

La vision de la civilisation musulmane par Pr Gaïd Tahar *



La civilisation selon la conception islamique

Il convient tout d'abord de définir le concept de civilisation qui se traduit en arabe par hadhâra, ce qui indique la présence, contraire à absence. La civilisation exprime donc l'idée de présence continuelle et de renouvellement. Le Coran lui prête le synonyme de «chahida» (témoigner) dans ce verset : *«Quiconque est donc présent (chahida) en ce mois, qu'il jeûne.»* (s.2, 185). Ce terme de Chahâda (témoignage) implique, dans le Livre de Dieu, quatre significations qui se complètent et s'unissent pour conduire à la compréhension du sens donné à civilisation ou témoignage. Ces quatre éléments ne peuvent pas être dissociés, sans quoi le concept perdrait sa teneur et son acception. C'est que chacun d'eux représente un aspect de la construction de la civilisation. La réunion de l'ensemble en un tout harmonieux et coordonné donne au concept sa pleine et entière signification. Il en résulte ce qui suit :

* La Chahâda (témoignage) veut dire al-tawhîd (Unicité), l'attestation de l'adoration de Dieu, la reconnaissance de la singularité de Sa seigneurie et de Sa divinité. Le terme constitue l'axe de la 'aqîda (dogme) islamique. C'est sur cette assise que se conçoit l'engagement de l'homme dans la Voie de Dieu. *«Allah atteste (chahida), et aussi les Anges et les doués de science, qu'il n'y a point de divinité à part Lui, le Mainteneur de la justice.»* (s.3, 18)

* La Chahâda est la parole de Vérité, la voie de la justice ou la manifestation et l'énoncé clair de cette Vérité ou la communication liée à la science ou encore l'observation et le contrôle. Elle se conçoit en tant qu'une des introductions à la science et un des moyens pour accéder à la connaissance. Dieu dit : *«Il y a bien là un rappel pour quiconque a un cœur, prête l'oreille tout en étant témoin (chahîd).»* (s.50, 37)

* Elle exprime le sacrifice et l'abnégation. C'est donner sa vie dans le chemin de Dieu afin de sauvegarder la 'aqîda. Son champ d'action est le grand jihâd.

Elle se perçoit en tant que fonction dont la Oumma se charge de remplir. Il est dit dans le Livre saint : *«Nous avons fait de vous une communauté de justes pour que vous soyez témoins (chouhadâ) aux gens, comme le Messenger sera témoin (chahîd) de vous.»* (s.2, 143). Taha Jâbir Fayyâd al-Alwânî donne cette explication¹:

«Le devoir de la Chahâda (du témoignage) ne peut être assumé que par une communauté du juste milieu, excellente et distincte par l'indépendance de sa personnalité islamique, s'interdisant de se fondre dans une autre ou perdant quelque chose des repères caractéristiques de sa personnalité, c'est-à-dire qu'elle doit être un exemple à suivre, un modèle à imiter, un archétype à prendre comme idéal de manière à en être conforté et à s'en servir comme projet à réaliser. Le premier sens que cette communauté doit saisir (de la Chahâda), c'est que le témoignage aux gens veut dire : cette communauté doit être une force universelle et libératrice qui repose son activité sur la justice, agit dans cette direction, défend le droit des autres quant au choix et à la liberté de leur volonté à édifier une nouvelle société fondée sur la libération du culte de la personnalité, d'en être délivré pour se consacrer au seul culte de Dieu, d'échapper à l'oppression des autres religions pour établir la justice de l'Islâm et se défaire de la misère du monde présent pour accéder à l'immense étendue de la vie dernière».

Conformément aux quatre significations précédentes, il s'ensuit que la civilisation veut dire Présence et Témoignage avec toutes les acceptions que ces termes comportent. Sa façon de l'envisager diffère donc des autres définitions, sans pour autant les exclure, tels que «héritage historique» ou «réalisations matérielles» ou encore «accumulation culturelle». La civilisation, selon la conception coranique, c'est donc la présence, le renouvellement, le témoignage actif et libérateur.

¹ *Fiqh al-tahadhdhour al-islâmî* : édit. Dâr al-gharb al-islâmî.

Le progrès civilisationnel d'un peuple, qui a opté pour les enseignements de l'Islâm et les a adoptés comme fondement de la vie, ne peut se concevoir qu'à travers les valeurs qui lui sont propres et la connaissance sociale de son milieu. Il n'en reste pas moins que la sphère de l'humanité est plus large que celle de la société musulmane. C'est dire que quel que soit l'universalisme de l'objectif de la religion islamique, sa zone d'évolution demeurera plus ou moins restreinte que celle de l'ensemble de l'humanité. Donc, partant de l'idée que l'objectif que l'Islâm se propose d'atteindre, est universel, le développement qui y conduit ne se circonscrit pas au seul environnement de la société musulmane. Les activités et les efforts qui sont demandés aux musulmans auront pour préoccupation l'expansion de ses connaissances et de ses expériences. C'est ce que nous pourrions comprendre par ce verset qui énonce le fondement global de la position de la société musulmane et de sa fonction dans le monde. *« Nous avons fait de vous une nation du juste milieu pour que vous soyez témoins des gens et que le Prophète soit témoin de vous »*. (s.2)

Si nous dépassons l'explication donnée par les commentateurs, à savoir que la nation musulmane sera témoin des autres nations au Jour dernier, pour déclarer qu'elle a rempli son devoir, celui de leur avoir communiqué les messages de leurs prophètes respectifs ¹ et que nous appliquons ce verset au monde présent, nous en concluons que la société musulmane ne se renferme pas sur ses valeurs, mais entretient des relations continues avec les autres sociétés.

L'homme.

