

LE CONCEPT DE SOLIDARITE EN ISLAM

PAR

Abderrahim LAMCHICHI

Maître de conférences à l'Université d'Amiens

Ce qui retiendra ici notre attention, c'est l'étude des valeurs morales et éthiques de l'islam et l'exposé de sa contribution à la définition de la notion de solidarité. Il appartient à l'historien, au sociologue et à l'anthropologue de replacer ces idées dans leur réalité concrète. Compte tenu des limites imposées dans le cadre d'un article, ce travail indispensable de clarification historique et d'analyse critique du dogme musulman n'a pu être suffisamment accompli. Nous serons toutefois amenés, chemin faisant, à examiner avec le recul critique nécessaire la notion idéale de solidarité de la doctrine musulmane classique, et à vérifier la distance qui sépare les définitions théoriques, retenues par le texte coranique et la tradition prophétique, de leurs applications effectives.

Il convient d'emblée de préciser que le concept de solidarité défini ici se différencie radicalement de celui retenu par les sciences sociales et politiques¹: c'est une notion d'essence éminemment religieuse qui exprime la vocation spirituelle unitaire de l'islam et la vertu sociale collective de son message (§ I.). Cette solidarité dans l'islam s'exprime de différentes manières. Ainsi la vocation unitaire de la *Umma*, en tant que communauté humaine idéale, recèle-t-elle une double dimension, spirituelle et sociale, de la solidarité (§ II.). De

1. Cf. notamment : Jean Duvignaud, *La Solidarité. Liens de sang et liens de raison*, Fayard, 1986 et Jacques Donzelot, *L'Invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Fayard, 1984.

même, l'islam se veut une religion de la justice sociale : l'"économie politique islamique", à travers la notion de *Zakât* (aumône légale), est un système basé sur une définition précise de la solidarité sociale. Le monde musulman est dès lors confronté à plusieurs défis qui permettront éventuellement, s'il les relève, d'inventer de nouvelles formes de la solidarité et de repenser les questions de la tolérance et du statut des minorités, le statut de la personne humaine dans le cadre non plus d'une solidarité communautariste et "holistique", mais dans l'optique de l'invention de formes nouvelles du lien social et de la justice économique qui tiennent compte de l'Etat de droit et de la problématique des Droits de l'homme (§ IV.).

I. LA SOLIDARITÉ SELON LE CORAN ET LA TRADITION PROPHÉTIQUE : UNE VERTU SOCIALE COLLECTIVE

La loi musulmane (*Shari'a*) — dont les deux sources originelles sont le Coran et la tradition prophétique (*Sunna*) — prétend apporter une règle de vie régissant aussi bien les actions quotidiennes du croyant que les problèmes éthico-politiques et sociaux. D'essence divine, elle représente, aux yeux des musulmans, la base d'un tout global et unique, dont les concepts de foi et de loi sont insécables. Formant un ensemble de principes directeurs et de normes de la vie sociale, elle entend façonner et instruire tous les aspects de l'existence ; elle englobe le cadre communautaire et socio-économique collectif des adeptes aussi bien que leur comportement individuel quotidien et leurs expériences mystiques ou spirituelles (l'intériorité).

Elle entend déterminer les relations fondamentales de l'homme croyant (*mu'min*) vis-à-vis de Dieu et à l'égard d'autrui : elle veut embrasser l'ensemble des obligations imposées au musulman en sa triple qualité de croyant, d'homme vivant en société et de "citoyen" de la grande Communauté. Elle contient donc un certain nombre de principes et de modalités qui permettent d'entrevoir une véritable conception de la solidarité. Mais dans la mesure où la soumission à cette loi et le désir d'en respecter toutes les dispositions découlent nécessairement de l'acceptation de la foi qui impose une vision générale de la Cité et de son devenir, cette définition de la solidarité demeure étroitement assujettie au contenu même du dogme et donc aux conditions de la loi religieuse.

A) *Le sens de la solidarité dans les obligations cultuelles*

Il faut tout d'abord faire référence aux obligations cultuelles qui forment les cinq "piliers" ou "pierres angulaires" (*Arkân*) de l'Islam et qui tirent leur force obligatoire des principes coraniques, pour saisir la nature profonde et le contenu de la solidarité islamique. Là encore la liaison entre la foi, la loi et les obligations rituelles se veut parfaitement cohérente, et la notion de solidarité s'insère dans une vision plus générale de l'unicité absolue de Dieu et de la Révélation.

En premier lieu, l'intention du croyant, clairement et ouvertement déclarée, revêt une importance primordiale². C'est ce que représente le premier "pilier" : la profession de foi, ou "attestation" (*Shahâda*), vertu théologique par excellence de l'Islam. En combinant spirituel et vécu, en reliant le monde à Dieu, en affirmant son approbation sans réserve à la Loi divine et à l'Unicité absolue du Créateur, le croyant se déclare volontairement solidaire de tous les autres croyants et intériorise profondément cette solidarité qui va jusqu'à la fusion avec la Communauté (*Umma*).

Les autres "piliers de l'Islam", c'est-à-dire les obligations culturelles imparties à chaque croyant, se revêtent d'une valeur sociale et collective ; ce qui donne sens à la notion de solidarité et à la définition de la Communauté en tant que "*vouloir vivre ensemble*"³.

Expression de glorification et de supplication, la prière (*Salât*) relie le fidèle aux autres croyants et l'intègre au monde universel. Elle lui confère sa dignité par une vision transcendante de sa nature. De ce fait même, elle exige, corollairement, l'humilité par les gestes simples et identiques qu'accomplissent tous les musulmans, en même temps, quel que soit leur rang. La prière exprime l'unité et la cohésion : cinq fois quotidiennement, les musulmans se prosternent à des heures sensiblement identiques, dans une même direction, celle de la Mecque. Pour tous les croyants, ce rituel, l'intention qui l'accompagne et la force symbolique évoquée ci-dessus, expriment l'unité spirituelle et la solidarité dans la foi. D'ailleurs, l'adoration est généralement mentionnée, dans le texte coranique, en association avec l'aumône légale (*Zakât*), obligation éminemment religieuse mais aussi acte d'assistance sociale et droit réciproque à vocation solidariste.

Il faut également souligner le rôle social de la Mosquée : lieu de prière et de communion dans l'adoration de Dieu, mais aussi espace où les gens les plus démunis viennent trouver refuge et soutien. C'est dans son enceinte, souvent, qu'est distribuée la *Zakât al-Fitr* (aumône acquittée par les fidèles au moment de la rupture du jeûne du mois de Ramadan, différente de l'aumône légale, qui est une sorte d'impôt). La Mosquée n'a-t-elle pas servi, durant ces dernières décennies, de lieu où s'exprimaient à la fois un discours de contestation des pouvoirs politiques au nom de l'islamisme radical, et des formes de mobilisation et de solidarité sociales pour pallier les défaillances de l'Etat post-colonial en matière sociale et économique ?

L'aumône légale (*al-Zakât*) — nous aurons l'occasion d'y revenir plus longuement (cf. plus loin : "*économie politique islamique et exigence de la solida-*

2. La morale musulmane est totalement conditionnée par l'intention ; le comportement individuel doit être intériorisé par la foi avant d'être imposé de l'extérieur. L'engagement du croyant découle du choix qu'il a fait d'obéir. Mais il n'y a pas de morale sans respect de l'organisation sociale et juridique basée sur l'unité et la solidarité communautaires : Cf. Jean-Marie Abd-el-Jalil, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Seuil, 2e éd. 1962.

3. Marcel-A. Boisard, *L'Humanisme de l'Islam*, Albin Michel, 1979, ou encore Louis Gardet, *Islam. Religion et communauté*, Desclée-de-Brouwer, 1967, rééd. 1982.

rité sociale”) — est certainement l’obligation rituelle d’où ressort avec le plus de clarté l’exigence islamique de la solidarité et de la justice contenue dans le message coranique. Citée dans 32 versets du Coran⁴, généralement rattachée à la prière, obligation du riche et “droit du pauvre”, distribution entre “associés” des biens communautaires, elle actualise la fraternité des croyants et la solidarité sociale et communautaire. Elle est devoir religieux et acte social pour le fidèle qui, en s’en acquittant, a la satisfaction morale de participer à l’édification d’une société musulmane plus harmonieuse et plus juste, puisque l’assistance charitable obligatoire impose la coopération et l’assistance publique.

En tant qu’épreuve qui impose une certaine retenue au corps, en tant que raffermissement de la volonté, libération de l’homme de ses passions et purification de sa spiritualité par le renoncement et la privation, le jeûne (*al-Siyâm*) est aussi fondamentalement acte de solidarité, non pas seulement envers la détresse des plus pauvres, mais également avec l’ensemble des membres de la *Umma*. Contraignant à l’abstinence les riches comme les pauvres, selon un horaire identique, reliant symboliquement tous les croyants, il est un des fondements du solidarisme et de l’égalitarisme de l’Islam.

Le pèlerinage (*al-Hajj*), cinquième obligation de l’Islam (conditionné, toutefois, par les possibilités financières du croyant), est — au delà du sens symbolique qu’il revêt aux yeux des fidèles, en tant que processus de purification de la Communauté — la représentation la plus explicite de la solidarité communautaire de la *Umma* qui se réunit ainsi annuellement pour célébrer Allah et son Prophète dans une égalité, qui se veut parfaite, des classes, races, ethnies ou cultures. Le pèlerinage à la Mecque est considéré par les musulmans comme la manifestation la plus perceptible et la preuve éclatante de l’unité d’une communauté partageant la même foi et de l’égalité dans l’Islam. Dans la réalité, on sait qu’il n’en est rien⁵, puisque à chaque occasion ni les dissensions entre pays musulmans, ni les clivages sociaux ne peuvent s’empêcher de se manifester. Pourtant, le pèlerinage garde, pour des millions de fidèles, aujourd’hui encore, cette force symbolique d’unité et de solidarité de la *Umma*.

Il faut rappeler, à cet égard, que la Mecque n’est pas seulement le lieu où les musulmans du monde entier viennent accomplir le pèlerinage rituel, elle tend à devenir le centre par excellence du fondamentalisme wahhabite, d’obédience sunnite, et surtout le centre du regroupement et de la coopération des Etats musulmans, notamment dans le cadre de l’Organisation de la

4. Marcel-A. Boisard, *L’Humanisme...*, op. cit., p. 57. Parmi ces versets du Coran, la Sourate 9 (*al-Tawba/Le Repentir* ou *Barâ’at/Amnistic*), verset 60 : “Voici, les aumônes sont pour les miséreux, les pauvres, et ceux qui travaillent à les répartir, pour les cœurs ralliés, les esclaves, les débiteurs sur les sentiers d’Allâh, Allâh, savant, sage”. : Traduction du Coran (l’Appel) par André Chouraqui, Robert Laffont, 1990, p. 382.

5. Cf. Slimane Zeghidour, *La Vie quotidienne à la Mecque*, Hachette et le témoignage d’une étudiante algérienne ayant effectué le pèlerinage : in. Cheikh Si Hamza Boubakeur, *Traité moderne de théologie islamique*, Maisonneuve et Larose, 1985, p. 316-324.

Conférence islamique (O. C. I., fondée à Rabat en 1969, dont le siège est à Jeddah, où sa charte fut adoptée en 1972).

