



HAL
open science

Le politique et le religieux dans le champ islamique

Mohamed Chérif Ferjani

► **To cite this version:**

Mohamed Chérif Ferjani. Le politique et le religieux dans le champ islamique. 2005, 9782213624907. halshs-01232429

HAL Id: halshs-01232429

<https://shs.hal.science/halshs-01232429>

Submitted on 23 Nov 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Mohamed Chérif FERJANI

***POLITIQUE ET RELIGIEUX DANS LE
CHAMP ISLAMIQUE***

Paru aux éditions Fayard en 2005 : <http://www.fayard.fr/le-politique-et-le-religieux-dans-le-champ-islamique-9782213624907>

Table des matières

remerciements .	1
INTRODUCTION .	3
Chapitre premier - Islam et politique : les termes du débat . .	9
Chapitre deuxième : Politique et religieux dans l'arabie préislamique . .	19
ARABES ET ARABIE AVANT LE VIIème SIECLE . .	19
organisation tribale, commerce caravanier et attente messianique .	22
Chapitre troisième : L'islam naissant : utopie d'une cité fraternelle et réalisme politique . .	31
Chapitre quatrième : Le politique dans le coran : « langage politique de l'islam » ou langage de l'islam politique ? .	39
Versets normatifs et statut du politico-juridique dans le Coran . .	39
<i>Sharī'a</i> : voie ou loi ? .	42
Politique (<i>siyâsa</i>), État (<i>dawla</i>), et autorité (<i>sulta, sultân</i>) . .	44
Notion de <i>hukm</i> : gouvernance, norme, jugement .	46
Notions de <i>'umma, milla</i> , Imam et Calife .	49
Paix (<i>silm</i> et <i>salâm</i>) et combat (<i>jihâd</i> et <i>qitâl</i>) dans le Coran .	53
<i>'Amr</i> et <i>wilâya</i> et rapports entre consultation (<i>shûrâ</i>), obéissance (<i>tâ'a</i>) et autorité .	58
Islam, pouvoir de « Dieu », et « pouvoir de César » . .	63
Chapitre cinquième : Du Califat et des autres formes de domination politique dans les sociétés musulmanes .	67
Le Califat de Médine : entre le mythe du « Califat bien guidé » et « la grande discorde » . .	67
La dynastie omeyyade à Damas : modèle byzantin, guerres entre factions musulmanes et prémisses des théories politico-théologiques .	74
Dynastie abbasside à Bagdad et éclatement des empires arabo-musulmans : modèle sassanide (perse), pouvoir sultanesque et différentes formes d'articulation du politique et du religieux .	78
Fin des empires arabo-musulmans, Empire ottoman, Grands Moghols et affirmation des entités locales .	83
Impact des régimes coloniaux sur le devenir de l'organisation politique des pays musulmans .	89
Chapitre sixième - Théories politiques des principales obédiences de l'islam ¹²⁶ . .	97

Des théories politiques issues du refus de l'arbitrage de Siffyne aux conceptions ibâdhites . . .	99
Les azraqites (azâriqa) . . .	101
Les çufrites (çufriyya) . . .	101
Les najdates (al-najdât) . . .	102
Les ibâdhites ('ibâdhiyya) . . .	102
Les doctrines politiques shî'ites . . .	106
La théorie zaydite . . .	106
La doctrine originelle du shî'isme Imamite (ismâ'iliens et duodécimains) . . .	108
L'ismâ'ilisme et ses ramifications post-fatimides . . .	111
Évolutions de l'imâmisme duodécimain . . .	114
Les théories politiques sunnites . . .	118
<i>Taçawwuf</i> et politique . . .	124
Des théories traditionnelles à l'islam politique . . .	128
Chapitre septième - Sharî'a, droit et droits humains ²¹⁸ . . .	137
Sharî'a, droit et loi . . .	137
Liberté de conscience dans le champ islamique . . .	146
La question de la liberté de conscience dans les faits fondateurs de l'islam . . .	146
Le Devenir de la liberté de conscience dans le monde musulman : le poids des enjeux politiques et le rôle des théologiens . . .	148
Des voix musulmanes en faveur de la tolérance et de la liberté de conscience . . .	152
Condition féminine dans les sociétés musulmanes : Discriminations séculaires et combat pour l'égalité . . .	154
Misogynie et conceptions patriarcales . . .	156
L'islam au service de l'émancipation féminine . . .	166
Islam et laïcité . . .	171

¹²⁶ . Des éléments de ce chapitre sont repris, avec des modifications substantielles et des ajouts, d'un article publié dans le n° 24 de la revue *Prologues*, Hiver 2002, sous le titre « Politique et religieux dans la pensée et dans l'histoire du monde musulman » p. 76-95, et d'une partie d'un chapitre concernant le *taçawwuf* dans *Les voies de l'islam, op. cit.*

²¹⁸ . Ce chapitre est une reprise de deux articles : l'un portant sur « La liberté de conscience dans le champ islamique », publié dans *La revue de droit canon, op. cit.*, l'autre portant sur « Islamisme et droit des femmes » publié dans *Confluences en Méditerranée*, n° 27, Automne 1998, p. 11-23.

La laïcité : française, occidentale ou universelle ? .	172
« Exception islamique » ²⁹⁵ ou « normale normalité de l'islam » ²⁹⁶ . .	178
CONCLUSION .	187
bibliographie . .	195

²⁹⁵ . Expression revenue très souvent dans le débat au sujet de l'islam et ses rapports avec la modernité, les droits humains et la laïcité avant de donner lieu à un titre de l'universitaire tunisien H. Rédissi, *L'exception islamique*, Seuil, Paris, 2004.

²⁹⁶ . Expression de Bruno Étienne en réaction à ceux qui parlent d'une « exception anormale » de l'islam : c'est une expression que j'ai entendue dans l'une de ses interventions et je ne sais pas s'il disait « la normale normalité de l'islam » ou « l'anormale normalité de l'islam », mais son propos visait à démonter le caractère fallacieux de la thèse de l'exception islamique ; c'est pourquoi j'ai retenu la première formulation en sachant que s'il a utilisé la deuxième c'était de façon ironique.

remerciements

Ce travail est, en grande partie, le fruit de rencontres, de discussions et d'échanges avec des ami(e)s et des personnes que j'ai connues à travers les activités professionnelles et les engagements qui nous ont réunis en tant que « citoyens du monde ». Leurs réflexions, leurs prises de positions, leurs réactions à mes propos, leurs interrogations, leurs inquiétudes, leurs encouragements, leur aide, et mon désir d'aller plus loin avec eux ont été déterminants dans la réalisation de cette modeste contribution à l'effort de comprendre des réalités qui sont au cœur de nos préoccupations communes. Il m'est difficile de les remercier tous nommément parce qu'elles et ils sont trop nombreux. Cependant, je tiens à exprimer ma gratitude et ma profonde reconnaissance à celles et ceux dont la présence et la contribution ont été des plus précieuses. Je pense particulièrement à Katia Zakharia, Emmanuelle Vila, Agnès Piédimonte, Nelly Kalai, Jérôme Muller et Denis Duperray que j'ai souvent dérangés à cause de mon incompetence incurable dans le maniement des ordinateurs.

Je tiens à remercier mon laboratoire de recherche, le Groupe de Recherches et d'Études sur la Méditerranée et le Moyen Orient (GREMMO) et la Maison de l'Orient et de la Méditerranée (MOM) à l'Université Lyon2, ainsi que les centres de documentation et de recherches qui m'ont accueilli (l'IFEAD à Damas, l'IRMC à Tunis, le Centre Jacques Berque, la Source et la Fondation A. Ibn Saoud -particulièrement son directeur adjoint, Mohamed Janjar, et son premier directeur, A. Filali-Ansary - au Maroc, le Centre Français d'Études Yéménites à Sanaa, Brown University aux États Unis) pour l'aide qu'ils m'ont apportée pour la réalisation de mes missions de recherches. De même, je remercie toutes les personnes qui, m'ont apporté, à titre personnel, leur aide pour me permettre d'accéder à des sources jusqu'alors inexplorées : je pense particulièrement au Professeur Slimane Chaouachi qui a accompagné mes investigation à Oman, à Amina Rachid, Sayyid Bahraoui et Karima Al-Hita qui m'ont accompagné chez Nasr Hamid Abou Zîd et Ibtihal Younès pour leur exprimer notre solidarité le jour où ils furent condamnés à divorcer, à Rajae El-Habti qui m'a fait rencontrer son père et m'a ainsi facilité mes contacts avec la Ligue des 'Ulamâ' du Maroc, et à cette jeune femme yéménite – dont je n'ai pas vu le visage et dont j'ignore le nom – qui m'a ouvert les portes de sa communauté ismaïlienne.

Je n'oublie pas mes étudiants – anciens et actuels – de l'Université Lyon 2 et de l'IEP de Lyon qui retrouveront là une partie des cours que je leur dispense depuis la fin des années 1980 ; je pense particulièrement à Cécile Terrien qui a assuré la relecture et la mise en forme de ce travail et Sarah Levin qui fut à l'origine de mon premier voyage au Maroc.

Enfin, je réserve une pensée particulière à mon père, à toute ma famille et surtout à Suzon et Claudette qui ont accompagné, non sans désagréments, tout le parcours qui a vu naître ce travail.

INTRODUCTION

« L'État soit-disant chrétien a besoin de la religion chrétienne pour se compléter comme État. Au contraire, l'État démocratique, l'État véritable, n'a pas besoin de la religion pour son achèvement politique. Il peut s'en passer parce qu'en lui le fondement de la religion est réalisé d'une manière profane. » (Karl Marx) ¹

Le présent ouvrage est le fruit d'un travail qui s'est étalé sur plusieurs années. Les chapitres qui le composent reprennent des thèmes qui ont fait l'objet de communications présentées dans des colloques ou des journées d'études, de conférences données dans différents cadres, ou de cours dispensés à l'Université Lyon 2 et à l'Institut d'Études Politiques de Lyon. Certains chapitres sont des reprises d'articles déjà publiés dans des revues ou dans des ouvrages collectifs dont je remercie ici les éditeurs. Ils ont été soit réactualisés soit modifiés pour éviter les redondances et assurer à l'ouvrage son unité et sa cohérence. La problématique, qui donne à l'ouvrage son unité, concerne les rapports entre **le politique et le religieux dans le champ islamique**. C'est ce qui a déterminé le choix du titre de cet ouvrage. L'expression « champ islamique » fut préférée au vocable « islam » en raison des confusions ² entretenues, à travers les usages abusifs de ce

¹ . Extrait de *Question juive*, Union générale d'éditions, 10/18, Paris 1968, p. 29, voir aussi K. Marx, *Œuvres choisies*, vol. 1, Gallimard, 1963, p. 82.

² . Sur ces confusions et leurs effets, voir M.□C. Ferjani *Les voies de l'islam, approche laïque des faits islamiques*, CRDP de Franche-Comté/le CERF, Besançon, 1996, p. 25-26, ainsi que M. Arkoun et L. Gardet, *L'islam, hier-demain*, Buchet□Chastel, Paris, 1978, p. 138.

vocabulaire, par les approches essentialistes qui tendent à occulter la diversité des réalités et des représentations relevant de ce champ, afin de conforter l'idée d'un islam éternel, monolithique, sans histoire et en dehors de l'histoire.

Le premier chapitre rappelle les termes du débat concernant la problématique centrale qui structure l'ensemble de l'ouvrage. Il est suivi par une analyse historique de la genèse et de l'évolution des rapports entre le politique et le religieux depuis les faits fondateurs de l'islam jusqu'à nos jours (les chapitres qui concernent les faits fondateurs de l'islam et l'histoire politique du monde musulman depuis le Califat de Médine jusqu'à nos jours).

Enfin, les derniers chapitres sont des mises au point concernant les doctrines politiques des principales obédiences de l'islam, et quelques questions qui reviennent souvent dans les débats relatifs à la *shari'a* et aux droits humains (à travers des questions comme le statut de la femme, la liberté de conscience et la laïcité).

La méthodologie adoptée procède d'un souci de démarcation avec les conceptions essentialistes qui sont à la base des thèses qui opposent un islam mythique à un Occident aussi mythique. En effet, depuis les années 1980, l'approche des rapports entre le politique et le religieux dans les sociétés musulmanes a été très influencée par un comparatisme inspiré par les travaux de B. Lewis, mais aussi par les thèses développées dans le prolongement du livre de Marcel Gauchet *Le désenchantement du monde*³, par différents auteurs dont Bertrand Badie⁴, Julien Bauer⁵ et quelques rédacteurs de la revue *Esprit*, comme J.-L. Shleigel.⁶ Ce comparatisme oppose deux types d'organisation politique :

- celui de l'Occident dont le modèle aurait été déterminé par la nature du rapport entre l'Église de Rome et le pouvoir séculier en Europe occidentale depuis le Moyen-Âge, et qui serait à l'origine de la modernité avec ce qu'elle suppose comme « sortie de la religion » et comme processus d'individualisation porteur de la démocratie et des droits humains,
- un État oriental, selon la version de B. Badie, non-chrétien selon la version de M. Gauchet, et islamique selon ceux qui ont appliqué cette thèse au monde musulman ; cet État serait, sinon inapte, du moins incapable d'évoluer par lui-même – c'est-à-dire sans s'occidentaliser – vers la démocratie, la reconnaissance des droits de l'individu et la laïcité.

Au-delà des traits communs aux différents systèmes en place dans les pays à dominante musulmane, et au-delà des similitudes liées à la religion et aux rôles politiques qu'on fait

³ . Gallimard, 1985.

⁴ . B. Badie, *Les deux États*, Fayard, 1986.

⁵ . J. Bauer, *Politique et religion*, PUF, 1999.

⁶ . Voir en particulier son article « Origines religieuses de la modernité », *Paysages après la bataille*, *Esprit* Cahiers de l'Orient, p. 316-321.

jouer au religieux dans ces pays, il s'agit de savoir si ces traits constituent un caractère exclusivement propre aux systèmes en place dans cette aire géo-culturelle et s'ils ne se retrouvent pas dans d'autres systèmes qu'on peut rencontrer aussi bien dans les différents pays du Sud que dans l'ex-empire soviétique et ses satellites en Asie ou en Europe, voire dans certains pays occidentaux, que ce soit dans leurs réalités présentes ou dans les configurations qu'ils ont connues à un moment de leur histoire. Sans avoir examiné la question sous cet angle, il serait arbitraire de conclure, à partir des traits communs aux réalités politiques des sociétés musulmanes, à l'existence d'un modèle d'État islamique opposable à un autre – ou à d'autres – modèle(s). De même pour ce qu'on appelle « l'État occidental » : qu'il s'agisse de la laïcité – ou de la « sortie de la religion » –, des modèles d'intégration socio-politique, du rapport entre le privé et le public, du statut de l'individu par rapport à l'État et par rapport aux différentes communautés hétéronomes (d'appartenances ou de « solidarités mécaniques » ou « organiques », selon les concepts de Durkheim), ou de n'importe quel autre critère important pour l'analyse d'un système politique, il est important de se demander ce qu'il y a de commun entre le modèle français – qui reste largement marqué par l'héritage jacobin (pour ne pas remonter plus loin dans l'histoire) –, les modèles communautaristes anglo-saxons, le système des « länder » en Allemagne, celui des « piliers » aux Pays-Bas, et les autres modèles de la Confédération Helvétique, du Portugal, de l'Espagne, de l'Italie ou de la Grèce. Il est aussi important d'expliquer les similitudes, à certains niveaux, entre le modèle français et certains systèmes qu'il a inspirés comme en Turquie, en Tunisie ou en Algérie, ou entre le système britannique et les systèmes en place en Jordanie, au Maroc et même en Égypte.

Sans réponses claires à ces questions, il est difficile de parler sérieusement d'un modèle d'État islamique, oriental ou occidental.

Outre l'opposition islam-Occident, l'une des manifestations de l'essentialisme à laquelle il faut faire attention lorsque l'on s'intéresse à l'étude des rapports entre le politique et le religieux dans le champ islamique, est celle qui consiste à aborder ces questions à travers les catégories de la pensée normative (le *fiqh* qu'on traduit abusivement par « droit » ou « jurisprudence » musulman(e) comme s'il n'y avait de normes que juridiques, et comme si le *fiqh* ne traitait que de questions de droit) qui en fait des entités consubstantielles de l'islam, figées par lui et le figeant définitivement, sans histoire et sans aucun rapport avec l'histoire. Pour mesurer les abus de cette approche, il suffirait de lire avec un peu de sens critique certains articles de l'*Encyclopédie de l'islam*, l'ouvrage de B. Lewis concernant ce qu'il appelle *Le langage politique de l'islam*⁷, ou n'importe quel traité musulman concernant les normes (*ahkâm*) instituées et défendues au nom de la *sharī'a* dans le but de régenter les comportements individuels et collectifs en termes de *licite et illicite en islam (al-halâl w'al-harâm fî al-'islâm)*, pour reprendre un titre récurrent dans ce genre de littérature⁸ : dans un cas comme dans l'autre, une certaine

⁷ . B. Lewis, *Le langage politique de l'islam*, Gallimard, Paris 1985.

⁸ . L'une des dernières livraisons du genre est l'ouvrage très médiatique de Y. Qaradhâwi dont la traduction en français a donné lieu à plusieurs éditions ; une variante de cette expression est « ce qui est permis et ce qui n'est pas permis en islam » (*mâ yajûz wa mâ lâ yajûz fî al-'islâm*).

« obsession textuelle » conduit à se détourner des réalités et de l'histoire des sociétés musulmanes pour n'en parler qu'à travers les catégories et les élucubrations des *fuqahâ'* et de leurs théories normatives.

Au lieu de s'en tenir à la pensée normative pour examiner les réalités politiques musulmanes à l'aune de ses catégories très souvent obsolètes, à la manière de plusieurs spécialistes dont les approches apportent de l'eau au moulin de l'intégrisme musulman et de l'islamophobie – si elles n'en procèdent pas –, il a fallu adopter une démarche de type archéologique fondée sur la déconstruction des processus qui ont généré les catégories et les systématisations doctrinales érigées en carcans rigides à l'intérieur desquels on cherche à maintenir enchaînées la pensée et les sociétés musulmanes : « genèse » et « évolution » sont les maîtres mots de cette démarche guidée par la recherche des filiations, des généalogies, de la mémoire des mots et des faits, des idées et des institutions. Est-ce forcément de l'historicisme ? Certainement pas, car la démarche ne vise pas à dissoudre dans le flot des événements historiques l'objet de l'investigation mais bien au contraire ; elle cherche à reconstituer les fils conducteurs et la logique de sa genèse sans le réduire à l'une, ni même à l'ensemble, de ses déterminations. La quête des filiations fut à l'origine d'une investigation minutieuse concernant les origines, les usages et l'évolution des termes présentés comme étant « le langage politique de l'islam » ; le but recherché est de savoir s'il s'agit vraiment d'un langage inhérent et propre à cette religion, ou simplement d'un langage forgé ou/et surinvesti par les lectures idéologico-politiques auxquelles aucune religion n'a pu échapper. Pour éviter la surinterprétation des termes et de leurs usages, il a fallu sacrifier au recours systématique à l'étymologie arabe des mots et des expressions présentés comme des catégories consubstantielles de l'islam, en courant le risque de rendre le texte, par moments, fastidieux. Faute d'autres solutions, la prise en compte de cette exigence fondamentale a rendu inévitable la référence à des sources qui n'existent qu'en langue arabe comme le célèbre lexique *Lisân al-'arab* (La langue des Arabes) très souvent cité à propos de l'étymologie, des significations premières et de l'évolution des usages - durant les premiers siècles de l'islam - des termes surchargés de connotations théologico-politiques.

Le souci de retrouver les processus historiques qui ont présidé à la genèse et à l'évolution des différents aspects du rapport entre le politique et le religieux dans le champ islamique, est couplé à celui d'une approche comparative qui tend à relativiser ce que les approches essentialistes présentent comme des idiosyncrasies ou des spécificités exclusives et consubstantielles, de la religion et de la culture des sociétés musulmanes. Ce comparatisme ne procède ni du culturalisme essentialiste qui entretient le culte des identités irréductibles et des particularismes négateurs de l'universalité de l'humain, ni de l'ethnocentrisme pseudo-universaliste qui vise à établir la supériorité de certains modèles socio-politico-culturels auxquels les autres doivent se conformer pour accéder au « Développement », au « Progrès », à la « Modernité », à l'« Universel », pour « passer au Politique », comme on disait dans les années 1980 comme s'il n'y avait de politique que sous la modalité de ce qu'on appelle « la démocratie occidentale ». Le comparatisme adopté dans cette approche procède de la recherche de ce qui est universel dans chaque particulier, des modalités et des formes particulières dans lesquelles se manifeste l'universalité irréductible de l'humain.

La question n'est donc pas tant la négation des spécificités culturelles, religieuses, politiques, etc., de telle ou telle société, mais la relativisation de ces spécificités par rapport à ce qui fait l'humanité universelle de l'humain, qu'atteste sa capacité à dépasser ce qui fait sa particularité pour se reconnaître dans ses semblables, les comprendre, communiquer avec eux et participer de leur devenir, par-delà toutes les frontières du temps, de l'espace, des origines, des appartenances sociales, ethniques, culturelles, religieuses ou n'importe quel autre déterminant d'une quelconque spécificité.

Plus qu'un choix méthodologique, c'est là un parti-pris éthique et philosophique qui, tout en rejetant le pseudo-universalisme au nom duquel les catégories propres à une aire géo-culturelle déterminée sont proclamées universelles, n'en demeure pas moins résolument convaincu de l'universalité de l'humain. Refuser ce parti-pris reviendrait à évacuer la possibilité, que permet la raison, de comprendre les facteurs par lesquels l'humain est – et peut être – déterminé, et, par là, la possibilité d'échapper à la fatalité de n'être que le résultat de ses déterminations. La négation de cette possibilité n'a d'autre sens que la négation de la liberté en tant que dimension essentielle de la condition humaine. Elle ferme la porte à toute possibilité de sortir du cadre des particularismes tributaires des conditions spécifiques de telle ou telle personne, de tel ou tel groupe humain. Une telle perspective ne peut conduire, qu'on le veuille ou non, qu'à la négation pure et simple de l'humanité en tant que possibilité de communiquer entre tous les humains par delà leurs appartenances spatiales, temporelles, culturelles, sexuelles, sociales contingentes. C'est à cet anti-humanisme fondamental que se rattache l'attitude cultivant le culte de l'incommunicabilité : nous ne pouvons pas comprendre l'autre parce qu'il n'est pas de la même culture, de la même condition sociale, du même sexe, de la même tranche d'âge, ou parce qu'il ne parle pas la même langue, n'a pas les mêmes croyances, etc., que nous. Que reste-t-il à la science, dans ces conditions ? Rien, sinon le descriptivisme et l'impuissance à formuler la moindre explication puisque le chercheur ne peut pas comprendre celui qui n'occupe pas la même place que lui !

Chapitre premier - Islam et politique : les termes du débat

Dans la plupart des pays musulmans, l'islam est proclamé religion d'État et source principale ou exclusive de toute législation. Dans certains pays, comme l'Arabie Saoudite, le Coran est considéré comme la constitution ; l'application de la *sharī'a* islamique sert de prétexte au refus d'adopter des institutions et des législations considérées comme étrangères aux traditions de l'islam. Là où l'État est laïque ou ne se réfère pas à l'islam, comme en Turquie et en Indonésie, là où le droit est séculier et n'est pas tributaire de telle ou telle lecture de la *sharī'a* musulmane, comme en Tunisie, voire là où l'on considère que les interprétations officielles de l'islam ne sont pas assez « orthodoxes » et où les mœurs et les institutions sont, malgré la référence à l'islam, jugés trop « occidentalisés », on assiste au développement de mouvements qui demandent le « retour à l'islam ». Depuis les années 1970, le monde musulman est confronté à ces mouvements qu'on a désignés par différentes appellations : l'« islamisme », l'« islam radical », l'« intégrisme musulman », le « fondamentalisme » ou le « néo-fondamentalisme islamique », sans parler des appellations à caractère péjoratif que leur réservent leurs adversaires qui les traitent de « terroristes », d'« extrémistes », d'« obscurantistes », etc., ni des noms qu'ils se donnent eux-mêmes en guise de faire valoir par rapport à ces mêmes adversaires (tels que le « Parti de Dieu » par opposition au « Parti de Satan », le parti de la Réforme, de la Renaissance, du Réveil avec toujours le qualificatif « islamique », etc.). Je préfère, pour ma part, parler de l'islam politique dans le même sens où l'on peut parler de christianisme politique, de judaïsme politique ou de toute autre religion associée à un projet politique ⁹.

N'intéressant que peu de spécialistes avant l'avènement de la « République Islamique » en Iran en 1979, l'islam politique n'a pas cessé, depuis, d'occuper le devant de la scène internationale suscitant toutes sortes de peur, de fantasme et de fascination. La révolution qui conduit à l'avènement de la « République islamique » en Iran l'a dopé au point qu'il est devenu une réalité politique incontournable dans tous les pays musulmans et un acteur qui compte sur la scène internationale :

- Au Soudan et en Afghanistan, des mouvements qui s'en réclament ont réussi à prendre le pouvoir pour imposer des politiques fondées sur des conceptions qui rappellent les épisodes les plus sombres du Moyen-Âge.
- En Turquie, en Jordanie et au Maroc, des partis islamistes ont remporté des élections qui en font des acteurs du champ politique que personne ne peut ignorer. En Algérie, le refus par l'armée, mais aussi par une partie des forces politiques et de la société, de la victoire électorale du FIS, a conduit à une guerre civile qui dure depuis le début des années 1990.
- Ailleurs, les politiques répressives ont, certes, barré la route à des victoires électorales des mouvements islamistes et à la guerre civile qui pourrait les opposer au pouvoir ou aux forces politiques et sociales qui leur sont hostiles, mais tout indique qu'il ne s'agit, pour le moment, que d'une victoire à la Pyrrhus. Le feu de la colère islamiste couve sous la cendre de la répression. La corruption, les injustices, la tyrannie des régimes en place et le développement d'une culture de haine, sur fond de détérioration des conditions de vie et de frustrations de toutes sortes, sont autant d'ingrédients qui favorisent ce type de mouvements capables de passer facilement du statut de martyr à celui de héros ou de bourreau. Si, dans certains pays, la stratégie de l'enfouissement l'emporte sur la recherche du martyr et les fuites en avant, dans d'autres pays, la répression, malgré l'appui d'un plan international de lutte contre le terrorisme, adopté au lendemain des attentats du 11 septembre 2001, n'a pas empêché les mouvements les plus radicaux de mener des actions de plus en plus meurtrières et spectaculaires.

Même dans les pays où l'islam est minoritaire, et fut jusqu'ici pacifique et apolitique, nous assistons au développement de revendications et de mouvements à références islamiques. Dans les pays où les minorités musulmanes font l'objet de discriminations ou de persécutions violentes, comme dans l'ex-URSS, dans les Balkans et dans certains pays asiatiques, ces mouvements prennent la forme d'une résistance armée qui n'hésite devant aucun moyen pour se défendre et attirer l'attention sur leur situation. Dans les pays occidentaux, où l'islam est d'implantation récente, plusieurs expressions de l'islam politique se développent : certaines pour demander aux pouvoirs publics d'accorder à l'islam et aux musulmans le même statut et les mêmes droits qu'aux autres religions et au reste de la population ; d'autres pour revendiquer un statut et des droits spécifiques tenant compte des traditions revendiquées au nom de l'islam. En rapport avec l'actualité internationale et avec des mouvements islamistes de tel ou tel pays musulman, ou sans attaches avec un pays précis, certaines organisations mènent des actions de solidarité

⁹

. Je reviendrai plus loin à la comparaison qui s'impose entre islam politique et christianisme politique.

avec tel ou tel peuple musulman victime d'une agression ou de l'oppression d'une puissance étrangère, voire avec des mouvements avec lesquels elles ont des affinités idéologiques ou politiques. Ces actions peuvent aller jusqu'au recours à des formes extrêmes de violence, comme on l'a vu avec les attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis d'Amérique, du 11 mars 2004 en Espagne, et d'autres attentats de moindre importance en France et dans d'autres pays.

Cette actualité, qui dure depuis les années 1970, a inspiré de nouvelles approches de l'islam remettant en cause certaines conceptions héritées de la période coloniale. Les images d'une « religion fataliste et rétrograde » entretenues par les idéologues de la « colonisation civilisatrice », comme celles d'une « spiritualité qui a su résister à une modernité trop matérialiste » défendues par des orientalistes fascinés par leur objet, ont cédé la place à la vision d'un islam à la fois menaçant et obscurantiste du fait de son essence particulière qui le distingue des autres religions et particulièrement du christianisme et du judaïsme. L'islamologie classique des grands érudits orientalistes comme Louis Massignon, Henri Laoust, Louis Gardet, Jacques Berque, Maxime Rodinson, pour ne citer que les plus célèbres noms de l'islamologie française, a cédé la place aux approches socio-politiques et anthropologiques dominées par des conceptions essentialistes chères aux spécialistes américains du Moyen-Orient. Bernard Lewis est devenu, durant les années 1980 – et pour certains jusqu'à aujourd'hui –, le grand maître à penser d'un grand nombre de spécialistes de l'islam et des mondes musulmans.

L'islam, selon l'image qu'en donnent les travaux de ce spécialiste, serait une religion particulièrement totale, totalisante, voire totalitaire, englobant et liant tout : le spirituel et le temporel, le politique et le religieux, le public et le privé. Il serait simultanément et indistinctement FOI (*'aqīda*) et LOI (mot par lequel on traduit abusivement le terme *sharī'a*), RELIGION (*dīn*) et ÉTAT (*dawla*). Il ne comporterait pas de principes semblables à ceux qui, dans le christianisme, auraient permis la séparation du religieux et du politique. Il n'y aurait pas l'équivalent de « mon royaume n'est pas de ce monde », nous dit B. Lewis en ajoutant : « (...) "rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu". Voilà qui est certes de bonne doctrine et pratique chrétiennes, mais rien n'est plus étranger à l'islam. Les trois grandes religions du Proche-Orient présentent des différences significatives dans leur rapport avec l'État, et leur attitude envers le pouvoir politique. Le judaïsme, associé originellement à l'État, s'en est dégagé par la suite, son récent face à face avec l'État, dans les circonstances présentes, soulève des problèmes qui ne sont pas encore résolus. Le christianisme, lors de ses siècles de formation, est demeuré distinct de l'État, voire dressé contre lui, et il ne devait s'y intégrer que bien plus tard. Quant à l'islam, déjà du vivant de son fondateur, il était l'État, et l'identification de la religion et du pouvoir est inscrite de manière indélébile dans la mémoire et la conscience des fidèles, sur la foi de leurs propres textes sacrés, de leur histoire et de leur vécu »¹⁰. Insistant sur la spécificité du rapport de l'islam à l'État, il ajoute : « ... dans l'islam, la religion n'est pas, comme c'est le cas dans le christianisme, un secteur ou une province de la vie, réglant certains domaines, tandis que d'autres échappent à son emprise ; la religion islamique intéresse la vie toute entière, exerçant une juridiction non point limitée, mais globale. Dans une société de ce type, l'idée même d'une séparation de

¹⁰ . B. Lewis, *Le retour de l'islam*, Gallimard, Paris, 1985, p. 374-375.

l'Église et de l'État est dénuée de sens, pour autant qu'il n'y a pas deux entités susceptibles d'être disjointes, l'Église et l'État, le pouvoir religieux et le pouvoir politique, ne font qu'un. L'arabe classique, tout comme les autres langues classiques de l'islam, ne possède pas de couple d'opposition sémantique recouvrant la dichotomie chrétienne entre le laïque et l'ecclésiastique, le temporel et le spirituel, le séculier et le religieux, la raison en est que ces couples d'opposition connotent une dichotomie propre au christianisme, laquelle n'a pas d'équivalence dans le monde de l'islam »¹¹. B. Etienne disait, sur la foi de cette thèse : « séparer strictement religion et politique (...) est une idée totalement étrangère à l'Islam qui ne saurait admettre la domestication (entendue ici comme réduction à la sphère privée) »¹², en précisant que l'islam « comporte un principe de totalité »¹³ inconciliable avec le principe de laïcité car « la république laïque est aux antipodes de l'*Umma* citée »¹⁴. Même Maxime Rodinson est tombé dans le piège de cette vision : dans sa préface au livre de B. Lewis *Les Assassins*, il dit, à l'appui de cette théorie, que l'islam est une religion qui « présente la particularité remarquable dans la grande famille des religions monothéistes, de lier étroitement, structurellement, problèmes théologiques et problèmes politiques »¹⁵.

Pour résumer, l'islam serait indistinctement :

- une religion (*dīn*, ou *milla*) avec ce que tous les faits religieux impliquent au plan des croyances constitutives de la foi (*'aqīda*), des obligations culturelles (*'ibādāt*) et des règles concernant les « devoirs » de l'être humain à l'égard de lui-même, de ses semblables et du monde dans lequel il vit (*mu'āmalāt*) ;
- un système éthico-politico-juridique (le califat, l'imāmat ou l'État islamique) fondé sur la *sharī'a* qui serait une loi révélée, intangible, immuable fixant une bonne fois pour toutes le statut de toute chose, et les règles qui doivent régir les rapports et les comportements individuels et collectifs de tous ceux qui se réclament de l'islam ;
- une communauté à la fois spirituelle et politique (la '*umma* présentée comme étant exclusivement « la communauté spirituelle et politique des musulmans » ou « le système politique (...) sur lequel règne le souverain (Calife ou Imam) », « la communauté islamique universelle et unique, qui embrasse tous les pays sur lesquels est établie la domination musulmane et prévaut la loi islamique », selon les affirmations de B. Lewis¹⁶ ;
- un territoire, *dār al-islām* (domaine de l'islam), à l'intérieur duquel la guerre est prohibée en tant que *fitna* (sédition, guerre fratricide, ou discorde), contrairement à

¹¹ . *Ibid.*

¹² . *Ibid.*, p. 18-19.

¹³ . *Ibid.*, p. 206.

¹⁴ . *Ibid.*, p. 309.

¹⁵ . Cf. préface de *Les Assassins* de B. Lewis, Berger-Levrault, 1982.

¹⁶ . B. Lewis, *Le langage politique de l'islam*, Gallimard, Paris, 1988, p. 150 et 55.

dâr al-harb (domaine de la guerre) dans lequel la guerre serait non seulement licite mais une obligation en tant que *jihâd* (interprété exclusivement comme étant la guerre sainte pour répandre l'islam et qui ne devrait s'arrêter qu'avec « la *'umma* généralisée », pour reprendre une expression de B. Etienne¹⁷. La même vision fait dire à Camille Lacoste-Dujardin, qui en oublie les notions élémentaires de la sociologie qu'elle a pratiquée en Algérie : « répandue très largement à travers l'Afrique, l'Asie Centrale et du Sud-Est, la religion musulmane compte environ 900 millions de fidèles. C'est dire qu'environ 450 millions de femmes appartenant à la *'umma*, la communauté musulmane (sic!), 450 millions de femmes sont gouvernées par les mêmes lois, malgré la diversité des sociétés et des États où elles vivent. Les musulmans reconnaissent tous en effet, le caractère sacré de la langue et du contenu du Coran, le plus récent des Livres Saints qui réunit les révélations reçues par le prophète Muhammad »¹⁸.

L'influence de cette vision de l'islam fut telle, que les travaux de B. Lewis sont devenus une référence pour beaucoup de chercheurs des pays musulmans qui, se méfiant du discours dominant dans leur pays, ont redécouvert l'islam sous la pression de la montée de la contestation islamiste et à travers la littérature en vogue dans les pays occidentaux. Ils ont mis du temps pour se rendre compte que, ce faisant, ils apportaient de l'eau au moulin de l'islam politique qu'ils croyaient combattre.

Il est important de dire que cette vision n'est pas étrangère à la prophétie de la « guerre des cultures » annoncée par S. Huntington et reprise aussi bien par des islamistes que par les apôtres d'une islamophobie qui se nourrit des atrocités et des crimes commis et défendus au nom de l'islam. En effet, l'auteur du *Clash des civilisations* insiste sur le rôle primordial de la religion en affirmant : « les civilisations se distinguent les unes des autres par l'histoire, la langue, la culture, la tradition et, ce qui est plus important, par la religion »¹⁹. Ce rôle serait d'autant plus essentiel que les différents groupes de populations y trouveraient un ultime référent identitaire dans un monde où toutes les autres frontières disparaissent les unes après les autres du fait de l'intensification des échanges et des mouvements migratoires²⁰. Si les civilisations, ainsi définies, ne peuvent pas cohabiter pacifiquement, ce serait à cause du fait que les différences entre elles sont essentielles et portent sur des questions aussi fondamentales que « les

¹⁷ B. Etienne, *L'islam radical*, Hachette, Paris 1985, p. 95.

¹⁸ C. Lacoste-Dujardin, « Femme en islam », *État du monde des religions*, Paris, La Découverte-le CERF, 1987 p. 568.

¹⁹ La thèse fut d'abord développée dans un article intitulé « The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order », publié par la revue *Foreign Affairs* dans son n° 3 de l'été 1993 (p. 22-49). Elle donna lieu ensuite à un livre dont une traduction est parue en français, chez Odile Jacob, en 1997 sous le titre *Le choc des civilisations*. Les nuances apportées par le livre, et les réponses aux critiques dont la thèse a fait l'objet, ne changent rien au fond des idées développées dans l'article. Les citations sont en référence à l'article dans sa version originale.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

inévitables à l'ombre de ces différences essentielles ont été et seront plus durables et plus violents, d'après Huntington, que ceux qui n'ont que des enjeux économiques, politiques ou idéologiques. Là où cette théorie – « taillé(e) à la hache », selon la judicieuse remarque d'E. Todd ²² – rejoint les thèses de B. Lewis, c'est lorsqu'elle range l'islam parmi les civilisations les plus antinomiques avec la culture occidentale. En effet, S. Huntington établit une hiérarchie entre les différences qui séparent les autres civilisations de l'Occident en affirmant que ces différences sont « de moindre importance pour l'Amérique latine et pour les pays orthodoxes de l'ex-Union Soviétique. Elles sont encore plus grandes pour les sociétés musulmanes, confucianistes, hindouistes et bouddhistes » ²³. B. Lewis et le discours islamiste auquel il réduit l'islam ne disent pas autre chose au sujet des rapports entre le monde musulman et l'Occident.

À l'encontre des approches stigmatisant l'islam et les musulmans, certains ont pris la défense de l'islam politique en n'y voyant qu'une forme de résistance légitime à l'hégémonisme des puissances occidentales et aux dictatures corrompues entretenues par ces mêmes puissances. Certains y ont vu des formes originales d'accès à la modernité et à la démocratie. À la faveur des évolutions dramatiques consécutives au développement des mouvements islamistes et aux politiques de répression aveugle adoptées à leur égard, et compte tenu de ce qu'Olivier Roy appelle *l'échec de l'islam politique*, ²⁴ beaucoup en sont revenus. D'autres, comme François Burgat, ²⁵ continuent à défendre, contre vents et marées, cette thèse en accusant ceux qui la contestent d'islamophobie et de connivence avec l'impérialisme américain, l'hégémonisme occidental, les dictatures et les monarchies rétrogrades des pays musulmans. Pour légitimer l'islam politique, F. Burgat considérait les courants modernistes arabes comme « l'une des formes achevées de l'aliénation culturelle (...) qui contraint les dominés à ne recourir pour se représenter ou exprimer leurs aspirations qu'aux seuls référents et concepts produits et imposés par la société dominante » ²⁶. En réaction à « cette aliénation culturelle », F. Burgat constate : « Aujourd'hui se fait, chez les dominés d'hier, sentir le besoin de recourir à des représentations nouvelles, moins allogènes, ou perçues comme telles, susceptibles de concurrencer enfin l'occidental sur le terrain où sa victoire a été la plus profonde : l'idéologie ». ²⁷ Pour lui, ces « représentations nouvelles » sont fournies par le discours de l'islam politique qui serait « (...) davantage langage que doctrine, manière de représenter le réel qui n'emprunte pas à ce que le dominant a imposé, alternative idéologique, bien plus que des satisfactions mystiques », c'est « une

²² . E. Todd, *Après l'Empire*, Gallimard, 2002, p. 49.

²³ . *Ibid.*, p. 45.

²⁴ . O. Roy, *Échec de l'islam politique*, Le Seuil, 1992.

²⁵ . Voir en particulier *L'islamisme en face*, La Découverte, 1996.

²⁶ . F. Burgat, « Islamisme au Maghreb », dans *Les temps modernes*, n° 500, mars 1988, p. 75-112.

²⁷ . *Ibid.*

idéologie politique capable de concurrencer les grandes idéologies occidentales ». ²⁸ Cette approche qui date de la fin des années 1980 n'a guère changé. Dans *L'islamisme en face*, et dans des écrits plus récents, F. Burgat continue à voir dans l'islam politique – au sein duquel il distingue des tendances selon des lignes de démarcation et des continuités que les acteurs eux-mêmes ne reconnaissent pas ²⁹ – l'avenir des sociétés arabes et musulmanes.

Comment refuser l'essentialisme et le relativisme absolu communs aux discours islamophobes et islamistes, sans tomber dans les travers de l'ethnocentrisme et du pseudo-universalisme qui en est le corollaire ? C'est la prise en compte de cette double exigence qui a permis l'émergence et l'affirmation d'approches en rupture avec celles qui ont dominé les études concernant l'islam et les réalités islamiques durant la période allant de la fin des années 1970 au début des années 1990. Olivier Carré, dans *L'islam laïque ou le retour à la grande Tradition*, ³⁰ se démarque clairement de la thèse courante qui consiste à opposer un christianisme « par origine et essentiellement apolitique » portant en germe « l'évolution laïque et individualiste des sociétés occidentales actuelles », à un islam « indissociablement et à jamais religion et État, spirituel et temporel sans distinction, bref, théocratique » ³¹. Se méfiant des approches essentialistes, il inscrit dans l'histoire les processus complexes de politisation et de dépolitisation des deux religions : « l'islam-religion se politise, et très vivement, au bout de treize ans seulement, puis se dépolitise nettement moins de trois siècles plus tard pour se repolitiser assez récemment. Le christianisme au contraire ne se politise nettement qu'au bout de trois siècles ; puis il ne commence à se dépolitiser quelque peu que depuis le XVI^e s. en Occident seulement, avant de se repolitiser sur l'excellente base juridique de la « séparation » de l'Église et de l'État. Foncièrement, les deux religions sont pareillement politiques » ³². Poursuivant sa comparaison, il met en évidence une « tendance quiétiste en politique et donc d'une séparation des pouvoirs » dans la pensée musulmane comme dans la pensée chrétienne ³³. C'est à cette tendance quiétiste qu'il rattache ce qu'il appelle « la grande tradition » laïque qui a marqué l'histoire du shî'isme et du sunnisme et qui ne doit pas être occultée au profit de ce qu'il appelle une « orthodoxie déviante » ³⁴ de « l'islam mondial officiel » de nos jours, engagé dans une surenchère avec les

²⁸ . *Ibid.*

²⁹ . Je pense en particulier à la mobilisation des exemples de H'mida Enneïfer et de S. Jourchi pour montrer les capacités d'évolution du mouvement Al-Nahda et de R. Ghannouchi alors que les deux premiers ont rompu avec le dernier avant la création d'Al-Nahda.

³⁰ . Armand Colin, Paris, 1993.

³¹ . O. Carré, *op. cit.*, p. 50.

³² . *Ibid.*, p. 54.

³³ . *Ibid.*, p. 56.

³⁴ . *Ibid.*, p. 30-38.

mouvements islamistes les plus radicaux.

Cette approche d'Olivier Carré est aux antipodes du discours dominant. Elle n'est pas étrangère aux timides infléchissements qu'ont connus les études relatives à l'islam depuis les années 1990. La thèse de *l'échec de l'islam politique* d'Olivier Roy³⁵, comme ses travaux sur *l'islam mondialisé*³⁶, la thèse du post-islamisme développée par Gilles Kepel dans son *Djihad, expansion et déclin de l'islamisme*³⁷, comme les remises en questions qu'apportent les nouveaux travaux de Bruno Étienne³⁸ ont contribué à cet infléchissement. Ce changement de regard par rapport à la vision, qui a dominé les années 1980³⁹ sous l'effet de la peur et de la fascination suscitées par le développement de l'islam politique, ne se limite pas aux seuls spécialistes des mondes musulmans. L'approche des mutations que connaissent les réalités islamiques par les travaux d'Emmanuel Todd⁴⁰ – que ce soit à travers ses analyses concernant le comportement des populations maghrébines en France ou dans *Après l'Empire* – est à cet égard remarquable. E. Todd a raison de rappeler que la « théorie » de S. Huntington « n'est qu'un retournement de la vision de l'ayatollah Khomeyni qui croyait, tout autant que le fin stratège américain, au conflit des civilisations ». ⁴¹ Il a tout autant raison de remarquer qu'il « n'est pas (...) nécessaire d'essentialiser l'islam, de stigmatiser sa prétendue préférence pour la guerre – révélée par le rôle militaire de Mahomet – ou de dénoncer l'assujettissement des femmes dans le monde arabe, pour comprendre la montée de passions idéologiques et de tueries dans cette sphère religieuse » ⁴². En rappelant les mutations que connaissent les mondes musulmans, et en les comparant à celles que l'Europe et l'Amérique ont connues par le passé, il précise qu'une « bonne partie du monde musulman (qui a accompli sa transition) est déjà en voie d'apaisement » et ajoute : « Il est trop facile de tirer de la statistique actuelle des crises une diabolisation de l'islam. Globalement, celui-ci traverse sa crise de modernisation et ne peut évidemment pas apparaître comme une oasis de paix. Les pays actuellement développés et apaisés ne peuvent quant à eux tirer aucune fierté de leur état actuel, et un retour méditatif sur leur propre histoire devrait les conduire à beaucoup de modestie. Les révolutions anglaise et française ont été des phénomènes violents tout comme les communismes russe et

³⁵ . Titre d'un ouvrage qu'il publia en 1993 au Seuil.

³⁶ . Titre d'un autre livre publié au Seuil, 2002.

³⁷ . Gallimard, 2002.

³⁸ . Notamment dans *Islam : les questions qui fâchent*, Bayard, 2003.

³⁹ . Pour se rendre compte de ce qu'était la vision dominante par rapport à ce sujet dans les années 1980, voir M.□C. Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'Homme*, L'Harmattan, Paris, 1991.

⁴⁰ . Voir particulièrement *Après l'Empire, op. cit.*, et *Le destin des immigrés*, Le Seuil, 1994.

⁴¹ . *Après l'Empire, op. cit.*, p. 49.

⁴² . *Ibid.*

chinois, tout comme la poussée militariste et impérialiste japonaise. Les valeurs explicites associées à la guerre d'Indépendance et à la guerre de Sécession américaines nous sont certes immédiatement compréhensibles, pour des raisons de proximité historique et culturelle. Mais les États-Unis n'ont pas échappé à la crise de transition. Certains débats idéologiques associés à la crise américaine nous sont quand même parfois difficilement accessibles, comme celui, fondamental, sur la couleur de la peau. Cette idiosyncrasie américaine n'est ni plus ni moins étrange pour un Français que le débat hystérique sur le statut de la femme qui caractérise les révolutions islamiques ». ⁴³

Dans les pays musulmans, et parmi les minorités musulmanes installées dans des pays à majorité non islamique, les impasses auxquelles a conduit l'accès au pouvoir de l'islam idéologisé en Iran et au Soudan, les extravagances du régime des talibans en Afghanistan, les attentats du 11 septembre 2001 et leurs conséquences politiques pour les musulmans comme pour l'ensemble de la scène internationale, l'enlisement de la crise en Algérie et des événements tragiques comme les attentats de Casablanca du 16 mai 2003, ont favorisé l'affirmation d'une *nouvelle conscience musulmane* – pour reprendre le titre d'un numéro de la revue *Prologues* ⁴⁴ – refusant des oppositions telles que islam/Occident, islam/modernité, islam/démocratie, islam/laïcité, etc. De l'intérieur même de l'islam politique, des voix se lèvent, de plus en plus, pour dénoncer ces oppositions manichéennes et revendiquer la modernité, la démocratie, les droits humains et même la laïcité comme peuvent en témoigner les positions défendues publiquement par le *Qâdhî* ja'farite de la ville de Saïda, Sayyid Muhammad Hassan al-'Amîn, lors du colloque organisé par l'IFEAD à Alep en 2002 ⁴⁵, ainsi que par des associations et des intellectuels se réclamant de la mouvance islamiste en France. De même, après les attentats de New York et de Casablanca, beaucoup de mouvements, comme le Parti de la Justice et du Développement au Maroc et la Nahda en Tunisie, ont condamné la violence comme moyen d'action politique et sont allés jusqu'à refuser l'étiquette islamiste en se qualifiant de « mouvement à référence islamique » ⁴⁶ à l'instar des partis qui, en Europe, se disent « démocrates chrétiens ». Dans ce sens, F. Burgat a-t-il raison quand il écrivait, au début des années 1990, que le « potentiel totalitaire » du « discours totalisant » de la « frange sociale la plus traditionaliste du courant » islamiste ne représentait « que l'un des aspects, on pourrait peut-être dire l'un des moments, de cette "protestation islamiste", inéluctablement condamnée à évoluer » ? ⁴⁷ Les évolutions remarquées au sein des

⁴³ . *Ibid.*, p. 52-53.

⁴⁴ . *Prologues*, n° 24, Hiver 2002.

⁴⁵ . Voir le texte de son intervention « *Wijhât nazhar hawla al-'ilmâniyya al-'mu'mina* » (Points de vue sur la laïcité de croyants) dans l'ouvrage reprenant les actes du colloques : *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, publications de l'IFPO, Damas, 2003, p. 56-70.

⁴⁶ . Voir, à titre d'exemple, la déclaration de Abd al-'Illân Ben Kirane, l'un des dirigeants islamistes marocains, à l'hebdomadaire *Al-'Ayyâm*, publié à Casablanca, dans son n° 89 daté du 5-11 juin 2003, p. 12 où il dit « Faire de la politique au nom de la religion est inacceptable. Quant à nous, nous sommes un parti politique à référence islamique, et cela est notre droit ; sinon cela reviendrait à interdire une telle référence. »

mouvements islamistes depuis la fin de la guerre entre l'Iran et l'Irak tendent à lui donner raison, mais elles semblent procéder plus d'une dynamique d'échec et de concessions obligées que d'une simple évolution des rapports de forces entre les tendances à l'intérieur de ces mouvements. L'adoption du vocabulaire et des points de vue qu'ils rejetaient comme « des formes achevées de l'aliénation culturelle » milite en faveur de cette interprétation. Cela n'enlève bien sûr rien à l'importance de ces évolutions, mais cela montre que l'islam politique aujourd'hui, comme le christianisme politique hier, ne peut évoluer que lorsque et dans la mesure où il rencontre une opposition capable de lui infliger des défaites. Malheureusement, les forces qui lui ont fait mordre la poussière sont loin d'être un modèle de démocratie ou d'humanisme ; et c'est là que réside le vrai problème des évolutions en question. Si elles n'aboutissent qu'à un nouveau « rabibochage » avec les vainqueurs, il y a de fortes chances qu'elles tournent court. C'est la raison pour laquelle la critique de l'islam politique comme relevant d'un projet antidémocratique, doit aller de pair avec la critique des approches essentialistes inspirées par, ou du moins inspirant, l'islamophobie, de la mondialisation impérialiste, des dictatures et des régimes corrompus dans les pays musulmans, et des facteurs qui favorisent la « guerre des cultures » qui n'est qu'un « choc des ignorances », pour reprendre l'heureuse expression d'Édouard Saïd. C'est cette perspective qui a inspiré toutes les recherches que je mène depuis les années 1980,⁴⁸ et qui inspire l'approche de ce travail.

