L'islamisme contre l'islam (Introduction)

Traduction : Richard Jacquemond

Muhammad Saïd Al-Achmawi

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ema/204>

DOI : 10.4000/ema.204

ISSN : 2090-7273

Éditeur

CEDEJ - Centre d'études et de documentation économiques juridiques et sociales

Édition imprimée

Date de publication : 31 mars 1990

Pagination : 211-219

ISSN : 1110-5097

Référence électronique

Muhammad Saïd Al-Achmawi, « L'islamisme contre l'islam (Introduction) », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], 1 | 1990, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/ema/204> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ema.204>

Ce document a été généré automatiquement le 7 juillet 2022.

Tous droits réservés

L'islamisme contre l'islam (Introduction)

Traduction : Richard Jacquemond

Muhammad Saïd Al-Achmawi

NOTE DE L'ÉDITEUR

Récemment publié en Égypte, où il a provoqué de vives controverses, ce bref essai propose une critique radicale de l'idéologie des mouvements intégristes islamique contemporains. S'appuyant sur de nombreux rappels historiques et sur une connaissance intime de l'oeuvre du Prophète, son auteur bouleverse les idées reçues qui tendent à présenter l'islam comme une religion intrinsèquement totalitaire et intolérante.

Clairement démarqué de l'orientalisme occidental qui trop souvent encore ne fait que reproduire le discours de l'islam sur lui-même, cet ouvrage devrait contribuer à rectifier aux yeux d'un large public l'image déformée des sociétés musulmanes qu'ont imposée les grands médias au cours des années quatre-vingt.

Muhammad Saïd Al-Achmawi, haut magistrat égyptien, mène depuis plusieurs années une réflexion originale sur la théorie politique et juridique dans l'islam. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages.

Édition du texte original : Dar Sînâ 'sous le titre (Al-islâm al-siyâsî)

Édition en français : La Découverte / Al-Fikr.

Ouvrage traduit de l'arabe par R. Jacquemont, avec la collaboration de Iman Farag et Raphael Costi.

Publié avec le concours de la Mission de Recherche et de Coopération (département de traduction et d'interprétation) de l'Ambassade de France en Égypte.

- 1 Dieu voulait que l'islam fût une religion, mais les hommes ont voulu en faire une politique. La religion est générale, universelle, totalisante. La politique est partielle, tribale, limitée dans l'espace et dans le temps. Restreindre la religion à la politique,

c'est la confiner à un domaine étroit, à une collectivité, une région et un moment déterminés. La religion tend à élever l'homme vers ce qu'il peut donner de meilleur. La politique tend à éveiller en lui les instincts les plus vils. Faire de la politique au nom de la religion, c'est transformer cette dernière en guerres interminables, en divisions partisans sans fin, c'est réduire les finalités aux positions recherchées et aux gains escomptés.

