



ISLAMITZAR LA MODERNITAT: L'ISLAM POLÍTIC DE L'IMAM ABDESSALAM YASSINE

FRANCESC-XAVIER MARÍN

Universitat Ramon Llull

Rebut: 2023-02-07

Acceptat: 2023-02-15

RESUM: Les religions no s'intal·len només en l'àmbit de l'estricta espiritualitat, sinó que aspiren a conformar la identitat dels seus seguidors. Això comporta tota una cosmovisió que, fonamentada en valors, pretén proporcionar una orientació existencial. L'eixamplament cap a la dimensió social ha abocat les religions vers l'esfera política. Per bé que aquest fenomen afecta totes les grans religions, és potser l'Islam el cas més estudiat a Occident sota la categoria d'islamisme o d'Islam polític. En aquest article proporcionem alguns elements clau de l'aportació de l'imam Yassine i del seu moviment Justícia i Espiritualitat, els quals, des del Marroc, ofereixen unes pautes de sentit que desborden el marc estricte del món islàmic¹.

PARAULES CLAU: Islam, política, Yassine, Marroc.

Islamicize modernity: the political islam of Imam Abdessalam Yassine

ABSTRACT: Religions do not fit only in the realm of strict spirituality, but they aspire to shape the identity of their followers. This entails a whole worldview that, based on values, aims to provide an existential orientation. The expansion towards the social dimension has pushed religions towards the political sphere. Although this phenomenon affects all major religions, Islam is perhaps the most studied case in the West under the category of Islamism or political Islam. In this article we provide some key elements of the contribution of Imam Yassine and his Justice and Spirituality movement, which, from Morocco, offer meaningful guidelines that go beyond the strict framework of the Islamic world.

KEYWORDS: Islam, politics, Yassine, Morocco.

¹ En l'origen d'aquest article hi ha la meua ponència en la Tercera Conferència Científica Internacional organitzada a Rabat el desembre de 2020 per la Fundació Abd al-Salam Yassine per a la Recerca i Estudis, així com les meves successives conferències des de 2012 amb motiu de la commemoració de la mort de l'imam Yassine.

“Entre la vida y la muerte hay un intervalo de tiempo que el ser humano debe aprovechar [...]. Lo más importante no es que hagas lo que quieras cuando quieras, sino que realices el acto adecuado en el momento adecuado. Por lo que tienes que conocer las obras que te exige cada momento [...] buscándolas y haciendo lo posible para practicarlas en el momento ideal para que sean aceptadas por Dios”²

1. La diversitat de l’Islam polític marroquí

Els conceptes d’Islam *moderat* i d’Islam *radical* resulten relliscosos perquè han de ser definits en relació amb cada context històric específic³. La frontera entre un Islam moderat (acceptable per a l’imaginari occidental) i un Islam radical (intransigent, dogmàtic i, potser, fins i tot violent) respon més a una voluntat classificadora que a la realitat sobre el terreny, per bé que reflecteix la dificultat d’acceptar la diversitat intrínseca de l’Islam i la seva dimensió canviant al llarg del temps⁴. Cal no oblidar que, per bé que l’Islam polític es reclama de la dimensió religiosa, en són elements més essencials l’oposició als règims autoritaris i a la injustícia social, més que no pas un suposat refús dels valors occidentals o la negativa a acceptar els postulats de la Modernitat⁵. La gran majoria de moviments adscrits a l’Islam polític són avui profundament moderns, tant des del punt de vista ideològic com per les seves formes d’organització, i només poden ser interpretats adequadament si se’ls entén des del punt de vista dels preceptes de la Modernitat⁶. En aquest sentit, per bé que algunes organitzacions islamistes parlen de reislamització de la societat, en tots els casos es tracta d’un intent d’inserir-se en el moment present a partir dels propis paràmetres culturals i no segons els cànons

² Yassine, A. (2020). *El día y la noche del creyente*. New Britain: Justice and Spirituality Publishing, p. 9.

³ Izquierdo Brichs, F., Etherington, J. (2017). From Revolution to Moderation: The Long Road of Political Islam. A: F. Izquierdo Brichs (ed.), *Islam and Nationalism*, Basingstoke: Palgrave MacMillan, p. 1-33.

⁴ Achilov, D., Sen, S. (2017). Got political Islam? Are politically moderate Muslims really different from radicals?. *International Political Science Review*, vol. 38/5, p. 608-624; Esposito, J. L. (2007). Moderate Muslims: A Mainstream of Modernists, Islamists, Conservatives, and Traditionalists. A: M. A. Muqtedar Khan (ed.), *Debating Moderate Islam*, Salt Lake City: The University of Utah Press.

⁵ Cesari, J. (2004). *L’Islam à l’épreuve de l’Occident*. París: La Découverte.

⁶ Azmeh, A. (2009). *Islams and Modernities*. Londres-Nova York: Verso; Malik, I. H. (2004). *Islam and Modernity*. Londres: Pluto Press.

occidentals⁷. Certament, hi ha un conjunt de temes dominants en l'imaginari de l'Islam polític sobre Occident, com ara l'actualització del concepte de *jahiliyya* (societat no civilitzada, per oposició al model de la primitiva comunitat islàmica a Medina) en el context del rebuig de la invasió cultural occidental⁸. Discernir, en aquests casos, què hi ha d'antioccidentalisme i què de defensa de la pròpia identitat és una tasca potser abocada al fracàs, com és lògic en un context de globalització⁹. Sigui com sigui, la història ens ensenya que l'Islam polític va néixer com una ideologia revolucionària vinculada al moviment anticolonial de tendència reformista, i va passar, a continuació (un cop assolida la independència dels respectius territoris), a una clara adscripció nacionalista i panarabista per, finalment, deixar espai a la irrupció dels corrents islamistes, tant de tipus tradicionalista com modernitzador¹⁰.

Els primers islamismes no prenen partit directament contra la modernització sinó contra l'occidentalització forçada, contra la imposició de models heretats del colonialisme amb unes elits corruptes i uns líders religiosos inoperants. En aquest sentit, els islamismes es van posicionar com a principals actors d'oposició política en el debat sobre la democràcia¹¹. En tots els casos, doncs, el plantejament desborda l'àmbit estrictament religiós per obrir-se a la dimensió social, sovint amb una declarada vocació antisistema¹². Per tant, l'Islam polític representa la vessant religiosa d'una dinàmica més

⁷ Wiktoriwocz, Q. (dir.). *Islamic Activism. A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana University Press.

⁸ El Ayadi, M. (1994). L'Image de l'Occident dans le discours islamiste. *L'Homme et la société*, núm. 114, p. 87-99.

⁹ Roy, O. (2002). *L'Islam mondialisé*. París: Seuil.

¹⁰ Ramadan, T. (2000). *El reformismo musulmán. Desde los orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

¹¹ Macías Amoretti, J. A. (2005). La democracia en la conceptualización ideológica del movimiento islamista en Marruecos. A: C. Pérez Beltrán (ed.), *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*. Granada: Universidad de Granada, p. 181-217; Storm, L. (2009). The Dilemma of the Islamists: Human Rights, Democratization and the War on Terror. *Middle East Policy*, vol. XVI, núm. 1, p. 101-112; Deina, A. A. (2011). *Islamic Activists: The Anti-Enlightenment Democrats*. Londres: Pluto Press; Voll, J. O. (2005). Islam and Democracy: Is Modernization a Barrier?. A: T. H. Shireen, H. Malik (ed.), *Modernization, Democracy and Islam*, Westport: Praeger Publishers, p. 82-96; Binder, L. (1998). Exceptionalism and Authenticity: The Question of Islam and Democracy. *Arab Studies Journal*, vol. 6, núm. 1, p. 33-59; Wright, R. (1996). Islam and Liberal Democracy: Two Visions of Reformation. *Journal of Democracy*, vol. 7, núm. 2, p. 64-75.

¹² Marín, F.-X. (2009). Aixecar murs o bastir ponts: la identitat dels moviments islamistes. *Ars Brevis*, 14, p. 146-165.

àmplia de contestació de l'ordre establert, una resposta heterodoxa a una demanda social que introdueix l'emergència de l'Islam en una infraestructura extrareligiosa que durant segles ha apel·lat a l'Islam com a remei de les crisis temporals. Des d'aquest punt de vista, pot afirmar-se que l'Islam polític com a plasmació de la capacitat de mobilització de la sacralitat islàmica mostra el pes de les idees en l'acció històrica¹³. La seva heterogeneïtat és el resultat d'un desenvolupament diversificat en funció de les circumstàncies històriques, com pot ser el marge de maniobra que els permet en cada moment el règim en el poder. Com ha fet sempre l'Islam des dels seus orígens, també l'Islam polític es defineix per la seva capacitat d'adaptació flexible a les condicions locals¹⁴.

En el cas concret del Marroc, els orígens, desenvolupament i tipologia de l'Islam polític són relativament complexos¹⁵. Ara bé, el nucli

¹³ Adraoui, M.-A. (2017). Politiques étrangères et étranges politiques. Étude de la vision et de la pratique des relations internationales au sein de l'islam politique. *Études Internationales*, 48/3-4, p. 465-466.