⁴⁷ . F. Burgat, « L'islamisme en face », *Connaissance de l'islam*, IMA-Mairie de Montreuil, Syros, 1992, p. 126-127.

⁴⁸ . Outre les articles publiés dans des revues ou des ouvrages collectifs traitant de divers aspects de la question abordée ici, cette recherche a donné lieu à deux ouvrages (*Islamisme, laïcité et droits de l'Homme*, *op. cit.*, qui est une reprise allégée d'une thèse de sciences politiques soutenue à l'IEP de Lyon en 1989 ; *Les voies de l'islam, approche laïque des faits islamiques*, *op. cit.*).

Chapitre deuxième : Politique et religieux dans l'arabie préislamique

ARABES ET ARABIE AVANT LE VIIème SIECLE

C'est dans les textes akkadiens et hébraïques du IXème siècle av. J.C., que nous trouvons les plus anciennes mentions relatives aux Arabes et à l'Arabie. Ces textes parlent de populations, vivant dans le désert syrien, désignées par les noms d'*Aribi*, *Aribu*, *Arubu*, en akkadien, *'Arab*, en hébreu. La plus vieille mention explicite et indiscutable des Arabes est, semble-t-il, due aux chroniques guerrières du roi assyrien Salmansar III rapportant sa victoire en 853 av. J.C. contre une coalition des rois de Damas, d'Ammon, d'Israël, de Célicie, de Hamath et d'un millier de chameliers "de *Gindibu* du pays d'*Arbâi*". Ces différences entre les appellations s'expliquent par le caractère consonantique des langues sémitiques : ne comptent que les consonnes (dans notre cas *'rb*) ; les voyelles, non seulement elles peuvent varier, mais elles n'étaient même pas notées. Que recouvraient ces appellations ?

Les spécialistes des langues sémitiques avancent plusieurs hypothèses. Certaines réfèrent à des significations géographiques : le terme *'arabah*serait, en langues sémitiques, l'un des noms par lesquels on désigne la steppe et plus particulièrement la

dépression désertique qui s'étend au Sud de la Mer Morte. Ce serait par extension que cette appellation concerna par la suite toute la Presqu'île Arabique.

D'autres réfèrent l'appellation à l'ordre social : le terme désignerait une sorte d'anarchie, d'absence d'organisation contrastant avec l'apparition précoce de cités et d'États dans le Croissant Fertile. Cette appellation serait inspirée par la pratique de la *razzia* à laquelle s'adonnaient les tribus nomades dans la presqu'île arabique. Telle semble être la vision qu'avaient les sémites du Nord de leurs frères du Sud. En effet, qu'il s'agisse des annales assyriennes ou des textes hébraïques, les Arabes sont souvent présentés comme des populations sillonnant, avec leur troupeaux de dromadaires et d'ovins, la région qui va du Golfe d'Aqaba au désert de Syrie et au sud de la Mésopotamie, vivant, sous des tentes, de la vente de leur élevage et de brigandage, ne se soumettant qu'à la force des armes pour retrouver aussitôt l'état de rébellion. Les sources assyriennes précisent qu'ils avaient souvent des reines prêtresses ou prophétesses et qu'ils adoraient des divinités araméennes. Les sources hébraïques reconnaissent qu'il y avait parmi ces "fils de l'Orient" des gens dont la sagesse était légendaire.

Les Perses, puis les Grecs et les Romains, reprendront aux sémites l'appellation et la vision qu'elle suggère quant à l'état de l'Arabie et des Arabes.

Une troisième hypothèse, privilégiée par les Arabes, réfère cette appellation à la capacité d'expression et d'élocution (*'a'rabæet 'irâb*) dont seraient exclus les non Arabes (les *'ajam* et *'ujm* dont l'une des significations, en arabe, est l'incapacité à s'exprimer clairement). Ceci n'est pas sans rappeler l'origine du terme barbare(s) par lequel les Grecs et les Romains désignaient ceux qui ne faisaient pas partie de leur monde civilisé.

Par delà ces récits préhistoriques, les recherches contemporaines relatives à l'histoire de la presqu'île arabique nous permettent d'y distinguer trois zones aux destins différents : l'Arabie du Sud, les marges septentrionales entre le Sinaï et la Mésopotamie, et la partie centrale constituée principalement par le plateau de Najd, la région de Hijâz et le vaste désert d'AR-Rub' al-Khâlî.

L'Arabie du Sud, a connu très tôt le passage à une vie sédentaire et urbaine avec une organisation étatique. On situe entre le IXème et le VIIIème s. av. J.C. les débuts attestés du Royaume de Saba. Certaines sources parlent d'une organisation étatique complexe avec, parfois, des assemblées représentatives, comme dans le royaume de Qatabân entre le Vème s. av. J.C. et le IIème s. ap. J.C.

La situation et les particularités géographiques de cette région ne sont pas étrangères à son évolution. Arrosée par les moussons, cultivables, elle a connu une économie agraire très développée avec un ingénieux système des terrasses sur les pentes des montagnes, des barrages et des canaux pour l'irrigation. Outre les cultures vivrières, les Sudarabiques cultivaient des plantes aromatiques qui étaient l'objet d'un commerce prospère dans tout le pourtour méditerranéen. La proximité de l'Inde et de l'Afrique leur permettait, en plus, de tirer d'énormes profits du transit des produits précieux de ces régions lointaines. Les retombées de cette économie florissante ont permis l'épanouissement d'une civilisation brillante dont témoignent les restes impressionnants des antiques villes yéménites : palais, temples, barrages et autres réalisations justifiaient

le nom d'Arabie Heureuse - *l'Arabia Felicia* - par lequel on désignait cette région.

Cependant, la structure tribale de ce système agro-sédentaire a toujours représenté une source de fragilité pour l'organisation étatique. Les États avaient pour base la domination d'une tribu sur d'autres. Dès que celles-ci, ou l'une d'elle, s'en sent(ent) capable(s), elle(s) se révolte(nt) et l'ordre en place s'en trouve ébranlé pour déboucher sur l'anarchie ou la constitution d'un nouvel État sur la même base. Les disparités, qu'ont toujours engendrées l'économie marchande et la propriété individuelle au sein de toute formation sociale, minaient l'unité des tribus dominantes où le pouvoir se concentrait entre les mains des plus riches. Ces disparités, et l'affaiblissement des solidarités qui en résultait, étaient souvent le prélude de la fin des éphémères États qui se sont succédés, en coexistant avec d'autres, dans cette région entre le IX^{ème} s. av. J.C. et le VI^{ème} s. ap. J.C. Il y a eu quelques tentatives d'unir cette région, comme au début du IV^{ème} s.ap.J.C., dans un seul royaume ; mais le tribalisme l'a toujours emporté.

Outre les facteurs internes de la division, l'Arabie du Sud a subi les effets des luttes entre les Romains et les Perses pour la domination sur les circuits du commerce entre les trois continents du vieux monde. Le facteur religieux a été, comme partout et toujours, utilisé dans ces luttes. La présence du judaïsme et du christianisme au Yémen a servi, en effet, de base d'intervention aux uns et aux autres. Ainsi, au début du VI^{ème} siècle, un Roi yéménite, Dhû Nawwâs (Domenios, dans les sources grecques), converti au judaïsme, et encouragé par les Sassanides perses, a cru de son devoir de venger les juifs persécutés par les Byzantins en réservant le même sort aux chrétiens de son pays. Cette politique a entraîné une intervention des Byzantins et de leurs alliés Abyssins, vers 525. Les Perses prirent prétexte du rapprochement imposé avec Byzance pour intervenir à leur tour et devenir maîtres de la région vers l'an 600, dix ans avant l'avènement de l'islam. Ces guerres ont précipité la région dans un déclin qui fut à l'origine du déplacement des routes du commerce caravanier vers le Nord.

Au Nord de la presqu'île arabique, les Arabes ont très tôt subi l'attrait et la domination des civilisations du Croissant Fertile et des puissances qui l'ont occupé. Nous avons vu ce qu'en disent les sources assyriennes, akkadiennes et hébraïques. Après la domination des assyro-babyloniens, les Arabes ont subi celle des Perses et des Romains. Cependant, les populations de cette région n'étaient pas toujours soumises. Certaines tribus ont été à l'origine de royaumes comme celui de Nabatène, au sud de la Mer Morte auquel on doit la ville de Petra. Ce royaume dura du VI^{ème} s. av. J.C. jusqu'à son annexion par Trajan, qui en fit la Provincia Arabia de l'Empire Romain, en 106.

D'autres tribus arabes ont réussi à établir des États éphémères, comme à Palmyre au III^{ème} siècle, sur les ruines des États sédentaires du Croissant Fertile.

Certains Arabes de Syrie ont été assimilés par la civilisation romaine au point de parvenir à la tête de l'Empire comme fut le cas d'Elagabal en 218 et de Philippe de Chahba en 248.

Les querelles religieuses entre chrétiens, au sujet de la nature du Christ, se sont superposées aux conflits entre Perses et Romains, pour générer un conflit entre deux dynasties arabes au IV^{ème}-V^{ème} s. : les Lahkmides, à Hîra, nestoriens alliés des Perses, et les Ghassanides, au sud de la Syrie, monophysistes alliés des Byzantins. Les deux

dynasties rivalisaient sur le plan culturel en attirant les poètes du désert à leurs cours somptueuses.

L'Arabie centrale, et plus particulièrement la région du Hijâz où l'islam est apparu au VII^e siècle, n'a pas connu la même histoire que le Sud et le Nord de la presqu'île arabique. Elle n'a connu que très marginalement et de façon éphémère des formes d'organisation étatique semblables à celles qu'avaient connues très tôt le Croissant Fertile, la vallée du Nil et l'Arabie du Nord et l'Arabie du Sud. Lorsque l'islam y est apparu, cette région vivait une période de transition d'une société dominée par les pasteurs nomades (les bédouins désignés par le terme *'A'râb* dont le Coran dit qu'ils sont « les plus enclins au *kufr* », terme qui renvoie aux significations de rébellion, ingratitude, et « mécréance » ou « infidélité » ; selon le sens privilégié par les exégètes et les traducteurs, il est inscrit dans le registre politique ou dans le registre religieux) vers une société soumise à l'hégémonie d'une oligarchie citadine dont les intérêts dépendaient, de plus en plus, du commerce caravanier et du pèlerinage à La Mekke.

organisation tribale, commerce caravanier et attente messianique

Cette transition était le fait de mutations qui bouleversaient les fondements de l'antique organisation tribale. Celle-ci reposait sur la solidarité de sang entre les membres d'une tribu liés par la reconnaissance d'un ancêtre commun, réel ou mythique. La tribu se trouvait assimilée à une grande famille soudée par des liens de parenté dont procédait un esprit de corps et une forte identification entre chaque membre et le groupe tribal. Il en résultait une soumission totale des individus à la vie du groupe, mais l'esprit de corps donnait à cette soumission le caractère d'« une dépendance naturelle » à « l'égard des choses » que Rousseau opposait à la « dépendance sociale à l'égard des hommes » : « la dépendance à l'égard des choses – dit Rousseau – n'ayant aucune moralité, ne nuit pas à la liberté et n'engendre point de vice, la dépendance des hommes étant subordonnée les engendre tous et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement »⁴⁹. Dans le système tribal, la liberté de l'individu se confond, en effet, avec celle de son groupe. Ses droits se confondent avec ceux que sa tribu impose – par sa force guerrière, sa cohésion et la solidarité de ses membres – aux autres.

Généralement, toute tribu est – ou aspire à être – une communauté autonome, sinon aux dépens d'autres tribus, du moins en échappant elle-même au sort qu'elle voudrait leur réserver. La forte identification à la tribu n'exclut pas l'appartenance à des groupes hétéronomes au sein du groupe tribal. Bien au contraire, elle s'inscrit dans un emboîtement de solidarités concentriques se renforçant de proche en proche, selon l'adage tribal : « Mon frère et moi contre mon cousin ; mon cousin et moi, contre les voisins ! » La communauté hétéronome la plus réduite est constituée par une famille ayant un ascendant commun, de sexe masculin, encore en vie. La disparition de celui-ci

⁴⁹ . J.□J. Rousseau, *Émile*, dans *Œuvres*, Hachette, 1901, tome 2, p. 52.

entraîne souvent l'éclatement de la famille dont il était le chef en autant de familles qu'il a de descendants de sexe masculin, sans ascendants vivants du même sexe. Les familles ainsi constituées forment entre elles un faisceau de solidarité face à d'autres faisceaux avec lesquels elles ont par ailleurs des solidarités qui les opposent toutes à un ou un (d')autre(s) clan(s) distinct(s) du leur. Les différents clans, tout en faisant valoir leurs intérêts les uns par rapport aux autres, sont soudés par la solidarité tribale qu'exige la razzia, interdite au sein de la tribu, mais autorisée, voire obligatoire, à l'égard des autres.

Comme l'analyse Ibn Khaldoun dans sa fameuse *Muqaddima*⁵⁰, l'esprit de corps – *'aḥabiyya* – qui cimente le groupe tribal se renforce ou/et s'affaiblit en fonction de plusieurs facteurs dont l'un des plus importants est le sentiment de sécurité ou d'insécurité matérielle ou militaire : les périodes de sécurité sont favorables à un relâchement des solidarités qui peuvent aller jusqu'à l'épanouissement d'un certain individualisme hédoniste dont témoignent des poèmes attribués à la période antéislamique ; par contre, les périodes d'insécurité sont plus favorables à la xénophobie et, par là, au réveil des « solidarités mécaniques » fondées sur toutes sortes d'appartenances, dont, en premier lieu, la solidarité tribale. Ces comportements ne sont d'ailleurs pas une caractéristique propre au système tribal. La situation dans le village qu'est devenue notre planète nous fournit tous les jours des exemples très significatifs à ce sujet.

Le système tribal que connaissait cette partie de l'Arabie, avant les mutations dans lesquelles s'inscrit l'avènement historique de l'islam, était caractérisé par l'absence de disparités sociales au sein de la même tribu. Celle-ci était à la fois une unité économique, sociale, politique et militaire où la solidarité – exigée par la razzia – et les conditions de vie difficiles ne laissaient pas beaucoup de place à l'enrichissement des uns au détriment, ou à l'exclusion, des autres. Le recours à l'esclavage, largement pratiqué par les civilisations voisines, était limité : la tribu comptait avant tout sur ses membres aussi bien pour l'activité économique, centrée sur l'élevage, que pour la guerre et la pratique de la razzia. Il n'en était pas de même au plan des relations hommes-femmes. Patriarcale, patrilinéaire et guerrière, l'organisation tribale donnait à la femme une place qui correspondait à un rôle essentiel qui lui était réservé : celui de procréatrice et de gardienne de l'honneur de la tribu. Le caractère patrilinéaire et l'importance de la razzia pour la survie du groupe favorisaient, en outre, la polygamie : les techniques de guerre étant fondamentalement les mêmes, le nombre était un facteur décisif dans les rapports de force entre les tribus. Plus les membres masculins ont d'épouses – de la tribu et d'origine « étrangère » (c'est-à-dire tout simplement d'une autre tribu, voire d'un autre clan, sinon d'une autre famille), peu importe puisque la seule filiation qui compte est celle du père –, plus nombreux sont leurs enfants et plus ils contribuent à la suprématie guerrière du groupe. Pour cela, il fallait non seulement avoir plusieurs épouses, mais aussi que celles-ci mettent au monde le plus grand nombre d'enfants, et davantage de garçons que de filles. C'est pourquoi la femme stérile, ou qui n'avait que des filles, n'avait pas le même statut que la « mère d'hommes ». Elle pouvait être répudiée comme elle pouvait voir son premier né, quand il était de sexe féminin, enterré vivant. Cependant, il est très difficile de généraliser cette situation faite

⁵⁰ . Ibn Khaldûn, *Al-muqaddima*, Dâr al-qalam, Beyrouth, 1981 (ce classique de la littérature arabe existe dans plusieurs autres éditions ; il a été traduit en français par V. Monteil sous le titre *Introduction à l'histoire universelle*, Sindbad, Paris, 1979).

aux femmes : les mœurs variaient d'une tribu et d'une région à l'autre. Dans certaines tribus, les femmes pouvaient avoir une place prééminente sans que cela remette en cause l'ordre patriarcal.

Au plan politique, la fonction principale était l'arbitrage des conflits entre les composantes de la tribu. Cette fonction était, selon les cas, exercée de façon collégiale par le conseil de la tribu ou par un *shaykh* (cheikh) – ou *sayyid* – choisi en fonction de paramètres liés à l'âge et à l'honneur ou la dignité. Les critères essentiels de l'honneur étaient le courage dans la défense du groupe, l'hospitalité à l'égard de l'étranger (valeur fondamentale dont dépendait la renommée de la tribu), le respect de la parole donnée et l'impartialité dans le jugement. À l'instar des magistrats dans les antiques cités grecques,⁵¹ le *shaykh*, ou les membres du conseil de la tribu, ne recevaient aucune rétribution pour la fonction qu'ils exerçaient ; bien au contraire, ils devaient donner d'eux-mêmes (courage), de leur temps et de leurs biens, pour honorer leur charge et donner l'exemple dans la défense de l'honneur et des intérêts de la tribu⁵². L'adage en la matière est ce vieux proverbe arabe : « le seigneur (*sayyid*) des gens est leur serviteur (*khâdim*) » qui peut être lu dans les deux sens, à l'instar de la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel. C'est ce qui rendait leur autorité acceptable et vécue plus comme une nécessité naturelle que comme une domination tyrannique, même si, pour l'observateur extérieur, elle peut apparaître comme telle.

Le champ, que recouvre l'autorité du conseil ou du *shaykh*, ne concerne que les relations inter-claniques et celles que la tribu – ou l'un de ses membres – pouvait avoir avec les membres d'autres tribus. Les affaires intérieures au clan (entre les familles par exemple) relèvent de l'autorité clanique. Il en est de même pour les affaires internes à chaque famille : deux personnes appartenant à la même famille ne peuvent en aucun cas recourir à l'arbitrage du clan, ni à celui de la tribu. Non seulement il est inadmissible, mais il est inconcevable de faire appel ou d'accepter l'arbitrage d'un « étranger » à la communauté de référence. Si l'on en vient à un tel recours, c'est que la solidarité est rompue et que l'on ne relève plus de la « volonté de vivre ensemble » qui définit la communauté. De telles ruptures sont souvent graves de conséquences et elles ne sont admises que sous la contrainte ou la peur de conséquences plus graves.

La grande marge d'autonomie laissée aux communautés hétéronomes composant la tribu, peut, quand elle est préservée, permettre l'agrégation de plusieurs tribus dans une organisation supra-tribale dans laquelle chaque tribu occupe le statut d'une communauté hétéronome. Une telle évolution ne peut être acceptée que pour des raisons vitales et dans la mesure où la structure interne et les prérogatives concernant les rapports entre ses composantes sont préservées. Elle peut être le fait d'une convergence momentanée d'intérêts comme elle peut s'inscrire dans un processus irréversible de constitution d'une société segmentaire où les tribus représentent des segments, à côté d'autres, à l'instar de ce que l'Arabie commençait à connaître avant l'avènement de l'islam.

⁵¹ . Voir l'excellente analyse des systèmes politiques que fait J.□L. Villuerme dans *Le concept de système politique*, PUF, 1989.

⁵² . C'est ce qui correspond au *munus* que les magistrats devaient à la communauté en contre-partie de la suprématie que celle-ci leur accorde afin de s'organiser et de garantir sa pérennité : J.□L. Villuerme, *op. cit.* p. 139-145.

Ce mode d'organisation s'accommode très mal de toute forme d'inscription territoriale. Dès que les tribus nomades se sédentarisent, le système commence à subir des transformations qui peuvent lui être fatales. C'est la raison pour laquelle, jusqu'à nos jours, la soumission des tribus nomades à l'autorité de l'État passe par des politiques de sédentarisation plus ou moins autoritaires. C'est aussi ce processus qui était à l'œuvre dans certaines régions d'Arabie, avant l'avènement du fait islamique, sous l'effet de la sédentarisation autour des relais du commerce caravanier.

Au VI^e siècle, ce processus s'est accéléré dans la région du Hijâz, et plus particulièrement à La Mekke, sous l'effet de la destruction du système agro-sédentaire de « l'Arabie Heureuse » en raison des conflits rappelés plus haut. On assista alors à un déplacement des populations et des routes du commerce lointain vers le Nord, renforçant ainsi le rôle de la région du Hijâz et celui de La Mekke, qui était déjà un important centre de commerce et d'échange entre les différentes tribus d'Arabie. La présence de l'eau et la *Ka'ba* – avec sa mystérieuse Pierre Noire – ont, depuis longtemps, procuré à La Mekke une place importante au sein de l'Arabie. Les historiens situent au V^e s. la décision d'installer autour de la *Ka'ba* de La Mekke les principales divinités de l'Arabie antéislamique pour en faire un sanctuaire inviolable. Cette décision est attribuée à Quçay, qui revendiqua pour sa tribu, Quraysh, le monopole de garder ce sanctuaire et d'organiser toutes les activités, aussi honorifiques que profitables, liées au pèlerinage. Elle aurait été à l'origine de l'affirmation du rôle central de la *Ka'ba* de La Mekke qui a, peu à peu, éclipsé les autres *Ka'ba* des différents coins d'Arabie.⁵³ L'œuvre de Quçay fut poursuivie et développée par ses descendants dont, en particulier :

- Hâshim, qui aurait obtenu, pour les caravanes des tribus arabes acceptant l'alliance avec Quraysh, la garantie de commercer en toute sécurité sur les territoires des puissances voisines,
- 'Abd al-Muttalib, le grand-père de Muhammad, qui renforça le caractère spirituel et politique de son autorité, et celle de sa tribu, sur La Mekke et auprès des tribus alliées ; 'Abd al-Muttalib, selon différentes sources de l'historiographie musulmane, s'attribuait des prophéties relatives, entre autres, à des faits religieux comme l'ordre de creuser le puits sacré de Zimzim et le rôle exceptionnel qu'aurait, après lui, l'un de ses descendants.

La destruction de l'Arabie du Sud au début du VI^e s. et la victoire remportée par une large coalition de tribus arabes pour défendre La Mekke contre les troupes de l'Abyssin Abraha, en 570, ont consolidé la position de La Mekke et celle de la tribu de Quraysh. Les riches commerçants du Hijâz et de La Mekke voyaient dans ces événements un moyen d'élargir les alliances nécessaires, à la fois, pour se défendre contre les menaces des puissances voisines, et pour protéger les routes et les relais du commerce caravanier dont la région est devenue un carrefour incontournable. Pour mieux profiter de ce commerce, il fallait limiter la pratique de la razzia que s'autorisaient les tribus nomades en cas de besoin. C'est pourquoi, les tribus, dont les intérêts étaient de plus en plus liés à ce commerce,

⁵³ . Le mot *Ka'ba* désigne une construction de forme cubique. Il semble que c'était la forme commune aux temples dans la presque totalité arabe qui comptait un grand nombre de *Ka'ba* avant l'avènement de l'islam.

essayait de s'entendre pour imposer des périodes – déjà appelées les mois sacrés, dont le mois lunaire de ramadan –, puis des zones, où la razzia serait interdite. Dans cet objectif, des alliances, dans lesquelles les riches commerçants des relais tels que La Mekke occupaient une place importante, auraient été nouées grâce aux sauf-conduits obtenus par Hâshim - selon les sources de l'historiographie musulmane - auprès des souverains des pays voisins.⁵⁴

Ce processus était à l'origine de mutations qui commençaient à ébranler les anciennes solidarités, en particulier au sein des tribus sédentarisées. Ainsi, à La Mekke, le système tribal, tel que nous venons de le décrire, a fait place à une configuration fortement marquée par les disparités générées par le mode de vie sédentaire, fondé sur le commerce et des activités agricoles et artisanales marginales. Au sommet de l'échelle sociale, se trouvaient les grands propriétaires de biens immobiliers, de maisons de jeux, de maisons closes et de caravansérails. Ils vivaient à la fois du revenu de ces biens et du commerce auquel ils participaient avec leurs propres caravanes, de l'élevage confié à des bergers, de la culture dans les oasis où ils employaient des esclaves et des nomades ruinés, de l'usure, etc.

Au-dessous, se trouvaient les petits agriculteurs, éleveurs ou commerçants, liés au premier groupe, auquel ils empruntaient pour participer au commerce caravanier. Outre l'usure, l'emprunteur était obligé d'hypothéquer, non seulement ses biens, mais aussi sa famille et sa propre personne. Souvent, ils finissaient par devenir des esclaves : les hommes servaient dans l'élevage, les travaux agricoles, la conduite des caravanes, l'armée ou les travaux domestiques ; les femmes dans les maisons de joie, jusqu'à l'acquittement de la dette contractée.

Aux environs de La Mekke, vivaient les nomades ruinés, les vagabonds attirés par l'activité de la ville, proposant leurs services pour charger et décharger les marchandises, s'occuper des caravanes, servir dans l'armée-police dont les riches commerçants se dotaient pour protéger leurs biens, ainsi que la *Ka'ba*, contre les « vagabonds » (*çā'ālik*) et les « pillards » nostalgiques de la razzia, etc.

Au bas de l'échelle sociale, se trouvaient les esclaves noirs ramenés d'Afrique et faisant l'objet d'un commerce florissant. Marginal, voire inexistant dans l'ancien système tribal, l'esclavage commençait à devenir une véritable institution. On y distinguait les esclaves à vie, souvent des Noirs, et les esclaves momentanés, nomades et petits propriétaires ruinés, contraints à la condition servile, le temps de s'acquitter de leur dette à l'égard des riches usuriers.

À ces disparités sociales, il faut ajouter celles qui existaient désormais entre la société et ceux qui avaient la charge des affaires communautaires. Cette charge n'était plus une simple question d'arbitrage, exercé d'une manière collégiale ou par un *shaykh* élu sur la base des critères traditionnels de l'honneur et de l'âge. Elle avait évolué vers une forme de système oligarchique, disposant d'une armée et d'une force de police, entre les mains des seuls riches commerçants qui l'utilisaient comme un moyen d'accroître leur fortune et de consolider leur prééminence par rapport au reste de la société. Ainsi, dans le

⁵⁴ . Voir à ce sujet 'Abd Al-Karīm Khalīl, *Quraysh, min al-qabīla 'ilā al-dawla al-markaziyya* (*Quraysh, de l'état de tribu à celui d'un État central*), Dār Sīnā, Le Caire, 1993.

conseil incarnant l'autorité à La Mekke, appelé « gouvernement des notables » (*hukûmat al-mala'*) les différents clans n'étaient plus représentés que par les plus riches d'entre eux, indépendamment de tout autre critère et quel que soit leur âge : l'un des futurs compagnons du Prophète de l'islam, 'Abû Bakr, siégeait dans ce conseil, à l'âge de 25 ans, parce qu'il était le plus riche du clan de Banû Tamîm. La répartition des tâches au sein du conseil dépendait des mêmes critères : c'était au clan le plus riche que revenaient la présidence du conseil et les principales fonctions. Ainsi, le clan de Banû 'Umayya (Omeyyades) – qui, outre la richesse, avait, en la personne de son chef, 'Abû Sufyân, un grand stratège – monopolisait les fonctions de chef de la tribu, de gardien des clefs du sanctuaire, de centralisation et de distribution des dons de charité et de convocation du conseil de la tribu. La situation semblait évoluer, ainsi, vers l'avènement d'une République de commerçants, comparable à celle qu'ont connue, en d'autres temps, Carthage et Venise.

L'Arabie, dans laquelle l'islam allait voir le jour, était ainsi, fortement marquée par une dialectique de la paix et de la guerre. Le commerce caravanier a vu ses routes se détourner de l'Arabie du Sud du fait des guerres entretenues dans cette région depuis le début du VI^e s., par les Byzantins et les Sassanides perses. Cette évolution a profité à la région du Hijâz, berceau de l'islam, et plus particulièrement à La Mekke où, depuis le V^e s., la tribu de Quraysh a joué un rôle important dans le processus d'unification des tribus, vivant principalement de l'activité pastorale et de la razzia. En rapport avec les besoins du commerce caravanier, la violence qu'était la razzia va connaître une limitation progressive par l'institution de lieux et de mois sacrés, et par les pactes que Quraysh a réussis à conclure avec un nombre de plus en plus important des grandes tribus intéressées par les retombées de ce commerce.

Pendant, le commerce caravanier, tout en étant le vecteur d'une « volonté de vivre ensemble », parmi les habitants de l'Arabie, a généré les disparités qui ont désagrégé les solidarités tribales traditionnelles et qui furent à l'origine de tensions et de formes de violence jusqu'alors inconnues, ou marginales, dans cette partie de la presqu'île arabique. Parmi ces formes, les plus importantes étaient l'asservissement de ceux que le commerce caravanier a ruinés et le recours croissant à l'esclavage, la constitution d'une armée-police destinée à défendre les biens et les intérêts des maîtres du nouveau système et, par là, à réprimer ceux qui pourraient représenter une menace pour ce nouvel ordre, le développement d'une contestation violente, sur fond de nostalgie de l'ordre tribal traditionnel, dont l'une des expressions fut incarnée par le mouvement des *çâ'âlîk* (les vagabonds) auxquels la tradition consacrée attribue des poèmes, des valeurs et actions chevaleresques.

Les victimes de cette évolution aspiraient à un monde moins injuste et plus fraternel. Ces aspirations se nourrissaient d'une certaine nostalgie de l'ancien mode de vie tribal où les rapports étaient plus simples et plus solidaires. Sur fond de désenchantement, de dépit et de révolte, se développait une ambiance d'attente messianique qui n'était pas étrangère aux croyances que connaissait l'Arabie. Outre le judaïsme et le christianisme, assez bien implantés au Nord et au Sud de la presqu'île arabique, mais aussi au Hijâz et à La Mekke, toutes les autres croyances, dont l'Orient a été une terre de prédilection, étaient présentes : les vieux polythéismes sémitiques, un vague monothéisme se référant

– selon différentes sources – au Dieu d'Abraham, sans toutefois se confondre avec le judaïsme et le christianisme, des formes d'animisme et des influences du mazdéisme et du manichéisme. Le commerce et le pèlerinage à La Mekke offraient des occasions de rencontres, voire de polémiques, entre les adeptes de toutes ces croyances. Beaucoup de sources, dont celles qui font autorité chez les musulmans,⁵⁵ attestent l'existence, à cette époque, de prophéties annonçant l'arrivée d'un sauveur qui assurerait à Quraysh la prééminence sur les Arabes et les autres peuples (*al-'ajam*).

Aussi bien avant qu'après ces évolutions, le recours au sacré pour légitimer l'ordre social était très important. Que ce soit à travers l'identification de l'ordre tribal à celui de la nature, ou à travers la mobilisation du mythe de l'ancêtre fondateur ou encore à travers le rôle joué par la *Ka'ba* et l'institution de mois et de lieux sacrés, pour donner une assise inviolable à l'ordre qui se mettait en place sur les décombres de l'ordre tribal, l'imbrication du politique et du sacré dans l'Arabie antéislamique ne fait aucun doute. Cette imbrication n'a rien d'exceptionnel ou d'original : on la trouvait déjà, sous les mêmes formes d'invocation de l'ordre du cosmos, du mythe et des différentes formes de croyances et de pratiques religieuses, dans les antiques systèmes politiques de la Mésopotamie, de l'Égypte pharaonique, des cités grecques, des royaumes d'Israël, de Carthage, de l'Empire romain avant et après la christianisation, et dans toutes les formes d'organisation politique dont on a trouvé des traces historiques au Nord comme au Sud, à l'Est comme à l'Ouest de la planète. Rousseau disait dans ce sens : « Les hommes n'eurent point d'abord d'autres rois que les dieux, ni d'autres gouvernements que théocratiques ».⁵⁶ Dans le même sens, Julien Bauer constate : « Les relations entre politique et religion sont une constante dans l'histoire. À l'origine, la fusion politique-religion a permis la constitution d'un pouvoir sacré qui imposait l'obéissance aux membres de la société ».⁵⁷ Cela ne l'a pas empêché de dire, dans le même chapitre, que « politique et religion sont deux termes qui nous paraissent aller de soi mais qui sont étroitement liés à la culture occidentale », que le « politique (...) est marqué du sceau de la civilisation et de l'organisation grecque puis romaine et de leur rejetons européens qui ont culminé dans les notions modernes d'État ». De même, « la notion de religion est occidentale. Elle suppose une dissociation entre la cité, le politique et la religion. Cette dichotomie, issue de l'Empire romain, prend pour acquis que l'organisation politique de la société et les croyances et pratiques religieuses des hommes qui, jusque-là, étaient indissociables peuvent, mais ne doivent pas, aller de pair. La séparation entre politique et religion, et la laïcité qui en découle, sont caractéristiques du monde chrétien occidental. Elles ont peu de sens dans la majorité des autres sociétés ».⁵⁸

De l'assimilation complète du divin et de l'autorité politique, comme en Égypte ou

⁵⁵ . Comme la célèbre *Sîra* (Biographie du Prophète, qui est plus proche de l'hagiographie que d'un récit historique de la vie de Muhammad) d'Ibn Hishâm, *l'Histoire des rois et des Prophètes* de Tabarî, les *Tabaqât* (les générations) d'Ibn Sa'd, etc.

⁵⁶ . J. J. Rousseau, *Du contrat social*, GF, Paris, 1966, p. 170.

⁵⁷ . J. Bauer, *op. cit.*, p. 10.

⁵⁸ . *Ibid.*, p. 7 et 8.

chez les Romains, aux différentes formes de sacralisation du pouvoir et des normes qui fondent l'ordre social et politique en les « naturalisant » ou en leur donnant une origine divine, l'objectif recherché était, partout et de tout temps, la légitimation de l'ordre en question et sa préservation de toute contestation. Ce souci commun à tous ceux qui ont la charge de veiller à la pérennité de l'ordre socio-politique est rappelé avec cynisme par l'un des grands hommes d'État de l'Occident moderne, Bonaparte qui, tout en disant que les religions « sont évidemment enfants des hommes » et que « les prêtres ont toujours glissé partout la fraude et le mensonge », montre en quoi la religion intéresse l'homme politique qu'il était : « Dans la religion, je ne vois pas le mystère de l'incarnation mais celui de l'ordre social (...) une société sans religion est comme un vaisseau sans boussole. Il n'y a que la religion qui donne à l'État un appui ferme et durable (...). Une société ne peut exister sans religion. Quand un homme meurt de faim à côté d'un autre qui regorge, il lui est impossible d'accéder à cette différence s'il n'y a pas une autorité qui lui dise : Dieu le veut ainsi, il faut qu'il y ait des pauvres et des riches, mais ensuite et pendant l'éternité le partage se fera autrement (...) »⁵⁹. Machiavel, auquel on attribue l'origine de la conception moderne de l'État et du politique, disait la même chose et c'était pour caractériser cette instrumentalisation politique de la religion que K. Marx écrit : « La détresse religieuse est, pour une part, l'expression de la détresse réelle, et, pour une autre part, la protestation contre la détresse réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée, la chaleur d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu. »⁶⁰. Même de nos jours, et dans les sociétés plus ou moins démocratiques où l'autorité politique peut mobiliser des ressources de légitimité indépendantes de telle ou telle religion particulière, le recours au sacré et à ses gardiens-bricoleurs conserve une importance inversement proportionnelle à la capacité et à la volonté de l'État moderne de garantir les solidarités et les droits nécessaires au maintien du lien social : plus l'État est libéral, plus il se désengage de son rôle social, plus il fait appel à la religion et à ses clercs pour l'aider à assurer « l'ordre social ».

Ce qui se passait en Arabie avant l'avènement de l'islam n'a donc rien d'exceptionnel, rien de particulièrement arabe et qui serait à l'origine d'une « exception islamique » ou déterminant une quelconque essence de la religion de Muhammad.

⁵⁹ . Cité par J. Cornec, *Laïcité*, Société universitaire d'édition et de librairie, Paris, 1967, p. 50.

⁶⁰ . K. Marx, *Œuvres choisies*, tome 1, Gallimard, 1963, p. 39.

Chapitre troisième : L'islam naissant : utopie d'une cité fraternelle et réalisme politique

Muhammad ibn. 'Abd Allâh ibn 'Abd al-Muttalib, prophète de l'islam, est né dans la deuxième moitié du VI^e s., vers 570, au cœur des mutations dont nous avons vu les conséquences pour l'antique ordre tribal de l'Arabie. Lorsqu'il est né, son grand-père, qui en a eu très tôt la charge après la disparition de son père, était, comme nous l'avons vu plus haut, le chef de la tribu de Quraysh à La Mekke. Le clan des Banû Hâshim, auquel il appartenait, n'a pas tardé à se voir déclasser au profit d'autres clans, dont celui des Banû 'Umayya (les Omeyyades) qui étaient plus riches. Son grand-père, puis, après la mort de celui-ci, son oncle 'Abû Tâlib, ont assuré à Muhammad une éducation semblable à celle de tous les jeunes mekkois de son milieu et de son époque. Ainsi, selon différentes sources, il aurait passé une partie de son enfance dans l'une des tribus nomades réputées pour la pureté de leur parler, dans le but de lui assurer une bonne maîtrise de la langue ainsi qu'une connaissance des traditions et des valeurs tribales considérées comme le patrimoine culturel que toute personne cultivée devrait posséder. Puis, il fut initié à l'activité commerciale qui l'aurait amené, tout jeune, à accompagner les caravanes dans la région du Hijâz et jusqu'à Jérusalem et Damas. Ne possédant pas lui-même sa propre caravane, Muhammad faisait du commerce pour le compte d'une riche veuve de La Mekke que certaines sources disent de confession ou d'origine chrétienne : Khadîja.

Satisfaite de ses loyaux services, elle finit par l'épouser. Alors que tout le monde voyait dans ce mariage une occasion pour Muhammad de devenir un riche commerçant, il se détourna de cette activité pour se consacrer, à la manière de son grand-père, à de longues retraites de méditations mystiques dans l'une des grottes avoisinant La Mekke : le fameux Ghâr Hirâ' où se rendait, de son vivant, son grand-père. L'origine familiale de Muhammad, sa loyauté et l'attitude qu'il adopta après son mariage avec Khadîja, lui ont assuré la notoriété d'un « homme digne de confiance » (*'amîn*). C'est à ce titre qu'on sollicitait parfois son arbitrage dans différents litiges entre parties ne relevant pas de la même communauté d'arbitrage.

On situe en 610 le début de sa prédication qui s'est poursuivie jusqu'à sa mort en 632. Les musulmans distinguent dans son message les *hadîths*, considérés comme sa propre parole, et le Coran, considéré comme la parole de Dieu, révélée à lui, selon la foi musulmane, par l'intermédiaire de l'ange Gabriel. Si, pour certains, le Coran représente la seule référence obligatoire en matière de religion, le *hadîth* et l'ensemble de la tradition du prophète (*sunna*), sont généralement considérés comme une source complémentaire, voire indispensable, pour comprendre le Coran. Certains vont jusqu'à considérer que la « *Sunna abroge le Coran* »⁶¹. Nous reviendrons sur les conditions et les enjeux politico-théologiques de l'avènement des divergences à ce sujet. Par-delà ces divergences, tous les spécialistes, musulmans ou non, distinguent, aussi bien pour le Coran que pour le Hadîth, entre les messages d'avant et ceux d'après 622, date charnière dans l'histoire de l'islam naissant. Pour comprendre cette distinction, il est important de préciser que le Coran, et l'ensemble de la tradition fondatrice de l'islam, se sont constitués graduellement, en rapport avec les problèmes rencontrés par Muhammad, les siens et ses fidèles durant cette période.

Pour ce qui est de la première période, de 610 à 622, l'islam naissant présentait toutes les caractéristiques d'une minorité à la fois prosélyte et persécutée. Les riches commerçants voyaient dans la prédication de Muhammad et de ses fidèles, une menace pour les privilèges liés, en particulier, au pèlerinage à La Mekke et aux croyances que la nouvelle religion dénonçait. Ils multiplièrent les pressions, les menaces et les promesses pour détourner Muhammad de son entreprise. Ses fidèles se recrutaient parmi les membres de sa famille – dont en particulier son épouse Khadîja et son cousin 'Alî – et dans les rangs des victimes des mutations engendrées par le commerce caravanier : les clans que le critère de la richesse avait déclassés au profit des Banû 'Umayya, et surtout, ceux que cette évolution réduisait au statut d'esclaves ou de vagabonds. Nous avons vu comment les exclus de l'ordre, érigé sur la rente du commerce caravanier, aspiraient à un monde moins injuste et plus fraternel. Leurs aspirations se nourrissaient d'une certaine nostalgie de l'ancien mode de vie tribal où les rapports étaient plus simples et plus solidaires. La nostalgie de l'ordre ancien assimilé à l'ordre naturel,⁶² se conjugait avec une sorte d'attente messianique qui n'était pas étrangère aux croyances que connaissait

⁶¹ . Ce point de vue est défendu, entre autres, par le fondateur de l'orthodoxie sunnite, Al-'Ash'arî (873-935/260-324) dans la première formulation du *credo* sunnite qu'on trouve dans *Maqâlât al-'islâmiyîn* (*Les thèses des musulmans*), Dâr Al-Hadâtha Beyrouth, 1985, 1^e partie, p. 323-324 et *Al-'ibâna fi 'uçûl ad-diyâna* (*Clarification des fondements de la religion*), Dâr Al-Qâdirî, Beyrouth, 1991). Les shî'ites élargissent la notion de *hadîth* aux traditions de leurs « Imams infaillibles » et certains parmi eux considèrent que le message de l'Imam révélant le sens ou le contenu caché du Coran abroge celui-ci.

l'Arabie de l'époque. Le message de l'islam naissant répondait à ces aspirations et à cette attente. Ses diatribes contre l'injustice et la pratique de l'usure, ses menaces à l'encontre de « ceux qui thésaurisent l'argent et l'or » (9/34) et n'en donnent rien à ceux qui sont dans le besoin, les promesses de paradis et de « vicariat de Dieu sur la terre » aux pauvres et aux victimes de l'arrogance – *al-mustadh'afûn* – (28/5, 7/137), témoignent de cette rencontre entre l'islam naissant et les attentes de la population qui a répondu à son appel. Les préceptes de la nouvelle religion sont constamment articulés sur un message de fraternité et de justice. On peut parler à ce stade de l'islam naissant d'une *utopie islamique*, non seulement au sens où l'entend Gramsci lorsqu'il dit que « la religion est la plus gigantesque utopie qui soit apparue dans l'histoire », mais aussi dans le sens où « l'utopie est une nostalgie et une expectative », « une forme de rêve éveillé » qui « tend à rompre les liens avec l'ordre existant »⁶³ pour tenter « des formes cryptique de retour à un passé imaginé, plus ou moins consciemment »⁶⁴. Ce souffle utopique, qui est la principale marque des énoncés coraniques de cette première période, s'est émoussé après 622. Nous en verrons les raisons. Outre cet aspect important, le message de l'islam naissant à La Mekke, malgré ses diatribes contre les « riches », les « arrogants », les « injustes », les « ennemis de Dieu », etc., est chargé d'une quête de tolérance : « Je n'adore pas ce que vous adorez. Vous n'adorez pas ce que j'adore. Vous avez votre religion et j'ai la mienne » (109/2-6) : telle était la réponse recommandée aux musulmans face à leurs persécuteurs.

Pour ce qui est de la dialectique de paix et de violence qui était à l'œuvre dans l'Arabie, le message de l'islam naissant n'a fait que la prolonger :

- D'un côté, il prôna une fraternité, des solidarités, une « volonté de vivre ensemble » – le vrai sens du mot *'umma*, comme l'avait rappelé à juste titre L. Massignon, autrement plus savant et plus nuancé que les islamologues qui marchent dans les pas de B. Lewis – sur la base de valeurs transcendant les fidélités et les clivages traditionnels et, par là, une société de concorde et de paix proposée, par delà les Arabes, à l'ensemble de l'humanité.
- De l'autre, il n'hésite pas à vilipender ceux qui se dressent sur son chemin et à leur promettre les pires châtiments, non seulement dans la vie de l'au-delà (*al-hayât al-'âkhira*), mais aussi dans cette « vie ici-bas » (*al-hayât al-dunyâ*), lorsque « ceux qui combattent sur la voie de Dieu », ceux qui « achètent la vie de l'au-delà par le sacrifice de la vie ici-bas », remporteront « la victoire promise » sur « les ennemis de Dieu ».

Ce message devenant de plus en plus intolérable pour les riches mekkois, ceux-ci lui ont

⁶² . Le célèbre poème attribué à un poète de l'Arabie préislamique du nom d'Al-Shanfarâ, dont on dit que Muhammad recommandait son enseignement aux enfants, témoigne de cette nostalgie de l'ordre naturel.

⁶³ . Voir à ce sujet J. Servier, *Histoire de l'utopie*, Gallimard, Paris, 1991, p. II et K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, Rivière, Paris, 1965, p. 225-229.

⁶⁴ . J. Servier, *op. cit.*, p. VII.

opposé une persécution limitée, au début, par la protection assurée à Muhammad par son oncle Abû Tâlib, représentant des Hâshimites au conseil de La Mekke. La mort de ce dernier laissa Muhammad et ses fidèles sans protection. Pour échapper au sort que leur promettaient les riches mekkois, une partie de ses fidèles se réfugia en Abyssinie avant que Muhammad n'ait décidé lui-même de s'exiler, avec ses proches et le reste de ses fidèles, à Yathrib, au Nord de La Mekke, en 622. Cette émigration (*hijra*, d'où le mot hégire) représente un tournant dans l'histoire de l'islam naissant. C'est pourquoi elle fut retenue comme le début de l'ère musulmane. Une certaine lecture de l'islam la surcharge d'une dimension symbolique : elle représente, aux yeux des partisans de cette lecture, la nécessaire rupture avec toute société impie qui ne peut être sauvée que par la guerre sainte (*jihâd*). Ce symbolisme est à l'origine de la trilogie chère aux mouvements islamistes les plus intégristes de nos jours : *takfîr* (anathème), *hijra* (émigration ou rupture avec la société sur laquelle on jette l'anathème) et *jihâd* (combat interprété comme étant la nécessaire guerre sainte contre les impies).

Pour l'islam naissant, l'hégire marque le passage du statut d'une communauté minoritaire et persécutée, en quête de tolérance pour pratiquer et prêcher sa foi, à celui d'une communauté autonome, puis, hégémonique et conquérante.

À Yathrib, désormais appelée Médine (de l'arabe *Madīnat An-Nabī* : la ville du Prophète), Muhammad devint le chef d'une communauté supra tribale multiconfessionnelle, formée de clans musulmans (les *muhâjirûn*, c'est-à-dire ceux qui ont émigré de La Mekke avec lui, et les *ançâr*, ceux des médinois devenus musulmans et dont l'apport était décisif pour la victoire – *naçr* – de l'islam sur ses adversaires), de clans juifs (Banû Qaynuqâ', Banû Nadhîr, et Banû Quraydha), auxquels s'ajoutèrent des clans de chrétiens et d'Arabes, qui n'étaient ni musulmans, ni juifs, ni chrétiens, mais qui adhéraient à la Charte (*çahîfa*) de Médine, pour constituer avec eux une « communauté distincte des autres » (*'umma min dûn al-nâs*). Cette charte jeta les bases d'une organisation inspirée de l'antique système tribal en conservant à chaque clan ses prérogatives, pour tous les problèmes d'organisation interne. Après la mention du nom de chaque tribu, clan ou communauté confessionnelle, il est précisé que les membres de chaque groupe gardent leur système antérieur (*'alâ rib'atihim*), résolvent leurs problèmes selon ce qu'ils avaient coutume de faire (*yata'âqalûna ma'âqilahum al-'ûlâ*, littéralement « se rappellent à la raison selon les normes qui leurs servaient pour cela auparavant »), et rachètent leurs prisonniers selon la justice et la coutume (*tafdî 'ânîhâ bi'l-qist wa'l-ma'rûf*). Les adhérents à ce pacte sont dits *mu'minûn* et leurs ennemis sont qualifiés de *kuffâr*, indépendamment des croyances des uns et des autres. Ces termes sont souvent traduits respectivement par « croyants » et « infidèles » (ou « impies » ou « mécréants »). Ce n'est là qu'un sens restrictif qui évacue les significations originelles et toujours en vigueur dans le registre politique auquel renvoie l'étymologie des deux termes. *Mu'min* (singulier de *mu'minûn*) renvoie à *'amn* qui veut dire « sécurité ». C'est d'ailleurs cette signification qu'on retrouve dans la traduction arabe de « Conseil de Sécurité » (*Majlis al-'amn*) ou de « services de sécurité » (*maçâlih al-'amn*), etc. Le Coran emploie le verbe *'âmana* – qui veut par ailleurs dire « croire », « adhérer à la foi » – dans le sens de « mettre en sécurité » ou « à l'abri » de ce qui peut mettre en cause la sécurité : « Qu'ils adorent le Seigneur de cette demeure (ou maison, terme désignant La

Mekke comme "la Maison de Dieu") qui les a nourrit lorsqu'ils avaient faim et mis en sécurité lorsqu'ils avaient peur » (ou « mis à l'abri de la peur » (*'âmanahum min khawf*) (106/3 et 4). C'est en ce sens que *mu'min* fait partie des 99 noms divins. *Mu'min* signifie d'abord celui qui rassure, qui ne menace pas la sécurité d'autrui. Un célèbre hadîth dit : « *lan tu'minû hattâ ya'mana al-nâs min yadikum wa lisânikum* » (qu'on pourrait traduire par « Vous ne serez croyants – ou "hommes de foi" – que lorsque les gens se sentiront à l'abri de – ou "en sécurité par rapport à" – vos méfaits et votre médisance »). Les *mu'minûn* qui constituent la *'umma* de Médine, indépendamment de leur croyances, sont considérés comme tels parce que la charte à laquelle ils ont adhéré est avant tout un pacte de sécurité (*'ahd 'amân* ou *mîthâq 'amn*) entre eux et contre ceux qui ne reconnaissent pas ce pacte, qui menacent leur sécurité et qui sont désignés par le terme *kuffâr*. Ce terme aussi fait partie du lexique socio-politique de la langue arabe de l'époque : le *kâfir* est le « rebelle », celui qui est « ingrat », qui « n'est pas reconnaissant », qui « cache » entre autres les bienfaits dont il est redevable ⁶⁵, et qui représente, à ce titre, une menace et une source d'insécurité. C'est l'occultation de ces significations premières qui finit par tout réduire à une opposition simplificatrice entre « croyants » – dont le cercle se réduit chez les plus intégristes aux seuls adeptes de leur lecture de l'islam – et « mécréants » (« impies » ou « infidèles ») englobant le reste de l'humanité. L'analyse de l'expérience historique de la communauté de Médine sous la direction de Muhammad, dont les fondements sont précisés dans cette charte, n'a rien à voir avec cette interprétation réductrice. L'autorité conférée à Muhammad dans ce cadre ne concernait que les problèmes communs à tous les clans. Il n'intervenait dans les affaires internes à chaque clan qu'à la demande de ses instances et sur la base de ses normes propres. Il ne s'agissait donc ni d'une « *'umma* musulmane », ni d'une théocratie, ni d'un État islamique dont les bases, le modèles et les principes de fonctionnement ont été définitivement fixés à travers cette expérience originelle, comme le prétendent certains « islamologues » et comme tentent de le faire croire les discours islamistes, qui ont transformé l'expérience historique de Médine en « mythe fondateur » ou/et en utopie de la cité musulmane idéale.