Le pèlerinage annuel est donc le moment où s'exprime cette tendance unificatrice et solidariste de la religion puisqu'il est l'occasion de nombreuses rencontres entre dirigeants du monde musulman au sein de nombreuses institutions qui se donnent pour objectif, sans y parvenir d'ailleurs, de promouvoir la solidarité des peuples qui constituent la *Umma*. C'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 isolés (Moros des Philippines, Patanis de Thaïlande, Bilaliens des Etats-Unis, etc.) prennent conscience d'appartenir à une grande communauté qui se veut fraternelle et solidaire*"⁶. Il faudrait ajouter que la Mecque fut à plusieurs reprises ces dernières années, lors du pèlerinage annuel, le théâtre de sanglantes manifestations, qui expriment la violence des déchirements et des clivages, entre *sunnisme* et *shîisme*, entre orthodoxies officielles et islamisme radical, etc. Même à l'occasion de ces troubles, certains groupes, qui ont opté pour un discours et une pratique de délégitimation des autorités religieuses, choisissent ce haut lieu symbolique pour exprimer une revendication alternative, mais qui réactive à son tour le rêve de l'unité et de la solidarité, trahie, à leurs yeux, par les dirigeants musulmans actuels.

Parmi les devoirs fondamentaux du croyant (sorte de "sixième pilier de l'Islam"), il y a enfin le *Jihâd* (traduit, abusivement, par l'expression "guerre sainte"). Etymologiquement, le concept dérive de la racine J. H. D., dont la signification est l'effort personnel que le musulman doit accomplir constamment pour respecter l'éthique et la morale religieuses, être solidaire de ses proches, et participer à la rénovation intellectuelle et morale (*Ijtihâd*) qui incombe à la Communauté solidaire. Il est aussi affirmation d'une appartenance communautaire et défense (y compris par les armes, d'où l'expression "guerre sainte", mais il ne s'agit là que d'une composante du *Jihâd*) de l'unité du *Dâr al-Islâm* (monde musulman) : il y a là incontestablement, comme pour les autres obligations, l'idée du devoir universel de solidarité organique de l'*Umma*⁷.

Au plan des vertus individuelles, le Coran — qui constitue, aux yeux des croyants, un véritable code d'éthique — fait de la justice, de la charité et de la solidarité les bases de la sociabilité qui devraient faire de la communauté des croyants une immense fraternité⁸. Dans cette perspective, le devoir de solida-

6. Ali Mèrad, *L'Islam contemporain*, P. U. F. 1984, p. 121-122.

7. Sur la notion de *Jihâd*, cf. notamment : Jean-Paul Charnay, *L'Islam et la guerre*, Fayard, 1986 ; Bernard Lewis, *Le Langage politique de l'Islam*, Gallimard, 1989 (chap. IV : La Guerre et la paix, p. 110-138) ; Edgar Weber et Georges Reynaud, *Croisade d'hier - Djihad d'aujourd'hui*, Cerf, 1989 et Pierre Viaux (dir.) *Les Religions et la guerre*, ouvrage collectif, éd. du Cerf, 1991.

8. Cf. Salâh al-Dîn al-Munadjjid, *Le Concept de justice sociale en Islam*, 1e éd. Dâr al-Kitâb, Beyrouth, 1969, rééd. OPU, Alger / Publisud, Paris, 1982.

rité qui incombe à l'individu prime son droit. Et la vertu sociale essentielle, base de la conduite morale du musulman, inhérente à l'enseignement coranique, sera collective, plutôt qu'interindividuelle⁹. Si l'éthique religieuse de l'Islam souligne la nécessité de n'accomplir tout acte social qu'en tant qu'expression de la foi intérieure (*imân*) — ce qui est une reconnaissance de l'individu, de sa raison et de sa "liberté" —, la doctrine islamique insiste sur le principe de la vie communautaire et de la solidarité humaine. L'Islam se veut, en effet, d'abord, une entité une et indivisible, sans dissension, ni schisme (*fitna*), manière de se comporter envers autrui, attache solidaire. Des devoirs spécifiques en découlent qui en appellent à des règles minimales de la solidarité et de la sociabilité dans la Cité musulmane, à la nécessité de la justice sociale et économique...

**B) Egalité des croyants, universalité du message Révélé,
solidarité religieuse**

Dépassant le seul cadre du domaine eschatologique, l'Islam est une religion qui entend organiser la société, structurer la cité et jeter les bases d'une communauté et d'un Etat unifiés dans lesquels l'appartenance, individuelle ou collective, se réalise uniquement par référence aux "droits de Dieu" (*huqûq Allah*), et non pas grâce au groupe, au clan, à la tribu ou à l'individu. L'Etat islamique idéal n'est donc ni l'Etat de droit moderne, ni une nation ethniquement homogène.

En dépit de son extrême hétérogénéité, géographique et ethnique, et de la diversité culturelle qui la caractérise dans les faits et de par son histoire, l'idéal de la *Umma* unifiée doit sa perpétuation, dans le temps et dans l'espace, à cette idée-force reposant sur la solidarité et sur la croyance, simple mais puissante, en l'unicité divine. L'adhésion à la Cité islamique s'adresse à tous les croyants (*mu'minûn*) au delà de leurs appartenances sociales, raciales, ethniques, linguistiques, culturelles ou géographiques¹⁰.

9. S'il y a dans l'Islam, comme le note Frithof Shuon "une séparation nette entre l'homme comme tel et l'homme collectif, ces deux réalités n'en sont pas moins profondément solidaires, étant donné que la collectivité est un aspect de l'homme... et que, inversement, la société est une multiplication d'individus. Il résulte de cette interdépendance ou de cette réciprocité que tout ce qui est accompli en vue de la collectivité... a une valeur spirituelle pour l'individu, et inversement", in *Comprendre l'Islam*, Gallimard/nrf, 1961, p. 30-31.

10. *Coran*, Sourate 3 (*âl-Imrân* / La Gent de 'Imrân), v. 110 : "Vous êtes la meilleure des patries manifestées pour les humains. Vous ordonnez le convenable, vous réprouvez le blâmable, vous adhérez à Allâh...", trad. A. Chouraqui, op. cit., p. 138. Les conditions qui font de la Communauté (*Umma*) la "meilleure qui ait surgi parmi les hommes" ne sont basées ni sur la race, ni sur les origines ou sur les richesses, mais sur la foi qui implique de "commander le bien et de réprouver le mal" (*al-amr bil-ma'rouf wa-nahiou 'ani al-munqar*).

Pour Marcel-A. Boisard (op. cit., p. 56), jamais religion ou idéologie avant l'Islam n'avait affirmé avec autant de vigueur le principe de l'unité et de l'égalité entre ses membres. "L'appel de l'Islam", la *Da'wa*, écrit Louis Gardet, récusé toute barrière de race et de culture. Tout racisme délibéré est une trahison de l'Islam", in *L'Islam, religion et communauté*, Desclée-de-Brouwer, 1967, rééd. 1982, p. 276.

En attribuant à tous les hommes une origine unique, en Adam (*Banû Adam*), l'enseignement coranique refuse la stratification sociale. Puisque les hommes sont tous semblables et égaux, aucune différence originelle ne les sépare si ce n'est le discernement, le degré de piété, la profondeur de leur foi, la connaissance de Dieu et leurs bonnes œuvres. Cette conception de l'harmonie entre croyants et de leur parfaite égalité, dans le cadre d'une nation idéale dépouillée de tous rattachements politiques, raciaux ou sociaux, a conduit les théologiens et les tenants d'une vision purement apologétique et anhistorique à postuler que l'islam est la religion de l'égalité et de la tolérance¹¹. Le critère d'adhésion volontaire à la foi (*Imân*), de soumission (*istislâm*) à la "seule loi de Dieu", a pu être interprété — depuis l'islam classique jusqu'à certains islamologues contemporains — comme le modèle parfait de l'égalitarisme et du solidarisme éliminant les préjugés discriminatoires, abolissant les ségrégations ethnico-culturelles et les différenciations sociales.

Il est vrai que l'islam maintient une vocation universelle et que la solidarité qu'il exprime n'est point close sur elle-même, mais ouverte sur l'autre¹². Mais cette vocation universelle et solidariste est cimentée uniquement par l'adhésion-soumission aux "droits de Dieu" ; basée sur l'adhésion à un système global de vie, elle ne permet guère que s'expriment les oppositions et les prérogatives des individus en tant que sujets de droit (cf. infra).

Le principe le plus fondamental est donc un principe solidariste doublé d'un principe égalitaire. A cet égard un *Hadîth* (dit du Prophète, rapporté par Bukhârî, Muslim et Tirmidhî) est souvent cité : "les hommes sont égaux entre eux comme les dents du peigne du tisserand. Pas de différence entre l'Arabe et le non-Arabe, entre le blanc et le Noir, si ce n'est leur degré de crainte de Dieu".

Louis Gardet note : "Les hommes, dit encore la tradition, étaient "frères de boue", *Ikhwân al-Tîn*, la Miséricorde de Dieu les a fait "frères de religion", *Ikhwân al-Dîn*, et la justice doit être égale pour tous. Le Coran y insiste", in *Panorama de la pensée islamique* (en collaboration avec Chikh Bouamrane), Paris, Sindbad, 1984, p. 193.

11. Toute la portée du message égalitaire de l'Islam se trouve condensée dans ce passage du "Discours d'adieu" (*Khotbat al-Wadâ'*) du Prophète : "O gens ! Votre seigneur est unique, et votre ancêtre est un. Tous vous descendez d'Adam, et Adam est né de la terre. Le plus noble d'entre vous aux yeux d'Allah est le plus pieux. Allah est omniscient et bien informé. Un Arabe n'a pas de supériorité sur un non-Arabe que par la piété. Eh bien ! ai-je bien transmis le message ! Mon Dieu ! Soit témoin !".

Les musulmans invoquent souvent le cas de Bilâl, cet esclave noir affranchi, qui fut le premier homme de l'Islam à appeler, du haut du Minaret de la Mosquée du Prophète, les hommes à la prière, et d'un autre noir Luqmân, dont le Coran (Sourate 31) a fait le détenteur de la vraie sagesse humaine.

Bien d'autres versets du Coran (notamment S. 5/La Table, S. 40/L'Adhérent, v. 20, S. 49/Les Loges, v. 13...) et dits du Prophète sont souvent cités par certains apologétistes pour postuler que les sociétés musulmanes actuelles n'ont pas besoin de la théorie moderne de la démocratie et des Droits de l'homme, puisque l'égalité et les droits des individus y sont clairement indiqués. C'est le cas notamment de Adnan Haddad, *Pourquoi l'Islam ?*, Paris, SEDES, 1987 (Chap. V "L'Homme et la société", p. 98 et s.).

12. Louis Gardet, *Les Hommes de l'Islam. Approche des mentalités*, Librairie Hachette, Paris 1977, rééd. Complexe, Bruxelles, 1984, p. 178, et notamment le chap. IV, p. 178 et S.