¹⁴ Gómez García, L. (2018). *Entre la Sharia y la Yihad. Una historia intelectual del islamismo*. Madrid: Catarata; Roy, O. (2015). *L'échec de l'islam politique*, Paris: Seuil; Gould, M. (2014). Toward a Theory of "Islamist Movements". *Sociology of Islam*, vol. 2, núm. 1-2, p. 21-59; Bayat, A. (2013). *Post-Islamism: the Changing Faces of Political Islam*. Oxford: Oxford University Press; Ayoub, M. (2008). *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*. Michigan: University of Michigan Press; López García, B., Hernando de Larramendi, M. I. (2006). Islamismo. A: J. A. Mellón (coord.), *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Madrid: Tecnos, p. 321-346; Burgat, F. (2007). *L'islamisme en face*, Paris: La Découverte; Al-Alwani, T. J. (2005). *Issues in Contemporary Islamic Thought*. Londres-Washington: The International Institute of Islamic Thought; Ismail, S. (2003). *Rethinking Islamist Politics. Culture, the State and Islamism*. Londres: I. B. Tauris; Denoëux, G. (2002). The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam. *Middle East Policy*, vol. IX, núm. 10, p. 56-81; Fuller, G. E. (2002). The Future of Political Islam. *Foreign Affairs*, vol. 81, núm. 2, p. 48-60; Ayubi, N. (2000). *El islam político: teorías, tradición y rupturas*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

¹⁵ Aourid, H. (2015). *L'impasse de l'islamisme: Cas du Maroc*. El Jadida: El Maarid; Bouyahya, D. (2015). Islamist Movements in Morocco and their Typology. *European Scientific Journal*, vol. 1, p. 1-9; Darif, M. (2014). The Moroccan Islamist Movement: from Secessionism to Participation. A: F. Peter, R. Ortega (ed.), *Islamic Movements of Europe: public religion and islamophobia in the modern world*, Londres: Tauris, p. 59-65; Zemni, S. (2013). Morocco post-islamism: emerging trend or Chimera?. A: A. Bayat (ed.), *Post-Islamism: the Changing Faces of Political Islam*, Oxford: Oxford University Press, p. 133-156; Macías Amoretti, J. A. (2013). El islam político en Marruecos: la ética como recurso de poder político. A: F. Izquierdo Brichs (ed.), *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución*, Barcelona: CIDOB, p. 319-349; Bahaji, K. (2011). Moroccan Islamists: Between Integration, Confrontation and Ordinary Muslims. *Middle East Review of International Affairs*, vol. 15, núm. 1, p.39-51; González del Miño, P. (2011). El movimiento islamista en Marruecos. Entre la institucionalización y el asociacionismo. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, núm. 93-94, p. 33-51; Mejahdi, K. (2010). La evolución democrática de los islamistas marroquíes: incentivos y

històric de les reivindicacions de l'islamisme marroquí té a veure amb la legitimitat religiosa del rei com a *emir al-mu'minin* (príncep dels creients), reconeguda en la constitució des de 1962. Aquest títol, que es basa en la condició de descendents directes del profeta Muhàmmad dels membres de la dinastia alauita, exhibeix el paper del monarca com a garant de la unitat de la nació a partir de la doble funció de líder religiós i d'àrbitre polític¹⁶.

És a partir dels anys 70 que sorgeix un conflicte entre el règim i els moviments islamistes al voltant del control de l'espai religiós per part de l'Estat. La deriva autoritària del rei Hassan i la conseqüent repressió i vulneració de drets han passat a la història com els *anys de plom*¹⁷. Com a reacció, es funda la Chabiba Islamiyya (Joventut Islàmica), que esdevindrà l'embrió del Partit de la Justícia i del Desenvolupament (PJD)¹⁸. En els mateixos anys, Abdessalam Yassine inicia el seu moviment, que es formalitzarà el 1981 amb el nom d'Al-Adl wa-l Ihsan (Justícia i Espiritualitat). Alhora, es consolida un corrent salafista d'inspiració wahhabita subvencionat per Aràbia, percebut inicialment amb complaença pel règim perquè hi veia la

condiciones. *Revista de Estudios Políticos*, núm. 147, p. 43-69; Zemni, S. (2009). Moroccan islamism: between local participation and islamist networks of influence. *Institute for Security Studies*, núm. 180, p. 77-98; Ben Elmostafa, O. (2007). *Les mouvements islamiques au Maroc: leurs modes d'action et d'organisation*. París: L'Harmattan; El Ahmadi, M. (2006). *Les mouvements islamistes au Maroc*. El Jadida: Itissalat Salon; Beau, N., Graciet, C. (2006). *Quand le Maroc sera islamiste*. París: La Découverte; Zhegal, M. (2006). *Islam e islamismo en Marruecos*. Barcelona: Edicions Bellaterra; Howe, M. (2005). *Morocco: The Islamist Awakening and other Challenges*. Oxford: Oxford University Press.

¹⁶ Bouasria, A. (2013). The second coming of Morocco's 'Comander of the Faithful': Mohammed VI and Morocco's religious policy. A: B. Maddy-Weitzman, D. Zisenwise (ed.), *Contemporary Morocco. State, Politics and Society under Mohammed VI*, Nova York: Routledge, p. 37-56; Velasco de Castro, R. (2013). La monarquía alauí, símbolo identitario de la nación marroquí: legitimidad histórica e instrumentalización política. *Diacronie*, núm. 16/4, p. 1-16; Cubertafond, B. (2004). Mohamed VI, Commandeur des croyants au secours de la laïcité?. *Confluences Méditerranée*, núm. 51, p. 163-180.

¹⁷ Hughes, S. O. (2001). *Morocco under King Hassan*. Reading: Ithaca Press; Vairel, F. (2004). Le Maroc des années de plomb: équité et réconciliation?. *Politique Africaine*, vol. 96, núm. 4, p. 181-195.

¹⁸ Wegner, E. (2011). *Islamist Opposition in Authoritarian Regimes. The Party of Justice and Development in Morocco*. Nova York: Syracuse University Press; Tomé Alonso, B. (2016). El Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD) en la arena local: perfil sociodemográfico. La diferenciación como argumento político. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 20, p. 145-170; Bouyahya, D. (2015). Is Islam used as a political ideology? Why and how? PJD Morocco as a case study. *European Scientific Journal*, vol. 1, p.151-157; El Sherif, A. N. (2012). Institutional and Ideological Reconstruction of the Justice and Development Party (PJD): The Question of Democratic Islamism in Morocco. *Middle East Journal*, vol. 64, núm. 4, p. 660-682.

possibilitat de contrarestar l'oposició política¹⁹. Hi ha, per tant, a grans trets, una branca oficialista, per bé que amb una relació complexa amb la monarquia (la del PJD)²⁰, un associacionisme militant antisistema (Al-Adl wa-l Ihsan) i una nebulosa salafista.

Al-Adl wa-l Ihsan s'ha mantingut històricament en l'àmbit de l'associacionisme militant, aliè a la participació institucional, ja que considera que cap canvi pot dur-se a terme des de l'interior de la política, de manera que crida repetidament al boicot a les eleccions perquè creu que no hi ha una competència política genuïna. Aquesta posició d'*outsider* li permet, alhora, distanciar-se de l'elit política i evitar el desgast, ja que pot mantenir una coherència en el seu discurs al llarg dels anys. En això consistiria, bàsicament, la seva diferència respecte del Partit de la Justícia i del Desenvolupament²¹.

Durant el mandat del rei Mohamed VI s'ha anat incrementant l'aliança estratègica entre la casa reial i el Makhzen, és a dir, l'oligarquia del país²². Tot plegat ha abocat amplis sectors socials a una existència precària a causa d'una corrupció descontrolada i d'un atur que no deixa de créixer. Els canvis generats a partir de la intervenció del rei no necessàriament han tingut ressò en l'increment del benestar de la població. Els drets de ciutadania continuen limitats i l'autoritarisme disfressat de democràcia està a l'ordre del dia²³. El

¹⁹ Aboullouz, A. (2015). Le salafisme marocain au début des années 2000: du conformisme au pouvoir à la participation. A: B. Dupret, Z. Rhani, A. Boutaleb, J. N. Ferrié (dir.), *Le Maroc au présent: d'une époque à l'autre, une société en mutation*, Casablanca: Centre Jacques-Berque / Foundation du Roi Abdul-Aziz al-Saoud, p. 805-812; Wehrey, F., Boukhars, A. (2019). *Salafism in the Maghreb: Politics, Piety, and Militancy*. Oxford: Oxford University Press; Cavatorta, F., Merone, F. (dir.) (2017). *Salafism after the Arab Awakening: Contending with People's Power*, Oxford: Oxford University Press; Meijer, R. (dir.) (2009). *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. Oxford: Oxford University Press.

²⁰ Mohsen-Finan, K., Zeghal, M. (2006). Opposition islamiste et pouvoir monarchique au Maroc. Le cas du Parti de la Justice et le Développement. *Revue Française de Science Politique*, vol. 56, núm. 1, p. 79-119.

²¹ Tomé Alonso, B. (2009). El islam político en Marruecos: dos estrategias enfrentadas. PJD y Al-Adl wa-l-Ihsane. *Unisci Discussion Papers*, núm. 19, p. 186-205.

²² Benchemsi, A. (2014). Morocco's Makhzen and the Haphazard Activists. A: L. Khatib, E. Lust (ed.), *Taking to the streets: the transformation of Arab activism*, Baltimore: John Hopkins University Press, p. 199-236; Daadaoui, M. (2011). *Moroccan Monarchy and the Islamist Challenge: Maintaining Makhzen Power*. Nova York: Palgrave MacMillan; Tozy, M. (2008). Islamists, Technocrats and the Palace. *Journal of Democracy*, vol. 19, núm. 1, p. 34-41; Desrués, T. (2007). L'emprise de la monarchie marocaine entre fin du droit d'inventaire et déploiement de la 'technocratie palatiale'. *L'Année du Maghreb*, núm. 3, p. 231-273.

²³ Parejo, M. A., Feliu, L. (2009). Marruecos: la reinvencción de un sistema autoritario. A: F. Izquierdo Brichs (ed.), *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*, Barcelona:

malestar social va dur a alguns a la militància terrorista. Els atemptats de Casablanca de 2003 van empènyer el rei a reestructurar el camp religiós creant el Consell Superior d'Ulemes, el 2004, com a intent de recuperar el camp religiós per part de l'Estat²⁴. Aquesta política passava per atorgar un nou èmfasi al sufisme, que el rei Mohamed VI entenia com un fre contra el radicalisme, i, alhora, pel tancament dels centres vinculats amb el salafisme, ostracisme que durarà fins al perdó reial de 2011-2012.

Seran justament les revoltes de 2011 en el marc de la Primavera Àrab el que obligarà el rei a proposar una reforma constitucional que serà aprovada en referèndum l'1 de juliol del mateix any²⁵. El règim ho va presentar com una prova de l'eficàcia de l'impuls reformista des del poder que buscava silenciar les protestes del Moviment 20 de Febrer, que coordinava les protestes al carrer²⁶. Significativament,

Fundació CIDOB, p. 105-143; Ferrié, J.-N. (2010). La monarchie marocaine sous Mohamed VI: changement et continuité. *Sciences Po Paris*, p. 1-7; Desrués, T., Kirhlani, S. (2009). Gérer la politique des autres: les vieux problèmes et les vieilles recettes de Mohamed VI pour animer un champ politique désactivé. *L'Année du Maghreb*, núm. 5, p. 307-341; Alvarado, D. (2009). Mohamed VI, año X: mito y realidad de la transición marroquí. *Notes internationales CIDOB*, núm. 7, p. 1-6; Desrués, T. (2001). Mohamed VI y la paradoja de la transición marroquí. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, núm. 51-52, "Miscelánea", p. 171-186; Maghraoui, A. (2001). Monarchy and Political reform in Morocco. *Journal of Democracy*, 12/1, p. 73-86.