Après 622, Médine devint très vite le point de départ d'expéditions contre les mekkois, tantôt en réponse aux hostilités qu'ils déclenchaient, tantôt au nom du droit de se rendre à La Mekke en pèlerinage, comme toutes les tribus d'Arabie, mais surtout pour soumettre définitivement ce bastion de la résistance, comme le reste de l'Arabie, à l'autorité incarnée par Muhammad. Plusieurs historiens voient, dans l'expérience de Médine, le prolongement et l'aboutissement des efforts entamés, au v^e s. par Quçay, et poursuivis par ses descendants Hâshim et Abd al-Muttalib, les ancêtres de Muhammad dont nous avons vu le rôle dans l'Arabie préislamique ⁶⁶.

De 622 à 632, date de la mort de Muhammad, plusieurs batailles ont ainsi opposé les musulmans et leurs alliés de Médine, aux mekkois : en 624, la bataille de Badr, remportée par les musulmans ; en 625, la bataille de 'Uhud, remportée par les mekkois ; en 627, la

⁶⁵ . Voir les significations que donne *Lisân al-'Arab* des termes dérivés de *kfr*.

⁶⁶ . En particulier les travaux d'historiens comme S. M. al-Qimani, K. Abd Al-Karim, H. Djait, A. Charfi, et bien d'autres pour qui la lecture historique de cette expérience est devenue une démarche incontournable.

bataille de Khandaq, qui permit aux musulmans de faire échec à une offensive mekkoise contre Médine ; en 629, la rupture par les musulmans de l'accord de Hudaibiyya, instituant l'arrêt des hostilités entre les deux parties et permettant aux musulmans d'effectuer le pèlerinage à la *Ka'ba*. Cette rupture n'était qu'un prélude à l'entrée victorieuse des musulmans à La Mekke, la même année. Les notables mekkois, notamment Abû Sufyân, jusqu'alors hostiles à l'islam, y adhèrent en conservant leur statut social et leurs privilèges. Cette conversion s'explique-t-elle par l'institution du pèlerinage comme obligation pour les musulmans « qui en ont les moyens » ? S'agissait-il, de la part des mekkois, d'une tactique pour réaliser, grâce à l'islam, les ambitions inaccessibles sans et contre l'islam ? Qui était le vrai vainqueur : Muhammad, ses premiers fidèles et les médinois ; ou ceux qui, en renonçant à les combattre, sont entrés en islam en conservant leurs privilèges, pour créer, quelque trente ans plus tard, au nom de la religion qu'ils avaient combattue, leur État monarchique avec l'avènement de la dynastie des Omeyyades ? Ces questions, longtemps taboues, sont de plus en plus formulées de l'intérieur de la pensée musulmane.

La conversion des mekkois a accéléré l'adhésion des tribus nomades, et de la plus grande partie des habitants des régions d'Arabie, à la nouvelle religion. Une tentative d'expédition contre les Byzantins a échoué à Mu'ta, près de la Mer Morte, en 629. Par ailleurs, cette période a été marquée par l'expulsion de Médine des tribus juives, signataires de la *çahîfa*, en 624 et 625 ; la dernière de ces tribus, celle des Banû Quraydha, a fait l'objet d'une extermination dont le souvenir a toujours pesé sur les relations entre juifs et musulmans.

Quelle est la part de la religion et la part de l'activité politique profane dans la conduite de Muhammad durant cette période ? Sa fonction de chef de Médine et les expéditions contre La Mekke et les autres contrées rentraient-elles dans le cadre de sa mission de Prophète de la nouvelle religion qu'il prêchait, ou faut-il distinguer les deux ? Cette question a toujours divisé les musulmans :

- Les uns considèrent que la religion, conformément à certains versets coraniques, ne peut pas s'accommoder de la contrainte, que la mission du Prophète est de « rappeler » et non de « contraindre », de conquérir les cœurs et non de soumettre les corps. Ce point de vue a été parfaitement défendu par le théologien azharite 'Alî 'Abd Ar-Râziq dans son célèbre *Islam et fondements du pouvoir*⁶⁷ où il dit explicitement que les fonctions politiques et les guerres menées par Muhammad et ses compagnons, pour unifier les Arabes et leur donner un État afin de rivaliser avec les autres nations, ne font pas partie de la mission prophétique et de la religion. Il appelle ainsi, à distinguer dans le parcours de Muhammad ce qui relève de la religion et qui engage les musulmans, et ce qui relève de son rôle et de son activité comme tout être humain, et qui n'a aucune valeur religieuse.
- Les autres pensent, au contraire, que toute l'expérience de Muhammad fait partie de sa mission de Prophète et engage les musulmans au même titre que le Coran ; les

⁶⁷ . Ouvrage paru en 1925, dans le cadre des débats suscités par l'abolition du Califat en 1924, sous le titre *Al-islam wa 'uḥl al-hukm* ; une traduction récente de ce livre par Abûu Fîrâs Ansârî est parue chez La Découverte, Paris, 1994, sous le titre *Islam et fondements du pouvoir*.

Entre ces deux thèses bien tranchées, plusieurs points de vue, plus mitigés, moins tranchés, se partagent les musulmans et représentent autant de points de départ pour des voies différentes, revendiquées individuellement ou collectivement au nom de l'islam.

En rapport avec les évolutions que l'islam naissant a connues après l'hégire, le souffle utopique de la première période de l'islam naissant à La Mekke s'est émoussé pour faire place à une sorte de réalisme, composant avec les écarts entre l'idéal promis et la situation dans laquelle le nouveau message commençait à s'inscrire tout en la prenant en charge. C'est à cette évolution que beaucoup de musulmans font référence lorsqu'ils veulent relativiser le message de la période médinoise, comme un message ne valant que pour la situation dans laquelle il s'est inscrit et qu'il avait à prendre en charge, au profit du message de la période mekkoise qui n'avait pas les mêmes soucis. Dans ce sens, le théologien soudanais Muhammad Mahmūd Taha⁶⁸ considère que le vrai message de l'islam, qui en contient les fondements et les préceptes universels, est à chercher dans le message de la période mekkoise, lorsque l'islam n'avait pas à prendre en compte les contingences particulières de la communauté à laquelle il s'adressait.

Par-delà les conclusions qu'en tirent les uns et les autres, quant à ces deux parties du message coranique, il n'en demeure pas moins que ces deux parties existent et se distinguent, entre autres, par la prédominance d'un souffle utopique dans la première et d'un certain réalisme politique dans la deuxième. Le souffle utopique n'a pas complètement disparu, y compris durant la période médinoise. Il sera constamment mobilisé et actualisé chaque fois que l'islam sera invoqué pour condamner les réalités vécues par les musulmans. Les uns l'assumeront sous la forme d'un retrait du monde pour assurer son propre salut en attendant que le monde soit réconcilié avec Dieu : ce sera la voie privilégiée par la plupart des confréries mystiques traditionnelles qui, à l'instar des communautés monastiques du monde chrétien, ou de certains courants mystiques juifs, ont préféré vivre leur utopie de façon pacifique en marge du siècle et de la société. D'autre, utiliseront ce souffle comme un ferment de contestation et de lutte plus ou moins ouverte, plus ou moins violente, contre l'ordre établi. L'attente messianique, d'un « Imâm caché », d'un « *Mahdi* sauveur », voire de Jésus le Messie, alternera avec les révoltes faisant appel à ce souffle utopique à l'instar des mouvements inspirés par les millénarismes et les messianismes au nom d'autres religions ou d'idéologies révolutionnaires. Ceux qui préfèrent composer avec la réalité du monde tel qu'il est, avec ses injustices, ses imperfections, ses vicissitudes, feront valoir le réalisme de l'expérience de Médine, au détriment et du souffle utopique de la période mekkoise, et de la mythification de Médine. Ces différentes formes d'actualisation des faits fondateurs de

68

. Il fut accusé d'apostasie, condamné à mort et exécuté, en 1984, par le régime de Numeiry et de son allié islamiste Hassan Al-Turâbî, rien que parce qu'il avait rappelé cette différence entre le message de l'islam à Médine, qu'il nomme « le premier message de l'islam », valable uniquement pour la situation que Muhammad a eu à gérer, et le message mekkois, qu'il appelle « le second message de l'islam », qui représente à ses yeux le vrai message universel auquel il faut se référer pour déterminer les fondements de l'islam. Voir son livre *Al-risâla al-thâniya min al-'islâm* (*Le second message de l'islam*), Éditions de Khartoum, s.d., rééditée avec d'autres écrits de l'auteur sous le titre *Nahwa mashrû' mustaqbal li-'islâm*, (*Vers un projet d'avenir pour l'islam*) par Al-Markaz Al-Thaqâfî Al-'Arabî, Beyrouth - Casablanca, 2002.

l'islam obéiront – comme dans toutes les religions et toutes les traditions consacrées – aux motifs de l'insatisfaction, aux objectifs de la contestation ou aux mobiles de la résignation. Pour ces aspects de la religion, comme pour le reste, le sens sera toujours déterminé plus par les exigences du contexte, que par la logique du texte, plus par les besoins et les désirs des acteurs que par les intentions d'un génie fondateur. Là aussi, l'islam n'a rien de spécifique. N'en déplaise aux chantres de l'essentialisme et du culturalisme négateur de l'universalité de l'humain, l'histoire socio-politique de toutes les religions, dans quelque société de quelque culture et époque que ce soit, fourmille d'exemples attestant les similitudes fondamentales quant à ces différentes formes d'instrumentalisation politique du religieux.

Chapitre quatrième : Le politique dans le coran : « langage politique de l'islam » ou langage de l'islam politique ?

Lorsque l'on sait tout ce qui est dit sur le caractère particulièrement et éminemment politique de l'islam, on doit s'attendre à trouver dans le Coran la plupart des termes présentés comme étant « le langage politique de l'islam »⁶⁹. Quel est donc ce langage ou ce vocabulaire ? Quel usage en fait le Coran ? Et quel est le statut des « versets normatifs » (*âyat al-ahkâm*), auxquels les adeptes de l'islam politique, et les islamologues qui entretiennent une vision inévitablement et fatalement politique de l'islam, rattachent les conceptions politico-juridiques, présentées comme étant consubstantiellement constitutives de cette religion ?

Versets normatifs et statut du politico-juridique dans le Coran

Pour les questions politico-juridiques, comme pour bien d'autres, le texte coranique,

⁶⁹ . Titre d'un ouvrage de B. Lewis, *op. cit.*

auquel tous les musulmans accordent le statut de parole sacrée de Dieu et qu'ils considèrent, en tant que tel, comme l'ultime référence, est loin d'apporter des réponses claires, univoques et sans aucune place à l'interprétation. Contrairement aux allégations de ceux qui croient y trouver une législation, un code, un programme politique ou des recettes qui n'ont qu'à être appliquées, les « versets normatifs » (*'âyât al-ahkâm*), concernant la conduite – individuelle et/ou collective – des humains, sont peu nombreux : entre 200 – selon Ahmad 'Amîn, pour qui même ce nombre peut être réduit car « certains versets considérés comme normatifs ne semblent pas avoir ce caractère »⁷⁰ – et 634 versets – selon Abû Bakr Ibn Al-'Arabî⁷¹ – sur les 6236 versets que compte l'ensemble du Coran, dans la seule version disponible depuis la disparition au x^e s. des autres versions⁷² (Al-Ghazâlî en dénombre 500, alors qu'un exégète contemporain, le *Shaykh* Al-Sâyis n'en dénombre que 300)⁷³. Les divergences relatives au nombre des versets normatifs s'expliquent, entre autres, par l'absence de définitions et de distinctions claires de ce qui est réellement normatif et de ce qui ne l'est pas, de ce qui est « descriptif » et de ce qui est « prescriptif »⁷⁴. En outre, les versets normatifs n'ont pas tous trait aux questions politiques ou juridiques : il faut en retrancher ceux qui concernent les recommandations relatives aux croyances et aux pratiques cultuelles ainsi que ceux qui prescrivent des règles de conduite morale et qui n'impliquent aucune sanction à l'égard de celui qui ne les observe pas, sinon celle qui relève de sa conscience (remords ou châtement dans l'au-delà, s'il y croit). Lorsqu'il ne reste que ce qui pourrait avoir, d'une manière ou d'une autre, un rapport avec le politique et le juridique, il faut tenir compte de ce que le texte coranique lui-même appelle « l'abrogation ». Même si certains prétendent que celle-ci ne concerne pas des versets coraniques mais des versets des Livres antérieurs, la Thora et les Évangiles, la plupart des penseurs et des théologiens musulmans ont toujours considéré que lorsque deux énoncés coraniques se contredisent, le dernier en date annule le premier. Certains appliquent cette règle de façon automatique ; d'autres tiennent compte de la nature ou de la portée des versets en question : un verset qui énonce une règle générale ne peut être abrogé par un verset qui

⁷⁰ . A. Amîn, *Fajr al-'islâm (L'aube de l'islam)*, Maktabat al-nahdha al-miçriyya, Le Caire, s.d., p. 228-229

⁷¹ . Ibn Al-'Arabî, *'Ahkâm al-qur'ân (Les normes coraniques)*, 4 vol., Dâr al-fikr, Beyrouth, s.d.

⁷² . La recension du Coran et l'établissement de la vulgate officielle dite de 'Uthmân, du nom du troisième Calife sous le règne duquel elle aurait été établie, ont eu lieu dans un contexte de conflits politiques qui s'est traduit par l'existence d'autres vulgates (dont les plus connues sont celles de 'Â'isha, la dernière épouse du Prophète, de 'Alî et d'Ibn Mas'ûd). Ibn Al-Nadîm (mort en 977) rapporte avoir vu dans une bibliothèque de Koufa deux versions du Coran, différentes de la vulgate officielle (*Al-fihrast*, Dâr al-ma'rifa, Beyrouth, s.d., p. 42). Les vulgates les plus connues auraient disparu en 935-936. Pour ce qui est de la vulgate officielle, il convient de rappeler que sa mise en forme définitive est passée par plusieurs étapes avant d'être fixée définitivement vers le milieu du x^e s.

⁷³ . Voir à ce sujet S. Belaïd, *Al-qur'ân wa al-tashrî', qirâ'a jadîda fi 'âyât al-ahkâm, (Le Coran et la législation, nouvelle lecture des versets normatifs)*, Markaz al-Nashr Al-Djâmi'i, Tunis, 1999.

⁷⁴ . Outre le travail de S. Belaïd, *op. cit.*, voir à ce sujet A. Mérad, *L'exégèse du Coran*, PUF, 1999 notamment dans le passage concernant la distinction entre le « narratif et le normatif ».

ne vaut que pour une situation particulière même si celui-ci est venu après. Ces derniers tiennent compte de la hiérarchie des règles comme on tient compte, en Droit, de la hiérarchie des lois : un texte réglementaire, ou une simple loi votée par le Parlement, ne peut pas abroger une disposition constitutionnelle. À cela, il faut ajouter que la plupart des versets normatifs datent de la période médinoise, alors que la plus grande partie de l'ensemble du Coran date de la période mekkoise. Tous les exégètes musulmans admettent que les aspects normatifs sont beaucoup moins importants dans le corpus mekkois – qui compte pourtant 90 sourates, des 114 que compte le Coran, et 4660 versets dont seulement 205 versets normatifs selon l'acception très large et très confuse d'Ibn al-'Arabî –, alors que le *corpus* médinois ne compte que 1573 versets et 24 sourates dont 429 versets normatifs, selon la même acception. Si l'on prend en compte la différence, signalée plus haut, entre les messages des deux périodes en question, et la nécessité de relativiser le message médinois pour les raisons déjà rappelées, on ne peut qu'être prudent quant à l'interprétation et à la détermination du statut de l'aspect normatif du Coran. Cette prudence est d'autant plus nécessaire qu'il est très difficile de ne pas admettre le caractère équivoque des normes coraniques qui ont donné lieu à des interprétations politiques et juridiques. Le Coran lui-même insiste sur la distinction entre ce qui est « clair » et constitutif de la « matrice » du Livre et ce qui est équivoque et générateur de « divisions » : « C'est lui qui t'a révélé le Livre comprenant des versets clairs (bien établis) qui en constituent la matrice (ou la base) et d'autres qui sont équivoques. Ceux qui ont un mauvais penchant dans le cœur suivront ce qui est équivoque par amour de division et pour l'interpréter ; Dieu seul en connaît l'interprétation (et les enracinés dans le savoir, selon certaines lectures, et non des moindres puisque nous trouvons, à titre d'exemple, le philosophe et *Qādhī* sunnite malikite Ibn Rushd et les théologiens shī'ites d'accord sur cette lecture. D'autres lectures arrêtent la phrase après « Dieu seul en connaît l'interprétation » pour reprendre « Les enracinés dans le savoir diront : nous croyons ; tout provient de Dieu. » (3/5) Outre cette divergence très importante, ce verset a fait l'objet de controverses entre les théologiens et les penseurs musulmans : comment distinguer les clairs des équivoques et selon quels critères ? Qui sont les enracinés dans le savoir qui, selon la première lecture, ont la capacité d'interpréter ce qui est équivoque : les philosophes, comme l'affirme Ibn Rushd, ou les Imāms infaillibles selon les exégèses shī'ites ? Ceci étant, ils sont quasi-unanimes pour admettre la possibilité de divergences entre les musulmans au sujet des « équivoques » sans que cela entraîne l'anathème et l'exclusion.

Étant donné que le Coran n'a pas indiqué clairement ce qui est clair et ce qui est équivoque, les musulmans se sont toujours divisés à ce sujet : les plus intolérants retiennent comme clair, indiscutable et obligatoire, sous peine d'excommunication, tout ce qui, de près ou de loin, peut servir leurs options dans quelque domaine que ce soit, indépendamment de tout ce qui pourrait en permettre la relativisation ou lui donner une autre signification que celle qu'ils y attachent. *A contrario*, ils considèrent comme équivoque tout ce qui peut, d'une façon ou d'une autre, contredire leur conception, et ils en déterminent le sens en fonction de ce qui est, à leurs yeux, clair et sans équivoque (parce que allant dans le sens de leur vision). Les plus tolérants ne retiennent comme clair et constitutif de la « matrice du Livre », c'est-à-dire de la religion, que ce qui n'est pas équivoque dans les différentes acceptions possibles de ce terme, à savoir :

- tout énoncé qui peut être interprété au moins de deux manières différentes : ce qui peut être pris au sens propre ou au sens figuré, ce qui n'est qu'un exemple à méditer et qui peut être compris de plusieurs façons, les paraboles, les recommandations dont on ne sait pas si elles ont un caractère impératif ou souhaitable, etc. ;
- tout énoncé dont le contenu est contredit par celui d'un autre comme c'est le cas des versets prescrivant le *jihâd* (tels que « combattez-les pour qu'il n'y ait pas de division et jusqu'à ce qu'il n'y ait d'autre religion que celle de Dieu ») dont le contenu est contradictoire avec d'autres versets appelant au respect de la liberté de croire ou de ne pas croire (tels que « pas de contrainte en religion », ou « Croit qui veut et mécroit qui veut », etc.) ;
- tout énoncé dont le contenu peut être interprété comme ne concernant qu'une situation particulière ou comme ayant une portée universelle, ou selon l'expression des théologiens musulmans, comme « absolu » (*mutlaq*) ou « lié » (*muqayyad*) aux seules circonstances par rapport auxquelles il a été énoncé.

Quel est la place du normatif en général, et de ce qui peut avoir trait au politico-juridique en particulier, par rapport à ce qui est « clair » et « constitutif de la religion », d'une part, et, d'autre part, à ce qui est « équivoque », susceptible d'interprétations divergentes et, donc, non constitutif de ce que les musulmans devraient considérer comme une partie de la « matrice du Livre » ?

Selon que l'on est tolérant ou intolérant, favorable à la première ou à la deuxième façon de se déterminer par rapport à la question des « clairs » et des « équivoques », la réponse n'est pas la même. Même s'il est difficile de départager les points de vue à ce sujet sans tomber dans les partis-pris et la logique de l'anathème, il est possible d'examiner la question à la lumière de ce que l'on peut trouver dans le Coran au sujet des notions politisées ou politisables par les tenants d'une interprétation politico-juridique des « versets normatifs ».

Sharî'a : voie ou loi ?

Les auteurs du « Que sais-je ? » intitulé *Le droit musulman* parlent de la *sharî'a* en disant qu'elle est la loi islamique qui « découle du Coran »⁷⁵. Cette interprétation est confortée par l'usage courant dans les pays musulmans où tout ce qui à trait au droit est souvent référée à la *sharî'a* (ainsi parle-t-on, à titre d'exemple, de faculté et d'études de *sharî'a* pour dire «de droit»). Elle est reprise par tout ce qui s'écrit de nos jours au sujet de cette notion aussi bien par des musulmans que par les médias ou des spécialistes de l'islam. Nous reviendrons plus loin aux discours contemporains qui invoquent cette interprétation pour opposer la *sharî'a* aux droits humains ; nous ne verrons ici que son usage coranique

⁷⁵ . Pansier, F. J. et Guellaty K., *Le droit musulman*, PUF, 2000, p. 23. Sur les confusions concernant la notion de *sharî'a* et leurs effets, voir M.□C. Ferjani, « Liberté de conscience dans le champ islamique », dans *Liberté de conscience dans le champ religieux*, *Revue de droit canon*, tome 52/1, Strasbourg, 2002, p. 125-140.

en rappelant, au préalable, le sens premier de ce terme.

L'étymologie arabe du mot *sharī'a* renvoie à l'idée de source d'eau et de voie menant à la source. Les dérivés *sharra'a* et *tashrī'*, utilisés de nos jours au sens de légiférer et de législation, désignaient – et désignent toujours dans l'usage quotidien des bédouins au Maghreb comme au Mashrek – l'action de conduire le troupeau à un endroit où il peut s'abreuver (puits, fontaine, rivière, étang ou mare). Les quatre versets coraniques qui évoquent cette notion – deux fois sous la forme verbale *shara'a* (42/13), au singulier, et *shara'û* (42/21), au pluriel, et deux fois sous la forme nominale *sharī'a* (45/18) et *shir'a* (5/48) – ont été interprétés par les différents exégètes musulmans au sens de religion en tant que celle-ci peut être considérée comme une voie de salut proposée aux humains tout autant que comme une source ou un réservoir de sens et de valeurs pour ses adeptes qui sont, comme tous les humains, à la recherche de ce qui peut donner sens à leur existence, à leurs actes et aux relations qu'ils établissent avec d'autres comme avec le monde. De même, les philologues, les grammairiens et les spécialistes de la langue arabe qui se sont intéressés aux différents usages de la notion de *sharī'a* à l'époque classique l'ont toujours rattachée à ce champ sémantique sans la référer aux notions de loi ou de droit. Il suffit, pour s'en rendre compte, de revenir à la recension relative à ce sujet dans le célèbre dictionnaire *Lisân al-'arab* (la langue des Arabes) d'Ibn Manzhûr (1233-1311/630-711). Le juriste et haut magistrat égyptien Muhammad Sa'îd Al-'Ashmâwî, après avoir analysé les sens premiers du mot *sharī'a*, en rappelant qu'il n'apparaît dans le Coran qu'une seule fois, précise qu'il ne concerne que les normes relatives aux obligations religieuses telles que le jeûne, la prière, l'aumône, le pèlerinage et ce qui relève de la bienfaisance (ou les « bonnes œuvres » – *al-'aḥlîhât* – relevant de « la justice et de la bienfaisance » ou du « bel agir » (*al-'adl wa al-'ihsân*) recommandés par le Coran).⁷⁶ C'est précisément ce qu'on peut trouver dans *Lisân al-'arab* citant l'exégèse relative au verset en question. C'est pourquoi, les théologiens comme les autres penseurs musulmans ont de tout temps utilisé la notion de *sharī'a* plus comme synonyme de religion que comme une notion d'ordre juridique. Même pour les auteurs de ce qu'on appelle, non sans abus, les « doctrines juridiques » traditionnelles la *sharī'a* n'était pas la loi mais une source, parmi d'autres (dont la coutume, les « intérêts courants », la raison, etc.), de l'élaboration des normes relatives aux conduites des humains et aux relations entre eux. En effet, la *sharī'a* – au sens de religion, que ce soit l'islam ou toute autre religion, étant porteuse de normes concernant le bien et le mal, la justice et l'injustice, le licite et l'illicite, ce que les humains doivent ou peuvent faire et ce qu'ils ne doivent ou ne peuvent pas faire, etc. – a toujours servi, comme une source parmi d'autres, aux législateurs comme aux auteurs de traités et de doctrines morales et politiques. Les « versets normatifs » (*'âyât al-'ahkâm*) du Coran ne constituent pas forcément, comme le pensent ceux qui y voient des « versets juridiques » ou de « sentence », des règles de droit immuables et intangibles « parce que d'origine divine », mais des « limites » (ce qui est le sens du terme *hudûd* qu'on traduit abusivement par « sanctions légales ») que le législateur, ou tout autre acteur, ne doit pas dépasser sans qu'il soit pour autant obligé d'aller jusqu'à les appliquer ou exiger leur application, puisque « pardonner c'est encore plus pieux » (2/237). (L'incitation au pardon revient dans près de quinze versets, sans

⁷⁶ . M. S. Al-'Ashmâwî, ' *Uḥûl al-'sharī'a* (Les fondements, ou les sources, de la *sharī'a*), Dâr Sînâ, Le Caire, 1992, p. 28-31.

parler des versets relatifs au pardon divin). C'est la raison pour laquelle cet aspect de la religion ne fait partie ni des piliers de la foi ni des piliers du culte (appelés couramment les piliers de l'islam) ; car, équivoques, ils ont toujours donné lieu à des interprétations divergentes quant à leurs implications comme à leur portée ou leur caractère – contraignant ou laissé à la libre appréciation de la conscience de chacun – comme le rappelle Averroès dans son traité relatif aux divergences entre les juristes théologiens musulmans⁷⁷. Il en est ainsi des châtiments corporels évoqués en rapport avec le vol (5/38), l'adultère – pour lequel le Coran n'a jamais parlé de lapidation mais de flagellation pour l'homme et pour la femme (24/2), tout comme pour la diffamation ou l'accusation d'adultère non confirmée par quatre témoignages (24/4) –, pour la loi du Talion (2/178, 179 et 194 et 5/45), ou pour ce qui concerne les recommandations relatives à l'héritage (4/11 et 176), à l'institution et à la dissolution du mariage, les rapports entre les musulmans et les non-musulmans, les parents et les enfants, les esclaves et les maîtres, les ayant-charge des affaires et la population qui relève de leur autorité, etc.

Nous verrons dans quel contexte on est passé, au XIX^e s., à de cette conception de la *sharī'a* à celles qui l'assimilent au droit et à la loi.

Politique (*siyâsa*), État (*dawla*), et autorité (*sulta*, *sultân*)

Pour ce qui est des termes référant au champ politique, le premier qui viendrait à l'esprit est celui de *siyâsa* (politique) et ses dérivés dont on ne trouve aucune trace dans le Coran. Pourtant, dans la langue arabe de l'époque, ce terme existait avec des significations allant de l'art de dompter les chevaux ou les chameaux pour en faire des montures à celui de gérer les affaires et diriger un groupe⁷⁸, contrairement à ce que dit Maqrîzî pour qui le terme *siyâsa* (politique) était inconnu chez les Arabes jusqu'à ce que les Mongols l'aient introduit au XIII^e s. en gouvernant les musulmans sur la base de leur *yâsa* (donnant, selon lui, le mot arabe *siyâsa*) et non sur la base de ce qu'on a pris l'habitude d'appeler *sharī'a* »⁷⁹.

Le deuxième terme référant au politique est « État » – *dawla* – faisant partie des soit-disant trois « D » inséparables en islam : *dīn* (religion), *dunyâ* (monde, ou « ici-bas », par opposition à « au-delà ») et *dawla* (État). L'examen du texte coranique révèle que la racine *DWL*, dont est dérivé le terme *dawla*, n'apparaît que deux fois :

⁷⁷ . Ibn Rushd, *Bidâyatul-mudjtahid wa nihâyatul-muqtaçid* (Ce par quoi doit commencer celui qui veut faire l'effort de réfléchir par lui-même, et le minimum que doit connaître celui qui veut faire l'économie d'un tel effort), cet ouvrage a fait l'objet de plusieurs éditions dont celle de Dâr al-ma'rifa, Beyrouth, 1988 (9^e éd.), qui a servi de référence pour ce travail.

⁷⁸ . Voir Lisân al-'arab, *op. cit.*, matière SWS.

⁷⁹ . Maqrîzî, *Al-khutatal miçriyya*, Dâr al-tahrîr, Le Caire, vol. 3, p. 60 à 63.

- Une fois sous la forme verbale dans un verset parlant de l’alternance des jours de revers et des jours de succès afin que Dieu éprouve les croyants. Le verbe *dâwala* utilisé dans ce verset (3/140 dans l’édition arabe, 3/134 dans l’édition française de Garnier Flammarion)⁸⁰ veut dire « alterner » et renvoie à l’instabilité du sort et de l’ordre des choses et aucunement, ni de loin ni de près, à l’idée d’État.
- Une fois sous la forme nominale *duwala*, selon la plupart des lectures, ou *dawla*, selon certains, dans un verset parlant de la répartition du tribut que Dieu permet aux musulmans de prélever sur les biens de « ceux qui ont fait acte de *kufr* (rébellion, ingratitude ou infidélité) parmi les Gens du Livre » (*al-ladhîna kafarû min ahl al-kitâb*, sans précision concernant leur identité contrairement à ce que l’on trouve dans la traduction française de l’édition précitée où « *ahl al-qurâ* » – les habitants des cités ou des villages – est traduit par « juifs »⁸¹). Le verset précise que le tribut – ou butin – en question « revient à Dieu, au Prophète, à ses proches, aux orphelins, aux pauvres, à l’étranger de passage (*ibn al-sabîl*) afin qu’il ne soit pas une *duwala* (ou *dawla*) parmi les riches d’entre vous » (59/7) ; c’est-à-dire, afin que les riches ne se le répartissent pas entre eux. Les linguistes et les exégètes disent que le terme *duwala*, ou *dawla*, désigne tout ce qui peut être réparti ou pris à tour de rôle. C’est d’ailleurs à cette signification que renvoie le mot *dawla* en arabe : ce qui ne dure pour personne, ou ce qui est approprié successivement par des personnes ou par des dynasties différentes. Ainsi parle-t-on de la *dawla* des Abbassides qui a succédé à la *dawla* des Omeyyades. On pourrait dire que l’emploi de ce terme pour désigner l’État n’est pas étranger à la manière dont le pouvoir s’est souvent exercé avant, et même après l’avènement des États modernes, et pas uniquement dans les pays arabes ou musulmans : depuis que le pouvoir est devenu une fonction distincte entre les mains d’une caste au-dessus de la société, ceux qui le détiennent le gèrent comme un butin qu’ils se transmettent, mais il n’est jamais acquis définitivement. Le terme *dawla* rend bien compte de cette caractéristique du pouvoir politique. Ceci étant, la seule fois où ce terme apparaît dans le Coran, il n’a rien à voir avec l’État, ni avec le politique en général.

Le terme *sulta*, qui désigne en arabe le pouvoir ou l’autorité, n’est pas non plus utilisé dans le texte coranique. Nous trouvons par contre le mot *sultân* dans 37 versets avec le plus souvent le sens de « preuve éclatante » – *sultân mubîn* – donnée aux prophètes pour convaincre et confondre ceux qui mettent en doute leur message (4/91, 4/153, 11/96, 14/10, 23/45, 40/23, 44/19, 51/38, 52/38). *Sultân* désigne la qualité de ce qui est évident et qui s’impose par sa clarté et son caractère confondant. Ainsi, on peut en déduire le sens de pouvoir mais dans le sens de capacité de convaincre, de confondre les contradicteurs, ou de guider au « droit chemin ». On est plus proche du sens d’une aptitude ou d’une propriété de ce qui peut produire un effet – comme le pouvoir de la

⁸⁰ . Le mot *dâwala* (سَوَّلَا) est un verbe qui signifie « alterner » dans le dictionnaire de la langue arabe. On le trouve dans le Coran à deux reprises, dans les versets 3/134 et 3/140. Dans ces deux versets, il est utilisé pour désigner l’alternance des jours de revers et des jours de succès. Lorsque il a le sens d’autorité, celle-ci est attribuée à Dieu qui en dispose, l’accorde à qui il veut, notamment aux prophètes qui ont pour mission de délivrer son message, de guider

⁸¹ . Certains ont pu penser que le mot *ahl al-qurâ* désignait les habitants des cités ou des villages. Cependant, le style arabe ne permet pas de trancher entre ces différentes significations d’autant plus qu’elles sont très proches les unes des autres. Quoi qu’il en soit, il est difficile de déduire une quelconque signification politique ni une

quelconque relation avec le titre de Sultan qui apparaîtra plus tard en rapport avec l'institution sultanesque dont les prémisses ont vu le jour avec l'arrivée des Sultans Seljouqides, au XI^e s., pour prendre la place des princes buyides auprès des Califes abbassides. De même pour le verbe *sallata*, utilisé dans deux versets, avec le sens d'infliger (4/90) ou de donner pouvoir aux prophètes sur qui il veut (59/6) ; dans les deux versets, celui qui inflige ou donne pouvoir est Dieu : il est difficile, là aussi, de déduire une quelconque conception politique qui serait propre à l'islam.

Notion de *hukm* : gouvernance, norme, jugement

Parmi les autres termes pouvant référer au politique en langue arabe, nous trouvons les dérivés de la racine *HKM* comme *hukûma* (gouvernement), *hâkim wa mahkûm* (gouvernant et gouverné), *yahkumu* (il gouverne), *hukm* (gouvernance), etc. Ce sont d'ailleurs ces termes qui reviennent le plus souvent dans le vocabulaire de l'islam politique que B. Lewis fait passer pour un vocabulaire politique de l'islam. Qu'en est-il de l'usage de ces termes dans le Coran ?

Le terme *hukûma* (gouvernement) n'apparaît pas une seule fois dans le texte coranique. Pourtant ce terme semble être connu par les Arabes avant l'avènement de l'islam puisque l'on parle d'une évolution de l'organisation politique à La Mekke donnant lieu à « un gouvernement des notables » ou « des plus en vue » (*hukûmat al-mala'*) accaparé par les plus riches parmi les commerçants de Quraysh. Ce terme, pas plus que celui de *dawla*, n'était même pas utilisé pour désigner l'autorité politique que Muhammad avait à Médine, contrairement à ce que l'on peut trouver dans la littérature de nos jours qui nous parle de l'État (*dawla*) et du gouvernement (*hukûma*) du Prophète. Il en est de même pour le couple *hâkim-mahkûm* (gouvernant-gouverné) qui est absent du Coran. Cependant nous trouvons le pluriel de *hâkim*, une fois sous la forme de *hukkâm* – qui désigne habituellement les gouvernants ou les juges – dans un verset recommandant de ne pas usurper les biens d'autrui et de ne pas les déclarer aux *hukkâm*, dans le but d'en user injustement (2/188). Les exégètes, comme les linguistes,⁸² ont tous donné au mot *hukkâm* dans ce verset le sens de juges ou d'arbitres plutôt que de gouvernants : l'arbitrage était, à l'époque de l'islam naissant, la principale fonction publique déléguée par la tribu à un *shaykh*, à un *sayyid*, à une personne digne de confiance (*'amin*) ou à un conseil. La fonction de gouverneur ou de gouvernant, pour laquelle on emploie le même terme *hâkim*, n'est apparue que par la suite. Le pluriel de *hâkim* apparaît également sous la forme *hâkimîn* dans cinq versets qualifiant Dieu de meilleur parmi les *hâkimîn* (7/87, 10/109, 11/45, 12/80, 95/8). Dans les cinq versets, il est question de l'attitude des croyants qui s'en remettent au jugement divin. Là-aussi, il est question de juges et non de gouvernants ou de gouverneurs.

Parmi les termes dérivés de *HKM* qui apparaissent fréquemment dans le Coran, le verbe *hakama* (cinquante-six fois sous des formes différentes dont *'uhkum* – l'impératif

⁸² . Voir Lisân al-'Arab, *op cit.*, matière *HKM*.

« juge ! », sept fois –, *'ahkumu* – « je juge », une fois –, *Allâhu qad hakama* – « Dieu a jugé », une fois –, dans des phrases conditionnelles dont *'in hakamta* – « si tu juges », une fois –, *'in* et *'idhâ hakamtum* – « si vous jugez », deux fois –, *tahkumu(a)* – « tu juges », deux fois –, *tahkumû* et *tahkumûna* – « vous jugez », cinq fois –, *yahkumu* – « il juge », vingt-deux fois –, *yahkummûna* – « ils jugent », quatre fois –, et le duel *yahkumâni* – « ils [Salomon et David] jugeaient » –, une fois). Dans le même registre on trouve la forme *hakkama* (deux fois) dans le sens de demander l'arbitrage de quelqu'un ou le charger d'arbitrer, ainsi que la forme nominale *hakam* – arbitre ou juge – (trois fois). Les autres usages renvoient à la sagesse – *hikma* – et à celui qui la possède – *hakîm* – et n'ont rien à voir avec le politique.

Un autre terme dérivé de *HKM* qui revient plusieurs fois dans le Coran est *hukm* (trente-trois fois). C'est à partir de ce terme que l'islam politique contemporain a élaboré la théorie de la *hâkimiyya* (pouvoir) de Dieu en le rapprochant des termes *hukûma* (gouvernement), qui n'existe pas dans le Coran, et en inscrivant arbitrairement le mot *hâkim* et l'impératif *'uhkum* dans le champs de la « gouvernance » contrairement à ce que l'on trouve dans toutes les exégèses classiques et dans la plupart des exégèses contemporaines qui les inscrivent dans le registre du jugement et de l'arbitrage.

Avant d'examiner le bien fondé de cette interprétation, il convient de rappeler le caractère polysémique du terme *hukm* en langue arabe. Non avons déjà vu qu'il fait partie du vocabulaire politique avec le sens de gouvernance. Cependant, il a plusieurs usages et significations dans la langue arabe. En tant que singulier de *'ahkâm* – pluriel que nous avons déjà vu dans le nom désignant les versets normatifs (*'âyât al-'ahkâm* dont la traduction littérale donne « les versets des normes », mais que l'on trouve souvent incorrectement et tendancieusement traduits par « versets juridiques » ou par « versets des sentences ») –, il renvoie aux notions de norme, de sentence, de statut d'un acte du point de vue des catégories morales, religieuses, juridiques ou politiques (bien ou mal, licite ou illicite, légal ou illégal, interdit, autorisé ou obligatoire, recommandable ou déconseillé, etc.), ou au statut d'une idée du point de vue des catégories de la logique ou de la connaissance (vrai ou faux), comme à la valeur esthétique (beau/laid). Dans quel sens est-il employé dans le Coran ?

Les trente-trois versets dans lesquels on trouve le terme *hukm* se réfèrent, plus ou moins clairement, à toutes ces significations :

- Dans les versets parlant du *hukm* accordé par Dieu aux « enfants d'Israël » (45/16, nommément, et 6/89), du *hukm* de Salomon et David (21/88), du *hukm* accordé à Loth (21/74), à Moïse (26/21 et 28/14), la signification politique n'est pas à exclure. De même, dans le verset où nous trouvons cette expression utilisée à propos des prophètes et des enfants d'Israël auxquels Dieu accorda « le Livre, la prophétie et le *hukm* » (3/79). Il est par contre difficile de donner une signification politique au *hukm* accordé à Jean (19/12) et à Joseph (12/22) ; le sens de *hukm* dans ce cas est plutôt à rechercher du côté de la sagesse, la capacité de bien juger et de discernement.
- Dans les versets où il est question du *hukm* associé à Dieu, comme dans les versets stipulant que « le hukm revient à Dieu » (6/57, 12/40, 12/67, 28/70 et 88, 40/12, 52/48, 60/10, 68/48, etc.), il a le sens général de jugement, de décision, de volonté de Dieu à

laquelle il faut se remettre en tant qu'il est l'ultime « maître », « seigneur », recours et référent pour les croyants de toute religion théiste. Il est difficile d'en déduire un projet, une conception ou des significations politiques spécifiques. Les mêmes significations se retrouvent dans les versets où le *hukm* divin se trouve opposé à celui de la « barbarie » ou de la « gentilité » – qui est la traduction qui rend le mieux compte de ce que le Coran et les discours musulmans désignent par *jâhiliyya*, terme qui renvoie au champ sémantique de la notion d'ignorance (*jahl*) – (5/50), ou à « l'obéissance à celui qui est en état de péché et de rébellion. » (76/24)

Le sens de normes – ou référent normatif –, qui recoupe toutes les significations précédentes, mais avec une connotation particulière le rapprochant de la notion de *sharī'a* : notamment lorsqu'il est question de la « Thora dans laquelle il y a le *hukm* de Dieu » (5/43) ou du Coran « révélé (littéralement "descendu") en tant que *hukm* arabe » (13/37).

Ces significations que montre l'examen des énoncés coraniques rejoignent les lectures et les traductions les plus courantes. En effet, tous les exégètes de l'époque classique, et la plupart des exégètes contemporains, comme les différents traducteurs du Coran, ont interprété le terme *hukm* et ses dérivés que nous venons de voir, dans un sens qui renvoie au registre cognitif et axiologique en rapport avec l'acte de juger tel que nous venons de le rappeler, en excluant toute notion de « gouvernance islamique ». Il a fallu attendre les circonstances traumatisantes pour le monde musulman de l'après-Première Guerre mondiale – avec l'application des accords Sykes-Picot et de la Déclaration de Balfour, la disparition de l'Empire ottoman et l'abolition du Califat par Mustapha Kémal – pour voir l'indo-pakistanaïse Abû Al-ʿAlâ Al-Mawdûdî introduire une nouvelle interprétation lui permettant d'élaborer sa théorie de la *Hâkimīyya* de Dieu à partir des versets référant le *hukm* à Dieu. Il faut cependant rappeler que ces versets ont été utilisés par le passé par des courants théologico-politiques mais dans un sens complètement différent de celui que leur donnent Mawdûdî et ses disciples de l'islam politique contemporain. En effet, ceux qui ont refusé l'arbitrage de Siffine en 657 entre le gouverneur omeyyade de Damas et le quatrième Calife, 'Alî, ont invoqué le *hukm* de Dieu pour justifier leur refus de cet arbitrage et pour jeter l'anathème sur leurs adversaires ; c'est d'ailleurs pour cela qu'ils portent le nom de *muhakkima* et refusent l'appellation « kharijites » par laquelle ils sont souvent désignés. Seulement, pour ceux-ci, le *hukm* de Dieu n'a jamais pris le sens « théocratique » que lui donnent les islamistes qui héritent des conceptions de Mawdûdî et de Sayyid Qutb. Dans leurs théories, que nous verrons plus loin, l'invoquant de cette notion relève d'une survivance du nomadisme réfractaire à toute autorité étrangère à l'ordre tribal, fut-elle exercée au nom de Dieu. En outre, elle est invoquée contre un arbitrage humain, et non pour prôner un mode de gouvernement alternatif à celui qu'ils contestaient. C'est d'ailleurs ce que confirme l'examen des énoncés en question comme celui de plusieurs versets du cinquième chapitre (la Table) très utilisés à l'appui de la théorie de la *hâkimīyya* divine. Ainsi, dans les énoncés où il est demandé au prophète de juger (arbitrer) « de façon juste » – *bi'l-qisti* – (5/42), (dans d'autres Chapitres il lui est recommandé de juger « justement », ou « comme il se doit » – *bi'l-haqqi* – comme dans les versets 21/112 et 38/26), ou « selon ce que Dieu a révélé », à lui-même ou aux prophètes qui l'ont précédé, la logique de l'énoncé permet les

deux interprétations, (5/48 et 5/49), il est difficile de remplacer « juger » par « gouverner ». Cette substitution sera d'autant plus difficile qu'il est demandé aux « gens de l'Évangile » de « juger selon ce que Dieu y a révélé ; ceux qui ne jugent selon ce que Dieu a révélé, ceux-là sont les malfaisants (*fâsiqûn*) » (5/47). Il en est de même pour le verset du même chapitre parlant de la Thora pour dire qu'il y a « une direction et une lumière selon laquelle jugent, les prophètes qui ont fait preuve de « soumission (à Dieu) » – *'aslamû* –, les juifs, les divins et les rabbins » avec la précision que « ceux qui ne jugent pas selon ce que Dieu a révélé, ceux-là sont les rebelles (ou infidèles) » (5/44). Le verset qui suit va dans le même sens en rappelant la loi du Talion prescrite dans la Thora avec la précision que celui qui reçoit une réparation du mal qu'il a subi et la donne en aumône, verra ses péchés expiés ; puis il met en garde : « ceux qui ne jugent pas selon ce que Dieu a révélé, ceux-là sont les injustes » (5/45). C'est sur la base de ces versets que Mawdûdî et les adeptes de sa lecture établissent leur conception théocratique en forçant la logique du texte pour donner au *hukm* le sens de gouvernance, au verbe *hakama* (*uhkum*) le sens de « gouverner ». Ainsi, « Juge selon ce que Dieu a révélé » devient « gouverne selon ce que Dieu a révélé », « ceux qui ne jugent pas selon ce que Dieu a révélé, ceux-là sont les injustes », « les rebelles » ou « les infidèles », les « malfaisants », devient « ceux qui ne gouvernent pas selon ce que Dieu a révélé, ceux-là sont les injustes », etc. ! L'islamiste égyptien Muhammad 'Imâra, du temps où il se disait « islamiste de gauche », a répondu aux adeptes de cette théorie en rappelant les circonstances qui ont entouré l'avènement de chacun de ces versets, ainsi que l'explication qu'en ont faite tous les théologiens et tous les penseurs musulmans depuis les compagnons de Muhammad jusqu'aux réformistes musulmans, en passant par Ibn Taymiyya qui constitue l'une des principales références classiques de l'islam politique.⁸³

Quoi qu'il en soit, il est difficile de déduire, même des versets où le *hukm* semble avoir une signification politique, des conceptions politiques particulières qui permettent de définir un gouvernement ou un État islamique, une « gouvernance musulmane », un système politique indissociable de l'islam et en dehors duquel les musulmans ne sauraient vivre conformément aux préceptes de leur religion.

Notions de 'umma, milla, Imam et Calife

Parmi les termes qui reviennent souvent dans les écrits relatifs au rapport entre islam et politique, nous trouvons celui de *'umma*. Nous avons vu comment B. Lewis et certains spécialistes du monde musulman reprennent les catégories du discours normatif musulman pour en parler comme étant à la fois la « communauté politico-religieuse islamique »⁸⁴ et « le système politique » propre à l'islam. Partant, ce terme s'en trouve

⁸³ . Voir M. 'Imâra, *Al-'islâm wa'l-sulta al-dîniyya (L'islam et l'autorité religieuse)*, Al-mu'assasa al-'arabiyya, Beyrouth, 1984, p. 57 sq., *Al-'islâm wa'l-thawra, (L'islam et la révolution)*, Beyrouth, 1980, *Al-farîdha al-ghâ'iba, (L'obligation occultée)*, Tunis, Dâr al-Bourâq, 1982.

⁸⁴ . B. Lewis, *Le langage politique de l'islam, op. cit.*, p. 150.

corrélé à d'autres termes relevant du soit-disant « *langage politique de l'islam* » dont *'imâm* et ce qui en est devenu l'équivalent (Calife ou « Commandeur des croyants »).⁸⁵

Nous avons vu, à propos de l'expérience de Médine, que le terme *'umma* a été utilisé, notamment dans le texte de la *çahîfa*, pour désigner la communauté supra tribale et pluriconfessionnelle qui s'est alors constituée. Il convient de préciser que le terme n'était pas inconnu des Arabes de l'époque : l'islam n'a pas créé la langue arabe ni les termes qui ont servi à l'élaboration et à la transmission de son message et à la vie de ses fidèles. Quelles étaient les significations profanes de ce terme à l'époque de l'islam naissant, et dans quelle mesure elles ont été, ou non, modifiées par l'usage coranique ?

Les sources anciennes auxquelles on peut se référer, comme le *sharh* (commentaire) de certains poèmes et des *'amthâl* (proverbes) attribués à la période antéislamiques, ou comme des dictionnaires tels que *Lisân al-ʿArab* font référence à des usages antéislamiques, ou supposés l'être, des dérivations de la racine *'MM* dont le terme *'umma* et sa variante *'imma*. On peut relever plusieurs sens :

- un premier registre a trait à l'aisance matérielle, à la vie confortable, à la fortune, au pouvoir ;
- un deuxième registre donne au mot *'umma* (ou *'imma*) le sens d'une personne ayant un statut de prééminence qui en fait une référence, un pôle vers lequel on se dirige, que ce soit en raison de sa situation matérielle ou de ses qualités morales ;
- c'est dans un sens voisin que le terme *'umma* (ou *'imma*) et le verbe *'amma*, se trouvent associés à l'idée de se diriger vers : *'umma* désigne la personne ou l'endroit vers lequel on se dirige ; le verbe *'amma* signifiant l'action de se diriger vers ;
- dans un autre registre, les mêmes termes renvoient à l'idée de prendre la tête d'un groupe, d'y occuper une position avancée (d'où le terme *'amâma* qui veut dire devant), pour le diriger (*'amma*), d'où le mot *'imâm* qui a le sens de chef, de guide, de celui qui sert d'exemple ou de référence, que ce soit pour une « bonne » ou une « mauvaise » action ;
- dans un sens proche, le terme *'imâm* s'emploie pour le fil ou la planche qu'utilise le maçon pour construire un mur droit ;
- un usage différent renvoie à l'idée de matrice et fait ainsi du mot *'umma* un synonyme de *'umm* qui veut dire « mère ».
- parmi les usages qui semblent courants, avant l'islam, du mot *'umma*, il y a l'idée d'allure, de taille, de situation ; l'idée de direction voire de tradition propre à un groupe déterminé ; de même certaines sources ont donné à ce terme la signification de groupe d'appartenance. S'agit-il, pour ces deux connotations d'un précédent à l'usage coranique qui privilégie le sens de groupe lié par des traits communs, ou d'une autre projection de cet usage sur les utilisations antérieures ? Il est difficile de répondre de façon catégorique. C'est en rapport avec cette signification que le terme *milla* est devenu synonyme de *'umma*. Les usages les plus anciens qui nous sont parvenus lui

⁸⁵ . Pour les abus inhérents aux usages idéologiques des termes évoqués ici, voir M. C. Ferjani « À propos de la notion de *'umma* : les maux d'un mot » dans *Les mots de la nation*, PUL, Lyon, 1996, p. 135-150.

donnent plusieurs significations. Parmi ces usages, certains l’associent à l’idée de compensation d’un préjudice – *diyya* – ; d’autres lui donnent la signification de groupe d’appartenance dont les coutumes joueraient, par rapport au comportement de ses membres, le rôle d’un moule dans lequel on fait cuire le pain – dont l’un des noms anciens est dérivé de la même racine *MLL* que *milla* – donne la forme du pain, selon les commentaires classiques concernant l’étymologie de ce terme. Là-encore, il est difficile de faire la part entre la réalité de ces usages et la projection des significations post-islamiques.

L’usage coranique des racines *'MM* et *MLL* ainsi que de leurs dérivés, ne semble pas en rupture avec les usages antérieurs, bien au contraire.

Le terme *'umma* est utilisé, dans le Coran, cinquante-et-une fois au singulier et treize fois au pluriel (*'umam*) dans des sens très différents.

Un verset en fait un usage qui renvoie à l’idée d’un ensemble de vivants que réunit l’appartenance à une espèce quelconque : « Il n’y a point de bête sur la terre ni d’oiseau volant de ses ailes qui ne participent de *'umam* comme vous » (6/38) Un autre verset l’utilise dans un sens voisin puisque le terme *'umam* concerne des ensembles d’« humains et de génies » qui ont disparu (7/38).