L'homme est au centre des préoccupations civilisationnelles. La conception islamique lui accorde une importance considérable. Il n'est pas surprenant qu'il soit le dessein de toute la religion. De nombreux versets coraniques et des hadîths définissent sa création, sa valeur, le but de son existence et son devenir. En réunissant tous les textes scripturaires le concernant et en les rassemblant les uns avec les autres, une vision globale de l'homme se dessine. Ainsi, le dogme islamique définit la sagesse de la création de l'homme dans ce verset : *« Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils*

¹ Voir, entre autres, le commentaire d'al-Qouratoubî, 2/154)

M'adorent ».¹ Si la création de l'homme n'apporte aucun profit au droit de Dieu parce que Celui-ci se suffit à Lui-même, cette adoration se lie nécessairement aux intérêts de l'homme lui-même. C'est dire que Dieu a créé l'être humain pour assurer à cette créature son mieux-être sur terre et dans l'au-delà. Ben Achoûr dit à ce sujet : « *Assurément, Dieu a voulu, en établissant Sa législation, la perfection de l'homme et la structuration de son organisation sociale à travers les siècles* ». Il poursuit en précisant que Dieu « *n'a créé les hommes que pour qu'ils organisent leur vie sociale dans le cadre des limites de la Législation qui porte sur un ensemble de commandements et d'interdits* ».² De son côté, le cadi 'Abdou-l-Jabbâr a dit que la sagesse dans la création de l'homme réside dans cette Volonté divine de lui procurer les moyens de son honneur ici-bas et, partant, de lui faire mériter sa félicité dans l'au-delà.

Toute politique doit servir l'homme. Celui-ci occupe une place importante dans la doctrine islamique. Mieux encore, il est le but de toute la religion. De nombreux versets coraniques et des hadîths exposent les normes de sa croyance, de sa valeur, de son existence et de son devenir. Ainsi, le Livre de Dieu nous en donne une vision globale et complète, sans distinguer la couleur de sa peau, sa langue ou son origine ethnique. La première question que nous posons est : Pourquoi l'homme a-t-il été créé ? Les philosophies et les religions ont répondu à cette question et exposé, à son sujet, différents modes de vie suivant ses relations avec ses semblables et ses rapports avec la nature. C'est dire que la création de l'être humain ne peut être détachée de la formulation d'un système de vie qui s'inscrit dans un contexte civilisationnel particulier.

Du point de vue de la doctrine islamique, l'homme a été créé avant tout pour adorer son Créateur. Dieu dit : « *Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent* ». (s.51, 56). Cette adoration n'a pas été conçue pour profiter au Seigneur des mondes. Le Très-Haut possède tout ce qui se trouve entre les cieux et sur la terre. Il se suffit à Lui-même. Il en résulte que l'homme est le seul bénéficiaire de cette adoration. C'est dire que sa création est

¹ Ben Achoûr : *al-tahrîr wa-l-tanwîr*.

² Al-Qâdi 'Abdou-l-Jabbâr : *al-moughnî*.

un privilège que Dieu lui accorde dans le monde terrestre et dans la vie dernière. « *Pensiez-vous que Nous vous avons créés sans but, et que vous ne seriez pas ramenés à Lui ?* » (s.23, 115). Cette création a effectivement un but, celui de la rétribution obtenue dans l'au-delà quand il retournera à Dieu qui lui demandera des comptes sur son activité dans ce monde. Ainsi que le précise Ben Achoûr, Dieu a établi des lois à même de parfaire l'homme, de structurer et d'harmoniser son organisation sociale à travers toute son existence. Cependant, sa présence sur terre ne se limite pas à travailler, à manger et à se loger, mais il est tenu d'adorer son Créateur et de lui manifester sa gratitude.

La conclusion qui s'impose est : la création de l'homme tourne autour des moyens nécessaires à assurer son bonheur en ce monde et à recevoir la récompense de ses actes dans la vie dernière. Donc, l'homme a été créé pour produire les biens utiles et profitables à lui-même. Inversement, ceux qui l'exploitent, l'oppriment, le torturent, portent atteinte à sa vie, à ses biens et à son bonheur, transgressent la Loi immuable de Dieu.

Dès lors que l'homme a été créé pour être heureux, Dieu a anobli son essence et a mis à sa disposition tous les moyens appropriés à cette fin. « *Certes, Nous avons honoré les fils d'Adam. Nous les avons transportés sur terre et sur mer, leur avons attribué de bonnes choses comme nourriture, et Nous les avons nettement préférés à plusieurs de Nos créatures* ». (s.17,70). Cet anoblissement a pour corollaire la grandeur d'âme, la puissance et la force physique, la dignité et le respect. Ce qui est, bien sûr, contraire à l'humiliation sous toutes ses formes et à l'asservissement, quelle que soit sa nature. Le symbole de ce privilège dû à l'homme se vérifie dans la prosternation, en signe de respect, non d'adoration, des anges devant lui. Cette prosternation est vraiment symbolique car ceux qui s'étaient inclinés devant lui, en l'occurrence les anges, appartiennent à la plus pure des créations divines. Cette scène a fait dire à Marcel A. Boisard ¹ : *Cette représentation symbolique est d'une extraordinaire éloquence. Elle montre que celui qui ne respecte pas l'homme personnifie le mal en lui-même* ».

¹ *L'humanisme de l'Islâm*, édit. Albin Michel.

Ainsi, la conception islamique se différencie de ces philosophies et de ces religions qui considèrent l'existence humaine comme une forme d'absurdité qui n'envisage aucun objectif et ne comporte aucune sagesse ou encore que cette création humaine n'est qu'un hasard aveugle et matérialisé projeté sur elle, au même titre que sur les millions d'insectes, d'animaux et autres choses existantes dans l'univers. Il s'ensuit que si le musulman prend conscience de cette réalité et l'enracine dans sa pensée, la relation de sa création avec son bonheur terrestre et sa rétribution conséquente aux résultats salutaires, tant du point de vue matériel que moral et spirituel, qu'il aura obtenus, il sera plus à même de s'attacher à sa religion et de s'entourer de toutes les conditions et de tous les moyens nécessaires à la concrétisation de ses objectifs immédiats et lointains.

C'est dire que ce que Dieu a révélé à Son Envoyé représente une méthode et un but. C'est l'essence de la science islamique et l'axe de sa réflexion. C'est à partir de là que se conçoivent les discours et les théories. La révélation est, en d'autres termes, une introduction à la science et à la connaissance en général qui se situent à son côté. L'observation de l'univers et de la réalité, le témoignage de toutes les manifestations et la découverte des lois de la nature sont autant de lectures qui procèdent du Coran. La méthode de travail doit reposer nécessairement sur les deux ensembles suivants : la permanence et le changement.