²⁴ Belal, Y. (2011). *Le cheikh et le calife: Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc*. Lió: ENS Éditions.

²⁵ Ruiz, J. A. (2014). La constitución marroquí de 2011 y el ensayo de parlamentarización de la monarquía. *Revista de Estudios Políticos*, núm. 164, p. 33-85; Ojeda García, R. (2011). Análisis de las respuestas institucionales y normativas en Marruecos, ante las demandas de mayor democratización. *RJUAM*, núm. 23, p. 99-117; Vermeren, P. (2011). *Le Maroc de Mohammed VI. La transition inachevée*. París: La Découverte; Tourabi, A., Zaki, L. (2012). Maroc, une révolution royale?. *Mouvements*, núm. 66, p. 98-103; Boukhars, A. (2011). *Politics in Morocco: Executive Monarchy and Elightened Authoritarianism*. Nova York: Routledge; Catusse, M. (2011). Le «social»: une affaire d'Etat dans le Maroc de Mohammed VI. *Confluences Méditerranée*, 78(3), p. 63-76; Desrués, T., Hernando de Larramendi, M. (2011). La gobernanza de Mohamed VI: legado autoritario, léxico democrático, pedagogía participativa e inserción internacional. A: T. Desrués, M. Hernando de Larramendi (coord.), *Mohamed VI. Política y cambio social en Marruecos*, Còrdova: Editorial Almuzara, p. 21-92.

²⁶ Vairel, F. (2014). *Politique et mouvements sociaux au Maroc: La révolution désamorçée?*. París: Presses de Sciences Po; McManus, A. (2016). Deliberative street politics and sacralized dissent: Morocco's 20 February movement and the Jamaa Al Adl Wal Ihsane. *Social Movement Studies*, 15/6, p. 643-648; Feliu, L., Izquierdo, F. (2016). Estructura de poder y desafíos populares. La respuesta del régimen marroquí al Movimiento 20 de Febrero. *Revista de Estudios Políticos*, núm. 174, p. 195-223; Brouwer, L., Bartels, E. (2014). Arab Spring in Morocco: social media and the 20 February Movement. *Afrika Focus*, vol. 27, núm. 2, p. 9-22; Macías Amoretti, J. A. (2014). El islam político y las movilizaciones populares de 2011 en Marruecos: contextualización ideológica y aná-

el moviment d'Abdessalam Yassine participarà d'aquestes protestes²⁷. Quan Al-Adl wa-l Ihsan abandoni el Moviment 20 de Febrer per divergències ideològiques i estratègiques, la capacitat de mobilització de les protestes se'n ressentirà, ja que l'associació de Yassine destaca per la disciplina dels seus militants i pel seu pragmatisme a l'hora d'arribar a acords amb altres forces de l'oposició, especialment amb l'esquerra antisistema²⁸. Sigui com sigui, les protestes de la Primavera Àrab van forçar unes eleccions legislatives el 25 de novembre de 2011, que guanyaria el PJD, i van fer, per tant, que per primera vegada un partit islamista governés el país²⁹.

lisis del discurso. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, núm. 16, p. 1-22; Abdel-Samad, M. (2014). Why reform not revolution: a political opportunity analysis of Morocco 2011 protests movement. *The Journal of North Africa Studies*, 19/5, p. 792-809; Abdelmoumni, F. (2013). Le Maroc et le Printemps Arabe. *Pouvoirs*, núm. 145, p. 123-140; Bayloqç, C., Granci, J. (2012). 20 février. Discours et portraits d'un mouvement de révolte au Maroc. *L'Année du Maghreb*, VIII, p. 239-258; Bennani-Chraïbi, M., Jekhllaly, M. (2012). La dynamique protestataire du Mouvement du 20 février à Casablanca. *Revue Française de Science Politique*, 62/5, p. 867-894; Desrués, T. (2012). Le Mouvement du 20 février et le régime marocain: contestation, révision constitutionnelle et élections. *L'Année du Maghreb*, VIII, p. 359-389; Fernández-Molina, I. (2011). The Monarchy vs the 20 February Movement: Who Hold the Reins of Political Change in Morocco?. *Mediterranean Politics*, vol.16, núm. 3, p. 435-441; Bennafla, K., Séniguer, H. (2011). Le Maroc à l'épreuve du printemps arabe: une contestation désamorcée?. *Outre-Terre*, núm. 29, p. 143-148; Hibou, B. (2011). Le mouvement du 20 février, le Makhzen et l'antipolitique. L'impense des reformes au Maroc. *Dossiers du CERI*, núm. 1, p. 1-12.

²⁷ Daadaoui, M. (2013). The monarchy and Islamism in Morocco: ritualization of the public discourse. A: B. Maddy-Weitzman, D. Zisenwise (ed.), *Contemporary Morocco. State, Politics and Society under Mohammed VI*, Nova York: Routledge, p. 24-36; Darif, M. (2010). *Monarchie marocaine et acteurs religieux*. Casablanca: Afrique Orient; Mohsen-Finan, K., Zeghal, M. (2006). Opposition Islamiste et pouvoir monarchique au Maroc. *Revue Française de Science Politique*, 56/1, p. 79-119; Tozy, M. (1999). *Monarchie et islam politique au Maroc*. Paris: Presses de Sciences Po; Zeghal, M. (2005). *Les islamistes marocains. Le défi à la monarchie*. Casablanca: Le Fennec.

²⁸ Casani Herranz, A. (2017). Islamistas e izquierda en la oposición política marroquí: un análisis de sus relaciones a través del estudio de al-Adl w-al-Ihsane. *Revista Internacional de Estudios Mediterráneos*, núm. 23, p. 1-14.

²⁹ Desrués, T. (2017). El Partido Justicia y Desarrollo (PJD) en Marruecos (2011-2017). Teoría y praxis de gobierno. *Fundación Alternativas*, núm. 85; Lariège, J. (2016). Abdelilah Benkirane: l'islamisme à l'épreuve du pouvoir. *Les Cahiers de l'Orient*, núm. 124, p. 31-40; Desrués, T., Fernández-Molina, I. (2013). L'expérience gouvernementale du Parti de la Justice et du Développement: les islamistes au pouvoir?. *L'Année du Maghreb*, IX, p. 345-365; Desrués, T. (2013). First year of islamist government in Morocco: same old power, new coalition. *IEMED. Mediterranean Yearbook 2013*, p. 170-173.

2. Abdessalam Yassine, la conjunció entre vida i obra

Abdessalam bin Muhammad bin Sellam bin Abd 'Allah bin Ibrahim va néixer el 17 de setembre de 1928 en el si d'una família notable pertanyent a la tribu dels Ayet Baha. El seu pare va haver de fugir del poble familiar per les amenaces rebudes després de denunciar la corrupció; instal·lat a Marràqueix, va casar-se passats els cinquanta-cinc anys amb Ruqayya bint Muhammad. De petit, Yassine estudia en l'escola creada pel savi Muhammad al-Mujtar al-Susi. Cursa la secundària en l'institut Ibn Yusuf de Marràqueix, on destaca com a excel·lent alumne d'àrab i gran lector. Guanya les oposicions a mestre i amplia estudis a Rabat. El 1947, després de la mort del seu pare, Yassine i la seva mare s'instal·len a Jadida, on treballarà com a mestre de primària. El 1948 guanya una plaça de mestre a Marràqueix, i el 1952 és nomenat professor d'àrab a l'institut Mohamed V de la mateixa ciutat. El 1955 guanya les oposicions del cos d'inspectors d'ensenyament i és destinat a Casablanca. El 1957 és nomenat director del departament de mestres de Casablanca; el 1958, inspector provincial d'educació primària a Beni Mellal; i, el 1959, director del centre de formació de mestres de Marràqueix. El mateix any fa pràctiques en l'Institut Pedagògic Internacional de Sèvres (França), seguides d'un viatge d'estudis pels Estats Units. El 1961 publica *Textos pedagògics*, i el 1962, *Com escriure una redacció pedagògica* i *Assaig pedagògic*.

El 1966, enmig de l'èxit professional, canvia de vida en conèixer el xeic al-Abbas al-Qadiri. Passarà 6 anys vinculat a la Zawiya Qadiriya Boutchichiya. El 1972 publica *L'Islam entre la Crida i l'Estat*, així com *Islam demà*, on reflexiona sobre el mètode profètic que permet la recuperació dels valors islàmics. El 1974 escriu la carta *L'Islam o el diluvi*, adreçada al rei Hassan II, on denuncia la corrupció i les injustícies del règim, fet que li valdrà una condemna de quatre anys en un psiquiàtric. Durant l'empresonament publica *Carta al rei*. Alliberat el 1978, contactarà amb diferents líders de moviments islàmics amb vista a unificar esforços de renovació de la societat marroquina. El 1979 apareix el primer número de la revista *al-Jama'a*, de la qual acabaran sortint 16 exemplars fins al 1985. Publica *La revolució a l'hora de l'Islam*, on ofereix una visió dels canvis individuals i socials que han de conduir a una vida segons el model islàmic. El mateix 1979 obté, a Tànger, la llicenciatura en Hadissos. El 1980 s'entrevista amb les elits marroquines occidentalitzades a la recerca d'una estratègia comuna de renovació social. El 1981 funda el moviment Usratu l-Jama'a i publica *El mètode profètic sobre l'educació*,