Dans un autre sens, Abraham se trouve désigné comme étant, à lui seul, une *'umma* (16/120). Cela rappelle l’un des usages préislamiques de ce terme désignant celui qui a une certaine prééminence, auquel on se réfère, ou vers qui on se dirige, ou au sens, que préfèrent certains sémiologues, de matrice d’une, ou de, nouvelle(s) communauté(s).

La plupart des versets emploient le terme *'umma* dans un sens proche de celui de communauté à l’instar de ce que nous avons vu dans la *çahîfa* de Médine : ainsi est-il fait mention indifféremment de *'umam* auxquelles « Dieu envoya » des « prophètes » et des « témoins », sans distinction entre « ceux qui ont adhéré » au message (ou au « pacte ») qui leur fut adressé et « ceux qui n’y ont point adhéré ». Même si certains versets utilisent le mot *'umma* pour désigner la communauté des fidèles de Muhammad, il serait arbitraire d’assigner à ce terme le sens exclusif de communauté musulmane ou même de communauté confessionnelle en général. L’usage du pluriel *'umam* interdit une telle réduction ; de même, son utilisation pour désigner « ceux qui ont adhéré et ceux qui ont refusé d’adhérer » au message, ne permet pas les assimilations courantes par lesquelles la *'umma* est devenue synonyme de « communauté islamique universelle et unique qui embrasse tous les pays sur lesquels est établie la domination musulmane et prévaut la loi islamique »⁸⁶.

Dans certains versets, le terme *'umma* a le sens d’un groupe à l’intérieur d’une communauté plus vaste, ou d’un peuple, comme l’atteste ce verset : « parmi le peuple (*qawm*) de Moïse, il y a une *'umma* qui guide selon la vérité(...) » (10/159). Un autre verset désigne ce qu’on appelle dans la tradition judéo-chrétienne « les tribus d’Israël » par le terme de *'umam*, ce qui peut donner à ce terme le sens de communautés ou de groupes tribaux.

⁸⁶ . B. Lewis, *op. cit.*, p. 55.

Pour ce qui est de l'usage coranique du terme *milla*, il ne semble pas être différent de celui de *'umma*. Ce terme apparaît quinze fois :

- dans huit versets il est associé à Abraham, *millatu 'Ibrâhîm*, qui peut avoir le sens de communauté ou tradition d'Abraham, (2/130 ; 2/135 ; 3/95 ; 4/120 ; 6/161 ; 12/38 ; 16/123 ; 22/78) ;
- dans un verset, il renvoie aux notions de traditions, ou de communautés, liées aux principales prophéties biblo-coraniques (les juifs et les chrétiens) ; (12/120) ;
- certains versets l'emploient pour désigner les traditions des peuples – ou des communautés – qui ont refusé de suivre tel ou tel prophète (7/89 et 88 ; 14/13 ; 12/38 ; 18/20 ; 38/7). Les usages ultérieurs le réserveront aux seules communautés juive, chrétienne et musulmane et semblent correspondre à la notion de « vraies religions » ; il est ainsi opposé à *nihla* qui correspondrait aux notions péjoratives de « secte » ou « hérésie »⁸⁷.

L'usage coranique de *milla* semble donc proche de celui de *'umma*, puisqu'il réfère à la notion de « tradition » tout en pouvant désigner la communauté des gens se réclamant de cette tradition, indépendamment de la nature de leurs croyances.

Quant à la dérivation *'imâm*, utilisée dans le Coran sept fois au singulier et cinq fois au pluriel, il est loin d'avoir exclusivement le sens « politico-religieux » que lui assignent les islamistes et certains islamologues. Certains versets renvoient à la notion d'exemplarité d'un événement (la destruction de deux cités devant servir d'exemples (15/159)), ou d'une personne (27/74). D'autres versets emploient le terme *'imâm* dans le sens de chef qui dirige les gens, aussi bien dans le « bon chemin » que dans le « mauvais », comme on peut trouver dans le verset stipulant : « combattez les chefs (*'a'imma*, pluriel de *'imâm*) de l'infidélité, ou de la rébellion » (9/12).

Dans certains versets, il est difficile de trancher avec certitude entre le sens de « guide » et celui d'exemple, comme dans les versets suivants : « Nous avons fait d'eux (Isaac et Jacob) des *'a'imma* qui guident selon notre commandement » ou « Nous voulons combler les opprimés sur la terre, faire d'eux des *'a'imma* et les héritiers » (28/5), ou encore, à l'adresse d'Abraham : « Je ferai de toi un Imam pour les humains » (2/124), ou « Fais de nous et de notre descendance un Imam pour les gens pieux » (25/74). Le mot Imam est également utilisé dans le sens de livre ou d'enseignement auquel on peut se référer pour savoir se guider. Ainsi est-il dit du « livre de Moïse » qu'il est « Imam et miséricorde » (11/17 et 46/12). Dans le même sens, un autre verset dit : « Nous avons tout recensé dans un Imam édifiant. » (36/12) C'est sur la base de ces versets que le Coran est dit Imam.

Aucun verset ne parle d'un Imam au sens où l'entendent les islamistes et certains spécialistes qui y voient, comme B. Lewis, « le prototype du souverain musulman légitime » ou le « chef légal de l'umma, communauté politico-religieuse islamique ».

⁸⁷ Il en est de même pour le mot *khalîfa* (Calife) devenu dans un certain « langage politique de l'islam » le synonyme de « Imam ». Il est utilisé neuf fois dans le Coran (deux fois au singulier, quatre fois avec le pluriel *khulafâ* et trois fois avec le pluriel *khulafâ*, plus usité dans le langage politique ultérieur). C'est l'usage qu'en font, à titre d'exemple, Shahrastâni dans *Al-milal wa al-nihal* (Les religions et les hérésies) et Ibn Hazm dans *Al-faql fi al-milal wa al-nihal* (Propos décisif quant à la distinction entre religions et hérésies), éditées plusieurs fois (l'édition de référence pour ce travail est celle de Dâr al-fîkr, Beyrouth, où nous trouvons réunis les deux ouvrages).

Le premier singulier concerne Adam – ou le genre humain – mentionné par le verset : « lorsque Dieu dit aux anges : je vais établir un *khalīfa* sur la terre (...) » (2/30). Le second concerne David auquel il est adressé ce message : « Ô David ! Nous avons fait de toi un *khalīfa* sur la terre (...) » (38/26)

Les pluriels *khalā'if* concernent l'ensemble des humains considérés comme des « vicaires » ou des « lieutenants de Dieu sur la terre » (6/165 ; 10/14; 10/73 ; 35/39).

L'un des pluriels *khulafā'* (successeurs) concerne les membres d'un peuple de la mythologie coranique ('Ād) auxquels il est rappelé que « Dieu a fait d'eux » « les *khulafā'* après le peuple (*qawm*) de Noé » (7/69) ; l'autre concerne les membres d'un autre peuple (Thamūd) auxquels il est également rappelé que « Dieu en a fait » « les *khulafā'* après 'Ād » (7/74).

Aucun des usages coraniques du terme *khalīfa* et de ses déclinaisons, à l'exception peut-être du verset relatif à David, n'a la connotation de commandement ou de chefferie politique ou « politico-religieuse ».

L'étymologie du mot *khalīfa* renvoie à l'opposé des connotations que suggèrent les termes *'imām*, *'umma*, et *'amma*, qui sont en rapport avec l'adverbe *'amāma* (devant), le contraire de *khalfa* (derrière). Le mot *khalīfa* désigne celui qui vient après, dans le temps, dans l'espace ou dans la hiérarchie ou l'ordre, pour succéder, remplacer, tenir lieu de, représenter, etc., à l'instar du statut de l'humain par rapport au divin dans les conceptions théistes anthropocentristes, d'un héritier (qui se dit aussi *khalīfa*) par rapport à ses ancêtres (le fameux *salaf* qui donne l'adjectif *salafī* – salafite – au sens de se réclamer de l'autorité des « ancêtres » censés être « bienfaisants », *al-salaf al-ḥāliḥ*), et de ceux qui vont succéder au Prophète pour en être les « vicaires », les « lieutenants » dans sa fonction de « chef » ou de « guide » (Imam) : c'est ainsi que *khalīfa* – qui vient de *khalfa* (derrière) – est devenu synonyme de son contraire, celui qui est devant (Imam).

Pour ce qui est de « Commandeur des croyants » (*'amīr al-mu'minīn*), devenu lui aussi synonyme de Calife et Imam, même s'il a un rapport avec le terme *'amr*, qu'on trouve dans le Coran, associé à la notion de *'imān* et de *mu'mīn* dont on a déjà parlé en rapport avec l'usage qui en est fait dans la *ḥaḥīfa* de Médine, elle n'est apparue que sous le deuxième Calife – nous en verrons les raisons – et on ne lui trouve aucune mention dans le texte coranique.

Paix (*silm* et *salām*) et combat (*jihād* et *qitāl*) dans le Coran

Les enseignements coraniques sont traversés par la dialectique de la paix et de la guerre, telle qu'elle était à l'œuvre dans l'Arabie où l'islam a vu le jour. Nous avons vu, à travers l'analyse de l'expérience de Médine sous la conduite du Prophète, les incidences de cette dialectique qui peuvent permettre à chacun, selon les circonstances, les intérêts et les besoins de la situation qu'il vit, de trouver des arguments en faveur de la paix et de la

tolérance ou de justifier la guerre et l'intolérance. Le texte coranique peut se prêter ainsi à toutes sortes de manipulations.⁸⁸

Les partisans de l'intolérance et de la violence, au nom du « combat sur la voie de Dieu », ne sont pas en panne d'arguments à l'appui de leur conception. Le Coran incite les croyants à mener ce combat en utilisant des termes dérivant principalement de deux racines, *JHD* et *QTL*.

De la première racine, nous avons le terme *jihâd* qui réfère à la notion générale d'effort, que certains interprètent comme étant d'abord « le combat contre soi-même », contre ses propres penchants ou tentations et qui serait « le combat suprême ». Cependant, l'usage coranique de ce terme – vingt-sept fois sous la forme verbale (l'impératif *jâhidû*), quatre fois le substantif *jihâd* et quatre fois le participe actif *mujâhid* (au pluriel) – n'exclut pas le sens guerrier surtout lorsque le combat ainsi désigné vise les *kuffâr* (« impies », infidèles, ou rebelles) (52/25), ou les *kuffâr* et *munâfiqûn* (infidèles et hypocrites) (9/73 et 66/9).

De la deuxième racine (*qtl*), est tiré le terme *qitâl* (littéralement, combat mortel). Ce terme, dont le sens guerrier et violent est plus évident que le premier, revient une trentaine de fois sous la forme d'injonction de « combat sur la voie de Dieu » contre « les infidèles » (*kuffâr*), « ceux qui ne croient pas en Dieu et au jour dernier », la fraction musulmane qui refuse de mettre fin à une guerre l'opposant à une autre fraction musulmane (9/49), « les associateurs » (*mushrikûn*), les « chefs de l'infidélité (*a'immatu'l-kufr*) », « les amis de Satan (*awliyâ' al-shaytân*) », etc. Il est parfois associé à l'impératif de tuer (*qatl*) les « associateurs après l'expiration des mois sacrés où qu'ils se trouvent » (9/4). L'ordre de tuer est quatre fois associé à un combat défensif. Il est aussi question d'« extermination » (*taqtîl*) pour sanctionner « ceux qui mènent la guerre contre Dieu, son Prophète et qui répandent le mal sur la terre » et qui doivent, pour cela, être « exterminés », ou « crucifiés », ou « amputés des membres opposés » ou « exilés de la terre » (5/33).

Les expéditions, organisées après 622 dans les différentes régions d'Arabie et contre les mekkois, comme le sort réservé aux juifs de Médine après 624, sont interprétées comme la traduction par le Prophète de ces enseignements coraniques privilégiés par les musulmans adeptes de la violence et par ceux qui cultivent l'islamophobie. Ceux qui privilégient cet aspect du Coran et de la tradition fondatrice de l'islam considèrent, comme 'Abû Bakr Ibn Al-'Arabî,⁸⁹ que les versets appelant au respect de la liberté de conscience, à la tolérance et à la recherche de la paix ont été abrogés par les versets appelant à « combattre sur la voie de Dieu ».

C'est en référence à cette option que B. Lewis, tout en reconnaissant que les notions de « guerre sainte », et de « Loi sainte » n'ont pas « d'origine dans les textes classiques », affirme : « la charîa est simplement la loi et il n'y en a pas d'autres. Elle est

⁸⁸ . Voir à ce sujet M. C. Ferjani « Islam, paix et violence » dans *Les religions et la violence*, Théphilyon, n° 1, tome VIII, janvier 2003, p. 129-162.

⁸⁹ . Ibn Al-'Arabî, *'Ahkâm al-qur'ân*, (*Les normes coraniques*), 4 vol., Dâr al-fikr, (sans précision de lieu ni de date) ; voir à ce sujet l'excellent travail de S. Belaïd, *Al-qur'ân wa'l-tashrî'*, *op. cit.*

sainte en ce qu'elle vient de Dieu et, en tant que telle, est l'expression extérieure et immuable des commandements de Dieu à l'humanité. C'est sur l'un de ces commandements que se fonde la notion de Guerre sainte, au sens d'une guerre ordonnée par Dieu. Le terme ainsi traduit est « Jihad », mot arabe au sens littéral de « tentatives, d'efforts, ou de luttes ». ⁹⁰ Il ajoute : « Selon l'enseignement musulman (sic !), le djihad est l'un des éléments de la profession de foi, une obligation imposée à tous les musulmans par Dieu, par la révélation ». ⁹¹ Pour ne laisser aucun doute sur la nature de cette obligation, il précise : « l'obligation du djihad se fonde sur l'universalité de la révélation musulmane. La parole de Dieu et le message de Dieu s'adressent à l'humanité ; c'est le devoir de ceux qui les ont acceptés de peiner (*jâhada*) sans relâche pour convertir ou, tout au moins, pour soumettre ceux qui ne l'ont pas fait. Cette obligation n'a de limite ni dans le temps, ni dans l'espace. Elle doit durer jusqu'à ce que le monde entier ait rallié la foi musulmane ou se soit soumis à l'autorité de l'État islamique. Jusqu'à ce moment, le monde est partagé en deux, la Maison de l'Islam (*Dar al-Islam*), où s'impose la domination et la Loi de l'islam, et la Maison de la Guerre (*Dar al-Harb*) qui couvre le reste du monde. Entre les deux, il existe un état de guerre moralement nécessaire, juridiquement et religieusement obligatoire, jusqu'au triomphe final et inévitable de l'islam sur l'incroyance. Selon les livres de droit, cet état de guerre pourrait être interrompu, si besoin était, par un armistice ou une trêve de durée limitée. Il ne pourrait pas se conclure sur une paix, mais seulement par une victoire finale. » ⁹² Il est important de remarquer que l'opposition, rappelée ainsi par B. Lewis, entre *dâr al-harb* et *dâr al-islâm* (domaine de la guerre et domaine de l'islâm), avec ou sans le statut intermédiaire de *dâr al-çulh* (domaine régi par un accord de paix), n'a aucun fondement coranique ; nous verrons dans quel contexte et avec quel sens elle est apparue bien après l'avènement de l'islam.

Les partisans de la tolérance et de la coexistence pacifique entre les humains, quelles que soient leur croyance (ou incroyance), peuvent, de leur côté, mobiliser des énoncés tels que « la vérité provient de Votre Seigneur ; dis : celui qui veut être croyant qu'il le soit et celui qui veut être incroyant qu'il le soit » (Coran, 18/29), « Pas de contrainte en religion » (Coran, 2/256), « Dis : ô infidèles ! Je n'adore pas ce que vous adorez, vous n'adorez pas ce que j'adore (...). Vous avez votre religion et j'ai la mienne » (Coran, 169/1 à 6), « Tu n'es en rien comptable de leurs actions et ils ne sont en rien comptables des tiennes » (Coran, 6/52), « si un associateur (un polythéiste) te demande l'asile accorde le lui afin qu'il entende la parole de Dieu » (Coran, 9/6), « Ô gens ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle ; nous avons fait de vous des peuples et des tribus afin que vous vous reconnaissiez » (Coran, 13/49), ainsi que les nombreux énoncés rappelant que « si Dieu l'avait voulu, il aurait fait des humains une seule communauté » (Coran, 11/18, 5/48, 16/93).

Outre ces incitations à la tolérance, et à l'acceptation de la diversité des « peuples »,

⁹⁰ . B. Lewis, *Le langage politique de l'islam*, Gallimard, Paris, 1988, p. 111-112.

⁹¹ . *Ibid.*, p. 112-113.

⁹² . *Ibid.*, p. 113.

des « tribus » et des « communautés » – « voulues par Dieu » – l'agression est prohibée car « Dieu n'aime pas les agresseurs. » (Coran, 2/190 et 5/87).

Les termes « *silm* », et « *salâm* », au sens de paix, par opposition à la guerre, reviennent dans quarante-neuf versets, souvent rappelés par ceux qui récusent la violence comme fondement des relations entre les humains. Les partisans de la paix rapprochent ces énoncés coraniques des différentes traditions et des exemples d'attitudes pacifiques et de quête de tolérance dans la vie de Muhammad et de ses premiers fidèles à La Mekke, avant l'hégire, ou de la Charte (*çahîfa*) de la communauté de Médine qui regroupa des musulmans à côté de clans juifs, chrétiens et arabes d'autres croyances, ou encore du pacte de Nadjrân, et à d'autres pactes par lesquels le prophète de l'islam et ses compagnons ont garanti les droits des chrétiens et des « Gens du Livre », et qui servirent par la suite de base aux relations avec les mazdéens, les hindouistes, les populations animistes en Afrique et pour les relations avec des États et des populations de confessions et de cultures diverses. Le sort réservé aux juifs de Médine et les conquêtes menées du vivant du Prophète sont relativisés soit par l'invocation de leur caractère « défensif » ou « politique » qui ne sauraient, pour ces raisons, engager la conscience des musulmans, soit en les présentant comme des mesures d'exception liées aux circonstances vécues par les premiers musulmans et qui doivent être subordonnées aux principes généraux et universels que sont, à leurs yeux, les commandements appelant à la tolérance, à la paix et à la fraternité entre les humains.

C'est à ces lectures que se réfèrent ceux qui vivent et perçoivent l'islam comme une religion de paix, de tolérance et de fraternité universelle entre les humains. Dans ce sens, le mufti Subhî al-Ṣâlih est loin d'être le seul musulman pour dire : « L'islam est l'une des religions les plus tolérantes (...). Tous les hommes sans exception sont d'après le Coran les intendants de Dieu sur terre. C'est Dieu seul qui a le droit de juger s'ils sont dignes de sa confiance. Personne n'a le droit d'intervenir en son nom (...). L'humanisme islamique englobe tous les hommes et recherche le dialogue avec toutes les formes de pensée et de civilisation. On n'a pas le droit d'ériger l'islam en système d'oppression, de répression. »⁹³ Il ajoute : « L'islam a une vocation universelle. Sa marche ne peut revêtir aucune forme de violence ou d'oppression. Fidèle à sa mission, l'islam se veut d'être "une passerelle entre les hommes" »⁹⁴. Des penseurs comme Mohamed Talbi⁹⁵, Ezzedine Guellouz⁹⁶, M. Aziz Lahbabi⁹⁷, et bien d'autres, défendent la même vision pacifiste

⁹³ . S. El Saleh, « L'islam face au développement » dans *L'islam et son actualité pour le Tiers-Monde, Revue Tiers-Monde*, tome XXIII, n° 92, PUF, Paris, 1982, p. 925-934.

⁹⁴ . *Ibid.*

⁹⁵ . *Plaidoyer pour un islam ouvert*, Cérès-Desclée De Brouwer, Tunis-Paris, 1998.

⁹⁶ . Dans D. Chevalier, A. Gallouz et A. Miquel, *Les Arabes, l'islam et l'Europe*, Flammarion, Paris, 1991.

⁹⁷ . Dans ses différents travaux relatifs à l'islam dont en particulier *Le personnalisme musulman*, Paris, PUF, 1964, *Du clos à l'ouvert*, Casablanca, Dâr al-Kitâb, 1961, *Liberté et libération*, Paris, Aubier, 1956 (les deux derniers ouvrages ont été publiés en arabe au Caire).

qu'ils justifient en puisant des arguments dans les faits fondateurs de l'islam et en s'appuyant sur des textes classiques. Résumant les arguments des adeptes de cette conception pacifiste, Marcel A. Boisard écrit : « L'Islam est une religion de paix ; la racine étymologique même de son nom l'indique. Dieu lui-même est *Salâm*, à savoir Salut, paix, sécurité. Pour la pensée musulmane, toute révélation divine véritable – l'Islam comme celles qui l'ont précédé – est nécessairement pacifique, puisque la loi vise, en premier lieu, à garantir la vie de l'homme – et non seulement du "croyant", pris dans son acceptation limitative – créé par Dieu. Le Coran impose la fraternité à l'intérieur de la communauté et la coopération pacifique avec l'extérieur, selon la vision d'une humanité unitaire. »⁹⁸

Plus nuancé, Ali Mérad précise qu'«en ce qui concerne le défi de la violence, l'éthique islamique impliquerait un engagement lucide et constructif pour coopérer à la nécessaire transformation des mentalités et des structures afin d'établir les conditions propres à une vie plus juste et plus humaine»⁹⁹. Il ajoute : « Un tel engagement suppose, d'une part, le refus de la non-violence purement négative, qui invoque le piétisme, le pacifisme, l'incompétence dans les affaires temporelles, et laisse, en fait, le champ libre aux forces du mal et de la violence ; d'autre part, cela suppose un égal refus des méthodes oppressives et totalitaires, le rejet de tout système visant à l'étouffement et à l'écrasement de la société humaine présente, sous prétexte de travailler au bonheur hypothétique de générations futures.» Dans le même sens, il remarque «que l'obligation canonique d'ordonner le Bien et d'interdire le Mal peut difficilement être assurée sans une certaine forme d'engagement dans la lutte contre la violence, pourvu que cette lutte ne passe pas nécessairement « par le feu et par le sang ». Cette conception pacifiste n'implique pas, nous semble-t-il, qu'il faille s'interdire de réagir devant le mal, et de s'abstenir de toute espèce de réponse pour décourager les forces de la violence »¹⁰⁰. Il conclut : « À la limite, une telle attitude de non-violence, lucide et disciplinée, pourrait être plus efficace et humainement plus salutaire qu'une violence désorganisée qui dégènerait fatalement en violence aveugle.»¹⁰¹

De son côté, Abdelmajid Charfi distingue des situations dans lesquelles la violence serait légitime, voire obligatoire, des situations dans lesquelles elle serait inadmissible et injustifiable, en précisant que c'est l'impératif de la paix qui peut justifier le recours à la violence.¹⁰² Beaucoup de penseurs et de théologiens musulmans ont abordé la question sur la base de la distinction entre la violence légitime, ou juste, et la violence illégitime, ou

⁹⁸ . M. A. Boisard, *L'Islam aujourd'hui*, UNESCO, 1985 p. 99.

⁹⁹ . A. Mérad, « L'Islam et la violence », dans *Rencontres islamo-chrétiennes, Conscience Musulmane et conscience chrétienne aux prises avec les défis du développement*, Cérès, Université de Tunis, Série Études Islamiques, Tunis, 1974, p. 159-166.

¹⁰⁰ . *Ibid.*

¹⁰¹ . *Ibid.*

¹⁰² . A. Charfi, « *Al-islam wa'l-'unf* » (« L'islam et la violence »), dans *Rencontres islamo-chrétiennes, Conscience Musulmane et conscience chrétienne aux prises avec les défis du développement*, *op. cit.* p. 187-206.

injuste, en divergeant sur les critères de distinction et sur les conditions et les limites imposées à l'usage de telle ou telle forme de violence.

Ces différents points de vue illustrent l'incidence des équivoques des faits fondateurs de l'islam, sur la détermination d'un point de vue qui serait orthodoxe sur une question aussi capitale. En cela, l'islam n'est pas différent des autres religions, dont les textes et les faits fondateurs, aussi équivoques sur cette question comme sur d'autres, n'ont cessé d'être manipulés pour servir les causes les plus opposées. Ainsi, la Bible, tout en ordonnant de ne plus tuer (« Tu ne tueras point ! », Deutéronome, 7) ordonne l'extermination de « ces impies, les Amalécites » (I Samuel, 15/18) et de faire la guerre aux peuples que les hébreux rencontraient sur le chemin de la conquête de la « terre promise » de Canaan. De même dans les Évangiles, le pacifique Jésus qui dit à ses disciples : « si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui aussi l'autre » (Matthieu 5/39), dit par ailleurs : « Ne croyez pas que je suis venu apporter la paix sur terre : je ne suis pas venu apporter la paix, mais l'épée. Je suis venu mettre la division entre l'homme et son père, la fille et sa mère, la belle-fille et sa belle-mère, et l'homme aura pour ennemis les gens de sa maison. » (Matthieu, 10/34-36). Juifs et chrétiens auront les mêmes problèmes, les mêmes lectures et attitudes contradictoires, à partir de ces équivoques de leurs Écritures. Il en est de même pour l'hindouisme, qui érige la non-violence (*ahimsa* qui veut dire littéralement « volonté de ne pas tuer ») en vertu et qui impose au roi et au *varna* royal des *kshatriya* la charge de protéger par la guerre le monde, de tuer et châtier les ennemis et d'offrir les sacrifices pour la prospérité de la terre, etc.. Le bouddhisme, qui en est issu sur la base de la recherche de la paix absolue, n'a pu se répandre, au-delà de son berceau initial, que grâce à la protection de l'empereur Açoka (273-237 av. J.-C.), célèbre par ses conquêtes qui lui ont permis d'unifier l'Inde et d'étendre les frontières de son empire jusqu'en Afghanistan par le recours à la guerre. On pourrait ainsi dire que toutes les religions ont prêché l'amour du prochain, la recherche de son salut, mais que, pour les répandre et assurer leur pérennité, leurs fidèles ont trop souvent préféré la soumission des corps à la conquête des cœurs. Pour comprendre les ambivalences de toutes les traditions religieuses, et pas seulement de l'islam, sur cette question, il suffirait peut-être de méditer cet antique adage latin : « *Ci vis pacem, para bellum* », (Si tu veux la paix, prépare la guerre) ! Les relations entre les nations et les groupes humains, depuis la nuit des temps, n'ont jamais démenti cet adage qui résume la complexité de la question de la violence et de la paix. Est-ce parce que l'humain est « naturellement » et irrémédiablement « un loup » pour son prochain, ou est-ce le fait de facteurs accidentels qui en ont perverti la nature pacifique, que la violence se présente comme une donnée de la condition humaine ? Les systèmes éthico-philosophiques, comme les doctrines politiques et religieuses, n'ont jamais réussi à clore le débat autour de cette question ; même le Mahatma Gandhi, le plus grand apôtre de pacifisme contemporain, n'a pas réussi à résoudre cette énigme : « entre la lâcheté et la violence, disait-il, je préfère la violence ».

'Amr et wilâya et rapports entre consultation (*shûrâ*),

obéissance (*tâ'a*) et autorité

Tous les auteurs qui se sont intéressés aux fondements possibles du politique dans le Coran, avant Mawdûdî et S. Qutb, ou en réponse à la thèse de la *hâkimîyya* de Dieu développée par ceux-ci, n'ont pas cherché du côté de la notion de *hukm* et des termes qui en sont dérivés, mais du côté de la très vague notion de *'amr* qui s'emploie autant au singulier qu'au pluriel – *'umûr* – et recouvre tout le champ sémantique du terme « affaire(s) » – comme dans « je m'occupe des mes affaires », ou les « affaires » sociales, économiques, culturelles, étrangères, intérieures, personnelles, familiales, religieuses, temporelles, etc. Dans ce sens, on parle de la dichotomie « affaires religieuses (ou relevant de la religion) – *'umûr al-dîn* – et affaires séculières – *'umûr al-dunyâ* – », comme dans le célèbre *hadîth* : « Ce qui est (ou relève) des affaires de votre religion me revient – *mâ kâna min 'amri dînikum fa 'ilayya* – et ce qui est des affaires de votre monde vous êtes mieux à même pour le savoir – *wa mâ kâna min 'amri dunyâkum fa 'antum 'a'lamu bihi* ». C'est l'occultation de ce genre de dichotomie qui fait dire à B. Lewis : « L'arabe classique, tout comme les autres langues classiques de l'islam, ne possède pas de couple d'opposition sémantique recouvrant la dichotomie chrétienne entre le laïque et l'ecclésiastique, le temporel et le spirituel, le séculier et le religieux, la raison en est que ces couples d'opposition connotent une dichotomie propre au christianisme, laquelle n'a pas d'équivalence dans le monde de l'islam ». ¹⁰³ Dans le même registre, *'amr* au singulier signifie toute sorte d'affaire, de question, de problème, ou de ce qui mérite préoccupation : la réponse du poète préislamique 'Imru' Al-Qays, à qui l'on annonçait la mort de son père, alors qu'il était entrain de boire : « Aujourd'hui c'est le vin – *al-yawma khamr* – et demain ce qui mérite préoccupation – *wa ghadan 'amr* » – illustre l'un des usages fréquents de ce terme. Lorsqu'il est utilisé comme un nom déterminé – *al-'amr* – sans d'autres précision il signifie « la chose » ou « l'affaire » par excellence, c'est-à-dire ce qui concerne tout le monde, l'équivalent de la *res publica* – la « chose publique », en latin – ou de la *common wealth* – « l'affaire commune », en anglais. En rapport avec ce sens, nous trouvons le verbe *i'tamara* (ou *ta'ammara*) qui veut dire « se consulter au sujet du – ou d'un important – *'amr* », d'où le mot *mu'tamar* qui veut dire de nos jours « congrès », c'est-à-dire un rassemblement pour se consulter et discuter aux sujet des *'umûr* (affaires, questions, problèmes, etc.) du groupe concerné. Celui qui est chargé du *'amr* (l'affaire) – ou des *'umûr* (les affaires) – est désigné par l'expression *çâhib* (au pluriel *'açhâb*) – ou *waliy* – (dont le pluriel est *'awliyâ'* ou *wullât*) *al-'amr* – ou *al-'umûr* – (l'ayant, ou les ayants, charge des affaires, ou de l'affaire). La *wilâya*, associée ici aux affaires, a plusieurs significations dont celle de « charge » ou de « prise en charge » – d'une quelconque fonction ou responsabilité – d'où le verbe *tawallâ* qui s'emploie pour dire « prendre », « exercer » ou « assumer » une quelconque charge, fonction ou responsabilité ; mais aussi pour dire « se mettre sous la responsabilité de » quelqu'un ou d'un groupe. Ce qui donne *al-wilâya*, qui est un terme polysémique renvoyant à l'autorité (politique, familiale, judiciaire, etc.), en tant que corollaire de la responsabilité et l'exercice d'une charge. Dans ce sens, celui qui assume la *wilâya* est un *wâlî*, *waliy* ou *mawlâ*. Mais ce dernier terme est équivoque puisqu'il désigne à la fois celui qui est, dans

¹⁰³ . B. Lewis, *Le retour de l'islam*, op. cit. p. 374-375.

la relation de *wilâya* (*walâya*), l'ayant charge (*wâlî* ou *walîy al-ʿamr*) et le pris en charge (*al-muwallâ ʿalayhi*). C'est ainsi que le même terme *mawlâ* désigne, à la fois, le seigneur (que ce soit Dieu, un prince ou n'importe quel ayant autorité), et l'esclave (particulièrement quand il est affranchi et pris en charge par le groupe ou l'ancien maître qui l'adopte). En fait, ce terme révèle l'ambiguïté de la *wilâya* (ou *walâya*) qui est plutôt une relation d'interdépendance et de proximité entre un ayant charge ou autorité et celui qui relève de cette autorité. La *wi(a)lâya*, a aussi un rapport aux relations de parenté et de solidarité de sang : dans ce sens, *Lisân al-ʿArab* précise : « *al-mawlâ* c'est le cousin germain du côté du père, l'oncle paternel, le fils, toute personne qui participe d'un lien de parenté du côté paternel, l'allié, celui qui te prend en charge (...), celui qui fait allégeance – *walâ'* et *muwâlât* – (...), le maître qui affranchit et l'esclave affranchi qui tient lieu d'un cousin germain du côté paternel que tu dois soutenir et dont tu hérites s'il décède sans laisser d'héritier, (...) »¹⁰⁴. En rapport avec ces significations, le *mawlâ* désigne aussi l'héritier. Il ajoute que ce terme désigne aussi « le Seigneur, le propriétaire, le maître, le bienfaiteur, l'affranchisseur, celui qui soutient, qui aime, qui fait partie de la suite, le voisin, le cousin germain du côté du père, l'allié, celui qui relève d'un lien contractuel, le gendre (le beau-père ou le beau frère), l'esclave, l'esclave affranchi, et celui qui bénéficie d'un acte de bienfaisance », voire « l'ami, le proche, (...), le voisin, (...), l'associé, le neveu par la sœur »¹⁰⁵.

Nous verrons que le Coran utilise tous ces termes dans les mêmes significations, et essayerons de comprendre les raisons pour lesquelles le politique se trouve corrélé à ce champ sémantique plein d'équivoque et d'ambiguïté.

Le terme *'amr* a par ailleurs le sens d'impératif, d'ordre donné, de commandement ou de recommandation. Sa forme verbale *'amara* veut dire ordonner, donner un ordre, commander ou recommander. Celui qui ordonne ou qui commande est un *'âmir*, lorsqu'il le fait à l'occasion, et *'amîr* lorsqu'il s'agit d'une fonction permanente ou un titre. C'est l'origine du mot *'amîr* qui veut dire « prince » (d'où le titre Émir), qu'on retrouve dans le titre *'Amîr al-mu'minîn* (Prince ou Commandeur des croyants), ou *'Amîr al-bahr* qui a donné le mot « amiral » (comme on dit aujourd'hui Abdel pour tous les noms arabes, ou d'origine arabe, commençant par « 'Abd al- » tels que 'Abd al-Karîm, 'Abd al-Latif, 'Abd al-Qâdir, etc.), *'Amîr al-jaysh*, (commandant des armées ou de l'armée), *'Amîr al-shurta* (commandant des forces de polices), *'Amîr al-umrâ'* (le Prince des princes) ou simplement *al-'Amîr* (le Prince), pour ne retenir que les usages qui ont un rapport avec le politique. Celui qui reçoit – ou subit – l'ordre ou le commandement est dit *ma'mûr* ; ce terme désigne souvent des subalternes et s'emploie pour décliner toute responsabilité ou se dédouaner d'un acte ou d'une conduite coupable ou reprochable. En rapport avec ces significations, il y a le verbe transitif *'ammara* qui a le sens de charger quelqu'un du rôle ou des fonctions de prince ou de commandeur (ou commandant)¹⁰⁶.

¹⁰⁴ . *Lisân al-ʿArab*, op. cit., matière WLY.

¹⁰⁵ . *Ibid.*

¹⁰⁶ . *Ibid.*, matières 'MR et WLY.

Dans le Coran, le terme *'amr* est utilisé dans cent soixante-un versets au singulier, et dans treize versets au pluriel (*'umûr*). Il est attribué plus de cent fois à la volonté divine. Quant au verbe *'amara*, il revient dans soixante-un versets, conjugué à différents modes dans les sens de « commander », « recommander » et « donner des ordres », concernant la conduite individuelle ou collective, le plus souvent dans les domaines religieux (ce qu'il faut croire et ce qu'il faut faire pour honorer le sacré et accomplir un rituel ou des obligations culturelles), mais aussi dans le domaine des relations avec les autres. L'auteur du *'amr* est le plus souvent Dieu (quelque cinquante fois), parfois des prophètes, les croyants (notamment lorsqu'il s'agit de recommander de faire le bien et de ne pas faire le mal), Satan et le Pharaon (qui n'ordonnent que le mal) ou d'autres personnages. Les destinataires sont les humains en général, les croyants, des prophètes, des peuples ou des communautés qui ont suivi ou n'ont pas suivi l'ordre ou la recommandation qui leur est adressée, des personnes déterminées. Le contenu du *'amr* est variable. Il peut être général comme dans « Dieu ordonne (recommande) la justice et le bien » (*al-'adl wa'l-'ihsân*), ou « vous recommandez (ou ordonnez ¹⁰⁷) de faire ce qui est bien (littéralement "ce qui est de coutume" ou "connu", en arabe *ma'rûf*) et de ne pas faire ce qui est mal » (littéralement « étrange » ou « inconnu », « qui n'est pas de coutume » – *munkar*) (neuf fois). Parfois, le *'amr* porte sur un objectif précis (faire le sacrifice d'une génisse, accomplir la prière, adorer Dieu, etc.)

Nous trouvons également deux fois le verbe *i'tamara*, une fois au sujet de ceux qui conspiraient ¹⁰⁸ – se consultaient – pour tuer Moïse (28/20), et une fois à propos des conjoints qui doivent « se consulter – ou se recommander – mutuellement selon ce qui est de coutume » (*i'tamirû bi al-'ma'rûf*) (65/6).

La forme *'âmir* – désignant celui qui est l'auteur du *'amr* – n'apparaît qu'une seule fois au pluriel au sujet de ceux qui recommandent de faire le bien et de ne pas faire le mal (9/112).

Lorsque le *'amr* relève des humains (croyants, ou sans référence à aucune croyance, souvent il n'y a rien qui permet de trancher dans un sens ou un autre), il est mentionné comme objet de conflit – *tanâzu'* – (3/152, 4/59, 8/43, 18/21, 20/62, 22/67), de divergence – *khillâf* ou *ikhtilâf* – (24/63, 42/10, même si le mot utilisé dans ce verset n'est pas *'amr* mais *shay'* – chose –), de déchirement – *taqattu'* – (21/93, 23/53), de demande d'autorisation – *isti'dhân* – (24/62), de consultation au sens de concertation – *tashâwur* ou *shûrâ* – (3/159, 42/38), de consultation au sens de requête d'un avis – *fatwâ* – (27/32) ou de consensus – *'ijmâ'* – (10/71, 12/102). Lorsqu'il est objet de divergence ou de conflit,

¹⁰⁷ . En arabe, lorsque l'ordre ou la recommandation porte sur une demande de faire quelque chose, on emploie le verbe *'amara* qui peut vouloir dire « ordonner » – avec l'idée que c'est un impératif ou une obligation – ou « recommander » sans que la recommandation soit impérative ; lorsque il s'agit de demander de ne pas faire – ou de s'abstenir de faire – quelque chose, on emploie le verbe *nahâ* dont on peut déduire qu'il s'agit d'une interdiction ou qu'il s'agit d'une simple recommandation d'éviter ce qui peut déranger parce qu'inhabituel. La solution de facilité qui consiste à traduire ce verset par « l'obligation de commander le bien et d'interdire le mal » ne rend pas compte de ces nuances qui sont très importantes.

¹⁰⁸ . Ce qui donne en arabe moderne le verbe *ta'âmara* (« comploter ») et les mots *mu'âmara* (« complot »), *muta'âmirûn* (« comploteur »).

certaines versets recommandent de s'en remettre à Dieu et au Prophète (4/95), auxquels il est demandé – dans d'autres versets – d'obéir ainsi qu'à tous les prophètes (3/32 et 132, 4/59, 8/46, et près des deux tiers des quelques 80 versets où il est question d'obéissance).

Pour ce qui concerne la *wi(a)lâya*, le terme n'apparaît que deux fois dans le Coran : une fois pour dire qu'elle revient – ou elle est due – à Dieu (18/44), et une fois pour dire que Dieu prend en charge – ou « a la charge de » – « ceux qui ont adhéré à la foi (au pacte) et qui n'ont pas émigré » (8/72).

La forme *walîy* revient, au singulier, dans 44 versets : vingt-huit fois où il s'agit de Dieu, soit pour dire qu'il est le seul *walîy*, ou pour nier la possibilité d'avoir un autre *walîy* que Dieu ; les autres fois, elle concerne ceux qui sont sans *walîy* parce qu'ils font l'objet de la colère divine (quatre fois), Satan comme *walîy* de ceux qui le prennent comme tel (trois fois), des relations de parenté (cinq fois), un lien d'amitié qui efface, du fait du pardon, un lien d'animosité (41/34), ou la recommandation de ne pas prendre un *walîy* parmi les infidèles (4/89). Elle revient quarante-deux fois au pluriel (*'awlyâ'*) : tantôt, il s'agit des *'awlyâ'* – amis – de Satan (3/175, 4/76) ou dont le *tâghût* (2/257) et les diables – *shayâtîn* – sont les *'awlyâ'* (7/24, 7/30, 6/121) ; parfois les *'awlyâ'* que les croyants ne doivent pas avoir tels que les infidèles ou les rebelles – *kâfirûn* ou *kuffâr* – (3/28, 4/139, 4/144, 5/57, 8/73, 18/102), même s'ils sont parents ou frères (9/23), des injustes – *al-zhâlimûn* – (45/19), des ennemis de Dieu et des croyants (60/1), mais aussi des juifs et des chrétiens (5/51, 5/57). Certains versets stigmatisent les égarés – *dhâllûn* – et tous ceux qui prennent d'autres *'awlyâ'* que Dieu, et invitent les croyants à ne pas suivre leur exemple car il n'y a pas meilleurs *'awlyâ'* que Dieu (quelques 17 versets). Les autres emplois coraniques de *'awlyâ'* concernent la *wilâya* agréée par Dieu : celle qui unit les croyants et les croyantes qui sont les *'awlyâ'* les uns des autres (9/71), et de « ceux qui ont accueilli et soutenu » (8/72).

La forme *wâlî* est mentionnée une fois pour dire de ceux pour qui Dieu veut du mal qu'ils ne trouveront aucun autre *wâlî* que Lui (13/11).

Le mot *mawlâ* revient trois fois au pluriel : deux fois au sens d'héritiers (4/33 et 19/5) et une fois concernant ceux dont on ignore la filiation paternelle et qu'il faut considérer comme frères en religion et *mawâlî* (33/5). Il apparaît vingt fois au singulier : douze fois, c'est Dieu qui est ainsi désigné ; une fois c'est l'enfer comme *mawlâ* de ceux qui y sont destinés ; une fois il concerne le pire *mawlâ* dont la nuisance est plus proche que l'utilité, deux fois les vains *mawlâ* qui ne peuvent rien les uns pour les autres le jour du jugement dernier (44/41), une fois pour dire que les infidèles n'ont pas de *mawlâ* (47/1) et une fois dans la parabole du « muet qui est entièrement à la charge de son *mawlâ*, qui n'apporte rien de bien où que celui-ci l'envoie et qui ne peut être l'égal de quelqu'un qui recommande la justice tout en étant dans le droit chemin » (16/76).

Le verbe *tawallâ* apparaît quatre-vingt fois. Le plus souvent, il est utilisé dans le sens de se retourner, « tourner casaque », renoncer à une direction après l'avoir choisie, se détourner (près de soixante-dix fois). Les autres fois, c'est dans le sens d'établir une relation de *walâ'* avec un *walîy* ou un *mawlâ* : parfois il s'agit de mettre en garde les croyants contre certaines alliances ou allégeance – avec les ennemis de Dieu, les injustes, les infidèles (ou rebelles), ou les juifs et les chrétiens – ou de les inciter à choisir

« Dieu, son Prophète, les croyants (ou les hommes de foi) et le “parti de Dieu” – *hizb al-lâh* – qui sont les vainqueurs » (5/65).

La plupart de ce grand nombre de versets n'a rien à voir avec le politique puisqu'ils concernent Dieu, la relation à Dieu, des relations privées (de parenté, de voisinage, d'amitié, d'affinités d'ordre divers dont les liens confessionnels, etc.) Les seuls qui ont, ou qui peuvent avoir, un rapport avec le politique sont les versets où :

– le *'amr* ou les *'umûr* correspond(ent) à « l'affaire commune », à la « chose publique », comme dans les versets où le *'amr* est objet de conflit, de consultation, de consensus dont : « leur affaire est une question de consultation entre eux » (42/38), « consulte-les au sujet de l'affaire » (3/159), « obéissez à Dieu, à son Prophète et à ceux qui ont la charge de l'affaire parmi vous » (4/59) ; il est important de rappeler que les théologiens musulmans, qui ne sont pas dupes, appellent ce dernier le « verset des Princes » (*'âyat al-'umarâ'*) ;

– la *wi(a)lâya* et les *'awliyâ'* concernent la prise en charge de la « chose publique », ou ont le sens d'autorité, comme dans « obéissez à Dieu, à son Prophète et à ceux qui ont la charge de l'affaire parmi vous » (4/59) ;

– la *muwâlat* a le sens d'allégeance, comme dans les versets incitant les croyants à se faire allégeance entre eux et à ne pas avoir des liens d'allégeance avec les « injustes », les « infidèles » (ou les rebelles), les « amis de Satan », les « ennemis de Dieu », les « juifs et les chrétiens ».

C'est d'ailleurs à ces versets et à ces termes que se réfèrent toutes les théories politiques classiques des différents courants de pensée se réclamant de l'islam, lorsque les auteurs cherchent des arguments coraniques à l'appui de leurs thèses.

Islam, pouvoir de « Dieu », et « pouvoir de César »

Au vue de l'analyse de la place de ce qui est politique ou politisable dans les faits fondateurs de l'islam, que peut-on conclure au sujet de l'affirmation récurrente selon laquelle il n'y aurait pas en islam l'équivalent de « rendez à César ce qui revient à César et rendez à Dieu ce qui revient à Dieu », qui serait un fondement explicite et clair de la séparation entre le politique et le religieux dans le monde chrétien ?

Avant de répondre à ces questions, il est d'abord important de savoir si la recommandation de « rendre à César ce qui lui revient et à Dieu ce qui lui revient » a toujours été comprise comme un principe de séparation du politique et du religieux et, si oui, comment expliquer que le monde chrétien n'a connu cette séparation, que certains continuent à contester, qu'au xx^e s. et pas dans tous les pays à dominante chrétienne ni de la même façon ? Certes, les premières communautés chrétiennes ont revendiqué, jusqu'à l'Édit de Milan en 313 sous le règne de Constantin I^{er}, la séparation de la « citoyenneté du ciel » et la « citoyenneté dans l'Empire » pour se protéger des persécutions et des discriminations dont elles étaient victimes, au même titre que les juifs, parce qu'elles refusaient de reconnaître la divinité de César. En cela, elles étaient comme

les premiers musulmans à La Mekke, avant l'hégire, et comme toutes les communautés minoritaires victimes de la confusion ou de la collusion entre l'autorité politique et l'autorité de la religion hégémonique : leur quête de tolérance, dont elles avaient besoin pour pouvoir exister, ne pouvait que favoriser une telle attitude. En effet, il n'y a que les communautés hégémoniques qui peuvent avoir intérêt à lier politique et religion, pour faire du premier un auxiliaire de leur hégémonie. Les minorités ont, au contraire, tout intérêt, sinon à séparer, du moins à distinguer les deux instances, quitte à sacraliser l'autorité politique, pourvu qu'elle les laisse observer librement leurs cultes et leurs croyances. C'est d'ailleurs le sens de la recommandation de Jésus à ses fidèles lorsqu'il leur demanda de rendre à César ce qu'il lui revient et de rendre à Dieu ce qu'il lui revient.

Saint-Paul, dans son Épître aux Romains, précise le sens de l'obéissance due à César comme à toute autre autorité en disant : « Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures ; car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et les autorités qui existent ont été instituées par Dieu. C'est pourquoi celui qui résiste à l'autorité résiste à l'ordre de ce que Dieu a établi, et ceux qui résistent attireront une condamnation sur eux-mêmes. » Il ajoute dans le même sens : « Le magistrat est serviteur de Dieu pour ton bien. Mais si tu fais le mal, crains ; car ce n'est pas en vain qu'il porte l'épée, étant serviteur de Dieu pour exercer la vengeance et punir celui qui fait le mal. Il est donc nécessaire d'être soumis, non seulement par crainte de la punition, mais encore par motif de conscience. C'est aussi pour cela que vous payez les impôts. Car les magistrats sont des ministres de Dieu entièrement appliqués à cette fonction. Rendez à tous ce qui leur est dû : l'impôt, à qui vous devez l'impôt, le tribut, à qui vous devez le tribut, la crainte, à qui vous devez la crainte, l'honneur, à qui vous devez l'honneur »¹⁰⁹.

C'est cette lecture qui permet l'interprétation du célèbre « rendre à César ce qui lui revient et à Dieu ce qui lui revient » comme un principe de sacralisation de l'autorité, avant d'y découvrir *a posteriori* un principe de séparation, pour faire admettre aux chrétiens la séparation qui finit par s'imposer, mais uniquement là où cette séparation est devenue une réalité à laquelle il est nécessaire de s'adapter. Ailleurs, et jusqu'à un passé non très lointain, « rendez à César ce qui revient à César, et rendez à Dieu ce qui revient à Dieu » a servi à sacraliser l'autorité exactement comme son équivalent coranique : « Obéissez à Dieu, à son Prophète et à ceux qui ont la charge des affaires parmi vous » que les théologiens musulmans appellent le « verset des princes ». Pourquoi B. Lewis, et ceux qui ont la même myopie que lui, n'ont-ils pas vu cette équivalence entre le « verset des princes » et le fameux « rendre à César ce qui lui revient et à Dieu ce qui lui revient » ? Est-ce par ignorance ou parce qu'ils sont comme les théologiens qui n'admettent un sens que lorsque l'évolution des réalités socio-politiques le leur impose ? Certes, les réalités islamiques, où l'absence de démocratie ne permet pas au politique d'avoir une autre légitimité que celle que lui procure la connivence avec les gardiens de telle ou telle orthodoxie, ne sont pas propices au triomphe des interprétations favorables à la séparation du politique et du religieux, mais de telles interprétations existent bel et bien et elles ne datent pas d'aujourd'hui.

Bien avant Muhammad 'Abduh, 'Alî 'Abd al-Râziq et les penseurs musulmans

¹⁰⁹ . La Bible, Épître aux Romains, 13^e éd. de la Maison de la Bible, Genève, 1968, p. 175.

contemporains, qui défendent en termes islamiques le principe de séparation, les minorités musulmanes, exposées à la discrimination et à la persécution que leurs réservent les adeptes d'autres religions ou leurs co-religionnaires d'autres obédiences, ont, de tous temps et comme toutes les minorités de toutes les religions, distingué allégeance politique et fidélité spirituelle. Nous verrons plus loin des exemples qui illustrent cette attitude de quiétisme politique, justifiée au nom du *kitmân*, chez les ibâdhites, de la *taqiyya* chez les shī'ites, de l'obligation d'obéir à toute autorité, tant qu'elle préserve les cinq finalités de la *shari'a* ou, version minimale de cette théorie, tant qu'elle garantit l'ordre et n'empêche pas les musulmans de pratiquer leur religion, chez les sunnites comme chez d'autres obédiences. Que des musulmans ne s'en rendent pas compte, parce qu'ils sont englués dans les conceptions et les réalités entretenues depuis des siècles par des pouvoirs qui ont usé et abusé de l'instrumentalisation politique du religieux, pourrait se concevoir ; mais que des spécialistes avisés par l'étude comparée des religions, et de l'histoire des sociétés qui s'en réclament, fassent preuve d'un tel aveuglement, c'est, le moins qu'on puisse dire, très étonnant ! C'est encore plus étonnant lorsque l'on sait que l'interprétation du verset des princes, dans un sens favorable à la séparation du politique et du religieux, se trouve corroborée par des traditions célèbres, rappelées par les penseurs musulmans qui ont prôné ce genre de lecture. Parmi ces traditions, les plus célèbres sont les *hadīths* distinguant ce qui relève de la religion et ce qui relève des questions mondaines ou séculières : « pour ce qui est des affaires de votre religion, cela me revient ; pour ce qui est des affaires de votre monde ici-bas, vous êtes mieux à même de le savoir » et « je ne suis qu'un homme, si je vous ordonne quelque chose de votre religion, suivez-le. Si je vous ordonne quelque chose relevant de l'opinion, je ne suis qu'un homme ».

