

L'Unité islamique sous le regard de l'autre

*Dr. Bouamrane Chikh**

Les savants de l'Islâm savent que l'unité de la communauté islamique est une réalité incontestable. Ils la vivent comme tous les croyants et en connaissent tous les aspects. Elle est basée sur le texte coranique et sur la tradition prophétique. Il suffit de rappeler les versets : «*Attachez-vous tous au pacte de Dieu et ne vous divisez pas*» (Coran, 3,103). «*Les croyants sont frères*» (49, 10). «*Entraidez-vous dans la voie du bien et de la piété*» (5,2). Les hadîths sont aussi explicites : «*Aucun d'entre vous ne sera vraiment croyant, s'il n'aime pour son frère ce qu'il aime pour lui-même*» - «*Le musulman est le frère du musulman*» - «*Le croyant est pour le croyant comme les parties d'un édifice qui se maintiennent les unes les autres*».

1. s. 21, v.92.

* Président du Haut Conseil Islamique.

Cette unité islamique, comment les étrangers à l'Islâm la perçoivent-ils ? Peuvent-ils comprendre son sens exact ? Sont-ils tentés de l'interpréter à leur manière, selon leurs conceptions propres ? Nous avons pensé qu'il était utile de poser ces questions et nous avons essayé d'y répondre pour plusieurs raisons. Notre communauté est universelle ; elle coexiste avec d'autres civilisations et d'autres cultures. Nous sommes confrontés à elles depuis des siècles et nous avons avec leurs croyants des rapports plus ou moins pacifiques, par-delà nos divergences et nos intérêts différents.

Dans ce but, nous avons examiné quatre ouvrages appartenant à quatre auteurs différents et publiés à des époques différentes, pour les analyser selon le point de vue qui nous intéresse. Il s'agit d'abord de *Quatre conférences* (1911) de C.Snouk-Hurgronge sur la politique musulmane de la Hollande¹. L'auteur s'est rendu en Orient, puis a exercé des fonctions politiques en Indonésie avant l'indépendance de ce pays. Son optique est celle de l'orientalisme classique. Le second ouvrage, *Les tendances modernes de l'Islâm* (1949) est l'œuvre de H.A.R. Gibb, universitaire anglais, né en Egypte, devenu membre de l'Académie arabe du Caire². Son point de vue est celui d'un protestant ; il s'efforce de remonter aux sources de l'Islâm et suit son évolution jusqu'à nos jours ; il déclare qu'il l'étudie de l'extérieur et reconnaît que «ses analyses sont partielles et provisoires»³.

Le troisième ouvrage, *L'Islâm au temps du monde*, est plus récent (1984) ; il est dû à l'islamologue français J. Berque⁴ et se situe dans une perspective de décolonisation et de dialogue plus direct. Il estime que les savants étrangers doivent analyser «un Islâm en mouvement» pour «interroger les musulmans eux-mêmes et la vision que ses militants entendent leur communiquer de l'Islâm»⁵. En effet, dit-il, il s'agit de «la civilisation de l'autre»⁶.

Enfin, le dernier ouvrage, *L'Islâm aujourd'hui* (1985) a été élaboré par le savant suisse, Marcel Boisard⁷, à la suite d'un colloque réuni en 1980 par l'Unesco et l'Organisation de la Conférence islamique⁸. Il reflète un double souci d'objectivité et de lecteur

1. Snouk-Hurgronge, *Quatre conférences*, édit. E. Leroux, Paris, 1911. 2. H.A.R. Gibb, *Les tendances modernes de l'Islâm*, édit. G.P. Maisonneuve, trad. B. Vernier, Paris, 1949. 3. Préface du traducteur et avant-propos de Gibb, p. XIV et p. XXVII. 4. J. Berque, *L'Islâm au temps du monde*, édit. Sindbad, Paris, 1984. 5. Idem, p. 233. 6. Idem, p. 153. 7. M. Boisard, *L'Islâm aujourd'hui*, édit. Unesco, Paris, 1985. 8. Belgrade, 10 et 11 octobre 1980.

critique dans un esprit constructif, se dégageant de l'ethnocentrisme et «des déformations qui se perpétuent et semblent traverser les siècles ...»¹. Cet ouvrage, dit-il, «prétend se démarquer de l'optique propre à l'orientalisme traditionnel, cloisonné et passéiste, frisant l'ethnologie...»². Pour lui, l'Islâm constitue un point de référence pour un milliard d'êtres humains³.

