

Umma musulmane et société islamique

Au crépuscule de l'Empire ottoman et aux dernières décennies du XIX^e siècle, un mouvement nommé *panislamisme* est né. Pour celui qui en a été l'instigateur, ce mouvement entendait entreprendre une action commune des peuples et Etats islamiques en vue de défendre l'islam et le califat déclinant contre le danger européen. Mesurant que l'instauration d'un Etat islamique intégrant la totalité des pays musulmans était une ambition peu réaliste, Afghâni (1838-1897) s'est borné au principe de solidarité en tant que force susceptible de mobiliser la Umma musulmane en faveur des fins poursuivies. Les mouvements politico-religieux issus de l'action d'Afghâni et qui gagnaient, avant même la fin de la deuxième guerre mondiale, de plus en plus de terrain, sont allés plus loin et ont plaidé pour la restauration du califat, aboli en 1924, et pour l'instauration, au-delà des sociétés et Etats islamiques particuliers — entendons des sociétés et Etats dont la religion « officielle » est l'islam et dont les membres ne sont pas rigoureusement attachés à la religion — de l'unité politique de la Umma, c'est-à-dire la création d'un Etat islamique uni supranational. La conquête coloniale de l'Orient par l'Occident, la désintégration du vieux monde islamique, les écléances d'un destin singulièrement menacé, la nostalgie d'un passé majestueux révolu, et maintes autres considérations ont été à l'origine de cette orientation politique et ont éveillé une problématique très vivante, aussi vieille que l'islam même.

I. — UN CONCEPT CLASSIQUE ÉQUIVOQUE, DEUX PERSPECTIVES MAJEURES

Le terme *Umma* est un terme équivoque. Il se dit en plusieurs acceptions. Ibn al-Anbâri (328/940), dans son *Al-Zâher fî ma'âni*

kalimât al-nâs, et d'autres en décèlent huit dont six sont employés par le Coran. Selon l'acception la plus en cours retenue par la totalité des exégètes du Coran et des lexicographes arabes, le terme est pris dans le sens d'une communauté dont les membres embrassent la même foi ou religion, suivent la même voie et se lient par la même loi. Cette communauté est conçue selon deux perspectives. La première est éthico-théologique, la seconde est géopolitique. Lorsque le Coran s'adresse aux croyants les avertissant qu'ils sont « la meilleure Umma qui soit jamais sortie au monde » parce qu'ils « commandent le bien et interdisent le mal » et « croient en Dieu »¹, il confère au concept de l'Umma un sens éthique et religieux. En stipulant qu'il s'agit d'une « communauté *une* » vouée au culte de Dieu, il ne fait que confirmer le fondement de la foi qui relie entre eux les membres d'une même communauté². Il en est de même du sens accordé à la « communauté médiane »³. Selon cette acception la Umma n'est pas limitée à un espace ou un territoire national quelconque. Tous les coins de la terre peuvent être habités par des membres appartenant à la Umma musulmane et rien n'empêche que soient établis entre ces membres les liens de la « fraternité dans la foi », et les sentiments de solidarité et de responsabilité communes. Un *ḥadīth* du Prophète rapporté par Ibn Mas'ūd dit ceci : « Dieu a des Anges qui parcourent les lieux de la terre et me font parvenir les louanges que ma Umma m'adresse. »⁴ Les paroles attribuées au calife umayyade 'Omar b. 'Abd al-'Aziz sont révélatrices ; il s'exprime de la manière suivante : « Je me suis trouvé responsable de cette Umma, ses noirs comme ses blonds ; et me venant à l'esprit l'étranger sobre et égaré, le pauvre qui est dans le besoin, le captif opprimé, et leurs semblables dans les extrémités de la terre, je me suis rendu compte que je serai questionné à leur égard par Dieu et que Muḥammad sera leur témoin. »⁵ De telles paroles nous orientent ouvertement vers une conception « œcuménique » de la Umma, et derrière son fond éthico-théologique apparaît un universalisme tout à fait évident. Par contre, le concept de Umma est également pris selon une acception plus concrète, dont la perspective est tout à fait géopolitique sans être pour autant coupée des racines théologiques qui fondent tout dans l'islam. Ici, la Umma est solidaire de deux autres concepts principaux : la

1. Coran, 3.110.

2. Coran, 21.92.

3. *Coran*, 2.143.

4. Abū Yūsuf, *Kitāb al-Kharāğ*, p. 7.

5. *Ibid.*, p. 18.