Faut-il rappeler que l'obligation d'obéir à ceux qui ont la charge de l'« affaire » est l'argument suprême de ceux qui gouvernent et qui cherchent à légitimer leur pouvoir au nom de l'islam pour jeter l'anathème sur ceux qui les contestent ? Faut-il aussi rappeler que les courants islamistes contestataires se montrent peu « intégristes » face à ce verset lorsqu'ils justifient leur refus d'obéissance aux gouvernants en place, en invoquant « l'obligation absente » (ou occultée), à savoir « l'obligation » – selon leur théorie – pour les musulmans de combattre ceux qui les gouvernent sur une base qui n'est pas conforme à leur conception de l'islam, en s'appuyant sur un hadith disant, « pas d'obéissance à une créature qui désobéit au Créateur » ?

Même s'il est difficile d'affirmer, sur la base des versets coraniques et des faits fondateurs de l'islam, que le statut du politique a été, clairement et sans équivoque, tranché dans le sens de la séparation de l'État et de la religion, il est important de noter que le lien établi entre « l'affaire » et l'obligation de « consultation » accorde une place importante à l'avis de ceux qu'on doit consulter et qui ne sont ni des Dieux, ni des Prophètes, ni des dépositaires d'un quelconque pouvoir religieux, surtout si l'on se réclame de l'idée selon laquelle il n'y a pas en islam de place pour des intermédiaires entre le croyant et son dieu et il ne saurait y avoir, en conséquence, des dépositaires de l'autorité divine.

Dans ce sens, il est difficile de ne pas rejoindre la conclusion de Louis Gardet lorsqu'il dit : « De fait, très brefs et peu nombreux en définitive, sont les principes coraniques

commandant une philosophie politique proprement dite : d'une part, l'obéissance due au Prophète et à qui "détient (légitimement) l'autorité" (Coran 4, 59 et 80) ; d'autre part, l'obligation pour le chef de "consulter" ceux qu'il dirige (3/159), et l'instante demande adressée aux musulmans de se consulter entre eux (42/38). Autorité et consultation, *'amr* et *shûrâ*, sont les deux pôles de toute formation étatique, impérés par Dieu. Selon que l'accent sera mis sur l'un ou l'autre, les formes les plus diverses d'organisation politique pourront être envisagées. »¹¹⁰. Pourtant, nombreux sont ceux qui nous parlent de « système politique », d'« État » et de « gouvernement » islamiques qui seraient, en tant que tels, antinomiques avec ceux que le « génie occidental », depuis les antiques cités grecques, et/ou le « génie chrétien », auraient donné à « l'humanité civilisée » !

¹¹⁰ . M. Arkoun et L. Gardet, *L'Islam, hier-demain*, Buchet-Chastel, 1978, p. 19.

Chapitre cinquième : Du Califat et des autres formes de domination politique dans les sociétés musulmanes

Le Califat de Médine : entre le mythe du « Califat bien guidé » et « la grande discorde »

L'image entretenue par les historiens musulmans à propos du Califat entre la mort du Prophète, en 632/11, et celle de son cousin et gendre 'Alî, en 661/40, est celle de la cité la plus juste, la plus vertueuse que les musulmans et l'ensemble de l'humanité aient connue ; celle du « Califat bien guidé » fidèle à la politique menée par le Prophète et inspirée par Dieu. Les musulmans ne pourraient retrouver le chemin du salut et des gloires perdues qu'en s'inspirant de ce « modèle » qu'aucune autre expérience politique ne saurait égaler.

Nous avons vu ce qu'il en était de l'expérience de Médine, sous la conduite du Prophète, et du politique dans cette expérience et dans le Coran, qui l'aurait inspirée. Il est difficile de trouver dans ces faits fondateurs de l'islam un modèle parfait qui pourrait servir de matrice intangible à l'institution califale, ou à l'Imâmat, ou à ce qu'on appelle

aujourd'hui l'État islamique. Tout ce que l'on peut dire de ces faits c'est qu'ils s'inscrivaient dans la continuité de la « volonté de vivre ensemble » qui a commencé à germer chez les tribus arabes, avant l'avènement de l'islam, en lien avec les événements qui ont bouleversé le système traditionnel aux v^e et vi^e s.

L'œuvre politique de Muhammad, et de ses Compagnons après lui, peut être appréhendée comme une transition du système traditionnel, où les nomades représentaient le pôle dominant, vers un système où les citadins, et en particulier les commerçants, commençaient à occuper une position hégémonique dans un cadre plus large que celui de la tribu.

Sur quoi pouvait déboucher cette transition ? À la mort de Muhammad, tout était possible :

- l'éclatement de l'organisation supra-tribale née à Médine et le retour au système tribal traditionnel, comme le désiraient les tribus nomades qui ne furent soumises que par la force ;
- l'élargissement à tous les Arabes du cadre de cette organisation, indépendamment des appartenances confessionnelles, sur la base des principes de la *çahîfa* de Médine ;
- l'élargissement à des non-Arabes, sur la base de l'appartenance à l'islam, en excluant les non-musulmans, même s'ils sont arabes, dans le prolongement des exclusions apparues à travers l'expulsion des juifs de Médine ;
- la récupération de ce processus par les médinois, ou par les riches mekkois, ou par tel ou tel compagnon, telle ou telle *'açabiyya* parmi les citadins – mekkois ou médinois – pour redonner à l'unification de l'Arabie, l'orientation qu'elle avait, avant l'avènement de l'islam, sur la base des positions acquises du vivant de Muhammad.

L'expérience de Médine était grosse de toutes ces possibilités, ou, du moins, ne fermait la porte à aucune de ces évolutions potentielles. Les préceptes des faits fondateurs de l'islam n'en interdisaient aucune. La mort de Muhammad a ouvert la porte à une véritable compétition entre les partisans de ces différentes alternatives. Chaque camp a essayé, à sa manière, et selon ses moyens, d'imposer ses vues :

- les chefs des tribus nomades ont revendiqué le retour à l'autonomie traditionnelle de chaque tribu et ont refusé de reconnaître l'autorité d'un successeur à Muhammad pour échapper à la domination des citadins ; leur mot d'ordre était : « nous avons fait allégeance à Muhammad en tant que Prophète de Dieu ; au nom de quoi nous demande-t-on d'accepter l'autorité de 'Abû Bakr » que les citadins se sont empressés de désigner comme Calife, pour faire face à la sécession des tribus nomades ?
- Les médinois ont revendiqué la succession de Muhammad en prétextant de leur rôle dans la consolidation et l'expansion de l'islam au moment où leurs rivaux mekkois le combattaient.
- Les mekkois, dont la position s'est consolidée durant les trois dernières années de la vie de Muhammad avec l'adhésion de leur ville à l'islam, revendiquaient la même

succession à un double titre : Muhammad et ses premiers fidèles étaient des leurs, et « les Arabes n'ont connu [cette affaire] que revenant à Quraysh »¹¹¹.

Enfin, parmi les mekkois, le clan de la famille de Muhammad s'est trouvé isolé face à une alliance des autres clans, dont les principaux porte-paroles furent 'Umar Ibn Al-Khattâb, 'Abû 'Ubayda Ibn al-Jarrâh et 'Abû Bakr. Le premier, 'Umar, résumait très bien l'argumentaire de cette alliance en disant au clan adverse : « si vous cumulez les honneurs de la prééminence spirituelle que Dieu a donné à l'un des vôtres – c'est-à-dire à Muhammad – et ceux de la prééminence sociale, votre pouvoir sera sans bornes ! » On pourrait trouver dans cet argument un principe de séparation entre le politique et le religieux pour éviter les abus que favorise leur réunion.

Le clan de la famille de Muhammad revendiquait une légitimité héréditaire jusqu'alors inconnue dans le système tribal arabe ; c'est sans doute l'une des raisons pour lesquelles leur cause n'a pas été entendue.

Pour départager les différents protagonistes, les arguments religieux n'ont joué qu'un rôle très secondaire dans la décision finale : le rapprochement entre la direction de la prière (*imâmat*) confiée par Muhammad, quand il était malade, à 'Abû Bakr, et la direction des affaires de la communauté (à laquelle les théoriciens du califat donneront plus tard le nom d'Imamat suprême pour justifier, *a posteriori*, le choix de celui-ci), était loin d'être le facteur décisif. Les partisans de 'Alî avaient des arguments aussi solides, sinon plus, de ce point de vue. Les facteurs décisifs étaient liés au mode traditionnel de désignation des chefs de tribus : 'Abû Bakr était plus âgé que 'Alî et comptait parmi les premiers compagnons du Prophète dont il était, par ailleurs, le beau-père (sa fille 'Â'isha était la plus jeune des épouses de Muhammad). De plus, avant l'avènement de l'islam, il était déjà représentant de son clan dans le conseil de La Mekke, et bénéficiait du soutien des riches commerçants et des anciens notables mekkois. Un des facteurs décisifs peut être recherché du côté de la révolte des nomades qui obligea les citadins – de La Mekke et de Médine – à s'entendre vite pour faire face à une situation qui risquait de remettre en cause leur hégémonie. Les Zaydites, qui considèrent que le Califat – ou l'Imâmat – devait revenir à 'Alî et, après lui, à l'un de ses descendants, expliquent l'opposition à celui-ci par le rôle qu'il a joué dans les différentes expéditions à travers l'Arabie du vivant du Prophète : les tribus vaincues auraient gardé, à son égard, une hostilité particulière en raison de ce rôle qui le distinguait d'autres compagnons qui lui furent préférés. Le choix de 'Abû Bakr, qui réunissait sur son nom la majorité des notables mekkois, était, en outre, lié au rôle historique de La Mekke et à la prééminence traditionnelle de Quraysh, d'où l'argument : « les Arabes n'ont connu cette affaire que revenant à Quraysh », qui deviendra l'un des arguments des théories concernant le califat.

La « consultation » (*shûrâ*) qui a présidé au choix du successeur (*khalifa*, donnant Calife) de Muhammad était, de ce fait, loin d'être une véritable consultation. En effet, les notables de plusieurs clans citadins – de Médine et de La Mekke, sans parler des autres centres urbains de l'intérieur de l'Arabie et du Yémen – et tous les notables des tribus nomades en étaient exclus. L'urgence de la situation, invoquée pour justifier cette « ratée » (*falta*), selon les propres termes de 'Umar, est loin d'être un argument

¹¹¹ convainquant. L'exclusion deviendra non seulement la règle, mais ira grandissant. Argument avancé par 'Abû Bakr et 'Umar pour justifier, au nom de la tradition arabe, la prééminence des mekkois.

L'institution du principe héréditaire a mis fin à la procédure de désignation du Calife par consultation. Celle-ci n'a pratiquement jamais fonctionné comme un principe constitutif du pouvoir et n'a été qu'une simple technique de gouvernement laissée à l'appréciation des dirigeants : chaque Calife, ou gouvernant, ne consultera, pour les questions de son choix, que l'élite (*khâṣṣa*) qui lui est acquise. Les prémisses de cette évolution étaient déjà dans la pseudo-consultation à laquelle on doit la désignation de 'Abû Bakr. Le verset coranique stipulant que « leur affaire est une question de consultation entre eux » (42□38), dont tout le monde, à l'exclusion du shî'isme Imamite traditionnel (avant l'apparition de la théorie du gouvernement du théologien – *wilâyat al-ḥaqīq* – comme solution provisoire en attendant le retour de « l'Imâm caché »), dit qu'il est un principe de l'autorité en islam, n'a jamais été respecté : ni dans le choix du premier Calife, ni dans la désignation d'aucun des trois autres « Califes bien guidés » qui lui ont succédé :

- Abû Bakr (632□634) désigna 'Umar pour lui succéder, confirmant ainsi ce que 'Alî dit à celui-ci quand il lui demanda de faire allégeance au premier : « la moitié de ce que tu demandes pour lui est pour toi ! »
- Mort des suites d'un coup de poignard empoisonné, 'Umar (634□644) eut le temps de désigner six compagnons, tous mekkois de Quraysh ¹¹², avec la consigne de choisir l'un d'eux. Il aurait exprimé le regret qu'Abû 'Ubayda Al-Djarrâh ¹¹³, ne fût plus de ce monde car c'était lui qui aurait dû lui succéder.
- Le troisième Calife fut lui aussi assassiné par un groupe d'insurgés lui reprochant son népotisme ; parmi ceux-ci il y avait plusieurs compagnons dont le fils du premier Calife et frère de 'Â'isha, la dernière épouse du Prophète. Suite à son assassinat, 'Alî fut proclamé Calife par les compagnons qui étaient à Médine. Cependant, très vite, son autorité fut contestée par deux coalitions dirigées par d'éminents Compagnons.

Par la suite, les choses sont devenues plus claires : le principe héréditaire, la désignation testamentaire, ou le recours à la force pour prendre le pouvoir et pour s'y maintenir, ont fait oublier la consultation avant qu'elle ne soit réhabilitée avec la découverte de la démocratie, pour devenir un argument islamique à l'appui des revendications démocratiques.

Parmi les faits politiques liés au Califat de Médine, il convient de noter le lien établi entre l'appartenance à l'islam et l'acquittement de la *zakât* à l'autorité califale. Des compagnons célèbres, dont 'Umar, ont vainement rappelé au Calife que si le Coran donna au Prophète le droit de percevoir une aumône qui purifiait ceux qui s'en acquittaient, c'était en contre partie des prières qu'il devait accomplir en leur faveur afin qu'ils soient en paix (Coran, 9/103). Or, 'Abû Bakr a, non seulement, maintenu sa décision, mais il a considéré comme apostats ceux qui refusèrent de s'y soumettre : c'était un moyen de légitimer, par la religion, la guerre contre le retour à l'autonomie qu'elles avaient avant l'islam.

¹¹² . 'Umar qui avait accompagné avec Abû Bakr auprès des médiinois pour leur contester le droit de désigner l'un des leurs pour succéder au Prophète, et fut, avec lui, l'un des premiers à faire allégeance à Abû Bakr. C'est ce qui fait dire au *Shaykh 'Abd Allâh Al-Âlî* que ces trois formaient un des partis qui se sont disputé la succession du Prophète. Voir son livre *Muqaddimât la mahida 'an darsihâ jayyid li fahm al-târikh al-ʿarabî* (Preliminaires qu'il faut bien étudier pour comprendre l'histoire arabe), Dâr al-jadîd, Beyrouth, 1994.

¹¹³ . Celui qui avait accompagné avec Abû Bakr auprès des médiinois pour leur contester le droit de désigner l'un des leurs pour succéder au Prophète, et fut, avec lui, l'un des premiers à faire allégeance à Abû Bakr. C'est ce qui fait dire au *Shaykh 'Abd Allâh Al-Âlî* que ces trois formaient un des partis qui se sont disputé la succession du Prophète. Voir son livre *Muqaddimât la mahida 'an darsihâ jayyid li fahm al-târikh al-ʿarabî* (Preliminaires qu'il faut bien étudier pour comprendre l'histoire arabe), Dâr al-jadîd, Beyrouth, 1994.

penseurs et des intellectuels sont aujourd'hui condamnés à mort dès lors qu'une autorité religieuse les considère comme apostats : les cas des bahâ'î en Iran, du théologien Muhammad Mahmûd Taha au Soudan, de Salmân Rushdie, Taslîma Nasreen, Faraj Fûda et Nasr Hâmîd Abû Zayd, attestent de la pérennité de cette tradition. C'est, encore une fois, *a posteriori* que des *hadîths* ont été « trouvés » pour justifier cette innovation qui n'a pas de fondement dans le Coran. Elle a surtout servi et sert encore comme une arme redoutable pour se débarrasser d'opposants politiques difficiles à combattre politiquement : l'exemple du théologien soudanais Muh. Mahmûd Taha, comme celui des premiers opposants au califat d'Abû Bakr, montre que l'accusation d'apostasie relève plus du politique que du religieux.

Les autres formes de liens entre le politique et le religieux qui deviendront, pour certaines tendances de l'islam, des faits fondateurs, concernent le rôle même du Calife : les titres de successeur du Prophète (titre du premier Calife), ou de Commandeur des croyants (titre pris par le deuxième Calife) donnent à l'autorité politique le rôle d'une autorité religieuse. Ni le Coran, ni la tradition consacrée de Muhammad, ne permettent de considérer les gouvernants comme des autorités spirituelles. Bien plus, l'insistance sur le rapport direct, sans intermédiaire, entre Dieu et chaque croyant, ainsi que les versets coraniques stipulant, à l'égard de Muhammad : « Rappelle ! Tu n'as pour mission que de rappeler ; tu n'as pas de pouvoir de contrainte sur eux » (88-21), ou « tu n'es pas leur tuteur » (4-80, 6-66, 6-107, 17-60, 42-6), peuvent militer en faveur d'un anticléricalisme (au sens de refus de l'autorité des clercs) et de toutes formes d'autorité spirituelle comme l'a rappelé M. 'Abduh au XIX^e s.¹¹⁴

Un autre aspect politique majeur de l'expérience de Médine est la conversion de la razzia, que pratiquaient les tribus nomades entre elles, en *jihâd* pour répandre l'islam. Les dix-neuf expéditions organisées sous l'autorité de Muhammad contre les mekkois, puis dans le reste de l'Arabie et contre les Byzantins, constituent un précédent au nom duquel cette pratique a été légitimée par la religion. De même, plusieurs versets coraniques et *hadîths* incitant au « combat sur la voie de Dieu », contre les « impies », les fauteurs de divisions (*fitna*), furent, et continuent à être, mobilisés en faveur de la « guerre sainte ». Cependant, ces précédents, comme ces énoncés, peuvent être, et ont toujours été, relativisés par l'invocation d'autres exemples et d'autres énoncés qui indiquent et stipulent le contraire. La conversion de la razzia en *jihâd*, procédait de la nécessité de pacifier l'Arabie pour permettre la constitution d'un territoire sur lequel peut s'exercer sans partage l'autorité de l'État, qui était en train de se constituer, en utilisant pour cela tous les moyens qui s'offraient, dont la religion. C'était un moyen efficace d'orienter vers l'extérieur l'énergie guerrière des tribus nomades qui se sont révoltées contre l'autorité califale. Elle a permis d'avoir la paix nécessaire, à l'intérieur, pour jeter les bases d'une organisation étatique. Elle s'est aussi avérée fructueuse, grâce aux butins dont une partie allait au Calife et à la trésorerie créée pour capter ces revenus et ceux qui provenaient de la *zakât* et de la *jizya* (payée par les gens du Livre pour avoir le statut de protégés). Cette évolution peut être comparée à celle qu'a connue le christianisme avec la constitution de l'État français au Moyen-Âge : les Chevaliers, dont le métier était la guerre, étaient un

¹¹⁴ . M. 'Abduh, *Al-islâm wa'l-naçrâniyya ma'a al-'ilm wa'l-madaniyya* (L'islam et le christianisme avec la science et la civilisation), dans ses oeuvres complètes en arabe, Dâr ash-shurûq, Le Caire, 1993, vol. 3, p. 257-368.

obstacle à l'avènement de « la Fille Aînée de l'Église ». C'est pour avoir la paix nécessaire à cette constitution que l'Église appela à la « Fraternité dans le Christ » et exploita l'énergie guerrière des Chevaliers pour mener les Croisades aussi bien contre les musulmans que contre les « hérésies » des Cathares, des Vaudois, des Patarins puis contre les protestants.

Dans les deux cas, la « guerre sainte » a procédé d'une volonté politique visant à canaliser une énergie guerrière, qui gênait une entreprise d'unification politique, en l'orientant, au nom de la religion, vers l'extérieur.

Certes, l'expérience de Jésus – crucifié avant que ses fidèles n'aient pu accéder au statut d'une communauté autonome ou hégémonique – n'offrait pas, contrairement à celle de Muhammad, de précédents pour justifier la guerre au nom de la religion qu'il professait. Cependant, cela n'a pas empêché des chrétiens d'agir comme les adeptes de n'importe quelle religion lorsqu'ils se sont trouvés dans la situation de pouvoir – ou de devoir – mener des « guerres saintes » pour des raisons qui n'étaient pas forcément religieuses.

La règle en cela est toujours et partout la même : si les faits fondateurs de la religion ne permettent pas la justification d'une pratique jugée nécessaire, on les enrichit en procédant à une refondation. Toutes les religions ont connu ce phénomène que nous analysons, ici, à propos de l'islam.

L'expansion de l'islam en dehors de l'Arabie, grâce à la conversion de la razzia en *jihâd*, a permis, un moment, de contenir les divisions liées à la question du califat. Cependant, c'est en rapport avec cette même expansion que les divisions ont repris pour aboutir à un conflit ouvert opposant, entre eux, les compagnons de la génération fondatrice du fait islamique. Dès le règne de 'Umar (634-644/13-23), des divergences sont apparues, entre le Calife et les autres Compagnons, au sujet de la course à l'enrichissement liée aux conquêtes. 'Umar mit un terme à la politique instaurée par 'Abû Bakr (632-634/11-13) qui accordait des terres dans les pays conquis aux compagnons et aux notables. Mécontent du comportement de certains compagnons qui profitaient de leur prestige pour faire fortune dans les régions conquises, il a également essayé de leur interdire de quitter le Hijâz en leur demandant de se consacrer à la recension du Coran et de la Tradition du Prophète pour en assurer la transmission aux générations futures. Certains historiens attribuent aux réactions hostiles à ces mesures, la fin tragique du deuxième Calife mort des suites de coups de poignard empoisonné. C'était le premier attentat contre un chef politique dans l'histoire de l'islam. Hélas, il n'était pas le dernier : les deux Califes suivants ont connu le même sort et l'histoire des dynasties qui se sont succédées dans les différentes contrées du monde musulman, malgré les doctrines qui ont cherché à sacraliser l'autorité en en faisant « l'ombre de Dieu sur la terre », est jalonnée de meurtres politiques justifiés ou non par la religion et montre l'étendue du fossé entre les théories des théologiens et l'histoire réelle qu'elles cherchent à occulter.

Sous le règne de 'Umar, des populations non-arabes, dont en particulier les Perses, se sont converties à l'islam sans pour autant avoir un statut égal à celui des Arabes, musulmans ou non. Ils avaient le statut de *mawâlî* (pluriel de *mawlâ*, terme dont on a vu les différentes significations plus haut). À ce titre, ils étaient interdits de séjours dans la région de Hijâz devenue, sous le règne de 'Umar, interdite aux chrétiens, aux juifs et à

tous les non-musulmans. Les discriminations à l'égard des nouveaux convertis, en raison de leur origine non-arabe, fut un motif de ressentiment qui a grandi au fil des siècles pour engendrer une véritable rivalité entre les Arabes, les Perses et, plus tard, les Turcs et d'autres composantes ethniques des empires musulmans. L'auteur du meurtre de 'Umar était d'ailleurs un *mawlâ* perse qui lui fut recommandé par son gouverneur en Irak. Ces évolutions montrent que le système qui était en train de se mettre en place, malgré la tendance à invoquer la religion pour légitimer telle ou telle décision, n'avait rien d'une théocratie musulmane : il reposait plus sur les solidarités tribales et ethniques que sur « la fraternité islamique », et le recours au religieux n'était qu'un moyen parmi d'autres pour mobiliser les allégeances lorsqu'on ne pouvait faire autrement.

Sous le règne du troisième Calife (344-356/23-35), issu du clan des Omeyyades, la crise s'est aggravée. Très vite, il a favorisé les membres de sa famille et de son clan, que ce soit dans la répartition des butins des nouvelles conquêtes et des autres revenus de l'empire qui commençait à se constituer, ou dans les nominations des gouverneurs des différentes provinces. Il n'hésita pas pour cela à relever de leurs fonctions de proches Compagnons de la première génération pour les remplacer par des Omeyyades comme fut le cas pour Sa'd Ibn Abî Waqqâs, Abdallah Ibn Mas'ûd et bien d'autres. Le népotisme de ce Calife fut à l'origine de révoltes qui ont abouti à son assassinat en 656 malgré les tentatives de plusieurs compagnons, dont 'Alî, de calmer les insurgés et de ramener le Calife à la raison.

À peine choisi, par les survivants de la première génération de l'islam encore à Médine, pour succéder à 'Uthmân, 'Alî fut contestée par deux camps :

- le premier était regroupé autour de la dernière épouse du Prophète, 'Â'isha, et de deux célèbres compagnons, Talha et Zubayr, qui comptaient parmi les « dix promis au paradis » selon une célèbre tradition ;
- le second était dirigé par le cousin du Calife assassiné, l'Omeyyade Mu'âwiya Ibn Abî Sufyân, qui était gouverneur de Damas, soutenu par son cousin 'Amr Ibn Al-Âs, gouverneur d'Égypte.

La guerre opposant les armées de 'Alî à ces deux camps fut vécue par les musulmans comme « la grande discorde » à laquelle plusieurs Compagnons ont refusé de prendre part.¹¹⁵

Les partisans de 'Alî réussirent à vaincre, non sans effusion de sang, le premier camp. Selon plusieurs sources, plus de dix milles personnes ont trouvé la mort dans cette bataille, dont Talha et Zubayr. Les troupes de 'Alî ont dû affronter par la suite la deuxième coalition, regroupée derrière les Omeyyades. Le conflit s'acheva à Siffyne, en 657, par un arbitrage instituant provisoirement deux califats : celui de 'Alî à Kûfa, et celui de l'Omeyyade Mu'âwiya Ibn 'Abî Sufyân à Damas, avec l'engagement de celui-ci de léguer

¹¹⁵ . Titre d'un ouvrage en arabe de Taha Hussein, et d'un autre en français de Hichem Djaït (le second est paru chez Gallimard en 1985). Parmi les Compagnons qui ont refusé de prendre part à ce conflit, les plus célèbres sont : le fils du deuxième Calife, Abdallah Ibn 'Umar, Sa'd Ibn Abî Waqqâs – qui fait partie des « dix Compagnons promis au paradis » selon une célèbre tradition musulmane.

son pouvoir, après sa mort, à 'Alî ou à l'un de ses fils. Une partie des partisans de ce dernier a refusé l'arbitrage en invoquant un énoncé coranique : « *in al-hukm illâ li Allâh* » – « l'arbitrage (ou de jugement) revient à Dieu », ou « le seul arbitre est Dieu » – (6-57, 12-40, 12-67). C'est par référence à cet énoncé que ceux qui revendiquent la légitimité de cette position, comme les ibâdhites, s'appellent *muhakkima* et refusent l'appellation khârijites (*Khawârij*) par laquelle leurs adversaires entendent qu'il s'agit d'une hérésie.¹¹⁶ Nous reviendrons aux théories politiques qui s'inscrivent dans le prolongement de cette attitude. Contestant la légitimité des deux Califes de Damas et de Kûfa, les *muhakkima* ont proclamé l'un des leurs, 'Abd Allâh Ibn Wahb Al-Râsibî, Imâm en 658 et demandèrent à 'Alî de « rentrer dans le rang de la communauté » et de lui faire allégeance en tant qu'il était le seul Imâm légitime. Cet Imâmat fut écrasé par les troupes de 'Alî lors de la bataille de Nahrawân en 658. Ses partisans se sont retirés en Arabie et au Sud de l'Irak et ils ont continué à combattre les deux califats proclamés à la suite de l'arbitrage de Siffyne.

'Alî, se repliant sur l'Irak et la Perse, passa la suite de son règne à faire la guerre aux différentes factions opposées à son califat comme à celui de son rival omeyyade. En 661, trois des adversaires les plus résolus de l'arbitrage de Siffyne ont projeté l'assassinat de 'Alî, Mu'âwiya et du gouverneur d'Égypte. Seul 'Abd Al-Rahmân Ibn Muljim Al-Murâdî a réussi à tuer 'Alî, précipitant ainsi la fin du dernier épisode du « califat bien guidé »

Qu'il s'agisse du mode d'accès à la fonction de Calife qui fut à chaque fois différent, de la manière d'exercer le pouvoir et d'imposer son autorité à ceux qui s'y opposent, de la fin tragique de trois sur les quatre « Califes bien guidés », ou de la « grande discorde » sur laquelle a débouché le Califat de Médine, et dont les prémisses se sont manifestées dès les premières querelles au sujet de la succession du Prophète avant même son inhumation, nous sommes très loin de l'image mythifiée entretenue dans l'imaginaire musulman au sujet de cette expérience depuis des siècles.

La dynastie omeyyade à Damas : modèle byzantin, guerres entre factions musulmanes et prémisses des théories politico-théologiques

Les Omeyyades ont profité de la disparition de 'Alî pour marcher sur Kûfa, démettre Al-Hassan, son fils aîné qui lui a succédé, et élargir leur règne à l'Irak et aux provinces qui étaient sous son autorité. Mu'âwiya consacra la suite de son règne à jeter les bases d'une monarchie omeyyade. Avant de disparaître en 680, il réussit à garantir la succession à son fils Yazîd par une allégeance obtenue par le recours aux pressions et aux menaces contre ceux qui, parmi les Compagnons, ont manifesté leur opposition. Il est allé plus loin que 'Uthman dans le népotisme. Son règne consacra le triomphe de

¹¹⁶ . Voir à ce sujet la thèse de Farhât Al-Ja'bîrî : *Al-bu'd al-hadhârî li al-'aqîda al-'ibâdhiyya (La dimension civilisationnelle de la croyance ibâdHITE)*, soutenue à l'université de Tunis, sous la direction de Mahamed Talbi, et éditée à Oman en 1989, p. 31-33.

l'aristocratie qurayshite au détriment de l'autorité des Compagnons du Prophète.

Mu'âwiya a combiné recours à la force et argument religieux contre ses adversaires. Il institua la malédiction publique de 'Alî et ses descendants et ordonna le massacre des récitateurs du Coran qui se sont insurgés contre cette décision. Après la disparition de Hassan, il mena une politique de répression sanglante contre les populations d'Irak hostiles à sa politique et contre les foyers de rébellion animés par les différentes factions hostiles à l'arbitrage de Siffyne. Hormis le règne de 'Abd Al-'Azîz Ibn 'Umar, qui aurait essayé, sans succès, de donner à la royauté exclusive des Omeyyades, l'allure d'un califat consensuel en cherchant à se réconcilier ses adversaires, la politique des successeurs de Mu'âwiya poursuivit dans la voie tracée par celui-ci en devenant de plus en plus tyrannique et contestée.

La prééminence de l'autorité du Calife sur la « consultation » (*shûrâ*) héritée du système tribal, fut à l'origine d'une tendance à la centralisation des pouvoirs : tout devait être rattaché à l'autorité du Calife et de ses gouverneurs qu'il nommait et qui devaient exécuter ses directives. Cette primauté n'excluait pas des compromis avec les chefs des tribus bédouines sur lesquels la dynastie omeyyade s'est appuyée pour poursuivre les conquêtes à l'extérieur et pour combattre leurs adversaires à l'intérieur. L'autorité absolue du Calife s'appuyait sur la collaboration des chefs de tribus et des notables auxquels le nouveau système a maintenu une partie de leur pouvoir traditionnel. Pour consolider leur autorité, les Califes omeyyades ont mis en place, à Damas, un organisme à la fois consultatif et exécutif auquel participaient les *shaykhs* traditionnels, les chefs militaires, les représentants des provinces et les délégations des tribus. Cet organisme jouait le rôle d'un conseil de gouvernement chargé de l'élaboration et de l'application des décisions concernant la conduite des affaires. Le souci principal des Califes omeyyades n'était ni la religion ni le respect de ce qu'on appellera « la Loi religieuse », mais l'administration des affaires politiques. Le pouvoir n'était pas de nature religieuse, mais profane. Il reposait sur la théorie du *mulk*, propriété d'une famille exerçant le pouvoir avec l'assentiment d'une vieille aristocratie arabe. Le Calife omeyyade est resté chef des tribus tout en revendiquant le statut de chef de la communauté musulmane. Il était avant tout Roi des Arabes qui lui fournissaient l'essentiel de ses armées et des notables sur lesquels son autorité s'appuyait. L'organisation de l'Empire s'est inspirée des traditions des empires conquis et surtout de l'administration byzantine, dont elle a hérité les structures et les cadres qui étaient à son service en Syrie.

Malgré les succès militaires, qui ont permis d'étendre les frontières de l'empire jusqu'aux Pyrénées à l'Ouest et les plaines de l'Indus à l'Est, et malgré les retombées économiques de ses conquêtes sur la vie des cités qui ont vu le jour grâce à cette expansion, l'opposition au pouvoir omeyyade, particulièrement en Irak, au Hijâz et dans l'ensemble de l'Arabie, n'a fait que croître. À peine un foyer de révolte était éteint dans un bain de sang qu'un autre voyait le jour. La guerre devenait un moyen de gouvernement pour contenir les dissidences inspirées par différents courants qui, à l'instar des Califes omeyyades et de leurs gouverneurs, trouvaient dans la religion des arguments à l'appui de leur mécontentement. Les massacres des Alides se succédaient : après celui de Husayn et ses partisans à Karbalâ' en 680/61, les plus importants furent celui qui sanctionna la révolte de l'Imâm Zayd à Kûfa en 740/122, sous le règne de Hishâm, et

celui consécutif à la rébellion de 'Abdallah Ibn Mu'âwiya en Irak et en Perse, entre 744 et 746. Mais les Alides étaient loin d'être les seuls à s'insurger contre les Omeyyades et à subir leurs foudres. L'un des épisodes les plus sanglants de l'histoire des Omeyyades fut la répression de la révolte de 'Abdallâh Ibn Al-Zubayr qui fut soutenu par les familles qurayshites comme par les médinois hostiles à la transformation du Califat en monarchie héréditaire. Cette révolte éclata au lendemain de la disparition du premier Calife omeyyade en 680/61 et fut écrasée en 683. Médine fut le théâtre de massacres et de pillages perpétrés, durant trois jours, par l'armée dépêchée par Yazîd. Dans la foulée, La Mekke fut soumise à un siège qui dura un mois. La *Ka'ba* subit sa première profanation par une armée musulmane à cette occasion : elle fut incendiée et démolie pendant ce siège. Cela n'empêcha pas les souverains omeyyades de prendre le titre de « Calife de Dieu », dépositaires des biens dont il est proclamé seul propriétaire, et ayant droit de vie et de mort sur ses créatures. Ils ont trouvé des théologiens pour justifier leur tyrannie en prétendant que leurs décisions et leur conduite, comme tout ce qui peut advenir dans ce monde, procèdent de la volonté de Dieu.

D'autres révoltes ont connu le même sort : celle des *tawwâbîn* (les pénitents) en 683 qui voulaient venger le massacre de Hussayn et ses partisans à Karbalâ', celle de Mukhtâr qui réussit à mobiliser derrière lui les grandes familles arabes (les *'ashrâf*) d'Irak, les *mawâlîs* perses qui n'admettaient pas le statut discriminatoire que les Omeyyades ont continué à leur réserver, et les survivants de la révolte des pénitents. Mukhtâr et ses partisans ont livré leur dernière bataille à Kûfa en 687. Comme pour 'Abdallah Ibn Al-Zubayr à Médine, et d'autres dissidents, son corps fut mutilé et ses membres coupés suspendus à l'entrée de la mosquée pour l'exemple.

Les révoltes inspirées par les obédiences issues du refus de l'arbitrage de Siffyne ont continué de plus belle. Les plus importantes ont été :

- celle d'Abû Bilâl Mirdâs qui s'est proclamé Imam au Khûzistân en jetant l'anathème sur les Omeyyades et ceux qui leur font allégeance ; ses menées contre les caravanes de Bassora ont entraîné sur lui et sur ses partisans en Irak les foudres des armées omeyyades ; les çufrites, qui disparaîtrons définitivement après avoir participé à l'avènement de la dynastie rustumide à Tahert en Algérie, se réclament de son héritage, tout comme les ibadhites,
- celles menées par Nâfi' Ibn Al-'Azraq et ses disciples – les azraqites – entre 684 et 700 en Irak, au Khûzistân, au Kirmân, à Sâbûr, au Tabaristan,
- celles des najdates, partisans de Najda Ibn 'Âmir et des ibâdhites se réclamant de 'Abdallah Ibn Ibâdh qui s'est démarqué dès 685 des çufrites, des azraqites et des autres obédiences nées du refus de l'arbitrage de 657 – dans l'Arabie centrale, à Yamâma, au Sud de l'Irak, à Oman et au Yémen avant de prendre pied en Afrique du Nord avec la révolte de Maysara en 740, qui prépara le terrain à l'avènement de la dynastie rustumide de Tahert (777-909). L'ultime révolte de cette obéissance contre les Omeyyades eut pour théâtre l'Arabie en 749, au moment où les Abbassides s'emparaient de Kûfa ; elle leur permit de conquérir le Hijâz et les lieux saints de Médine et La Mekke jusqu'à ce que les nouveaux maîtres du Califat, à Bagdad aient réussi à les en déloger.

Dans ce contexte conflictuel, plusieurs figures de la théologie musulmane naissante ont dénoncé la politique des Omeyyades. Certains ont bravé l'autorité au prix de leur vie comme fut le cas pour Ma'bad Al-Juhanî (mort en 700/80), Al-Ja'd Ibn Dirham (mort en 737/120) dans le cadre d'une campagne de persécution contre les *zanâdiqa* (pluriel de *zindîq*), libres-penseurs accusés d'appartenance au manichéisme et au mazdéisme, Ghaylân Al-Dimashqî (le damascène) (mort en 743/125), Jahm Ibn Safwân (mort en 746/128). D'autres, tout en critiquant le pouvoir omeyyade, ont refusé d'avoir recours aux armes et à la dissidence : ce fut le cas Sa'îd Ibn Al-Musayyib (mort sous le règne de Walîd Ibn 'Abd Al-Malik, 707/88-715/96), Hasan Al-Baḥrî (mort en 728/110) et ses disciples fondateurs de l'école mu'tazilite, Wâḥil Ibn 'Atâ' (mort en 750/132) et 'Amr Ibn 'Ubayd (mort en 762/144), Abû Dharr Al-Ghifârî (mort, la même année que H. Al-Baḥrî, dans les confins de l'Arabie où les Omeyyades l'ont exilé pour empêcher la propagation de ses critiques qui les poursuivaient depuis le Califat de 'Uthmân), etc.

La principale opposition, qui finit par abattre la dynastie omeyyade, fut celle qui a regroupé autour du mouvement abbasside, du nom de 'Abbâs, un oncle du Prophète, les sympathies avec les hâshimites en général et la famille du Prophète en particulier. Ce mouvement a commencé à se structurer dès 716/98. Il s'est implanté au Khurâsân en 736/119 et s'est appuyé sur les Perses pour entamer sa conquête du pouvoir, profitant des difficultés des armées omeyyades, engluées dans la poursuites des différentes révoltes en Irak, en Arabie et dans d'autres provinces. Le mouvement décisif fut déclenché en 747/129 à partir du Khurâsân. Après la prise de Kûfa en 749/132, la bataille du Grand Zâb, en 750, consacra la défaite des Omeyyades qui finirent dans un massacre qui rappelle ceux qu'ils ont réservés aux Alides à Karbalâ'. Un rescapé de ce massacre réussit à regagner Cordoue où il reconstitua une nouvelle dynastie omeyyade qui régna sur Al-Andalous de 755 à 1030.

Dans ces conflits politiques, la religion fut mobilisée autant par le pouvoir que par les différents courants qui lui étaient hostiles, comme par ceux qui refusèrent de prendre parti pour un côté ou l'autre. De véritables doctrines théologico-politiques ont ainsi vu le jour au sujet du Califat ou de l'Imâmat, comme au sujet des questions relatives à la guerre, à l'attitude à avoir par rapport à l'autorité, aux critères de légitimité, aux devoirs des gouvernants et des gouvernés, etc. Ce sont ces doctrines qui seront proclamées plus tard par les différentes obédiences, et par certains islamologues, comme étant La doctrine politique de l'islam, en occultant leurs origines historiques profanes et les processus qui ont présidé à leur genèse et aux évolutions qu'elles n'ont jamais cessé de connaître. C'est dans le cadre de ces doctrines que sont apparues les notions de *dâr al-harb* (domaine de la guerre) et *dâr al-islâm* qu'on présente comme des catégories constitutives de l'islam de toujours. Nous avons vu que ces catégories, comme le reste de ce qu'on appelle *le langage politique de l'islam*, n'existent pas dans le Coran et dans les autres faits fondateurs de la religion de Muhammad. C'est pour légitimer la guerre dans les territoires dominés par les Califes en place à Damas et à Kûfa, et non pour faire la guerre au pays où l'islam n'a aucune présence, que le terme *dâr al-harb* fut forgé, pour dire que la guerre est licite pour les uns, obligatoires pour d'autres – contre l'autorité illégitime, ou/et injuste, qui s'impose aux musulmans – voire, pour certains, contre les populations qui lui font allégeance. Pour délégitimer ces révoltes, les théologiens du pouvoir ont inventé la

notion de *dâr al-islâm* dans laquelle toute guerre menée sans l'aval de l'autorité, et *a fortiori* contre elle, est une *fitna* illicite. Cela n'avait donc rien à voir avec l'opposition entre territoire ou pays où règne l'islam et pays où l'islam ne règne pas comme nous le disent aujourd'hui certains islamistes et ceux qui cultivent l'islamophobie. Les titres d'Imam, de Commandeur (ou Prince) des Croyants, de Calife de Dieu, étaient destinés à légitimer par la religion un système monarchique auquel les théologiens ont donné par la suite une cohérence doctrinale en considérant l'allégeance *a posteriori* (*bay'a*) comme une délégation de pouvoir englobant la désignation de son successeur lui-même approuvé par une *bay'a* de même nature, et ainsi de suite.

Nous reviendrons plus loin aux théories politiques que les différentes obédiences de l'islam se sont données, pour mieux en comprendre les termes, les enjeux, la genèse et l'évolution, et pour cesser d'y voir l'expression métaphysique d'un islam en dehors de l'histoire.

Dynastie abbasside à Bagdad et éclatement des empires arabo-musulmans : modèle sassanide (perse), pouvoir sultanesque et différentes formes d'articulation du politique et du religieux

Si la dynastie omeyyade pouvait invoquer l'arbitrage de Siffyne pour prétendre qu'elle ne devait pas son origine à la violence ou à un coup de force, les Abbassides ne pouvaient nier le rôle de la violence dans l'avènement de leur règne qui fut marqué par des formes et des épisodes de tyrannie qui n'avaient rien à envier à celle de leurs prédécesseurs. Le premier Calife abasside revendiquait le recours à la force armée comme moyen de gouvernement au point qu'il eut droit au titre d'*Al-Saffâh*, le boucher ou le sanguinaire. Le massacre des Omeyyades, qui inaugura son règne, n'était qu'un prélude aux épisodes qui ont ensanglanté l'histoire de cette dynastie, et de celles qui s'en sont séparées en s'y opposant, jusqu'au sac de Bagdad par les Mongols, en 1258. Ceux-ci leur ont réservé le même sort qu'ils avaient eux-mêmes réservé à leurs ennemis. L'histoire des dynasties musulmanes, de ce point de vue, n'a rien de particulier : celles des successions monarchiques et des guerres de cession en Europe, ou sous d'autres cieux, avant l'intégration du principe d'alternance démocratique, offre les mêmes exemples d'horreur légitimés avec les mêmes arguments, puisant aussi bien dans les religions que dans d'autres registres. Le « despotisme oriental », auquel les mêmes conceptions essentialistes rattachent ce qu'on appelle l'*État islamique*, n'a rien de pire ou de mieux que son équivalent occidental.

Après avoir instauré leur ordre en se donnant une nouvelle capitale, Bagdad, les nouveaux maîtres ont mis en place une nouvelle organisation étatique inspirée du modèle sassanide. Ils se sont appuyés pour cela sur des généraux et des vizirs perses issus de la caste des secrétaires. Très vite, la dynastie califale s'est doublée d'une puissante dynastie vizirale, celle des Barmakes qui ont partagé le pouvoir avec les premiers Califes

abbassides jusqu'en 808, date de leur tombée en disgrâce. Le Calife déléguait la charge de la gestion des affaires de l'État au Vizir qui nommait et révoquait les agents du gouvernement dont l'autorité ne procédait plus du Calife. À l'origine, le Vizir (ou ses équivalents : le *Hâjib* en Espagne, le *Mizwâr* au Maghreb après l'avènement de dynasties locales) n'avait d'autorité que sur l'administration, en tant qu'agent d'exécution du pouvoir du Calife. Il veillait au bon fonctionnement des principaux rouages de l'administration en exécutant fidèlement les décisions du souverain. Puis il est devenu le véritable maître de l'État. Il définissait lui-même la politique dont il avait la charge de l'exécution. Il nommait et destituait les fonctionnaires, décidait de la politique financière, commandait les armées. Le Calife n'avait plus qu'un rôle consultatif : il approuvait la politique de son vizir dont l'autorité prenait le pas sur la sienne. Le pouvoir grandissant des vizirs se heurtait à celui des gouverneurs des provinces qui ont suivi leur exemple en cherchant à étendre leur pouvoir et à accroître leur part de l'autorité abandonnée par le Calife. Des dynasties vassales dans des provinces éloignées, comme celle des Aghlabides à Kairouan (800-909), sont apparues à l'instar des dynasties vizirales. Avec le temps, les liens avec le centre se sont distendus.

Devant la dislocation de l'Empire, le Calife Al-Râdhî (934-940) a institué la fonction de *Amîr al-'Umarâ'* (Prince des princes). Au titulaire de cette fonction, le Calife a délégué pratiquement tous les pouvoirs politiques et militaires. Il finit par partager avec lui l'autorité spirituelle ; son nom est cité après celui du Calife dans le prêche. Cette fonction a fini par marginaliser et supplanter celle de vizir, mais elle n'a pas réussi à empêcher le développement du pouvoir des gouverneurs et des dynasties locales. Très vite, elle tomba entre les mains de ceux qui détenaient la puissance militaire, indépendamment de leur origine ethnique et de leur fidélité confessionnelle : les princes bûyides (945-1055), shî'ites et perses, en ont fait une véritable dynastie qui a réduit l'autorité des Califes abbassides à une fonction spirituelle symbolique servant à légitimer leurs politiques. Lorsque le Calife Al-Qâ'im (1031-1075) réussit à s'en débarrasser, en faisant appel aux Seljûqides turcs, en 1055, pour faire face à la menace des Fatimides, ce n'était que pour tomber sous le pouvoir des puissants Sultans qui ont régné en véritables maîtres jusqu'à l'arrivée des Mongols. Le chef de la nouvelle dynastie seljuqide prit le titre de « Roi des Princes de l'Est et de l'Ouest », puis celui de Sultan avec statut de délégué officiel du Calife. Tout en maintenant à celui-ci un semblant d'autorité spirituelle, les Sultans avaient le contrôle sur tous les rouages de l'État abbasside et intervenaient jusqu'à dans le choix des Califes qu'ils pouvaient démettre et remplacer quand ils le jugeaient nécessaire.

En tant que chef spirituel, le Calife gardait, en principe, le pouvoir de nommer les Imams et les *Qâdhîs* des juridictions dites religieuses dépendant de son autorité. Il était assisté par *Qâdhî al-qudât* (appelé ailleurs le Grand *Qâdhî*, ou *Qâdhî al-Jamâ'a*), chargé de le conseiller et de nommer et révoquer en son nom les autres *Qâdhîs* et fonctionnaires religieux. Le pouvoir politique du Vizir (du *Hâjib*, ou du *Mizwâr*), ou celui de *Amîr al-'umarâ'* (Prince des princes), du « Roi des princes de l'Est et de l'Ouest » ou du Sultan, concernait toutes les affaires et empiétait sur le juridique par le biais des juridictions séculières (les fameux *mazhâlim*, les juridictions policières (*shurta*) et militaires (*'askar*)). C'est à cette réalité de l'exercice du pouvoir que se réfère Olivier Carré en parlant de *la grande tradition de l'islam laïque*¹¹⁷. Même si certains Califes ambitieux

ont essayé, en vain, de remettre en cause cette réalité, et même si certaines théories théologico-politiques ont dénoncé au nom de l'islam cet ordre des choses, nous sommes loin de l'image entretenue par les théories relatives à ce qu'on appelle « l'État islamique » qu'on trouve dans la littérature des doctrinaires de l'islam politique et d'islamologues comme B. Lewis : celle d'une autorité unique, confondant le politique et le religieux, le temporel et le spirituel, dirigeant la communauté musulmane, une et indivisible, et veillant à l'application de la *sharī'a*, considérée comme la loi sacrée et intangible, en terre d'islam (*dār al-islām*).

Les Califes abbassides ont essayé, plus que leurs prédécesseurs omeyyades, d'asseoir leur légitimité sur la religion en invoquant leur origine hâshimite et en faisant appel à un cérémonial et à des titres religieux plus pompeux. Ils ont aussi mobilisé les services des gardiens de différentes doctrines religieuses qu'ils ont érigées, tour à tour, en doctrines officielles de l'État.

Au départ, ils ont mobilisé des conceptions empruntées à différentes tendances hostiles aux Omeyyades dont, en particulier, le shī'isme. Puis, sous le règne d'Al-Ma'mūn (813-833), d'Al-Mu'ta'zim (833-842) et d'Al-Wāthiq (842-847), le mu'tazilisme devint la doctrine officielle que devaient adopter les gouverneurs, les *Qādhī* et les fonctionnaires de l'État, et les Imāms des grandes mosquées. Une véritable inquisition fut menée contre les adversaires de cette doctrine. Le grand inquisiteur qui servit sous ces trois Califes fut le *Qādhī* mu'tazilite Ibn Abī Du'ād. Parmi les victimes de cette inquisition, le plus célèbre fut Ibn Hanbil dont la doctrine fut adoptée par Al-Mutawakkil (847-861) et servit de base à plusieurs vagues d'inquisition contre les mu'tazilites, mais aussi, tour à tour ou simultanément, contre les shī'ites et des obédiences ou des personnes accusées d'hérésie, d'apostasie ou d'appartenance à des doctrines étrangères à l'islam comme le mazdéisme, le manichéisme ou l'athéisme. Les hanbalites les plus célèbres qui ont pris part à ces inquisitions furent Ibn Batta (mort en 927), Barbahān (mort en 941), le *Qādhī* Abū Ya'lā (mort en 1066), Ibn 'Aqīl (mort en 1120), Ibn Al-Jawzī (mort en 1200).

Le changement de doctrines de référence montre, si besoin est, qu'il n'y a pas une doctrine politique de l'islam, ou de toute autre religion, mais des doctrines de circonstances instrumentalisant la religion pour servir des stratégies et des options décidées en dehors de toute considération religieuse. Ceci est vrai pour les Abbassides, comme pour les dynasties qui s'en sont séparées, en leur faisant la guerre ou en les ignorant, par-delà leurs obédiences et références doctrinaires, comme les Omeyyades en Espagne (755-1030), les Idrissides à Fès (789-894), les Rustumides à Tahert (777-909), les Tahirides au Khurāsān (821-873), les Saffarides au Sijistān (867-911), les Tūlūnides en Égypte (868-905), les Samanides en Transoxianes puis au Khurāsān (875-1005), les Zaydites – dont nous verrons les conceptions politiques – au Yémen (893-1963), les Fatimides en Afrique du Nord (909-969) puis en Égypte (968-1171), les Almoravides (1036-1147) puis les Almohades (1130-1269) au Mahgreb et en Espagne, les Ayyoubides en Égypte (1171-1250), etc. Chaque fois, le pouvoir est conquis par la force des armes en invoquant l'injustice, la tyrannie et la corruption de l'autorité destituée.