l'organització i l'avenç, on apel·la a una vida regida per la voluntat de Déu. El mateix any publica un llibre d'inspiració mística titulat *Dia i nit del creient*, on reflexiona sobre les prioritats existencials. L'any 1982 serà prolífic en publicacions orientades a reflexionar sobre el govern de les societats islàmiques: *La carta del segle: la monarquia segons l'Islam*; *Els homes de la resurrecció i de la reforma*; *El lideratge de la Umma*; *La comunitat dels musulmans i la seva aliança*; *L'Alcorà i la Profecia*; *Preludi al futur de l'Islam*; *Sobre l'economia, les motivacions espirituals i les normes jurídiques*. El mateix any 1982 té lloc el primer *ribat* (recés espiritual) destinat als membres del seu moviment. El 1983 promou la sortida del diari *al-Sobh*, del qual les autoritats prohibiran la distribució, així com del diari *al-Jitab*, que també serà prohibit. L'abril de 1983 presenta els estatuts de l'associació benèfica al-Jama'a al-jairiya. El 27 de desembre és detingut per haver criticat el rei del Marroc i serà condemnat a dos anys de presó. El 1985 publica *Preludi al Mètode*, on exposa les nocions fonamentals de les seves tesis. El mateix any publica dues noves obres en confrontació amb dues ideologies confrontades a l'Islam: *L'Islam i el desafiament del marxisme leninista* i *L'Islam i el nacionalisme laic*. Un cop sortit de la presó, organitza les diferents seccions de la Jama'a al-jairiya, que ara adopta el nom d'al-'Adl wa l-ihsan (Justícia i Espiritualitat). El 1988 publica dues obres més: els dos volums d'*Al-Ihsân* (sobre com l'espiritualitat és l'estadi més elevat de la fe) i *La llei de Déu* (sobre la crida a mobilitzar-se socialment per la causa de Déu). El 1989 publica *Consideracions sobre el Dret i la Història*, una crítica als juristes posats al servei del poder polític. El mateix any edita dos reculls de poemes: *Joies* i *Recol·leccions*. A finals de 1989 duu a terme les sessions fundacionals del mètode que regeix el moviment 'Adl wa l-ihsan³⁰, i és condemnat a arrest domiciliari. El 10 de gener de 1990, les autoritats declaren il·legal el moviment 'Adl wa l-ihsan. Yassine publica *Al-Adl*, un estudi sobre la societat islàmica basada en la justícia. Davant la pressió dels advocats de Yassine, que acusen el govern del Marroc de detenció il·legal, les autoritats polítiques permeten que Yassine es pugui reunir a la presó de Salé amb els membres de moviment 'Adl wa l-ihsan a canvi de relaxar la seva postura crítica. El 1993 publica un llibre adreçat als musulmans que aspiren a ser fidels a la seva fe (*Guia dels creients*) i un assaig adreçat a aquells que volen recloure l'espiritualitat a l'esfera privada i li neguen cap paper en els

³⁰ <https://www.youtube.com/playlist?list=PL7VIMkhT-tDTL48bjgBlFfSHskSx-MM0H>

afers socials (*Diàleg amb els honorables demòcrates*). El 1994 publica una carta adreçada als presoners polítics, així com *La raó islàmica, entre la revelació i el racionalisme*, on confronta el sistema democràtic occidental i el sistema de la concertació islàmica. El 1995 serà un any prolífic en publicacions: s'inicia amb *Carta als estudiants i a tots els musulmans* (sobre el deure dels estudiants de preocupar-se pel seu futur i aprendre a fer front a les dificultats), continua amb l'assaig *La concertació i la democràcia* (on confronta la democràcia occidental inseparable del laïcisme i la concertació islàmica centrada en l'espiritualitat) i acaba amb *Diàleg del passat i del futur* (sobre com l'Islam heretat continua essent vàlid per als nous temps). El 1996 publica una nova recopilació de poemes titulada *Composició moralitzadora*, així com *Diàleg amb un amic berber* (sobre la qüestió dels pobles amazighs). El 1997 publica *La carta científica* (distingint entre els coneixements caducs i la permanència de la saviesa espiritual) i *Islamitzar la Modernitat* (una reflexió sobre el paper dels moviments polítics islàmics en l'actualitat). El 1999 escriu *Memoràndum a qui interressi*, una crida al rei Mohammed VI perquè sigui fidel als principis de l'Islam per fer front a la corrupció i a les injustícies. L'any 2000, les autoritats polítiques suspenen l'arrest domiciliari de Yassine. El 2002 redacta el seu testament i grava en àudio la recitació de l'Alcorà. El 13 de desembre de 2012 mor en companyia de la seva dona, Khadiya al-Maliki, i els seus sis fills³¹.

3. Abdessalam Yassine: vertebrar una societat islàmica

El pensament d'Abdessalam Yassine no es circumscriu a proposar una mirada sobre el món, sinó que aspira a dissenyar un plantejament transformador de la realitat. La seva concepció espiritual li permet mantenir una aparent paradoxa: els éssers humans fem part del món però, alhora, tenim l'imperatiu de canviar les condicions de la nostra existència. Certament, el món (les realitats polítiques, econòmiques, socials, culturals...) fixen el nostre ésser-en-el-món, però, per a un creient, la vida humana ha de desplegar-se "en el camí de Déu", és a dir, sota la mirada crítica de Déu, que té un projecte per a la humanitat³². El pensament i la vida d'Abdessalam Yassine se centren,

³¹ <https://yassine.net/biography/>

³² "Nous nous appuyerons sur l'exercice lucide des facultés critiques et constructives d'une raison ouverte à l'éclairage du cœur et baignée par la lumière de la foi". Yassine, A. (1979). *La révolution à l'heure de l'Islam*. Lió: Tawhid, p. 40.

per tant, a buscar en la realitat del seu temps els signes que Déu ha disposat i, un cop descoberts, crear una comunitat que visqui d'acord amb aquests criteris d'orientació.

Les pistes de renovació de la condició humana que Abdessalam Yassine exposa es troben arreu en les seves obres, però podem prendre com a punt de partida el seu llibre *Histoire et Droit musulmans: ruptures passées et à venir*³³, del qual suggerim un doble itinerari de lectura:

- En primer lloc, la constatació que la realitat que viuen els musulmans no s'ajusta al pla de Déu. Diverses conjuntures històriques han afavorit que els governants no considerin el pla diví en les seves decisions, i la divisió de la comunitat islàmica ha facilitat la intromissió de potències estrangeres en els afers de la *umma*. S'imposa, per tant, una ruptura a fi de promoure una renovació. La història i el dret han de ser els àmbits prioritaris on implementar la transformació de la realitat.
- En segons lloc, l'evidència que tota causa humana té el seu mètode d'anàlisi per interpretar la història i elaborar un projecte de futur i, per a la causa islàmica, és el mètode profètic el protocol que estableix un full de ruta: *“Pour ce faire, pour passer des vœux à l'action volontaire, des émotions aux motivations supérieures, des réalités lamentables du présent à un avenir en rupture avec le désordre, en continuité avec une recherche de l'idéal islamique, il faut poser les questions de méthode, c'est aussi important que de savoir ce qu'est l'Islam. Il est aussi nécessaire de questionner le passé et le présent que de trouver le moyen de jeter une passerelle vers l'avenir. Il faut critiquer pour mettre en lumière les dégâts du désordre et les possibilités d'un sauvetage”*³⁴.

Analitzant com Yassine aporta un nou sentit als conceptes tradicionals islàmics es comprenen les ruptures que han de realitzar-se: revificar la religió i renovar la vida social per apropar-la al projecte de Déu. Així, rellegint la història i el dret, Yassine detecta els dos pilars sobre els quals ha de basar-se tota l'acció: l'educació (*tarbiyya*) i l'organització social (*tanzim*): *“L'action éducative et le changement des mentalités et des attitudes ne s'improvisent pas, inventer l'avenir et*

³³ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans: ruptures passées et à venir*. París: Alter Éditions.

³⁴ Yassine, A. (1979). *La révolution à l'heure de l'Islam*. Op. cit., p. 38.

la forme du pouvoir exige qu'on ait non pas une simple plate-forme électorale ou un programme de gouvernement élaboré, mais, en plus de la vision lointaine, un projet de société répondant aux besoins permanents et à l'attente d'islam et de justice chez les peuples musulmans"³⁵. I afegeix: "Il faut commencer par humblement s'atteler à la tâche de former et de réformer. Il faut patiemment éduquer et informer. On ne doit surtout pas espérer changer en un tour de main les mentalités et les attitudes des gens. Brusquer les choses ne nous permettra pas de faire partager notre idéal et embrasser nos convictions"³⁶.

D'aquesta manera, amb aquestes dues claus de lectura, Yassine contempla els grans canvis que pateix el nostre món: "Une modernité assourdie par le tapage moderne, aveuglée par le miroitement de l'image colorée, éblouie par les flashes instantanés, séduite par la magie des «autoroutes électroniques», abasourdie par l'éclatement du monde virtuel. J'en parlerai à la modernité étourdie et étourdissante, quitte à essayer les railleries de la très moderne mécréance et les quolibets des incrédules modernes"³⁷. Una Modernitat que es caracteritza, segons el seu parer, pel creixent individualisme, la degradació dels valors, la fragmentació del coneixement en especialitats, la ruptura dels vincles socials tradicionals, la gestió de l'Estat al marge del projecte de Déu, la divisió dels musulmans (*fitna*), la pèrdua de la concertació (*shoura*) entre els musulmans, la limitació de l'existència a la vida terrenal i l'oblit de la Vida Última. Aquests són alguns dels mals que aclaparen el nostre món, i Yassine considera que l'Islam continua essent un potent mecanisme de transformació de les persones i de les societats: "Islamiser la modernité commence par un cri d'alerte adressé à l'homme moderne dont la vie est fiévreusement amputée par l'instantané. Islamiser la modernité, c'est le secouer de sa torpeur et l'empêcher de trébucher et de basculer dans le néant du non-sens qui le guette à chaque instant"³⁸.

Entén Yassine, doncs, que la comunicació no és fluida amb una Modernitat que s'enfronta a l'Islam perquè el troba fanàtic i obscurantista³⁹, quan del que es tracta és d'una Modernitat agressiva envers els qui no participen de la lògica laica⁴⁰. Però el missatge islàmic de

³⁵ Yassine, A. (1998). *Islamiser la Modernité*. Rabat: al-Ofok impressions, p. 302.

³⁶ Yassine, A. (1998). *Islamiser la Modernité*. Op. cit., p. 177.

³⁷ Yassine, A. (1998). *Islamiser la Modernité*. Op. cit., p. 8.

