

Islam et relations internationales

Karine Mac Allister

«...depuis l'avènement de la troisième religion révélée, au VII^e siècle, les rapports entre la chrétienté et l'islam au Moyen Âge, entre l'Europe et les Ottomans dans les temps modernes, entre le Nord et le Sud depuis la Seconde Guerre mondiale et les indépendances, ont été des rapports dialectiques conflictuels et passionnels.¹»

Les événements conflictuels des dernières années tels que la révolution iranienne, la guerre Iran-Irak, la guerre du Koweït et, plus récemment, la montée de la vague islamiste et les désordres algériens, ont contribué à intensifier l'image d'un Islam moyenâgeux, statique et rigide. De plus, la conjoncture est telle depuis la chute du communisme, que les puissances au modèle homogénéisant et impérialiste s'empressent à dénoncer la différence et ce, en alimentant un « imaginaire sociétale islamophobique ». En effet, la compréhension de la réalité islamiste est biaisée en Occident par la désinformation qu'entretiennent les médias, ceux-ci contribuant à favoriser une hypnose à l'encontre de l'Islam et des musulmans. En réalité, « le discours occidental sur l'Islam reflète le plus souvent une méconnaissance profonde non seulement de la religion, mais surtout des sociétés qui ont connu, au cours de l'histoire, des transformations profondes et se sont adaptées à toutes sortes de régimes, du califat à la république, de la dictature militaire à la monarchie plus ou moins absolue² ».

Pourtant, l'Islam est la deuxième religion après le Christianisme et représente un peu plus d'un milliard d'êtres. D'ailleurs, à l'heure actuelle, c'est la religion qui connaît la plus forte expansion dans le monde. En cela, les musulmans méritent d'être écoutés, puisque leur rôle et la force sociale qu'ils représentent, dans un système où le monde est intrinsèquement interdépendant, sont essentiels à la stabilité de l'ordre mondial. Il est donc impératif que les musulmans participent au processus de transformation dans lequel la sphère planétaire s'est engagée. Or, il s'avère évidemment nécessaire qu'il y ait en soi une volonté de mieux connaître les différences et les similitudes civilisationnelles pouvant mener à une compréhension de l'autre. Les échanges culturels sont en ce sens le meilleur moyen pour assurer la paix à l'échelle mondiale. Ainsi, il importe de faire éclater la bulle qu'engendrent les stéréotypes et l'ignorance. Dans cette optique, il est indispensable, voire vital, de démystifier la désinformation qui mine la réputation de tous les musulmans du monde. Ce cheminement, qui s'avère être en fait une quête de sens véritable du message islamique, consiste à retourner aux sources coraniques, principalement à la période classique. Ainsi, la question, qui doit être posée, est de savoir s'il est possible pour l'Islam d'aujourd'hui de recréer la modernité. Néanmoins, *a priori*, il importe de se demander quel est le véritable message coranique ?

Tout d'abord, qu'est-ce que c'est l' Islam ? L'Islam est tout d'abord une religion, une morale, un style de vie. En d'autres termes, c'est le croyant qui choisit de devenir esclave de Dieu, d'un Dieu unique, immanent de toute chose. Cette relation spirituelle peut se définir par les termes de Iman (foi), Islam (religion) et Ihsam (réalisation de la relation entre l'homme et Allah)³. Le Coran, quant à lui, est le livre sacré de tous les musulmans ; il s'agit de la parole de Dieu, un objet sacré dont tout musulman est intimement imprégné.

Le Coran indique ce en quoi il faut croire (dogmes) et ce qu'il est tenu de faire (la loi sacrée). Autrement formulé, c'est le guide qui forme la base immuable de l'Islam. Il expose les dogmes ou principes fondamentaux de l'Islam: croire en un seul Dieu (tawhîd), et croire aux prophètes et aux livres révélés. L'Islam promet, en échange de la foi du croyant, le paradis. Mais l'Islam représente aussi «...la mosaïque de peuples et de sociétés qui la composent, elle se veut le cheminement historique des civilisations qui la constituent...⁴» Dans ce sens, l'Islam a la faculté de s'adapter, d'être malléable et, plus important encore, d'être interprété face aux nouvelles préoccupations politiques ou socio-économiques des cultures qui composent cette mosaïque et ce, même si le Coran et la Sunna (tradition basée sur la vie du prophète) demeurent la source constitutive de tous les échelons sociétaux.

