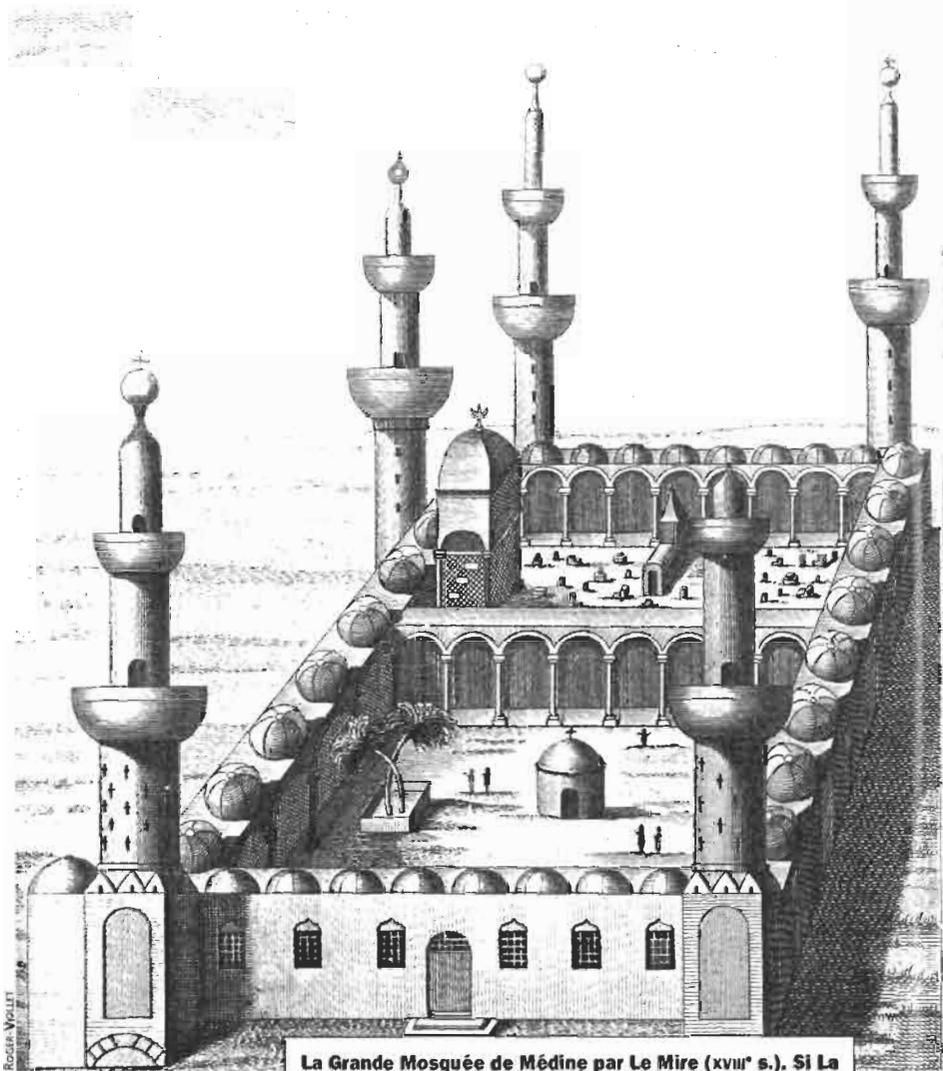


enjeux

Pouvoir et religion selon l'islam



La Grande Mosquée de Médine par Le Mire (xviii^e s.). Si La Mecque constitue la capitale religieuse de l'islam, Médine, en Arabie Saoudite (« La ville du prophète »), demeure aux yeux des islamistes la cité prophétique idéale. Peuplée aujourd'hui de 400 000 habitants, la ville abrite le tombeau de Mahomet et de sa fille, Fâtima. Elle fut aussi la résidence des premiers califes : Abû, Bakr, 'Umar et 'Uthmân.

ABDERRAHIM LAMCHICHI

*Maître de conférences de science politique à l'université de Picardie.
Auteur de L'Algérie en Crise (1991),
de L'Islamisme en Algérie (1992)
et de Islam, islamisme et modernité (1994),
aux éditions L'Harmattan.*

La vision doctrinaire qui veut que, dans l'islam, la religion dicte sa loi au politique est imposée par les islamistes. L'histoire a montré que bien d'autres façons de gérer les relations entre politique et religion ont existé.

LA FULGURANTE ascension de l'islamisme radical dans le monde arabo-musulman ces dernières années, fait resurgir la question cruciale des rapports entre religion et politique en terre d'islam. Deux processus distincts sont à l'œuvre. D'une part, la persistance d'un modèle mythique du politique, auquel différents courants idéologiques et différents acteurs sociaux se réfèrent constamment pour légitimer leur projet politique. Cette persistance accredit l'idée que l'Islam, en son essence, est la religion de la confusion entre spirituel et temporel, entre loi et foi, entre la sphère de la souveraineté et la sphère de la spiritualité... Ainsi, peut-on constater que, par une sorte de surenchère avec les islamistes, les pouvoirs politiques ne cessent de manipuler les symboles religieux pour justifier leurs actions. De leur côté, les islamistes s'appuient sur le même socle religieux pour contester ces régimes et réclamer l'instauration d'un Etat islamique conforme à la loi révélée (Shari'a).