Le Coran stipule que le message s'adresse à la Communauté du "juste milieu"¹³ qui recherche avant tout l'équilibre et la justice ('*Adl*). Structurant la société sur la base de l'équité, l'Islam vise sur le plan économique à l'éradication de la pauvreté grâce à cet instrument puissant de solidarité envers les plus démunis qu'est l'aumône légale (*Zakât*). Toutefois, cette solidarité est avant tout d'essence religieuse. Ce ne sont pas des considérations simplement "terrestres", matérielles ou économiques (redistribution des richesses produites, répartition des revenus, régulation de l'offre et de la demande...) qui la rendent nécessaire. Elle fait partie, aux yeux des musulmans, d'un pacte (*Mîthâq*) plus global entre Allâh et tout "bon croyant" qui accomplit des œuvres pies¹⁴. Ce pacte impose au croyant, en échange de la seule promesse divine de paix et de salut, de s'engager non seulement à adorer Allâh mais également à aspirer à la justice et à la solidarité envers son prochain¹⁵. Car ce ne sont pas seulement la ferveur de la foi et la piété qui cimentent l'unité de la Communauté, les actes concrets de solidarité envers autrui sont des obligations sociales quasi-religieuses, nécessaires à l'harmonie collective¹⁶.

Ainsi, s'acquitter de l'obligation de l'aumône légale — pratique religieuse par essence — est un acte de purification de ses richesses matérielles (elles-mêmes considérées comme des dons octroyés par Allâh), geste d'adoration du Créateur et contribution — librement consentie — à l'intérêt commun de la société et à la solidarité entre ses membres. Les théologiens considèrent que la *Zakât* ajoute à l'essence spirituelle de la religion un aspect éminemment humanitaire et solidariste¹⁷.

13. "Ainsi nous avons fait de vous une matrice médiatrice" (on peut également traduire "...une Communauté-*Umma* du juste milieu..."), *Coran*, Sourate 2 (*al-Baqarat/La Génisse*), trad. A ; Chouraqui, *op. cit.*, p. 67.

14. Dans le Coran, observe Marcel-A. Boisard (*L'Humanisme... op. cit.*, p. 67), plus de 50 versets associent la piété aux bonnes œuvres. Replacée dans le contexte de la Communauté, cette morale implique pour l'individu dévouement, renoncement, voire sacrifice à l'utilité collective et à la solidarité sociale.

15. "La foi, écrit M. -A. Boisard, induit et dynamise l'action. Ce concept est évident, replacé dans l'économie globale de l'Islam où la foi est la vertu théologale essentielle, comme la sincérité est la qualité salvatrice. Ce sera, d'abord, l'engagement du croyant et, subsidiairement, l'amour du prochain et l'espoir dans un monde meilleur à venir qui vivifieront l'action morale. Corollairement, ce sera moins la charité que l'aspiration à la justice et un certain sens de l'égalitarisme qui en formeront les expressions extérieures", *idem*, p. 70.

16. *Coran*, Sourate 2 (*al-Baqarat/La Génisse*), v. 177 : "La ferveur ne consiste pas à orienter vos faces en direction de l'Orient ou de l'Occident. La ferveur pour qui adhère à Allâh, au Jour ultime, aux Messagers, à l'Écrit, aux Nabis, c'est de donner ses biens, malgré l'amour qu'on leur porte, aux proches, aux orphelins, aux pauvres, aux pèlerins, aux mendiants, et pour le rachat d'esclaves. Ceux qui élèvent la prière et donnent la dîme, ceux qui respectent leur pacte quand ils ont pactisé, les constants dans le malheur et la pauvreté, au moment du malheur, ceux-là sont des justes. Voilà les frémissants !", trad. A. Chouraqui, *op. cit.*, p. 74.

17. Muhamad Al-Bahi : "Fonctionnement du gouvernement islamique", in revue *Manâr al-Islâm*, Abû Dhâbi, juin 1978, trad. franç. Fawzia al-Ashmawi-Abou Zeid, in *Islam communautaire* (p. 67-78), ouvrage collectif, collection *Arabiyya* dirigée par Simon Jargy, Labor et Fides, Genève, 1984, p. 79.

II. COMMUNAUTÉ (UMMA) HUMAINE IDÉALE ET SOLIDARITÉ (SPIRITUELLE ET SOCIALE) ISLAMIQUE

A) La vocation unitaire de la *Umma* :

Umma (ou *Oumma*), traduit généralement par “Communauté musulmane”, désigne chez les musulmans la “Communauté du Prophète” (*Ummat al-Nabî ou al-Umma al-Muhammadiya*)¹⁸ dans son ensemble, transcendant les ethnies (*milal*) et les confessions (*tawâif*) et fondée sur l’adhésion volontaire au message de l’Islam. Il y a dans le Coran et la tradition prophétique une vision de la communauté humaine idéale qui prend sa racine dans le petit groupe des disciples du Prophète Muhammad et dans l’expérience de Médine. Selon la tradition musulmane, après la mort du Prophète, ce sont les vicaires (*Khalîf* ou *Imâm*) qui, en protégeant rigoureusement l’héritage spirituel, et en élargissant la diffusion de la religion, ont consolidé, dans l’histoire terrestre, la vocation de l’*Umma* à agir comme dépositaire, témoin et acteur de la Révélation ultime faite au Sceau des prophètes (*Khâtim al-anbiyâ*).

Slimane Zéghidour a écrit à ce propos que le terme *Umma*, dont la traduction *stricto sensu* donnerait “matric”, dérive de *oum*, racine sémitique de haute antiquité, qui signifie dans la plupart des parlers sémitiques : “source”, “principe”, “matrice”, “parenté”. *Umma* qui en dérive exprime ainsi l’idée d’un groupe humain ayant une origine commune. C’est un des termes par lesquels l’Ancien Testament désigne tant le peuple juif que ceux auxquels il est associé. Dans le Coran, le terme s’applique exclusivement aux Gens du Livre (*ahl al-Kitâb*), peuples concernés par le plan divin du Salut, communauté-matrice universelle d’où sont issus les juifs, les chrétiens et les musulmans¹⁹.

Cette *Umma*, observe Mohamed Arkoun, a pris place “dans l’espace de la Communication, propre au discours coranique”, à partir d’une triple origine : sociologique (l’Arabie en rupture progressive avec la *Jâhiliyya* — période païenne anté-islamique), historique (la Cité musulmane devenue Empire) et théologique (le discours coranique et son expansion juridico-théologique grâce aux ‘*Ulamâ* et *Fuqahâ*’ : docteurs, théologiens et juristes)²⁰. A partir de là, les membres de la *Umma* sont censés reproduire idéalement tous les “*habitus constitutifs de l’anthropologie coranique*” (M. Arkoun). En effet, tant le dis-

18. Cette idée d’*Umma* reçoit une première concrétisation dans la célèbre “Constitution de Médine” (environ 627), où il est précisé que les musulmans forment “une seule et unique communauté, distincte de toutes les autres...”, cf. notamment : Claude Lambelet : “La Constitution de la *Umma* dans le Coran : quelques références coraniques”, in M. Al-Bâhi, M. de Epalza... *Islam communautaire, Al Umma, concepts et réalités, Arabiyya*, coll. dirigée par Simon Jargy, Labor et Fides, Genève, 1984, p. 11 et S.

19. Slimane Zéghidour, *50 mots d’Islam*, Desclée-de-Brouwer, 1990, p. 92-93.

Le Coran insiste sur cette unité de la *Umma*, notamment : Sourate 23 (*al-Mu’minûna* : Les Adhérents), v. 52 : “Votre matric est unique. Moi je suis votre *Rabb*. Frémissez de moi” trad. A. Chouraqui, *op. cit.*, p. 682. Cf. également : S. 2/2 ; 10/19 ; 21/92...

20. Mohamed Arkoun, *Ouvertures sur l’Islam*, Jacques Grancher éd., Paris, 1989, p. 86.

cours coranique que la tradition prophétique (*Sunnat al-Nabî*) interpellent l'homme comme objet permanent des initiatives de Dieu : "C'est dans cette relation vécue, expérimentale, idéalement retracée dans le discours coranique, transmissible, reproductible par ce même discours et dans chaque existence individuelle, que se constitue psychologiquement, spirituellement, corporellement (par les *habitus rituels*) le membre idéal de la *Umma* (...)"²¹. Ce qui fonde donc la *Umma*, aux yeux de tous les musulmans, c'est d'abord une vision mythique et unitaire, par référence au modèle (transmis idéalement à travers l'histoire par les docteurs de la foi et par la mémoire collective populaire) de l'âge inaugurateur : celui des disciples et compagnons du Prophète, perpétuant jusqu'à nos jours l'idéal de la solidarité de la communauté des croyants qui aurait transcendé, réintégré les solidarités locales, ethniques, culturelles, sociales, etc.

Reprenant l'expression de Jacques Maritain²², Louis Gardet définit à son tour la *Umma* comme "un idéal historique concret", c'est-à-dire un "projet qui ne serait pas pure construction humaine" ; idéal historique, car "lié à des faits surgis dans l'histoire des hommes" (expérience de Médine, califat...) ; concret, car il met "en cause des réalités vécues sur le plan collectif et personnel"²³. C'est l'idée de "vouloir vivre ensemble" (Louis Massignon) qui définirait donc mieux cette *Umma* et la solidarité communautaire qui en découle, c'est-à-dire encore "une manière d'être commune, une organisation commune qui garantisse une commune attitude à l'égard du monde, des hommes et de Dieu" et qui "entend prendre ses principes premiers d'une loi reçue comme révélée par Dieu". Louis Gardet ajoute : "sans doute reste-t-il une marge d'inadéquation entre les cadres normatifs et leurs applications ; l'idéal n'entend pas moins s'enraciner en des faits et canaliser le concret de la vie"²⁴.

Le thème de la solidarité est constamment réactivé par les théologiens qui font de l'*Umma* une entité propre — se différenciant du monde extérieur par l'idéal commun de la foi et par des droits et obligations mutuels —, c'est-à-dire le rassemblement des croyants en une solidarité organique, centrée sur l'entraide et l'assistance sociales et sur les valeurs contenues dans le Coran, parole divine, immuable et éternelle. Religion et culture, l'Islam s'affirme ainsi comme l'expression active d'une volonté collective : elle est comprise comme un sentiment de dépendance mutuelle inéluctable et comme une obligation d'entraide. Cette interdépendance prend très souvent figure de commune responsabilité morale quant à l'observance des lois islamiques, doublée d'une quasi-obligation juridique engageant la responsabilité de chacun dans la coopération sociale pour la sauvegarde et le développement de la communauté. Ce devoir de solidarité, légalisé et impératif, est très contraignant en Islam : le croyant n'est pas uniquement responsable, directement et indivi-

21. *Idem*, p. 87.

22. Jacques Maritain, *Humanisme intégral*, Paris, coll. Foi vivante.

23. Louis Gardet et Chikh Bouamrane, *Panorama de la pensée musulmane*, Paris, éd. Sindbad, 1984, p. 185.

24. *Idem*.

duellement, à l'égard de Dieu, il l'est également au niveau de ses actions terrestres, de ses devoirs envers la société et dans la solidarité avec ses autres membres. Comme on l'a vu précédemment (§ I.), les pratiques culturelles participent très fortement à donner un sens très vivace de l'appartenance à cette immense "fraternité contraignante"²⁵, et contribuent à cimenter la construction communautaire.