Naissance de l'Islam

L'Islam naît au VII^e siècle, dans l'Arabie des déserts qui est présentement l'Arabie Saoudite. Cette société était composée principalement d'agriculteurs, de marchands et de Bédouins nomades, organisés en clans ou en tribus, à majorité polythéistes. L'Islam émerge dans un contexte social en déséquilibre, en grande partie attribuable à l'accroissement du commerce. En effet, à l'époque, la Mecque était devenue un lieu de pèlerinage et un centre commercial importants, avec un flot de richesses inconnu auparavant. En réalité, entre l'an 550 et 600, la région est passée d'une économie pastorale à une économie de marché. Ces brusques transformations socio-économiques ont engendré des inégalités, des injustices et un malaise social sans précédent. C'est dans cette période incertaine, qu'un Arabe du désert se lève et prêche une nouvelle religion. D'ailleurs, «[...] les religions nouvelles appellent fondamentalement les croyants à se désolidariser de l'ordre injuste et, bien plus, à affranchir la religion de la tutelle de l'État et du pouvoir temporel [...].⁵» C'est Mahomet, à l'âge de quarante ans, qui reçoit en 610 de l'ange Gabriel, sur le mont Hirâ, le message lui indiquant qu'il a été choisi pour être le prophète d'Allâh : «Dès le début, le prophète de l'Islam se présente, comme l'avait fait le Christ, en continuateur et non en négateur des anciens messages divins. Il appelle à croire en un Dieu unique, maître des cieux et de la Terre, créateur, vivant, omniprésent et ordonnateur de l'univers. Il proclame l'imminence de la résurrection et invite les croyants au retour à Dieu.⁶»

Face au nouveau message de Mahomet, son peuple est d'abord réticent, demeure incrédule. Même sa tribu refuse de se convertir. Mahomet peut continuer de prêcher sa nouvelle religion tant que son oncle, Abû Tâlib, le protège, mais, lorsque celui-ci décède, il doit fuir avec ses disciples. Cet exil prendra le nom d'hégire, d'où provient le calendrier hégirien. C'est à ce moment qu'il rencontre les habitants du Yathrib, un oasis situé à 350 kilomètres au nord-ouest de la Mecque. Ces derniers lui offrent de devenir arbitre pour régler les litiges entre les Juifs et les Arabes de la communauté. Mahomet s'installe donc définitivement en 622 à Yathrib, un endroit qui portera par la suite le nom de Médine. C'est à ce moment qu'il « [...] affirme que les liens d'alliances remplacent les liens du sang, et que seule compte la communauté d'idéal⁷ » À Médine, Mahomet devient un chef politique et les Révélations qu'il reçoit sont influencées par la vie politique. C'est de là que naissent deux principes importants de l'ordre social, soit l'*Ijmâ*, qui signifie consensus entre les membres et *Shûrâ*, qui implique leur consultation. En 630, Mahomet retourne à la Mecque et détruit l'adoration des idoles. C'est ainsi que la *Ka'ba* devient le lieu de l'adoration d'un Dieu unique, Allâh. Cependant, Mahomet meurt peu après, soit en 632. Sa vie et son comportement sont relatés par ses compagnons, c'est ce que l'on nomme la tradition ou

haddith. Ce livre, la *Sunna*, sert de guide du savoir-vivre dans toutes les institutions, tant privées que sociales ou religieuses. En fait, jusqu'à ce jour, il représente l'idéal sociétal de toute nation musulmane, car il s'inspire de la vie politique de Médine. Ce guide fondamental est le deuxième en importance après le Coran.

Les quatre premiers califes suivant le décès de Mahomet sont Abû Bakr (632-634), Umar (634-644), Uthmân (644-656) et finalement Alî (656-661). Sous ce dernier, les luttes de successions se font si vives que la communauté se retrouve divisée. En effet, Alî tente de faire un pacte qui apaiserait les revendications des mécontents, mais certains de ses fidèles, mécontents, se séparent d'Alî. Ce sont les *Khârijites*, nom qui signifie littéralement « sortant ». Cependant, malgré le traité, Alî est assassiné et c'est Mu'awiyya qui prend le pouvoir et perpétue le califat. Par contre, certains s'insurgent contre cette situation : c'est le schisme. Une vaste majorité des musulmans accepte de suivre Mu'awiyya et porteront dorénavant le nom de *sunnites*. Une minorité s'y refuse et décide de continuer de reconnaître Alî ; ce sont les *shî'ites* ou *shî'ates*. Pour les *Khârijites*, le calife doit être choisi par le peuple ; c'est une forme démocratique qui se réfère à la tradition tribale anté-islamique. Selon les principes *shî'ites*, par contre, le pouvoir devrait être transmis de façon héréditaire, ce qui suppose que le calife doit être de la descendance de Mohamet. Finalement, pour les *sunnites*, la communauté doit désigner son chef, qui doit promouvoir l'ordre social, la paix civile et la science théologique.