D'autre part, le monde arabo-musulman s'est, depuis longtemps, constitué d'Etats-nations territoriaux, administrés, pour la plupart, par des autorités séculières. Le religieux n'y influence que de manière relative, sinon purement symbolique, les affaires de l'Etat, de la cité politique, voire du système juridique. De plus, historiquement, le monde arabo-musulman a réussi à aménager un espace politique propre, distinct du religieux. Enfin, face au fondamentalisme, différentes forces politiques et courants de pensée, militent – parfois au nom du rappel de la foi – en faveur de la mise à distance de la religion par rapport aux impératifs politiques, c'est-à-dire pour la laïcité et la citoyenneté démocratique. Pour mettre en perspective les différents points de vue qui se sont exprimés sur cette question de l'islam et du politique, et pour essayer de comprendre les enjeux cruciaux d'aujourd'hui, il est nécessaire de retracer les grandes étapes de l'histoire musulmane pour voir comment ce problème fut, à chaque fois, posé et débattu.

Le prophète Mahomet (vers 570-632) était à la fois messenger de Dieu, guide spirituel, chef charismatique, législateur, leader politique, homme de gouvernement et chef militaire. De son vivant, communauté spirituelle et communauté politique étaient mêlées.

De l'Etat de Médine au grand schisme

Dans le contexte des sociétés segmentées de l'Arabie du VII^e siècle, le Prophète imposa aux bédouins une *pax islamica* par l'introduction d'une nouvelle symbolique religieuse, destinée à concurrencer les symbolismes juifs et chrétiens. Ce fut une véritable révolution sociale qui visait à mettre fin à la société tribale en substituant aux solidarités particularistes, une communauté fondée sur l'adhésion aux valeurs spirituelles de l'islam : l'Umma.

Dans le cadre de cette vision nouvelle – reliant tout pouvoir à une instance divine –, l'organisation de la cité se devait d'être conforme à la Révélation. La fondation de l'Etat de Médine (622-632) fut donc la condition *sine qua non* de la possibilité d'unir différentes tribus pour pouvoir ensuite propager le message du nouveau monothéisme à travers toute la péninsule arabe. Le Prophète tenait donc sa fonction politique d'une fonction divine. Cependant, il n'était pas un autocrate qui imposait, pour chaque décision, ses vues personnelles. Il érigea une politique fondée davantage sur la diplomatie que sur la guerre, et encore moins sur l'imposition pure et simple, à toutes les tribus (beaucoup étaient juives ou chrétiennes) de la religion. Il ne jouait, concrètement, qu'un rôle d'arbitre (hakam) entre les différents intérêts des clans et tribus. La société des premiers musulmans accordait, en outre, une place primordiale à la notion de Shûrâ (consultation) qu'on peut considérer comme une forme de démocratie adaptée aux structures sociologiques et culturelles de cette époque.

Au stade de la prédication, le Prophète cumulait ainsi des attributs religieux et politiques, mais globalement, ni le Coran, ni la sunna (tradition prophétique) n'avaient défini les modalités précises de la succession (Khalîfah, d'où dérive le terme califat), ni les fonctions explicites de celui à qui reviendrait la charge de la direction temporelle de la communauté islamique. *A fortiori*, aucun des textes de base de la doctrine n'avait prescrit un type particulier de gouvernement.

Les idées politiques contenues dans le Coran ne fournissent aucun schéma directeur précis d'autorité. Le terme imâm, par exemple, ne désigne pas un gouvernant – ou un chef spirituel qui serait aussi un dirigeant temporel de l'Etat islamique –, mais un simple guide de la prière. De même, le titre d'Amîr al-Mou'minîn (commandeur des croyants) (1) n'est pas un terme coranique. Le terme khalîfah (calife) se trouve effectivement dans le Coran, mais non comme khalîfatu-Allâh

(Lieutenant de Dieu, ou vice-régent de Dieu) ; il désigne chaque homme comme héritier de Dieu sur la terre. On pourrait multiplier encore les exemples pour montrer que les conceptions politiques contenues dans le Coran, sont relativement neutres. Tout au plus y trouve-t-on des principes moraux, des orientations éthiques, des normes et des règles générales pour l'organisation de la cité :

– l'autorité ne dépend que de Dieu, et tout pouvoir, en définitive, lui appartient (Coran, sourate 6, verset 67) ;

– l'obéissance est due à qui détient le pouvoir légitime et, en premier lieu, au Prophète, chef spirituel et temporel de la Communauté (Coran, 4/59 et 80) ;

– qui détient le commandement (amr) doit consulter (shûrâ) les croyants (Coran, 3/159) ;

– les croyants doivent se consulter entre eux (Coran, 42/38), etc.

Les deux principes intangibles (susceptibles, au demeurant, de bien des mises en œuvre) sont donc : consultation (shûrâ) et commandement (amr) selon les préceptes de l'éthique coranique de justice. Les choix précis en matière de politique et d'organisation gouvernementale dépendent de la seule initiative humaine. La notion de Umma désigne moins un état politique que l'unité spirituelle des croyants. Les règles de la vie prescrites par la Shari'a (codifiée plus tard par les docteurs de la foi) concernent davantage les mœurs et les relations juridiques entre les individus que la vie politique elle-même.