En nous limitant à l'essentiel, nous allons examiner maintenant quatre aspects importants de l'unité islamique : l'unité spirituelle, l'unité du droit, l'unité de la culture et l'unité communautaire dans son ensemble, à partir des points de vue exprimés par les ouvrages choisis et de notre point de vue propre.

L'unité spirituelle.

La plupart des auteurs admettent sans difficulté l'unité spirituelle de l'Islâm : «La première unité est celle de la conviction religieuse»⁴. «L'Islâm est une religion vivante et vitale qui parle aux cœurs, aux esprits et aux consciences de centaines de milliers d'hommes, qui leur donne des principes de vie honnête, sobre et remplie de la crainte de Dieu»⁵. Le texte coranique est la référence absolue pour tous les croyants, constate J. Berque⁶ ; la psalmodie coranique résonne toujours à la mosquée, dans les demeures privées et lors des rassemblements⁷. Quant à Snouk-Hurgronge, il est d'un autre avis. Il n'aperçoit aucune unité spirituelle. Ce qu'il constate, au contraire, c'est la diversité des pays musulmans, en raison des différences de situations économiques, politiques, culturelles. Il admet cependant que le pèlerinage est un facteur de rapprochement dont il se méfie.

L'essence de l'Islâm, observe M. Boisard, peut être définie par les termes «*unité*» ou «*équilibre*» ou «*harmonie*» : tout est unité (*tawhîd*). Comment se manifeste pratiquement l'unité des musulmans ? Elle s'exprime dans les différentes parties du culte : la profession de foi (*chahâda*), la prière, le jeûne, l'aumône légale et le pèlerinage. L'acte de prière est à la fois individuel et collectif. Chaque croyant est en présence de Dieu plusieurs fois par jour. Lorsqu'il prie avec les autres à la mosquée, il communique avec les membres de la communauté⁸. La mosquée, comme son nom l'indique rassemble

1. M. Boisard, op. cit, p.17 - 2. Idem, p.257.- 3. Idem, p. 258. - 4. Boisard, p. 110. - 5. H.A.R. Gibb, op. cit., p. 166.- 6. J. Berque, op. cit, p. 13. - 7. Idem, p. 18.- 8. M. A. Boisard, op. cit, p. 45.

les fidèles en un même lieu, en même temps, sous la direction de l'imâm. Tous accomplissent les mêmes gestes. La prière commune, lors du pèlerinage, est «*la manifestation la plus explicite de l'unité communautaire*», puisqu'il réunit plusieurs centaines de milliers d'hommes et de femmes sur les mêmes lieux pendant plusieurs jours¹. Le jeûne symbolise aussi l'unité : tous les croyants s'abstiennent de boire et de manger selon un horaire identique². L'aumône légale (*zakât*), enfin, «*participe à l'unité et à l'harmonie communautaires*»³.

Pour tous, il y a unité entre le temporel et le spirituel, la vérité et le signe, le connu et l'indéchiffrable, le concret et l'invisible, la science et la religion, l'homme et la nature, dans la continuité entre la vie et l'au-delà⁴. L'Islâm unit l'humain au révélé⁵ et ne sépare pas l'idéal du réel⁶. Il donne une idée unitaire de l'homme et de l'univers⁷. Les discussions entre écoles ou courants divers ne conduisent pas à des divisions profondes et ne nuisent pas à l'unité⁸. Il est permis aux différents spécialistes d'exercer leur effort de réflexion personnelle, à partir des mêmes principes de base.

L'unité du droit.