Ġamâ'a, ou Communauté, et le Dâr al-Islâm (territoire, foyer, terre). Tout porte à croire que la Umma-Ġamâ'a indique la communauté du Prophète liée par la même foi et la même religion, mais nettement considérée selon des exigences sociopolitiques, à savoir qu'il s'agit d'une communauté, certes hasée sur une religion mais ayant également un pouvoir politique, conduit par un *imâm* et établi sur un espace territorial qui, selon certains propos, est destiné à constituer « le cœur de la Communauté », le centre et le point de départ de l'Appel (*da'wa*). Car l'universalité de la *da'wa* coranique exige que la Umma reste « ouverte », c'est-à-dire qu'elle soit en voie de réalisation tant qu'il y aura dans le monde un coin non conquis par le message islamique. D'aucuns estiment qu'à cet égard l'idéologie coranique ne saurait montrer de complaisance ou faire de concession. Certes le point de départ du message islamique est une contrée particulière mais la fin ne saurait en être que l'humanité et la Terre en entier¹. Selon cette vue la communauté d'origine, la petite Umma, est la *ġamâ'a* qui forme le noyau de la grande Umma, la Umma musulmane universelle, appelée à se constituer selon des mécanismes anciens peu différents de ceux reconnus par les anciens politologues-juristes-moralistes des *Al-Aḥkâm al-sulḥāniyya*. Car dans leurs efforts de délimiter les frontières du territoire de l'Etat islamique, ceux-ci reconnaissent en général deux « territoires » ou « foyers » : « le territoire de l'islam », *dâr al-islâm*, et celui de l'incrédulité, *dâr al-Kufr*, qui à son tour se subdivise en deux territoires : le territoire de guerre, *dâr al-ḥarb*, et le territoire de paix contractuelle, *dâr al-'ahd*. Cette dernière, reconnue tardivement par les juristes musulmans comme constituant une entité politique autonome, devait contenir des peuples ou Etats rentrants avec les musulmans de *dâr al-islâm* dans un état de réconciliation ou de paix contractuelle ou conventionnelle². Dans son acception géopolitique le concept de Umma est proprement lié au concept de territoire de l'islam, qui certes est régi par les lois de l'islam mais qui abrite et accueille également des non-musulmans, particulièrement les Gens du Livre (les *dhimmis* : juifs et chrétiens). Notons par ailleurs que dans sa dimension théorique le concept de Ġamâ'a-Umma est à la base de l'autorité du principe juridique de l'*iğmâ'* (consensus de la Umma) établi par les juristes musulmans comme l'une des sources fondamentales de la Loi et rendu légitime par le *ḥadīth* prophétique qui pose : « Il n'y aura jamais dans ma Commu-

1. Ridwan Al-Sayyed, *Al-Umma wal-ġamâ'a wal-sulḥa*, p. 50-51.

2. Ibn al-Qayyim, *Aḥkâm ahl al-dhimma*, p. 275.

nauté (Umma) unanimité sur une erreur » (*lâ tağtami'u ummatî 'alâ dalâla*).

Le territoire de l'islam est le foyer de la Umma. Il est défini comme étant toute terre où la religion musulmane s'exerce tout à fait librement sans la moindre entrave ou le moindre empêchement et où la prédominance des musulmans est nette, confirmée et incontestée. C'est l'espace territorial dans lequel se déroule la vie des membres de la communauté unie et s'exerce l'autorité politique directe de l'Etat présidé par l'*imâm* ou le calife. La conception traditionnelle veut que le Foyer de l'islam soit divisé en trois sphères : 1° le *Haram*, littéralement « le lieu interdit » (parce que saint), qui contient La Mecque et ses environs, un espace d'un rayon allant de 3 à 8 km partant du centre de la cité ; 2° le *Hiğâz*, qui occupe l'espace situé entre *Nağd* et *Tihama* ; 3° les autres pays soumis à l'autorité du califat¹. Les musulmans, à l'exception de certains Kharijites et de certains Mu'tazilites (tels Aşamm et ceux qu'on appelle les Mu'tazilites soufis), posent la nécessité, religieuse ou rationnelle ou les deux à la fois, de l'instauration de l'imamat, ou califat, dont la fonction essentielle est de préserver la religion et d'administrer les affaires de la Umma². L'imamat ou le califat n'est en réalité que le pouvoir auquel revient le gouvernement des affaires religieuses et séculières de la communauté ou Umma. Le système de califat n'est pourtant pas l'unique système « vécu » par la Umma musulmane dans son expérience historique classique. Les traditionnistes musulmans du III^e siècle de l'Hégire (IX^e) et Ibn Khaldûn plus tard (808/1406) croient avoir vu se succéder dans l'histoire concrète de l'islam deux régimes politiques : le régime de califat, et le régime de *mulk* (terme que j'ose traduire par « gouvernement séculier »). Le premier est présenté comme un pouvoir guidé par les vertus de piété, de justice, d'équité, d'indulgence et de charité. Le second est plutôt basé sur le « désir » humain, l'oppression et la tyrannie³. Il va de soi que pour eux, ainsi que pour les masses musulmanes, le premier de ces régimes représente jusqu'à nos jours le régime idéal, celui de l'époque du Prophète et de ses successeurs « éclairés » ou « biens guidés », que le Prophète même avait qualifié de *Khayr al-qurân* (la meilleure des générations), mais le régime de *mulk* n'est pas pour autant considéré comme illé-