Dès la mort du Prophète en 632, des problèmes politiques considérables surgissent, liés notamment à la question de sa succession et de la direction des musulmans.

Si l'on peut admettre que la désignation des deux premiers califes – Abû Bakr al-Siddîq (mort en 634) et 'Umar Ibn al-Khattâb (mort en 644) – était dictée par leur prestige moral, leur charisme et leur droiture (encore que des considérations purement politiques ne furent point absentes de cette désignation), dès l'élection du troisième calife 'Uthmân Ibn 'Affân (mort en 653), des conflits ouvertement politiques entre différents clans et tribus de l'Arabie éclatèrent. 'Uthmân fut choisi parce qu'il était le chef du clan le plus riche et le plus influent de la tribu mecquoise de Qoraïch, les Omeyyades. Ces derniers furent donc favorisés, ce qui contribua au développement de mouvements de contestation et, finalement, à l'assassinat de 'Uthmân.

Le quatrième calife, Ali Ibn Abî Tâlib (mort en 661) – cousin et gendre du Prophète – fut, à son tour éliminé par Mu'âwiyya (mort en 690), cousin du calife 'Uthmân, qui consacra la mainmise des Omeyyades. C'est dans ce contexte que s'est cristallisé, autour de la figure emblématique d'Ali, le mouvement des shî'ites (étymologiquement de shî'a : « partisans »).

L'expérience prophétique de Médine, ainsi que le règne des quatre premiers califes (les « Biens-guidés ») sont généralement considérés comme l'archétype de la cité isla-

mique idéale. Or, comme on vient de le voir, même au stade où prend son origine le mythe fondateur de l'« Etat islamique », la désignation et la succession se sont réglées en fonction d'un rapport de puissance entre tribus et clans, et non conformément à la Loi révélée.

Dès cette époque donc, l'islam a connu des controverses très vives au sujet du califat, ce qui illustre l'absence d'unanimité sur la question de l'autorité légitime du pouvoir.

Trois tendances au moins se dessinèrent :

- La tendance « légitimiste ». Elle est représentée par les shî'ites qui optèrent pour une conception héréditaire : le calife – successeur spirituel et temporel de Mahomet – doit être de sa descendance. Certains y voient une conception théocratique, voire l'exemple d'une « royauté de droit divin ». Pour les shî'ites, la dévolution du califat doit se faire non par élection mais par voie successorale (descendance de Fatima et d'Ali, respectivement fille et gendre du Prophète). L'imâm shî'ite est un pontife, un docteur infallible qui possède la science ésotérique (Ta'wil) communiquée par le Prophète et 'Ali ; il décide seul des questions controversées et désigne parmi les docteurs (Fuqahâ', Ulamâ') ceux dont la qualité donnera force de lois à leurs avis (Fatwâ).

- La tendance « orthodoxe » majoritaire est incarnée par les sunnites (de sunna : tradition prophétique), pour qui la communauté doit désigner (bey'a : allégeance ; shûrâ : consultation des docteurs de la foi) son chef par l'intermédiaire des 'ulamâ'. Outre le primat de la science théologique, les sunnites privilégient l'ordre social et la paix civile sur le désordre (fitna). Selon eux, le calife n'est pas le souverain absolu dépositaire de la parole divine ; il n'a aucun caractère infallible ; il n'a ni le pouvoir de réforme religieuse, ni le pouvoir législatif : il est simple mandataire, représentant de la communauté. Investi d'un « contrat » ('Ahd ; Mithâq) par les suffrages des 'ulamâ et le consentement (Ijmâ') de la communauté, le calife ne peut désigner lui-même son successeur, et peut être révoqué à tout moment.

- La tendance « égalitariste » ou « communautariste ». Elle fut développée par le courant des khârijites pour qui le calife comme chef de tribu, doit être choisi par acclamation du peuple. Certains y voient la perpétuation de la tradition tribale ; d'autres une formule démocratique de gouvernement par les Assemblées (samâ'ât). Les khârijites s'attachaient à une conception plus radicale que celle des sunnites : à leurs yeux, il n'y a pas de pouvoir légitime, car l'autorité n'appartient qu'à Dieu. Les sunnites qui partageaient aussi cette idée, préconisaient tout de même de se soumettre au pouvoir en place, fut-il injuste, car cela est préférable à la guerre entre croyants.

Après les premières conquêtes arabes, et la conversion à l'islam de nouvelles populations, on assiste à un décalage croissant entre l'intention originelle d'une fusion entre politique et sainteté, et la réalité d'un Etat impé-

Enjeux

rial qui ne cesse de s'étendre. La gestion d'un territoire s'étendant de l'Espagne à l'Inde rend indispensable une administration centralisée et bureaucratisée, un système judiciaire sophistiqué, une armée de professionnels, un système économique et fiscal...

L'imposition d'un code moniste, malgré les divergences

Cette réalité nouvelle devait inéluctablement s'accompagner d'une relative mise à distance de la normativité religieuse par rapport aux impératifs purement politiques. L'autorité politique ne pourra plus désormais se fonder exclusivement sur les sources coraniques. D'autres influences, tenant aux traditions, aux cultures locales, aux milieux dans lesquels l'islam s'implanta (tribalisme, despotisme de type byzantin, traditions impériales de type persan...) contribuèrent également à la modeler. Malgré l'usage généralisé de la langue arabe, la civilisation abbasside, par exemple – qui fut opulente et sophistiquée – était cosmopolite et pluriculturelle. Soumise aux influences iranienne, indienne, de la philosophie grecque ou des œuvres de chrétiens et de juifs, elle fut également une vaste zone d'échanges et de circulation des biens comme des idées. L'absence de frontières devait permettre à une riche bourgeoisie de marchands, de négociants, d'artisans, d'artistes et d'intellectuels de s'épanouir.