Les juristes ont pour fonction de contribuer à l'unité de l'Islâm dont la pensée universelle s'étend à tous⁹. L'Islâm est indivisible ; il est foi, culte, droit et morale¹⁰. C'est la charîa qui permet de maintenir son authenticité, malgré les vicissitudes de l'histoire¹¹. A partir de là, on comprend mieux l'évolution du droit musulman. Il s'agit d'étudier, en effet, les transformations de la société musulmane elle-même¹². Gibb, de son côté, remarque que l'Islâm n'est pas «*figé*»¹³. L'adaptation peut se faire dans le respect des lois et des institutions musulmanes, par l'effort de réflexion personnelle (*ijtihâd*). J. Berque le traduit par «*l'effort catégorique*» ; «*c'est un élément régulateur*»¹⁴. Il est nécessaire pourtant que la communauté décide elle-même d'accepter l'adaptation et l'évolution nécessaires¹⁵, par référence au verset : «*Dieu ne change rien dans les hommes tant qu'ils n'ont pas changé ce qui est en eux-mêmes*» (Coran, 13,11).

Nous savons qu'il n'existe pas de divergences entre les écoles juridiques sur les bases doctrinales (*ousoûl*), tandis que les différences

1. Idem, p. 45. - 2. J. Berque, op. cit, p. 197. - 3. M. Boisard, op. cit, p. 45.-4. Idem, p. 45.- 5. Idem, p. 45. - 6. J. Berque, op. cit, p. 229.- 7. Idem, p. 240.- 8. Idem, p. 254.- 9. H.A.R. Gibb, Avant-propos, p. XVIII.- 10. Idem, p. XVI.-11. M. Boisard, op. cit. - 12. Idem, p. 51.- 13. Idem, p. 109. - 14. Gibb, op. cit, p. 166.- 15. J. Berque, op. cit, p. 230.

d'opinion et d'interprétation sur les situations (*fatâwâ*) des docteurs et l'analyse de la réalité sociale sont à la base de la marche progressive du droit. Ainsi, la nécessité s'est imposée assez tôt d'adapter les textes de base aux circonstances de temps et de lieu, en tenant compte des intérêts de la communauté islamique à chaque époque. Il serait difficile, en effet, de bloquer l'évolution, en raison des changements socio-économiques et socio-culturels. Ceux qui préconisent une évolution plus rapide perdent de vue la nature spécifique du droit musulman et veulent à tout pris «*le moderniser*», en s'inspirant de l'Europe. Il s'agit surtout des intellectuels «*occidentalisés*» et de quelques experts étrangers¹. Les juristes de l'Islâm et la masse des croyants ne donnent pas leur accord ou leur consensus à cette tendance venue de l'extérieur.

L'unité de la culture et de l'éducation.

La culture islamique est fondée sur le texte coranique, la tradition prophétique et l'œuvre des grands savants de l'Islâm. J. Berque définit la culture d'une manière globale, en négligeant les différentes terminologies : «*la culture, selon nous, c'est le mouvement d'une société en ce qu'elle se cherche des significations et une expression*»². C'est un fait que la culture islamique unit dans une même voie tous les fidèles de l'Islâm, depuis l'enfance jusqu'à la vieillesse. Il existe, entre eux, «*une unité culturelle, au sens large*», que M. Boisard appelle «*idéologique*»³. Ce dernier terme nous paraît inapproprié. Il ne s'agit pas seulement d'une idéologie au sens moderne du mot, mais d'une unité profonde d'inspiration et d'orientation qui concilie la culture et l'éducation islamiques. Elles se réfèrent aux principes coraniques, d'une part, à l'enseignement du Prophète, d'autre part. C'est ce caractère-là qui frappe M. Boisard : «*la continuité culturelle dans l'Islâm est indéniable*»⁴. Sur cette culture de base se greffe la diversité des cultures nationales (arabe, persane, turque ...); toutes s'intègrent dans une unité spirituelle qui dépasse «*le niveau strictement culturels*»⁵. Il y a donc harmonie entre la culture islamique commune à tous et la culture propre à chaque pays et à chaque langue. La diversité contribue ainsi à l'enrichissement de la culture commune de l'Islâm, puisqu'il s'agit d'une même civilisation. C'est là que résident la spécificité et l'authenticité de la culture islamique. Avec J. Berque, M. Boisard constate