1. Al-Mâwardi, *op. cit.*, p. 157-176.

2. *Ibid.*, p. 3 ; Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddima*, I, 244. Voir aussi M. Arkoun, *L'islam, morale et politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986, p. 128-134.

3. F. Jadaane, *Al-Mihna (Etude sur la dialectique du religieux et du politique en islam)*, p. 322-330.

gal ou illégitime ; tous, exception faite des Shi'ites et Kharijites, le reconnaissent comme islamique même quand il est dirigé par un imâm impie (*fâgir*). Selon tous les cas califat et *mulk* incarnent un Etat et sont en principe censés remplir les fonctions fondamentales d'un Etat proprement dit. Et ceux qui affirment sans sourciller qu'il n'y a pas d'idée de l'Etat dans l'islam ne font que suivre la pensée de la fraction toute minoritaire dans l'islam.

Les trois appartenances

La conscience individuelle musulmane est tenue par un triple rapport d'appartenance. Il y a tout d'abord l'appartenance socio-politique à la Umma entendue comme une *ġamâ'a*, c'est-à-dire comme une société ou une « communauté de foi » unie, solidaire et totalement soumise non seulement aux commandements de la loi religieuse (*shari'a*), mais également et plus précisément à l'autorité politique de l'imâm. Il y a ensuite l'appartenance géopolitique de l'individu et des sociétés islamiques particulières au Foyer de l'islam, *dâr al-islâm*, qui comporte tous les pays régis par les lois de l'islam et soumis à l'autorité politique de l'imâm. Il va de soi que ce *dâr* est formé d'un ensemble varié de peuples et d'ethnies ainsi que d'une variété de confessions et de religions et notamment, à côté des musulmans, les *dhimmis* qui ont des statuts (*ahkâm*) spéciaux. Il y a enfin l'appartenance à la Umma musulmane dont les membres sont liés les uns aux autres par la foi musulmane mais qui sont présents un peu partout dans le monde et dispersés dans les divers pays, islamiques et non islamiques.

La *ġamâ'a* musulmane, inséparable du Foyer de l'islam, ne saurait acquérir son identité juridique, entendons sa légitimité religieuse, sans la désignation d'un imâm qui, secouru par les appareils et les institutions appropriés, est tenu de veiller à l'application de la *shari'a* et à la gérance de la société. Pour la quasi-totalité des juristes et politologues musulmans, un seul imâm est reconnu, il n'est pas admis qu'il y ait deux imâms dans deux pays ou sociétés appartenant au *dâr al-islâm*. Une telle éventualité ne saurait que saper le fondement primordial de la *ġamâ'a*, à savoir son *unité* politique.

Cette unité politique, indispensable et même « article de foi » pour les théoriciens musulmans, ne s'impose pas inconditionnellement au niveau de la Umma musulmane, la Umma universelle. Celle-ci ne saurait être qu'une entité spirituelle qui transcende les sociétés, les nations et les ethnies pour réunir dans la foi les croyants de toutes les nations et de toutes les races de la terre. Elle

n'est pas tenue de s'engager dans un mouvement d'unification politique qui chercherait à fondre dans une unité politique islamique une pluralité de sociétés et de pays non islamiques pour la bonne raison qu'il y existe des sujets de croyance musulmane. Par contre, entre Etats et sociétés islamiques indépendants ou autonomes un tel mouvement s'impose inmanquablement. Il y a là un lieu commun dans la pensée politique de l'islam moderne.