La religion n'y occupait qu'une place relative ; l'éthique et le droit musulmans furent souvent, sinon tenus à l'écart des décisions politiques, du moins ne prirent-ils qu'une part symbolique dans la détermination de l'organisation du pouvoir. Un domaine réservé fut progressivement reconnu, sous le nom de *siyyāsa* (politique) ; le souverain était même habilité à légiférer, sans l'appui de la *Shari'a*, par la production d'un droit positif (*Qânûn*) qui n'a cessé de se complexifier et de s'étendre.

Pourtant les docteurs de la foi ('Ulamâ) – gar-

diens intransigeants de la loi religieuse – s'obstinèrent dans leur refus de penser cette nouvelle situation (articulation entre le domaine spirituel et le domaine temporel, autonomisation et légitimité du politique) et demeurèrent hostiles à toute tentative de désacralisation du pouvoir. Par exemple, ils continuèrent à soutenir la fiction d'une institution califale centralisée – comme expression de la fusion spirituelle des croyants et de l'unité politique de l'autorité islamique –, alors que celle-ci en vint à se disloquer sous l'effet de turbulences et de soulèvements, survenus un peu partout dans le vaste empire. L'apparition d'hérésies, d'une diversité de mouvements politico-religieux eurent raison de l'unité du califat qui se transforma – souvent sous l'impulsion de groupes armés – en émirats et sultanats : sortes d'institutions séculières reposant uniquement sur les rapports de forces et des alliances éphémères. Jusqu'à son abolition par « le Père des Turcs », Kémal Atatürk en 1924, le califat ne subsista, en effet, que sous forme purement symbolique et spirituelle. Dès l'époque des Abbassides, d'autres empires rivaux revendiquèrent le califat. Ainsi, les Fatimides au Caire et en Afrique du Nord (909-1171). Le califat Omeyyade de Cordoue fut quant à lui à l'origine d'un magnifique épanouissement de la civilisation arabo-musulmane en Espagne (775-1236) tout comme le sultanat de Grenade (jusqu'en 1492)...

L'étatisation de l'islam

Au total, ce processus de sécularisation des institutions administratives et judiciaires... s'est également accompagné d'un processus d'étatisation de la religion. Les VIII^e et IX^e siècles voient l'émergence des quatre écoles du droit musulman : shâfi'ite, hanbalite, mâlékite et hanafite. Durant la même période, la littérature théologico-juridique s'attacha à sacraliser l'institution califale et à légitimer du point de vue religieux des pouvoirs politiques au demeurant fort différents. L'Etat impérial, puis les différents émirats et

sultanats, utiliseront le capital symbolique véhiculé par le coran et la tradition prophétique, pour imposer un islam officiel, orthodoxe. Celui-ci théorise et consacre l'idée de confusion entre l'autorité spirituelle et l'autorité politique, alors que cette dernière fut le produit de conflits incessants de pouvoir entre différents acteurs sociaux.

Le théoricien hanbalite Ibn Taïmiyya (mort en 1328) – auquel se réfèrent les islamistes radicaux actuels – exigeait du pouvoir qu'il fasse appliquer la loi religieuse, seule manière d'assurer une légitimité politique. Selon lui, l'Etat véritablement juste doit viser la réalisation de l'idéal éthique de la religion.

A l'encontre de ceux qui tentaient de sacraliser l'institution étatique et refusaient de reconnaître la légitimité propre d'un système politique autonome, le grand historien maghrébin Ibn Khaldûn (1332-1406) a tenté de penser cette tension entre l'Etat « naturel », fondé sur la force, et l'utopie de l'Etat califal comme puissance exécutrice d'une normativité religieuse intégrale. Pour ce faire, Ibn Khaldûn privilégia l'analyse sociologique et historique sur la dogmatique théologique

Le refus de légitimer une sphère politique autonome

Contrairement à ce que l'on observe, très tôt, dans la culture chrétienne romaine, la différenciation entre les attributs de l'action humaine n'a reçu, dans la théologie musulmane dominante, aucune légitimation. Récusant toute forme de communauté organisée, spécifiquement religieuse, l'islam théologico-législatif dogmatique n'a su concilier ses principes ni avec la vie monacale ni, d'une façon générale, avec la conception d'une Eglise séparée de la sphère de la laïcité. En Europe, l'émulation entre l'organisation ecclésiastique et l'organisation monarchique devait aboutir à l'autonomisation du pouvoir temporel et à l'essor de l'institution étatique. Les théologiens musulmans ne favoriseront pas cette évolution dans le monde musulman. Ils imposeront au contraire un code cultu-