- 2 Pour des raisons, la politisation du religieux ou la sacralisation du politique ne peuvent être que le fait d'esprits malveillants et pervers, à moins qu'ils ne soient ignorants. L'une et l'autre reviennent à fonder dans la religion l'opportunisme et la cupidité, à trouver des justifications coraniques à l'injustice, à entourer la délinquance d'une aura de foi et à faire passer pour un acte de *jihâd* le sang injustement versé.
- 3 Lorsque le Prophète – que la prière et le salut de Dieu soient sur lui¹ – dirigeait les affaires des croyants, chacun de ses faits et gestes, chacune de ses paroles étaient placée sous la direction et le contrôle de la Révélation divine. C'est ce qu'exprime la conviction musulmane selon laquelle c'était alors la Révélation divine qui gouvernait les croyants. Cependant, en diverses occasions, Muhammad démentit cette croyance : il affirma une fois que son action lui avait été dictée par la guerre et par sa propre réflexion tactique, et une autre, alors qu'il avait commis une erreur de jugement : « Vous connaissez mieux les affaires de votre monde ». Et il est sans doute bien d'autres occasions à propos desquelles, si la question lui avait été posée, il eût répondu sans équivoque que sa décision ne lui était pas dictée par la Révélation mais était le fruit de sa réflexion.
- 4 Il reste que le gouvernement du Prophète – si l'on peut dire, car le terme coranique est « émirat » (*imâra*) – est d'un genre bien particulier : c'est le gouvernement de Dieu, conformément à la Révélation divine. Ce gouvernant – cet « émir » – a été choisi par Dieu sans que les gouvernés – les « croyants » – puissent remettre en cause ce choix.
- 5 En prononçant la profession de foi islamique, ils remettent au Prophète la direction de leurs affaires. En outre, c'est un gouvernement d'arbitrage, auquel les hommes ont recours librement et dont ils exécutent les sentences de leur plein gré, et non un gouvernement d'autorité qui, au nom de la loi, impose aux citoyens de recourir à ses représentants, d'obéir à leurs ordres et d'exécuter leurs prescriptions, fût-ce à leur corps défendant.
- 6 Le gouvernement du Prophète est donc le gouvernement de Dieu, fondé sur les valeurs religieuses et sur les principes moraux, et qui ne dévie jamais du côté des règles du comportement politique. Il ne peut exister que dans la mesure où existe un prophète, et il n'est point de prophète après Muhammad.
- 7 Le gouvernement (ou « l'émirat ») de 'Umar b. al-Khattâb (634-644), le second des quatre premiers califes, les bien-dirigés, semble se situer hors des lois naturelles. Il apparaît comme une période idéale, rendue possible par un être et des circonstances exceptionnels, qui ne peuvent se reproduire, et de fait ne se sont jamais reproduits. Le Prophète disait de 'Umar qui était *muhaddath* (« celui qui reçoit une parole », c'est-à-dire inspiré, quasiment comme un prophète), que la vérité se trouvait dans son cœur et sur sa langue, et que s'il y avait eu un prophète après lui, c'eût été 'Umar : c'est dire à quel point ce fut un être d'exception, une sorte de visionnaire. Et de fait, il parvint à s'opposer, dans ses paroles et dans ses actes, à cette loi de la vie terrestre qui veut que lorsque le religieux se confond avec le politique ou se rapproche de lui, ce soit ce

dernier qui l'emporte. Sous son autorité, les valeurs et principes religieux continuèrent de dominer, quoiqu'en eussent tous ceux qui, laissant le naturel l'emporter, paraient des vertus de la foi leurs appétits terrestres.

