la consultation), choisit pour succéder au prophète de l'islam et à qui elle doit l'obéissance tant et aussi longtemps qu'il défend les droits de Dieu et des hommes.
- **Foutouhat** : Dans la mesure où l'islam ne peut se propager par la contrainte (Coran 2, 257) et que son but ne peut en aucun cas être la conquête pour des raisons mercantiles ou économiques,

les historiens musulmans recourent fréquemment, pour exprimer l'expansion de leur religion musulmane au concept de fath qui est synonyme de libération et de délivrance. Autrement dit, l'objectif des foutouhat est de donner la possibilité aux autres peuples non-Musulmans (à l'exception des gens du Livre) de choisir entre persister dans l'idolâtrie ou reconnaître et adorer Allah, le Dieu Unique.