II. — DES ANCIENS AUX MODERNES : UMMA, SOCIÉTÉ ET ÉTAT

A / *Les réformistes*

Le monde arabe et islamique moderne est formé de sociétés et d'Etats nationaux indépendants les uns des autres. La pensée de la Renaissance (*Nahḍa*), née avec la formation de ce monde et passionnément éprise des idées de liberté et de progrès, accorda au concept de l'Umma une place de premier rang. Le terme a été repris par toutes les tendances idéologiques et plus particulièrement par les islamistes et les nationalistes. Ceux-ci l'ont pris dans le sens occidental de « nation », alors que les islamistes lui ont réservé le vieux sens de Umma musulmane. Un intérêt tout particulier a été porté chez ces derniers à la question du rapport entre la Umma musulmane d'une part et les sociétés et Etats islamiques ou dits islamiques d'autre part. Seule la conception des islamistes nous préoccupe dans la partie suivante de la recherche.

Il est à observer tout d'abord qu'on ne saurait saisir la pensée arabe et islamique moderne indépendamment de l'Occident et de ses conquêtes. Les premiers réformistes de la Renaissance ont pris conscience de cette réalité. Jusqu'à aujourd'hui, et encore plus demain, le fait occidental reste et restera au cœur même de toute réflexion relative à la problématique de la Umma musulmane. Dès le début de cette Renaissance le réformiste tunisien Khair al-Din (1810-1889) a porté son attention vers les causes du déclin et les fondements du progrès de la Umma musulmane. Dans son projet de réforme, il pensait certes à l'Empire ottoman mais il avait également présente à l'esprit toute la Umma musulmane. En plaidant pour une combinaison des lois islamiques et des acquisitions scientifiques et administratives de la civilisation européenne, il songeait plutôt au salut islamique face aux menaces de l'Occident¹. Le fon-

1. F. Jadaane, *Usus al-taqaddum*, p. 123.

dement théologique de l'essence de la Umma musulmane ne suscite pas son intérêt, mais il fait remarquer que le monde islamique est composé d'Etats ou de « royaumes » (*mamâlik*) indépendants les uns des autres et qu'il existe au-delà de la diversité de ces royaumes un lien étroit et profond qui réunit entre eux les musulmans partout où ils se trouvent et en fait une Umma. Khair al-Din reconnaît l'existence des patries, Etats et royaumes dans le monde de l'islam, mais il évite de s'en préoccuper. Ses soucis allaient ailleurs ; il cherchait le salut de l'Empire dans la reconstitution des appareils internes de l'Etat, contrairement au chef de file du mouvement panislamiste Afghâni qui le cherchait au moyen d'une idée dynamique chère à Ibn Khaldun, l'idée de *'aṣabiyya* (solidarité).

Pour Afghâni, la *'aṣabiyya* religieuse est nettement plus forte que celle forgée par la langue ou le lien national. C'est elle qui inculque à la Umma sa forme et son essence. D'où la prééminence de la notion de Umma musulmane tenue par le lien de la Loi et de la foi religieuse, et la nécessité de l'établissement de la *ḡami'a* (lien, alliance) islamique, à savoir le panislamisme, seul en mesure de dissiper les divergences entre les peuples et les royaumes de l'islam, et de la fortification des assises de cette Umma dans sa lutte contre le danger européen. Pour Afghâni le panislamisme impose l'unité islamique ; celle-ci est une condition indispensable de l'existence et de la survie de la Umma musulmane. L'unité de la communauté musulmane est une unité dans la foi, c'est un attachement ferme au lien religieux seul apte à réunir ensemble dans un tout solidaire, dans un front uni, Turcs, Arabes, Persans, Indiens, Egyptiens et Maghrébins. Afghâni et ses disciplines successeurs souhaitaient à coup sûr l'instauration d'un Etat islamique uni qui regrouperait tous les Etats et toutes les sociétés islamiques, mais ils savaient bien que cela ne pouvait être qu'un beau rêve, et que seules la coopération et la solidarité entre les musulmans de tous les pays et de toutes les races, ainsi qu'entre les Etats, étaient opérantes. « Je n'entends pas par ceci, dit Afghâni, que le responsable soit pour tous une seule personne. Car ceci est peut-être hors de portée. Mais j'entends espérer que le Coran sera pour eux le maître et la religion le pilier de leur unité. »¹

Cette reconnaissance de la pluralité des Etats et des sociétés islamiques ainsi que des obstacles dressés vis-à-vis de tout projet de réunir dans un seul Etat politique tous ces Etats et sociétés, est manifeste chez tous les membres de la famille réformiste : Mohammad 'Abdu, Kawâkibi, Rashid Riḍa, Ben Bâdis..., jusqu'à la fin de la