Il est intéressant de noter une nette contradiction entre l'affirmation de la liberté de la personne et son assujettissement à ce qu'il faut bien appeler une construction "holistique" de la société²⁶. La doctrine islamique de l'unité existentielle découlant des principes de l'ordre universel et de l'unicité divine croit lever cette contradiction en insistant sur une double nécessité : celle du regroupement des hommes en collectivité, celle de l'existence d'une autorité et d'un pouvoir contraignants seuls capables de maîtriser l'individualisme et l'utilitarisme exacerbés, et susceptibles de protéger ainsi mutuellement et solidairement tous les membres du groupe. Dans cette optique, l'Islam affirme que l'homme ne jouit pas seulement de la faculté de satisfaire ses multiples besoins individuels, la coopération et l'entraide sociales sont aussi des obligations impératives. Et ceci à un double titre : au plan religieux, et également pour la survie et la sécurité de tous. La *Umma*, collectivité organisée de manière solidaire et harmonieuse, est donc, pour les théologiens musulmans, la seule forme sociale possible. Mais la contradiction demeure entre l'affirmation de la "liberté" de l'homme à répondre à l'appel (*Da'wa*) ou d'y résister selon sa propre volonté (suivant le principe "pas de contrainte en religion") — le regroupement des croyants constituant une communauté dont les membres agissent selon leur libre arbitre, par conviction personnelle — et l'obligation, inscrite dans le texte coranique lui-même et systématisée par les *'Ulamâ*, de contribuer au "lien communautaire sacré" et de maintenir une collectivité organique, une et indivisible, distinguée par ses vertus morales et solidaristes, mais ne permettant guère l'expression des contradictions, des oppositions, de nouvelles formes de la solidarité respectueuses des libertés individuelles.

Cette contradiction n'est pas levée dans le monde musulman d'aujourd'hui, confronté à des défis politiques immenses, en particulier le défi de la modernité politique et intellectuelle et de l'Etat de droit. En outre, jamais la construction d'une communauté islamique unie et solidaire n'a trouvé la moindre réalisation effective, particulièrement en ce XXème siècle marqué par des déchirements et des conflits incommensurables entre les différentes nations constituant la *Umma*. Et pourtant, il faut remarquer à quel point une même conception du monde et la croyance, toujours vivace, en une destinée commune continuent de marquer le comportement de millions de musulmans :

25. Louis Gardet, *La Cité musulmane : vie sociale et politique*, 1954, 4ème éd. 1981, Paris, Vrin, p. 23.

26. Sur le concept de holisme, cf. Louis Dumont, *Homo Hiérarchicus* (sur la société des castes en Inde), Gallimard, 1975 ; *Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, 1977 ; *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, 1982.

sens de l'existence communautaire, importance attachée aux vertus sociales solidaires de la religion, culture imbibée d'influence religieuse intégrée dans un rythme collectif de vie, croyance forte en une certaine conception de la justice sociale, certitude et fierté de posséder la vérité, de s'intégrer, même symboliquement, dans une communauté dont l'unique critère d'acceptation est la foi (*imân*) et l'unique référence absolue le Livre sacré (*Qor'ân*), etc²⁷.

B) Solidarité de la communauté islamique, théorie du Califat et notion de l'*Ijmâ'*

La doctrine musulmane classique a tenté d'objectiver et de thématiser, en un discours aussi rigoureux que possible, l'unité, la solidarité et la cohésion interne auxquelles la société aspire grâce à l'élaboration du concept d'*Ijmâ'* (consensus) de l'*Umma* (communauté). Aussi imaginaire (ou fragmentaire) que ce consensus ait pu être en réalité, cette notion est venue appuyer le besoin de l'unité idéologique et de la solidarité communautaire parmi les musulmans. Expression d'une double solidarité, politique et sociale, l'*Ijmâ'* est devenu la troisième source de la jurisprudence musulmane (après le Coran et la *Sunna*)²⁸.

A l'origine, la communauté religieuse qui s'est constituée à Médine grâce à l'activité prophétique possédait l'expression et la garantie vivante de son unité, et prétendait réaliser l'unanimité et la solidarité de ses membres dans la personne même du Prophète Muhammad qui était à la fois guide spirituel et chef politique. En tant que porte-parole d'une autorité divine supérieure et médiateur obligatoire de toute communication entre les adeptes et la divinité, c'est lui qui dirigeait les affaires de la petite communauté, apaisait les velléités de mécontentement, réglait les conflits qui surgissaient, répondait à toutes les questions que les fidèles se posaient... C'est de cette période donc que date le concept idéal-typique de solidarité organique entre les membres de la communauté des musulmans, fonctionnant selon le principe de l'*Ijmâ'* (consensus de ses membres) et de *Shûrâ* (consultation). Mais au moment de la mort du Prophète, c'est-à-dire de la disparition du chef charismatique, une crise de consensus s'est déclenchée donnant lieu aux querelles de succession et aux controverses sur le Califat (ou *Khilâfa*)²⁹. Face à la difficulté de définir un discours politico-religieux susceptible d'emporter l'adhésion la plus large, et

27. "C'est la raison pour laquelle, écrit Marcel-A. Boisard, si le monde musulman n'a pas été en mesure de maintenir son unité politique, l'Islam sut au contraire montrer une admirable capacité à préserver sa cohésion religieuse, demeurée presque intacte, malgré divers schismes. La foi a servi de catalyseur à la formation d'une entité distincte que les vicissitudes de l'histoire et le contact de civilisations différentes n'ont pas brisée au cours des siècles. Ce très vif sentiment d'appartenir à une entité et la conscience dynamisante de posséder la vérité ont créé une civilisation spécifique, imposant une définition propre de l'individu, de l'Etat et du monde". *L'Humanisme de l'Islam*, op. cit., p. 71.

28. Cf. Camille Mansour, *L'Autorité dans la pensée musulmane - Le concept d'Ijmâ' (consensus) et la problématique de l'autorité*, Vrin, Paris, 1975.

29. Cf. Hichem Djait, *La Grande discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*, Gallimard, 1989.

devant l'impossibilité de parvenir à un contenu consensuel du discours politique sur l'État musulman véritable, les théologiens et idéologues musulmans ont tenté d'investir le groupe des premiers disciples et compagnons du Prophète (*al-Khulafâ' al-Râshidûn* : les successeurs "Bien-guidés") d'une autorité particulière perpétuant ainsi, jusqu'à nos jours, le modèle utopique du consensus entre les membres d'une Cité vertueuse animée par les idéaux de justice, d'universalité de la Révélation et d'unicité d'une communauté qui ne saurait tolérer aucune forme de discordance (*fitna*) entre des croyants tous soumis à Allah.

C'est la raison pour laquelle, dans l'histoire des sociétés musulmanes, la quête d'un consensus s'est doublée de tentatives d'élaboration d'une structure politique islamique unifiée susceptible de réaliser le désir impérieux des musulmans de vivre au sein d'une même société caractérisée par le consensus idéologique et une solidarité monolithique, en vertu du projet politico-religieux original. Cette structure politique se concrétisait dans le phénomène du califat (ou *Khilâfa*) et se répercutait dans les controverses qui ont jalonné l'histoire de cette institution jusqu'à son abolition par Kemâl Atatürk en 1924.

En réalité, sur le plan politique, l'*Umma* désigne moins un Etat politique unifié que quelques normes et règles de l'organisation de la Cité : l'autorité est celle de Dieu et tout pouvoir en définitive lui appartient³⁰; l'obéissance est due à qui détient le pouvoir légitime³¹; qui détient le commandement doit consulter (*Shûrâ*) les croyants³²; et les croyants doivent se consulter entre eux³³. Les deux principes intangibles – susceptibles au demeurant de bien des mises en œuvre – sont donc consultation (*Shûrâ*) d'une part, pouvoir (*Hukm*) et commandement (*amr*) de l'autre³⁴.

Il faut ajouter deux remarques. D'une part, la loi, dans cette perspective, ne représente évidemment pas, comme dans la théorie politique moderne et démocratique, l'expression de la Volonté générale (au sens où l'entendait Rousseau, par exemple), mais un jugement de la raison (*'aql*) pratique se prononçant sur la conformité ou non conformité d'une décision avec les principes intangibles de la Révélation, ce qui nous éloigne incontestablement des systèmes de la démocratie, des sociétés marquées par la sécularisation et la laïcité et, d'une manière générale, de la philosophie politique moderne. D'autre part, une telle organisation de la Cité requiert, certes, recherche et initiatives humaines : les règles éthico-politiques et sociales, et plus généralement le vaste

30. *Coran*, Sourate 6, verset 67.

31. *Coran*, S. 4, v. 59.

32. *Coran*, S. 3, v. 159.

33. *Coran*, S. 42, v. 38.

34. En réalité, seul l'"Etat de Médine" de l'an 1 à 41 de l'Hégire au temps du Prophète et des quatre premiers califes (les "bien-guidés" : *al-Khulafâ' al-Râshidûn*) mériterait le nom de "Cité islamique idéale" qui – comme le souligne L. Gardet – : "ne saurait fournir un modèle aux rouages et organisations d'un Etat moderne. Mais il reste comme un pattern inspiré de Dieu, pour servir d'exemple et de point de repère", in Louis Gardet et Chikh Bouamrane, *Panorama de la pensée islamique*, op. cit., p. 186.

domaine des “relations sociales” (*Mu’âmalât*) – c’est-à-dire les rapports des hommes entre eux – restent, pour leur mise en pratique, en dépendance des temps et des lieux ; c’est l’exercice de l’*Istinbât* (la “mise en lumière”) opéré par la communauté croyante par l’intermédiaire de ses représentants qualifiés³⁵. Mais, ces initiatives humaines ou l’exercice de la “raison” ne peuvent remettre en cause les lois fondamentales de la Cité idéale – étant donné qu’elles tirent leur essence d’une Révélation intangible – ou se fonder sur des considérations purement “terrestres”, à partir d’une nette séparation des domaines spirituel et temporel. Toutefois, le Calife (*Khalîfa*) – en tant que lieutenant (le tenant-lieu), vicaire du Prophète (non point de Dieu) à la tête de la communauté – est un souverain temporel, chargé de faire appliquer sur terre les lois coraniques qui sont tout ensemble religieuses, politiques et sociales. En principe, son pouvoir n’est nullement absolu, mais il tire sa légitimité de la religion. En Islam sunnite, il doit être choisi par des représentants attirés de la communauté, en vertu du principe de libre choix ou d’élection (*ikhtiyâr*). De même, il ne devrait y avoir, en principe, à la tête de la *Umma*, qu’un seul calife ou *imâm* (guide suprême). Il peut y avoir une multiplicité d’Etats, comme ce fut le cas concrètement durant toute l’histoire de l’Islam, mais ils devraient tous, comme l’a écrit L. Gardet, “s’unir en une sorte de Commonwealth remis à l’autorité califale”³⁶. Ainsi, à l’âge classique, l’Islam sunnite a-t-il connu la coexistence de deux califats rivaux : celui de Bagdad et celui de Cordoue, et bien d’autres émirats ou sultanats furent, en réalité, autonomes.