¹¹⁷ . Voir supra.

Chaque fois le changement est justifié au nom de telle ou telle doctrine religieuse présentée, sinon comme une actualisation du modèle prophétique et des traditions consacrées, du moins comme un effort tendant à gérer les affaires sur la base de l'enseignement de l'islam qui serait un garant de la bonne conduite des gouvernants et des gouvernés et un rempart contre l'injustice et la tyrannie. Puis, très vite, les professions de foi sont oubliées. Les méthodes de gouvernement et les pratiques condamnées sont réhabilitées. Les nouveaux despotes reprennent les mêmes formes de népotisme et de gestion patrimoniale, les mêmes recettes pour mobiliser les allégeances, par le recours au clientélisme, à la corruption et à la mystification – entre autres au nom du sacré et d'autres références identitaires –, et/ou par la terreur, lorsque les autres moyens font défaut ou s'avèrent insuffisants.

Il est significatif à cet égard de constater les similitudes entre la dynastie abbasside et le système mis en place au nom du shîisme ismaïlien par les Fatimides en Afrique du Nord puis en Égypte, en Palestine et en Arabie entre le début du x^e s. et la fin du xi^e s. (909-1171). Au départ, le pouvoir était conçu comme une théocratie avec, au sommet, un « Imam infallible » dont l'autorité est absolue parce que d'essence divine. L'Imam régnait sur un pouvoir fortement centralisé et hiérarchisé. L'administration et l'armée dépendaient d'un vizir responsable devant l'Imam. Les affaires religieuses étaient entre les mains d'une hiérarchie de missionnaires soudés autour d'un chef fidèle à l'Imam. Très vite, la logique du pouvoir dynastique prit le pas sur le souffle utopique et sur le messianisme de départ. Les vizirs, les chefs militaires et les chefs de la hiérarchie des missionnaires, auxquels l'Imam déléguait ses pouvoirs, se sont épuisés dans une lutte sans merci pour accaparer les pouvoirs du souverain. Au xi^e s., la dynastie fatimide finit par connaître le même sort que sa rivale abbasside. Des autocrates militaires ont pris le contrôle de l'appareil d'État ne laissant à l'Imam qu'un semblant d'autorité spirituelle. Lorsque l'ayyoubide Salâh Al-Dîn (Saladin) mit fin à cette dynastie, il n'eut aucun mal à mener une politique inspirée des règles édictées dans le *Siyaset Nameh* de son oncle Nûr Al-Dîn (mort en 1173). Conformément à ces règles, le Sultan s'est fait confier le pouvoir politique et le pouvoir religieux en s'appuyant sur une caste de fonctionnaires, passés par le moule des *madâris* (pluriel de *madrasa*) dont le prototype était la *Madrassa Nizhâmiyya* de Bagdad, du nom du Grand Vizir Nizhâm Al-Mulk (tué par les « Assassins » – *Hashshâshîn* – en 1092), qui en fit le cadre d'un enseignement officiel de la théologie sunnite sur la base du *credo* ash'arite et les doctrines normatives qui lui seront désormais associées (hanafisme, mâlikisme, shâfi'isme et hanbalisme).

Toute la période allant du xi^e s. au xvi^e s. fut dominée par l'évolution d'un système un tant soit peu centré sur l'autorité, plus symbolique que réelle, du Calife vers des systèmes indépendants, voire rivaux et en conflits, les uns par rapport aux autres, sans référence à une quelconque autorité commune. Durant cette période, le Calife a cessé d'être une référence. Son nom a disparu des prêches dans plusieurs pays. Après la chute de Bagdad en 1258, les rescapés de la dynastie abbasside trouvèrent refuge auprès des Sultans Mamelouks qui avaient supplanté en Égypte les héritiers de Saladin. Ceux-ci, devant la menace des Mongols, se sont tournés vers l'acquisition d'esclaves (*mamlûk*) guerriers d'origine turque. Devenus puissants, les Mamelouks se sont emparés du pouvoir en 1250 en portant au pouvoir la Sultane Shajaratu al-Durr. Ils ont régné sur

l'Égypte jusqu'en 1517. Parmi les Sultans Mamelouks, l'un des plus célèbres fut Baybars (1260/658-1277/676).

Le système politique des Mamelouks reposait sur l'autorité d'une caste militaire d'origine servile. Le Sultan n'en est que le représentant. Le pouvoir réel dépend des Émir, compagnons par lesquels il est élu. Son autorité et ses revenus, comme ceux des Émir, sont viagers et ne sont pas transmissibles à sa descendance. Malgré le principe électif de départ, le sultanat est devenu, comme le Califat et l'Imâmât, héréditaire en 1453. De même, le renouvellement des dirigeants s'effectuait souvent au moyen de coups d'État. Les Califes abassides qui ont vécu à l'ombre des Mamelouks entre 1258 et 1517, comme des théologiens aussi célèbres qu'Ibn Taymiyya (mort en 1328/728), ont considéré que ce système n'était pas moins légitime que d'autres et lui ont apporté la même caution religieuse que celle qu'on a toujours su trouver pour légitimer n'importe quelle autorité.

Analysant cette évolution des pouvoirs dynastiques en l'inscrivant dans une *Introduction à l'histoire universelle des civilisations humaines (Muqaddima fî târîkh al-'umrân al-basharî)*, Ibn Khaldûn a montré que ces pouvoirs n'avaient rien à voir avec la religion : ils étaient portés par une *da'wa* (message) au service d'une *'açabiyya* (esprit de corps) pour établir un *mulk* (une domination politique). Les doctrines théologico-politiques mobilisées n'avaient pour fonction que celle de toute idéologie : la mystification pour faire passer les intérêts particuliers d'un chef ou d'un groupe pour un intérêt supérieur auquel tout le monde doit soumettre les siens propres.

Cela est vrai pour les doctrines mobilisées par les Omeyyades, les Abbassides et les Fatimides, comme pour le zaydisme au Yémen, l'ibadisme avec les Rustumides en Afrique du Nord, la doctrine ash'arite avec les Almohades, qui l'ont introduite au Maghreb, telle ou telle conception sunnite prônée par les différentes dynasties sultanesques qui se sont succédées, ou qui ont régné simultanément, dans les pays musulmans. Malgré les divergences entre les doctrines de départ au sujet des critères de légitimité, des modes de désignations de l'« ayant-charge des affaires », des fonctions de celui-ci, de ses relations avec la société, du statut des minorités ethniques ou confessionnelles, etc., les systèmes mis en place ont connu des évolutions conduisant partout à l'instauration d'un système monarchique héréditaire reproduisant les mêmes traits communs à tous les systèmes prédémocratiques : despotisme, népotisme, patrimonialisme, jeux d'alliances et de contre-alliances, internes et externes, mobilisant les solidarités ethniques, confessionnelles, tribales, confrériques, etc. Les différences étaient plus liées aux poids des facteurs socio-économiques, aux pesanteurs des héritages et des traditions locales, qu'aux doctrines proclamées. Ici comme ailleurs, les lois de la vie ont toujours fini par l'emporter sur les textes. N'en déplaise aux tenants des approches essentialistes, là-aussi, les réalités islamiques obéissent aux mêmes logiques à l'œuvre sous d'autres cieux ou dans d'autres contextes culturels.

Fin des empires arabo-musulmans, Empire ottoman,

Grands Moghols et affirmation des entités locales

L'éclatement de l'unité politique des territoires conquis par l'islam a commencé, on l'a vu, très tôt. La « grande discorde » n'était que le prélude d'un processus qui s'est amplifié au fur et à mesure des siècles, générant des systèmes moins marqués par l'appartenance à l'islam que par les traditions et les héritages des pays et des régions dans lesquels ils ont vu le jour. C'était déjà le cas pour l'État omeyyade, héritier de l'administration byzantine en Syrie et des traditions tribales de l'Arabie, ou pour l'État abbasside, héritier des traditions perses, avant de subir le pouvoir des Sultans turcs qui lui ont imposé leurs conceptions. Avec l'éclatement de l'Empire, les disparités entre les modes d'organisation politique sont devenues aussi importantes que celles qui caractérisaient les réalités sociales, économiques et géographiques, culturelles des territoires concernés. La revendication d'une légitimité islamique, avec les références symboliques nécessaires à l'accréditation de cette revendication, n'était pas de nature à réduire ces disparités. Entre les modèles hérités des Byzantins, des Perses, des tribus arabes au Yémen, des tribus berbères en Afrique du Nord – avec les Almoravides, les Almohades et autres dynasties locales, des tribus guerrières de l'Asie centrale (mongoles, turques, etc.) –, des systèmes agro-sédentaires ou urbains du bassin méditerranéen, de la Vallée du Nil, des plaines de l'Indus ou d'autres contrées, et ceux qui se sont forgés au fil des siècles à travers les contacts et les confrontations avec les différents systèmes que les musulmans ont rencontrés ou intégrés, les seuls points communs sont ceux qu'on retrouve dans tous les systèmes pré-démocratiques. Le recours à la religion, pour y puiser une légitimité qui ne peut être revendiquée au nom du peuple, est en effet commun à tous les systèmes despotiques ; il est loin d'être l'apanage exclusif des systèmes politiques se réclamant de l'islam qui présentent plus de similitudes avec des États se réclamant d'autres religions, mais évoluant dans les mêmes conditions, que les uns avec les autres.

Alors que le démembrement des empires se réclamant de l'islam s'est poursuivi à l'Ouest, jusqu'à la fin de toute présence en Espagne (avec la perte de Grenade en 1492), la partie orientale du monde musulman a continué son expansion pour atteindre Sumatra (1507) et Java (1508). L'avènement de l'Empire des Grands Moghols en Inde (XVI^e-XIX^e s.) a joué un rôle décisif dans cette expansion. Au Moyen-Orient, les invasions mongoles qui mirent fin au règne politique des Abbassides, avec la prise de Bagdad en 1258, ont préparé le terrain à l'avènement de l'Empire ottoman. Les Sultans seljouqides, affaiblis par ces invasions, ont fait appel à des tribus guerrières turques dont ils encouragèrent l'installation au nord-est de l'Anatolie, dans le but de s'en servir comme bouclier contre les Byzantins. De l'un des *beyliks* (principautés) créés par ces tribus en Asie Mineure, celui des Osmalis, naquit l'Empire ottoman qui s'est constitué d'abord sur les territoires pris aux Byzantins avant de conquérir, à partir du XVI^e s., le Moyen-Orient et l'Afrique du Nord, à l'exception du Maroc qui s'est donné sa propre profondeur stratégique à travers les liens qu'il a tissés avec les royaumes du Centre-Ouest africain, entre autres grâce à l'expansion de l'islam.

L'organisation de l'Empire ottoman devait beaucoup à la tradition guerrière de ses origines mais aussi à l'héritage byzantin. Il « gardait de ses origines le caractère d'une armée campée en pays conquis » selon l'expression de Roland Mousnier¹¹⁸, qui ajoute, au sujet du Sultan ottoman : « Pour ses sujets grecs, il était *basileus*, il hérite de l'Empereur byzantin, et d'ailleurs sa Cour et son gouvernement sont organisés sur le modèle de ceux de Byzance »¹¹⁹. Ces remarques judicieuses n'empêchent, hélas, pas leur auteur de reprendre tous les clichés présentant le souverain ottoman, comme tout autre souverain musulman, comme un « successeur de Mahomet, héritier de sa mission (...) Il joint aux pouvoirs du général en chef ceux du chef religieux, du prophète. Son *imperium* est en même temps une théocratie »¹²⁰.

Grâce à son système héréditaire – d'abord en ligne directe puis par primogéniture –, la même dynastie a régné, de manière continue, de la fin du XII^e s. jusqu'à la fin de la première guerre mondiale.

Le pouvoir politique du Sultan était, avant le déclin de l'Empire, autrement plus important que celui des Califes abbassides. Le titre de Calife et de « Commandeur des croyants » n'a été revendiqué qu'à partir du règne de Sélim I^{er}, en 1517, après la conquête de l'Égypte où les survivants de la dynastie abbasside ont trouvé refuge auprès des Mamelouks. La revendication de ce titre n'était pas sans rapport avec l'avènement en Perse de la dynastie safawite (1501-1736) qui adopta le shi'isme duodécimain comme religion officielle pour donner une légitimité religieuse à son opposition à l'Empire ottoman à l'Ouest, et à l'Empire des Grands Moghols à l'Est.

Souverain absolu, le Sultan ottoman nommait vizirs, hauts fonctionnaires du Divan, gouverneurs des provinces, dignitaires de la Cour, principales personnalités religieuses dont le *Shaykh al-Islâm*, le Patriarche orthodoxe, le chef de l'Église arménienne, etc. Il se donnait le titre de « Sultan des Sultans de l'Est et de l'Ouest, Preuve des souverains, celui qui prodigue les couronnes aux monarques de la planète, l'Ombre de Dieu sur la terre, ... ». Ignorée au départ, la cérémonie d'allégeance, la *bay'a*, fut instituée en guise d'intronisation : les grands dignitaires de l'Empire – civils, religieux et militaires – prêtaient le serment d'allégeance ; la prière à Sainte Sophie et la visite du tombeau d'Ayyûb faisaient partie de la cérémonie. Une fois intronisé, le Sultan devenait source de toute autorité et de toute légitimité, avec le pouvoir de confirmer ou d'infirmier la politique de ses prédécesseurs. La vie et les biens de ses sujets étaient censés lui appartenir.

Le Grand Vizir était le représentant du Sultan en même temps que son esclave (Mamelouk). Celui-ci avait droit de vie et de mort sur lui ; il pouvait lui déléguer tous ses pouvoirs, les lui ôter, le renvoyer, le mettre en prison ou l'exécuter selon son bon vouloir. Les seuls pouvoirs qui ne pouvaient pas être délégués au Grand Vizir concernaient les services du palais, le corps des '*ulamâ*' et les Janissaires. Il pouvait, par contre, remplacer le Sultan dans toutes ses autres fonctions : présider le Divan, rendre la

¹¹⁸ . R. Mousnier, « Les XVI^e et XVII^e siècles », vol. 4 d'*Histoire générale des civilisations*, PUF, Paris, 1967, p. 494.

¹¹⁹ . *Ibid.*, p. 495.

¹²⁰ . *Ibid.*

justice au nom de son maître, nommer aux fonctions civiles et militaires, commander les armées. Il avait, en outre, la responsabilité de l'ordre dans la capitale.

Le Divan, présidé par le Sultan ou par son Grand Vizir, comprenait les ministres (Vizirs) et les grands fonctionnaires qui les assistaient. L'*Agha* des janissaires, les *Kadi-asker* (juges des armées) des grandes provinces de l'Empire (la Roumélie et l'Anatolie), le *Kadi* d'Istanbul, le Grand Amiral en faisaient partie.

Après la prise de Constantinople, les ministres se recrutaient, comme le premier d'entre eux, dans les rangs de la « classe des militaires » (*tabaqa 'askariyya*), dont la colonne vertébrale fut, jusqu'aux réformes du XIX^e s., le corps des janissaires fournissant à l'État sa force de frappe et les cadres de son administration. Ceux-ci étaient recrutés sur la base du système de *devchirme* inauguré par Beyezid 1^{er} (1389-1402). Ce système permettait le recrutement d'une armée, les janissaires, et d'un corps de serviteurs fidèles de l'administration ottomane, parmi les populations européennes ainsi fidélisées à la cause musulmane. Cette pratique, longtemps dénoncée comme barbare par les observateurs étrangers, consistait à enlever des enfants chrétiens, surtout dans les villages des Balkans, pour les turquiser et leur donner une éducation musulmane en vue d'en faire des soldats et des fonctionnaires ottomans. En fait ce système n'était pas vécu comme une malédiction mais plutôt comme une chance par les populations concernées. Les jeunes enlevés par les Ottomans, choisis dans tous les milieux pour leurs seules qualités physiques, pouvaient accomplir une carrière plus brillante que celle des paysans. Être l'esclave du prince constituait, à l'époque, un honneur et une promotion sociale. Le plus humble de ces esclaves représentait l'autorité auprès du plus puissant des hommes libres. Les grandes familles musulmanes ont essayé, plus tard, de faire profiter leurs enfants de ce système. Après le passage obligé du moule des janissaires et les services du Palais, ceux qui se distinguaient entraient dans la hiérarchie administrative et devenaient des agents efficaces de l'État. Le Sultan choisissait parmi eux ses collaborateurs. Il leur faisait d'autant plus confiance qu'ils ne pouvaient mobiliser aucune solidarité d'origine ; le système de *devchirme* avait justement pour fonction de choisir des agents coupés de tout milieu et ne dépendant que de leur maître qu'ils devaient servir fidèlement. La force militaire était d'autant plus vitale qu'elle était le support de la domination politique d'une minorité ethnique, les Turcs.

Outre la classe des militaires qui fournissait à l'empire ses cadres administratifs (*Aghas, Pachas, Deys, Beys*, etc., dont la fidélité reposait sur les fiefs que leur accordait le Sultan dans les provinces qui leur étaient confiées), le pouvoir s'appuyait sur la « classe des clercs » (*tabaqa 'ilmiyya*). C'était dans les rangs de cette classe que se recrutaient les Muftis, les *Shaykh al-islâm*, les *Qâdhîs*, les Imams et autres cadres religieux qui apportaient à l'autorité le complément de légitimité nécessaire pour tous les pouvoirs des sociétés pré-démocratiques. La quête de légitimité passait également par la mobilisation des allégeances de tous les « millets » (communautés) religieux – orthodoxe, juif, etc. – et ethniques qui composent la population de l'Empire et dont les représentants faisaient partie de la Cour et se retrouvaient à tous les échelons de la hiérarchie administrative aussi bien dans la capitale que dans toutes les provinces de l'Empire. Certaines provinces ont même gardé inchangées les institutions qu'elles avaient auparavant. Cet aspect de la politique ottomane s'inscrivait dans une tradition commune à

Byzance, à la Perse et à ce que Dimitri Kitsikis appelle la « Région intermédiaire » (couvrant l'espace qui va de l'Afrique du Nord jusqu'à la Sibérie et les confins de l'Inde et de la Chine, en passant par le Proche et le Moyen-Orient, les Balkans et toute l'Europe de l'Est). Dimitri Kitsikis précise que « la loi » de cette « Région intermédiaire » « était toujours la reconnaissance des diverses croyances, mais à condition que les populations des religions autres que celles de la religion d'État payent un impôt spécial. Dans les États musulmans, cet impôt était la *djizya* (*cizye*). Dans l'Empire byzantin, un impôt similaire de capitation, le *kephaleion* (*kephaliteion*), était perçu sur les populations non-chrétiennes. L'Empire russe, en Sibérie conquise au XVII^e s., les non-chrétiens étaient soumis à un impôt sous forme de fourrures. Dès qu'ils se convertissaient, ils en étaient affranchis, ce qui ne faisait pas l'affaire de l'État moscovite. De même, la conversion à l'Islam dans l'État ottoman, de la population non-musulmane, aurait privé celui-ci d'importantes sources de revenu »¹²¹.

De ce fait, il y avait une dissociation de l'appartenance religieuse et de l'allégeance politique. Dans le cadre de ce système, les différentes communautés (ou *millet*s) avaient le droit de pratiquer leur culte et d'avoir leurs institutions, leurs propres juridictions et leurs représentants auprès du pouvoir. Ces droits étaient garantis tant que la capitation exigée était consentie et tant que l'allégeance politique n'était pas remise en cause par une dissidence ou par une connivence avec une puissance ennemie. Les Princes, qu'ils soient byzantins, ottomans ou russes, ne cherchaient pas, comme leurs homologues occidentaux, à convertir leurs sujets à leur propre doctrine. La célèbre formule de Louis XIV, « un Roi, une foi, une loi », qui inspira la pratique de beaucoup de Princes en Occident sous l'Ancien Régime conformément au principe *cujus regio ejus religio*, était inconnue dans les traditions de cette aire, avant les purifications des temps modernes inspirées par la fascination de certains modèles occidentaux, héritiers d'une tendance à assimiler communauté politique avec communauté spirituelle ou communauté ethnico-linguistique. Ce système s'inscrivait dans le prolongement de la logique « segmentaire » dont on a vu un exemple dans l'organisation tribale qui inspira l'expérience de Médine à l'époque de l'islam naissant et qui continue à peser sur l'évolution des systèmes politiques des sociétés épargnées par les effets des modernisations chaotiques.

Avec le temps et l'extension de ses territoires, l'organisation politique de l'Empire ottoman a connu des évolutions obéissant aux contraintes des réalités de chaque province, des pressions extérieures et des aléas de la conjoncture. Le système étant lié à l'autorité du Sultan, l'affaiblissement de cette autorité lui a été fatal. Plusieurs facteurs ont contribué à cet affaiblissement : les pressions des puissances européennes, le népotisme et le clientélisme entretenus par les notables (*derebey*, *a'yân*) qui cherchaient à accroître leur pouvoir pour mieux contrôler la vie économique et la politique locale, les conflits sociaux récupérés par des mouvements autonomistes encouragés par les puissances rivales, etc. L'affaiblissement de l'autorité du Sultan profita au pouvoir des vizirs qui ont fini par empiéter sur les domaines relevant de ses pouvoirs. Celui-ci n'avait plus que le pouvoir d'entériner les décisions de son vizir qui avaient le contrôle sur l'armée comme sur l'administration et les autorités religieuses. Cette évolution favorisa l'autonomie des

¹²¹ . Dimitri Kitsikis, *L'Empire ottoman*, PUF, Paris, 1986, p. 41-42.

provinces qui ont évolué vers l'affirmation d'entités préfigurant les futurs « États-nations ». La fin du système du *devchirme* profita au renforcement du pouvoir de la classe des clercs (*tabaqa 'ilmiyya*) et des grandes familles musulmanes issues de cette classe. Avec les notables issus des janissaires, les clercs religieux constituaient un obstacle au renouvellement du système et contribuaient à sa gangrène.

Les tentatives de réforme entreprises sous le règne de Sélim III (1789–1802) sous le nom de *Nizam-i 'Adîd* (Nouveau Régime), et reprises par Mahmud II après l'abolition du corps des janissaires (en 1824) et surtout par Abdul-Majid (1839–1861) sous le nom des *Tanzîmât*, pour sauver ce qui restait de l'Empire, devenu « l'homme malade de l'Europe », n'ont pas réussi à conjurer les ambitions coloniales des puissances européennes. Les Ottomans ont vu les territoires qu'ils avaient dominés, des siècles durant, leur échapper les uns après les autres soit pour créer des États-nations indépendants – à l'instar de la Grèce en 1830 –, soit pour tomber sous la domination de telle ou telle puissance coloniale européenne – à l'instar de l'Algérie dès 1832 –, soit pour ne garder qu'une allégeance symbolique à l'égard de la Sublime Porte en attendant d'être fixés sur leur sort entre le XIX^e s. et la première Guerre mondiale.

Outre l'évolution du mode d'organisation politique, l'histoire institutionnelle de l'Empire ottoman fut marquée par de grandes réformes séculières dont les plus célèbres furent, avant les réformes du *Nizâm-i 'Adîd* et les *Tanzîmât*, les législations de Soliman le Magnifique, auxquelles il doit son titre de *Qânûnî* (législateur). Les Ottomans ont en effet développé le rôle des juridictions séculières se référant au *qânûn* plutôt qu'au *fiqh* ou à la *sharî'a*. Pour valider les législations ainsi promulguées, on demandait l'avis du *Shaykh al-Islâm*. Celui-ci ne pouvait, comme tous les muftis et les théologiens du pouvoir de tout temps, que valider ce qu'on daignait soumettre à son approbation, pour garder sa fonction et les privilèges qui lui étaient associés. Ainsi, le *Shaykh* Abû Al-Su'ûd approuva les législations de Soliman le Magnifique à l'instar de ce qui se faisait déjà sous les Seljouqides et sous les Mamelouks : les règlements séculiers prenant en compte les coutumes, les usages et les expériences du lieu et du moment, étaient regroupés dans des recueils appelés *Qanûn Nameh*. Les théologiens se sont accommodés de cette pratique en admettant l'ordre des faits qui dépend moins de la religion que de la nécessité et des impératifs de l'organisation administrative, juridique, politique, financière, etc. Même des hanbalites comme Ibn Taymiyya et Ibn Qayyim al-Jawziyya¹²² s'étaient déjà résignés à distinguer les prescriptions coraniques concernant les croyances et les cultes (*'aqâ'id* et *'ibâdât*), considérées comme intangibles, et celles susceptibles d'adaptations et qui ont trait aux relations sociales et aux mœurs (les *mu'âmalât*).

Avec ces réformes séculières, et avec les institutions adoptées au fil des siècles par l'Empire ottoman – comme par d'autres États se réclamant de l'islam depuis les prémisses de l'organisation étatique dans le Califat de Médine jusqu'à nos jours –, nous sommes loin de la vision d'un État théocratique figé et régi par une loi sacrée et intangible dont il n'est que l'instrument et le gardien, veillant à son application scrupuleuse. Il faut être un obsédé des délires idéologiques des prédicateurs les plus intégristes pour ne pas

¹²² . Dans *A'lâm al-muwaqqi'in 'an rabb al-'âlamîn* (*Les illustres scelleurs au nom du Seigneur*), Al-Maktaba al-'Açriyya, Beyrouth, 1987 (voir notamment le vol. 3, p. 14 sqq.).

s'en rendre compte.

L'Empire ottoman ne partageait avec son rival safawite en Perse que les traits communs à tous les États de l'époque qu'ils soient de l'Est ou de l'Ouest, et quelles que soient les cultures et les religions de référence. Les Safawites n'avaient pas à gérer le pluralisme religieux et ethnique de l'Empire ottoman. Ils n'étaient pas en présence des mêmes héritages qui ont contribué à la formation à l'évolution des institutions ottomanes. De même, l'adoption du shî'isme duodécimain comme religion d'État, ne pouvait pas permettre aux Chahs safawites de revendiquer le même statut que les souverains se réclamant du sunnisme ; il ne pouvait pas prétendre – même théoriquement ou symboliquement – à un rôle religieux. Cela a donné au clergé shî'ite une plus grande marge que celle laissée par les Sultans-Califes-Commandeurs des croyants aux théologiens sunnites. Cette marge a permis la constitution d'une véritable hiérarchie indépendante du pouvoir politique et défendant jalousement le domaine de ses prérogatives jusqu'à entrer en conflit ouvert avec l'État pour maintenir, voire pour élargir son champ d'intervention. Une telle situation n'a eu son équivalent que très rarement et de façon éphémère dans les autres systèmes connus par les pays musulmans. Cette réalité a pesé sur le devenir de l'État safawite comme sur celui des Qajars (1795-1925) puis des Pehlevi (1925-1979) qui lui ont succédé.

Les Moghols en Inde sont restés des conquérants étrangers à la société indienne, qu'il s'agisse de sa composante musulmane du Nord-Ouest, ou de ses composantes hindouistes dans le reste du sous-continent indien. Leur Empire n'a rien modifié aux réalités et aux traditions de la société. Il s'est accommodé du système des castes, inconnu sous les autres États musulmans. La domination des Moghols reposait sur une armée dont les troupes étaient essentiellement d'origine étrangère et fournissaient à l'État les cadres de son administration. Le rôle principal des fonctionnaires était, outre le maintien de l'ordre, la levée des impôts pour l'Empereur et pour eux-mêmes. En dehors des monuments érigés à la gloire des souverains et des membres de leur famille, l'État moghol s'est peu occupé du développement économique du pays. À son apogée, avec le règne d'Akbar (1556-1605), l'Empire n'a même pas essayé de toucher à l'organisation sociale et politique. Les tentatives de réforme tendant à alléger le poids de l'impôt sur des populations écrasées par la misère et l'oppression, ont buté sur la résistance des fonctionnaires des provinces éloignées des centres du pouvoir. Akbar, qui fut à l'origine de ces réformes, multiplia les signes de tolérance à l'égard des hindous dont il voulait être le *padischah* autant que celui des musulmans. Dans ce sens, il supprima les taxes payées par les pèlerins hindous et abolit, en 1564 la *jizya*. Il favorisa la renaissance de l'hindouisme. Dans son effort de rapprocher les croyances de ses sujets, il aurait préconisé une sorte de religion universelle centrée sur l'idée d'un « divin monothéisme » qu'il voulut imposer aux adeptes des différentes religions de son empire. Il aurait même préconisé l'abolition de la polygamie en disant que lorsque l'on adore un Dieu unique on ne devait avoir qu'une seule femme. Son édit de tolérance concernait les adeptes de toutes les religions à l'exclusion des musulmans qui furent persécutés pour avoir refusé de se convertir à sa doctrine. La réaction ne tarda pas à venir sous le règne de ses successeurs, particulièrement sous celui d'Aurangzeb (1659-1707) qui rétablit la *jizya* en 1675 et demandait à ses gouverneurs de détruire les temples et les écoles des

non-musulmans, et mena, au nom d'une orthodoxie sunnite rigoriste, des campagnes de persécution contre les hindouistes. Son fanatisme l'amena à faire la guerre à des États musulmans qui ne partageaient pas ses conceptions. Cette réaction en appela d'autres aussi bien à l'intérieur de l'Inde, notamment de la part des hindouistes et des sikhs victimes de la politique de persécution d'Aurangzeb, que dans des États voisins.

Les réalités qui ont pesé sur la formation et le devenir de l'Empire des Grands Moghols n'avaient rien à voir avec celles de l'Empire ottoman et des autres États se réclamant de l'islam en Asie ou en Afrique, avant l'avènement des colonisations par les principales puissances européennes. Il est difficile de ranger dans le même type d'organisation politique des systèmes aussi différents que ceux décrits plus hauts ou qui étaient en place au Maroc, en Afrique sub-saharienne, au Yémen, à Oman, à l'intérieur de l'Arabie, en Afghanistan, dans le Caucase, etc., sous prétexte qu'ils se réclament tous de l'islam. C'est comme si on rangeait dans la même catégorie l'Empire byzantin, les monarchies de l'Europe de l'Est et de l'Ouest, les États des Amériques du Sud et du Nord, pour la seule raison qu'ils se réclament tous de la chrétienté.

Impact des régimes coloniaux sur le devenir de l'organisation politique des pays musulmans

Hormis la Turquie et l'intérieur de la presqu'île arabique, tous les pays musulmans sont passés, les uns après les autres, entre la fin du XVIII^e s. et la Deuxième Guerre mondiale, sous la domination de telle ou telle puissance coloniale européenne. Selon qu'ils aient connu ou non d'importantes réformes institutionnelles avant la colonisation, selon le régime colonial – administration directe comme en Algérie et à Aden, protectorat comme en Égypte, en Tunisie et au Maroc, ou mandat comme au Proche-Orient au lendemain de la première Guerre – et selon le système politique du pays dominant – la France, la Grande-Bretagne, les Pays-Bas, l'Espagne, l'Italie et la Russie, puis l'URSS –, les systèmes politiques en place dans les pays musulmans ont évolué dans différentes directions sans rapport les uns avec les autres. La fin des grands empires musulmans et l'abolition du Califat par Moustafa Kémal en 1924 ont consacré l'évolution vers l'affirmation d'entités revendiquant le statut d'États-nations indépendants. Cette évolution fut marquée par la colonisation comme par le combat pour l'indépendance.

Partout, la colonisation a suspendu les réformes entreprises avant son avènement, entre la fin du XVII^e s. et le début du XX^e, selon les pays. Ces réformes, rappelons-le, visaient, en premier lieu, à doter les pays musulmans des institutions et des moyens nécessaires à la résistance aux visées coloniales. C'est sans doute la raison pour laquelle l'administration coloniale a souvent fait appel aux forces sociales et politiques qui s'y étaient opposées. Pourtant, les réformes suspendues étaient fortement inspirées de tel ou tel modèle européen ; il est même très rare que le modèle adopté ne soit pas celui du pays colonisateur. Les mouvements de résistance à la colonisation, devenus des mouvements de libération nationale, ne demandaient pas, dans bien des cas, autre chose que l'application des principes démocratiques dont se réclamaient leurs colonisateurs :

c'était le cas du Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques (MTLD) animés par les militants du Parti du Peuple Algérien avec le soutien d'Ibn Badis et, après lui, par l'Association des *'ulamâ'* réformistes en Algérie, du vieux et du Néo-Destour en Tunisie, du Bloc National puis du Parti National, ancêtres de l'Istiqlâl au Maroc, et de la plupart des mouvements nationalistes à travers le monde musulman.

Après quelques tentatives de réunir un congrès pour rétablir le Califat, celui-ci fut très vite oublié. Les forces politiques des différents pays musulmans donnaient la priorité à ce qui est devenu le cadre privilégié de leurs préoccupations « nationales » : indépendance pour les uns, construction de leur État-nation pour les autres, revendication de leurs droits de citoyens d'États, musulmans ou non, dans le troisième cas.

- Pour les premiers, l'islam était mobilisé comme un des ressorts de l'idéologie nationaliste où le *jihâd* était – selon les circonstances, l'interlocuteur, l'auditoire et les objectifs recherchés – une lutte de libération nationale au nom du « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes », et/ou une « guerre sainte » pour se soustraire à la domination des « infidèles » et des « nouveaux croisés ».
- Pour les seconds, s'il n'est pas combattu comme facteur de décadence et de division de la « nation », l'islam est sollicité comme une source de légitimité et comme un réservoir dans lequel les projets les plus opposés puisent les arguments qui les font passer, sinon pour un impératif islamique, du moins comme des choix conformes aux enseignements de l'islam. Cette instrumentalisation sert souvent de prétexte à jeter l'anathème sur leurs adversaires qui ne se gênent pas pour les suivre sur ce terrain dangereux : le débat politique s'en trouve dévié de ses véritables enjeux pour se transformer en querelles pseudo-théologiques sans rapport avec les problèmes des sociétés concernées.
- Dans le troisième cas, l'islam est dissocié de tout projet politique pour l'ensemble de la société ; lorsqu'il se trouve mobilisé politiquement c'est pour exprimer une solidarité avec telle ou telle cause d'une population musulmane opprimée ou discriminée, ou, le plus souvent pour demander que soient reconnus aux musulmans les mêmes droits garantis aux fidèles d'autres religions et à l'ensemble des citoyens. Des clercs – *'ulamâ'*, Imams, muftis, ou intellectuels laïcs – impliqués dans ce genre de situations ont fini par retrouver les mêmes référents qui ont permis par le passé, et dès les débuts de l'islam, aux musulmans minoritaires – y compris dans les pays musulmans où la majorité n'est pas de la même obéissance qu'eux – de vivre dans une société et sous une autorité dont ils ne partagent pas les croyances. Ils rappellent que la « *sharī'a* repose sur le jugement (*hukm*) et les intérêts des gens dans cette vie et dans l'au-delà »¹²³, que « Dieu ordonne le bien et la justice » ; que « là où apparaissent les signes de la justice et par quelque voie que ce soit il y a le *shar'* (religion ou « voie ») de Dieu »¹²⁴ ; que ce qui importe au vu de la *sharī'a*, ce n'est pas quelle est la religion du gouvernant, son origine et la nature de son pouvoir, mais les cinq finalités¹²⁵ (ou nécessités) concernant « la protection de la vie, des

¹²³ . Ibn Qayyim Al-Jawziyya, *'Alâm al-muwaqqi'in 'an rabb al-'âlamîn* (Les illustres scelleurs au nom du Seigneur des mondes), Vol. 3, . p. 14.

biens, de la religion, de la raison et de l'honneur (ou la filiation) ». Sur cette base, ils ont admis la légitimité de toute autorité, musulmane ou non, capable de maintenir l'ordre nécessaire à la garantie de ces finalités et n'empêchant pas les musulmans de célébrer les cultes de leur religion. C'était au nom de ces références que des *'ulamâ'* avaient invité les musulmans à déposer les armes et obéir aux autorités coloniales. De nos jours, les minorités musulmanes issues des nouveaux flux migratoires (re)découvrent l'importance de cette conception, aussi vieille que les traditions normatives se référant à l'islam ou à toute autre religion, souvent occultée dans les situations où les musulmans sont en situation d'hégémonie. C'est cette conception qui a permis aux musulmans de digérer très vite l'abolition du Califat qu'on leur présentait comme « le lien indéfectible » et un « pilier » dont l'islam et sa communauté ne pouvaient en aucun cas se passer. C'est aussi au nom de la même conception que les sociétés musulmanes s'accommodent des différents systèmes politiques et juridiques qui régissent leurs pays de l'Indonésie au Maroc, de l'Afrique sub-saharienne et de l'Océan Indien à l'Albanie et aux frontières de la Russie et de la Chine.

Du point de vue des régimes politiques, nous avons une diversité sans précédent dans l'histoire politique du monde musulman :

- Des monarchies traditionnelles sans constitution et sans séparation, même formelle, des pouvoirs, comme en Arabie Saoudite et dans les pétro-monarchies du Golfe arabo-persique où la rente des hydrocarbures a permis, jusqu'ici, de clientéliser les hiérarchies traditionnelles et d'entretenir les formes de solidarité tribale qui commencent à subir les effets des nouveaux vecteurs de la mondialisation (les nouveaux médias dont en particulier les chaînes satellitaires, l'accès à des moyens de communication échappant à toute censure et à tout contrôle étatique, etc.). Au niveau politique, ces effets se traduisent par des revendications relatives à la participation et à des formes de représentation qui remettent en cause le système en place. Les premières concessions faites par le pouvoir rappellent les réformes entreprises dans les provinces de l'Empire ottoman au XIX^e s. Elles rencontrent la résistance des *'ulamâ'* et des représentants des hiérarchies traditionnelles qui y voient une menace pour leur statut et pour leurs privilèges. Une partie d'entre eux n'hésitent pas à emboîter le pas aux discours de l'islam politique avec lequel ils ont toujours eu des relations équivoques : soutien lorsqu'il est dirigé contre leurs adversaires « communistes », « laïques », « occidentalisés » ; dénonciation des emprunts à la modernité que ce soit au niveau du contenu de ses revendications ou

¹²⁴ . *Ibid.*, p. 14 sq. ; voir à ce sujet mon article « *Al-Sharī'a bayna al-qirā'āt al-salafiyya al-taqlidiyya wa muhāwalāt al-tajdid* » (« La *sharī'a* entre lectures salafites traditionnelles et tentatives de renouveau »), dans *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, Publications de l'IFPO, Damas, 2003.

¹²⁵ . L'un des premiers théologiens à avoir envisager de façon systématique la *sharī'a* en termes de finalités (*maqāḥid*) fut Al-Shātībī (mort en 790/1388) dans son célèbre ouvrage *Al-muwāfaqāt fi 'uḥūl al-sharī'a* (*Les concordances quant aux fondements de la sharī'a*), Dār al-ma'arifa, Beyrouth, 4 vol., 1975

au niveau de ses moyens d'action et de mobilisation, mais aussi lorsqu'il prend pour cible leurs alliés intérieurs et extérieurs, musulmans ou non. Épargnés jusqu'ici par les crises sociales et politiques qui secouent depuis des décennies le reste du monde musulman, grâce à la rente pétrolière et à la protection des puissances occidentales, les régimes qui relèvent de cette première catégorie sont aujourd'hui condamnés à se transformer ou à disparaître ; leur archaïsme n'est plus supportable ni à l'intérieur ni à l'extérieur.

- Des monarchies dotées de constitutions qui, jusqu'ici, « ne constituent » pas grand-chose, sinon une vitrine de modernité et un faire-valoir aux yeux de l'opinion internationale plus que pour les sociétés concernées. Au départ, les constitutions et les institutions qui en sont le corollaire, étaient, souvent, des concessions aux mouvements qui, dans leur combat contre l'ordre colonial, associaient indépendance et démocratie, libération nationale et libertés publiques, droit à l'autodétermination et souveraineté du peuple. Comme en témoignent les exemples du Maroc, de la Jordanie, du Sultanat de Brunei, les institutions traditionnelles que ces régimes ont maintenues se trouvent doublées d'un système de représentation faisant appel au suffrage universel et à un semblant de séparation des pouvoirs phagocytés par l'omnipotence de l'autorité du monarque. Un certain pluralisme politique et une relative liberté d'expression ont permis, jusqu'ici, à ces régimes de désamorcer de graves crises et de contenir la contestation en opérant une ouverture du champ politique et des alternances dont on commence à sentir les limites. Les inégalités sociales et les tensions engendrées par une difficile cohabitation de secteurs modernes et des structures archaïques de la société, d'un côté, les contraintes imposées par l'insertion dans l'économie internationale et les effets de mondialisation, de l'autre, pèsent sur les possibilités de transformations démocratiques de ces régimes qui semblent pourtant avoir, plus que les autres régimes en place dans les pays musulmans, les moyens d'intégrer de telles transformations.
- Des « Républiques » plus ou moins sécularisés et autoritaires, dans lesquels on peut distinguer celles qui sont issues directement des mouvements de libération nationale ou de la disparition de l'Empire ottoman, celles qui sont issues de coups d'État postérieurs aux indépendances (ou qui ont eu lieu dans des pays qui n'ont pas subi directement la colonisation comme c'est le cas du Yémen), celles qui sont nées de l'implosion de l'URSS, et celles qui sont le couronnement d'un mouvement se réclamant de l'islam politique. Dans chacune de ces catégories, on doit distinguer les régimes ouverts à un certain pluralisme et ceux qui sont encore fortement marqués par leur récent passé totalitaire ou de parti unique ; ceux qui ont affaire à des sociétés où le tribalisme, le confrérisme, le confessionnalisme, les solidarités traditionnelles et les structures héritées des siècles passés sont encore vivaces, et ceux qui ont affaire à des sociétés déstructurées par des modernisations plus chaotiques que démocratiques ; ceux dont les sociétés sont assez homogènes du point de vue ethnico-linguistique et confessionnel et ceux qui sont confrontés à une diversité, voire à des conflits, de cet ordre ; ceux qui bénéficient d'une ancienne tradition urbaine et étatique, et ceux qui doivent gérer des sociétés jusqu'ici rurales et hostiles à toute autorité centrale, etc. C'est dans les pays les plus bouleversés par des

« modernisations » autoritaires et chaotiques que la nostalgie des ordres traditionnels mythifiés offre un terrain favorable à la contestation au nom de l'islam politique. La radicalité de cette contestation varie selon le degré de désespérance et de détresse dans la société, mais aussi selon les possibilités d'exprimer par d'autres moyens que le recours à la violence les doléances et la colère des exclus de la modernité.

Dans les pays où le désespoir et les fermetures du système étaient à leur comble – au point que « ceux d'en bas » ne pouvaient plus se laisser gouverner « comme avant » et « ceux d'en haut » ne pouvaient plus gouverner « comme avant », pour paraphraser une célèbre formule marxiste –, cette contestation a fini par balayer les dictatures en place pour donner lieu à des « Républiques islamiques », comme en Iran, en Afghanistan et au Soudan. L'Afghanistan a très vite sombré dans un chaos dont il a beaucoup de peine à sortir malgré les - ou à cause des - interventions des États-Unis et de l'OTAN après les attentats du 11 septembre 2001. Le Soudan a lui aussi sombré dans le chaos mais le sort de ses populations, comme celui de l'ensemble de l'Afrique sub-saharienne, par delà la diversité de ses confessions, n'intéresse pas beaucoup de monde : il ne représente, pour le moment, aucun danger, sinon pour sa propre population, et il n'a ni une position stratégique ni de richesses intéressantes pour les grandes puissances. Quant à la « République islamique » d'Iran, elle a bénéficié d'un répit avec la guerre que lui a déclaré l'Irak « laïque » de Saddam Hussein avec le soutien des pétro-monarchies de la presque île arabique, de la plupart des pays musulmans, des États-Unis, de l'Europe, de la Russie et de tous les pays qui se sont ligüés contre lui dès qu'il cessa sa guerre contre l'Iran. Depuis la fin de cette guerre, et surtout après la disparition de Khomeyni, les Iraniens ont commencé à réaliser les limites et les impasses de l'islam politique, de la « République islamique », et de « *wilâyat al-faqîh* » (autorité – au sens de gouvernement – du théologien). C'est aujourd'hui dans ce pays que les demandes de démocratie, de laïcité, d'égalité entre les sexes et de respect des droits humains s'expriment le plus ouvertement, et de la façon la plus claire, y compris par des clercs religieux qui étaient parmi les plus proches collaborateurs de Khomeyni. Nous reviendrons sur les théories qu'ils développent, à partir des doctrines shî'ites, à l'appui de ces revendications, ainsi qu'à celles de leurs adversaires.

Dans d'autres pays, la contestation au nom de l'islam politique a été plus ou moins intégrée par une certaine ouverture du champ politique semblable à ce que nous avons vu à travers l'exemple des monarchies un tant soit peu « constitutionnelles ». C'est le cas en Turquie où des partis islamistes ont remporté des élections locales et nationales qui les ont portés au pouvoir sans que cela se traduise par une remise en cause de la laïcité et des institutions du pays ; bien au contraire, ce sont ces partis qui montrent une mutation démocratique en invoquant l'exemple de l'évolution du christianisme politique vers ce qu'on appelle la « démocratie chrétienne ». C'est aussi le cas en Indonésie, au Pakistan, et, à un degré moindre au Yémen ou en Égypte. Ces expériences offrent des exemples d'évolutions possibles de ce type de régimes politiques, qui étaient jusqu'à un passé très récent dictatoriaux, voire aux limites du totalitarisme. Elles montrent aussi que de telles mutations dépendent de la capacité de résoudre les problèmes socio-économiques générés par l'intégration à l'économie mondiale et par la déstructuration des systèmes traditionnels. Ces évolutions semblent plus sûres et plus

crédibles là où la liberté d'expression est articulée à un système de représentation à la proportionnelle, ouvert au maximum des courants et des sensibilités politiques de la société.

Lorsque ce type de régime politique refuse d'ouvrir le champ politique et préfère continuer dans la voie de la dictature et de la répression, souvent avec la bénédiction et les soutiens des chantres de la démocratie en Europe et en Amérique du Nord, c'est plus pour perpétuer un système de corruption mafieuse, au profit d'une caste, d'une oligarchie ou d'un clan gérant l'État comme un butin, que pour défendre les acquis de la modernité contre l'obscurantisme et la réaction, ou pour faire valoir un islam moderne et modéré contre un islam intégriste et extrémiste. Cette option n'a aucun avenir. Elle ne fait que reculer les échéances et augmenter les souffrances, les frustrations et le désespoir de sociétés qui n'en peuvent plus d'être écartelées depuis deux siècles entre une modernité, qu'on leur fait miroiter sans leur permettre d'y accéder, et un ordre traditionnel qui ne finit pas de mourir. Les guerres civiles – comme celle que l'Algérie a du mal à surmonter, la violence larvée et la multiplication des attentats qui empruntent les voies et la logique de la mondialisation – expriment à la fois l'échec de l'option de l'éradication militaro-policière et le désir désespéré d'accéder à la modernité.

Par-delà la grande diversité des régimes politiques en place dans les pays musulmans, les limites et les obstacles à la démocratie se traduisent par la prééminence, partout, d'un pouvoir exécutif trop lié au rôle d'un chef, d'un parti-État, d'une caste militaire ou d'une coalition dont l'autorité est pesante.

Ces différents systèmes doivent plus aux modèles coloniaux que leurs pays ont subis, aux voies par lesquelles ils ont accédé à l'indépendance et/ou à leur histoire particulière et aux traditions locales, qu'à l'islam, à sa *shari'a* et aux doctrines relatives au Califat ou à l'Imamat. La Turquie, officiellement laïque et pourtant dirigée par un parti islamiste, doit ses institutions aux législations séculières inspirées des codes et des modèles européens dont en particulier le jacobinisme français et le Code suisse qui avaient les faveurs de Moustafa Kémal. Le plus grand pays musulman, l'Indonésie, également laïque, tient ses institutions du système des piliers des Pays-Bas et de la diversité des cultures de ses populations. Le Pakistan, né d'une séparation confessionnelle avec l'Inde, doit ses institutions aux mobiles de cette séparation, à la proximité de l'élite qui l'a créé avec les autorités coloniales britanniques qui n'étaient pas étrangères à l'éclatement de l'Union Indienne, ainsi qu'aux grandes disparités sociales et ethniques de ses populations ; la séparation du Bangladesh est due, entre autres facteurs, à ces disparités. L'Égypte continue à présenter des spécificités qui s'expliquent autant par l'ancienneté de sa culture et de sa tradition étatique que par sa géographie – pays d'un fleuve – et la place centrale qu'elle occupe dans le monde arabe, les réformes qu'elle a connues après l'expédition de Napoléon Bonaparte, le cosmopolitisme de ses élites urbaines, les grandes disparités sociales, les transformations de la période nassérienne inspirées de certains pays de l'aire soviétique et inspirant plusieurs expériences politiques en Asie, en Afrique et en Amérique latine, dans des pays qui ne doivent rien à l'islam, etc. Les républiques musulmanes qui viennent de se séparer de l'ancien bloc soviétique ont des institutions plus proches de celles de la Géorgie, de l'Ukraine, de l'Arménie et de la Russie que de l'Arabie Saoudite, de l'Afghanistan, de la

Turquie ou de l'Algérie. Les pays du Proche-Orient, comme la Syrie laïque et le Liban confessionnel, présentent des similitudes héritées du mandat français, du système des millets ottomans et des réformes connues par ce système au XIX^e s. Des pays aussi proches que le Maroc, la Mauritanie, l'Algérie et la Tunisie, qui ont eu affaire à la même puissance coloniale, présentent des disparités qui s'expliquent par les différences entre les formes prises par la colonisation (administration directe en Algérie et protectorat dans les autres), l'ancienneté et l'importance des réformes entreprises avant la colonisation, le degré d'urbanisation et les rapports entre villes et campagnes, l'enracinement des structures étatiques, l'ampleur des inégalités sociales, les modèles qui ont inspiré les élites gouvernantes (comme ceux de l'aire soviétique pour l'Algérie), etc. Des pays africains comme le Sénégal, le Mali, la Tanzanie, la Somalie, le Soudan, etc. présentent à la fois des similitudes et des différences qui s'expliquent plus par les réalités socio-économiques, les héritages culturels, les formes de colonisations, les aléas de l'environnement, que par leur appartenance au monde musulman.

Lorsque l'analyse comparée des systèmes politiques arrive à se dégager des obsessions culturalistes, elle n'aura aucune difficulté à constater que certains pays musulmans présentent plus de similitudes avec des pays non-musulmans qu'entre eux et, inversement, plus de différences entre eux qu'avec des pays non-musulmans. Il faut être ou trop ignorant ou d'une mauvaise foi sans bornes pour continuer à ranger tous les États des pays musulmans dans la même catégorie – « l'État islamique » – afin de les opposer à un autre modèle, dans lequel on range de façon aussi arbitraire des États de « l'Occident chrétien », opposés par ailleurs aux États de l'Orient « orthodoxe », « bouddhistes », « confucianistes », « hindouiste », « sud-américain » (continent dont Samuel Huntington préfère occulter l'identité religieuse difficilement distinguable de celle de « l'Occident »).

Chapitre sixième - Théories politiques des principales obédiences de l'islam

126

Ceux qui parlent d'un « État islamique », d'une « doctrine politique de l'islam », tiennent peu compte de la diversité et de l'évolution des théories politiques propres aux différentes obédiences de l'islam. Ces théories, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, sont intimement liées aux conflits politiques qui ont jalonné l'histoire du monde musulman. Elles procèdent de ces conflits et des justifications *a posteriori* des positions défendues par les différents protagonistes.

L'objet de ce chapitre est de rendre compte des principales théories dont se réclament les principales obédiences de l'islam en en rappelant la genèse et l'évolution historique, en les comparant les unes aux autres pour voir dans quelle mesure elles se sont influencées, et en les confrontant aux thèses développées à leur sujet par leurs apologistes comme par leurs détracteurs.