1. Afghâni, *Al-kitâbât al-siyâsiyya*, p. 39.

deuxième guerre mondiale. Une question est restée pourtant au cœur du débat : qu'en est-il du califat, cet appareil censé veiller aux affaires de la religion et de la Umma ? Pour Kawâkibi, le principe du califat est maintenu, mais le califat doit être détenu par les Arabes. Rashid Riḍa est plutôt favorable à la réinstauration du califat mais il en reconnaît les difficultés et les obstacles et seule l'unité dans la foi de la Umma lui paraît réaliste. Il en est de même pour le chef de file des réformistes algériens, Ben Bâdis, qui ne voit que la pluralité des Etats et des sociétés islamiques et estime que le système du califat est un système révolu et chimérique. En cela il se rapproche des réformistes laïcisants tel 'Alī 'Abd al-Râziq qui dans un livre foudroyant publié au lendemain de l'abolition du califat par Atatürk, *Al-Islâm wa uṣûl al ḥukm*, pose que le Prophète de l'islam n'a jamais été roi, que son message était un message religieux et moral, que les préoccupations politiques n'ont jamais été au centre de son action et que le système du califat perçu dans l'histoire était inventé de toutes pièces et dénué de tout fondement dans la Révélation islamique. La vision de 'Abd al-Râziq est devenue celle de tous les modernistes musulmans jusqu'à nos jours.

B / Les islamistes

Au sein de l'islam contemporain le modernisme n'est que minoritaire. La naissance, dans l'école réformiste de M. 'Abdu, de la pensée et de l'action de Ḥasan Al-Banna (1906-1949), le fondateur de l'Association des Frères musulmans, remet en œuvre toutes les idées classiques de l'imâm, de la *ḡamâ'a*, et de l'unité de la Umma musulmane. Cette dernière tient dans sa pensée une place éminente. Comme le remarque N. Nassar avec pertinence, l'idée de l'unité de la Umma est chez Ḥ. Al-Banna stratégique, elle est basée sur ce lien primordial et inaliénable que tissent la foi et la fraternité islamiques. En utilisant peut-être pour la première fois l'expression « nationalisme musulman », *qawmiyya islâmiyya*, il a voulu montrer la nature dynamique de la volonté unioniste musulmane portée par les Frères musulmans, volonté ayant comme objectif l'incarnation dans un tout cohérent de la Umma musulmane, de la patrie islamique et de l'Etat islamique¹. Car selon Ḥ. Al-Banna, l'islam « ne reconnaît point les frontières géographiques (entre les sociétés et les pays islamiques), ne prend pas en ligne de compte les différences de race et de sang ; il considère que tous les musulmans constituent une seule Umma, que la patrie isla-

1. Nasif Nassar, *Taṣawwūrât al-umma al-mu'âṣira*, p. 125-126.

mique est une *seule* patrie, en dépit de ses nombreuses contrées et de ses espaces tant éloignés les uns des autres ». Les Frères musulmans vénèrent cette unité, croient avec foi en ce lien, et agissent en vue de rendre unie la « parole » des musulmans, et de renforcer la fraternité islamique ; ils se réclament de l'idée que « chaque pouce de terre portant un musulman est leur patrie »¹, et que le concept de fraternité, *ukhuwwa*, justifie la solidarité universelle des musulmans ainsi que toute action entreprise en faveur de l'unité de la Patrie islamique qui transcende l'espace national et géographique et va au-delà des liens de langue et de sang. Certes H. Al-Banna évoque le « monde islamique » mais il reconnaît qu'il y a dans ce monde des sociétés et nations islamiques, *umam islâmiyya*, qui ne sont pas fondées uniquement sur la foi de l'islam. Ces nations ou sociétés sont pourtant appelées à adopter les lois et les institutions de l'islam, seules capables de leur assurer renaissance et progrès. Pour ce qui est des sociétés islamiques, il faut absolument que chacune d'elles façonne sa vie selon les lois de l'islam et que les articles de sa Constitution soient tirés du texte coranique. « La nation qui stipule dans le premier article de sa Constitution que l'islam est sa religion officielle est tenue d'arrêter tous les autres articles sur cette base, en sorte que chaque article contraire à l'islam et incompatible avec ses commandements doit être aboli. » C'est ainsi que l'Etat qui gouverne cette société devient un Etat islamique, appelé à son tour à conjuguer avec les autres de même nature en vue de la création d'un Etat islamique uni et universel. « Nous cherchons, dit Al-Banna, l'individu musulman, le foyer musulman, la société musulmane, le gouvernement musulman et l'Etat qui commande les Etats islamiques, refait l'union des musulmans, ressuscite leur gloire et les ramène à l'Appel, au message de Dieu afin que le monde tout entier jouisse de la joie que les préceptes de l'islam lui apportent. »²