Il n’en demeure pas moins que cette idée de “domaine” (ou d’Etat) de l’Islam, assimilé à une “maison” (*Dâr*), est restée vivace : elle évoque un havre de paix (*Salâm* d’où dérive le terme *islâm*), l’entente cordiale entre gouvernants et gouvernés et une solidarité organique de tous les membres de la communauté. Et la notion d’*Ijmâ’* (consensus) ne fait qu’accentuer la nostalgie d’union, de concorde et de solidarité au sein du *Dâr al-Islâm* (domaine de l’Islam). Même si ce sont des notions distinctes, le principe politique d’*Ijmâ’*³⁷ – qui renvoie moins à la solidarité sociale des croyants qu’à la nécessité du consensus pour régler les problèmes juridiques – et le concept économique et social de la solidarité sont à rapprocher. Car comment peut-on envisager, dans l’optique islamique classique, une solidarité effective des membres de la communauté des croyants sans un consensus minimum sur les règles de fonctionnement de l’organisation politico-administrative et sur les principes spirituels, moraux et religieux ? De la même manière, peut-on établir une certaine parenté entre ce principe de l’*Ijmâ’* et celui de *Maslaha* (intérêt commun) : l’*Ijmâ’* pouvant, à tout moment être assoupli, voire modifié, pour respecter le bien-être général de la *Umma* et le souci permanent de la solidarité communautaire.

35. “Se dessine ainsi, note L. Gardet, dans la pensée la plus classique de l’Islam, comme un principe évolutif du droit public et privé”, in L. Gardet et C. Bouamrane, *Panorama...*, op. cit., p. 188.

36. *Idem*, p. 190.

37. Les difficultés du concept classique de l’*Ijmâ’* ont été clairement exposées par Camille Mansour, *L’Autorité dans la pensée musulmane*, op. cit., p. 59-77.

Les ambiguïtés inhérentes à ces principes, et le fait que l'*Ijmâ'* de la communauté ait rarement été atteint, ont conduit les idéologues de l'époque moderne à des évaluations contradictoires. Certains le considèrent malgré tout comme l'instrument privilégié de l'adaptation de l'islam aux temps modernes. D'autres estiment que les pays musulmans n'ont nullement besoin de consensus pour légiférer sur leurs problèmes politiques, culturels ou sociaux, ces problèmes contemporains se laissant résoudre par d'autres méthodes. D'autres pensent que des instances de discussions et de concertation peuvent exister, sans remettre en cause ni la souveraineté des Etats, ni la possibilité de rénovation, d'examen critique, voire de remise en cause de certains principes considérés jusque là comme infaillibles...³⁸.

C) Avènement de la modernité et crise de la vocation unitaire de la Umma

Avec l'avènement de la modernité et son corrolaire l'Etat-nation, avec la suppression du califat par Atatürk en 1924 et l'échec des tentatives de sa restauration entre 1926 et 1931, l'acception traditionnelle de l'*Umma* s'effrite progressivement au profit notamment du concept emprunté, par les nationalistes arabes du XX^{ème} siècle, au langage politique moderne, de "nation arabe" (*al-Watan al-'Arabî*)³⁹, ou de manière plus restrictive encore, de territoire national. Néanmoins, dans le discours politique et religieux, le terme *Umma* islamique garde toute sa force symbolique et ses résonances religieuses. Comme l'observe Louis Gardet : *"ce serait s'abuser que d'en conclure que les nationalismes locaux se sont purement et simplement substitués aux anciennes aspirations unitaires. Sous des formes plus fluides, plus difficilement discernables sans doute, mais non moins réelles, la Communauté musulmane garde son impact non seulement sur bien des réactions populaires, mais au plan même des options politiques. Il n'est que de rappeler les "sommets islamiques", où se retrouvent rois et présidents, Arabes et non-Arabes. Les oppositions et luttes entre Etats musulmans sont fréquentes, comme il a toujours été, mais nullement destructrices d'un certain nombre de dénominateurs communs qui toujours se réfèrent à l'Islam, et donc à l'enseignement coranique"*⁴⁰.

De nos jours encore, le sens de l'appartenance à une communauté idéologique, partageant une vision globale commune du monde, et à un certain système de vie distinct – associant le spirituel au temporel, se devant de pratiquer les prescriptions morales et juridiques contenues dans le Coran et formant une entité cohérente fraternelle et solidaire – demeure vivace parmi les croyants, même s'ils ne se font plus guère d'illusion sur la possibilité d'unir la *Umma* en

38. Cf. notamment : Carl-A. Keller, "Réflexions autour de la théorie et de la pratique d'*Ijmâ'*", in *Islam communautaire*, op. cit., p. 19-34.

39. Cf. notamment : Bernard Lewis, *Le Langage politique de l'Islam*, Callimard, 1988, p. 66-68 et 99.

40. L. Gardet, *Panorama*, op. cit., p. 190.

un système politique centralisé, et même si pour beaucoup d'entre-eux, il n'y a aucune contradiction entre cette conviction et les valeurs modernes de liberté, de laïcité et de droits de l'homme. L'influence de la religion est telle sur tous les aspects de la vie que le comportement, la démarche intellectuelle ne peuvent être compris qu'en fonction d'une croyance en une religion qui n'impose pas seulement une attitude individuelle précise, mais implique également de se plier à un certain nombre de règles de la solidarité communautaire⁴¹.

Les représentations idéalistes de l'âge inaugurateur, la référence constante au modèle utopique des *Salaf al-Sâlih* (les "pieux anciens", compagnons du Prophète et premiers califes ; ce qui a donné naissance au mouvement réformiste musulman du XIX^{ème} siècle : la *Salaffiyya*), ont maintenu et reproduit les postulats constitutifs d'une conscience mythique de l'appartenance à une seule communauté fortement solidaire. Jusqu'à aujourd'hui, les militants de l'islamisme radical continuent de confondre cette fonction symbolique du mythe et l'histoire concrète des hommes et réactivent sans cesse le discours de l'unité et de la solidarité organiques de la Cité originelle de Médine qui, restaurée, selon eux, garantirait, comme elle l'a fait naguère, la cohésion et la force du monde musulman⁴².

Mais les islamistes ne sont pas seuls à réactiver cette utopie ; les tentatives des Etats pour maintenir vivace l'idée de l'unité et de la solidarité de la *Umma*, ont également jalonné l'action politique de ces dernières décennies. On se limitera à un seul exemple : celui de l'Organisation de la Conférence islamique (O. C. I.).

Outre son action diplomatique proprement dite à l'échelle du monde islamique (missions de bons offices, interventions en cas de conflit...), l'O. C. I. tente d'animer la coopération technique des pays musulmans au moyen d'organismes spécialisés (dont la plupart ont pour siège Jeddah) : Agence islamique d'information, Commission islamique pour les affaires économiques, culturelles et sociales, Fonds islamique de solidarité, Banque islamique de développement... sans compter d'autres organismes chargés du commerce, de l'aviation civile, de la santé, de la recherche scientifique et des technologies...⁴³. Organe de liaison entre les membres d'un vaste ensemble géopolitique et culturel, dont les intérêts sont souvent antagonistes, l'O. C. I. peut toutefois difficilement jouer un rôle véritablement unificateur du monde islamique. Les divisions, les rivalités qui minent cet ensemble religieux sont masquées par les

41. Comme le fait remarquer Louis Gardet : "Ne nous y trompons pas : (la Communauté musulmane) reste de nos jours vivante, bien plus vivante qu'on ne le croit parfois, dans ce qu'on peut appeler les sous-univers mentaux des hommes de l'Islam", *idem*, p. 184.

42. "Voilà pourquoi, observe Mohamed Arkoun, tout le discours islamique actuel s'évertue à imposer la validité "historique" du Modèle légué par l'Age inaugurateur. En refusant de reconnaître la fonction spécifique du mythe qui dynamise la conscience des acteurs, mais ne se confond pas avec les productions historiques concrètes de cette conscience, les militants islamistes s'éloignent à la fois de l'Age inaugurateur dont ils veulent s'inspirer et des forces positives de l'action historique", in *Ouvertures sur l'Islam... op. cit.*, p. 88.

43. Ali Merad, *L'Islam contemporain*, P. U. F., 1984, p. 123.

manifestations officielles d'unité périodiquement célébrées au cours de grandes solennités panislamiques. "L'image d'une Umma pacifique et fraternelle, en un mot authentiquement islamique – écrit Ali Mérad – fait partie des douces illusions qui flattent la sensibilité musulmane"⁴⁴.

III. SOLIDARITÉ ISLAMIQUE ET JUSTICE SOCIALE

A) La solidarité sociale islamique : charité ou justice ?

Le système de l'islam a refusé, dès le départ, de séparer les divers éléments de la vie individuelle ou collective : la fin unique et ultime de l'homme, aussi bien que de la société, est de servir Dieu, et de mettre en pratique sa Loi. Cette Loi divine s'affirme comme un code de devoirs et d'obligations. Chacun, en adhérant à l'islam, consent à un contrat implicite : il n'aura aucun droit à l'égard de Dieu, mais la loi sociale fonde le droit sur le devoir qui incombe à tous les croyants, sans distinction, de respecter réciproquement les droits de tous les membres de la communauté. On trouve là la pierre angulaire du code moral et légal du système musulman fondé sur la justice⁴⁵.

Dans cette perspective, c'est la religion qui donne sens à cette quête de la justice qui travaille toute société, et la solidarité se fonde sur la recherche de la justice, telle qu'elle est définie par le droit religieux : elle est indissociable de l'égalité tant proclamée par le texte coranique et ceux de la *Sunna*. Egalité et justice se conçoivent toujours par rapport à Dieu, et la solidarité se vit par référence à ces repères divins, c'est-à-dire par rapport à la tâche capitale qui incombe non seulement à l'autorité légitime établie, mais à chaque musulman individuellement pris : promouvoir les "droits de Dieu" (*Huqûq Allâh*). Dans ce cadre, la solidarité spirituelle et sociale au sein de la communauté (*Umma*) vise aussi à la promotion des "droits des hommes" (*Huqûq al-Adamiyyûn*). C'est dans la mesure où une société musulmane sera fidèle à l'appel (*Da'wa*) de la "commanderie du bien" et de "l'interdiction du mal" (*al-amr bil-ma'rûf wal-nahiyû 'ani al-munqar*), qu'elle sera, dans l'optique musulmane, juste. La notion de justice (*'adl*), la référence à l'"homme juste" (*al-Siddîq*, où l'on reconnaît le *Sadiq* hébreux) sont constamment réactivées dans le discours coranique ; quant aux théologiens, ils ne cessent d'écrire que le "monde de l'Islam" (*Dâr al-islâm*) est équivalent au "monde de la justice" (*Dâr al-'adâla*). La justice, "acte le plus proche de la piété", selon le Coran (S. 5, v. 8 et S. 4, v. 133) et l'égalité constituent, dans ce discours, les pivots principaux de la solidarité islamique, vertu sociale primordiale de la Cité musulmane. Ce n'est donc pas, on le voit, la même conception de la justice que celle de la démocratie occidentale, et ses catégories politiques modernes, telle l'égalité juridique ou la loi trouvant sa source dans la volonté souveraine du peuple⁴⁶.

44. Ali Merad, *idem*, p. 123.

45. Cf. Salâh al-Dîn al-Munadjjid, *Le Concept de justice sociale en Islam*, Dâr al-Kitâb al-Jadid/Beyrouth, 1969, rééd. Publisud, Paris/OPU, Alger, 1982.

46. François-Xavier Dumortier, "Eloge de la solidarité, in *Projet*, (Réussir l'intégration), n°227, Automne 1991, p. 23-30.

Ici, la justice fonde une solidarité fraternelle de la communauté musulmane basée sur un sentiment d'interdépendance nécessaire, partagé par tous les croyants unis dans une commune observance de la Loi divine.