³⁸ Yassine, A. (1998). *Islamiser la Modernité*. Op. cit., p. 27.

³⁹ Yassine, A. (1998). *Islamiser la Modernité*. Op. cit., p. 13.

⁴⁰ Yassine, A. (1998). *Islamiser la Modernité*. Op. cit., p. 14.

la pau amb Déu i entre els éssers humans acabarà trobant el seu públic: *“La circonstance de l’islam et celle de la modernité étant ce qu’elles sont, la voix islamiste restera un temps inaudible et l’idée islamiste irrecevable, mais viendra le jour où un monde post-moderne assagi sera tout ouïe pour écouter le Message de l’islam, tout disponible et ouvert pour accueillir la proposition de l’islam, tout heureux de s’inspirer de la sagesse de l’islam, si Dieu le veut”*⁴¹.

En el rerefons d’aquest debat hi ha, segons Yassine, la diferencia entre Occident i l’Islam, deguda a dues concepcions diverses⁴², ja que Occident ha pensat la seva modernitat com una ruptura amb el seu passat a través d’un procés de racionalització⁴³, mentre que l’Islam defensaria una concepció permanent de la naturalesa humana que troba en la revelació divina una orientació universal: *“Passent les modes et les modèles humains, le Coran reste intact. Passent les paroles humaines et les cultures des peuples, le Coran témoigne de l’Absolu [...] Se succèdent, s’effacent et s’annulent les idées et les conceptions humaines, le Coran annonce la vérité répondant seule au questionnement intime et primordial de l’être humain: qui suis-je? Où vais-je? Qu’est-ce que la vie? Qu’est-ce que la mort? Seul le Coran, trésor ignoré, peut servir de guide sur le chemin du salut”*⁴⁴.

86

És a dir, entén Yassine que en el fons de la consciència humana hi ha una aspiració transcendent que pot ser ofegada però que no desapareix. D’aquí la seva protesta enfront d’una civilització occidental que, segons ell, pretén negligir el seu fonament espiritual: *“Y répondra-t-elle jamais, cette modernité qui se détacha peu à peu de ses valeurs judéo-chrétiennes pour ne plus faire référence qu’à ses origines gréco-romaines?”*⁴⁵. Aquesta reducció occidental al materialisme queda encarnada de forma paradigmàtica en Auguste Comte, Charles Darwin i Karl Marx⁴⁶, a qui contraposa el pensament de Karl Popper, Ilya Prigogine i Edgar Morin⁴⁷. Aquesta concepció d’una Modernitat que no ha de viure necessàriament d’esquena de la dimensió transcendent és el que Yassine va proclamar amb el conegut eslogan Is-

⁴¹ Yassine, A. (1998). *Islamiser la Modernité. Op. cit.*, p. 15.

⁴² Yassine, A. (1998). *Islamiser la Modernité. Op. cit.*, p. 38.

⁴³ Yassine, A. (1998). *Islamiser la Modernité. Op. cit.*, p. 42.

⁴⁴ Yassine, A. (1998). *Islamiser la Modernité. Op. cit.*, p. 29-30.

⁴⁵ Yassine, A. (1998). *Islamiser la Modernité. Op. cit.*, p. 135.

⁴⁶ Yassine, A. (1998). *Islamiser la Modernité. Op. cit.*, p. 143.

⁴⁷ Yassine, A. (1998). *Islamiser la Modernité. Op. cit.*, p. 145-149.

lamitzar la Modernitat. Malgrat que aquesta expressió és polisèmica i ha estat interpretada de diverses maneres, Yassine en defineix clarament els objectius: *“Je crois bien que j’étais le premier, il y a près de vingt ans, à employer la formule «islamiser la modernité». L’expression a été, depuis, reprise par d’autres. Je reviens à la charge non pas pour remâcher un slogan mais pour poser à la face de la modernité les questions dont elle ne se soucie guère et que ses citoyens n’ont plus le temps de se poser: qui suis-je, que suis-je, où vais-je, que deviendrai-je une fois mort”*⁴⁸.

Es tracta, doncs, d'una confrontació gairebé essencialista, entre dues cosmovisions amb la seva respectiva proposta de valors: *“L’idéal islamique voudrait que l’échelle des valeurs modernes soit renversée, les valeurs morales et spirituelles devraient être appréciées plus que les valeurs matérialistes de la richesse et de l’influence. L’idéal islamique de la personne en perfectionnement moral et spirituel durant son séjour ici-bas, sujet actif et conscience vivante, remplacera l’idéal moderne de l’individu-citoyen numéroté et programmé, sur-administré et surchargé”*⁴⁹.

Hi ha, per tant, en l'Islam un potencial de ruptura amb les inèrcies paralitzants. Per això la sortida als mals d'aquest món passa per trencar amb les idees i maneres de fer que ens aparten del camí recte. Amb Yassine, doncs, rellegim la història i el dret per trobar la bona orientació que prové del *qawma*, és a dir, del Renaixement, l'Aixecament, el Despertar o la Mobilització que farà realitat el retorn a les fonts islàmiques, a abandonar el jou de la imitació (*taqlid*) que condueix a la intolerància i al conformisme, a recuperar el llegat dels avantpassats virtuoses, a implementar la *ijtihad* que reunificarà la *umma*, a iniciar la revolució que tingui l'Alcorà com a jutge suprem: *“La redécouverte de l’Islam permettra aux générations montantes de voir comment le Coran propose les solutions aux problèmes globaux de l’homme en lui montrant comment mettre fin à ses malheurs existentiels par le même mouvement qui le porte à combattre les malheurs physiques et sociaux”*⁵⁰.

Yassine afirma que no n'hi ha prou amb conèixer les causes de la degradació, per bé que el diagnòstic és un pas previ imprescindible per a la guarició. No basta amb ser conscients del pes de la història i de les seves conseqüències. Calen l'espiritualitat (*Ihsane*) i la fe (*Imane*) per aprofitar les experiències de la història, evitar els errors

⁴⁸ Yassine, A. (1998). *Islamiser la Modernité*. Op. cit., p. 9.

⁴⁹ Yassine, A. (1998). *Islamiser la Modernité*. Op. cit., p. 322.

⁵⁰ Yassine, A. (1979). *La révolution à l’heure de l’Islam*. Op. cit., p. 49.

i extreure'n lliçons positives⁵¹. Cal un compromís social i polític: “*Changer les structures ne suffit pas pour instituer l'ordre fraternel, il faut changer la conduite de l'individu*”⁵². Afirma Yassine que només un moviment que combini la Crida a Déu (*da'wa*)⁵³ amb un projecte per a una societat islàmica pot restablir el projecte espiritual (*Dîn*) de Déu a la terra: “*Le fidèle, marchant sur les traces du Prophète, doit avoir une forte personnalité et participer aux affaires publiques. Il n'y a pas d'Islam politique ou apolitique, d'Islam de gauche ou de droite, il n'y a qu'un seul Islam synonyme de liberté, de combat contre l'injustice et d'effort continu pour transcender l'égo et les servitudes au monde*”⁵⁴. Escriu Yassine: “*Afin que cela puisse être possible, l'Appel devrait être du ressort de la responsabilité collective et avoir la prééminence sur l'État: c'est à dire que le Coran devrait prévaloir sur le pouvoir et non le contraire*”⁵⁵. Així, guiats pels ensenyaments del Profeta, confirmem que és sota la mirada de Déu com el creient s'adona de les seves equivocacions i s'obre al camí que Déu li mostra sota la guia de l'Alcorà.

3.1. Un mètode necessari per orientar-se

88

Yassine, que havia passat una etapa sufí plenament satisfactòria des del punt de vista espiritual⁵⁶, decideix aprofitar el seu aprenentatge i passar a l'acció per transformar la realitat del seu entorn. Per a fer-ho, es proposa investigar la Història, no amb un afany d'arqueologia nostàlgica o academicisme estèril, sinó per desenvolupar una acció benèfica i un moviment d'alliberament⁵⁷. Per què desenterrar el pensament estructurador del califat (*khilafa*)⁵⁸? Es tracta, certament, d'una tasca ingent qualificada d'àrdua, titànica, heroica, però també de senyal de santedat⁵⁹. Aquesta exploració de la història primeren-

⁵¹ Per a la distinció entre islam, imant i ihasan, cal llegir Yassine, A. (1979). *La révolution à l'heure de l'Islam*. Op. cit., p. 58 ss.

⁵² Yassine, A. (1979). *La révolution à l'heure de l'Islam*. Op. cit., p. 163.

⁵³ Yassine, A. (1998). *Islamiser la Modernité*. Op. cit., p. 321.

⁵⁴ Yassine, A. (1979). *La révolution à l'heure de l'Islam*. Op. cit., p. 85.

⁵⁵ Yassine, A. (1979). *La révolution à l'heure de l'Islam*. Op. cit., p. 151.

⁵⁶ “*Ce que je suis, je le dois à mes maîtres soufis*”. Yassine, A. (1979). *La révolution à l'heure de l'Islam*. Op. cit., p. 26.

⁵⁷ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 6.

⁵⁸ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 7.

⁵⁹ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 6.

ca de la *umma*, realitzada des d'una perspectiva holística guiada per uns conceptes-directors (*al fiqh al jami'*, *al fiqh al shâmil*, *al fiqh al minhaji*)⁶⁰, busca el sentit d'una sèrie de ruptures històriques, unes de referides al passat i unes altres d'enfocades al futur⁶¹. Ara bé, com que l'Islam és, sobretot, una percepció mística i espiritual del món⁶², es tracta de considerar que la vida terrenal és un pas vers la Vida Última (*al Akhirah*)⁶³, és a dir, que l'apel·lació a l'Estat com a defensa de la identitat de la *umma* esdevé, en realitat, una autocrítica que ha de permetre sortir d'una història política a través de la política⁶⁴.