Certes l'enseignement du « Guide martyr » accorde aux notions de Umma musulmane unie et d'Etat musulman une place évidente, mais cette place est loin d'être centrale ou primordiale. Son intérêt allait plutôt vers la réforme spirituelle et morale de la société et de son gouvernement. L'orientation politique du fondateur du mouvement des Frères musulmans, il faut le dire, était assez modérée. C'est notamment chez ses disciples, confrontés au régime militaire révolutionnaire instauré par Nasser en Egypte et

1. Hasan Al-Banna, *Mağmû'at rasâ'il al-imâm*, p. 176, et N. Nassar, *op. cit.*, p. 127.

2. *Ibid.*, p. 100-101.

aux ingérences occidentales dans les affaires intérieures des pays musulmans, que l'orientation politique s'est nettement et de plus en plus radicalement développée, et que l'attention accordée aux questions de Umma, société, Etat et califat s'est manifestement accrue. 'Abd al-Qâder 'Ôdeh, juriste de formation, franchit le pas décisif vers l'islam dit politique. Il est le grand théoricien de la pensée politique dans l'islam contemporain. Nul doute que pour lui l'islam est religion et Etat, et que la Umma musulmane ne saurait réellement et concrètement prendre corps que grâce à un Etat responsable de l'application de la *Shari'a*. Partant du Coran, il pose que les musulmans constituent une « seule Umma », unie dans la foi, la piété, la solidarité, la charité et la droite et bonne morale¹. Une telle vision peut paraître comme allant dans la voie des premiers réformistes musulmans, c'est-à-dire concevoir la Umma comme une entité morale et spirituelle transcendant les sociétés particulières imperméables à l'idée d'unité politique. Telle n'est pourtant pas la pensée de 'Ôdeh. Car, en effet, il ne reconnaît la moindre légitimité ni aux frontières territoriales ou géographiques, ni « aux chauvinismes de pays » ou aux liens tribaux et ethniques ; les différences de langue, de race et de couleur sont également insignifiantes. Pour 'Ôdeh l'égalité entre musulmans est absolue, d'où l'idée que l'islam « a fait des musulmans une seule Umma et un seul Etat, il leur a assigné un seul imâm auquel incombe le devoir de les gouverner et administrer conformément aux prescriptions de l'islam ». « Si celui-ci, ajoute-t-il, nécessite que les musulmans constituent une seule Umma et aient un seul Etat, il est indispensable que le territoire de l'Etat islamique englobe tous les pays musulmans. »²

A l'instar des anciens juristes 'Ôdeh proclame l'unité de l'imamat, il estime que les musulmans sont tenus d'avoir un seul imâm et un seul Etat, car Dieu en a fait une seule Umma, et une Umma unie ne saurait avoir qu'un seul chef et un seul Etat. Agir autrement et admettre avec préméditation l'existence légitime d'une pluralité de sociétés islamiques ayant chacune un imâm et un Etat ne saurait être qu'une franche incrédulité³. 'Ôdeh reprend en plus la vieille distinction géopolitique entre la Terre de l'islam et la Terre de l'incrédulité. « La nationalité, *ginsiyya*, en islam est fondée sur le principe de *Dâr* (Foyer, Terre). Ainsi les sujets du Foyer de

1. A. 'Ôdeh, *Al-Islâm wa awḍā'una al-siyâsiyya*, p. 204.

2. *Ibid.*, p. 204-206.

3. *Ibid.*, p. 111.

l'islam, qu'ils soient musulmans ou *dhimmis* (juifs et chrétiens) sont titulaires de la même nationalité, la nationalité islamique. Quels que soient les traits distinctifs des Egyptiens, Syriens, Irakiens, Maghrébins, cela ne pourrait présenter qu'une distinction régionale qui n'entraîne pas de statut légal spécial ou de distinction réelle (...). Les sujets du Foyer de guerre sont titulaires d'une même nationalité quels que soient leurs pays et leurs Etats (...) et toutes les lois de l'islam leur sont appliquées sans distinction. »¹