- 8 Mieux, 'Umar comprit comment l'islam devait être mis à jour pour suivre le cours des événements et préparer l'avenir, au besoin en allant à l'encontre de règles coraniques : ainsi lorsqu'il abrogea le mariage temporaire, et lorsqu'il supprima les droits à l'aumône des tribus tardivement ralliées à l'islam, quoique ces institutions fussent fondées sur des versets explicites. De même, il sut interdire aux conquérants l'appropriation des terres conquises, contre l'avis de la majorité des croyants, fondé sur le Coran et sur la tradition établie par le Prophète lors du partage des terres conquises dans l'oasis de Khaybar.
- 9 Après son assassinat, les choses devaient retrouver leur cours naturel. Car de même qu'en économie, selon la loi de Gresham, la mauvaise monnaie tend à chasser la bonne du marché, en politique les comportements bas tendent à supplanter les valeurs et les principes moraux élevés. Il peut arriver, en économie, qu'une autorité parvienne à arrêter pour un temps le jeu de cette loi, et fixe un prix imposé à la marchandise en cas de déséquilibre de l'offre et de la demande ; mais les lois économiques reprennent toujours le dessus, par le marché noir au besoin. De même en politique, il peut arriver qu'une autorité impose avec succès les valeurs religieuses ; mais dès lors que celles-ci sont mêlées à la politique, les lois de la vie terrestre reprennent inévitablement le dessus, le politique exploitant pour son propre compte tout ce qui relève du religieux.
- 10 On vit ainsi le successeur de 'Umar, 'Uthmân b. 'Affân (644-656), doubler les pensions versées aux combattants, puis autoriser les croyants les plus en vue à s'établir hors de Médine, ce que 'Umar avait toujours interdit, par crainte qu'ils ne se taillent des zones d'influence où ils se comporteraient en vice-rois, convoitant un butin toujours plus grand et rivalisant entre eux autour d'objectifs purement politiques – ce qui ne manqua pas d'advenir. De plus, 'Uthmân favorisa son clan, les Omeyyades, qui dominait La Mecque avant l'islam, et lui ouvrit les caisses du trésor public, suscitant l'opposition des Hashémites, menés par 'Alî b. Abî Tâlib, à qui échut naturellement le califat (656-661) après l'assassinat de 'Uthmân. Depuis lors, l'histoire islamique est dominée par des conflits politiques de caractère tribal dissimulés sous le manteau de la religion. Ainsi en fut-il du conflit entre Omeyyades et Hashémites, puis du conflit entre Alides et Abbassides après qu'ils eurent ensemble renversé la dynastie omeyyade, et ainsi de suite.
- 11 En limitant le conflit politique au seul champ politique et en lui donnant son véritable nom, nous pouvons situer les choses en termes de vérité et d'erreur : le gouvernant, ou l'opposant, est soit dans le vrai, soit dans l'erreur. Mais dès que l'on introduit la dimension religieuse dans ce débat, il se déplace vers le terrain extrêmement sensible du licite (*halâl*) et de l'illicite (*harâm*). Tout ce que dit et fait le détenteur du pouvoir devient licite et légitime, fondé sur le Coran et dans la *sharî'a* ; inversement, tout ce que dit et fait son adversaire est déclaré illicite et illégitime, et l'on emprunte au Coran et à la *sharî'a* les moyens de le réfuter.
- 12 C'est ainsi que tous les grands conflits politiques de l'histoire islamique ont reçu une formulation religieuse qui occulte leur caractère essentiellement politique. Chaque secte prétendait au monopole de la vérité et de la foi sincère, accusant les autres d'être dans l'erreur et de renier Dieu et la religion. Dans les divisions qui s'ensuivirent, les valeurs et les idéaux du Coran s'éclipsèrent sous le discrédit et la falsification, et les

musulmans en revinrent aux mœurs antéislamiques : vaines gloires tirées de l'appartenance tribale et du lignage, querelles de mots ou de personnes, luttes acharnées pour l'appropriation des biens terrestres et étourdissement dans les plaisirs des sens. Même les interdits les plus sacrés furent violés, comme celui qui entoure les morts : refusant qu'il soit enterré avec les musulmans, les meurtriers de 'Uthmân b. 'Affân profanèrent sa dépouille mortelle puis l'inhumèrent dans le cimetière juif – il fallut attendre le califat de Mu'âwiyâ (661-680) pour que les deux cimetières soient réunis. La dépouille du petit-fils du Prophète, Husayn b. 'Alî, fut exposée pour servir d'exemple. Celle de Zayd b. 'Alî Zayn al-'Abidîn fut exhumée et clouée à un gibet jusqu'à décomposition. Après leur victoire, les Abbassides exhumèrent les corps des califes omeyyades et les firent flageller. Abul-'Abbâs al-Saffâh, le premier Abbasside, invita à son palais ceux des Omeyyades qui avaient survécu et les fit exécuter de la plus atroce façon ; puis il fit étendre sur leurs corps encore chauds tapis et nappes, mangea avec ses lieutenants, et après s'être repu, déclara n'avoir jamais fait repas plus exquis.