1800	1850	1880	1 ^{RE} PHASE	1918
<h3>L'ÉVOLUTION DES RAPPORTS ENTRE POUVOIR ET ISLAM AUX XIX^E ET XX^E SIÈCLES</h3>		<h3>Emergence d'une élite libérale occidentalisee à l'origine du mouvement de la Nahda (Renaissance) et des réformateurs du courant de la Salafiyya.</h3>		
<p>Conquête de l'Égypte par Bonaparte. 1798</p> <p>Prise d'Alger. Début de la colonisation de l'Algérie par la France. 1830</p> <p>'Abdulmajid lance les premières réformes dans l'Empire ottoman : les Tanzimat. 1839</p>	<p>Mort de Al-Afghâni (1837-1897). Afghan. Un des principaux représentants avec M. 'Abdoh et R. Ridâ du courant réformateur de la Salafiyya.</p>	<p>Mort de Mohammed 'Abdoh (1849-1905). Mufti d'Égypte. Considérant que la tradition juridico-théologique est incapable de penser les nouveaux défis, il plaide en faveur d'une autonomisation du pouvoir politique.</p>	<p>Mustapha Kémal Atatürk (1881-1938). A l'origine de la laïcisation de la Turquie, après la chute de l'Empire ottoman.</p>	 <p>Chute de l'Empire Ottoman. 1918</p> <p>Abolition du califat. 1924</p> <p>Le Cheik' Aïf'Abdel-Râziq (1888-1968) publie L'Islam et les fondements du pouvoir. 1925</p>
		<p>Début de l'occupation de l'Égypte par la Grande-Bretagne. 1882</p> <p>La France institue un protectorat sur la Tunisie. 1883</p>	<p>Lancement de la Nahda, renaissance culturelle arabe. 1899</p>	<p>Le Maroc est placé sous protectorat français. 1906</p>

rel fondé sur le principe de l'unicité (Tawhîd) lequel implique logiquement la fusion entre le droit et la loi. Une telle vision moniste va jouer un rôle néfaste dans l'imaginaire politique jusqu'à nos jours.

Plusieurs conséquences en découlent, qui ont empêché le monde arabo-musulman de connaître le même développement politique que l'Europe. Le militantisme politique, par exemple, s'est imposé comme une obligation du croyant, non distinct du prosélytisme religieux. Ainsi que le proclamèrent certains théologiens – comme Ibn Taïmiyya, auquel se réfèrent aujourd'hui les islamistes radicaux –, l'action politique est source de salut dans la mesure où elle vise à construire *hic et nunc* la Cité vertueuse. Cette utopie – forgée par une « lecture révolutionnaire du coran », pour reprendre l'expression d'Olivier Carré – ne se projette pas dans un futur à inventer, mais appelle à l'actualisation d'un modèle d'âge d'or (al-'Asr al-Dahabî) et à la restauration de la cité prophétique idéale de Médine. La politique n'est plus, dès lors, domaine de l'invention ; elle est le lieu d'affirmation d'une fidélité (Walâ') à un passé dont on se refuse à admettre qu'il est désormais révolu si tant est qu'il ait jamais existé. Ce principe moniste nie, enfin, tout fondement naturel à la liberté individuelle. Il préfère s'en tenir à l'affirmation d'une société communautaire et égalitaire, formée de croyants et où le loyalisme n'est point civique mais essentiellement religieux.

En outre, le principe moniste – par son refus de la différenciation du politique et du religieux – n'a pu intégrer ni l'utopie occidentale d'un marché autonome et d'une société civile d'échanges, structurée et dynamique, ni la constitution d'un espace public susceptible d'assurer la naissance de l'Etat moderne, ni la libération de l'action d'individus mus par leurs intérêts, leurs passions, la possession de biens économiques, donnant libre cours à leur subjectivité (2). Les docteurs de la foi ont ainsi, depuis le XII^e siècle environ, imposé une pensée dogmatique sans prise sur le réel. En rompant avec la créa-

tivité qui s'était exprimée pendant les premiers siècles de l'Hégire (en littérature, philosophie politique, éthique, astronomie, médecine, etc.), ils partagent, de la sorte, une lourde responsabilité dans l'absence d'évolution de l'islam vers la modernité.

Alors que l'Europe entamait, avec la Renaissance, un long processus de laïcisation du politique et un développement scientifique et économique, le monde de l'islam entraînait – surtout depuis les invasions mongoles (prise de Bagdad en 1258) – dans une ère de déclin.

Certes, du XIV^e au XVIII^e siècles, une nouvelle phase d'expansion permit aux musulmans de bâtir des Etats forts et réputés (Egypte des Mamelouks, Turquie ottomane, Perse séfévide, Inde moghole...), mais cette seconde ère impériale fut plus modeste que celle de l'« âge d'or » Abbasside.

Il faut attendre le XIX^e siècle, et le choc brutal avec une Europe coloniale pour que la pensée et les sociétés arabo-musulmanes soient véritablement secouées et tentent de redéfinir, de multiples manières cette question cruciale des rapports entre politique et religion. Quatre phases peuvent être distinguées :

1) Renaissance arabe (Nahda) et réformisme musulman (Salafiyya)