C / Vers le radicalisme

Plus radicale encore est l'attitude de Sayyed Qutb et de la plupart des mouvements et des groupes islamistes contemporains. Qutb passe dans la pensée islamiste moderne pour celui qui a jeté les premières bases du radicalisme islamique de notre temps. Il faut pourtant signaler à son côté dans ce sillage les noms de l'Indien Al-Mawdûdi et du Palestinien Al-Nabhâni (qui a fondé en 1951 à Jérusalem le parti de Libération islamique), qui étaient tous deux favorables à la voie politique radicale. Le drame de Qutb, envoyé en 1966 à la potence par le régime militaire nassérien, en a fait non seulement le plus grand martyr après Al-Banna, mais aussi le chef de file des fondamentalistes musulmans. Deux concepts dirigent la pensée et l'action de Qutb : la *ġāhiliyya* (obscurantisme, ignorance, erreur) et la *hākimiyya* divine (le droit de Dieu à être le seul maître gouverneur). Qutb estime que la Umma musulmane formée par la Révélation s'est retirée de l'histoire et qu'il y a une coupure réelle entre les sociétés dites islamiques de nos jours et la Umma coranique. Deux choses s'imposent : dénoncer l'égarement et l'erreur des sociétés islamiques et du XX^e siècle en général, et reconstruire la Umma musulmane par un recours décisif au texte coranique et à l'Etat proprement islamique. Pour Qutb, la Umma a sa raison d'être dans la foi et dans la *Sharī'a*. Toute référence à la communauté de langue, de race, de famille, de patrie, de nation, ou tout autre lien « médiocre » et « arriéré » doit être écarté. Seul est valable et légitime le lien de la foi qui forme la Umma, société d'hommes dont la vie, les conceptions, les conditions, les institutions et les valeurs jaillissent de l'idéologie musulmane².

L'idée classique d'un monde bipolaire : Terre de l'islam, Terre de l'incrédulité est foncièrement reprise par Qutb. Il s'ensuit, selon

1. *Ibid.*, p. 207-208.

2. S. Qutb, *Ma'âlim fi al-tariq*, p. 5-6.

lui, que le musulman n'a pour patrie que celle où la Loi de Dieu est instaurée, et pour nationalité que sa propre Foi, seule capable d'en faire un membre de la Umma dans le Foyer de l'islam¹. Car il n'y a qu'un seul Foyer, celui de l'islam, dans lequel est instauré l'Etat musulman régi par la Loi coranique. Tout ce qui ne l'est pas est un foyer de guerre avec lequel les relations sont, ou bien des relations de combat, ou bien des relations de paix contractuelle². Il n'est pas nécessaire de nommer cet Etat islamique du nom de « califat », l'essentiel est qu'il soit régi par la Loi coranique et qu'il œuvre pour l'unité de la Umma musulmane et pour le bonheur de cette Umma. Telle n'est pourtant pas la préférence de Nabhâni et du parti de Libération islamique qui s'obstinent à maintenir le terme de califat comme étant le plus valable pour désigner la nature propre du régime politique musulman³. Mais, pour ce qui est du reste, les mouvements islamistes contemporains (*Ġamâ 'at al muslimîn* nommé *Ġ. al-Takfîr wa l-hiğra* et *Ġal gihâd* d'Egypte, *Ġ. al-nahḍa al-islâmiyya* de Tunisie, le FIS d'Algérie, etc.) s'accordent parfaitement et empruntent des voies tout à fait similaires.

Pour des horizons ouverts

La progression des tendances radicales dans les sociétés islamiques contemporaines risque de bousculer l'image sereine de l'islam traditionnel et de produire dans les esprits, à son égard, un vif sentiment de refus. La résurgence dans la pensée musulmane moderne de certaines idées belliqueuses ne fait qu'accentuer cette image. Le retour de l'idée d'un califat combattant, la reprise de la division bipolaire et antagoniste du monde (monde de l'islam / monde de l'incrédulité), le mépris de l'autonomie des peuples et des Etats en faveur d'un Etat supranational et d'une Umma universelle et la condamnation pure et simple de la société islamique contemporaine sous prétexte qu'elle n'est pas proprement musulmane et que le bon musulman est tenu de s'en désolidariser et de l'abandonner pour se retourner contre elle en vue d'instaurer la vraie communauté musulmane, noyau de la grande Umma musulmane, ne font que fixer dans les esprits l'idée d'un islam peu conciliant et même tout à fait agressif et hostile. A la vérité, bien que minoritaires dans l'histoire

1. *Ibid.*, p. 138.

2. *Ibid.*, p. 137.