- 13 Ces comportements païens, totalement étrangers à l'islam, sont malheureusement une caractéristique constante de son histoire politique depuis la mort de 'Umar, à l'exception du règne de 'Alî b. Abî Tâlib (656-661), qui se déroula dans la confusion, et de celui, trop court, de 'Umar b. 'Abd-al-'Azîz (717-720). Or pour toutes sortes de raisons, beaucoup de musulmans et de non-musulmans vivent avec la conviction que ce système politique fait partie intégrante de l'islam, voire qu'il est un des piliers de la foi. Cette confusion entre l'islam et sa manifestation politique peut bien s'étendre sur quatorze siècles, elle n'en repose pas moins sur une erreur. A cause d'elle, l'histoire islamique est devenue l'histoire des luttes entre tribus, entre principautés – à l'exemple des *taïfas* de l'Espagne musulmane –, entre sectes et entre nationalités. Et comme tous ces conflits puisaient dans la religion une forte charge émotive, il n'en étaient que plus violents.
- 14 A la faveur de cette confusion, le calife, au lieu d'accéder au pouvoir par le serment d'allégeance, l'élection ou une procédure similaire, se transforma, *de jure* ou *de facto*, en représentant de Dieu, infailible et despotique, détenteur du droit de vie et de mort sur ses sujets et propriétaire patrimonial de l'État. Cela eut une influence considérable sur la jurisprudence islamique (*fiqh*). Des juristes, se faisant les serviteurs des gouvernants, faisaient passer leurs fautes pour des bonnes oeuvres, fermaient les yeux sur leurs vices et prononçaient contre leurs ennemis et adversaires des *fatwâ-s*², les qualifiant d'infidèles, d'athées, et de corrupteurs, afin que leur sang puisse être légalement versé. En outre, pour défendre et justifier les agissements du calife, ils lui appliquaient les versets coraniques adressés au Prophète, d'où cette confusion désastreuse établie par la pensée islamique entre la dignité de Prophète et la fonction de calife. D'autres juristes, préférant rester à l'écart du pouvoir, évitèrent de réfléchir sur tout ce qui touche de près ou de loin à l'autorité et se détournèrent du droit public pour se consacrer à des questions futiles comme les cas d'impureté de nature à interdire la prière, etc.
- 15 Ainsi, tandis que d'un côté le *fiqh* se tenait à distance de tout ce qui touche au pouvoir, de l'autre, il l'organisait en fonction du seul souci de plaire à son titulaire : au bout du compte, il devait rester sans théorie politique claire, sans système politique élaboré. Cette attitude marque encore de nos jours la raison islamique, qui préfère s'intéresser à la personne du dirigeant, à ses qualités morales – fussent-elles contestables – sans comprendre la nécessité d'élaborer un système politique clair et juste, fonctionnant selon des procédures précises et bien définies, dans lequel le dirigeant ne soit que la

façade, la partie visible du système, active et influente certes, mais qui ne saurait en tenir lieu.