1. Idem, p. 51.- 2. J. Berque, op. cit.- 3. M. Boisard, op. cit, p.103.- 4. Idem, p. 112.- 5. Idem, p. 52.

que l'Islâm a «son identité propre» et qu'il «conjugue culture et nature»¹. Son message culturel et spirituel est à la fois spécifique et universel. C'est par là qu'il surprend l'Occident, comme le constate J. Berque : «il est naturaliste et transcendantaliste, unitaire et respectueux de la différence ...»².

Par contre, pour Snouk-Hurgronge, le système islamique en matière de culture et d'éducation présente un danger pour l'Occident ! Il veut libérer les pays musulmans de ce système, en introduisant dans les écoles les méthodes de l'Occident³. Cet auteur reste marqué par l'idéologie coloniale qui pêche par ethnocentrisme : l'Occident est le centre de tout, les autres civilisations n'ont de valeur que dans la mesure où elles se rapprochent de lui.

Pour H.A.R.Gibb, l'extension de l'instruction laïque aux pays musulmans peut entraîner les mêmes conséquences qu'en Occident⁴, tandis que pour M. Boisard, il est faux de prétendre que «l'Occident puisse servir de moule à toutes les cultures... La modernité importée ne peut éliminer une vision morale et spirituelle»⁵. Les intellectuels «occidentalisés» se coupent de leur communauté, en essayant d'adopter «un modernisme sans racines»⁶. A notre avis, il s'agit de concilier sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, l'authenticité de l'Islâm avec l'époque dans laquelle vivent les croyants.

L'unité communautaire et les nationalismes.

Il est évident pour tous qu'un sentiment très fort de solidarité communautaire anime tous les peuples musulmans⁷. Il résulte de l'ensemble des facteurs que nous avons analysés précédemment. Snouk-Hurgronge estime que cette solidarité est surtout d'ordre politique, «alors que les affaires purement spirituelles sont traitées, dans chaque pays, par les savants religieux qui l'habitent»⁸. En réalité, l'affirmation doit être inversée. C'est l'unité spirituelle qui domine en Islâm, alors que les questions purement politiques sont traitées dans chaque pays par ses dirigeants et les choix de son peuple. Le savant hollandais semble craindre tout particulièrement ce qu'il appelle «le panislamisme» ! Ce terme est né au XIX^e siècle, en même temps que le pangermanisme, le panslavisme...

1. Idem, p. 262.- 2. J. Berque, op. cit, p. 230.- 3. Snouk-Hurgronge, op. cit, p.109.- 4. H.A.R. Gibb, op. cit, p. 63.- 5. M. Boisard, op. cit, p. 260.- 6. J. Berque, op. cit, p. 263.- 7. M. Boisard, op. cit, p. 111. - 8. Snouk-Hurgronge, op. cit, p. 97.

Pour lui, au moment où il écrit (1911), il signifie «*l'union de tous les musulmans sous la direction du khalifa*». Après l'abolition de celui-ci en 1924, la solidarité communautaire s'est maintenue sous d'autres formes, comme le remarque M. Boisard : «*des liens sont maintenus entre les Etats musulmans*», par l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI), la ligue des Etats arabes, l'organisation de l'unité africaine (OUA) et l'organisation des pays non alignés¹. Il remarque justement qu'en Islâm, «*le nationalisme ne fut jamais complètement séparé de l'islamisme*»². Il n'y a donc pas lieu de les opposer, comme le tente Snouk-Hurgronge. Pour ce dernier, c'est la diversité qui domine les pays musulmans, par suite des différences qui les séparent.

H.A.R. Gibb a bien vu l'effort d'Al-Afghânî et de son école au XIX^e siècle. Ce pionnier apporta au «*mouvement panislamique une inspiration et un programme populaire, en restaurant les bases de la communauté islamique sur un terrain nationaliste*»³. Il a compris que la solidarité islamique a servi de base à la résistance de chaque pays musulman en lutte contre la domination étrangère. Nous pourrions donner ici de nombreux exemples, mais ils sont bien connus.