Conception islamique de la loi et de l'état

Quant à elle, la loi islamique (*shari'a*), ce principe fondamental de l'Islam, constitue un regroupement de règles, qui ont conservé leur propriété intégrale et normative, malgré le fait que, pendant le premier siècle de l'hégire, l'Islam a été en contact avec de nombreuses institutions légales, telles que le droit romain, byzantin, canon, juif et sassanide. La *shari'a* préconise la paix, l'équité et la justice sociale comme valeurs supérieures à la défense de la propriété. Ses préceptes se veulent tolérants quant à la diversité culturelle et religieuse. De plus, la loi se veut compréhensive ; c'est ce que l'on nomme « l'effort d'interprétation » (*Ijtihâd*). Cette pratique consiste à situer les lois dans un contexte historique et à suivre le sens et non la lettre des lois, ce qui permet ainsi aux croyants de vivre avec leur temps. Il y a quatre écoles de pensées dans l'Islam sunnite au sujet de l'interprétation de la loi. La première est l'école hanafite, fondée au VIII^e siècle. Elle professe la rigueur du choix des dires du prophète et le jugement personnel. La seconde est l'école malékite, fondée aussi au VIII^e siècle. Elle établit sa doctrine d'organisation sociale sur la pratique de Médine, soit la tradition la plus authentique. La troisième école, la shâfi'ite, fondée au IX^e siècle, est la plus ouverte. Elle prêche le raisonnement analogique, qui consiste à prendre un principe légal et à l'étendre comme principe général ou base de droit. Finalement, la quatrième école est la hanbalite d'Ibn Handal. C'est la plus rigoriste, car elle s'oppose à toute forme d'innovation et souhaite revenir essentiellement aux principes du Coran et de la *Sunna*.

Après la mort de Mahomet, tout chef politique ou califat se propose comme «... le successeur, ou le lieutenant, ou le vicaire, c'est-à-dire le dépositaire d'une mission religieuse qui consiste à prolonger l'état de la bonne guidance. L'essence de cette mission est la *djihâd*⁸ ». Le pouvoir offre donc une relation entre le discours politique et le religieux, car, dans l'Islam, la notion moderne de chef politique ou d'État n'existe pas. En fait, « l'État, en tant que principe d'organisation, de producteur du droit, de jurisprudence,

d'action collective et d'orientation morale, n'a été autre en Islam que la religion elle-même.⁹ » En réalité, les fins du pouvoir prophétiques visent à assurer la vie éternelle de tous les croyants et non les intérêts temporels. Dans la même optique, tant le chef politique que l'ensemble des citoyens doivent respecter l'Islam, car un acte contre la morale islamique est interprété comme un acte contre Dieu. Le dirigeant est donc perçu comme un représentant du peuple et de la volonté divine. C'est pour cela que son mandat consiste à concrétiser les objectifs sociétaux de l'Islam, soit la paix, la sécurité, l'équité et la justice. Le gouvernement doit être choisi par la voie démocratique du peuple (*Ijmâ*) ou par un conseil de membres autorisés. La sélection du meilleur candidat possible doit être fondée sur ses compétences et non sur sa fortune, sa lignée ou son origine ethnique. D'autre part, il est impossible qu'un gouvernement soit non-islamique, donc contrôlé par une puissance extérieure. Bref, l'État islamique doit être indépendant et souverain pour pouvoir n'obéir qu'à une seule et véritable autorité : celle de Dieu.

L'État islamique se présente comme une entité compréhensive et respectueuse de la diversité et des autres religions. En effet, celui-ci a pour but d'administrer la justice et de s'assurer de la sécurité de ses citoyens et ce, sans discrimination à l'égard des minorités et des autres religions, à partir du moment où nul citoyen ne contrevient à la loi islamique. Autrement dit, l'Islam promulgue le respect des valeurs mutuelles entre les cultures et civilisations. L'État islamique se veut flexible ; par exemple, un étranger ou un citoyen d'une autre religion a le droit de choisir de payer la taxe religieuse (*zakah*) à une institution islamique ou non. De plus, ce dernier peut choisir d'être jugé selon la loi islamique ou selon celle de sa propre religion. De même, tout voyageur a le droit à la protection de l'État islamique jusqu'à la fin de son visa ou de son droit de séjour, et ce, même si cet État islamique entre en guerre contre la nation de cet étranger. Bref, l'État islamique promulgue la tolérance et l'harmonie dans les relations entre ses citoyens, quelle que soit leur origine ou religion, et se veut hospitalier à l'endroit des étrangers. D'autre part, l'Islam, même s'il laisse place à une liberté d'expression proche de la démocratie, n'accorde pas une totale liberté à ses citoyens. Hammudah Abdlati décrit bien cette relation particulière : « Under the political system of Islam, every citizen is entitled to enjoy freedom of belief and conscience, and freedom of thought and expression. He is free to develop his potentialities and improve his lot, to work and compete, to earn and possess, to approve or disapprove of things, according to his honest judgement. But his freedom is not and cannot be absolute; or else it amounts to chaos and anarchy. It is guaranteed by the Law of God and governed by the very same Law¹⁰ » Par contre, l'Islam encourage les musulmans à gérer leurs conflits par la consultation (*shûrâ*) et le dialogue. Ce principe de gestion des mésententes implique la création d'organes législatifs et consultatifs tant au niveau local, national qu'international.