1 - Le permanent et le transformable ¹ .

Nous savons que les méthodes occidentales reposent sur des bases positivistes issues de la réalité pour étudier le vécu et se prononcer ensuite sur une conclusion. Elles prennent en considération le passage d'un fait transformable à un autre. Par contre, elles perdent de vue l'élément stable et permanent qui, lui, n'est pas sujet aux mutations. Il est pourtant enraciné en l'homme bien que les manifestations de sa nature extérieure se renouvellent. D'un autre côté, nous n'ignorons pas que la vision civilisationnelle islamique se fonde à la fois sur la réalité objective soumise au

¹ Pour plus de détails, voir la thèse de doctorat en arabe de Mohammed Améziane : *Méthode de recherche sociale*, publiée par l'Institut international de la pensée islamique, Virginie, Etats-Unis.

transfert d'un état à un autre et sur la nature innée de la créature humaine, elle-même liée aux lois de l'univers. L'une et l'autre ne sont absolument pas sujets aux rectifications. C'est pourquoi, la vision islamique repose sur la complémentarité des sources, c'est-à-dire sur la liaison entre le révélé et l'environnement. Elle établit ainsi l'équilibre entre l'immuable et le variable dans la vie humaine. Le premier, étant universel, définit les développements du second qui sont contingents et dont chaque partie accepte des modifications totales ou partielles. Il y a donc une interaction continue entre la raison humaine, la réalité concrète et pratique, d'une part, et le révélé, d'autre part.

Le sujet de ce discours se fonde sur la nature de la science islamique dont la substance porte sur la certitude de l'information obtenue, soit au moyen du révélé, soit sous forme de l'ijtihâd. Al-Jourjânî le définit comme étant *la conviction décisive correspondante à la réalité*. Il reste que la science revêt deux aspects : ancien et contemporain. La première appartient à Dieu et la seconde se déploie sur trois terrains : l'évident, le nécessaire et le discursif. La première n'a aucunement besoin d'être démontrée comme de dire : le tout est plus grand que la partie. La seconde indique la science acquise au moyen des cinq sens. La troisième implique une explication et une représentation. Pour al-Asfahânî, *la science, c'est la manière de saisir la réalité d'une chose*.

Quant à la science contenue dans le Coran, elle revêt deux formes : d'une part, *la science apparente et immédiate* qui est le produit des cinq sens, de la conjecture et des inclinations personnelles. Dieu dit : «*Ils connaissent un aspect de la vie présente, tandis qu'ils sont inattentifs à l'au-delà*» (s.30, 7) ; d'autre part, *la science ferme, solidement établie* qui se dégage de la révélation. C'est la connaissance qui véhicule des valeurs, des preuves et des arguments voulus par le Créateur : «*C'est Lui(Dieu) qui a fait descendre sur toi (le Prophète) le Livre : il s'y trouve des versets explicites, qui sont la base(ou la matrice) du Livre et d'autres versets complexes qui peuvent prêter à diverses interprétations. (Dès lors), Les gens qui ont au cœur une inclination vers l'égarement, mettent l'accent sur les versets complexes, cherchant la dissension, en essayant de leur trouver une issue, alors que nul n'en connaît la véritable teneur, à part Allah. Par contre, ceux qui sont bien enracinés dans la science*

déclarent : « Nous y croyons : tout est de la part de notre Seigneur ! Cependant, seuls les gens doués d'intelligence s'en rappellent ».
(s.3, 7)

La science en Islâm, en procédant du révélé, offre à l'homme une diversité d'échantillons de la connaissance. N'excluant ni la raison, ni la réalité, elle s'érige, de ce fait, en axe de la pensée humaine. Il n'en reste pas moins que c'est elle seule qui lui définit la méthodologie de son mouvement et les angles de sa vision pour être à même de se hisser à son niveau. Ainsi, les voies qui conduisent à la vérité, du point de vue islamique, partent de la réunion de trois sources : la révélation, la raison et les cinq sens, soit la réalité.

En empruntant ces trois sources à la fois, l'homme parvient à la vérité scientifique stable et solidement établie. Pour ce faire, il ne convient pas de négliger l'une d'elles ou de s'appuyer avec insistance sur la portée apparente de l'une, en n'accordant qu'un intérêt secondaire aux deux autres. En effet, s'il compte sur les méthodes humaines détachées du révélé ou se limite seulement aux produits des cinq sens, il ne lui sera pas possible de comprendre la complexité de la vérité du cosmos et, partant, de le traiter d'une manière positive. Il lui faut nécessairement une puissance divine qui le rend apte à saisir l'univers et les phénomènes humains de son environnement d'une façon la plus juste. C'est ainsi qu'il pourra concrétiser sa mission de « lieutenant de Dieu sur terre » et exploiter les richesses matérielles et culturelles de la terre en ayant une vision claire des problèmes et des objectifs précis.

Cet aperçu du problème se fonde sur la foi de l'Unicité de Dieu et de Sa seigneurie, d'une part, et sur l'incapacité de la raison humaine à cerner toutes les lois de l'univers et de ses réalités. Mieux encore, il convient d'admettre que cela relève particulièrement de l'Omniscience du Créateur. Il s'ensuit que la complémentarité du révélé, des sens et de la raison est une évidence essentielle précédée par la Vérité du Tawhîd. La révélation procède donc de la Science de Dieu que ni le présent, ni le passé, ni l'avenir n'en limitent l'ampleur. C'est au contraire une Vérité éternelle que le temps n'enclave pas comme il le fait pour les desseins de l'homme dans ses relations avec l'univers. C'est pourquoi, l'Islâm, représenté par le Coran et la Sounna authentique, clôture les

révélations. Dès lors, il offre à l'être humain une méthode de travail et de réflexion qui transcende le temps et l'espace. De ce fait, il s'érige en alternative aux autres Livres descendus avant la mission du Sceau des envoyés.