Pour sa part, M. Boisard note que l'Etat-nation est d'origine récente, lié à l'histoire occidentale : «*le processus débuta lorsque la réforme protestante brisa l'unité spirituelle de l'Europe*»⁴. Les Etats musulmans se sont adaptés aujourd'hui à la situation internationale, mais ils n'ont pas participé à l'élaboration des institutions politiques et juridiques constituées en Occident. Ils restent solidaires dans l'ensemble, même si l'égoïsme national prend le pas, parfois, sur l'idée de fraternité communautaire⁵. Pour H.A.R. Gibb, au contraire, l'idée d'une communauté musulmane unie est plutôt une «*utopie*»⁶ ou du «*romantisme*»⁷ ; il considère, à tort, que le nationalisme est en opposition avec les principes islamiques ! Il s'étonne même que les Oulamâ ne le condamnent pas⁸ ! A son tour, J. Berque note que le nationalisme possède «*des dynamiques puissantes... dans une grande partie du monde actuel ...*».

1. M. A. Boisard, op. cit, p. 111. -2. Idem, p. 115.- 3. H.A. R. Gibb, op. cit, p. 37.- 4. M. Boisard, op. cit, p. 54.- 5. Idem, p. 64.- 6. H.A.R. Gibb, op. cit, p. 158.- 7. Idem, p. 153.- 8. Gibb, p. 156.

Conclusion

Tel est le regard de l'Occident sur l'unité islamique, analysée d'après les quatre ouvrages que nous avons mentionnés au début. S'il apporte parfois des éléments positifs, il montre souvent une méconnaissance de l'Islâm, de ses textes et de ses réalités. Malgré l'effort louable de certains spécialistes, l'Islâm reste en général méconnu en Occident. J. Berque et M. Boisard s'interrogent sur les causes profondes de cette incompréhension. Pour le premier, les spécialistes *«adoptent en général l'attitude de l'archiviste ou de l'archéologue ou du collectionneur»*. L'idée que l'Occident se fait de l'Islâm lui permet rarement d'ouvrir un dialogue avec l'Islâm¹.

Pour le second, l'orientalisme est en grande partie responsable de cette situation : *«L'œuvre des orientalistes, à quelques rares exceptions près, n'a guère contribué à améliorer la compréhension de l'islam ou à rétablir l'exactitude de l'image qu'en avait l'opinion publique occidentale. Les obstacles au dialogue sont encore renforcés par les divers moyens de communications»*². Est-ce à dire que l'analyse de l'autre est impossible, faute de sérénité et d'impartialité ? M.A. Boisard ne le pense pas. Il estime, au contraire, que la critique est possible et nécessaire, à condition *«quelle reste objective et scientifique»*³.

Pour terminer, nous constatons que le regard de l'autre, quel qu'il soit, peut nous donner la mesure de nos faiblesses et de notre force. Il peut utilement compléter ou corriger notre regard sur nous-mêmes. Nous risquons, faute de rigueur et de pénétration, de verser dans l'autosatisfaction ou la complaisance. Ce regard extérieur nous oblige à réviser la manière dont nous exposons aux autres tels ou tels aspects de notre civilisation et à améliorer l'image que nous voulons donner de nous-mêmes, conforme autant que possible à la vérité et aux aspirations de notre communauté, à la paix et au dialogue, fondé sur le respect et la solidité de notre foi. Ceux d'entre nous qui ont une connaissance suffisante des langues étrangères courantes ont le devoir de rétablir les faits déformés ou occultés et de donner de notre communauté islamique une analyse véridique et intelligible pour nous et pour les autres. Cela nous paraît d'autant plus nécessaire que l'Islâm est actuellement l'objet d'une compagne partielle de dénigrement et d'hostilité.

1. J. Berque, op. cit, p. 227.- 2. M.A. Boisard, op. cit, p. 32.- 3. Idem, p. 257.