Conception islamique des relations internationales

Le Coran régit non seulement les relations entre les musulmans, mais aussi celles avec les non-musulmans. Elles sont fondées sur la croyance que tout Homme provient d'une origine commune (Dieu), qu'il a le même statut sur la Terre (égalité) et le même but (paradis). Bref, le Coran prêche la fraternité humaine, parce que, pour Dieu, « social status, national supermanship, and racial origin are insignificant. Before Him, all men are equal and brothers of one another¹¹ » Le Coran commande le respect de l'autre et la tolérance de la différence. Dans cette perspective, l'Islam est détenteur d'un message de paix et de

liberté, et cela, tant à l'égard des musulmans que des non-musulmans. En effet, comme l'explique Hammudah Abdalati, la liberté est un droit universel, inné à la nature humaine : « it is a natural right of man, a spiritual privilege, a moral prerogative, and, above all, a religious duty. Within the framework of this Islamic concept of freedom, there is no room for religious persecutions, class conflict, or racial prejudice. The individual's right of freedom is as sacred as his right of Life; freedom is the equivalent of Life itself¹². »

Pour tout musulman, ce qui importe, c'est que les valeurs fondamentales, qui le motivent, soient réalisées à tous les niveaux. Ces valeurs qui symbolisent l'idéal de toute relation entre musulmans devraient en définitive englober la totalité des relations humaines. Il s'agit plus spécifiquement d'aimer Dieu et les Hommes en étant sincère dans sa foi, en faisant preuve de gentillesse et de charité à l'égard des hommes, en étant un citoyen fidèle, en supportant les institutions sociales et caritatives, et finalement, en restant loyal et inébranlable en toute circonstance. Bref, il suffit de contribuer activement à améliorer la justice en ce monde tout en respectant la transcendance de Dieu et son immuabilité pour assumer pleinement les valeurs de l'Islam. D'autre part, cette religion insiste sur le respect de la vie, de l'honneur et de la propriété de l'autre, à partir du moment où cette attitude est réciproque. Il est donc interdit pour un État islamique de transgresser ces principes et d'attaquer une nation qui agit en corrélation avec ces principes. En fait, la paix devrait être la norme dans les relations internationales. En ce sens, les États sont encouragés à établir des relations amicales et des missions d'échanges de tout genre. Ces dernières, qu'elles soient du domaine économique, politique, scientifique, éducatif ou autre, ont pour but d'enrichir la vie des musulmans et celle de l'humanité. Pour les musulmans, il importe de préserver un esprit de confrérie et non de domination, car l'Islam ne prêche pas la soumission des uns aux autres, mais la soumission face à Dieu.

L'Islam ne va justifier l'acte de guerre que lorsque la sécurité, les droits ou la paix intérieure sont menacés. Dans de tel cas, l'État islamique a le droit de se défendre contre toute atteinte à sa souveraineté. Cependant, la guerre a elle aussi ces principes moraux et ses directives. En effet, il est strictement défendu de tuer des civils, de torturer des prisonniers de guerres ou même de tenter de leur imposer l'Islam. En ce sens, il est aussi interdit de détruire à outrance en brûlant les récoltes, les maisons ou en tuant le bétail, par exemple. La guerre, selon les principes de l'Islam ne doit pas être agressive, mais bien défensive. Ainsi, le but n'est non pas d'anéantir l'ennemi, mais de garantir la sécurité de sa population. De plus, le Coran décrit comment doivent être les relations entre alliés et ennemis, réaffirmant jusqu' à quel point il est important de tenir à sa parole une fois une entente scellée avec quelqu'un, que ce soit un individu, un groupe ou un État. Cependant, ce contrat se voit immédiatement annulé lorsque l'autre partenaire trahit ses engagements. Mais si cela n'est pas le cas, ce traité persiste, même s'il est signé avec une nation non-musulmane et que celle-ci entre en guerre avec une nation musulmane. Dans ce cas, il serait donc impossible pour l'État islamique, ayant des obligations à l'égard d'un État non-islamique, d'aider son allié islamique. En définitive, il est impératif pour toute nation islamique de tenir à sa parole, car il y va de son honneur. Les relations entre états, même entre états islamiques ne paraient pas être au centre des préoccupations de l'Islam:

« La révélation monothéiste, en inventant une nouvelle conception du sacré, la divinité unique et toute-puissante, désacralise le pouvoir politique [...] la religion de la Révélation n'a pas fondé d'État, parce qu'elle a émergé contre l'État. Sa véritable invention est la communauté, c'est-à-dire un groupe humain soudé par des liens de fraternité, eux-mêmes

fondés sur l'adhésion collective à des valeurs communes et non à un pouvoir ou à un État.¹³ »

L'*Umma* est l'idéal de la communauté et le lien qui unit tous les musulmans du monde. Autrement dit, pour le musulman, le mal absolu est la divergence. Le terme *Umma*, comme l'a écrit Slimane Zéghidour, dérive de *oum*, un terme dont la racine sémantique signifie: « source », « principe », « matrice ». C'est un principe universel basé sur la solidarité, la fraternité et l'appartenance. Il implique que tous les musulmans forment une entité ayant le désir de vivre ensemble en plus de reconnaître, de façon plus large, Allâh comme l'Être suprême et unificateur. En d'autres termes : « the community in Islam is not founded on race, nationality, locality, occupation, kinship, or special interests. It does not take it after the name of a leader or a founder or an event. It transcends national borders and political boundaries. The foundation of the community in Islam is the principle which designates submission to the will of Allah, obedience to His law and commitment to His cause¹⁴ Cette entité a pour mission de donner l'exemple. Ainsi, dans un contexte contemporain : « It must avoid excesses and extravagances, static rigidity and instant evaporation. To strike a middle course of action, to be steadfast and consistent, to know what to accept and what to reject, to have principles and at the same time remain adaptable is probably the hardest test of the human character and social viability. But this is the role of the Islamic community and the historic mission of Muslims.¹⁵ »

Dans l'Islam, cinq piliers contribuent à renforcer l'esprit de collectivité qui caractérise l'ensemble des communautés musulmanes. Chaque musulman a le devoir personnel, lorsqu'il professe sa foi (*shahada*), c'est-à-dire lorsqu'il reconnaît croire en un seul Dieu et aux prophètes, de s'assurer que les valeurs fondamentales préconisées par le Coran soient respectées et pratiquées à l'intérieur de l'*Umma*. Cela implique tout particulièrement le respect des grandes valeurs de solidarité, de justice et de charité. D'abord, la prière (*salat*), cinq fois par jour, en direction de la Mecque, se fait dans l'humilité et la simplicité. Ce geste représente la solidarité et la cohésion d'un groupe de croyants lié spirituellement. La Mosquée, lieu de prière, est elle-même un symbole de cette unité, car les gens les plus démunis peuvent y trouver confort et refuge. Deuxièmement, l'aumône légale, (*al-Zakât*) commande aux croyants de contribuer économiquement à l'éradication de la pauvreté. En d'autres mots, c'est le principe de la charité qui vient créer un esprit de responsabilité envers l'ensemble de la communauté musulmane. Ensuite, le jeûne (*sawm*) vient lui aussi réaffirmer ce principe d'égalité. En effet, tant le riche que le pauvre doivent traverser cette épreuve qui commande au corps de se priver pour se purifier et se libérer de ses passions. Bref, le jeûne est un autre moyen de symboliser et de solidifier cette appartenance à un groupe universel, qui impose à tous les mêmes efforts. Finalement, le pèlerinage (*al-Hajj*) à la Mecque, que chaque musulman doit effectuer si ses moyens lui permettent, accentue la manifestation de l'*Umma*. La célébration d'Allâh et de son prophète, se fait dans toute sa simplicité, puisque tous les hommes réunis se veulent au-dessus de toute notion de classe, de race, d'ethnie ou de culture. De plus, le pèlerinage est aussi «le lieu d'un intense brassage d'idées entre penseurs, théologiens et gens simples venus de tous les horizons du monde islamique. Grâce à lui, enfin, les représentants des minorités musulmanes les plus isolées prennent conscience d'appartenir à une grande communauté qui se veut fraternelle et solidaire.¹⁶ »