Ainsi, le chercheur qui entreprend la formulation des théories du développement politique à la lumière de la vision civilisationnelle islamique prend le Coran et la Sounna comme point de départ. Ces deux sources constituent les critères et les normes de sa recherche. C'est par eux qu'il définit les aspirations de l'homme, ses buts et les moyens pour les atteindre. Il part donc de l'idée que ce cadre de la connaissance est le seul modèle qui lui permette de dégager la vérité de la vie humaine et de lui indiquer les voies de son évolution et de son développement. C'est que la pensée humaine n'est pas en mesure d'envelopper l'ensemble des choses créées dans leurs moindres détails ainsi que leurs causes. Elle est comme le sourd pour lequel les réalités de l'existence se circonscrivent par les quatre autres sens. Il en est ainsi de l'aveugle. Il s'ensuit que seul Dieu embrasse effectivement toutes les connaissances : *«Allah, derrière eux, les cerne de toutes parts»*. (s.85, 20)

2 – Le permanent et la conformité au changement.

Après cette clarification, il est possible de fixer les idées sur ce que doit être le devenir de la société musulmane. Il n'est pas question de débattre du dogme et du culte. Cela est l'affaire des théologiens. Notre préoccupation majeure porte sur le projet politico-social. A ce sujet, il est aberrant de prévoir le renouvellement pratique des institutions et du mode de vie de l'époque du Prophète ou de n'importe quel autre siècle de l'histoire des Etats musulmans. Dieu n'a point révélé le schéma d'un Etat structuré, des institutions définitivement élaborées, les modalités d'une souveraineté incontournable, d'une organisation administrative irrévocable, d'un mode de vie d'une communauté inaltérable et d'une politique intérieure et extérieure définie dans ses moindres détails.

Certes, le Seigneur des hommes et des univers a planifié les événements de notre monde jusqu'à la fin des temps. Cependant, Il n'a pas dévoilé et inscrit dans le Coran ce que sera la représentation

des peuples à chacune des phases de leur existence. Il a seulement décrété qu'Il crée à chaque instant quelque chose de nouveau. C'est ainsi qu'Il a accordé à Ses créatures la faculté et la capacité de penser et d'agir. Dans ce contexte, ce ne sont pas elles qui déterminent, prématurément et avec la précision d'une horloge, l'histoire de leurs sociétés. Certes, elles se fixent des idéaux, inventent et innovent, analysent les causes, certaines prévisibles, d'autres imprévues ; confrontent leurs idées. Leurs forces se heurtent, divergent et convergent ; elles rectifient alors leur pensée, améliorent au fur et à mesure leurs systèmes politiques et socio-économiques et les adaptent aux impératifs imposés par les contextes mouvants et les mutations irréversibles. Il n'en reste pas moins que Dieu a énoncé des principes intangibles, des axes immuables de réflexion et des orientations aboutissant à une même finalité. Il appartient donc aux hommes d'œuvrer dans ce cadre aussi large que flexible d'autant plus que les textes, qui s'y réfèrent, sont à même de susciter de nouvelles inspirations et d'enrichir la pensée parce qu'ils recèlent des significations inépuisables.

Il faut affirmer une fois de plus que la «*voie tracée*» (Charîaa) par Dieu est immuable. Il n'en est pas de même de la jurisprudence. Celle-ci est le produit d'une époque. Elle avait sa raison d'être. Il est pourtant incorrect de leur appliquer ce verset : «*Quoi ! et si leurs ancêtres n'avaient rien raisonné et s'ils n'avaient pas été dans la bonne direction ?*» (s.2, 170). C'est que les fouqaha de l'ancien temps ont accompli une œuvre colossale, pertinente et efficace. En outre, à aucun moment, ils n'ont prétendu que leurs travaux étaient éternels au même titre que le Coran et la Sounna. De leur temps même, ils se respectaient mutuellement et acceptaient la variété des opinions d'une province à une autre, en raison des particularités culturelles des populations. Aujourd'hui, Il s'agit pour tous de bâtir un Etat de droit. Celui-ci ne se vérifie pas seulement dans les textes. Il s'observe surtout dans le domaine des réalisations pratiques.

L'Etat contemporain ne peut pas être le reflet de l'Etat de Médine, ni ceux des califes que Mawardi a décrits dans son livre, *les statuts gouvernementaux*. Certes, la même idée directrice pourrait se vérifier ici et là si nous considérons que tous se présentent comme un pouvoir institutionnalisé qui exerce son

autorité sur une société dans le cadre de limites territoriales bien définies. Il est, comme toute réalité, le produit d'un processus dont la finalité ne se circonscrit pas à une époque donnée, mais se poursuit dans le temps et engendre à diverses étapes de la vie de nouvelles finalités, chaque fois renouvelées, renforcées et enrichies.

A ce titre, les Musulmans sont à l'aise pour édifier l'Etat le plus conforme à leurs besoins, dès lors qu'aucun texte du Coran ou du hadîth n'en mentionne le nom et n'en définit les structures. Le Livre sacré énonce les principes institutionnels et expose les grandes lignes de sa politique fondée sur la justice et l'égalité, le convenable et le blâmable, le licite et l'illicite. Il laisse aux hommes le soin d'arrêter les moyens et de prévoir les structures adéquates en tenant compte de la dynamique et des fluctuations opérées par le temps, ainsi que des expériences universelles dont les sensibilités positives ne manquent pas d'influer sur le paysage politique. Il signale seulement qu'une équipe dirigeante doit se dégager du sein de la communauté musulmane et doit entreprendre la mise en œuvre du commandement du bien et de l'interdiction du mal : *«Que soit issue de vous (de votre communauté) une communauté (un groupe) qui appelle au bien, ordonne le convenable et interdit le blâmable, car ce seront eux qui réussiront.»* (s.3, 104)

C'est dire qu'il ne vient pas à l'esprit – et ce n'est d'ailleurs pas possible – de tourner le dos à l'évolution, en s'agrippant à une méthode de gouvernement qui a fait son temps parce que les sciences modernes offrent à la pensée des modes de pouvoir variés et à même de s'harmoniser avec le courant de l'histoire. Il s'ensuit que l'Islâm est à la fois une religion au sens restrictif dont le revêt la terminologie moderne, une politique en tant que moyen de réalisation de ses objectifs et une philosophie du moment qu'elle propose la transformation de l'homme et du monde. Cela répond à la définition donnée par Burhan Ghalioun¹, à cette différence que cet auteur distingue la religion de la philosophie et les cloisonne, alors qu'en Islâm l'un est le complément de l'autre, quand ce n'est pas un tout indissociable.