126

. Des éléments de ce chapitre sont repris, avec des modifications substantielles et des ajouts, d'un article publié

dans le n° 24 de la revue *Prologues*, Hiver 2002, sous le titre « Politique et religieux dans la pensée et dans l'histoire du

monde musulman » p. 76-95, et d'une partie d'un chapitre concernant le *taçawwuf* dans *Les voies de l'islam*, *op. cit.*

Au préalable, il convient de rappeler que les différentes théories avaient pour point de départ les questions suivantes : Les musulmans sont-ils obligés de faire allégeance à une autorité après le Prophète ? Si oui, sur quoi se fonderait une telle obligation ? Quels sont les critères de l'autorité légitime ? Serait-ce une obligation de religion, de « raison » ou de « tradition » ? Quelle attitude faut-il avoir par rapport à l'autorité illégitime ou/et injuste ? Faut-il lui obéir et lui faire allégeance ? Ou faut-il lui désobéir et la combattre ? Quelle attitude doit-on avoir à l'égard de ceux qui font allégeance aux gouvernants injustes ? Faut-il les combattre ou les épargner ? Peut-on commercer et se marier avec eux ? La guerre est-elle licite ou illicite, obligatoire ou prohibée dans le territoire (*dâr*) soumis à l'autorité de tels gouvernants ? Peut-on y vivre comme dans une terre d'islam ou faut-il en émigrer comme avaient fait le Prophète et ses Compagnons en quittant La Mekke ? Ces questions se sont posées progressivement dans le débat entre les différents courants engendrés par les conflits politiques au sujet du Califat. La première question qui s'est posée concernait la légitimité d'une autorité après le Prophète. Il est important de rappeler que les musulmans n'avaient pas une réponse unanime à cette question. Ceux qui ont répondu par la négative à la question n'étaient pas tous des apostats : ceux qui disaient « nous avons obéi au Prophète quand il était parmi nous ; au nom de quelle religion Abû Bakr nous demande-t-il de lui obéir ? » n'ont pas renié l'islam ; bien au contraire, c'est en musulmans qu'ils ont justifié leur refus de reconnaître une autorité après celle de leur Prophète. Cette position, bien que vaincue militairement par le premier Calife et ses successeurs, a continué à inspirer certaines thèses développées au fil des siècles au sujet du statut de l'autorité. On la retrouve dans les arguments mobilisés par les courants minoritaires – et partout où des musulmans se retrouvent en situation de minorité, y compris dans des pays musulmans où leurs idées ne correspondent pas à la version officielle ou aux conceptions du commun des croyants –, qui réalisent que la spiritualité n'a besoin d'aucune autorité. Certains mu'tazilites, comme Abû Bakr Al-A'çamm et Hishâm Al-Fuwa'î, dont les thèses ne nous sont rapportées que par leurs adversaires, illustrent la pérennité de cette position. Le premier considérait que la communauté idéale ne pouvant être qu'une communauté de justes, si les membres de la communauté s'abstiennent de nuire les uns aux autres, il n'y a aucune raison de faire appel à une quelconque autorité ¹²⁷. Le second considérait qu'il ne pourrait y avoir une autorité légitime que lorsque la communauté s'accorde de façon unanime sur le choix d'un Imam. Par contre, « lorsqu'elle désobéit, se rebelle et tue son Imam, il ne peut y avoir d'Imâmât légitime ». ¹²⁸ Les autres mu'tazilites, ont eu une diversité de positions avant de devenir un courant persécuté et disparaître sans que leurs idées cessent d'influer sur le débat théologico-politique : les réformistes du XIX^e s. et beaucoup de penseurs qui s'en réclament aujourd'hui ont puisé et puisent dans l'héritage réhabilité de ce courant.

¹²⁷ . Voir sa thèse rapportée par l'ash'arite 'Abd Al-Qâhir Al-Baghdâdî dans *'Uçûl al-dîn (Les fondements de la religion)*, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 1981 (3^e éd.).

¹²⁸ . Al-Baghdâdî, *Al-farq bayna al-firaq (De la différence entre les obédiences)*, Dâr Al-Ma'rifam, Beyrouth, s.d., p. 163.

Des théories politiques issues du refus de l'arbitrage de Siffyne aux conceptions ibâdhites

L'arbitrage de Siffyne, en 657, mettant fin au conflit entre 'Alî et son rival omeyyade Mu'âwiya Ibn 'Abî Sufyân, fut contesté par une partie des partisans du premier. Cette contestation fut à l'origine de la naissance de la première obédience de l'islam : les *muhakkima* dont sont issus les ibâdhites qui existent de nos jours à Oman où ils sont majoritaires, à Zanzibar en Tanzanie, dans la vallée du M'zab en Algérie, à Djerba et dans la région du Djérid en Tunisie, dans la région du Djebel Neffoussa en Libye, et dans certains pays européens à la faveur des mouvements d'immigration.

Les sources sunnites et shî'ites attribuent la contestation de l'arbitrage de Siffyne à une perfidie de la part de certains partisans de 'Alî qui lui auraient demandé l'acceptation de l'arbitrage, afin de résoudre le conflit avec son rival omeyyade, pour le lui reprocher par la suite en invoquant les versets coraniques stipulant que « l'arbitrage – ou le jugement - (*hukm*) revient à Dieu » (6-57, 12-40, 12-67). Les obédiences issues des *muhakkima* contestent cette version. Pour eux, jusqu'à l'arbitrage, 'Alî était un Imam légitime et Mu'âwiya n'avait aucune légitimité à revendiquer l'autorité. En acceptant l'arbitrage, 'Alî s'est délégitimé et devenu, comme Mu'âwiya, un gouvernant illégitime (*ghâçib*, usurpant le pouvoir). Dès lors, il était nécessaire de lui désobéir, de désigner un Imam légitime à sa place et de l'inviter, ainsi que son rival, à réintégrer les rangs de la communauté en faisant allégeance à 'Abdallâh Ibn Wahb Al-Râsibî qu'ils ont proclamé Imam en 658. Devant le refus de 'Alî et Mu'âwiya de se repentir et de prêter allégeance au seul Imam légitime à leurs yeux, la seule attitude qui s'imposait, selon eux, était de les combattre.

Après la disparition de l'Imamat de 'Abdallâh Ibn Wahb Al-Râsibî, suite à la bataille de Nahrawân contre les troupes de 'Alî, les *muhakkima* sont restés fidèles à leur position. Ils ont réussi à tuer 'Alî et continué à combattre les Omeyyades, puis les Abbassides, comme nous l'avons rappelé plus haut.

Au départ, ils étaient unis autour d'une thèse très simple. Ils considéraient que le Califat n'était pas une obligation de religion. Les musulmans peuvent vivre sans avoir à se soumettre à une autorité. Si, toutefois, les circonstances exigent le recours à l'arbitrage d'un Imam, celui-ci doit être choisi parmi les musulmans les plus justes, les plus pieux, les plus à même de juger selon le vrai Imam qu'est le Coran, indépendamment de son origine et de son statut social : « même si c'est un esclave noir », précisent-ils à l'encontre des shî'ites qui exigeaient que l'Imam soit de la descendance du Prophète, et donc de 'Alî, et à l'encontre de ceux qui voulaient que le Calife soit de la tribu mekkoïse de Quraysh. Par ailleurs, si l'Imam choisi s'avère injuste, c'est-à-dire incapable de juger selon le Coran, il faut le démettre ; s'il refuse de partir, il faut le tuer. C'est ce qu'ils ont fait à l'égard de 'Alî en 661/40 ; c'est aussi ce qu'ils ont tenté de faire à l'égard de son rival omeyyade à Damas, et, plus tard, à l'égard d'autres chefs musulmans de toutes les obédiences, y compris de la leur.

Par-delà les querelles quant à l'origine et aux mobiles de la constitution de cette obéissance, les thèses qu'elle a défendues, au sujet du Califat, incarnent le refus des tribus nomades d'Arabie, puis de l'Asie Centrale et de l'Afrique du Nord, de se soumettre à un pouvoir citadin qu'il soit de La Mekke, de Médine, de Damas, de Bagdad, de Kairouan, etc., et quelle que soit la légitimité revendiquée par ce pouvoir. Beaucoup de spécialistes en ont conclu que ces courants incarnent la tendance démocratique de l'islam en invoquant son refus des critères privilégiant la famille du Prophète, les Qurayshites ou les Arabes.¹²⁹ À mon avis, il s'agit plus d'une tendance anarchiste qu'on retrouve chez les nomades de toutes les cultures et de toutes les époques. L'attitude des Touaregs et des Peuls en Afrique, des Roms (couramment appelés Tziganes ou Gitans) en Europe, des restes de tribus nomades dans les différents pays arabes, par-delà les traditions, les cultures et les confessions revendiquées, atteste de cette incompatibilité entre l'organisation étatique consacrant l'hégémonie des sédentaires, et plus particulièrement des citadins, et le mode de vie nomade. Les *muhakkima* ont puisé leurs arguments dans le Coran ; d'autres pourraient les trouver dans la Bible ou n'importe quel autre texte fondateur de n'importe quelle religion : ce genre de textes, il faut le rappeler, peut se prêter à toutes les interprétations dans ce domaine, comme dans d'autres. Il est possible d'y trouver des arguments en faveur de toutes les formes d'organisation : de l'anarchie à la théocratie, en passant par toutes les formes dynastiques, oligarchiques, ou démocratiques.

Outre le refus de l'obligation religieuse de l'Imâmât, le rejet du principe héréditaire (dans la lignée de 'Alî, dans n'importe quelle branche de la tribu de Quraysh ou dans toute autre lignée), la préférence du recours à l'antique mode électif des tribus arabes et la nécessité de juger selon « l'Imam ultime » qu'est le Coran, les adeptes de cette obéissance ont toujours admis la légitimité de l'Imâmât des deux premiers Califes, Abû Bakr et 'Umar, ainsi que celle de l'Imamat de 'Uthmân, à l'exclusion des six dernières années de son règne, de 'Alî avant l'arbitrage de Siffyne, de 'Abdallâh Ibn Wahb et de 'Abû Bilâl Mirdâs, proclamé Imam au Khûzistân et tué par les Omeyyades en 680.

Dès la disparition de l'Imâmât de Khûzistân en 680, des divergences ont commencé à apparaître entre les *muhakkima* sur des questions qui rejoignent celles qui ont été à l'origine des différentes théories politiques se réclamant de l'islam : est-il absolument nécessaire de faire allégeance à un Imam ? Faut-il combattre coûte que coûte les gouvernants injustes et illégitimes ou faut-il des conditions préalables à un tel combat ? Si oui, quelles sont ces conditions ? Quelle attitude doit-on avoir à l'égard de ceux qui font allégeance à ces gouvernants ?

Les divergences au sujet de ces questions ont donné lieu à différentes obédiences dont les principales sont les azraqites, les çufrites, les najdates, les 'ajradites et les ibadhites. Des 'ajradites (*jârida*), on connaît peu de chose si ce n'est qu'il se réclament de 'Abd al-Karîm Ibn 'Ajrad qui serait un disciple d'un dissident des najdates ('Atiyya Ibn Al-Aswad)¹³⁰, et qu'il reprocha aux azraqites leur attitude considérant comme licites les

¹²⁹ . C'est notamment le point de vue de 'Ahmad 'Amîn dans *Dhuhâ al-islâm (Début de la matinée de l'islam, ouvrage faisant suite à L'aube de l'islam, op.cit., et précédant un troisième Le début de l'après-midi – zhuhr -de l'islam) Mataba'at al-Nahdha*, 7^e éd., Le Caire, 1964, tome 3, p. 340-341. Ce point de vue est repris par plusieurs spécialistes.

biens et la vie de leurs adversaires ¹³¹ .

Les azraqites (azâriqa)

C'est le nom donné à ceux qui se réclament de l'Imamat de Nâfi' Ibn Al-ʿAzraq, proclamé « Commandeur des croyants » à Ahwâz, au Khûzistân d'où il mena plusieurs batailles victorieuses contre des expéditions omeyyades avant de mourir sur le champ de bataille en 685. Ses partisans ont continué à se battre contre les Omeyyades jusqu'en 700, en Irak, au Khûzistân, au Kirmân, à Sâbûr, au Tabaristan.

La théorie de ce courant n'est connue qu'à travers ce qu'en disent ses détracteurs. Parmi les thèses qui sont attribuées aux azraqites, les plus importantes sont :

- la condamnation de ceux qui s'abstiennent de combattre l'autorité illégitime et injuste ; ils sont appelés *qa'ada* (quiétistes) et assimilés à des « associationnistes » (*mushrikûn*) avec lesquels aucun mariage et aucun commerce n'est licite ; leurs détracteurs les accusent de considérer licite les biens et le sang de leurs adversaires sans distinction entre combattants et non-combattants, ni entre les hommes, les femmes, les enfants et les vieillards (c'est ce qu'on appelle *isti'râdh* dont ils sont accusés) ;
- la condamnation de la dissimulation prônée par les shî'ites sous le nom de *taqiyya* et par certains *muhakkima* sous le nom de *kitmân* ; cette attitude est considérée comme une forme d'hypocrisie et d'opportunisme assimilable au *qu'ûd* ;
- la considération du territoire soumis à l'autorité de leurs adversaires comme un territoire impie (*dâr Kufr*), dans lequel la guerre est licite (*dâr harb*), et dont il faut partir pour rejoindre le territoire sur lequel règne l'Imam légitime qui ne peut être que l'un des leurs ; ce territoire est désigné par le nom de « territoire d'émigration » (*dâr hijra*).

Leurs adversaires leur ont reproché, outre *l'isti'râdh*, la pratique *l'imtihân*, épreuve qui consiste à vérifier la sincérité de ceux qui se convertissent à leur doctrine, entre autres en demandant au néophyte d'égorger un adversaire fait prisonnier.

Il est difficile de savoir ce qu'il en est au juste des thèses attribuées à ce courant comme à d'autres courants minoritaires dont les écrits ont disparu avec eux ; ce qu'en disent leurs adversaires doit être considéré avec beaucoup de réserve et de prudence car c'est loin d'être dénué de tout parti-pris. Quoi qu'il en soit, la radicalité des positions de Nâfi' Ibn Al-ʿAzraq était une réaction aux injustices et à la tyrannie des Omeyyades.

Les çufrites (çufriyya)

Ils tiendraient leur nom de Ziyâd Ibn Al-ʿAçfar ¹³² , ou de la couleur pâle de leurs visages

¹³⁰ . Al-Baghdâdî ('Abd al-Qâhir) dans *Al-farq bayna al-firaq*, op. cit., p. 88.

¹³¹ . *Ibid.*, p. 94.

marqués par l'ascétisme et les longues nuits passées à prier et à réciter le Coran ¹³³. Les çufrites ont fait allégeance à 'Abû Bilâl Mirdâs qui s'est proclamé Imam au Khûzistân où il s'est retiré avec ses partisans en application du principe de la *hijra* (émigration) qui s'impose aux croyants lorsque la société dans laquelle ils vivent se pervertit en acceptant la soumission à une autorité illégitime. Après la disparition de Mirdâs, les çufrites ont reconnu l'Imâmat de 'Imrân Ibn Hittân qui, poursuivi par les Omeyyades, mena une vie d'errance entre la Syrie, le Hijâz, Oman et l'Irak où il décéda, à Kûfa, en 704. Les çufrites ont par la suite participé à l'avènement de la dynastie rustumide à Tahert, en Algérie, avant de disparaître définitivement, comme les azraqites dont ils se distinguent par une attitude moins radicale à l'égard de ceux qui ne partagent pas leur attitude. Ils partagent avec eux le principe de *hijra* lorsqu'il est possible de créer une entité politique sur un territoire indépendant comme l'ont fait Mirdâs au Khûzistân et Rustum à Tahert. Ils n'admettent pas l'*isti'râdh*, et considèrent qu'il faut épargner la vie des enfants, des femmes et de tous ceux qui ne participent pas au combat parmi leurs adversaires : ils ne combattent que ceux qui les combattent. Ils admettent la dissimulation (*taqiyya*) en la restreignant aux paroles.

Les najdates (al-*najdât*)

Ils tiennent leur nom de Najda Ibn 'Âmir qui s'est démarqué des azraqites et fut proclamé Imam à Yamâma, dans l'Arabie centrale, en 682. Il participa avec ses troupes à la révolte d'Ibn Al-*Zubayr* à La Mekke en 683, puis il s'est emparé de Bahrayn en 685. Les najdates ont pris pied par la suite à Oman, au Yémen avant de se diviser : une partie d'entre eux s'est retournée contre Najda en l'accusant de compromissions avec 'Abd al-*Malik* Ibn Marwân. C'est l'un de ses anciens partisans, Abû Fudayk, qui tua Najda en 693.

Politiquement, les najdates se sont démarqués des azraqites sur le statut de ceux qui ne se soulèvent pas contre l'autorité illégitime : ils refusent de les considérer comme des renégats et les considèrent seulement comme des hypocrites. C'est cette position qui leur permit de se rapprocher d'Ibn al-*Zubayr* qui n'était pas de leur obédience. Il prônait le recours aux armes contre toute autorité illégitime et pour la prise du pouvoir. ¹³⁴

Les ibâdhites ('*ibâdhiyya*)

C'est l'unique obédience des *muhakkima* qui existe jusqu'à nos jours. Elle doit son nom à 'Abd Allâh Ibn Ibâdh (mort en 705/86). Celui-ci était un disciple de Jâbir Ibn Zayd (mort en 711/93) qui fut l'un des premiers à recueillir les traditions du Prophète auprès de 'Â'isha, d'Ibn 'Abbâs et de plusieurs dizaines de Compagnons. Lorsque 'Abû Bilâl Mirdâs choisit la

¹³² . Al-Baghdâdî, *op. cit.*, p. 90.

¹³³ . *Ibid.*

¹³⁴ . *Ibid.*, p. 87-90.

voie du *shirâ'* (littéralement « l'achat », c'est-à-dire le martyr comme « achat du salut dans l'au-delà par le sacrifice de la vie dans ce monde »), Jâbir Ibn Zayd fut reconnu par les *muhakkima* comme leur chef. Il aurait choisi la voie de la dissimulation (*kitmân* ou *taqiyya*)¹³⁵. Contre l'attitude radicale de Nâfi' Ibn Al-*'Azraq* appelant à combattre ceux qui ne se révoltent pas contre les Omeyyades, il choisit, avec 'Abdallâh Ibn Ibâdh le *qu'ûd* (le quiétisme), le *kitmân*, et l'action éducative pour maintenir et transmettre les enseignements de l'islam tels qu'ils le concevaient. Le maître se consacra à l'enseignement de la doctrine et le disciple à l'action politique : c'est pourquoi l'obéissance prit le nom de celui-ci. Lors d'une réunion des *muhakkima* à Bassora en 683, 'Abdallâh Ibn Ibâdh se démarqua de l'option de Nâfi' Ibn Al-*'Azraq* en préférant le *kitmân* au recours à la lutte armée telle que l'aurait prônée celui-ci, non seulement contre l'autorité illégitime et ses troupes mais aussi contre ceux qui s'y soumettent¹³⁶. Les sources ibâdhites lui attribuent également une lettre adressée au Calife omeyyade 'Abd al-*Malik* Ibn Marwân où se trouvent exposées les premiers éléments de la théorie politique ibâdhite.¹³⁷ Avec les najdâtes et les çufrites, dont ils étaient très proches, ils ont participé à des actions contre les Omeyyades au Sud de l'Irak, à Oman, au Yémen, en Afrique du Nord, notamment à la révolte de Maysara en 740 et à l'avènement de l'Imâm rustumide de Tahert (777-909) dont ils revendiquent la paternité et l'héritage. La pratique du *kitmân* leur permit de survivre à la dynastie rustumide et de pérenniser leur présence dans les régions où ils se trouvent encore en Afrique du Nord. Oman, dont est originaire l'Imâm Jâbir Ibn Zayd, et qui a toujours été un sanctuaire imprenable des *muhakkima* en général, et des ibâdhites en particulier, reste la patrie par excellence de cette obéissance qui s'identifie principalement à l'histoire de ce pays et des Imâmats qui y ont régné durant plusieurs siècles, même si ces Imâmats ont rarement satisfait aux critères de l'autorité légitime tels que les définit la doctrine ibâdhite. Selon cette doctrine, la seule autorité légitime est celle d'un Imam '*âlim* choisi par les '*ulamâ*' – de l'obéissance bien entendu – indépendamment de son origine, comme rappelé plus haut pour l'ensemble des *muhakkima*. Lorsque les conditions permettent l'établissement d'une telle autorité, nous avons affaire à « l'Imâmât de manifestation » (*'imâmat al-*zhuhûr**), la situation la plus propice pour pratiquer de façon ouverte – ou « manifeste » – leur doctrine ; historiquement, cela correspond à l'Imâmât rustumide et à plusieurs Imâmats qui ont régné à Oman. L'opposé de « l'Imâmât de manifestation » est « l'Imâmât de dissimulation » (*'Imamat al-kitmân*) qui correspond à la situation inverse : les ibâdhites ne se reconnaissent pas dans l'autorité en place ni dans la société au sein de laquelle ils vivent ; ils n'ont pas les moyens d'œuvrer pour changer l'ordre des choses sans s'exposer

¹³⁵ . *Farhât al-Ja'bîrî*, *op. cit.*, p. 50-51.

¹³⁶ . *Ibid.*, p. 52.

¹³⁷ . Cette lettre se trouve dans deux versions légèrement différentes dans des sources ibâdhites : *Al-jawâhir al-muntaqât fi mâ 'akhalla bihi kuttâb al-tabaqât*, d'Al-Brrâdî (éd. du Caire de 1884) et dans un livre d'auteur non identifié et dans un manuscrit à la Bibliothèque Nationale de Tunis datant de 1264 (ap. J.C.) et classé sous le n° 3182 sous le titre *Kashf al-ghumma al-jâmi' li 'akhbâr al-'umma* ; l'universitaire tunisienne Latîfa Al-Bakkây publia une édition critique, à partir de ces sources, de la lettre d'Ibn Ibâdh sous le titre *Qirâ'a fi Risâlat Ibn Ibâdh*, Dâr al-Talî'a, Beyrouth, 2002. La lettre est également mentionnée dans d'autres sources qui n'en donnent pas le texte.

à la persécution ou à l'extermination ; ils réduisent au maximum les relations avec l'autorité illégitime (ils ne participent pas aux prières collectives dans les mosquées non seulement en raison des différences entre la manière de faire la prière d'un rite à l'autre, mais aussi et surtout parce que le prêche des prières collectives se fait toujours au nom de l'autorité en place) ; ils vivent repliés sur eux-mêmes sous l'autorité d'associations (dont le prototype est le cercle des 'azzâba des ibâdhites d'Afrique du Nord depuis la disparition de l'Imâmat rustumide) et d'Imams qui veillent à la transmission de la doctrine, au maintien et au renforcement des liens de solidarité entre les membres de la communauté ibâdhite, à la solution de ses problèmes de façon à limiter le recours aux juridictions de l'État et de la société dans laquelle ils vivent. Entre les « voies de la religion » (*masâlik al-dîn*) que représentent l'Imâmat du *zhuhûr* et l'Imâmat du *kitmân*, les ibâdhites envisagent deux autres « voies » : l'Imâmat de la défense (*'Imamat al-difâ'*) contre une agression étrangère ou des menaces internes mettant en péril l'Imâmat du *zhuhûr*, et « l'Imâmat du martyr » (*Imâmat al-shirâ'*) propre aux situations extrêmes lorsque les ibâdhites n'ont plus que ce moyen pour témoigner de leur foi : l'Imam du *difâ'* est un chef militaire dont l'autorité s'arrête avec la fin de sa mission ; l'Imam du *shirâ'* n'a le choix qu'entre la mort ou la victoire. L'exemple que donne les ibâdhites sur l'Imâmat de la défense est celui 'Abd Allah Ibn Wahb Al-Râsî ; pour l'Imâmat du martyr ils se réfèrent particulièrement à l'exemple d'Abû Bilâl Mirdâs, son frère 'Urwa et Qarîb Ibn Murra qui fut le premier à contester l'arbitrage de Siffyne.¹³⁸ En réalité, la théorie des « voies de la religion » n'est qu'une construction *a posteriori* pour concilier les points de vue divergents au sein des ibâdhites au sujet de l'attitude à avoir par rapport aux gouvernants injustes : s'ils sont d'accord pour admettre la légitimité d'une désobéissance éventuelle à une telle autorité, ils ont souvent divergé sur le fait d'en faire une obligation et sur les conditions qui la rendent obligatoire.

Cette doctrine se distingue des autres *muhakkima* par le refus du principe de la *hijra* ; car, à l'exclusion du camp de l'autorité illégitime (*mu'askar al-sultân*), les ibâdhites ne considèrent pas les territoires soumis à une telle autorité comme un « territoire d'infidélité » (*dâr kufr*) mais un « territoire d'unicité » (*dâr tawhîd*). Si les conditions exigent et permettent le recours aux armes, la guerre ne peut être licite que sous certaines conditions dont : l'obligation d'avertir les personnes concernées en leur demandant de se repentir et en les invitant à rejoindre les rangs de la communauté avant de leur déclarer officiellement la guerre, la préservation de la vie des enfants, des femmes, des personnes âgées et de ceux qui ne participent pas à la guerre, la restitution des biens des adversaires qui se rendent à l'exception des chevaux, des armes et des munitions.

Cette doctrine, comme toutes les autres, s'est élaborée petit à petit dans le débat avec les autres obédiences. Au fil des siècles, elle a connu des accommodements qui relèvent du principe de réalité, de la nécessité de survivre dans un contexte hostile, et du besoin – commun à tous les humains – de concilier les exigences de la vie et du siècle avec ceux de la foi religieuse ou d'autres convictions. Ainsi, là où cette doctrine a réussi à

¹³⁸ . Pour plus de détail sur la doctrine ibâdhite concernant l'Imâmat et les « voies de la religion », voir 'A. Jahlân, *Al-fikr al-siyâsî 'ind al-'ibâdhiyya (La pensée politique des ibâdhites)*, Makatabat Al-Dhâmîrî, Al-Sîb, Oman, 1991, 'Alî Yahyâ Mu'ammar, *Al-'ibâdhiyya fî mawkab al-târikh (Les ibâdhites dans l'histoire)*, Matâbi' al-Nahdha, Oman, 1989, (Le même ouvrage fut édité par Sulaymân Bâshâ Al-Bârûnî, Al-Matâbi' al-'âlamîyya, Ruwi, Oman, Vol. 1&2, 1987).

devenir une religion d'État, comme ce fut le cas avec l'Imâmat Rustumide de Tâhirt aux VIII^e-IX^e s., et comme c'est toujours le cas au Sultanat d'Oman, le pouvoir est devenu une dynastie héréditaire fonctionnant comme les autres dynasties, avec les mêmes injustices, les mêmes pratiques qui ont conduit à la même fin ; les théologiens ibâdhites y ont joué le même rôle que leurs homologues sunnites. Certes, le Sultan d'Oman n'est pas reconnu comme Imam, titre qu'il s'abstient de revendiquer pour ménager les '*ulamâ*' ibâdhites qui, de leur côté, s'abstiennent d'évoquer l'illégitimité de son autorité. Ainsi, le principe de *kitmân* (dissimulation), forgé pour les besoins de survie des ibâdhites exposés à la persécution lorsqu'ils sont en situation de minorité, est observé à Oman, où ils sont majoritaires, aussi bien par le Sultan qui ne revendique pas le titre d'Imam, que par les '*ulamâ*' ibâdhites qui ne lui demandent pas de laisser sa place à un Imam '*âlim* choisi par et parmi eux conformément à leur conception doctrinale. De fait, au Sultanat d'Oman, le principe de dissimulation fonctionne comme une règle de séparation entre le pouvoir séculier du Sultan et l'autorité religieuse des '*ulamâ*'. Une telle conclusion peut paraître exagérée. En réalité, elle me vint à l'esprit à la suite d'un échange que j'ai eu en janvier 1995, lors d'une mission de recherche au Sultanat d'Oman, avec le Mufti de ce pays. À un moment, la discussion a porté sur la législation française concernant le statut des religions et la situation de l'islam et des musulmans à l'ombre de cette législation. À la suite de mon exposé, qu'il a écouté avec un grand intérêt, il n'a pas hésité à exprimer le souhait de voir les États musulmans suivre cet exemple afin que cessent l'oppression, les discriminations et les persécutions perpétuées au nom de la religion qui, selon ses propres termes, n'y est pour rien. Son attitude n'est certainement pas sans rapport avec le sort réservé à l'ibadisme là où il est minoritaire. Mais on peut aussi y voir la marque des rapports entre le Sultan et les '*ulamâ*' ibâdhites dans ce pays où l'ibâdhisme a toujours été majoritaire. Il est important de signaler, à ce sujet, que cette situation permet la coexistence dans ce pays de différentes obédiences de l'islam : on y trouve des shî'ites et des sunnites qui pratiquent librement et sans problèmes leurs différentes doctrines, avec leurs mosquées et leur appel spécifique à la prière. Elle profite aussi aux non-musulmans dont en particulier les immigrés indiens de confession chrétienne qui ont obtenu la construction d'une église avec l'aide de l'État.

Certains penseurs ibâdhites considèrent que, de nos jours, le système politique qui correspond aux principes de leur obéissance est la « démocratie » fondée sur « le principe de la liberté et de l'égalité en vue de réaliser la justice sociale conformément aux enseignements religieux de l'État islamique »¹³⁹ ; ils appellent cela « le principe de la démocratie limitée (ou liée) » par opposition à « la démocratie absolue dans laquelle le peuple légifère selon la raison humaine ; ce qui n'a rien à voir avec le point de vue de l'islam »¹⁴⁰. Nous reviendrons à ce point de vue dans le cadre de l'examen des théories de l'islam politique contemporain.

¹³⁹ . A. Jahlân, *op. cit.*, p. 232-233.

¹⁴⁰ . *Ibid.*, p. 33.

Les doctrines politiques shî'ites

Après l'arbitrage de Siffyne, 'Alî se retira, avec ses partisans, à Kûfa où il est reconnu comme Calife jusqu'en 660/40 sur l'Irak et l'Iran, alors que son rival omeyyade a été proclamé Calife régnant sur la Syrie, la Palestine, l'Égypte et le Hijâz. L'assassinat de 'Alî en 661/40, donna au conflit une autre tournure. Mu'âwiya en profita pour consacrer la suite de son règne à la transformation du Califat en monarchie héréditaire empruntant ses formes et ses organes institutionnels à l'organisation étatique des pays conquis, et plus particulièrement à l'administration des provinces de l'Empire byzantin au Proche-Orient. Ce faisant, il a réalisé le rêve de son père, Abû Sufyân qui voulait, avant l'avènement de l'islam, créer une autorité dynastique à La Mekke et, au-delà, sur l'ensemble de l'Arabie. Le rêve, pour lequel les riches mekkois combattirent l'islam, finit par se réaliser au nom de l'islam.

Cette évolution fut à l'origine de la constitution des partisans de 'Alî en courants politico-religieux se réclamant du shî'isme. Le terme *shî'a* signifie, en arabe, « partisans ». On parlait ainsi de la *shî'at 'Alî* (les partisans de 'Alî) comme de la *shî'a* de ses adversaires. Puis on s'est mis à parler de *shî'a*, sans précision, pour désigner ceux qui sont restés fidèles à 'Alî, et surtout pour désigner la tendance constituée, après sa mort, sur la base de la contestation de la dynastie omeyyade, au nom de ce qui deviendra un principe commun à tous les courants shî'ites jusqu'à nos jours : l'Imamat doit être dans la descendance du Prophète par sa fille Fâtima et son cousin et compagnon 'Alî, à l'exclusion de toute autre lignée. Sur cette attitude politique légitimiste, et dans les circonstances de conflits sanglants dont la descendance de 'Alî et ses partisans ont été les victimes-martyrs, se sont greffées, au fil des siècles, des doctrines théologico-politiques revendiquées par les obédiences se réclamant du shî'isme dont en particulier les zaydites et les Imamites.

La théorie zaydite

Parmi les courants shî'ites, le zaydisme a toujours occupé une place à part. Cette tendance doit son nom à l'Imam Zayd (Ibn 'Alî Zayn Al-Âbidîn Ibn Husayn Ibn 'Alî). Arrière petit-fils de Fâtima et 'Alî, par leur fils Husayn, cet Imam était un théologien proche du courant mu'tazilite. Il fut l'un des disciples du fondateur de l'école mu'tazilite Wâçil b. 'Atâ'. Sa reconnaissance comme Imam est liée à la révolte qu'il organisa à Kûfa, en Irak, contre le Calife omeyyade Hishâm Ibn 'Abd Al-Malik, en 740/122. C'est là un critère qui distingue les Zaydites des autres shî'ites : pour être Imam légitime, il ne suffit pas d'être descendant de Fâtima et 'Alî, il faut aussi le mériter en oeuvrant, y compris par les armes, pour le devenir. Pour les zaydites, l'Imamat n'est pas forcément dans la descendance de Zayd, ou de son frère, mais dans toute descendance de 'Alî et Fâtima, pourvu que celui qui la réclame remplisse des conditions essentielles dont le savoir – religieux, bien entendu – (*'ilm*), le courage (*shajā'a*), le mépris pour les biens de ce monde (*zuhd*), la

générosité (*karam*), la capacité de mener le combat (*kafâ'a*), la justice (*'adl*), et la pleine jouissance de ses sens. Certains de ces critères rappellent les critères de l'honneur que devaient remplir les chefs des tribus arabes (comme la générosité et le courage).

La paternité de Zayd n'est qu'une paternité doctrinale. Qu'il s'agisse de l'Imâmât zaydite de Tabâristân qui dura de 864 à 1126, ou de l'Imâmât zaydite qui régna sur le Yémen du début du x^e s. jusqu'en 1963, la référence à Zayd était doctrinale et non généalogique. Ainsi, Yahyâ Al-Hâdî (mort en 911/298), descendant du grand juriste et théologien zaydite, proche du mu'tazilisme, Abû'l-Qâsim Ar-Rassî (mort en 860/246), ne descendait ni de Zayd, ni de Husayn, mais de l'autre fils de Fâtima et 'Alî, Al-Hasan.

Si l'on excepte la condition de la double affiliation (*shart al-batnayn*) à Fâtima et 'Alî, la théorie zaydite de l'imâmât est très proche des théories mu'tazilites. Plusieurs éléments de cette théorie seront récupérés par les théories élaborées à ce sujet par les penseurs sunnites ultérieurement. La proximité avec les mu'tazilites et les sunnites est attestée par leur position plutôt conciliante quant au califat de 'Abû Bakr et 'Umar : tout en pensant que 'Alî avait priorité sur eux, ils admettent la légitimité de leur pouvoir sur la base du principe de « la possibilité d'accepter l'autorité du moins qualifié alors qu'existe le mieux qualifié » (*jawâz 'imâmat al-mafdhûl ma'a wujûd al-'afdhal*). Néanmoins, ils contestent la légitimité du troisième Calife 'Uthmân en raison de sa politique qui a conduit à la « grande discorde ». Ce point de vue concernant la possibilité d'admettre la légitimité d'une autorité qui ne soit pas dans la descendance de Fâtima et 'Alî fut à l'origine d'un courant zaydite – la *çâlihiyya*¹⁴¹ – considérant, comme la majorité des mu'tazilites et des *muhakkima*, que l'Imam doit être choisi indépendamment de son appartenance ou non à la famille du Prophète ; ce qui enlève tout sens à l'identification de ce courant comme sh'îte. Les zaydites sont par ailleurs divisés, comme les mu'tazilites et les sunnites, sur la possibilité de l'existence de plus d'un Imam (Calife) en même temps. L'existence d'une communauté musulmane ne dépend pas forcément de son unité politique – qui n'a pratiquement jamais existé depuis « la grande discorde » – ni de son maintien sous l'autorité d'une seule direction « temporelle et spirituelle », comme le prétendent certains spécialistes.¹⁴²

Avec le temps, les zaydites se sont accommodés des écarts entre les théories élaborées au départ, et la réalité de l'exercice du pouvoir au nom de cette théorie. Il est, en effet, très difficile de dire que tous les Imams zaydites qui ont régné sur le Tabâristân, de 864 à 1126, et sur le Yémen, de la prise de Sa'da par Yahyâ al-Hâdî en 897 à la perte du pouvoir à San'â' en 1963, ont tous rempli les quatorze critères de justice et de légitimité dont parle la doctrine zaydite. Bien au contraire, de l'aveu des historiens et des penseurs zaydites eux-mêmes, l'histoire de ces deux Imâmats n'a rien à envier à celle des Califats, des États sultanesques et des autres régimes politiques que le monde musulman a connus jusqu'ici. Face à cette réalité, les zaydites ont rarement respecté le principe de la nécessité de combattre les gouvernants injustes qu'ils ont toujours

¹⁴¹ . Se réclamant d'Al-Hasan Ibn Sâlih Al-Hamadânî (mort en 784/168) qui a participé et survécu à la révolte de l'Imam Zayd (en 740/122).

¹⁴² . Voir au sujet de cette question Ahmad 'Abdallah 'Ârif, *Al-çila bayna al-zaydiyya wa'l-mu'tazila (Le lien entre les zaydites et les mu'tazilites)*, Al-Maktaba al-yamaniyya, Sanaa, 1987. p. 303-358.

revendiqué pour se distinguer, entre autres, des sunnites ¹⁴³.

Le zaydisme a fonctionné et fonctionne encore, malgré la disparition de la dynastie zaydite, comme l'islam sunnite, avec un corps de théologiens et des Imams dépendant de l'État. De nos jours, des zaydites comme le *shaykh* 'Ibrâhîm Al-Wazîr, considèrent que la condition de la « double filiation » (par rapport à 'Alî et Fâtima) n'est plus de mise, allant jusqu'à dire qu'elle n'a jamais été une exigence absolue en rappelant que les zaydites avaient admis l'Imamat de 'Abû Bakr et de 'Umar. En se référant à l'école zaydite des *çâlihiyya*, qui a toujours prôné le principe électif de l'Imam (sans préciser qui est appelé à l'élire, selon cette doctrine), le *shaykh* Al-Wazîr ajoute que le zaydisme, qui n'a jamais fermé la porte de l'*ijtihâd*, ne peut aujourd'hui envisager l'autorité qu'en termes d'élection démocratique sans aucune discrimination que ce soit ¹⁴⁴.

La doctrine originelle du shî'isme Imamite (ismâ'iliens et duodécimains)

Contrairement au zaydisme qui a conservé à son shî'isme le caractère d'une allégeance politique à la descendance de Fâtima et 'Alî, le shî'isme des ismâ'iliens et duodécimains a pris le caractère d'une théosophie faisant procéder l'Imâmât directement d'un ordre divin articulé autour de trois fondements : le divin, le prophétique et l'Imamisme. Parce que Dieu ne peut être que juste, il ne peut pas faire autrement que compléter le cycle de la prophétie par le cycle de l'Imamat : Dieu a fait profiter de sa grâce bienfaisante (*ni'ma, lutf*) la génération contemporaine du Prophète en la guidant par lui, il ne peut priver de sa grâce les générations suivantes. Le cycle de l'Imamat procède de cette grâce divine justement répartie entre les générations. Les Imams, comme les prophètes sont par ailleurs la « preuve » (*hujja*) par laquelle Dieu avertit les humains, leur indique ce qu'ils doivent et ne doivent pas faire, et leur demande des comptes par la suite sur leur conduite : parce qu'il est juste, Dieu ne juge que parce qu'il a averti et indiqué, à travers les prophètes et les Imams, la voie à suivre. Dans cette conception, l'Imâmât n'est donc pas une question humaine dépendant du choix des croyants ou de la volonté d'un homme qui la revendique ou peut la léguer à qui il veut. C'est Dieu qui désigne les Imams comme il désigne les prophètes, pour guider les humains et les délivrer de l'errance.

Chaque Imam transmet à son successeur, désigné à lui par Dieu, la mission qui lui a été confiée, afin qu'il continue à assurer sa présence dans le monde. L'ordre des Imams, comme celui des prophètes, est prédéterminé par Dieu. Le premier Imam fut 'Alî que le Prophète aurait ainsi désigné conformément à une injonction divine. Les sources shî'ites établissent à cet égard un lien entre le verset coranique : « Ô Prophète ! Transmets ce qui t'a été révélé par ton seigneur ; si tu t'en abtiens tu n'auras pas transmis son message... » (5-67), et la tradition rapportée par la plupart des sources – shî'ites comme

¹⁴³ . Sur l'histoire politique du Yémen en général et l'Imâmât zaydite dans ce pays, voir Muhammad Yahyâ Al-Haddâd, *Târîkh al-yaman al-siyâsî (Histoire politique du Yémen)*, Manshûrât Al-Madîna, 4^e éd., Beyrouth, 1986, en particulier le vol. 2.

¹⁴⁴ . Voir à ce sujet 'I. Al-Wazîr, *Qirâ'ât fî al-fîkr az-zaydî (Réflexions à propos de la pensée zaydite)*, Dâr al-Manhal, Beyrouth, 1993.

sunnites –, selon laquelle le Prophète, au retour de son dernier pèlerinage, à l'endroit dit « Ghadîr Khumm », aurait pris la parole devant plus de cent mille personnes pour faire un prêche où il dit : « celui dont je suis le *mawlâ* 'Alî est son *mawlâ*. » Nous avons vu plus haut que le terme *mawlâ* en arabe a plusieurs significations (ami, seigneur, maître ou « esclave affranchi », etc.). La tradition shî'ite privilégie, du moins pour ce *hadîth*, le sens de « seigneur » au sens de celui qui détient l'autorité. Ainsi, le Prophète n'a accompli fidèlement sa mission qu'après avoir désigné, par ce testament, 'Alî pour lui succéder. Les sources sunnites ne contestent pas la véracité de ce *hadîth*, mais elles ne l'interprètent pas dans le même sens que les shî'ites : elles donnent au mot *mawlâ* le sens de celui avec lequel on a un lien de proximité (voir *supra*). De même, elles contestent le lien établi entre cette tradition et le verset coranique en question.

Selon les imâmites, après 'Alî, les seuls Imams légitimes sont ses descendants dans l'ordre suivant :

- son premier fils par Fâtima, Al-Hasan ; il fut contraint de renoncer au Califat par Mu'âwiya. Les sources shî'ites accusent celui-ci de l'avoir fait prisonnier pour garantir la succession à son fils Yazîd ; les mêmes sources ajoutent qu'Al-Hasan n'a pas renoncé à l'imâmât mais qu'il s'est retiré dans Médine pour « attendre l'ordre de Dieu »,
- le troisième Imam est le second fils de Fâtima et 'Alî, Al-Husayn qui connut une fin tragique à Karbalâ', massacré avec un grand nombre de ses partisans par une armée omeyyade en 680/61.

À partir de Husayn, les Imams, sont exclusivement de sa descendance, de père en fils, ainsi : le quatrième est Zayn al-'Abidîn ; le cinquième est Muhammad Al-Bâqir (mort en 735/118) ; le sixième est Ja'far Al-Çâdiq (mort en 765/148) ; le septième, et le dernier pour les ismâ'iliens, est Ismâ'îl, dont ils tirent leur nom. Il est, pour eux, le *Mahdî* dont ils attendent la manifestation (le retour) pour les sauver et sauver le monde de l'injustice et de la corruption.

Les imâmites duodécimains considèrent que les Imams sont au nombre de douze et non de sept (d'où leur nom). Par ailleurs, s'ils sont d'accord avec les ismâ'iliens sur les six premiers Imams, leur septième Imam est Mûsâ al-Kâzhim : persécuté par les Califes abbassides Al-Mahdî et Hârûn Al-Rashîd, il est mort en captivité à Bagdad en 799/183. Après lui, la lignée des Imams continue dans sa descendance, toujours de père en fils, comme suit : le huitième Imam est 'Alî Al-Ridhâ que le Calife abbasside Al-Ma'mûn désigna comme son successeur, provoquant par cette décision des révoltes contre son orientation shî'ite; cet Imam est mort, en 818/203, avant le Calife auquel il devait succéder ; le neuvième est Muhammad al Jawâd (mort en 835/220) : il est reconnu comme Imam à l'âge de 7 ans ; le dixième est 'Alî Al-Hâdî (mort en 868/254); le onzième est Hasan Al-'Askarî (dit Al-Zakî) ; il a vécu, comme son père, enfermé dans une caserne à Samarrâ' jusqu'à sa mort en 874/260 ; le douzième et dernier est Muhammad Al-Mahdî Al-Muntazhar ; à la mort de son père il avait moins de 8 ans. Il aurait disparu dans les souterrains de Sâmmarrâ'. Sa disparition représente le début de la « petite occultation » ; la « grande occultation » commence en 940/329, avec la disparition du quatrième représentant de l'« Imam caché » sans désignation d'un autre représentant

pour lui succéder.

Le cycle de l'imâmât ainsi défini se traduit par la délégitimation des trois premiers Califes et de toutes les autorités qui ont régné dans le monde musulman depuis l'assassinat de 'Alî dont le règne (657-661) serait l'unique moment, après le Prophète, où la communauté musulmane a pu bénéficier de la « grâce » de Dieu que représente l'Imâmât. La responsabilité de cette « malédiction » n'incombe ni à Dieu ni aux Imams, qu'il n'a pas manqué de désigner à la communauté musulmane et à l'humanité pour en assurer le salut, mais bien à la société qui s'est détournée de ses Imams sauveurs pour faire allégeance et se soumettre aux autorités tyranniques. Si 'Alî, sous le règne des trois premiers Califes, et les autres Imams, à l'exception de Husayn, ne se sont pas révoltés contre l'autorité illégitime qui a usurpé le pouvoir qui leur revenait, ce n'était ni une reconnaissance de la légitimité de ces autorités, ni un manquement de leur part à leur devoir. Un Imam n'a pas à s'imposer par la force à la société ; c'est à la société de le reconnaître et de le mériter. Quand la société sera prête pour le reconnaître, digne de sa présence, il reviendra. Le rôle des croyants est d'œuvrer pour que la société et le monde soient dignes de son retour et pour que cesse son occultation. En attendant cette échéance, « le projet politique de l'Imâmât infaillible » « est suspendu » et reste « un projet à venir tributaire de la volonté de Dieu »¹⁴⁵ dont les shî'ites implorent, à chaque prière, la grâce pour qu'il « rapproche la délivrance de l'Imam et la délivrance du monde par lui » (« *'ajjala allâh bi khalâfihi wa khalâfi al-âlam bihi* » dit la formule consacrée).

Le sort réservé par les Omeyyades, et à un degré moindre par les Abbassides et d'autres dynasties, aux alides, aux shî'ites et à leurs Imams, n'est pas étranger à cette forme de messianisme qu'il est possible de rapprocher de phénomènes identiques dans d'autres traditions. On retrouve le même phénomène dans l'histoire de la chrétienté, avec la « parousie » que les disciples de Jésus attendaient après la crucifixion de celui-ci et en raison des persécutions qui ont marqué l'histoire des premières communautés chrétiennes. Cette attente a continué à alimenter l'espoir des chrétiens déçus par les réalités du monde et des sociétés chrétiennes par la suite ; elle fut parfois tellement forte qu'elle s'est transformée en désir de martyr pour anticiper le Royaume de Dieu. C'est aussi le même phénomène qu'on peut observer dans la tradition juive où l'attente du Messie joue le même rôle que celle du *Mahdî* chez les shî'ites. La tradition cabalistique donna, après les persécutions qui suivirent la Reconquista, une interprétation de « l'exil » qui ressemble énormément aux théories shî'ites au sujet de l'Imamat : l'exil, qui est le sort récurrent du peuple juif, n'est que « la condition même de Dieu dans le monde (...), [celui-ci] est livré, jusqu'à un terme indéterminé, au gouvernement d'un mauvais démiurge, dont l'avènement du Messie le délivrera » et le réconciliera avec Dieu, selon les termes de Daniel Lindenberg¹⁴⁶. De même, les musulmans non shî'ites, qui ne partagent pas les mêmes conceptions que les shî'ites au sujet de l'Imamat, ont fini par intégrer à leurs croyances l'idée d'un *Mahdî* – parfois assimilé au Messie – qui viendrait les sauver – et sauver le monde avec eux – de l'injustice et du mal qui y règnent. Ce sont ces

¹⁴⁵ . Selon l'expression de Muhammad Mahdî Shams Al-Dîn, dans *Nizhâm al-hukm wa'l-idâra fi al-islâm (Système de gouvernance en islam)*, Dâr al-Thaqâfa, Qom (Iran), 1992, p. 409.

¹⁴⁶ . Daniel Lindenberg, « Le judaïsme », *État du monde des religions*, La Découverte, 1987, p. 78.

croyances qui sont à l'origine des mouvements mahdistes qui surgissent toujours dans les circonstances de malheurs insupportables : après des défaites politico-militaires comme ce fut le cas au XIX^e et au XX^e s., dans plusieurs pays africains dont l'islam n'a rien à voir avec celui des shî'ites : le Soudan, le Tchad, le Niger, etc. De nos jours, les désenchantements liés à l'échec des politiques de développement sont à l'origine d'un regain de ce type de mouvements.

On pourrait dire la même chose des messianismes révolutionnaires liés aux idéologies contemporaines annonçant « le grand soir » et « la lutte finale » ... qui n'en finit pas de finir !

Dans la conception Imamite, le dogme de l'Imamat est, sinon fondé, du moins fortement articulé sur une autre croyance concernant la nature du Coran. Celui-ci a, selon eux, un contenu apparent ou exotérique (*zâhir*), celui que le Prophète a livré et auquel tout le monde peut accéder par les différentes techniques de lecture et de transmission, et un contenu caché, ou ésotérique (*bâtin*) que seuls les Imams, grâce à leur nature divine qui en fait des êtres « infaillible » (ou « impeccables »), peuvent connaître et révéler. C'est cette croyance qui est à l'origine de l'expression typiquement shî'ite : « le Coran est l'Imam muet, l'Imam est le Coran qui parle ».

En attendant la manifestation de « l'Imam caché » « impeccable », qui assurera par sa direction le salut et la délivrance de l'humanité de son errance, les Imamites ont longtemps prôné la *taqiyya* (dissimulation), qui joue le même rôle que le *kitmân* chez les ibâdhites, pour éviter de s'exposer à la persécution. Cette pratique n'a cependant pas empêché les shî'ites de prendre part à des révoltes (comme celle des Qarmates ismâ'iliens et celles qui ont précédé l'avènement de la dynastie fatimide en Afrique du Nord) dans l'espoir de hâter la « délivrance » et d'anticiper le « royaume de Dieu », ou tout simplement pour mettre fin à l'oppression et aux persécutions dont ils sont victimes. La pratique de la *taqiyya* est cependant restée la règle partout où les shî'ites sont en situation de minorité discriminée et exposée à la persécution, sans grand espoir de mettre fin à une telle situation.

En l'absence de l'Imam, les ismâ'iliens se réfèrent à l'autorité des *du'ât* (pluriel de *dâ'î*, qu'on traduit par « missionnaire ») alors que les duodécimains se réfèrent à des théologiens ('*ulamâ'* ou *fuqahâ'*) formés à la connaissance et à la transmission des traditions des Imams de '*Ahl al-Bayt*'. L'institutionnalisation du shî'isme comme doctrine d'État, que ce soit avec la dynastie fatimide, du X^e au XII^e s., ou avec l'adoption de l'imâmisme duodécimain comme religion officielle de la Perse depuis 1501/907, a été aux dépens de sa dimension messianique.