Évolution historique de l'Islam en sept temps

La première phase de l'Islam débute au moment où le prophète Mahomet meurt. Un siècle plus tard, en 732, les musulmans ont édifié le plus grand empire depuis Alexandre le Grand: il s'étend des Pyrénées aux rives de l'Indus. L'âge d'or de la civilisation arabe durera cinq siècles et son apport à l'Europe sera considérable dans nombre de domaines tels que la médecine, l'astronomie et les sciences. La deuxième phase est celle de l'expansion de l'Occident chrétien avec la reconquista en Espagne, la reconquête normande en Sicile et les Croisades. Ces événements amorcent le reflux arabe qui s'achèvera avec la chute de Grenade en 1492. C'est ce qui permet à Monsieur Ghalioun d'affirmer que : « [...] Jusqu'à cette date, les échanges sont demeurés intenses et l'on peut affirmer que sans l'apport de la civilisation arabe, la renaissance n'aurait peut-être pas vu le jour et, en tout cas, n'aurait pas été ce qu'elle a été.¹⁷ » D'autre part, l'Islam perd du terrain en Méditerranée, mais se développe en Asie et en Afrique. Cette seconde expansion, tant guerrière que pacifique, s'est poursuivie tout au long des Temps Modernes. La troisième phase est caractérisée par la montée en puissance des Turcs ottomans, qui viennent ainsi compenser le reflux arabe en Méditerranée. Cette période culmine avec la Prise de Constantinople en 1453. À la même époque, le déclin des sciences arabes est confirmé dans l'ensemble du monde musulman, mais l'essor des arts et des littératures se poursuit. La quatrième phase est celle du siècle des Lumières et de la Révolution française au XVIII^e siècle. C'est le déploiement de la puissance européenne et de la décadence des empires ottoman et perse. « Le choc des idées et le progrès de la technologie européenne provoquent un réveil au sein du monde arabe¹⁸ ». Un réveil semblable à celui connu en Occident éclot au début du XIX^e siècle ; il s'agit de la *nadha*, ce qui signifie littéralement « renaissance ». Ce mouvement voit le jour en Égypte, au Liban et en Syrie. La cinquième période est celle de la colonisation de la fin du XIX^e siècle, où les Européens ont assis leur domination sur l'ensemble des continents, imposant du même coup les principes de leur civilisation qu'ils jugeaient supérieure. De plus, le colon instaure des institutions, des infrastructures et des élites en vue d'asseoir son pouvoir et d'assouvir ses intérêts économiques. Bref, les peuples islamiques ont vu leur souveraineté brimée, parce qu'ils n'ont pu se gouverner selon le principe constitutif qu'est le Coran, puisqu'ils étaient forcés d'adopter la gouvernance de modèles qui bafouent ce livre identitaire au centre de cette civilisation. La sixième phase est celle de la chute en 1924 de l'Empire ottoman, et donc du califat. L'abolition du califat a engendré une montée du nationalisme, puisque chaque nation musulmane a commencé à défendre son territoire et son histoire. De plus, peu après la Deuxième Guerre Mondiale, les revendications des peuples opprimés sous la colonisation se font de plus en plus pressantes. À cela s'ajoute la période des indépendances qui accroît les revendications nationalistes. En effet, durant les années 1950 et 1960, les nationalistes réclament le contrôle de leurs richesses. Cependant, cela crée un conflit entre les intérêts européens et le désir des peuples de récupérer leur patrimoine national. Le but principal de la mission coloniale des Européens n'est point une entreprise philanthropique ; il est plutôt d'ordre économique, ce qui ne peut qu'entraîner à long terme une confrontation entre le colon et le colonisé. Finalement, la septième phase est celle de la montée de la vague islamique, plus récemment étiquetée sous l'expression sensationnaliste d'intégrisme religieux. Ce phénomène « [...] a pris son essor avec la création de l'organisation des Frères musulmans en Égypte, en 1927-1928¹⁹ ». L'intégrisme a souvent été réprimé par les mouvements modernistes, mais, depuis 1979, lors de la proclamation de la République islamique d'Iran, le mouvement prend de l'importance sur

la scène internationale. L'islamisme est mal compris par l'Occident. Pourtant, comme l'explique Monsieur Lamchichi:

«... les luttes au nom de l'orthodoxie ont commencé dès la mort du Prophète et elles n'ont cessé de jaloner l'histoire des sociétés musulmanes. Ces luttes ont certes des motivations religieuses, mais elles sont aussi, selon les époques, le reflet des rivalités tribales, ethniques, dynastiques et idéologiques qui permettent aux vainqueurs d'établir de nouveaux rapports de force géopolitiques [...] cette histoire connaît périodiquement deux phénomènes qui s'alternent, mais sont parfois simultanés : le premier, rigoriste ou radical, met l'accent sur l'unité de l'*Umma*, le second privilégie l'héritage *anté-islamique*, les spécificités régionales et, dans la période moderne, le nationalisme.²⁰ »

Morale politique dans le monde arabe contemporain

L'Islam et l'État islamique font face à une crise identitaire et cela est imputable aux différentes interprétations que permet le Coran et au manque de consensus au sein de la communauté musulmane. En effet, comme il est possible de le réaliser dans tous les domaines (droit, foi, valeurs...) qu'il englobe, l'Islam est bien plus qu'une religion . Il affecte tous les domaines de la vie et, par conséquent, tous les enjeux de la rénovation de l'Islam peuvent être perçus et analysés sous un angle moderniste et réformateur ou traditionaliste et islamiste. Il est important de comprendre les différentes attitudes face à la modernisation.