La première phase remonte aux conquêtes européennes (conquête de l'Egypte par Bonaparte en 1798, puis occupation par la Grande-Bretagne en 1882, colonisation de l'Algérie à partir de 1830...) et à la chute de l'Empire ottoman (de 1830 à la fin du premier conflit mondial). C'est durant cette période qu'apparaissent le mouvement de la Nahda (Renaissance), formé d'une élite libérale occidentalisée (lettrés, fonctionnaires, diplomates) et les réformateurs du courant de la Salafiyya (Mohammed 'Abdoh, Rashîd Ridâ, Jamâl al-Dîn al-Afghânî...). Un même souci anime ces courants réformistes, celui de procurer aux sociétés arabo-musulmanes les moyens tant intellectuels que politico-administratifs et scientifiques, de rat-

traper leur retard sur l'Europe. Cette première génération de modernistes (en particulier les libéraux, tels Sannoussî, Tahtâwî, Ibn Abî Dhiâf, Kayr al-Dîn, Ali Abd al-Râziq, Kâssim Amîn, Tâhar Haddâd...) aura une grande influence sur les courants nationalistes et laïcs de l'entre-deux-guerres. Fascinés par l'Europe, ils ont introduit de nouveaux concepts qui n'ont cessé de nourrir la philosophie politique et la pensée juridique et constitutionnelle arabe moderne. Ils inaugurent ainsi l'Ijtihâd (effort de rénovation du corpus théologique et de conciliation entre l'éthique coranique et les exigences de la modernité...).

Conscients de la corrélation intime qui existe en Europe entre le développement technologique et un ordre politique fondé sur la limitation du pouvoir et le respect des libertés fondamentales, les premiers modernistes musulmans n'ont pas hésité à critiquer les thèses des théologiens. Audacieux, leur projet réformateur ne visait rien moins que l'institution d'un pouvoir législatif autonome, au service d'un Etat moderne, dégagé des contraintes de la Sharî'a. A défaut de donner lieu à des réalisations concrètes dans les pays musulmans, ces objectifs ont tout de même ouvert la voie aux grandes interrogations sur l'islam et la modernité, l'islam et la démocratie, l'islam et les droits de l'homme, l'islam et la laïcité... Autant de thèmes qui continuent aujourd'hui encore à occuper les esprits et à nourrir les débats au sein des sociétés musulmanes.

Parallèlement à cette effervescence intellectuelle, certains leaders politiques appliqueront une série de mesures allant dans le sens de la modernisation des systèmes juridico-politiques et de la sécularisation des institutions. C'est notamment le cas de 'Abdulmajîd, à l'origine de réformes sous l'empire ottoman (les Tanzîmât), à partir de 1839. Comme plus tard de Mustapha Kémal Atatürk (1881-1938), qui entreprit une œuvre de laïcisation.

La période est également marquée par l'émergence progressive, dans tout le monde

2^e PHASE 1950 3^e PHASE 1980 4^e PHASE 1995

Ascension d'élites laïques et nationalistes : (Syrie), Sa'ad Zaghouel (Egypte)...

Mort de Hassan al-Bannâ (1906-1949).
Instituteur égyptien, fondateur de l'Association des Frères musulmans.

Création en Egypte, du groupe sunnite des Frères musulmans. Réformatrice à l'origine, l'organisation devait se radicaliser sous l'effet du conflit israëlo-palestinien.
1928

Proclamation de l'Etat d'Israël.
1948

Déclin de la vieille élite occidentalisée. Accession au pouvoir de mouvements populistes.

Nasser (1918-1970).

Issu du mouvement des Officiers libres, il symbolise le nationalisme arabe au lendemain de la 2^e Guerre mondiale. En 1954, victime d'une tentative d'assassinat, le Rais dissout l'organisation des Frères musulmans.



KEYSTONE

Bourguiba obtient l'indépendance de la Tunisie.
1956

Irak : coup d'Etat du parti (progressiste) Baath.
1963

Libye : accession du colonel Kadhafi au pouvoir.
1969

Syrie : le général Hafez El Assad s'empare du pouvoir et ouvre son pays à l'économie libérale.
1970

Effervescence de l'islamisme radical dans un contexte de crise économique, sociale et politique.

A. Madani,
leader du Fis (Front islamique du Salut).



PAUL VERSELE/GAMMA

Iran : proclamation de la république islamique.
1979

Egypte : la Sharî'a devient la source principale du droit.
1980

Assassinat de Sadate par des militaires de groupuscules intégristes.
1981

Soudan : prise du pouvoir par la junte militaire et les islamistes.
Iran : mort de l'imam Khomeiny.

1989 Algérie : victoire du Fis aux élections locales. Dissolution du FIS (mars).
1990 **1992**

arabo-musulman, d'entités stato-nationales sur les décombres d'un empire ottoman en pleine décrépitude. Beaucoup de ces Etats-nations se sont fondés sur des textes constitutionnels et un droit positif, d'inspiration occidentale.

D'autres penseurs contribuèrent à nourrir la réflexion. Citons seulement :

– Mohamed 'Abdoh (1849-1905) selon lequel la tradition juridico-théologique est incapable de penser les nouveaux défis. Il plaide en faveur d'une autonomisation du pouvoir politique. Le califat étant dépassé, il faut lui substituer une autorité civile, respectueuse cependant de la loi islamique. Mohamed 'Abdoh dénie par ailleurs à toute autorité humaine la possibilité de revendiquer un droit de contrôle sur la foi ou le culte d'un individu.