- 16 Au niveau de la société civile, la politisation du religieux ou la sacralisation du politique a divisé les musulmans en factions et en sectes, chacune se prévalant de tel verset coranique et de tel hadith et s'abritant derrière les opinions de ses chefs et les *fatwâ-s* de ses juristes. De violents conflits les ont opposées, dont les enjeux apparemment religieux – on s'accusait couramment d'infidélité, d'athéisme et de corruption – étaient en réalité politiques. Ces injustices politiques sanglantes, toujours fondées dans la *sharî'a* et justifiées par les *fatwâ-s*, ont amené les musulmans à se retirer de la vie publique pour se consacrer à leurs affaires privées. Ainsi s'est perdu l'intérêt pour l'action publique, le sens du sacrifice pour la collectivité, l'esprit d'initiative et de solidarité. Chacun s'est renfermé sur ses intérêts particuliers, sur sa famille et son entourage, d'où l'égoïsme, la lâcheté, la corruption, la délation, la flatterie, l'opportunisme, et surtout l'absence de tout projet, de toute vision d'avenir. D'où encore le déchirement de la personnalité islamique entre le dire et le faire, l'être et le paraître, ce qui est tenu secret et ce qui se dit en public.
- 17 Telle fut la condition de l'islam et des musulmans jusqu'au 3 mars 1924, date à laquelle Mustafa Kemal Atatürk abolit le califat, cette institution dans laquelle s'étaient cristallisées toutes les catégories de la politique religieuse. A partir de là, les mouvements visant à politiser la religion et à sacraliser la politique prirent une autre forme, plus dangereuse encore. En effet, le califat aboli, tout le monde s'en disputa l'héritage : des maisons régnautes y aspiraient, et certains groupes apparurent qui demandèrent son rétablissement au profit de telle ou telle maison, ou de tel ou tel de leurs chefs. Dans la fièvre de la compétition, on vit des forces s'unir et s'opposer, des alliances se faire et se défaire... Tout, dans la vie politique, semblait trouble et confus : on ne distinguait plus qui était loyal ou déloyal, intéressé ou désintéressé, savant ou ignorant. Comme tous n'avaient qu'un seul objectif, hériter du califat à tout prix, *de facto* ou *de jure*, l'action islamique se concentra sur le mouvement politique, éteignant par là même la flamme de la religion et brisant son élan, au point d'étouffer le travail intellectuel et spirituel l'*aggiornamento* naissant dans la pensée islamique. Car un courant fondamentaliste rationaliste et spiritualiste à la fois, refusant les falsifications et les compromissions, existait bien, mais la tendance politique, imprégnée des mœurs politiciennes et plongée dans le tumulte des divisions partisans, paraissait occuper à elle seule tout le terrain et faisait tout pour empêcher son émergence.
- 18 Les slogans de la politique religieuse ont pris diverses formes : la souveraineté n'appartient qu'à Dieu (*al-hâkimiyya li-llâh*), à l'exclusion des hommes – il faut un gouvernement religieux pour instaurer le régime islamique – il faut rétablir le *jihâd*, « obligation absente », pour lutter contre les gouvernants et les intellectuels hostiles au mouvement et annexer le *dâr al-harb* ou *dâr at-salâm* (ou *dâr al-islam*)³ – la société doit appliquer la *sharî'a* islamique, sinon la guerre lui sera déclarée – elle doit imposer le tribut aux non-musulmans, faute de quoi elle est païenne et impie – la solution islamique permettra de résoudre tous les problèmes de la société, nationale et internationale – l'islam est religion et État (*dîn wa-dawla*) – le musulman ne doit avoir d'autre nationalité que l'islam, d'autre allégeance qu'envers la communauté islamique (*umma*), à l'exclusion de sa patrie.
- 19 Toutes ces formules à l'emporte-pièce fonctionnent selon les règles de la propagande, à savoir la répétition et le martèlement jusqu'à l'endoctrinement, sans considération

aucune pour les valeurs morales authentiques. Aussi nous a-t-il paru nécessaire de les discuter sur des bases scientifiques, pour montrer la distance qui sépare le fondamentalisme islamique politique et activiste du véritable fondamentalisme, qui sera rationaliste et spiritualiste.