¹ Burhan Ghalioun, op. cité.

«Ainsi, pour la religion, tout peut s'atteindre (bien social et bien individuel) par la purification de la conscience, la soumission aux préceptes divins, le dépassement des forces du désir et de la convoitise. Pour la philosophie, le seul moyen de surmonter l'égarement politique et moral est le perfectionnement de nos instruments de pensée, l'unification de nos méthodes de raisonnement et de manifestation de la vérité-réalité. Le religieux prend la foi pour centre d'intérêt, le philosophe choisit la raison... La foi conduit à la transformation de la religion en communauté de reconnaissance et d'échange transcendant les frontières ethniques et étatiques, et par conséquent, à la création d'un nouveau principe d'organisation sociale ; la dialectique propose le développement, au-delà de l'Empire, du politique en tant que modalité organisationnelle, principe fondateur d'une nouvelle socialité¹, pratique sociale et donc nouveau type de pouvoir».

Nous avons dit que le concept de l'Etat ne figure pas dans le vocabulaire coranique. Le Livre de Dieu parle essentiellement de *qawm* (peuple) dans son acception générale et de *Oumma* quand il désigne la communauté musulmane. Cependant, la notion d'Etat s'y imbrique, car il n'est pas imaginable de conduire une nation sans des structures adéquates et des appareils administratifs correspondants. C'est ce qui explique l'émergence de l'Etat de Médine. Certes, il n'avait pas la physionomie de l'Etat moderne. Mais c'est l'évolution du temps qui lui donne de nouvelles caractéristiques et de nouvelles prérogatives, en raison de la multiplicité des problèmes et de la diversification des sciences. Il s'ensuit que ce n'est pas parce que le Coran ne signale pas le besoin d'un Etat qu'il faut en déduire que l'Islâm n'envisage pas l'institution d'un Etat politico-islamique.

Quand Dieu dit : *«Recherche à travers ce qu'Allah t'a donné la demeure dernière. Et n'oublie pas ta part en cette vie»* (s.28, 77), cela signifie qu'il ne convient pas de consacrer toute son existence aux actes dévotionnels, mais qu'il faut accorder un espace aux préoccupations matérielles de la vie. Il est possible de

¹ A ce sujet, l'auteur donne cette explication : *«Le terme de «socialité» veut dire ici ce qui fait d'une multitude d'individus ou de groupes hétérogènes une société organisée dotée d'une cohésion et d'une totalité. Il est le fondement de ce qu'on peut appeler l'esprit sociétal.»*

comprendre que l'Islâm unit le spirituel au temporel, si nous considérons que la vie dernière s'acquiert au moyen d'actes culturels et que la vie présente est un ensemble d'activités non spécifiquement religieuses, mais où s'impliquent toutefois le licite et l'illicite, le bien et le mal, le convenable et le blâmable. Il est peut-être juste de distinguer le religieux, dans son sens restrictif, et le politique qui s'y insère, en se figurant que tout acte temporel réalisé par désir de la Face de Dieu est sacré, sans l'inscrire dans son acception strictement religieuse.

3 - Le milieu temporel et l'espace en tant que phénomène politique.

En se fondant sur la règle qui stipule l'unicité de la Vérité et qui fait donner la primauté du révélé sur la raison et les sens pour atteindre cette Vérité, la vision de la civilisation musulmane perçoit le phénomène humain sous l'angle d'une unité complexe aux multiples dimensions. Cette cohésion n'accepte ni la désintégration, ni la fragmentation, y compris au niveau de l'analyse. C'est dire qu'il convient de l'aborder dans sa globalité, en envisageant la totalité de la Vérité relative aussi bien au monde du témoignage, donc visible, que celui de l'Invisible, afin d'aller au fond de la nature du sujet traité avec tous ses tenants et aboutissants.

Du moment que le phénomène politique est le sommet du phénomène social et de son cadre, la désintégration et la fragmentation présentent plus de danger pour le cours de la recherche scientifique et de ses résultats. Ce qui rend encore nécessaire d'aborder le sujet dans sa globalité, c'est le fait que la définition islamique du concept politique renferme aussi bien le côté social qu'économique et culturel. C'est du politique que dépend, en effet, l'utilité des choses ou, si l'on veut, c'est lui qui assainit le comportement moral et rétablit l'éthique dans ses droits. Ce n'est pas, pourtant, la définition que l'Europe lui donne. Les hommes de ce continent le circonscrivent dans le cadre de la force, de l'autorité ou de l'Etat ou encore pour définir spécifiquement le pouvoir des valeurs, bien que toutes ces acceptions ne comptent pas au nombre des aspects du phénomène politique; elles n'en sont ni l'entité ni la substance. Deux résultats importants découlent de l'idée de globalité du phénomène humain en général et du phénomène politique en particulier :

* Le résultat obtenu cerne tout l'espace du phénomène politique. Nous accédons ainsi facilement à la complète compréhension de sa vérité dans son contexte naturel. Pour cela, il ne convient de négliger aucun de ses éléments. C'est que la négligence de l'un d'eux conduit à un manque de clarté. C'est pourquoi, le discours doit partir de l'étude spéculative des plus beaux noms de Dieu. Dans le cas contraire, c'est-à-dire qu'en prenant en compte certains noms du Glorieux sans les autres, nous aboutirons à une conception dogmatique qui ne sera pas islamique et peut-être qu'elle la contredira complètement.

* Le résultat de l'étude du sujet sera équilibré. Autrement dit, aucun aspect ne prendra le dessus sur l'autre du moment que cette vision civilisationnelle prend comme terrain de recherche les concepts de justice et d'harmonie entre toutes les figures du phénomène social. Il ne s'agit ni d'accorder sa préférence à l'un plutôt qu'à l'autre, ni de minimiser l'importance de l'un par rapport à l'autre. Cette projection du travail est ainsi opposée à ceux qui exagèrent le rôle de l'économie ou de la lutte des classes. Cela ne veut pas dire qu'il faille donner à chaque aspect du phénomène une même dimension quant à leur rôle, à leur importance et à leur influence. Il est question plutôt de donner à chacun d'eux la place qui lui revient suivant son objet et non pas d'après un jugement préalablement établi.