L'Islam se veut la religion de la synthèse de toutes les vertus contenues dans les religions du Livre : il insiste aussi bien sur la charité (de la religion chrétienne)⁴⁷ que sur la notion d'espérance empruntée au judaïsme⁴⁸. Toutefois, si la morale de la charité renvoie davantage aux sentiments (idéalisme chrétien), l'éthique de justice sociale que l'Islam prétend défendre renvoie à la "raison"⁴⁹. Pour l'Islam, il n'y a pas d'antinomie entre la justice et la charité, mais c'est la justice qui constitue le pivot autour duquel gravitent les autres valeurs morales et sociales. Tenant compte également des nécessités matérielles, du cœur mais aussi de la raison, dans l'organisation de la société terrestre, il prône un ordre légal, social et économique, fondé non pas sur la charité en tant que pitié, miséricorde et compassion, mais sur la solidarité sociale et la redistribution des richesses dans l'équité⁵⁰.

B) Economie politique islamique et exigence de la solidarité sociale

Les sources de la doctrine islamique ne permettent guère de pouvoir parler d'une théorie économique-sociale cohérente et achevée. Tout au plus, y trouve-t-on, mêlées au domaine spirituel et à celui des recommandations en matière de morale et d'éthique, quelques notions pour l'organisation de la cité et des rapports entre les hommes⁵¹. Tendances assez diffuses, voire incohérentes, à première vue, mais qui permettent cependant de dégager quelques axes d'une conception propre de l'économique et de la solidarité qui en découle.

47. *Coran*, S. 2 (*al-Baqarat*), v. 177.

48. *Coran*, S. 15 (*al-Hijr*), v. 56 ; S. 4 (*al-Nisâ*), v. 105 ; S. 2, v. 218 ; S. 39 (*al-Zumar*), v. 53.

49. "La justice, écrit M. -A. Boisard, pèse et distribue récompense ou punition, selon les actes ; la charité donne en fonction des besoins, sans calcul ni compte. La première est une femme aux yeux bandés tenant une balance, la seconde pourrait être sa sœur, ne voyant pas davantage, ouvrant largement ses deux bras. La charité pourrait représenter la première des justes et, inversement, la justice devrait être le fruit de la charité véritable", in *L'Humanisme de l'Islam*, *op. cit.*, p. 118.

50. Cf. notamment *Coran*, S. 76 (*al-Insân/L'Humain*), v. 8 ; ou encore S. 2, v. 177 ; S. 9, v. 60, etc. Le prophète Mohammad fut expressément instruit d'apporter l'équité entre les hommes : *Coran*, S. 42 (*al-Shûrâ/La Concertation*), v. 15.

51. Les principaux chapitres du système économique islamique concernent les domaines suivants : l'héritage, les testaments, les biens publics, les dépenses de l'Etat, les taxes exceptionnelles, les assurances sociales, les jeux de hasard, le prêt à intérêt, les dépenses quotidiennes, l'aumône légale, etc.

Cf. notamment : Mohammed Hamidullah, *Initiation à l'Islam*, S. d. s. éd., p. 157 à 169 ; Dr. Youcef Quadrhaoui, *Le Licite et l'illicite en Islam*, Okad éd. /Paris et Ets Rayhan/Maroc, 1990 ; Henri De Wael, *Le Droit musulman*, Paris, Cheam/La Documentation française, 1989 ; Cheikh Si Hamza Boubakeur, *Traité moderne de théologie islamique*, *op. cit.* ; L. Millot et F. P. Blanc, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Sirey, 2ème éd. 1987 ; J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, Maisonneuve et Larose, 1983 ; Y. Linant De Bellefonds, *Traité de droit musulman comparé*, 3 vol. Mouton, 1965-1973.

Quelques règles simples, mais trop générales de la vie économique sont précisées dans le Coran "...afin que (la richesse) ne reste pas dans le cercle des riches d'entre-vous..." (59/7). Le texte coranique met l'accent sur l'égalité de tous les êtres humains devant les richesses matérielles ; il bannit la mendicité, considérée comme une offense à Dieu ; reconnaît, toutefois, la différence entre les individus quant à leurs revenus propres et le droit de propriété⁵² ; il rejette le "gaspillage" et l'"avarice" ; insiste sur la nécessité d'une gestion rationnelle de l'économie qui tienne compte de l'intérêt commun (*al Maslaha al'âma*) et des objectifs collectifs de la société ; il considère le travail comme la source unique de tout enrichissement et insiste sur l'obligation de l'entraide sociale. L'Islam met l'accent sur les intérêts réciproques des individus partageant une vie collective et sociale. S'il tolère une minorité de riches⁵³, il leur impose des obligations onéreuses : s'acquitter de l'impôt légal (*Zakât*), de la charité pour les plus pauvres, s'interdire de "pratiquer les moyens immoraux d'exploitation, de thésaurisation et d'acquisition (illicite) de la richesse"⁵⁴.

En faisant de la solidarité, et de la dépendance réciproque des hommes, une obligation, l'Islam présente une conception particulière de la richesse et de la propriété. Comme la souveraineté politique, elles appartiennent à Dieu. L'homme ne jouit que de l'usufruit. La propriété privée est ainsi reconnue de façon directe, mais ne représente qu'une fonction sociale dans la mesure où son utilisation doit contribuer au bien-être de la communauté dans son ensemble. En outre, son acquisition n'est possible que par le travail. Son maintien est conditionné puisqu'elle ne devrait pas s'opposer au bien communautaire, ni à l'égalité des chances de tous les citoyens ni encore, permettre l'exploitation des faibles. Par ailleurs, l'institution de l'aumône légale (*Zakât*), qui consiste selon la tradition à prendre une part de la richesse aux gens aisés pour la redistribuer aux plus pauvres et, dans une moindre mesure, les biens de mainmorte (*awqâf ou hubûs*), devraient assurer une redistribution de la richesse⁵⁵. La

52. Ainsi le Coran affirme en maints versets la nécessité pour l'homme de ne pas mépriser son propre bien-être matériel et de jouir des biens que Dieu a créés ; il reconnaît (4/5) : "Les biens vôtres dont Dieu a fait votre subsistance" et recommande (28/77) : "N'oublie pas ta quote-part d'ici-bas"...

53. *Coran*, Sourate 16 (*al-Nahl/Les Abeilles*), v. 71 : "Allah fait prospérer certains plus que d'autres parmi vous..." ; trad. A. Chouraqui, *op. cit.*, p. 536.

54. Cf. notamment Adnan Haddad, *Pourquoi l'Islam ?*, *op. cit.*, p. 106

(54). Mohammad Hamidullah, *Initiation à l'Islam*, *op. cit.*, p. 155.

Cf. aussi sa traduction commentée du Coran, éd. Club Français du Livre, Paris, 1959.

55. La richesse, écrit C. S. H. Boubakeur, doit être "le résultat de l'apport et donc une acquisition devant profiter non pas à un seul individu ou à un groupe d'individus, mais à tous ceux qui y ont contribué, suivant un mode de répartition basé sur l'importance et la qualité de l'apport de chaque ayant-droit. Les inégalités sociales sont des injustices contraires à l'ordre voulu par Dieu (*'adl*)... L'Islam fait de la formule "à chacun selon ses besoins" et à l'équation "travail-capital" non un commencement, mais un point d'arrivée auquel doit aboutir l'effort de toute société parfaite dans une organisation saine dans sa conception de la justice sociale, bien dirigée dans son orientation (...). Si la vocation humaine implique perfectionnement et instauration de l'équité, la richesse qui est source de corruption et d'injustice doit être humanisée, organisée et légitimée par le travail (...), le travail sanctifie et légitime la richesse, l'attribution de la richesse et de la puissance sont du ressort de Dieu", in Cheikh Si Hamza Boubakeur, *Traité moderne de théologie islamique*, *op. cit.*, p. 331-332.

richesse doit jouer une fonction sociale et morale, car le progrès ne peut être, au regard de l'islam, uniquement économique ou scientifico-technique : il doit être surtout moral, spirituel et social. L'égalité et la justice sociale, résultat d'une volonté générale d'organiser et d'améliorer la condition humaine, contribuent au développement d'un certain "réformisme social".

Puisque la religion fournit à la fois les préceptes moraux individuels et les fondements des institutions sociales, l'impératif individuel de justice, doublé d'altruisme et de générosité s'exprime, au plan collectif, par la solidarité indispensable à l'ordre communautaire. A cet égard, l'aumône légale (*Zakât*), un des cinq "piliers de l'islam", est la meilleure illustration de la conception musulmane de la justice sociale, même si sa motivation est essentiellement religieuse. Sa pratique est, pour le croyant, une œuvre de purification, de miséricorde, de bonté et de clémence ; pour le bénéficiaire, elle est un don de Dieu ; et pour la collectivité, un moyen de redistribution des richesses dans l'équité.

Cette redevance sociale est d'abord une obligation religieuse. Etymologiquement, le mot *Zakât* signifie purification (*Zakkâ*) de la richesse du croyant. Elle est aumône légale, redevance sociale et religieuse, contribution à la collectivité et aux pauvres par prélèvement sur les biens ; de caractère moral, elle a fini par être institutionnalisée. A la lumière du Coran et de la tradition prophétique, elle apparaît à la fois comme un acte de charité et une contribution sociale, un geste de bienfaisance et un devoir de solidarité⁵⁶.

A l'origine, c'était à l'Etat – plus précisément le *Bayt al-mâl* (Trésor public) – qu'incombaient les charges de contrôle, de perception et de redistribution de cette redevance aux ayants-droit (nécessiteux, handicapés, veuves et orphelins sans ressources et sans soutien, combattants (*Moujâhidûn*), voyageurs sans argent, débiteurs acculés à la ruine, institutions d'utilité publique, etc.). La doctrine précise que les non-musulmans, n'ayant fait preuve d'aucune hostilité contre l'islam, particulièrement les Gens du Livre (*ahl al-kitâb*), peuvent y avoir droit. Mais les Etats musulmans actuels, confrontés aux contraintes de l'économie moderne, ont institué d'autres impôts, directs ou indirects, remplaçant progressivement la *Zakât*.

A côté de la *Zakât* contributive générale, qui frappe les biens, il y a la *Zakât* sur les personnes physiques. Elle doit être versée annuellement à la fin du mois de Ramadan (*Zakât al-Fitr* ou *Fitra*). Cet "impôt" est uniforme et ne doit en aucun cas être versé à l'Etat. Son affectation globale ou fractionnée est laissée à la discrétion et à l'appréciation du fidèle lui-même qui doit tenir compte, en s'en acquittant, de l'ordre prioritaire suivant : parents nécessiteux, orphelins et veuves sans soutien, invalides, indigents, institutions religieuses...⁵⁷. A côté de l'aspect social évident de cette *Zakât*, celle-ci revêt, sur

56. Cf. C. S. H. Boubakeur, *Traité moderne...*, *op. cit.*, p. 297, qui signale notamment que le terme *Zakât* est employé 37 fois dans le Coran, presque toujours en même temps que la prière.

57. *Idem*, p. 300.

le plan spirituel, la signification d'une purification et d'une expiation des actes répréhensibles.