- 20 Le cadre limité de cet essai ne nous permettant pas de traiter de certaines questions, il nous a semblé nécessaire, pour être complet, de les évoquer rapidement dans cette introduction.
- 21 1. La pensée musulmane a longtemps confondu, délibérément ou non, entre la nécessité pour la communauté des croyants d'être dotée d'un gouvernement, et ce qu'elle a appelée tantôt le califat, l'imamat, ou le gouvernement islamique. Il va de soi que toute société a besoin d'un gouvernement. Tout groupe humain, même formé de trois personnes seulement, a besoin d'un chef, d'un émir, d'un commandant, pour des raisons que la philosophie politique moderne a longuement expliquées. De la même manière, l'éthologie a démontré la nécessité du commandement dans le règne animal. Par le jeu de cet argument de nécessité, on occulte l'indispensable débat sur la nature et la forme que doit prendre ce gouvernement : sera-ce le gouvernement d'un seul, doté de la puissance absolue, ou un gouvernement établi sur des institutions déterminées, dans lequel le dirigeant n'est que la partie visible, la façade du système ? Qui est qualifié pour gouverner aujourd'hui, quand les institutions de l'État moderne se sont diversifiées et les sciences, y compris religieuses, se sont spécialisées au point que personne ne peut plus les posséder toutes ? Les seuls oulémas, ou bien tout bon musulman ? Les gouvernants doivent-ils être considérés, *de jure* ou *de facto*, comme infaillibles et sacrés, ou bien sont-ils de simples mortels ? Le gouvernement est-il responsable devant le peuple, où bien seulement devant Dieu ? S'ils veulent établir la nécessité d'un gouvernement religieux qui soit l'apanage de quelques-uns, les musulmans ne peuvent plus faire l'économie de ces questions en recourant à l'argument de la nécessité du gouvernement dans toute société.
- 22 2. Il est d'une importance vitale, pour l'islam et les musulmans comme pour le reste de l'humanité, que se produise une renaissance islamique. Mais elle devra reposer sur le renouvellement et la modernisation, assimilant en profondeur le passé, le présent et l'avenir, les lois de la science et la logique de l'histoire. Il serait extrêmement grave, pour les musulmans et pour toute l'humanité, que l'islam soit vidé de sa dimension religieuse et se réduise à l'islam politique, car comme nous l'avons déjà vu, cela revient à transposer dans le champ religieux les procédés politiques. De plus, le primat donné à l'action politique sur l'effort spirituel et intellectuel fait que ce qui aurait dû être une renaissance islamique n'est plus qu'une vague d'expansion, c'est-à-dire un mouvement purement matériel, aveugle et incontrôlable. Le moins étonnant n'est pas de voir que les leaders de la politique religieuse en sont conscients, puisqu'ils parlent eux-mêmes de « vague religieuse ».
- 23 3. Il va de soi que tout État doit nécessairement reposer sur les principes et les valeurs religieuses de la majorité de son peuple. En ce sens, on peut interpréter la formule « l'islam est religion et État » comme signifiant simplement que l'État et la société doivent communier dans les mêmes valeurs religieuses et humaines. Ce qui impose à la société et à chacun de ses membres d'oeuvrer avec sérieux et sincérité à asseoir ces valeurs, en actes et en paroles. Car ces valeurs et règles morales découlent des formes et des pratiques sociales, et ne peuvent être imposées d'en haut : les gouvernants sont à l'image des peuples, et « les hommes ont les chefs qu'ils méritent ».