– Le cheikh 'Alî 'Abdel-Râziq (1888-1968), auteur de *L'Islam et les fondements du pouvoir* (3). Justifiant la séparation des affaires religieuses et de la vie politique, il soutient que dans le Coran, il n'existe aucune prescription religieuse au sujet d'une forme déterminée de pouvoir politique. La notion de califat n'a selon lui aucun fondement dans la Révélation ; l'Etat constitué par les musulmans, après la mort du Prophète, était une entité d'ordre purement temporel.

2) L'essor et la crise du nationalisme

L'entre-deux-guerres constitue une deuxième phase dans l'évolution des rapports entre islam et pouvoir politique. Elle est marquée

par la suprématie politique des élites dirigeantes laïques qui visaient à promouvoir une idéologie politique séculière : le nationalisme. Leur combat contre les puissances coloniales européennes tendit à encourager et à renforcer les progrès d'un nationalisme local et, plus tard, l'instauration d'institutions politiques étatiques et nationales de type laïc (à l'image d'un Sa'ad Zaghouel en Égypte ou d'un Bourguiba en Tunisie...). Hommes politiques et penseurs modernistes entendaient mettre en sommeil l'éthique religieuse et traditionnelle. Le combat politique requerrait d'emprunter à l'occupant ses propres valeurs pour mieux le combattre. Mais à la même époque, l'Etat territorial, fondé sur la nationalité (Qawmiyyah) et sur le concept européen de nationalisme (Wataniyyah) est rejeté par les islamistes qui se font de plus en plus entendre. L'association des Frères musulmans est créée vers 1928. Hassan al-Bannâ puis Sayyed Qotb lui assureront une large audience auprès de la plupart des groupes islamistes actuels, y compris au Maghreb. Ils postulent que l'islam est un tout (Nizâm Shâmil), qu'il est à la fois religion et monde séculier/religion et Etat (Dîn Wa Dunyâ/ Dîn wa Dawlâ). De même, furent rejetés avec violence les concepts « étrangers » de laïcité, de citoyenneté et de démocratie modernes.

3) Emergence des mouvements populistes

Des années 50 à la fin des années 70, la question des rapports entre politique et religion

se pose dans d'autres termes. Cette nouvelle phase voit le déclin de la vieille élite occidentalisée et libérale ; l'accession au pouvoir de mouvements populistes et l'essor du nationalisme arabe (Égypte de Nasser, Syrie de Hâfez al-Assad, Irak de Saddam Hussein, Libye de Muammar al-Kaddhâfi, Algérie de Houari Boumedienne, etc.). C'est une phase également marquée par l'essor de la gauche arabe (socialisante ou marxiste) en même temps que par sa marginalisation par les pouvoirs en place.

Charriant une vision monolithique de l'identité nationale, les élites qui ont conduit les affaires de l'Etat – avec des pratiques clientélistes, autoritaires et excluantes – n'ont pu ni satisfaire les demandes de démocratisation (la plupart de ces régimes reposaient sur un appareil militaire puissant, doublé de services de sécurité redoutés, et souvent sur un système de parti unique), ni diffuser une conception pluraliste, ouverte et critique de l'histoire et de l'identité, ni laïciser véritablement l'Etat et les esprits.

L'idéologie a occulté la connaissance critique ; le discours nationaliste, fait d'incantations verbales, de références à un passé (arabe ou islamique) mythique, de promesses jamais tenues... s'est vidé de tout contenu.

Plusieurs décennies de monopolisation de la vie publique, de pratiques de corruption, de gestion défectueuse du système éducatif et de bureaucratisme du système économique devaient nourrir des tensions sociales et politiques. Dans un

contexte d'aggravation de la crise sociale, d'explosion démographique et du chômage des jeunes... l'islamisme radical s'est finalement imposé dans la plupart de ces pays comme la voie inéluctable de la contestation.

4) La montée de l'islamisme

Les rapports entre islam et politique entrent dans une nouvelle phase à la charnière des années 70 et 80. On assiste durant cette période à la fois à la montée des revendications en faveur de la démocratie (on remarque, un peu partout dans les pays arabo-musulmans, la multiplication des ligues de défense des droits de l'homme, notamment) et à l'effervescence de l'islamisme radical.

Globalement, on distingue dans l'islamisme deux stratégies qui puisent, chacune, dans un mouvement fondateur différent :

– une stratégie de « réislamisation par le haut » (conquérir d'abord le pouvoir) ; elle s'apparente à celle des Frères musulmans d'Égypte ;

– une stratégie de « réislamisation par le bas » (reconstituer d'abord, grâce à la propagation de la foi – tablîgh – une société conforme à la morale religieuse) ; elle s'apparente à celle des Jamâ'ât al-Tablîgh wa al-Da'wah (Associations pour la transmission et la prédication), fondées dans les années 20 en Inde et au Pakistan.

En réalité, ces stratégies se sont largement confondues : les militants islamistes passent d'un registre à l'autre selon la situation institutionnelle et politique du pays, l'attitude du pouvoir en place, les rapports de force, etc.

Des différences et des nuances caractérisent la nébuleuse complexe de l'islamisme dans chaque pays. Il existe en effet des courants qui acceptent le pluralisme et ne prétendent jouer qu'un rôle social et de rappel des enseignements coraniques. D'autres courants refusent toute participation à une vie démocratique pluraliste légale et veulent imposer, par la violence et la terreur, leurs conceptions. Ces courants ont pourtant un dénominateur commun.