Au total, une telle affirmation des droits sociaux et de la nécessaire redistribution des richesses est une tradition à la fois juridique et socio-économique. Dans une société, demeurée éminemment théocentrique, fondée sur une philosophie de l'absolu, la conception même de la solidarité, en tant qu'acte charitable dans l'acception morale du terme, est d'essence religieuse. La richesse et la pauvreté sont décidées par Dieu ; c'est à lui qu'incombe, en dernière analyse, la propriété des biens ; l'homme n'a sur terre que l'usufruit. La seule limitation juridique à la propriété privée réside dans le fait qu'elle doit avoir été acquise "honnêtement" ; le croyant doit s'élever au-dessus des préoccupations purement matérielles, aller de l'égoïsme vers l'altruisme, de l'individuel vers le collectif, éviter les biens illicites, les excès et les gaspillages. Le principe fondamental de la justice, qui règle les rapports entre les membres de la communauté, servira de garde-fou et l'aumône obligatoire, acte de piété par excellence, devra participer à une certaine redistribution des richesses et contribuer à atténuer les différences sociales.

Dans la réalité, si les sociétés musulmanes à l'âge classique ne connurent point de "classes" sociales, au sens propre, ils ne purent empêcher ni les injustices sociales, ni l'apparition de couches sociales qui, même ouvertes et fluides, n'en supprimèrent pas pour autant l'exploitation et les inégalités⁵⁸. Certes, la propriété privée était reconnue, mais elle restait limitée quant à son usage. Le propriétaire exerçait une charge sociale dont il devait rendre compte à la communauté : il est, selon le mot de Louis Gardet : "*possesseur plus que propriétaire*", car "(...) *tout bien, toute possession est soumise au haut domaine de Dieu*"⁵⁹. Maxime Rodinson avait déjà montré que le système économique de l'Islam, avant la pénétration occidentale, ne fut point capitaliste⁶⁰. Louis Gardet note également qu'"*il y eut des "secteurs capitalistiques", essentiellement le secteur du grand négoce, des importateurs et exportateurs internationaux, il n'y eut point de capitalisme comme tel (...). L'Islam n'a sans doute pas de réponse ne varietur à donner aux problèmes économiques. Il peut s'accommoder d'un capitalisme modéré non intrinsèquement injuste*"⁶¹. Pour lui, l'éthique économique de l'Islam va de soi dans le sens d'un communautarisme et d'un solidarisme, qui créèrent, jusqu'à un certain point, les corporations de métier, l'artisanat et le petit commerce dans la Cité musulmane à l'âge classique. Quant aux principes d'égalité et de justice pour tous, proclamés par le Coran, ils furent loin d'être toujours effectivement appliqués.

58. Claude Cahen, *L'Islam, des origines au début de l'Empire Ottoman*, tome 14 de *L'Histoire universelle*, Paris, Bordas, 1970.

59. L. Gardet, *Panorama...*, *op. cit.*, p. 194.

60. Maxime Rodinson, *Islam et capitalisme*, Le Seuil, 1966.

61. L. Gardet et C. Bouamrane, *Panorama...*, *op. cit.*, p. 194 ; cf. également de L. Gardet, *Les Hommes de l'Islam*, Hachette, 1977, rééd. Complexe (n°8), 1984, notamment 2e partie, chap. II et 4e partie, chap. IV.

Les principes de cette économie politique islamique idéale, qu'on retrouve aujourd'hui exposés dans les programmes de différents groupes islamistes, pourraient se traduire par l'encouragement de l'enrichissement individuel, mais sans le "laissez-faire" des libéraux. Ce qui revient, au plan pratique, à favoriser une action propre à celle d'un Etat-gendarme régulateur du marché, tempérée par la politique sociale d'un Etat-providence de type Keynesien. Ce qui implique notamment, une organisation de la fiscalité conforme aux fonctions de la *Zakât*. Le marché et l'échange devant, dans cette perspective, être régis par un libéralisme tempéré, dont la condition de réalisation est le respect scrupuleux par les individus, qui sont avant tout des croyants, des droits et devoirs réciproques auxquels peuvent également prétendre tous les membres de la *Umma*. En outre, l'interdiction de l'intérêt usuraire (*Ribâ*), pivot de ce système politico-religieux, vise deux objectifs : dans une société équitable, nul ne peut accroître sa fortune en lésant les droits et intérêts d'autrui, et d'autre part, les transactions sociales doivent être licites au regard de la *shari'a* islamique⁶². Ce programme minimal, réactivé sans cesse, pour abstrait qu'il soit, n'en constitue pas moins une arme redoutable, aux mains des islamistes, pour la critique sociale. Il offre un instrument d'une efficacité certaine pour l'agitation et la mobilisation des jeunes exclus des systèmes économiques actuels. Les thèmes de la solidarité et de la redistribution équitable des richesses sont très porteurs.

IV. LA SOLIDARITE ISLAMIQUE FACE AUX DEFIS DE LA MODERNITE : QUELQUES PROBLEMES ACTUELS

L'irruption de la modernité a modifié les données et la problématique de la solidarité dans le monde arabo-musulman. L'introduction de l'économie industrielle, la pression démographique, l'urbanisation accélérée, les importations de technologies mal maîtrisées, l'émergence des nationalismes et le développement d'Etats autoritaires, anonymes, en rupture avec les sociétés civiles⁶³... ont provoqué, en même temps que le terrible sentiment du retard et un profond malaise social, des ruptures dramatiques avec le passé (solidarités anciennes, réalités écologiques et anthropologiques héritées du passé...). Tous ces facteurs se sont conjugués pour modifier radicalement les conditions de formation des solidarités et la cohésion sociale et politique. De même, ces bouleversements socio-économiques, politiques, culturels et techniques remettent profondément en cause l'idée de solidarité, telle qu'on l'a exposée ici, c'est-à-dire celle contenue dans les écrits considérés comme normatifs (le Coran et son exégèse, la tradition prophétique et la pensée des grands théologiens musulmans).

62. Cf. notamment : Bernard Botiveau et Franck Fregosi, "L'Algérie à la sauce islamique", in *Témoignage Chrétien*, 15 juin 1991, p. 11. Et avec M. Al-Ahnaf, *L'Algérie par ses islamistes*, Karthala, 1991, p. 155 à 187.

63. Cf. Burhan Ghalioun, *Le Malaise arabe - L'Etat contre la société*, La Découverte, 1991.

Déjà, à l'époque classique, la richesse infinie du monde concret de l'Islam – sa civilisation, son histoire, mais surtout les innombrables cultures locales, ethnies, coutumes...⁶⁴– n'a jamais permis de réaliser ce rêve de l'unité et de la solidarité communautaires. L'on est même porté à se demander si cette extraordinaire diversité réelle, plurielle et conflictuelle, toujours mouvante, entre pays, et à l'intérieur de chacun d'entre-eux, n'est pas forcément incompatible avec la visée sociale, spirituelle et philosophique d'une religion basée sur l'unicité et, au plan politique, sur l'idée d'un Etat centralisé et d'une communauté monolithique. L'extraordinaire diversité des pays musulmans résiste, a toujours résisté, en effet, à toute forme d'unification ou d'homogénéisation, même si le sentiment de solidarité reste vivace et que la vocation unitaire de l'*Umma* garde une forte charge symbolique auprès de nombreux croyants.

Alors, il faudrait chercher les formes d'expression de la solidarité à des niveaux plus "modestes" : communautés religieuses locales, populaires ou mystiques, confréries, *zaouia*, associations islamistes aujourd'hui, stratégies de survie et d'entraide sociale développées dans les quartiers des banlieues pauvres des grandes métropoles ou à la campagne, etc. Et ce n'est pas l'étude des grands textes religieux qui serait ici utile, mais l'investigation éthonologique, anthropologique, linguistique, psychologique, sociologique... Au plan de la solidarité religieuse elle-même, et au delà de la coexistence, au sein de la vaste communauté musulmane, de confessions diverses (*sunnisme*, *chi'isme*, *kharéjisme*, *ismaélisme*...), il convient de rappeler la diversité de la pratique religieuse à l'intérieur même de chacune de ces confessions, et entre les islam(s) savants et les formes populaires de religiosité : pèlerinages, culte des saints, pratiques confrériques, actions caritatives développées aujourd'hui par divers mouvements de l'islamisme radical... En particulier, il faut rappeler l'énorme fossé qui sépare l'Islam des juristes et des docteurs de la foi (*'ulamâ*), de celui des mystiques *soufi*. A cela il convient d'ajouter le grand clivage "Islam savant" et "Islam(s) populaires" : pluralité méthodologique, pluralité des rites, extraordinaire diversité des coutumes locales... et donc la foisonnante richesse des expressions et des formes de la solidarité.

Mais le facteur le plus important qui modifie profondément le contenu et les expressions de cette solidarité "islamique" est sans conteste l'irruption de la modernité occidentale : droits européens, technologies, modes de consommation urbains... qui continuent de marquer les mentalités, la vie quotidien-

64. Déjà au XIV^{ème} siècle, Ibn-Khaldûn, dans sa *Muqaddima* (Prolégomènes), soulignait l'influence des facteurs géographiques, ethniques, socio-économiques sur le déclin ou le développement des civilisations. Il a introduit la distinction entre l'idéal, à la fois perdu et poursuivi, et la réalité (historique, sociologique) dont il faut tenir compte. Surtout, par son attention à l'opposition dialectique entre sédentarité ou citadinité (*Hadâra*, *'umrân*) et bédouinité, et par sa notion de *'aḥabiyya* (esprit de corps, solidarité organique), il introduisit le facteur temps, le milieu, les masses, les classes sociales, le facteur social en général, là où l'on avait surtout raisonné, avant lui, sur les textes et les agents détenteurs du pouvoir.

Ibn Khaldun, *al-Muqaddima*, trad. franç. de Slane sous le titre *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldûn*, 3 vol. Paris, Impr. Nationale, 1868 (repr. Paris, éd. Maisonneuve et Larose, 1934-1938).

ne, les structures juridiques et institutionnelles des peuples et des sociétés de *Dâr al-Islâm*. Surtout, l'émergence de sociétés civiles et de mouvements sociaux, la constitution de partis politiques, de syndicats, d'associations culturelles, de défense des Droits de l'homme, de la femme, des consommateurs... entraîne l'abandon progressif des formes classiques de la "solidarité islamique", la critique des discours qui s'en inspirent (malgré la réactivation de ses thèmes par les musulmans traditionalistes ou par les islamistes radicaux). L'émergence de nouvelles formes de la solidarité est intrinsèquement liée au développement des formes d'organisation, politique et sociale, des problématiques et des catégories théoriques du politique moderne (Etat de droit, Etat providence, luttes syndicales, politiques et sociales, combat contre le sous-développement et la paupérisation, etc.).