- 24 En distinguant politique et religion, nous voulons poser que l'action politique est le fait de simples mortels, ni sacrés ni infaillibles, et que les gouvernements sont les élus du peuple et non de Dieu. Qualifier cette distinction de tendance laïciste, c'est-à-dire athée, ne peut être que le fait d'un fanatisme partisan qui brouille les cartes et pratique l'amalgame. Car seule cette distinction peut servir et élever l'islam, empêcher son exploitation à des fins politiques et éviter les nombreuses erreurs qui jalonnent son histoire.
- 25 4. Il doit être entendu que l'islam est autre chose que ses manifestations historiques, bonnes ou mauvaises. Ceci compris, on pourra correctement évaluer les problèmes : ainsi, le califat en particulier et le régime politique en général ne sont que des formes sociales concrètes apparues à côté de la religion et qui en ont revêtu les habits. Qu'elles soient totalement ou partiellement corrompues n'invalide pas pour autant l'islam en tant que religion. Au contraire, c'est la confusion entre ces deux niveaux qui, en permettant de mettre les méfaits des premiers au compte du second, corrompt et invalide l'islam. Dès lors que l'on aura bien séparé le fond de la forme, la religion de sa manifestation dans l'histoire, on pourra reconnaître les erreurs historiques et les formes corrompues, les séparer de l'islam, et envisager une pratique plus sage et plus saine.
- 26 Une étrange tendance est apparue, qui affirme que l'histoire islamique aurait été falsifiée : les Abbassides auraient déformé l'oeuvre des Omeyyades, les shi'ites celle des sunnites, et ainsi de suite. On pourrait croire que cette idée émane de non-musulmans ou de la tendance musulmane dite laïciste, mais il n'en est rien : ce sont les partisans de la politisation de la religion qui, tels Œdipe qui s'était crevé les yeux pour ne pas voir la réalité, la défendent pour récuser certains faits témoignant des injustices commises par les successeurs des califes bien-dirigés ou par leurs lieutenants.
- 27 Or, en prétendant dissimuler ces faits soi-disant défavorables à l'islam, on accroît les risques de les voir se reproduire, quand il faudrait au contraire les dénoncer et affirmer qu'ils sont contraires à l'islam. Pis, on ouvre la voie au rejet de tout le patrimoine islamique, car quand on accuse telle dynastie ou tel calife d'avoir falsifié l'histoire, cette accusation rejaillit sur l'institution califale et sur la *umma* toute entière, dans la mesure où elle implique que les califes n'ont pas vécu dans la crainte de Dieu et que la *umma*, au lieu de réfuter les calomnies, a bâti son histoire sur des illusions et des mensonges. Si cette accusation est fondée, faudra-t-il jeter au rebut l'*Histoire* de Tabarî (839-923) et celle de Ibn al-Athîr (1163-1239) au motif que leurs auteurs étaient à la solde du pouvoir et falsifiaient l'histoire ? Et qu'advient-il alors du *Tafsîr* de Tabarî, ce chef-d'oeuvre de l'exégèse coranique ? A quelle oeuvre musulmane pourra-t-on continuer de se référer ? Nos modernes Œdipe peuvent bien se crever les yeux, cette accusation est dénuée de tout fondement. Le musulman authentique dans sa foi doit refuser tout ce qui est contraire à l'islam et à la *sharîa*, même si cela émane de dignitaires, même si cela semble vrai à force d'avoir été ressassé.
- 28 5. Le Tiers-monde, dont font partie l'Égypte et tout le Moyen-Orient, traverse de graves crises économiques et sociales, dues largement au dérèglement du pouvoir politique et de l'administration dans ces pays depuis les années cinquante et à l'absence de cohésion sociale et de nouvelles valeurs. Par manque de sérieux ou de maturité, par irréalisme ou par ignorance, le pouvoir politique a trop souvent dilapidé les richesses et épuisé les forces vives de la nation sans se soucier de développement véritable. Pis, il a corrompu le peuple pour ne pas avoir de compte à lui rendre – à court terme au moins,