La vision de la civilisation musulmane part de l'hypothèse que l'histoire, ses lois, ses expériences et ses épreuves se découvrent dans la *«mémoire de la nation»*. C'est dire que les événements historiques, bien que se situant antérieurement à l'époque en cours, ne meurent pas dans l'oubli. Au contraire, ils demeurent vivants dans la mémoire collective du peuple. Il s'ensuit que l'étude du phénomène politique ne s'arrête pas seulement à ses manifestations immédiates dans le milieu social. Mais elle suit son prolongement historique jusqu'à parvenir à ses racines. Il s'agit donc, d'une part, de rechercher l'origine de ce phénomène et, d'autre part, de déchiffrer ce qui s'était accumulé dans les réserves historiques. A partir de ce constat, il y a lieu de rattacher les faits actuels à ceux enfouis dans le passé. Cela ne veut pas dire que les mêmes observations se répètent sans cesse. Il convient de comprendre que la méthode adoptée doit opérer sur des données

traiter en les inscrivant dans le cadre de l'étude des phénomènes contemporains

Le milieu temporel est un réservoir d'épreuves et d'expériences, de faits psychologiques et moraux. C'est, de plus, un observateur des valeurs, des normes et des critères. C'est que le passé, le présent et l'avenir d'une nation constituent un tout indissociable dès lors que le second subit les effets du premier et que lui-même surcharge le troisième. Il n'est donc pas possible de décrire l'état d'un peuple sans prendre en considération son histoire et sans envisager sa situation ultérieure. Il s'ensuit que nous sommes en présence d'une évidence première admise par tous ceux qui entreprennent un travail scientifique, à savoir la nécessité de prendre comme point de départ l'histoire d'une société, ses valeurs permanentes et toutes les caractéristiques de son milieu, afin de réunir toutes les possibilités à même de dégager une solution convenable du changement.

L'idée centrale est qu'il est impensable d'opérer une coupure entre le passé d'une nation et son présent. Un tel procédé est une grossière erreur puisqu'il ne tient pas compte de la réalité objective. Il ne fait aucun doute que le passé de n'importe quelle nation se situe au sein même de sa formation intérieure. En se détachant de son histoire, elle perd son identité et son âme. Elle se renie donc elle-même et accepte l'Autre pour maître.

Ces discours qui opposent l'authenticité à la modernité visent en fait le refoulement du passé et n'envisagent le développement que sous l'angle du présent. Quand une nation aborde la question de son devenir, il lui appartient plutôt d'évacuer tout jugement préconçu et d'adopter une attitude de neutralité quant au choix à faire. Autrement dit, elle doit concevoir le présent et le futur d'une manière impartiale. A cet effet, elle définit correctement ce qui est authentique et ce qu'elle entend par modernité. Ce dernier aspect doit être envisagé au moyen de critères qui déterminent son moi, sans recourir à des imitations ou à copier d'autres expériences. Agir de la sorte, c'est penser à tort que le siècle que nous vivons véhicule des particularités uniques qui unissent tous les habitants de la terre. Cette idée est le produit de la suprématie européenne qui œuvre pour retrouver les mêmes valeurs à tous les peuples du globe, à opérer en eux une coupure intérieure

et à les placer dans son giron. Ces puissances découvrent au sein des sociétés non-européennes des alliés objectifs qui les copient. C'est ainsi qu'une nation, au même titre que l'humain, rejette chaque fois le corps étranger qu'on veut lui greffer, d'où l'émergence des crises qui la secouent continuellement.

La vision musulmane du temps part du *tawhîd*, en tant que réalité absolue. Elle ne divise pas l'histoire en pôles d'attraction qui se dissocient les uns des autres. Au contraire, elle lui applique une législation globale, en considérant les concepts d'Unité, de justice, de piété, de lieutenance de l'homme sur terre, d'exploitation des ressources et de la foi en la vie dernière. C'est sur ces bases que l'Islâm établit ses structures organisationnelles et ses lois. Il aborde chaque élément conformément aux données et aux circonstances. Il les met en œuvre en imposant une méthode ou interviennent les expériences et les épreuves antérieures. Il ne perd pas de vue que chacune d'elles a sa propre logique qui entre en relation avec la Législation divine, sans se départir du milieu étudié. Ainsi, le mouvement opéré par la nation islamique exerce une interaction entre les normes de la Charîaa, les réalités enracinées dans l'entité sociale que l'histoire a emmagasinée et le vécu de l'époque présente. Il ne sépare donc pas ou n'isole pas l'ancien du nouveau. Ce procédé s'applique sur tous ceux, individus et collectivités, qui ont pris l'Islâm comme axe de la vie. Il s'ensuit que tout projet, qui se situe en dehors du Coran et de la Sounna, ne peut être considéré comme une expérience islamique. Au contraire, les effets produits sur la société seront perçus dans un cadre dont les causes évacueront l'Islâm de son cadre naturel.

Dans le cadre de la définition du milieu temporel des Etats dits «*en voie de développement*», le discours des théories anthropologiques doit être totalement exclu. C'est que celui-ci fait du sous-développement un phénomène naturel, enraciné dans leurs structures psychologiques, morales et sociales. Il y voit, pour le moins, une étape naturelle que toutes les sociétés de la terre traversent parce qu'elles contiennent en elles un frein à leur désengagement du sous-développement. Cette généralisation est erronée parce que les causes du retard sont différentes les unes des autres. Il faut au contraire une étude conçue spécialement pour chaque milieu civilisationnel dans un cadre, certes, universel mais propre à leur condition. A cet effet, elle prend en considération

l'interaction des facteurs internes et externes. C'est à partir de là qu'émergeront les théories de leur développement. Il est certain que le facteur externe ne produit d'effet sur la société que si son contexte interne n'est pas préparé à des changements. Comme le dit Malek Bennabi, la colonisation des esprits n'obtient aucun résultat aussi longtemps qu'il n'y a pas de l'intérieur une force réceptive à l'accepter. Ce n'est pas sans raison que la Loi divine précise que Dieu ne change l'état d'un peuple que lorsque celui-ci est disposé à se transformer lui-même. *«En vérité, Allah ne modifie point l'état d'un peuple, tant que (les individus qui le composent) ne modifient pas ce qui est en eux-mêmes»*. (s.13, 11)

La vision de la civilisation musulmane part de l'idée que les aspects qui se tiennent dans un espace territorial se transforment au même titre que les mutations imposées par le temps. Les règles conçues se diversifient donc selon les zones géographiques. Cela ne signifie pas que le lieu joue un rôle indépendant. Au contraire, le cadre philosophique, religieux ou culturel exerce sur lui une influence. C'est parce que les points de départ se prennent à partir des données lointaines de la philosophie religieuse ou civilisationnelle. Ces dernières s'érigent en axes du phénomène politique. Celui-ci se diversifie suivant les charnières particulières autour desquelles gravite chaque société.