L'idéologie la plus perceptible est certainement celle de l'islamisme, qui réagit avec force contre une modernisation imposée de l'extérieur. Elle se veut le mouvement des laissés pour compte, victimes de la crise économique, et des nouvelles générations urbaines, sans espoir pour l'avenir. Bref, l'islamisme porte tout haut les revendications des victimes de la modernisation. Cependant, l'islamisme se veut aussi le reflet du malaise sociétal, qui accable présentement le monde arabe face à la mondialisation. En effet, la vitesse des transformations bouleverse les traditions et l'esprit de solidarité communautaire, qui constituent l'équilibre même de la société musulmane. Les islamistes se sentent envahis, menacés et pervertis par une société occidentale, qui promulgue à outrance des valeurs capitalistes opposées aux leurs :

« ils s'indignent vivement du fait que l'Islam contemporain est allé loin dans la direction de la privatisation, de la personnalisation et même, de l'individualisation de la religion, au point de permettre que ses principes fondamentaux deviennent des croyances et des pratiques rituelles et culturelles facultatives.²¹ »

De plus, «... le nationalisme arabe a échoué dans son ambition originelle consistant à substituer à la communauté religieuse des traditionalistes une conception moderne de la Nation.²² » D'ailleurs, les islamistes refusent pour la plupart de continuer ainsi ; ils réclament l'abolition du *«statu quo»* dans le monde musulman contemporain : au lieu du bon gouvernement règnent l'autoritarisme, la répression, la corruption, l'incompétence et la misère sociale.²³ » C'est pour cette raison que les islamistes revendiquent un changement dans l'ordre des choses mondiales. La solution que soutiennent les islamistes face à cette situation, qui leur est intolérable, est celle du retour au Coran, à la pratique religieuse et à l'ordre moral islamique. Cet ordre moral implique un retour au spirituel et à l'esprit de l'*Umma*, tout en s'adaptant à la vie contemporaine. La pensée traditionaliste se veut dans

la même optique que celle de l'Islam, par le fait qu'elle prêche un retour aux valeurs fondamentales, qui prévalaient durant les quatre premiers siècles. Les radicaux rejettent toute notion d'État-nation moderne pour n'observer que l'esprit unificateur de l'*Umma* et de la *sharī'a*, où les hommes sont égaux devant Dieu. « Pour eux, la religion est le seul principe structurant de l'identité culturelle, le pivot central de l'organisation politique et de l'édifice social, le fondement exclusif du gouvernement de la cité et la base ultime de l'autorité²⁴ »

D'autre part, les modernistes et les réformistes s'opposent à cette interprétation de l'Islam et de l'ordre politique. « Les docteurs de la foi ont, depuis le douzième siècle, progressivement imposé une pensée dogmatique, essentiellement juridique, et une orthodoxie sans prise avec le réel - rompant ainsi avec la créativité qui s'était exprimée pendant les premiers siècles de l'*Hégire*²⁵ » Les modernistes souhaitent voir une séparation entre le pouvoir religieux et celui politique et cela, depuis la *nadha* au XIX^e siècle. Leurs recommandations visent à instaurer un système juridique et politique moderne. Selon eux, la religion musulmane n'a prescrit aucun type particulier de gouvernement et il faut que l'Islam évolue et s'adapte aux changements, car vivre dans le passé ne permettra pas de résoudre les préoccupations présentes. D'après les réformistes, il ne faut retenir de la religion que «... sa spiritualité et ses valeurs éthiques et [...] renoncer à la volonté d'imposition de ses normes dans l'espace public²⁶ ».

Conclusion

L'Islam se remet en question. Pour que les peuples arabes recréent leur identité et prennent finalement la place qu'ils méritent dans la mondialisation, je crois que la solution la plus appropriée consiste à faire une synthèse entre le point de vue islamiste et moderniste. Cela implique de conserver l'*Umma* et l'esprit de la loi islamique tout en y incorporant des éléments de la modernité, tel que l'esprit démocratique, un peu comme le souhaitait Ibn Khaldun au quatorzième siècle. Ibn Khaldun, l'un des plus grands penseurs du monde arabe, croyait que l'un des meilleurs types de gouvernement doit être basé sur la *sharī'a* et le système politique du *califat*. Cependant, il ajoutait que mettre le pouvoir entre les mains d'un seul homme pouvait mener à l'absolutisme. De ce fait, le moyen le plus réaliste consiste à marier la *sharī'a* et le *mulk*. Le *mulk* est la souveraineté non pas raciale ou religieuse, mais plutôt inspirée du désir de vivre ensemble, en se fondant sur les lois et leur pouvoir de résolution pacifique. Bref, l'objet de la théorie d'Ibn Khaldun est de promouvoir la loi divine combinée à des limitations d'ordre économique pour le chef - le *calife* - ce qui prévient le totalitarisme et la dictature d'un seul homme, en donnant un certain pouvoir au peuple. Finalement, ce qui importe de reconnaître, c'est que la modernité doit venir d'eux-mêmes. Elle ne peut pas être imposée par une entité extérieure. En effet, pour qu'un développement soit durable et profond, il est nécessaire qu'il vienne des gens concernés et que ceux-ci désirent vraiment procéder à des changements. En définitive, le futur des musulmans doit manier tradition et modernité, et cela pour créer une identité forte et pleine de sens. De ce fait, il faudra espérer que la communauté internationale puisse saisir la position des musulmans et l'importance de les insérer dans le cheminement du nouvel ordre mondial.