L'approche ethnologique et la problématique anthropologique sont nécessaires pour étudier le statut de la personne et les formes de la solidarité sociale qui se nouent, dans le domaine islamique, entre groupes socio-culturels. Avant l'irruption de la civilisation urbaine et technologique moderne, l'Islam avait lui-même introduit de grands bouleversements en imposant un Etat centralisateur, une civilisation du Livre, de l'écriture et du droit engendrant, partout, des compétitions et des conflits avec la tradition orale et les coutumes locales, et une lutte implacable entre "sociétés sauvages" et "sociétés domestiquées". De même, le droit musulman n'a pas été également appliqué, pour un même pays, dans tous les secteurs de la vie culturelle et sociale, et parmi les groupes sociaux qui coexistent dans un même espace social : le droit bédouin au Moyen-Orient, le droit berbère au Maghreb, le droit Kurde, les coutumes africaines ou asiatiques, tous liés à des savoirs locaux, ont longtemps résisté à la volonté d'homogénéisation de l'Etat musulman⁶⁵. Loin des commentaires savants sur le droit et la théologie musulmane classiques, ce sont les enquêtes propres à l'ethnologie et les problématiques de l'anthropologie culturelle et sociale qui permettent de saisir le statut des individus au sein de chaque milieu socio-culturel, et les formes, anciennes et nouvelles, de solidarité qui donnent aux groupes leur cohésion sociale. Ainsi, par exemple, au Maghreb, dans la Kabylie algérienne ou dans l'Atlas marocain, le droit musulman, la culture arabe n'ont pu s'imposer, partiellement d'ailleurs, que tardivement, et aujourd'hui encore, des formes originales de solidarité s'y sont profondément ancrées. On peut en dire autant des pays africains ou asiatiques appartenant au monde de l'Islam.

L'Islam tente, toutefois, d'imposer un code symbolique universel, un horizon eschatologique où les valeurs non-islamiques sont conservées, mais parfois sacrnalisées, ontologisées, transcendantalisées par le discours coranique. Les groupes socio-culturels, par leur engagement dans le respect de la religion musulmane n'ont pas complètement renoncé à leur culture précédente, ou à

65. C'est le cas, par exemple au Maroc, où pendant des siècles, la *blâd al-Sibâ* (pays de la rébellion) avait échappé à la domination du pouvoir central (*blâd al-Makhzen*) : cf. notamment Cleeford Geertz, *Savoir local, savoir global*, P. U. F., 1986. Cf. aussi Henri De Wael, *Le Droit musulman*, op. cit.

celle acquise dans le cadre de la modernité, donc aux formes nouvelles de solidarité. Mais le modèle islamique continue à exercer une force symbolique sur des individus qui, quelles que soient par ailleurs les différences culturelles et sociales, croient appartenir à la grande *Umma*. On trouve, dans beaucoup d'aires géographiques du monde musulman, plusieurs types de discours sur la solidarité : l'un renvoyant à des valeurs intimes, utilisé dans des cercles restreints (famille, proches, voisinage...), un autre exaltant les valeurs communes à divers groupes (religieux, régionaux, ethno-culturels, sociaux...). A ces deux types de discours, viennent se superposer deux autres discours plus généraux : l'un – véhiculé notamment par les islamistes à l'heure actuelle – renvoie à l'expérience de Médine, exalte une solidarité islamique “de base”, comme moyen de contestation de l'ordre établi, de lutte contre les injustices..., et l'autre – discours des Etats – diffuse, à son tour, une conception “officielle” de la solidarité nationale, voire arabe ou islamique. Il y a une hiérarchisation, une articulation complexe et une lutte acharnée entre ces différents discours, charriant, chacun, une conception particulière de la solidarité. L'individu, en tant que foyer de la liberté, opère certainement des sélections, des éliminations, des combinaisons pour tenter de s'insérer efficacement dans le groupe local, dans la classe, dans la nation, voire dans la communauté croyante (*Umma*) : des chaînes de solidarité multiples en découlent. De surcroît, depuis les indépendances, plus l'Etat autoritaire refoule ou ignore les horizons d'espérance de la société civile et les revendications politiques et sociales légitimes des groupes sociaux qui la composent, plus celle-ci suscite dans ses profondeurs des solidarités nouvelles, renvoyant à la fois à la tradition (islamique ou autre) et à la modernité (combats démocratiques, luttes syndicales, organisations associatives...), susceptibles d'inventer des configurations inédites du lien social et politique.

Les sociétés musulmanes sont appelées à suivre ce mouvement d'émancipation politique qui gagne tous les continents, à savoir : l'instauration de l'Etat de droit. Ce dernier ne peut durablement et positivement s'institutionnaliser sans une culture politique moderne susceptible de provoquer l'éclosion de relations politiques nouvelles pour changer de fond en comble les rapports de l'Etat à la société, et les rapports interindividuels. Dès lors, ce n'est plus le texte révélé, la tradition prophétique ou la *Shari'a* qui définiraient la base, le contenu et les formes de la solidarité, mais les catégories de la philosophie politique moderne. Une dynamique endogène doit être suscitée et poursuivie pour répondre aux urgences de l'heure : développement économique (le système de la *Zakât* aurait-il encore un sens, pour des modèles d'économies productives modernes, affrontant les contraintes financières internationales, tout en cherchant les moyens d'engendrer un véritable système de sécurité sociale ?) et démocratie politique. Une élaboration juridique nouvelle et audacieuse doit être entreprise pour répondre aux questions politiques actuelles : statut des minorités et tolérance, laïcité, insertion et respect du droit international, garanties juridiques et politiques pour les opposants (y compris ceux qui refusent de se plier aux obligations religieuses elles-mêmes), statut et rôle de la femme, définition moderne de la citoyenneté, etc.

La solidarité musulmane, telle que nous l'avons étudiée ici, apporte des limitations certaines aux libertés individuelles ; elle est parfois en contradiction flagrante avec les catégories de la démocratie moderne et avec les exigences de la solidarité sociale et de la justice qui leur sont consubstantielles. Il s'agit là d'un dilemme qui n'a cessé de s'accroître depuis l'avènement de la modernité : notamment, comment concilier l'organisation d'une société – qui se veut spirituellement homogène, maintenue par un lien puissant autant mystique que politique et dont le critère de la solidarité est éminemment d'essence religieuse et organique – avec la garantie des libertés de conscience ? Dans l'optique musulmane classique, et aujourd'hui islamiste, l'acceptation de la foi implique une intégration totale de l'homme à la communauté. Le croyant faisant partie intégrante d'une unité spirituelle, l'abjuration ou l'apostasie (l'écrivain Salmane Rushdie en paie le prix) sont inconcevables. L'individu qui ne se plierait pas à la norme sociale collective s'excluerait lui-même de la société. Certes, la doctrine musulmane autorise la désobéissance, voire la révolte, à l'encontre de toute forme d'injustice, et particulièrement contre la tyrannie politique (ou plus précisément, à l'encontre du chef de la communauté dont les directives contreviendraient à la Loi Révélée), mais elle interdit formellement l'insoumission à cette Loi Révélée elle-même. Le sens de l'Absolu, l'affirmation de l'unicité divine, l'assurance de posséder la Vérité exclusive, la croyance en une Révélation coranique qui prétend être à la fois un guide spirituel, un code moral et une loi temporelle engendrent, certes, une société (idéale) fortement solidaire. Mais, le croyant n'y est personnalisé qu'en tant que partie intégrante d'une entité qui le dépasse et sur laquelle il n'a aucune prise. Le lien social et la cohésion indéfectible qui en résultent sont la conséquence d'une perception "holistique", selon laquelle l'homme est incapable de vivre et de se réaliser en dehors du groupe. Il est ainsi contraint de passer une espèce de "contrat social" (il faudrait ajouter religieux) qui n'est nullement le résultat de sa libre volonté, mais une exigence de Dieu imposée aux hommes. Les "droits" (*huqûq*) et "devoirs" (*furûd*) impartis à tout croyant, c'est la "charge" (*Taklîf*) que Dieu lui impose et dont il l'honore. Cette dernière notion a fait l'objet de débats théologico-philosophiques entre docteurs de l'Islam classique, sur la problématique de la liberté humaine. Mais depuis des siècles, les *'Ulamâ(s)* ont réduit le libre-arbitre, la liberté et l'autonomie de la personne à la "responsabilité" de ses actes devant Dieu et ses "frères", c'est-à-dire finalement à sa "soumission" totale à la Loi islamique, une loi sacralisée (sclérosée ?) qui interdit tout travail critique.

Les théologiens musulmans opposent souvent les "droits de Dieu" (*Huqûq Allâh*) aux droits de l'homme. Ils prétendent que le "droit" de l'individu (croyant) est pleinement garanti, dans le cadre de l'obligation qui lui est faite de respecter la loi divine. Les principes coraniques de solidarité et de justice créent, à leurs yeux, des droits et des devoirs réciproques pour tous les membres de la *Umma*, communauté solidaire et fortement unifiée. C'est dans le cadre de l'intérêt communautaire que les "droits de l'individu" sont garantis. Les droits ne sont donc déterminés que par les besoins des autres membres, individuellement et collectivement. On le voit, il n'y a de place ni pour une théorie de l'autonomie de la personne humaine, de la liberté du

sujet, ni pour des droits individuels et collectifs définis à partir, non pas de la religion, mais des impératifs de paix civile et de régulation des droits et intérêts sociaux et politiques de tous. Abstraitemment, l'individu ne peut revendiquer de droits ; replié sur l'absolue transcendance divine, enserré dans le cadre de la solidarité communautaire, l'homme n'a aucune valeur par lui-même. L'égalité affirmée par l'Islam, n'est pas l'égalité juridique du droit moderne ; elle signifie que les hommes sont égaux par une équivalente servitude à l'égard de Dieu. Les droits politiques au sens moderne n'ont aucune place : il n'y a que des devoirs envers Dieu et envers la communauté. Ceux qui s'opposent à cette logique doivent être combattus, rejetés hors de la *Umma*. Dans cette optique, la liberté humaine découle d'un décret divin ; elle n'est nullement laissée à la décision des hommes. Certes, le discours de la Transcendance et de l'Absolu, contenu dans le Coran, ouvre un espace infini pour la promotion de l'individu hors des contraintes de la famille, du clan et des tribus, des richesses et des attributs ; celui-ci peut – à condition que la possibilité d'interpréter (*Ijtihâd*) la *Sharî'a* (qui existe bel et bien) soit profondément utilisée par les théologiens actuels – devenir sujet autonome et libre, complètement inséré dans la modernité. Mais cette "liberté" n'est garantie qu'à l'intérieur de ce qu'il faut bien appeler la clôture dogmatique, qui impose l'obéissance à la seule Loi de Dieu. L'individu, ainsi défini, n'est pas citoyen de l'Etat de droit, ni membre d'une société civile gérée par des représentants élus au suffrage universel. Comment concilier son statut de "*partenaire de Dieu dans un pacte (Mithâq) éternel*" (M. Arkoun) avec la souveraineté de la Nation démocratique ? La réponse appartient d'abord aux acteurs politiques et sociaux ; elle appartient aussi aux théologiens. Or, ces derniers ont transformé un discours symbolique en une clôture dogmatique où seuls les "fidèles" jouissent pleinement de la solidarité et des droits reconnus par la Révélation.

C'est la modernité intellectuelle et politique, inséparable d'une laïcité et d'une démocratie ouvertes, qui permettra probablement d'arracher l'individu, et la société, au contrôle des agents du dogme religieux et de favoriser le passage du cadre des "droits de Dieu" à celui de la philosophie moderne des droits de l'homme. Dans des pays où les enjeux symboliques du discours religieux demeurent au centre du lien social, le rôle de théologiens résolument modernistes est pourtant important pour permettre l'avènement et l'instauration d'un espace de réalisation de solidarités nouvelles, et de promotion de la personne humaine, en tant que sujet autonome de l'Etat de droit. Espace dans lequel le cloisonnement dogmatique entre fidèles et infidèles serait aboli par les principes modernes de liberté, d'égalité, de laïcité et d'espace public.