Il s'ensuit que le fait politique présent de la nation islamique se perçoit suivant sa croyance religieuse qui définit ses orientations et ses buts. Ses sources sont d'ordre divin. C'est pourquoi, il est fortement attaché à la foi en Dieu. Autrement dit, il se caractérise par des valeurs constantes dont le prolongement relie la vie immédiate à la vie dernière. Conformément à ce concept, le monde islamique ne se définit pas dans une surface géographique déterminée. Il véhicule plutôt l'acception de la fraternité universelle issue du concept de la nation réunie par la croyance au *tawhîd*. Il engendre une seule conscience et une seule appartenance dont la fonction est de témoigner des autres nations. Le pivot de sa mission porte sur la responsabilité inhérente à la lieutenance de l'homme sur terre dont Dieu est le Seul Maître. Le Seigneur l'a confiée aux humains pour en être les gérants. C'est dire que les richesses qui s'y trouvent n'appartiennent pas à l'Etat en lui-même. Elles sont la propriété de l'ensemble des Musulmans, quel que soit l'espace territorial où ils vivent.

Cette définition de l'espace géographique du phénomène politique, fondée sur une croyance constante, transcende le régionalisme artificiel. Elle prend le départ de son étroite relation avec la *'aqida* et tout ce qu'elle implique en droits, en devoirs et en organisations aptes à concrétiser les aspirations des collectivités. Il faut dire que la notion d'Etat-nation qui puise ses racines dans des données géographiques précises n'occupe aucune place dans la vision coranique du développement. Plus exactement, si des Etats et des nations se constituent séparément, une organisation les rassemble et une force, en l'occurrence la Charîaa, leur fournit des normes de gouvernement qui les revêtent d'un caractère distinctif par rapport aux autres peuples de la planète. Ce lien qui les réunit indéfiniment est, toutefois, ouvert au renouvellement et accepte le changement des formes de leurs relations.

Le renouveau de la pensée islamique

La pensée joue un double rôle. Le premier est interne. L'homme se renouvelle intérieurement et, à cet effet, il élimine en lui les résidus du scepticisme et du doute, afin de se donner une nouvelle dynamique. La seconde est externe. L'homme renouvelle la réalité objective, en épurant ses imperfections, en apportant des réformes à même de transformer le vécu et motiver le progrès et l'évolution. C'est dire que sans la nécessité de se réformer intérieurement, il ne peut y avoir un renouvellement conséquent extérieurement, sachant que la dynamique de la pensée ne se dévoile qu'en transcendant la réalité.

La pensée vit ou meurt suivant que l'homme agit sur les événements avec le dessein d'orienter leur cours vers le nouveau. Ainsi, la pensée hellénique était vivante en son temps dans ses aspects logiques, dès lors qu'elle faisait face à la pensée sophiste et se dressait contre son irrationalité. Avec le temps, elle mourut et ne revécut qu'avec la pensée des musulmans dont l'esprit, en circulant dans ses veines, lui redonna sa vigueur et sa vivacité. Il va de soi que toute pensée périt quand elle se détache du vécu et perd le sens de son renouvellement. C'est dans ce contexte que la pensée romaine insuffla la vie dans la pensée grecque, en particulier, dans le domaine du droit, dès le moment qu'elle se relia à la réalité objective durant la période de la civilisation romaine. Elle a pris la

relève et a été ainsi son héritière, alors qu'elle ne revêtait auparavant qu'un caractère abstrait et ne donnait aucune importance à la pratique et à l'expérience.

Il y a constamment une interaction entre la pensée et la réalité. La première se renouvelle à partir de la connaissance de la seconde et celle-ci se transforme sous l'action de celle-là. Il est certain qu'une pensée qui se détache du réel est condamnée à la stagnation si ce n'est au dépérissement car, comme le dit Malek Bennabi, les actes physiques et tangibles constituent l'âme de la pensée. Cette mort lente s'explique par le fait que le penseur et l'intellectuel, d'une manière générale, n'abondent pas dans le sens des lois cosmiques qui ne changent pas et ne varient pas aussi bien dans la nature originelle de l'être humain que dans la société et la nature.

Il y des pensées qui occupent leur énergie par un problème, avec ses particularités, pendant une période. Elles épuisent leur force novatrice, sans pour autant chercher à se raviver. Elles ne produisent dès lors aucun effet sur la réalité qui, de ce fait, ne change pas. Une pensée peut avoir une capacité de renouvellement sur une société, mais elle n'a aucune influence sur une autre. Ainsi, la pensée européenne qui renouvela la vie en Europe échoua dans ses tentatives de renaissance dans les sociétés musulmanes. C'est l'exemple de cet économiste allemand Shakhht dont l'expérience réussit en Allemagne, mais ses idées échouèrent en Indonésie. Cela explique que la pensée européenne a acquis essentiellement les particularités et les composantes de la société européenne.