D'aquesta manera, el propòsit de Yassine és il·luminar, des de la perspectiva històrica, alguns esdeveniments contemporanis que considera pertorbadors: el desplegament de la ciència, els impediments per al renaixement de l'Islam, les diferències entre musulmanes, l'hegemonia del materialisme, la colonització de les mentalitats i els règims imposats en els països de tradició islàmica⁶⁵. Per diagnosticar aquests fenòmens, Yassine apel·la al mètode iniciat per l'Enviat de Déu com una estratègia de retorn a les fonts profètiques⁶⁶. Un *hadith* i una aleia alcorànica li serveixen de brúixola en aquest itinerari. El *hadith*, transmès per l'imam Ahmad a partir d'una referència autenticada de Houdayfa, afirma que l'Enviat de Déu va dir: "*La prophétie sera parmi vous le temps que Dieu décidera, puis Dieu la lèvera lorsqu'Il l'aura décidé. Puis succédera à cela une période marquée par le modèle initié par le Prophète qui perdurera le temps que Dieu permettra, puis Dieu la lèvera lorsqu'Il l'aura décidé. Puis viendra une royauté mordante qui sévira le temps que Dieu permettra, puis Il la lèvera lorsqu'Il l'aura décidé. Puis s'installera une royauté coercitive le temps que Dieu permettra, puis Il la lèvera lorsqu'Il l'aura décidé. Puis viendra une alternance marquée par le retour au modèle de la Prophétie*"⁶⁷. Per la seva part, l'aleia alcorànica (16:90) assegura: "*Dieu ordonne l'Équité (al 'Adl)³, l'Ihsane⁴ et la libéralité envers les proches et désapprouve la turpitude,*

60 Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 13-14.

61 Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 12.

62 Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 11.

63 Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 11-12.

64 Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 12.

65 Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 17-18.

66 Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 17.

67 Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 18.

l'acte blâmable et l'outrépassement (al bagh'ye). Il vous exhorte, peut-être vous amenderez-vous"⁶⁸.

Rebutjant tot idealisme soporífer que impedeixi la lucidesa⁶⁹, Yassine adverteix que cal constatar un fet històric que va canviar el curs de la *umma* i li va fer perdre els seus fonaments característics, de manera que el sistema de concertació (*shoura*)⁷⁰, l'equitat (*al 'Adl*), la *Ijtihad* i l'*Ihsane* van desaparèixer amb la fi de la *khilafa râshida*⁷¹. L'error d'assimilar com a *khilafa* els califats omeia i abbàsida va obrir la porta a tota mena de lluites internes que van provocar la divisió entre sunnites i xiïtes. Des de llavors, ningú va gosar proposar el retorn a l'Alcorà i a la Sunna per por al poder polític⁷².

Per això, en un segon moment, Yassine proposa la necessitat d'un pensament metòdic. Mentre els defensors de causes tramposes (liberalisme, socialisme, nacionalisme, esquerra islàmica...) analitzen la història per construir un futur possible, alguns musulmans invoquen el poder de l'Estat (*chawkat al islam*) sense ser conscients que sacralitzar el poder despòtic d'ahir recolza també la dictadura actual. Tanmateix, per Yassine es tracta de recuperar el mètode profètic per escrutar la Història amb mirada crítica i descobrir l'esquerda que ha conduït a la confrontació entre l'Alcorà i el poder⁷³. En efecte, el mètode profètic permetrà establir un full de ruta islàmic centrat en la dimensió educativa i organitzativa. Urgeix un esforç col·lectiu, un renaixement, una motivació i una renovació (*qawma*) que permetin anar més enllà de l'absolutisme i de la tirania.

3.2. Una nova mirada sobre la Història i el Dret

Per això, Yassine pot proposar una sèrie de reflexions sobre el dret islàmic i la història política. Per posar-se en marxa i superar els obstacles, cal ser conscients que les principals dificultats són la mandra intel·lectual, la mediocritat del seguidisme i la submissió al poder, que anul·len l'esperit crític⁷⁴. Es pregunta Yassine: "*Comment recon-*

⁶⁸ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 17.

⁶⁹ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 21.

⁷⁰ Yassine, A. (1998). *Islamiser la Modernité*. Op. cit., p. 309.

⁷¹ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 21.

⁷² Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 22-23.

⁷³ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 26.

⁷⁴ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 33-34.

quérir la capacité d'initiative et dresser nous-mêmes les banquets de l'Islam dont les mets principaux seraient la Concertation, l'Équité et l'Ihsane et auxquels nous convierions l'humanité à un festin de miséricorde et de charité?"⁷⁵. I, a continuació, apunta allò que assolirem inspirats pel mètode profètic: "On respirerait à nouveau, dans cet espace de foi, l'air embaumé de l'Ihsane. La Oumma s'autogouvernerait à l'ombre des vertus et des bienfaits de la Concertation et de l'Équité confondues, de l'affiliation spirituelle, de l'appartenance à une communauté de foi, de la souveraineté de Dieu et de la conviction en Lui, du don²⁹ (al badhl) pour l'amour de Dieu, de la Connaissance, de la noble attitude³⁰ (assamtou al hassan), de la pondération, de l'économie et de l'Effort"⁷⁶.

I és que l'herència del coneixement rebut, malgrat trobar-se dispersa des de la *fitna*, conserva la capacitat de renovar les accions contemporànies⁷⁷: "Nous serions méthodiques si nous prenions à pleines mains ce legs juridique éclaté pour l'interpeler, dialoguer avec lui, le questionner, le critiquer et en tirer bénéfice selon ce qu'il nous rapporte ou pas comme information, expérience, narration concernant l'Envoyé de Dieu, l'éclairé, le protégé par la grâce de Dieu et l'inspiré"⁷⁸.

Per tant, fent de la Sunna el model a seguir, s'evitaria l'error, perquè la Sunna està exempta de la dissensió en no estar subjecta a la influència de la lluita pel poder⁷⁹. "Il nous faudrait ausculter la discipline, léguée par de saints hommes, de la connaissance intuitive de Dieu tout en profitant de ce qu'ils ont enseigné de meilleur en matière d'aspiration à Son amour, de raffinement du cœur, d'éducation de l'ego, d'adoucissement des mœurs, de sincérité dans la quête de la Face de Dieu, de dédain de l'éphémère ici-bas, de désir de ressourcement dans le divin et en vue de La Vie Dernière"⁸⁰.

No es tracta, doncs, ni de posar l'Alcorà en un pedestal inaccessible ni d'interpretar-lo a conveniència⁸¹: "Entre le fait de respecter le Coran, d'avoir des scrupules à son égard et celui de n'en tenir aucun compte et de s'en détourner, il y a une marge comblée par toutes sortes d'ignorants ou de prétentieux. Il faudrait aux dévoués à Dieu (joundou Lah) défendre

⁷⁵ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 35.

⁷⁶ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 35.

⁷⁷ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 37.

⁷⁸ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 39-40.

⁷⁹ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 40-41.

⁸⁰ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 42.

⁸¹ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 45.

fièrment le verbe coranique présent dans les objectifs principaux de la Charia toujours valables par la grâce de Dieu"⁸².

D'aquí la crítica de Yassine a aquells que, per respecte a la paraula d'algun ulema, la segueixen cegament i converteixen una interpretació humana en un absolut que només mereixen explícitament l'Alcorà i la Sunna: "*Les suivistes qui se sont couchés aux pieds de tel illustre ouléma mort et retourné à la miséricorde de Dieu, ne sont pas prêts à accorder, sans réserve aucune, valeur d'arbitre exclusif au Coran. Ils occultent ainsi la relativité de telle école jurisprudentielle ou de telle sommité imposées par le contexte historique et conditionnées par le pouvoir en leur temps. Ils font abstraction des intrigues ayant pu motiver l'ijtihad de la sommité en question concernant le politique, le social, la vie privée ou encore les querelles idéologiques qu'elle aurait eu à mener. Ils éprouvent de réelles difficultés à enjamber le prestigieux patrimoine culturel pour aller s'asseoir aux pieds de la chaire prophétique et écouter la Révélation dans sa fraîcheur et l'ordre clair intimant d'œuvrer pour le fait prioritaire requérant l'exécution et non la palabre stérile*"⁸³. Aquesta via conformista només condueix a l'esclerosi extrema, a la intolerància i al pensament dogmàtic⁸⁴.

92

Juntament amb el seguidisme, una altra forma d'obscurantisme és menysprear el treball dels imams sobre el *hadith* i el dret islàmic, de manera que només es reconeix l'Alcorà i es prescindeix de la Sunna⁸⁵. Per això, aquells que segueixen la filosofia i el laïcisme especulen sobre l'Alcorà sense tenir coneixement ni capacitat de discerniment. Desconeixen que "*il faudrait toujours garder un œil sur le Coran, jugeant l'interprétation plutôt que l'interprète, considérant la prescription originelle avant la fatwa et, surtout, regardant vers le Prescripteur, glorifié soit-Il, avant la prescription. Les expériences de nos pieux prédécesseurs parmi les oulémas et leurs différentes tentatives d'exégèse et d'Ijtihad sont certes dignes d'enrichir les nôtres, de les corriger ou d'orienter notre interprétation mais à condition de toutes les jauger à l'aune du Coran*"⁸⁶.

Des d'aquesta perspectiva ha d'analitzar-se la ruptura que va suposar la *fitna* i les seves conseqüències en forma de submissió incondicional dels ulemes al poder. Aquesta ruptura és axial per a

⁸² Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 47.

⁸³ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 49.

⁸⁴ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 50.

⁸⁵ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 50.

⁸⁶ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 53.

l'islam perquè en neixen les divergències entre els corrents interpretatius dels juristes que provoquen una hemorràgia intel·lectual i afectiva entre els musulmanes⁸⁷. Per a fer-hi front, han de revisar-se les lleis universals subjacents als fets històrics a fi de reconèixer en aquests la voluntat divina: “Notre démarche, en ce qui nous concerne, est de lever le voile sur cette période dans une mesure tout juste nécessaire à comprendre les lois de Dieu dans Sa création et Ses règles universelles. Ces règles qui s'appliquent au pieux et au licencieux, au musulman et au non-musulman. Nous le faisons gardant en tête ce que nous apprend la Révélation et ce que nous a enseigné l'Élu sur le monde imperceptible (al Ghayb)”⁸⁸.