Produit de la misère sociale et de la carence de la culture démocratique, l'islamisme radical trouve, en effet, dans la dénonciation du sécularisme et de l'importation des « idéologies étrangères » – perçues comme des entreprises de déculturation – un ferment redoutable de mobilisation. Aussi les islamistes reprochent-ils aux élites occidentalisées de vouloir ôter à la religion sa fonction identitaire et de remettre en cause l'islam politique comme source de toute autorité. En réalité, les islamistes refusent la laïcité et la citoyenneté démocratique moderne. Le droit est conçu essentiellement comme le moyen de protéger un ordre social construit pour la

الشريعة

Shari'a. Littéralement, la « voie large », tracée par la loi divine contenue dans le Coran et la sunna – par opposition à la « voie étroite » (tariqa) ou « mystique », réservée aux initiés. Aujourd'hui, la Shari'a désigne, outre « l'égalité islamique », le corpus de textes religieux et législatifs sur lequel se fonde le juriste musulman.

Umma des croyants. Les

droits personnels ne sont jamais définis par référence à la philosophie moderne des droits de l'homme ou à une norme de droit naturel, mais par référence à la normativité de la shari'a, laquelle leur apporte les limitations que représentent les « droits de Dieu » (Huqûq Allâh). Les libertés civiques, la liberté d'expression, de création culturelle, artistique... se trouvent limitées, contrôlées, voire interdites. Le statut juridique des individus est établi dans le cadre de leur appartenance à leur communauté religieuse d'origine, non par référence à la citoyenneté démocratique moderne. La femme ne saurait jouir de l'égalité juridique, etc.

Le message des idéologues de l'islamisme radical est clair : la prédication (da'wa) doit d'abord prendre la forme de la dénonciation de la dissolution des mœurs et de la pathologie produite par la corruption du monde contemporain (jâhiliyya). Elle doit ensuite se muer progressivement en théologie politique du Jihâd contre les « princes impies », détenteurs illégitimes du pouvoir, qui ont trahi la « légitimité islamique ». L'activisme islamiste ne saurait donc se limiter au prosélytisme (investissements des mosquées, constitution d'associations culturelles ou caritatives, agitation dans les universités et dans les banlieues défavorisées des grandes villes...). Il lui faut encore tendre à l'instauration du « règne de Dieu sur terre » (Hâkimiyyat-Allâh), à la constitution d'un Etat islamique conforme à la Shari'a, et à l'excommunication (takfir) de toute dissidence à l'ordre théocratique et totalitaire qu'ils entendent imposer à l'ensemble de la société. ■

NOTES

(1) titre par lequel on désigne aujourd'hui les monarques alaouite du Maroc, hachémite de Jordanie, ou encore certains Ayatollahs d'Iran.

(2) Voir pour ces questions les travaux de Bertrand Badie, Albert O. Hirschmann, Louis Dumont, Karl Polanyi ou encore Marcel Gauchet...

(3) Ali Abderraziq, *L'Islam et les fondements du pouvoir* (1925), nouvelle traduction française et présentation de Abdou Filali-Ansary. La Découverte, 1994.

BIBLIOGRAPHIE

- M. Arkoun, *Ouvertures sur l'islam*, J. Granher éd., 1989.
 B. Botiveau, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Karthala, 1993.
 O. Carré, *L'Islam laïque*, Armand Colin, 1993.
 B. Lewis, *Le Langage politique de l'islam*, Gallimard, 1988.
 A. Mahfoud, « La religion islamique justifie-t-elle la confusion entre spirituel et temporel ? ». *L'Islamisme*, La Découverte, 1994.
 O. Roy, *L'Échec de l'islam politique*, Seuil, 1992
 G. Salamé (dir.), *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Fayard, 1994.
 P.-J. Vatikiotis, *L'Islam et l'Etat*, Gallimard, 1992.

الإسلام

Islam. Littéralement, la soumission tout à la fois spirituelle, volontaire et active à Dieu et à sa parole. L'islam constitue le fondement principal de l'identité du croyant ; il passe avant l'adhésion à une idéologie, le pays, la nation, la race...

الخلافة

Califat. Le pouvoir aussi bien spirituel que temporel, exercé par le souverain musulman, successeur de Mahomet ; il désigne également le territoire soumis à son autorité et la durée du règne d'un calife ou d'une dynastie (califat d'Orient, 632-1258...). Il est aboli par Atatürk en 1924.

الإمام

Imâm. Littéralement, « celui qui se tient devant » pour diriger la prière collective. Pour les sunnites, il représente parfois les plus hautes autorités religieuses ; pour les Shī'ites, il désigne les descendants et successeurs légitimes du Prophète par son cousin et gendre Ali et sa fille Fâtima.

العلماء

Ulamâ. Les docteurs de la foi (exégètes, juristes et théologiens).

الدولة

Dawla. Etat, gouvernement, cycle dynastique. Pour les islamistes, « l'islam est religion et gouvernement » (dîn wa-dawla).

السنة

Sunna. Fondée sur les propos, les gestes et les enseignements du Prophète, elle constitue la seconde source religieuse de l'islam, après le Coran. De là vient l'appellation de sunnites.

السنة

Shûrà. La consultation. Les premiers musulmans lui accordaient une importance primordiale ; elle peut être considérée comme une forme de « démocratie » adaptée aux structures des premières sociétés musulmanes.