Ces particularités et ces données spécifiques contredisent la nature, l'identité et les composantes historiques des sociétés musulmanes. Chaque nation a une âme qui constitue l'essence de son existence, le fondement de sa psychologie et de son tempérament intellectuel. Gustave Lebon en parle dans son livre, *Le secret de l'évolution des nations*. Il déclare que les caractéristiques littéraires et intellectuelles qui composent l'âme de la nation représentent la somme de son passé, de l'héritage de ses ancêtres et la motivation de son mouvement vers le but assigné. Cependant, ces divers attributs se diversifient amplement dans les individus d'une même nation. Il n'en reste pas moins qu'un examen inductif conduit à préciser que la plupart des individus de

cette nation partagent en commun des attributs psychologiques d'ordre général stables qui les distinguent des individus d'autres nations.¹

Les sociétés musulmanes présentent cependant certaines nuances qui portent sur des données essentielles qui n'acceptent ni changement ni transformation. C'est d'ailleurs pourquoi la pensée européenne ne s'adapte et ne s'harmonise pas avec l'âme de la nation islamique. En effet, l'Islâm a été le moteur de la civilisation, la composante doctrinale de son identité, la voie dans le comportement individuel et social des individus. Ce n'est pas du tout l'état de la pensée européenne dont le fondement de son élan scientifique et industriel a été d'isoler la religion de la société politique qui se trouva ainsi éloignée de tous les aspects civilisationnels, en raison de circonstances historiques connues, lesquelles ne correspondent ni partiellement ni globalement avec le cours de l'histoire du monde musulman. C'est cette vision qu'une partie des intellectuels envoûtés par la voie occidentale ne reconnaissent pas. Ils comparent l'état de la nation islamique avec la nation européenne, sans prendre en considération le fait que celle-ci revêt un caractère universel qui puise sa légitimité de la philosophie de l'évolution humaine. En effet, ce qu'il y a de vie et de renouveau dans la pensée européenne n'a été obtenu ni de la pensée grecque, ni romaine, ni chrétienne, mais elle l'a acquis de l'esprit de la pensée islamique. C'est pourquoi, Mohammed Iqbâl a dit que la pensée européenne a, au cours d'une période de son existence, tiré le dynamisme de sa reconnaissance du monde musulman.²

Il a fallu un certain temps à l'Europe pour saisir la source islamique et l'adopter à sa méthode scientifique. Cette reconnaissance, dans cette optique, a été admise par Briffault dans son livre *Making of humanity*. Il a écrit que Roger Bacon a étudié la langue et les sciences arabes à l'Université d'Oxford. A ce titre, il a été, en quelque sorte, le messenger de la science et de la méthodologie des musulmans en Europe chrétienne. C'est parce

¹ Livre traduit en arabe par Ahmad Fathi Zaghloûl Pacha sous le nom *sirru tatawwouri-l-oumami*, édit. nafâis, 1987, p. 19.

² Livre de Mohammed Iqbâl traduit en arabe par Abbâs Mahmûd sous le titre *tajdidou-t-tafkiri-al-dîni fi-l-islâm*, Le Caire, 2^e, édition, p. 13

que la voie de la vraie connaissance passait nécessairement par l'apprentissage de la langue et des sciences arabes. A l'époque de Bacon, la méthode expérimentale arabe s'était largement répandue. Le quart de l'Europe s'était attaché à en acquérir les rouages.

Ce bref rappel n'a pour objet, en ces circonstances de décadence et de retard culturels, que pour redonner confiance à nous-mêmes, raviver et aiguïser notre raison, afin de secouer notre torpeur et déclencher en nous le mécanisme civilisationnel. La pensée islamique a une capacité créatrice dans le domaine de sa revivification et de son renouvellement. L'histoire de l'Islâm nous expose comment les versets du Coran transmettaient dans les cœurs et les esprits la sérénité et l'assurance de soi, y compris de ceux qui ne croyaient pas en leur contenu. La logique coranique incite à la nécessité de l'évolution. Elle fait appel à la raison et à la clairvoyance. De nombreux versets font du droit un autre but fondamental de la révélation. D'autres auteurs suscitent cette évolution en s'opposant platoniquement à la glorification des ancêtres et à leur héritage, sans chercher à les surpasser. Ils condamnent l'imitation des sociétés perverses, les pouvoirs oppresseurs et les juridictions erronées et contraires à la Loi fondamentale. Le Coran brise toutes sortes et toutes formes d'idoles sanctifiées en dehors de Dieu. Il donne par là à l'homme une détermination, une résolution et une force qui défient toutes les pressions exercées par ces idoles. Il précise que la variation du temps influe sur les divergences des lois. Il dit que chaque nation est responsable de ses propres actes et aucune n'est responsable de ce que l'autre a fait. Le verset le plus significatif est celui-ci : *« Ceux qui prêtent l'oreille à la Parole, puis suivent ce qu'elle contient de meilleur, ce sont ceux-là que Dieu a guidés et ce sont eux les doués d'intelligence »*. (s.39, 18)

Conclusion

La confusion existe toujours entre la Charîaa et la jurisprudence. Cet amalgame se généralise à toute la pensée islamique. Il s'ensuit que des Etats musulmans appliquent textuellement le produit de *l'ijtihad* des anciens et se figurent mettre en pratique l'Islâm originel. Sur un autre plan, des pourfendeurs de la religion attribuent l'échec des expériences du passé à l'Islâm. Or, il convient de distinguer entre les valeurs du

révélé et du prophétique, d'une part, et le comportement des Musulmans, d'autre part. C'est pourquoi, nous remarquons que la vision islamique du développement n'est pas suffisamment clarifiée. Elle est altérée précisément par cette combinaison de la 'aqida elle-même et la pensée. Des gens agissent comme si les deux éléments ne constituaient qu'une seule et même entité. Ils les revêtent absolument de la même nature et de la même sacralité éternelle. Cette conception de l'Islâm s'est généralisée à l'ensemble de l'opinion aussi bien musulmane qu'occidentale. Elle a été répandue, soit par ignorance, par des prédicateurs aux courtes vues, soit délibérément par les masses média étrangères dont les moyens de communication sont considérables. Elle est le produit de cette raison qui ne distingue pas entre ce qui est absolu et fondamental, d'une part, et ce qui est limité dans le temps, d'autre part. Elle ne fait pas de différence entre la substance d'une chose et ce qui se rapporte au style de son application. Dès lors, les événements du passé, leurs équivoques et leurs contradictions ne sont pas perçus à leur juste valeur. Il ne faut plus s'étonner que la raison islamique soit aujourd'hui prisonnière de concepts erronés et de déviations intellectuelles.

* Professeur, ancien Ambassadeur, écrivain.