Un determinat tipus de pensadors (comunistes, idealistes) exclouen la referència al món imperceptible en les seves anàlisis de la realitat per centrar-se exclusivament en els factors psicològics, polítics o econòmics⁸⁹. Però el creient ha de prendre en consideració el poder de Déu i la seva voluntat. D'aquí l'apel·lació de Yassine: “Revenons maintenant à la Oumma dont le parcours historique tint du miracle avant l'apparition de tous ces facteurs. Cette Oumma fit son entrée sur la scène mondiale, groupement famélique et dénué matériellement mais riche et fier de cette valeur suprême qui le fédère, le lie et le hisse : la foi en Dieu et la conviction d'être dépositaire d'un message universel. Cette Oumma traitait avec Dieu et avait confiance en Lui et en Sa promesse pour cette vie et pour la Vie Dernière. Elle appréhendait la parole coranique et les recommandations prophétiques en figures d'absolu dénuées de tout faux. Cet absolu était déterminant dans sa vie, en temps de gloire comme en temps de déclin. Obéir à Dieu et à Son Messager était le mobile de toute action ou toute abstention, de toute guerre ou toute paix, de toute mort ou toute vie”⁹⁰.

Es tracta ara de confiar en el poder de Déu a fi que el poder torni a mans segures i honestes⁹¹. S'ha d'abandonar l'estat actual d'impotència i d'alienació: “Si nous faisons nos classes directement auprès de l'enseignant et bon conseil qu'est l'Envoyé de Dieu et ouvrons nos esprits à son enseignement et nos cœurs à son plein de miséricorde et de finesse, nous choisirions ainsi le plus approprié des angles de vue pour appréhen-

⁸⁷ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 56.

⁸⁸ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 57.

⁸⁹ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 67.

⁹⁰ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 68-69.

⁹¹ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 81.

der les évènements depuis leur amont et non depuis leur aval. Nous relierions nos actes avec nos valeurs de l'Effort, nous référant au Coran à lui révélé, comme à une source de lumière, de guidance et de vie. Nous atteindrions alors une hauteur spirituelle de choix depuis laquelle on pourrait jauger efficacement les évènements. C'est depuis cette altitude que le soleil du Coran nous baignerait et que la lune de la Sunna nous éclairerait. Debout sur ces sommets, notre esprit se projetterait alors sur les plaines de notre réalité au lieu que ce soit la réalité qui déteigne sur notre être"⁹².

Tanmateix, no es tracta de recuperar institucions del passat com qui restaura ruïnes: *"Vouloir guérir les maux de la Oumma et ses blessures en se référant aux clichés du suivisme et de la docilité béate ne fera qu'en ronger son être plus encore. Ce n'est qu'à partir du Coran et de la Sunna, exclusivement, soutenus par une connaissance initiée par des gens craignant Dieu que nous pourrions réintégrer le cours de l'Histoire; des gens que ni la trahison, ni l'esprit fragmenté ou la compromission n'entache. Ce n'est qu'ainsi que nous pourrions juguler les conséquences des troubles passés et leurs séquelles, remonter la pente, faire l'effort sacré de purger, refonder, reconstruire et avoir gain de cause. Puisse Dieu nous insuffler de Sa force*"⁹³.

94

Es tracta, més aviat, de ser conscients que la unitat de la *umma* és una urgència històrica. Yassine ho expressa amb una sèrie de preguntes que interpel·len el lector: *"Toi qui lis le Coran dans un esprit de souvenance de Dieu et non avec une mentalité de mime, un cœur qui révère Dieu et non les gens, comment peux-tu accepter dans le silence, qu'une faction inconsciente veuille faire de la Oumma un corps scindé en Sunnisme et Chiïsme ? Comment peux-tu rester insensible devant de faux lettrés juste bons à déterrer la hache de guerre et à semer la discorde ? Que veux-tu de ce monde pour ta Vie Dernière ? En veux-tu vraiment et sincèrement quelque chose ou bien te laisses-tu séduire par la rhétorique stérile, la fierté du paraître et la jouissance d'avoir le dernier mot dans la prise de becs, au dépend de ta Vie Dernière ? Dans quelle condition rencontreras-tu ton Seigneur, le Magnifique, le Puissant, alors que ton cœur, ici-bas, ne s'est point fendu de compassion pour la Oumma du Coran et ce à quoi l'ont réduite l'iniquité, l'ingratitude, la discorde et la désertion ? Comment peux-tu te prétendre de la Oumma de Mouhammad alors que tu ne lui as succédé dans cette Oumma que pour attiser les feux de la discorde ?"*⁹⁴.

⁹² Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 86.

⁹³ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 91.

⁹⁴ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 93-94.

No poden malbaratar-se ni el temps ni els esforços. Ser presoners del poder, dels doctrinaris, de la incultura política, del desconeixement de la Història deixa els musulmans sense defensa possible davant una estratègia mundial que ofega les nacions islàmiques: “*Le noble sentiment de vouloir préserver l’union sacrée de la Oumma a dégénéré, en chutant du firmament que représente cette volonté, au terre-à-terre de la complaisance muette et du défaitisme. Notre attitude n’exprime plus le désir de sauvegarder l’unité salvatrice de la communauté et la perpétuation de sa puissance d’État mais est l’expression d’une démission inconditionnelle vis à vis du pouvoir, démission établie en religion*”⁹⁵.

Però no basta amb diagnosticar la situació per bé que es tracti d’una condició ineludible, sinó que urgeix una intervenció: “*Il n’est possible de se débarrasser de cette maladie invasive et de ce fardeau fatal que par un éveil de la foi, une poussée de l’Ihsane, une forte sensibilisation à l’esprit de l’Effort*”⁹⁶. Si s’accepta la necessitat del renaixement de la fe, no podem pensar en les persones consagrades a Déu fruint de recessos i allunyades dels debats històrics. No val a buscar refugi en aquesta mena de sanatoris asèptics per por a contaminar-se⁹⁷. “*On ne peut, hélas, pas se permettre ces havres de paix, de régénération et de réajustement où l’on déposerait nos fardeaux passés et où l’on occulterait nos pesantes misères présentes. Parler de vue globale et d’approche de l’Histoire depuis l’amont, et non l’aval, signifie qu’il nous faut intégrer son cours, remonter sa pente, fréquenter la société, initier l’Effort dans cette société perturbée et engoncée dans l’apathie ou l’agitation. Il nous le faut bien, alors que les idées bouillonnent, que les courants politiques sont en conflit, que les sous-développements industriel, scientifique et économique sont au plus haut, que les tyrans rusent et nous trompent, et que de l’extérieur, la meule de la Jahilya broie sans relâche*”⁹⁸.

Yassine exemplifica el repte amb un cas concret: “*Admettons alors que l’on ait face à soi son frère chiite, un frère qui appartient à un groupe qui n’est pas le nôtre ou tout simplement un musulman dont ne nous sépare au fond que bien peu de distance. Voilà qu’il nous tend timidement et non sans appréhension la main. Le regard que l’on poserait sur lui aurait-il la noblesse qu’exigent l’union et la fraternité ou bien serait-il empreint de ces lectures sur des luttes passées, datant du temps des deux-*

⁹⁵ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 96.

⁹⁶ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 97.

⁹⁷ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 98.

⁹⁸ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 98-99.

poids-deux-mesures ? Une Histoire passée, une guerre présente, la divergence des points de vue sur les moyens à adopter, les principes, les manières de faire auraient-ils irrémédiablement défiguré à nos yeux des visages frères ? Pourrait-on, alors que d'horribles et ignobles forces du mal réduisent à néant notre patrie, rendent nos enfants orphelins, annihilent notre humanité, négliger le seul et unique refuge qui nous resterait, en l'occurrence le Livre de Dieu, cette attache suprême, unificatrice et salvatrice ?"⁹⁹. Per a Yassine, la conclusió és evident: "Essuyons de nos yeux la rémanence du suivisme et de notre cœur la forte couche de l'oubli du Seigneur des mondes. Arrachons de notre esprit cette mentalité de paresse blasée. Ainsi pourra-t-on discerner le visage de notre frère dans le miroir de l'affection. L'amour qu'il porte à Dieu et à Son Prophète, sa foi en Lui et en le Jour Dernier, son intérêt pour le Coran, sa défense corps et âme de la voie de Dieu et de ce qui la compose, nous le feraient alors voir sans les difformités que nos illusions ont fabriquées"¹⁰⁰.

3.3. La Crida i l'Estat

La divisió primera de la *umma* va ser el desencadenant d'una sèrie de ruptures en forma de guerres internes, turbulències doctrinals i alteració de les creences. Tanmateix, l'objectiu del Creador va ser crear una societat unida i solidària: "Cet objectif est que le Dîn soit entièrement voué à Dieu, qu'il n'y ait plus de troubles sur terre, que toute la Création se rende à la volonté de Dieu, accomplissant ainsi le but de l'existence dans ce monde : «Je n'ai créé les hommes et les djinns que pour qu'ils soient voués à mon adoration». L'adoration d'une Oumma, une et indivisible, portant un Message aux mondes, bravant les difficultés pour cela, s'unissant autour de lui, et observant ses instructions"¹⁰¹.

La unió dels diferents pobles islàmics al voltant d'aquest objectiu compartit plasmat en l'Alcorà els va permetre unificar esforços. Per això, la Història és mestra: "Si nous optons pour la vue globale regardant vers le Dessein cosmique de Dieu et Sa Volonté dispensatrice de prescriptions traduites par la noble Loi, nous devons admettre que: la Oumma de Mouhammad, sous la tutelle de ses oulémas, de ses pieuses gens, des personnes de bien de tous temps, a fourni des efforts, a résisté et a préservé son existence malgré ses épreuves successives et par la grâce de Dieu. Elle survécut aux épreuves de la corruption des gouvernants, de la rébellion

⁹⁹ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 99.

¹⁰⁰ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 99-100.

¹⁰¹ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 102.

des Kharijites, de la déviance des philosophes, de l'insurrection des Qar-mates et de l'invasion des Tartares puis de la colonisation"¹⁰².

Ara, doncs, guiats per la Història, cal planificar un full de ruta que no es limiti a preservar la prescripció divina, sinó que l'apliqui en la vida quotidiana: *"La constitution d'une entité sociale est requise pour ces tâches. Elle serait chargée de promouvoir ces exigences et leur nécessités premières, de déterminer la façon d'y accéder et de détecter les obstacles à venir. Elle aurait à faire des études comparatives entre les universalismes jahilyens et celui propre à l'islam auquel ces premiers refusent le droit à l'existence. Elle aurait à définir les différentes étapes de cette promotion, à évaluer les charges et ce, en tenant compte du temps qui ne pardonne guère"*¹⁰³.