3. F. Jadaane, *Notions of the State in Contemporary Arab Islamic Writings*, in *The Arab State*, edited by Giacomo Luciani, London, Routledge, 1990, p. 247-283.

même de l'islam, ces tendances ne sont pas récentes et les théoriciens musulmans eux-mêmes ont lutté contre certaines d'entre elles en faisant appel, pour en atténuer les excès et les rigueurs, à certains concepts et catégories relatifs au domaine théologique, éthique, social et politique. Le succès n'en fut guère mince, et contrairement aux propos tenus par des mouvements exaspérés et désespérés pour des raisons qu'il n'est pas ici le lieu de relater, les sociétés islamiques sont plutôt appelées à ne point prendre comme évidentes des idées trop controversées et contestées dans la réalité historique de l'islam même. Le concept de Umma musulmane est un concept tout à fait présent dans les textes mais rien ne prouve qu'il ouvre à l'idée utopique d'un Etat islamique cosmique. L'Etat dans l'islam est une nécessité incontournable mais rien n'est tranché quant à la nature de cet Etat. Tout porte à croire que le régime du califat tel qu'il est connu dans l'histoire n'est pas l'unique régime qui puisse être appuyé par les textes. Les sociétés islamiques existent comme des entités réelles, résistantes et multiples, seule l'idée d'une unité dans la foi et la « fraternité religieuse » leur est perméable. L'attitude hostile et violente à l'égard de la société islamique peu conforme et plus ou moins insoumise aux lois de la *shari'a* n'est pas la meilleure voie à suivre pour redresser la société et réformer ses assises ; les textes et l'expérience historique islamique sont nettement ouverts à une voie humaniste et même trop humaniste qui s'appelle charité ou *rahma*. Et le moins que l'on puisse dire du retour à la vieille vision manichéenne géopolitique d'un univers divisé en deux puissances diamétralement opposées et hostiles est qu'il jette l'islam dans la plus sinistre épreuve qu'il ait jamais connue. L'opposition enfin établie entre une société particulière et autonome dite islamique, vue comme coupable et illégitime, et une Umma universelle unie, vue comme idéale et « sainte », ne fera que créer des problèmes insolubles et semer le trouble et l'inquiétude dans l'esprit et la vie d'une Umma déjà accablée par tant de troubles et d'incertitudes.

Un fait majeur et évident reste à signaler. Les tendances activistes précédemment mises en lumière ne sont, au sein des sociétés islamiques contemporaines, que minoritaires ; elles ne devraient guère cacher la vérité de l'islam réellement vécu par les grandes masses dans les sociétés islamiques. Nul doute qu'auprès de ces masses, on rencontre le vrai visage de l'islam : l'islam serein, conciliant et ouvert, où les implications politiques d'un concept de l'Umma susceptible d'envenimer les rapports avec l'Autre sont absentes, et les perspectives d'un dialogue constructif et prometteur sont réelles.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

- Abû Yûsuf, *Kitâb al-Kharâg*, Le Caire, 1392 de l'H.
 Afghâni, Gamâl al-Dîn, *Al-a'mâl al-Kâmila* (t. 2 : *Al-Kitâbât al-Siyâsiyya*), Beyrouth, 1979-1981.
 Arkoun Mohammad, *L'islam, morale et politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986.
 Al-Banna Ḥasan, *Maǧmû'at rasâ'il al-imâm al-shahîd Ḥasan al-Banna*, Le Caire.
 Jadaane Fehmi, *Usus al-taqaddum 'inda mufakirî al-islâm...*, Beyrouth-Amman, 3^e éd., 1989.
 — *Al-mihna : baḥṭh fî ġadaliyyat al-dîni wa l-siyâsi fî l-islâm*, Amman, 1990.
 — Notions of the State in Contemporary Arab Islamic Writings, in *The Arab State*, edited by G. Luciani, London, Routledge, 1990.
 Khair al-dîn, *Aqwam al-masâlik fî ma'rifat aḥwâl al-mamâlik*, Tunis, 1972.
 Ibn Khaldûn, *Al-muqaddima*, Tunis, 1989.
 Al-Mâwardi, *Al-Aḥkâm al-sultâniyya*, Le Caire, 1966.
 Nassar Nasif, *Tasawwurât al-umma al-mu'â şira*, Koweit, 1986.
 'Ôdeh, 'Abdel-Qâder, *Al-islâm wa awḡâ 'una al-siyâsiyya*, Le Caire, 1951.
 Quth Sayyed, *Ma'âlim fî al-ṭarîq*, Beyrouth.
 Rida Rashîd, *Al-wihda al-islâmiyya wa l-ukhuwwa al-dîniyya*, Damas.
 Al-Sayyed Riḏwân, *Al-Umma wa l-ġamâ'a wa l-sulṭa*, Beyrouth, 1984.

RÉSUMÉ. — *Le concept de Umma est un concept majeur dans l'islam. Pour en élucider le sens et la valeur il faut l'appréhender dans ses rapports avec d'autres concepts tels « la société islamique », la Ġamâ'a, le Territoire de l'islam (Dâr al-Islâm) et l'Etat. Tel est le propos de cette étude qui considère à la fois les données classiques et les positions des islamistes contemporains.*