c'est-à-dire du vivant du gouvernant –, laissant les masses donner libre cours à leurs aspirations au lieu de les mesurer aux capacités du pays. Chacun s'est lancé dans la course à la consommation, sans se souder de l'adéquation entre ses revenus et son travail où ses aspirations et ses moyens. L'accumulation des biens est devenue la marque du statut social, aux dépens de l'ordre social, économique et politique. Or rien ne peut étancher cette soif de consommation : l'individu se découvre sans cesse de nouveaux besoins, découvre toujours chez autrui un privilège social dont il est exclu, d'où un sentiment de frustration permanent.

- 29 Les tenants de l'islam politique exploitent cette crise et ces frustrations pour arriver à leurs fins. Ainsi, ils proclament que l'application de la Loi divine – qu'eux seuls peuvent garantir – résoudra la crise et exaucera les espoirs de tous, ignorant cette autre règle divine de la vie terrestre selon laquelle « à chacun selon ses œuvres ». A l'appui de leurs promesses politiques, ils invoquent ce verset : « Si les habitants de cette cité avaient cru, s'ils avaient craint Dieu, nous leur aurions certainement accordé les bénédictions du ciel et de la terre » (VII, 96). Mais ils se gardent de dire, faute de le comprendre peut-être, que la bénédiction divine est inséparable du travail, dont elle ne dispense jamais et auquel elle ne saurait se substituer. L'islam ennoblit le travail : il associe la foi aux œuvres pies, et par œuvres pies il faut entendre certes les obligations rituelles, mais avant elles toute œuvre utile à la vie et à l'homme. On rapporte ces mots de 'Umar b. al-Khattâb : « Je préfère mourir parmi les miens, en cherchant ici et là mon pain quotidien à la grâce de Dieu, plutôt que de mourir au combat ». Autrement dit, le travail est plus méritoire que le *jihâd*.
- 30 Le véritable fondamentalisme islamique devra ranimer l'esprit humaniste et renouveler la pensée religieuse, notamment en affirmant les points suivants :
- 31 a. Prôner, dans la situation actuelle, l'accroissement démographique de la *umma* islamique, et du peuple égyptien en particulier, contribue à saper la société et menace l'islam, quand c'est la qualité qui devrait primer, quand chaque individu devrait se donner sans compter à la communauté tout en ne consommant pas au-delà de ses besoins. La démographie actuelle, en l'absence de planification, entrave le développement et menace d'ébranler tout l'édifice social.
- 32 b. Le travail est un devoir pour tous. Les œuvres pies ne sont pas seulement les obligations rituelles, mais surtout toute occupation utile et honnête, quelle qu'elle soit. Le véritable croyant est celui qui règle ses aspirations sur ses capacités, qui ne court pas après accumulation matérielle comme signe de statut social, qui n'envie pas les biens d'autrui et ne suscite pas son envie par les siens.
- 33 c. « La prière défend toute action immorale ou blâmable » : c'est-à-dire que l'obligation rituelle a pour fin une morale saine. Car la morale est le ciment de la société ; c'est elle qui soude chaque individu au groupe et chaque sous-groupe à l'ensemble, qui facilite le travail et décuple les énergies. Le véritable croyant non seulement s'abstient de faire du mal à autrui, mais encore agit efficacement pour prévenir le mal, être utile à tous et édifier la société de demain.
- 34 d. Chaque action doit s'imbriquer dans toutes les autres, au niveau de la société et de l'humanité entière, pour réaliser une très haute civilisation tournée vers le Tout-Puissant, et dont chaque homme de par le monde sera le centre et le pivot.
- 35 6. Certains, parmi les tenants de la politique religieuse, en appellent à substituer l'allégeance à la *umma* islamique à l'allégeance à la nation, qu'ils qualifient de païenne.

Il s'agit d'une allégation nihiliste et anarchiste, parce qu'elle sape le patriotisme égyptien et mène le pays à la discorde : plus d'obéissance au gouvernement, plus d'impôts, de conscription, de services sociaux, etc. Quand bien même la communauté musulmane constituerait une entité visible, stable et unifiée, le passage de l'allégeance nationale à cette allégeance islamique ne pourrait avoir lieu sans un long travail préalable. Ce n'est pas en détruisant ce qui existe pour sauter dans l'inconnu que l'on construira l'État islamique attendu. Au contraire, c'est l'anarchie et le désordre qui régneront dans cette période de transition, et aucune entité viable ne pourra en sortir. D'ailleurs, il suffit d'un regard sur l'histoire islamique pour constater que les particularismes y ont toujours existé, que l'allégeance à la patrie y a toujours été admise, et que l'État islamique a toujours été un agrégat d'entités dispersées et de gouvernements quasi-indépendants.

- 36 Cet essai ne se veut en rien une prise de position pour telle ou telle politique, tel ou tel gouvernement. Tous les systèmes politiques et économiques – en Égypte et au Moyen-Orient comme partout ailleurs – sont à un titre ou à un autre déficients et corrompus, et auraient besoin de changements radicaux, mais à condition que ce soit sur des bases sérieuses, réfléchies et saines, sur un fond humaniste et avec une vision élevée, et qu'enfin on y prépare la société internationale.
- 37 Enfin, cet essai voudrait, avec d'autres, contribuer à éclairer la raison islamique, à renouveler la pensée religieuse sur la base d'un fondamentalisme islamique rationaliste et spiritualiste, et à élaborer des doctrines politiques et juridiques claires et définies.
- 38 Dieu le Très-Haut est le Maître du succès.
- 39 Le Caire, le 15 Octobre 1986

NOTES

1. Comme il est de tradition en islam, la mention du Prophète est toujours suivie, dans le texte arabe, de cette formule. Pour ne pas alourdir la traduction française, nous ayons pris le parti de ne pas la traduire au-delà de cette première occurrence.
 2. Opinion sur un point de droit islamique, rendue par un ouléma dont l'autorité est reconnue, et qui est appelé mufti.
 3. *Dâr al-harb* : le territoire de la guerre, c'est-à-dire le monde non-musulman, par opposition au *dâr al-salâm*, territoire de la paix.
-

INDEX

Mots-clés : islam, islamisme