Cal dur a terme aquesta comesa amb plena consciència, no centrant el desenvolupament de la *umma* sobre els criteris seculars sinó a partir de les autèntiques finalitats de la xaria: *"Pour les anciens, le monde ici-bas était construit sur la Vie Dernière laquelle était portée par la vie en ce bas monde. La Charia et sa pratique garantissaient les intérêts des sujets de façon globale, non compartimentée. L'approche historique qui n'observe que d'un seul œil, ne considérant que la vie ici-bas et excluant la Vie Dernière, elle, est une approche borgne. Elle juge l'Histoire des musulmans à partir d'un système de lois socio-politico-économique ayant pour critère la matière dans un monde de causes à effets universels. Cette approche critique matérialiste prône en alternative à ce passé analysé, la figure d'un avenir islamique vidé de toute notion de Vie Dernière et de toute relation entre les intérêts de celle-ci avec ceux de la vie ici-bas"*¹⁰⁴.

En l'època moderna ens hem acostumat a classificar els fenòmens distingint entre allò religiós, allò cultural, allò polític, allò econòmic, allò social... Tanmateix, per a la *umma* es tractava de considerar l'ésser humà habitant la terra però destinat a la Vida Última. *"Imaginons donc deux feuilles de route. L'une représenterait l'itinéraire de la Jahilya et son programme ; ses cases seraient la culture et la religion, telles que comprises par ses adeptes, le politique, l'économique et le social. L'autre évoquerait les objectifs de l'islam et ses exigences pour édifier le Dîn afin que l'homme vive stable sur terre, sécurisé pour sa vie, ses avoirs et sa progéniture, équilibré dans sa raison, vivant dans les meilleures conditions son passage de ce monde de l'Épreuve vers le Monde Ultime et sa Félicité"*¹⁰⁵.

¹⁰² Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 103.

¹⁰³ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 105.

¹⁰⁴ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 122.

¹⁰⁵ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 127-128.

Per això, Yassine constata que hi ha un àmbit d'enorme importància que la proposta de la democràcia no considera: *“Celle du sens de l'existence humaine ; celle de la Vie Dernière et de notre destinée à elle ; celle de la relation de cause à effet entre cette destinée et la rectitude du comportement de l'Homme ; celle qui prône la douceur de l'Homme au lieu de sa violence, le don de soi au lieu de l'égoïsme, la charité au lieu du gaspillage ; celle qui prône une conduite miséricordieuse envers les créatures ; celle qui dit de nourrir les pauvres au lieu de consommer du luxe alors que les démunis meurent de faim”*¹⁰⁶. I afirmà en un altre moment: *“Pourquoi la vie? Question centrale, question vitale, question refoulée, question étouffée, question insensée pour d'aucuns! Le sens de la vie, le pourquoi de la vie est éludé et ne se pose plus, sinon au sein de quelques cercles fermés de philosophes entichés de spéculations métaphysiques, ou chez ces marginaux de la modernité que sont les musulmans et quelques autres peuples déphasés. Les questions anthropocentriques qui cherchent un sens à la vie sont les preuves indubitables d'une arriération mentale! L'utilité fonctionnelle des choses, l'efficace de leur organisation est le champ de la recherche scientifique, non les divagations sans résultat sur l'inconnaissable. L'homme moderne semble résigné à une vie sans valeur, il semble résigné au tragique d'une mort inéluctable mettant fin à une vie sans finalité”*¹⁰⁷.

98

Per això no pot pretendre's que els fruits de l'experiència humana suplantin el projecte de Déu. *“Quel prix relatif à notre Dîn et à notre identité devrions-nous payer pour nous procurer une démocratie clés en main ou pour importer en douce un socialisme que nous imposerions par le fer et par le feu ? Comment classer l'humanisme jahilyen, « les droits de l'homme », la bonne conduite, la philosophie et l'art qui sont des faits avérés ailleurs, par rapport à l'Ihsane, cette quête enfouie dans les cœurs des croyants en Dieu, en la Vie Dernière et absente de leur réalité?”*¹⁰⁸. Sigui com sigui, Yassine creu que l'aspiració a l'alliberament fa de l'Islam un moviment humanista: *“L'Islam a été et est toujours, fondamentalement, pour la justice et l'égalité entre les hommes. Il a été, et est toujours, pour la libération de l'homme. En cela il a une parenté directe avec tous les humanismes”*¹⁰⁹.

No es tracta, doncs, de preservar res¹¹⁰, sinó de recuperar la mirada profètica sobre la realitat, contextualitzant els principis per fer-los

¹⁰⁶ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 128.

¹⁰⁷ Yassine, A. (1998). *Islamiser la Modernité*. Op. cit., p. 133.

¹⁰⁸ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 129.

¹⁰⁹ Yassine, A. (1979). *La révolution à l'heure de l'Islam*. Op. cit., p. 103-104.

¹¹⁰ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 130.

practicables en el nostre entorn contemporani: “Il faut repenser la méthode du Prophète pour une époque différente par l'organisation et les moyens, semblable par la pérennité de la psychologie et de la nature humaines”¹¹¹. Limitar-se a imitar models passats només provocarà decepcions: “Dans un État inspiré par le modèle initié par le Prophète, l'Ijtihad devrait être une affaire collégiale soumise à la Concertation. Notre contexte actuel est lourd et ses problématiques sont ardues. Il est tellement loin du Dîn que tout ce que nous avons hérité de jurisprudentiel est dépassé et que la contextualisation des règles semble une tâche impossible. Par où appréhender cette réalité pour la rattacher à la Charia ? Comment procéder ? L'amadouer ? La contraindre ? Agir progressivement jusqu'à la domestiquer ? Un moujtahid, quelle que soit sa maîtrise des prescriptions légales, ne pourra affronter cela en faisant cavalier seul. Il faudrait le concours de différents spécialistes, d'instituts sous l'égide de l'État islamique le jour où ce dernier ne serait plus le bourreau de l'Appel mais un État de Concertation, d'Équité et d'Ihsane”¹¹².

Qui viu aïllat enmig de la crisi se sent amenaçat. D'aquí la importància de la construcció i la unificació de la comunitat islàmica: “Seule une entité conjuguant l'Appel à Dieu avec un projet de société islamique unifiée autour d'un pouvoir basé sur la Concertation, l'Équité et l'Ihsane prendrait réellement en compte les objectifs de la Charia dans son ijtihad. Elle aurait foi en ces objectifs qu'elle porterait et pour la réalisation desquels elle se consacrerait corps et âme”¹¹³. En un moment posterior, aquesta unificació dels pobles islàmics haurà d'aspirar a superar les fronteres dels estats nació: “La mission des islamistes est de faire palpiter les cœurs avec une foi nouvelle, de décider la raison et de faire participer les volontés à l'effort de remembrement et de réunification. L'ambition est légitime, le devoir est sacré, l'action est nécessaire pour solidariser les peuples musulmans et leur faire adopter le projet de réunification afin de dépasser un jour l'exiguïté carcérale des Etats-nations”¹¹⁴.

Només si es reconstrueix la *umma*, l'esforç d'actualització dels principis de la Sunna tindrà efecte: “L'Ijtihad en deviendrait un acte plein de vie puisqu'émanant d'une entité vivante et préparerait le terrain dans le domaine juridique à ce rassemblement de gens de foi. Des gens éduqués aux valeurs de l'Ihsane mus par l'indignation contre l'iniquité,

¹¹¹ Yassine, A. (1979). *La révolution à l'heure de l'Islam*. Op. cit., p. 41.

¹¹² Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 135.

¹¹³ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 138-139.

¹¹⁴ Yassine, A. (1998). *Islamiser la Modernité*. Op. cit., p. 293-294.

désirant être agréables à Dieu et portant dans leur cœur Son amour apaisant et celui de Son Messager. Ces croyants en quête du sens et aspirant à des objectifs, seraient habités par l'espoir enchanteur en la promesse de Dieu qui tient toujours parole : celle d'une seconde phase de suppléance (khilafa) sur le modèle institué par le Prophète et d'une félicité éternelle"¹¹⁵.

L'esforç col·lectiu de l'Ijtihad ha de centrar-se a trobar una sortida després de segles en què el despotisme i la tirania han prevalgut sobre l'Alcorà¹¹⁶. No es tracta de seguir amb el model continuista del passat condemnat a l'esclerosi, sinó d'una nova estratègia: "*l'Ijtihad pour l'avenir de l'Islam devrait à notre avis, se faire en concomitance avec la construction de l'État. Cet effort de réflexion devrait être une pratique de groupe visant autant que possible l'unanimité dans la Concertation*"¹¹⁷. L'objectiu no és trobar una síntesi entre l'Estat i la Religió, sinó fer front a un dilema: "*Afin que cela puisse être possible, l'Appel devrait être du ressort de la responsabilité collective et avoir la prééminence sur l'État : c'est à dire que le Coran devrait prévaloir sur le pouvoir et non le contraire*"¹¹⁸.

La inèrcia, l'apatia i l'ensopiment de la consciència perpetuen la manipulació i els règims autoritaris¹¹⁹. Com despertar la *umma* de la seva letargia i fer que es faci càrrec del seu futur? Com crear i educar un moviment que treballi per la causa de Déu? Com empènyer-lo a assegurar la protecció del *Dîn*¹²⁰? La resposta de Yassine és clara: "*Dans l'Islam de demain, une vision des choses depuis l'amont est aussi indispensable à ceux qui pratiqueront l'Ijtihad que la Connaissance et la foi. Cet amont, c'est le Coran ayant le pouvoir entre ses mains et à son service. Pour avoir le bon angle de vision, il leur faudrait regarder loin vers l'horizon de l'union de la Oumma et celui de la justice sociale, de la Concertation et de la transmission du Message du Seigneur des mondes aux mondes*"¹²¹.

Correspondència

Francesc-Xavier Marín i Torné

Universitat Ramon Llull

xaviermt@blanquerna.url.edu

¹¹⁵ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 139.

¹¹⁶ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 150.

¹¹⁷ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 150.

¹¹⁸ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 151.

¹¹⁹ Yassine, A. (1979). *La révolution à l'heure de l'Islam*. Op. cit., p. 21.

¹²⁰ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 152.

¹²¹ Yassine, A. (2015). *Histoire et Droit musulmans*. Op. cit., p. 153.