Notes

- ¹ Balta, Paul *Islam civilisation et sociétés*, Éditions du Rocher, 1991, p.15
- ² Jalal Al-Azm, Sadik. *Au miroir de l'Occident*, dans *Manière de Voir*. Paris, novembre-décembre 1999, p. 34.
- ³ Al-Tantawi, Shaikh Ali. *The Faith*, Qatar, Publié par le département des Affaires islamiques et en collaboration avec le département d'Awqaf, 1994, p.23.
- ⁴ Fuller, Graham L'offensive des Religions, dans *Manière de Voir*. Paris, novembre-décembre 1999, p.37
- ⁵ Ghalioun, Burhan. *Islam et politique*. Paris: Éditions La découverte, 1997, p. 26.
- ⁶ *Ibid.*, p. 34
- ⁷ Balta, Paul. *Islam : civilisation, op. cit.*, p. 17.
- ⁸ Ghalioun, Burhan *Islam et politique, op. cit.*, p : 32-34.
- ⁹ *Ibid*, p. 42
- ¹⁰ Abdalati, Hammudah. *Islam in Focus*, publié par le département des Affaires islamiques du ministère de Awqaf de l'État de Qatar, 1994, p. 36.
- ¹¹ *Ibid* , p. 38
- ¹² *Ibid* , p. 34
- ¹³ Lamichichi, Abderrahim *Islam, islamisme et modernité*. Paris: Éditions La découverte, 1997, p. 88.
- ¹⁴ *Ibid* , p. 38
- ¹⁵ *Ibid* , p. 39
- ¹⁶ Mèrad, Ali *L'islam contemporain*. Paris: P.U.F. , 1984, pp. 121-122.
- ¹⁷ Ghalioun, Burhan *Islam et politique, op. cit.*, p. 16
- ¹⁸ Balta, Paul. *Islam : civilisation, op. cit.*, p. 45
- ¹⁹ Lamichichi, Abderrahim. *Islam, islamisme, op. cit.*, p. 83
- ²⁰ *Ibid* , p. 13
- ²¹ Fuller, Graham L'offensive des religions, *op. cit.*, p. 37
- ²² Lamichichi, Abderrahim *Islam, islamisme, op. cit.*, pp. 124 et 127
- ²³ Fuller, Graham L'offensive des religions, *op. cit.*, p.37
- ²⁴ *Ibid* , p. 38
- ²⁵ *Ibid* , p. 131
- ²⁶ *Ibid* , p. 135

Bibliographie

- Balta, Paul *Islam : civilisations et sociétés*. Éditions du Rocher, 1991.
- Berque, Jacques et Charnay Jean-Paul *Normes et valeurs de l'Islam contemporain*. Paris: Payothèque, 1966.
- Blachère, Régis. *Le Coran, collection Que sais-je?* Paris : PUF, 1973.
- Dawood, J..N. *The Koran*. Londres: Penguin Classics, 1993.
- Fergusson, Yale H. et Mansbach, Richard W. *Politics, Authority, Identities and change*. University of South Carolina Press, 1996.
- Ghalioun, Burhan *Islam et politique*. Paris: Éditions La Découverte, 1997.
- Khaldun, Ibn. *The Muqaddimah : an introduction to history*. Vol. I, II, III.
- Lamchichi, Abderrahim *Islam, islamisme et modernité*. Paris: Éditions L'Harmattan, 1994.
- Lewis, Bernard *Le retour de l'Islam*. Éditions Gallimard, 1985.
- Mèrad, Ali *L'exégèse coranique, collection Que sais-je?* Paris: PUF, 1998.
- Murata, Sachiko et Chittick, William C. *The vision of Islam*. Éditions Pergamon House, 1994 .
- Piotte, Jean-Marc. L'éthique et la politique de Platon à nos jours, dans *Les grands penseurs du monde occidental*.. Éditions Fides, 1997.
- Pipes, Daniel *Islam and political power*, dans *In the path of god*. New York: Éditions du Basic Books Inc., 1983.

Rippin, Andrew Their Religious Beliefs and Practices, dans *Muslims*. Londres et New York: Éditions Routledge, 1990.

Waines, David. *An introduction to Islam*. Cambridge University Press, 1995.