L'ismâ'ilisme et ses ramifications post-fatimides

Pour ce qui est du premier cas, nous avons vu comment les Califes fatimides ont fini par adopter le même mode de domination politique que les Califes sunnites en s'appuyant sur une administration militaire doublée d'un corps de théologiens apportant la caution des doctrines shî'ites aux pratiques d'un pouvoir conquis et maintenu par la force des armes et par les intrigues politiques. Avant même la fin de la dynastie fatimide, des divisions ont

opposé les partisans de Nizâr (les nizarites) à ceux de son frère Musta'îf (les *musta'liya*).

Les premiers créèrent une principauté à Alamût qui réussit à mettre fin à la principauté zaydite de Tabaristan, et agita le Moyen-Orient avec les menées de ses *fidâwiyya* qui sont restés célèbres dans l'histoire sous le nom des *hashshâshîn* (mot qui aurait donné « assassin ») : certaines sources expliquent l'origine de ce nom par la pratique dont sont accusés leurs chefs ; ceux-ci, dit-on, bourraient les *fidâwiyya* de hashîsh pour les fanatiser avant de les envoyer semer la mort sans en avoir peur. Les historiens leur attribuent des assassinats politiques (dont celui de Nizhâm Al-Mulk en 1092, de son fils Fakhr Al-Mulk en 1106, du Qâdî d'Ispahan et de Nîshâpûr en 1108, ainsi que celui du Calife Fatimide Al-Âmir en 1130) et des actions de terreur aveugle aussi bien contre leurs adversaires que contre les populations des territoires où ils passaient. Les invasions mongoles ont mis fin à la principauté nizarite d'Alamût en 1256/654. La fin de l'existence politique des nizarites au Moyen-Orient fut consommée avec leur reddition au moment de la soumission de la Syrie à Baybars (1270/668). Les ismâ'iliens de la Syrie de nos jours (quelques îlots aux environs de Hama - notamment à Salâmiyya -, dans la montagne alaouite et sur la côte) se rattachent à cette branche, du moins par leur origine. Ils ont longtemps partagé le même sort que les 'alaouites – qu'on trouve principalement en Syrie et en Turquie – dont ils sont proches par le mode de vie et d'organisation : pour des raisons sociales, historiques et politiques, cette organisation a longtemps épousé la structure tribale de la population qui s'en réclame. De nos jours, la fin de la persécution et de l'exclusion auxquelles ces minorités ont été souvent exposées, la « laïcité » de l'État, qu'ils défendent en Syrie, mais aussi dans les pays voisins, leur ont permis d'accéder à l'enseignement, d'avoir un mode de vie et une organisation de moins en moins tributaires des structures tribales et claniques héritées du passé.

Les nizarites ont essaimé en Iran où ils se sont illustrés au XIX^e s. par le mouvement que dirigea Hasan 'Alî Shah contre les autorités iraniennes. Grâce à une intervention britannique, celui-ci fut libéré et autorisé, avec ses partisans, à quitter l'Iran pour l'Afghanistan. De là, il se rendit en Inde où il fut reconnu par les autorités britanniques comme le chef spirituel des ismâ'iliens avec le titre d'Agha Khan. À sa mort en 1881, ses descendants lui ont succédé dans cette fonction, de père en fils, jusqu'à nos jours. Ils ont acquis une réputation d'ouverture sur les autres composantes de l'islam comme sur les autres religions. En Inde, comme au plan international, leur action, de l'aveu même de ceux qui continuent à douter de leur fidélité à l'islam, a visé à servir tous les musulmans sans distinction entre leurs communautés confessionnelles¹⁴⁷.

Les fidèles de l'Agha Khan – qu'on trouve aujourd'hui en Inde, au Pakistan, en Afghanistan, à Nairobi, à Dâr Al-Salam et Zanzibar (en Tanzanie), à Madagascar, à Ceylan, en Birmanie, en Afrique du Sud, en Syrie et dans les Amériques – vénèrent leur chef, que certains vont jusqu'à considérer comme l'Imam infaillible. Certaines sources ajoutent qu'ils lui versent le cinquième de leur revenu, ce qui expliquerait son exceptionnelle richesse.

L'autre branche de l'ismâ'ilisme – les *musta'liya* – s'est repliée au Yémen, après la fin de la dynastie fatimide en Égypte. Puis, avec le temps, les ismâ'iliens de cette branche,

¹⁴⁷ . M. Al-Shak'a, *Islâm bi lâ Madhâhib*, Edition Matba'at Al-Halabî, Le Caire, 1976, p. 241.

qui a connu à son tour des ramifications locales, ont délaissé la politique pour le commerce. Une partie d'entre eux s'est ainsi retrouvée en Inde et au Pakistan : on les appelle les Baharites (par dérivation d'un vieux terme indien signifiant commerçants ou épiciers) ; une autre partie se trouve encore au Yémen et, portant le même nom, se distingue, entre autres, des *makârima*¹⁴⁸. Comme le souligne le *shaykh* 'Abdallah Muhammad al-Harrâzî, responsable du centre des *makârima* dans la région de Manâkha, depuis la disparition de la reine 'Arwâ al-çâlihiyya (1138/532) qui a régné sur une grande partie du Yémen plus de cinquante ans¹⁴⁹, « la *da'wa ismâ'iliyya* s'est séparée de toute préoccupation politique pour se consacrer aux œuvres de bienfaisance, à l'action culturelle et éducative, à la construction d'écoles, de mosquées, d'hôpitaux, au forage de puits, à la restauration des monuments de l'époque fatimide, et des mausolées des Imams shî'ites, à éditer les œuvres des Imams, des *du'ât* et des penseurs ismâ'iliens, etc. »¹⁵⁰. Ces propos correspondent à ce que font les autres branches de l'ismâ'ilisme dont l'activité en tant que communauté spirituelle, s'est dissociée, depuis longtemps, de toute activité politique.

Les Druzes qui sont, eux aussi, issus de l'ismâ'ilisme dont ils se sont séparés avant la division entre *nizâriyya* et *musta'liya*, ont connu la même évolution. Après la disparition du Calife fâtimide Al-Hâkim (disparu au Caire en 1021/411) dont ils revendiquent l'héritage et la pensée, et l'échec des tentatives d'Al-Darazî, dont ils tiennent leur nom bien que le véritable fondateur de leur doctrine soit Hamza B. 'Alî,¹⁵¹ ils se sont repliés dans la montagne du Chouf et dans le Djébel des druzes, en Syrie, pour vivre comme les autres communautés minoritaires de cette région du Proche-Orient. Ils ont joué, avec la communauté maronite, un rôle essentiel dans l'affirmation de l'identité du Liban sous l'Empire ottoman et jusqu'à nos jours. Malgré le rôle important qu'ils ont joué à travers des figures aussi célèbre que Shakîb Arslân et Kamâl Joumblât, et qu'ils continuent à jouer dans l'histoire de la région, ils ne semblent pas avoir un projet politique qui leur soit propre, en dehors de pouvoir vivre avec les autres communautés confessionnelles sans être exposés à la persécution ou à des discriminations. Cette volonté n'est pas étrangère au statut particulier qu'ils ont en Israël où ils sont les seuls non-juifs à pouvoir servir dans l'armée et à avoir un statut privilégié par rapport aux autres Arabes.

¹⁴⁸ . Selon le *shaykh* 'Abdallah Muhammad al-Harrâzî, que j'ai rencontré en 1996 dans le centre des *makârima*, près de Manâkha (à quelques 90 km à l'Ouest de San'â'), le principal centre se trouvait à Najrân, avant son annexion par l'Arabie Saoudite ; les *makârima* du Yémen revendiquent des liens avec des branches de l'ismâ'ilisme indien.

¹⁴⁹ . Au sujet de cette reine et de l'épisode yéminite de la dynastie fatimide, voir Muhammad Yahyâ Al-Haddâd, *op. cit.* p. 19-60.

¹⁵⁰ . Extrait d'un entretien qu'il m'a accordé en 1996.

¹⁵¹ . Cette doctrine considère Al-Hâkim comme un Imam infaillible, ou, selon les catégories de la philosophie ismâ'ilienne, « l'incarnation de l'intellect universel » par lequel Dieu est présent dans le monde. La vie de ce Calife et sa conduite sont l'objet de controverses jusqu'à nos jours, entre ceux qui voient en lui un réformateur qui a essayé d'unir les musulmans par-delà les obédiences et les rites, un ascète et un grand esprit, incompris par ses contemporains, et ceux qui le considèrent comme un fou hérétique se prenant pour Dieu incarné. Les druzes pâtissent, jusqu'à nos jours, de l'image que garde Al-Hâkim dans les autres traditions musulmanes.

Les conditions de persécution et d'exclusion, dont les druzes ont fait l'objet, ne sont pas étrangères à la pratique de dissimulation par laquelle ils continuent – eux aussi – à entourer leurs sources et leurs rituels.

Ce qui en transparait montre que la structuration de la communauté a épousé, comme chez les 'alaouites en Syrie, ou d'autres minorités au Moyen-Orient, et certainement pour des raisons semblables, la structure clanique. Chaque clan a ses *'uqqâl* (hommes sages), ceux qui sont initiés – hommes et femmes – et ses *juh'hâl* (ignorants), ceux qui n'ont pas encore rempli les conditions nécessaires pour être initiés. Les premiers se réunissent entre eux en *majlis* (conseil) qui, outre l'initiation et la gestion strictement spirituelles de la communauté, joue un rôle social semblable à celui la *halaqa* des 'azzâba chez les ibâdhites d'Afrique du Nord. Les initiés ne doivent en aucun cas dévoiler les secrets de la doctrine à ceux qui n'y sont pas préparés parce que ceux-ci ne sont pas capables d'en saisir le sens, précisent les auteurs druzes à l'encontre de leurs détracteurs qui leur reprochent cette règle commune à toutes les traditions de type initiatique, qu'elles soient musulmanes (comme chez les soufis), juives (la tradition cabalistique), chrétiennes, animistes, ou maçonniques.

Évolutions de l'imâmisme duodécimain

Le shî'isme duodécimain a très tôt évolué vers l'adoption d'une attitude pragmatique qui compose avec les réalités imparfaites d'un monde sans Imam y assurant la présence de Dieu. La pacification des relations avec le pouvoir, sous le règne des Princes bûyides, qui étaient duodécimains et qui détenaient le pouvoir politique aux côtés des Califes abbassides, n'est pas étrangère à l'affirmation d'une attitude réaliste au détriment du messianisme caractéristique de la première période. C'est à cette évolution qu'Olivier Carré fait référence en parlant de la « Grande Tradition shî'ite » marquée par le même « quiétisme politique » que « la Grande Tradition sunnite ». ¹⁵² Dans le cadre de cette évolution, les théologiens shî'ites ont vu leur pouvoir s'affirmer et devenir important au sein de leur communauté. Avec l'adoption par les Safawites du shî'isme, duodécimain comme religion d'État, ce rôle s'est affirmé avec la constitution d'une véritable hiérarchie cléricale ¹⁵³ disputant au pouvoir politique la main mise sur les lieux de culte et sur tout ce que les rapports de forces permettent d'intégrer, ou non, au domaine de la religion (à l'exclusion de ce qui concerne, bien sûr, les autres communautés confessionnelles, musulmanes ou autres) : enseignement, contrôle des juridictions religieuses, gestion des biens de mainmorte liés à des œuvres religieuses, etc. Malgré les tentatives du pouvoir politique de réduire le pouvoir des théologiens en mettant à profit leurs querelles avec les ordres soufis ¹⁵⁴ et les contradictions en leur sein, l'autorité de la hiérarchie cléricale ainsi créée a continué à se renforcer.

¹⁵² . O. Carré, *L'islam laïque ou le retour à la Grande Tradition*, op. cit.

¹⁵⁴ . Les Safawites ont encouragé le développement du soufisme en cherchant, comme l'ont fait, et le font encore, beaucoup de gouvernants aux abois, à limiter le pouvoir des théologiens ambitieux, qui se considèrent comme les « héritiers des prophètes » et, pour les shî'ites, des « *Imams* infallibles ». Cette politique permit l'épanouissement de la pensée soufie en Iran à cette époque comme en témoigne, à titre d'exemple, l'œuvre d'Al-Shîrâzi (mort en 1640/1050).

Avec la fin de la dynastie safawite en 1736, et dans les conditions troubles qui ont précédé et suivi l'avènement des Qajars en Iran, les rapports de force entre le pouvoir politique et l'autorité des *mollahs* a changé en faveur de ceux-ci. Le pouvoir politique, affaibli par ses défaites face aux armées de la Russie qui ont dépecé l'Iran d'une grande partie de ses territoires dans le Caucase et en Asie Centrale, et face aux menaces de l'Empire ottoman, a fait appel aux '*ulamâ*' shî'ites pour organiser la résistance et limiter les pertes. Ceux-ci ont mis à profit les difficultés de la nouvelle dynastie pour consolider leur position. Le rôle joué par des '*ulamâ*', comme Al-Mîrzâ Muhammad Al-Akhbârî (mort en 1816) et le *shaykh* Ja'far Kâshif Al-Ghitâ' (mort en 1813/1283), pour repousser une tentative d'incursion wahhabite dans la région de Nadjaf au XVIII^e s., et surtout dans la résistance contre les armées russes et les menace ottomanes, a contribué à renforcer l'autorité des théologiens. C'est dans ce contexte que vécut le *shaykh* Ahmad Al-Narâqî (1771/1185-1829/1245), à qui on doit la première formulation de la thèse relative à *wilâyat al-faqîh* (le pouvoir du théologien)¹⁵⁵. Après avoir rappelé, conformément à l'orthodoxie Imamite, que la *wilâya* revient à Dieu, à son Prophète et à ses '*awçiyâ*' (ceux à qui il a légué la *wilâya* par désignation testamentaire) infaillibles, il ajoute qu'à l'époque de « l'occultation » les *fuqahâ*' sont les représentants de l'Imam et les titulaires de toutes ses fonctions, hormis celles qui sont strictement liées à leur nature spécifiques : « le *faqîh* est l'héritier des prophètes, le fidèle des messagers, le représentant du Messenger, le défenseur de l'islam. Il occupe le même rang que celui des prophètes, au-dessus des gouvernants (*wullât*) et des *qâdhis* qui sont sous son autorité. Il est le *marja*' (la référence, celui à qui on revient, vers qui on se retourne) pour tout : il lui revient de résoudre les problèmes (qui se posent à la communauté), d'édicter les normes ; il est le tuteur des orphelins (...) »¹⁵⁶. Une telle formulation, sans déboucher de façon explicite sur l'appel à l'instauration d'un État ou d'un gouvernement sous l'autorité

¹⁵³ . Cette hiérarchie est devenue une véritable institution, particulièrement en Iran, et à un degré moindre, là où l'Imamisme duodécimain est suffisamment structuré et concerne une importante communauté, comme en Irak et au Liban. Parmi la masse des shî'ites, se distinguent d'abord ceux qui sont reconnus comme des descendants de la famille du Prophète : en Iran on distingue les Sayyid, ayant cette qualité par leur père, et les Mirza qui l'ont par leur mère. On en comptait plus d'un million au début des années 1980. Le véritable clergé est constitué par le corps des *mollahs*, rattachés aux grands centres religieux qui étaient, en Iran, au nombre de trente. Chaque centre est dirigé par un *mutawallî* assisté dans l'exercice de ses fonctions par les *mollahs* rattachés à son centre. Il dispose, à côté du *mutawallî*, d'un grand théologien appelé *ayatollah* (signe de Dieu). Hiérarchiquement supérieur au *hujjatu al-islâm* (preuve de l'islam) qui se distingue du *mollah* de base par sa fonction d'enseignant, l'*ayatollah* a le pouvoir de délivrer des *fatwâ* et le privilège de récolter les dons des fidèles. Chaque *ayatollah* constitue une référence (*marja*') pour une partie de la population shî'ite ; selon son charisme et son rayonnement, son audience peut avoir une dimension nationale voire internationale. Les grands *ayatollahs*, (au nombre de dix avant l'avènement de la « République Islamique » en Iran), se distinguent en fonction des critères relatifs à l'âge, au savoir, à la piété et à la proximité du peuple. Ce sont eux qui traitent (ou désignent ceux qui doivent le faire), au nom des fidèles et du clergé shî'ite, avec le pouvoir, pour tout ce qu'ils arrivent à faire valoir comme ayant trait à la religion.

¹⁵⁵ . Chapitre de son livre '*Awâ'id al-ayyâm (Récurrences des jours)*', édité en 1990 à Téhéran, par l'organisation de l'information islamique sous la forme d'une brochure intitulée *Wilâyat al-faqîh (Gouvernement – ou autorité – du théologien)*.

¹⁵⁶ . Mollah Amad Narâqî, *op. cit.*, p. 13-14.

directe du *faqīh*, peut servir de base à une telle revendication. En effet, bien que contestée, dès son apparition, par une partie du clergé shī'ite ¹⁵⁷, cette thèse est devenue une référence pour les théologiens qui contestent au nom de la religion l'autorité du pouvoir en place. Khomeiny, exilé en Irak, après le renversement du gouvernement de Muçaddaq par la CIA en 1953, a repris la thèse d'Al-Narâqî en lui donnant le sens de « gouvernement islamique » qui ne peut revenir, en attendant le « retour de l'Imam caché », qu'à un théologien. Il la présenta d'abord sous la forme d'un cours donné à ses élèves dans la Hawza de Najaf, puis comme un chapitre dans un traité de *fiqh* relatif aux transactions commerciales (*Kitâb al-bay'*). Ce n'est que dans les années 1970 que le chapitre en question fut repris sous la forme d'un livre intitulé *Wilâyatu al-faqīh 'aw al-hukûma al-islâmiyya* (Le pouvoir du théologien ou le gouvernement islamique) ; avec le développement des mouvements de l'islam politique, il est devenu l'une des références majeurs des mouvements islamistes shī'ites comme sunnites ¹⁵⁸.

Avec le triomphe de la « Révolution islamique » qui a uni, sous l'autorité de Khomeyni, toutes les tendances hostiles au règne du Shah, y compris celles qui sont hostiles à l'interprétation qu'il avait de *wilâyat al-faqīh*, sans parler des courants laïques et des mouvements de gauche qui en sont très vite devenus les victimes, la politique mise en place au nom de cette théorie a débouché sur un système totalitaire visant à imposer « le règne de Dieu » par l'application de ce qu'on appelle la *sharī'a*, à la place des législations rejetées comme « hérétiques » ou « païennes ». La guerre avec l'Irak et le charisme de Khomeyni, qui cumulait la double légitimité d'Imam théologien et de chef de la révolution, ont permis de contenir les contradictions entre les théologiens shī'ites au sujet de cette théorie. Dès la fin de la guerre et la disparition de Khomeyni, le couvercle a sauté. L'opposition entre ceux qui tiennent leur pouvoir du peuple et ceux qui revendiquent l'autorité au nom de la religion a révélé les impasses d'un système bâtarde, articulant deux notions incompatibles : la République fondée sur l'élection au suffrage universel des gouvernants, et « le pouvoir du théologien », au-dessus de toute sanction populaire et des institutions de la République. Une modification de la constitution fut nécessaire pour permettre aux institutions contrôlées par l'autorité religieuse de phagocyter la « République » en soumettant la validation de toute candidature à l'accord du « Conseil des gardiens de la constitution » dont le président et la moitié des membres sont nommés directement par le titulaire de *wilâyat al-faqīh* qui est, depuis la disparition de Khomeynî, l'*ayatollah* Ali Khamenei, deux membres sont nommés par le Conseil de la

¹⁵⁷ . L'un des premiers opposants à cette thèse fut le *shaykh* Al-Murtadhâ Al-Ançârî, contemporain d'Al-Narâqî, qui contesta les arguments au nom desquels celui-ci prôna l'obligation de se soumettre à l'autorité du *faqīh* comme à celle de l'Imam. Il ne reconnaît au *faqīh* qu'une autorité limitée, comparable à celle du *qâdhî* dans la tradition sunnite. (Son ouvrage *Al-makâsib (Les acquis)*, dans lequel il développe cette critique à l'égard de la thèse d'Al-Narâqî, constitue l'une des références des adversaires de la conception théocratique, développée par Khomeyni et ses héritiers, et fut édité à Qum en 1996.)

¹⁵⁸ . H. Hanaff a édité le livre avec une présentation qui lui assura une publicité parmi les mouvements islamistes du monde arabe. Les islamistes tunisiens, Râchid Ghannouchi en tête, en ont fait l'une de leurs références et de son auteur un des « leaders du mouvement islamiste contemporain » au même titre que Mawdûdî et Al-Banna (Voir l'article de Ghannouchi portant ce titre dans la revue *Al-ma'rifa* n° 4 du mois d'avril 1979, article repris dans : R. Ghannouchi : *Maqâlât harakat al-'ittidjâh al-'islâmî fi tûnis (Articles au nom du Mouvement de la Tendance Islamiste en Tunisie)*, DAK, Paris, 1984, p. 75-106.)

magistrature également dépendant de Khamenei ; les quatre membres restant sont nommés par le Président de la République (deux) et par le Parlement (deux). C'est cette disposition qui permet l'élimination de la quasi totalité des candidats du camp « réformiste de Khâtamî » lors des dernières élections pour éviter une nouvelle défaite des « conservateurs » soutenus par la hiérarchie des *mollahs*. Il est encore trop tôt pour tirer des conclusions quant à l'avenir de ce conflit. Toujours est-il que parmi les '*ulamâ*', les *Hudjdjatî*-s, qui n'admettent la *wilâya* générale qu'avec le « retour » de l'Imam *hujjat al-zamân* (d'où leur nom *Huajjatî*) sont revenus sur la scène pour rappeler que le *faqîh* ne peut revendiquer qu'une « *wilâya* limitée » – semblable à celle du *qâdhî* chez les sunnites – et non une *wilâya* générale au sens de gouvernement, comme le prônent le courant *wilâyatî* se réclamant de la pensée de Khomeyni.

Avec la théorie de *wilâyat al-faqîh*, le salut n'est plus suspendu à l'attente résignée du *Mahdî* ou de l'Imam caché ; n'importe quel juriste-théologien parmi les nombreux *ayatollahs* peut, à l'instar de ce qu'a fait Khomeyni, jouer le rôle de guide pour réaliser le règne de Dieu et mettre fin à « l'injustice » définie comme étant le non-respect de la Loi divine. C'est là une reprise, en terme shî'ite, de la conception ibâdhite considérant que l'autorité doit revenir à un '*âlim* choisi par et parmi les '*ulamâ*' : la seule différence est que le '*ilm* est déterminé par chaque courant à travers sa doctrine et les sources de son orthodoxie.

Comme la politique des héritiers de Mawdûdî au Pakistan et en Afghanistan, et à l'instar des expériences se réclamant des idées d'Ibn 'Abd Al-Wahhâb, d'Al-Bannâ et de Qutb dans plusieurs pays arabes, la « République Islamique » commence à révéler le caractère mystificateur de la prétention à conduire les affaires uniquement par une stricte application de la « Loi de Dieu ». Interrogé sur le statut des lois et des décisions que la « République Islamique » a été obligée d'adopter, Khomeiny a répondu qu'elles faisaient partie de la *sharî'a* ! Jusqu'où ira cet accommodement de la *sharî'a* ? Avons-nous là le signe d'une extension du champ du sacré ? Ou est-ce un pas de plus vers l'inévitable sécularisation ? Les théories que développent à ce sujet des théologiens shî'ites en Iran, en Irak et au Liban, comme 'Abd al-Karîm Sorûsh¹⁵⁹, Muhammad Hasan al-'Amîn¹⁶⁰ semblent indiquer une évolution vers l'acceptation de la séparation du politique et du religieux. Celui-ci, se démarquant d'un « manque flagrant de compréhension de la sécularisation (*'almana*) chez les islamistes et d'un « manque de compréhension du contenu laïque de l'islam chez les laïques », se réclame d'une « laïcité croyante » au nom de laquelle il rend « hommage à la laïcité en tant qu'elle est une marche vers la libération de l'être humain du pouvoir qui s'exerce au nom de l'autorité divine ou du droit divin sur la terre »¹⁶¹.

¹⁵⁹ . Notamment dans son livre *Al-qabdh wa'l-bast fî al-sharî'a* (*Rétraction et extension en matière de sharî'a*), traduction en arabe chez Dâr Al-Jadîd, Beyrouth, 2002.

¹⁶⁰ . *Qâdhî* ja'farite de la ville de Saïda, il est l'une des plus importantes figures du shî'isme libanais ; il a écrit *Al-'ijtimâ' al-'arabî al-mu'âçir* (*La société arabe contemporaine*), Dâr al-Hâdî, Beyrouth, 2003.

Les théories politiques sunnites

C'est en réaction aux théories ibâdhites, shî'ites et mu'tazilites, et sous leur influence, que se sont constituées progressivement, et bien plus tard, les théories sunnites relatives à la question du Califat et au rapport entre le politique et le religieux.

Les premiers éléments de cette théorie ont été formulés par Al-ʿAshʿarī (873/260-935/324) après le reniement de son adhésion au mu'tazilisme, abandonné au profit du hanbalisme depuis le règne du Calife Al-Mutawakkil (584/768-61). Outre l'inquisition hanbalite qui supplanta celle des mu'tazilites, la situation était marquée par l'affaiblissement du Califat abbasside ébranlé par une série de conflits dans les différentes parties de l'empire et jusqu'au sommet de l'État. Après les révoltes des Zanj, des Saffarides (869/255-892/279) et des Qarmates (877/264-899/286), les Fatimides ont pris le pouvoir en Afrique du Nord (903/291). Des Émirats arméno-arabes se sont détachés pour se rapprocher des Byzantins dont les victoires ont commencé à introduire le doute quant à la supériorité et l'inviolabilité des territoires facilement conquis par les armées musulmanes. Au sommet de l'État, les conflits entre les prétendants au vizirat ont préparé le terrain à l'avènement de la fonction de *'Amīr al-ʿumarā'* (936/324) dont le premier titulaire fut le préfet de police Ibn Al-Rāʿiq qui ne tarda pas à se faire évincer par les fondateurs de la puissante dynastie bûyide. Du vivant d'Al-ʿAshʿarī, les hanbalites, hostiles à l'influence shî'ite et à ce qui restait de l'influence de leurs adversaires mu'tazilites, ont tenté de porter au pouvoir Ibn Al-Mu'tazz après l'assassinat du Calife Muqtadir sur ordre du puissant eunuque Mu'nīs en 908/295. Celui-ci fut exécuté en 933/321 sur ordre du Calife Al-Qāhir qui fut à son tour aveuglé et déposé, dans un contexte marqué par l'anarchie, en 934/322.

C'est dans ces conditions qu'Al-ʿAshʿarī formula les prémisses des théories politiques sunnites dans le cadre de la définition du *credo* de ceux qu'il a appelés *'ahl al-ḥaqq wa'l-sunna*¹⁶² ou *'aḥbāb al-ḥadīth wa 'ahl al-jamā'a wa'l-sunna*¹⁶³.

Il s'agit d'abord d'affirmer, contre les shî'ites, les ibâdhites et certains mu'tazilites, la nécessité et la légitimité du califat de 'Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān et 'Alī : cette nécessité et cette légitimité concernent tout autant l'ordre suivant lequel ils ont accédé à cette fonction, que les moyens et les modalités qu'ils ont utilisés pour y accéder et pour l'exercer. Al-ʿAshʿarī a essayé au départ de prouver la légitimité du Califat d'Abū Bakr et de 'Umar à l'aide d'arguments de même ordre que ceux des Imamites : il a voulu démontrer qu'ils

¹⁶¹ . Extrait de son intervention au colloque organisé à l'occasion du premier centenaire de la disparition de Kawākibī par l'IFPO à Alep en juin 2002 ; voir les actes du colloque : *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, publications de l'IFPO, Damas, 2003, p. 65-70.

¹⁶² . Al-ʿAshʿarī, *Al-ʿibāna fī 'uḥūl ad-diyāna (Clarification des fondements de la religion)*, Dār al-qādirī, Beyrouth, 1991, p. 25-29.

¹⁶³ . Al-ʿAshʿarī, *Maqālāt al-ʿislāmiyyīn (Les thèses des musulmans)*, Dār al-ḥadātha, Beyrouth, 1985, 1^{re} partie, p. 323-324.

ont été désignés par des énoncés coraniques comme étant les successeurs du Prophète. Ainsi, dit-il en guise de « preuve du Coran concernant l'Imâmât du *çiddîq* (l'ami sincère du Prophète) 'Abû Bakr : « Le Coran a énoncé – ou stipulé explicitement – (*nataqa bi*) l'Imâmât du *çiddîq* (Abû Bakr) et a indiqué – signifié, fait allusion à – (*dalla 'alâ*) l'Imâmât du *fârûq* (« celui par qui se distingue le bien et le mal, la justice et l'injustice », surnom du deuxième Calife, 'Umar) »¹⁶⁴ . Ses disciples ne le suivront pas sur cette voie et se suffiront de l'argument du « consensus des Compagnons » aussi bien pour la nécessité du Califat en général que pour la légitimité des quatre premiers Califes, sans tenir compte des faits qui démontrent l'inexistence d'un tel consensus.

Outre l'autorité de ces Califes, Al'Ash'arî institua la sacralisation des Compagnons en considérant que tout ce qu'ils ont fait était juste, nécessaire et légitime du point de vue de la religion, même s'il y a eu des divergences et des conflits entre eux. Al'Ash'arî établit une règle qui fonctionne quasiment comme un dogme : « les adeptes de la Communauté et de la Tradition (*ahl al-djamâ'a wa al-sunna*) reconnaissent le droit des ancêtres que Dieu a choisis pour la compagnie de son Prophète, prennent exemple sur leurs vertus, s'abstiennent de parler de leur divergences quel que soit leur rang, reconnaissent la priorité de 'Abû Bakr, puis 'Umar, puis 'Uthmân, puis 'Alî qu'ils considèrent comme les Califes bien guidés et les meilleurs parmi les humains après le Prophète (...) »¹⁶⁵ ; il précise par ailleurs que « ceux qui ont tué 'Uthmân l'ont fait injustement »¹⁶⁶ en ajoutant : « nous admettons l'autorité (ou nous nous réclamons) de l'ensemble des Compagnons du Prophète et nous nous abstenons de parler de leurs divergences (*natawallâ sâ'ira açhâbi al-nabî (...) wa numsi ku (wa nakuffu) 'ammâ shadjara baynahum*) »¹⁶⁷ .

Outre la légitimité des quatre premiers Califes, Al'Ash'arî institue l'obligation de faire allégeance à tout Imam qu'il soit juste ou injuste, « homme de bien ou pervers » : « Nous considérons comme une partie de notre religion (*min dîninâ*) la prière du vendredi et des fêtes religieuses derrière tout [Imam] qu'il soit un homme de bien ou homme pervers (*Birr wa fâjir*) » ; « nous croyons qu'il faut prier pour que les Imams des musulmans soient bien guidés (*narâ al-du'â'a li 'a'immati al-muslimîna bi'l-çalâh*), qu'il faut reconnaître leur autorité, que ceux qui se révoltent contre eux, lorsqu'ils font montre de déviance, sont dans l'erreur. Nous considérons comme une partie de la religion la condamnation de tout recours aux armes contre leur autorité, et l'abstention de participer au combat qui relève de la *fitna* »¹⁶⁸ . Ce point de vue servira de base à la théorie que ses disciples Jawaynî et Ghazâlî ont élaborée un siècle et demi plus tard. Selon cette théorie, c'est une obligation

¹⁶⁴ . Voir Al'Ash'arî, *Al'luma' Fî al'radd 'alâ 'ahl al'ziyagh wa'l'bida'* (Réponses éblouissantes aux adeptes des déviations et des innovations hérétiques), Dâr Lubnân, Beyrouth, 1987, p. 160, et *Al'ibâna fî 'uçûl ad-diyâna*, op. cit., p. 42.

¹⁶⁵ . Al'Ash'arî, *Maqâlât al'islâmiyyîn*, op. cit., p. 323-324.

¹⁶⁶ . Al'Ash'arî, *Al'ibâna fî 'uçûl ad-diyâna*, op. cit., p. 28.

¹⁶⁷ . Al'Ash'arî, *Maqâlât al'islâmiyyîn*, op. cit., p. 323-324; et *Al'ibâna fî 'uçûl ad-diyâna*, op. cit., p. 28.

¹⁶⁸ . *Ibid.*

de faire allégeance à l'Imam (Calife) en place et de lui obéir, ainsi qu'à ses représentants, même s'il est injuste : toute opposition à l'autorité est une *fitna* à combattre tant qu'elle n'a pas réussi à défaire le pouvoir en place et à s'y substituer ; mais, si elle triomphe, elle cesse d'être une *fitna* et devient, après coup, *jihād* et toute résistance de la part de l'autorité déchue devient à son tour une *fitna* ¹⁶⁹ .

L'existence d'une autorité est jugée nécessaire pour empêcher la *fitna* et maintenir l'ordre ; l'adage en cela est : « soixante années sous l'autorité d'un Imam injuste valent mieux qu'une seule nuit sans Imam » ¹⁷⁰ .

Pour ce qui est des conditions à remplir pour être un Calife légitime, les disciples d'Al-Juwaynî qui ont élaboré la théorie sunnite du Califat ont tenu à se démarquer des *muhakkima* comme des shī'ites : contre les premiers, ils ont exclu les non-qurayshites (et par voie de conséquence les non-Arabes) ; contre les seconds ils ont refusé la limitation aux seuls descendants de la famille du Prophète. Outre le souci de démarcation par rapport aux principales thèses au nom desquelles le Califat était contesté, ce critère permettait de légitimer *a posteriori* tous les Califes que le monde musulman avait connus jusqu'alors : les Califes de Médine, les Omeyyades comme les Abbassides. Pour ce qui est des autres conditions, les théories sunnites ont distingué les critères du Califat idéal qui sont ceux qu'on trouvait dans les théories mu'tazilites et zaydites, à l'exclusion bien sûr de la restriction aux seuls descendant de Fâtima et 'Alî : le Calife idéal doit être un homme, *'âlim*, *mujtahid*, pieux, juste, libre, courageux, jouissant de toutes ses facultés et de tous ses sens, et surtout, capable de se faire obéir et d'imposer son autorité pour empêcher la *fitna* ¹⁷¹ . Considérant que le « Califat idéal » a définitivement disparu depuis la fin du règne des quatre premiers Califes, les théologiens sunnites jugent que la principale condition à remplir pour se faire admettre comme une autorité légitime est d'être capable de se faire obéir, par la force ou par un autre moyen, pour imposer l'ordre et empêcher la *fitna*. Bien avant Ibn Khaldûn et sa théorie de la *'açabiyya* (esprit de corps) nécessaire pour se faire obéir et empêcher « les agressions, les gens de s'agresser les uns les autres » ¹⁷² , Al-Juwaynî et Al-Ghazâlî ont montré que le critère le plus important est celui de la *ghalaba* (capacité de vaincre) et la *shawka* (la force) en tant que condition primordiale pour que l'autorité soit obéie. Pour justifier cette priorité de la force sur les critères religieux de *'ilm* et de piété, on invoqua des *hadîths* comme « Dieu empêche par le *sultân* (pouvoir, mais aussi Sultan) ce qu'il n'empêche pas par le

¹⁶⁹ . Voir à ce sujet Al-Juwaynî, connu sous le nom de 'Imam al-haramayn, *Ghiyâth al-'umam fi iltiyâth al-zhulam* (*Le secours des nations – ou communautés – pour trouver leur chemin dans les ténèbres*), Dâr al-'awda, Alexandrie, 1979, et son disciple Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *'Ihyâ' 'ulûm ad-dîn* (*Revivification des sciences religieuses*), Dâr as-sha'b, Le Caire, p. 893-894.

¹⁷⁰ . Voir, à ce propos, Ibn Taymiyya dans son fameux *Al-siyâsa al-shar'iyya* (*De la politique conforme à la religion*), Alger, ENAG, 1990, p. 186-187.

¹⁷¹ . Voir à ce sujet les ouvrages pré-cités d'Al-Juwaynî et d'Al-Ghazâlî, ainsi qu'Al Mâwardî, *Al-ahkâm al-sultâniyya* (*Les normes en matière de gouvernance – ou d'autorité –*), Dar al-Kitâb al-'Arabî, Beyrouth, 1990, Abû Ya'lâ Al Farrâ', *Al-ahkâm al-sultâniyya*, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 1983, Ibn Khaldûn, *Al-muqaddima*, *op. cit.* p. 202, sq.

¹⁷² . Ibn Khaldûn, *op. cit.*, p. 43 et p. 131-160.

(Coran) ». Ibn Taymiyya, considérant que « la prise en charge des affaires de la société (des gens) est l'une des plus importantes obligations religieuses ; bien plus, la religion ne peut être observée sans elle » (*wilâyatu 'amri al-nâs min'a 'zham wâjibât al-dîn, bal lâ qiyâma li al-dîn illâ bihâ*), précise que : « le Sultan est l'ombre de Dieu sur la terre. » Il en conclut qu'« il faut considérer l'autorité comme faisant partie de la religion et un moyen de se rapprocher de Dieu » (*al-wâjib it-tikhâdh al-'imâra dîn wa qurba yutaqqarrab bihâ 'ilâ allâh*)¹⁷³. Les juristes mâlakites du Maghreb ont repris cette théorie en disant : « Celui dont l'autorité devient pesante doit être obéi » (*man ishtaddat wat'atuhu wadjabat tâ'atuhu*) : n'est-ce pas une autre façon de pratiquer la *taqiyya* ou le *kitmân* que beaucoup de sunnites reprochent aux ibâdhites et aux shî'ites ? Ce faisant, l'insistance sur la primauté de ce critère a préparé le terrain aux évolutions ultérieures de la conception sunnite au sujet de l'autorité légitime.

Quant à la consultation (*shûrâ*), elle peut être un moyen de choisir le Calife, mais pas obligatoirement. Parmi ses compétences, le Calife en exercice peut désigner son successeur. Il serait même souhaitable, selon certains théologiens, qu'il le fasse pour prévenir une éventuelle *fitna*. Si, toutefois c'est la consultation qui est choisie, ce qui compte n'est ni le nombre ni les qualités morales et religieuses de ceux qui y participent, mais le poids social de leur opinion : n'ont voix au chapitre que ceux dont l'opinion compte, ceux qui « lorsqu'ils font allégeance, la communauté les suit », même s'il ne s'agit que d'une seule personne, précise Al-Juwaynî¹⁷⁴. On peut cependant, si cela s'avère nécessaire ou utile et si les conditions le permettent, faire appel à la consultation des *'ahl al-hall wa'l-'aq* (ceux qui ont le pouvoir de délier et de lier les affaires de la communauté). Leur nombre et leur qualité ne sont pas définis ; peuvent en faire partie tous ceux dont l'opinion compte dans quelque domaine que ce soit : les vizirs, les théologiens qui font autorité, le(s) grand(s) *qâdhî(s)*, le(s) grand(s) Imam(s), les chefs militaires, les chefs des grandes tribus, les experts (*'urafâ*) dans les domaines importants, etc. S'ils ne sont pas consultés pour le choix du Calife, il est important de les associer à la cérémonie d'allégeance (*bay'a*) qui n'est pas obligatoire, précise Al-Ghazâlî : l'essentiel étant que l'ayant-charge de l'autorité se fasse accepter et obéir par quelque moyen que ce soit, même si ce n'est que par l'usage exclusif de la force¹⁷⁵.

Les théologiens sunnites ont beau dire que l'Imâmât, ou le Califat, est « une direction générale dans les affaires temporelles et spirituelles, assurée par intérim du Prophète », ou « l'intérim du Prophète assuré par une personne dans le but de faire observer les prescriptions de la religion (*shar'â*) et préserver l'intégrité de la communauté (*milla*) »¹⁷⁶,

¹⁷³ Ibn Taymiyya, op.cit. p.187

¹⁷⁴ . Hilmî, Mustafâ, *Nizhâm al-khilâfa fî al-fikr al-'islâmî*, (Le système du Califat dans la pensée islamique), Dâr al-Ançâr, Le Caire, 1977, pp.421 et 422 ; voir aussi Al-Juwaynî, op. cit.

¹⁷⁵ . Al-Ghazâlî, op. cit.

¹⁷⁶ . Ces citations sont empruntées à 'Alî 'Abd ar-Râziq, dans son livre *Al-'islâm wa 'uçûl al-hukm*, (Islam et fondements du pouvoir), op. cit., p. 54 (pour l'édition française dont la traduction est différente de celle proposée ici), p. 12 de l'édition arabe de Maktabat al-hayât, Beyrouth, s.d.

ou encore, selon l'expression d'Ibn Khaldûn, « l'intérim du Prophète pour préserver la religion et gérer le monde sur la base de celle-ci »¹⁷⁷ ; ce qui s'est toujours passé dans les faits, c'est une perpétuelle adaptation de la doctrine érigée en religion dans la religion, pour lui faire jouer le rôle d'un moyen de légitimation *a posteriori* des politiques décidées et menées en dehors de toute référence au sacré. Ainsi, au départ, lorsque les Califes en place remplissaient ces conditions, l'Imam devait être un homme musulman arabe de la tribu de Quraysh comme le furent les Califes de Médine. Puis, quand les invasions mongoles ont mis fin à la dynastie abbasside et que les Mamlûks, en Égypte, ont incarné la résistance à leur domination, Ibn Taymiyya a écrit son traité sur la « politique conforme à la religion » (*Al-siyâsa al-shar'iyya*) pour appeler les musulmans à leur faire allégeance alors qu'ils étaient loin de remplir les conditions jusqu'alors considérées comme nécessaires. Cet accommodement a permis d'admettre, plus tard, la légitimité des Califes ottomans bien qu'ils ne soient ni qurayshites, ni arabes. Avec la colonisation et le passage de la plupart des pays musulmans sous des autorités non musulmanes, le même principe de réalité, et la même peur de la *fitna*, furent à l'origine de nouvelles adaptations. Il n'est plus exigé que l'autorité soit musulmane. Elle peut être légitime du seul fait qu'elle maintient l'ordre, empêche la *fitna* et n'oblige pas les musulmans à renoncer à leur religion. On a réhabilité pour cela un vieux principe que les mu'tazilites, persécutés après la réhabilitation du hanbalisme contre lequel ils avaient mené leur inquisition, avaient forgé pour ne pas être obligés de déclarer la guerre à une autorité sur laquelle ils jetaient l'anathème. Ainsi, Jubbâ'î, selon al-'Ash'arî, considérait : « Tout pays (*dâr*) où il est possible de résider ou de passer sans être obligé de faire montre d'une quelconque impiété (*kufr*), ou de montrer une quelconque sympathie pour l'impiété et de renoncer à la désapprouver, est un pays de foi (*'îmân*) »¹⁷⁸ avec ce que cela implique quant à l'attitude vis-à-vis de l'autorité qui dirige un tel pays. Autrement dit, un État qui n'est pas dirigé par un musulman, et même s'il n'est pas lié par les normes de la religion musulmane, peut être admis par les musulmans comme une autorité légitime. C'est ce que beaucoup de musulmans ont admis chaque fois qu'ils se sont trouvés en situation de minorité ou obligés de se soumettre à une puissance étrangère en se rappelant que la *shar'î'a* ne vise qu'à garantir « les cinq nécessités : la préservation de la vie; la préservation de la religion, la préservation des biens, la préservation de la raison et la préservation de la descendance » (ou « de l'honneur », selon une autre version). Tant que l'autorité garantit ces nécessités, ou n'oblige pas à y contrevenir, elle peut être considérée comme légitime y compris du point de vue de la religion. Si cela est valable pour n'importe quel État, comment peut-il en être autrement pour un État laïque qui « garantit la liberté de conscience et assure la liberté de culte » ?¹⁷⁹ Beaucoup de musulmans vivant en France, dans les pays européens et dans les Amériques, sont de plus en plus enclins à considérer que *dâr al-'islâm* n'est pas leur pays d'origine, où n'est tolérée que « la religion du Prince », c'est-à-dire selon la conception officielle que le pouvoir en place a de l'islam, mais leur pays d'accueil, où la liberté de conscience est, malgré toutes les

¹⁷⁷ . Ibn Kaldûn, *op. cit.*, p. 191.

¹⁷⁸ . Al-'Ash'arî, *Maqâlât al-'islâmiyyîn*, *op. cit.*, p. 137.

¹⁷⁹ . Article 1 de la loi de séparation de l'État et de l'Église en France (1905).

entorses, les discriminations et les inconséquences, bien mieux respectée. Il est important de préciser à ce sujet que la théorie sunnite concernant la distinction entre *dâr al-ḥarb* (domaine de la guerre) et *dâr al-islâm* (domaine de l'islam) était d'abord une réponse aux arguments des *muhakkima* et de ceux qui considéraient légitime le recours à la guerre contre l'autorité injuste et illégitime en terre d'islam ; ce n'est que par la suite, et en fonction des situations concrètes auxquelles les musulmans ont été confrontés, au cas par cas, que ces catégories ont été appliquées aux relations entre les pays musulmans et les pays non-musulmans en y ajoutant les notions de *dâr al-hudna* (domaine de l'armistice) et *dâr al-ḡulh* (domaine de la réconciliation)¹⁸⁰.

Telle qu'elle se trouve formulée dans les différents traités relatifs au Califat et à « la politique conforme à la religion », pour reprendre le titre d'Ibn Taymiyya, la conception sunnite de l'autorité est fondamentalement conservatrice en ce sens où elle vise la défense de l'ordre établi. Cependant, il n'est pas difficile de la retourner contre le pouvoir en place : il suffit pour cela de maquiller la révolte en *jihâd*, de considérer la politique du pouvoir en place comme un facteur de *fitna*, de donner aux objectifs de la révolte le caractère d'un impératif religieux et de faire passer la répression qui s'en suit comme une volonté d'empêcher des musulmans de vivre et de pratiquer comme il se doit leur religion. Le reste est une question de moyens : la légitimité s'acquiert et se perd avec le pouvoir. Comme partout et de tous les temps, « la raison du plus fort est toujours la meilleure » et les vaincus n'ont aucun droit.

C'est ainsi que les théories sunnites, dont la visée originelle était la défense de l'ordre établi et la légitimation de l'État au nom de l'obligation d'obéir « à Dieu, au Prophète et à ceux qui ont la charge des affaires » (Coran 4/59), ont été souvent transformées en moyen de légitimer la révolte et le « tyrannicide » au nom d'un *hadîth* stipulant qu'« aucune obéissance n'est due à une créature en désobéissance par rapport au créateur. » Les mêmes personnes qui appellent à la révolte, au nom de l'obligation de refuser toute obéissance à l'autorité considérée comme en désobéissance vis-à-vis de Dieu, revendiquent l'obligation d'obéissance aux ayant-charge des affaires quand elles sont au pouvoir.

Souvent, les théologiens qui prennent part à la révolte contre l'autorité ainsi contestée vont jusqu'à demander que le pouvoir soit placé sous l'autorité des théologiens au nom de leur statut d'« héritiers des prophètes ». Ce faisant, ils rejoignent le point de vue des théologiens ibâdhites ou zaydites, et ceux qui, parmi les Imamites, se réclament de la théorie de *wilâyat al-faqîh* en lui donnant le sens d'une autorité générale englobant le politique et le religieux. L'un des exemples historiques de l'histoire du sunnisme qui illustrent cette tentation est celui d'Al-Mahdî Ibn Tûmart et ses premiers successeurs de la dynastie des *muwahhidûn* (Almohades) au Maghreb au XII^e s. Nous retrouvons des relents de cette position dans les thèses développées par certains courants de l'islam politique contemporain se réclamant du sunnisme.

Ainsi, la même théorie se trouve mobilisée pour justifier l'obligation d'obéir à l'autorité en place, qu'elle soit juste ou injuste, légitime ou non, et le recours aux armes, voire le « tyrannicide », pour conquérir le pouvoir. C'est là un paradoxe inévitable de toute théorie

¹⁸⁰ . Voir à ce sujet M. C. Ferjani, « Islam, paix et violence », dans *Théophilyon*, op. cit.

politique dans laquelle l'idéologie, quelle qu'elle soit, sert d'alibi à la force. Il n'est possible de dépasser ce genre de paradoxe que lorsque le pouvoir cesse d'être un butin qu'on cherche à conquérir et/ou à conserver par la force.

En cela, les tenants de cette conception du pouvoir parmi les sunnites ne présentent aucune différence fondamentale avec ceux qui envisagent le politique en termes de vérité absolue justifiant, et justifiée par, le recours à la force, que ce soit au nom de doctrines shī'ites ou ibādhites, ou au nom de toute autre religion ou idéologie.

Comme nous l'avons vu chez les ibādhites et les shī'ites, des voies de plus en plus nombreuses s'élèvent parmi les sunnites pour dénoncer cette perversion qui consistent à instrumentaliser la religion au service d'une cause et de son contraire. Depuis le XIX^e s., des théologiens comme Muhammad 'Abduh (mort en 1905) ont démontré qu'il n'existe pas en islam de place pour une autorité religieuse et que toutes les institutions qui existent dans les sociétés musulmanes, comme le Califat, le *qadhā'* (la judicature), sont des institutions civiles et non religieuses¹⁸¹. Kawākibî (mort en 1902) en vint à préconiser l'institution d'un Califat au Hijāz dont l'autorité se limite, comme le Vatican, aux seules questions religieuses, sans se mêler des affaires politiques relevant de l'autorité des États en place dans les différents pays musulmans¹⁸². Après l'abolition du Califat en 1924, 'Alī 'Abd al-Rāziq, de sa chaire à l'Université d'Al-Azhar, démontra que l'islam n'a pas besoin du Califat ni d'un quelconque autre pouvoir politique pour exister en tant que religion¹⁸³. Avec tout ce que le monde musulman vit depuis la première guerre mondiale et, surtout, depuis les années 1970, ces voix commencent à se faire entendre jusqu'à dans les rangs de l'islam politique.

Taḥawwuf et politique

Les spécialistes des théories politiques se réclamant de l'islam accordent peu de place à la vision qu'ont les soufis de la politique et à ses conséquences au niveau des relations entre gouvernants et gouvernés. Cette négligence peut s'expliquer par le caractère *a priori* apolitique du *taḥawwuf*. Cette forme de religiosité repose sur l'idée qu'il n'y a pas de salut collectif, ni par une autorité chargée de garder la religion et de régir le monde selon la norme religieuse, ni par un guide infaillible, ni par l'identification à une communauté promise au salut. Hors de soi, point de salut ! C'est du moins le soufisme, tel que le concevaient les grands mystiques et leurs disciples qui sont restés fidèles à leur conception. Les choses, nous le verrons, ont changé avec la création et l'institutionnalisation des confréries.

¹⁸¹ . Voir M. 'Abduh, *Al-islām wa al-naḥrāniyya ma'a al-ilm wa'l-madaniyya*, *op. cit.*

¹⁸² . 'Abd al-Rahmān Kawākibî, *'Umm al-qurā (La Mère des cités, un des surnoms de La Mekke)*, dans ses *Œuvres complètes*, Al-Mu'assisa al-'arabiyya, Beyrouth, 1975.

¹⁸³ . 'Alī 'Abd al-Rāziq, *Al-islām wa 'uḥūl al-hukm*, *op. cit.*

Le refus de l'idée d'un salut collectif, l'incitation à se détourner du monde, des luttes pour le pouvoir, pour se consacrer à la recherche de la vérité en soi-même afin de trouver son propre salut, sont aussi rassurants qu'inquiétants aux yeux de ceux qui sont engagés dans la compétition pour la direction des affaires de la communauté :

- rassurants, parce qu'une telle option ne menace pas les gouvernants et ne concurrence aucune stratégie de domination sur le corps social ;
- inquiétant parce que cette attitude risque de détourner les gens du minimum d'engagement nécessaire pour défendre le pouvoir ou pour le renverser ; elle peut mettre en échec les stratégies de domination fondées sur l'idée de salut collectif.

Ce double aspect du mysticisme explique l'attitude mitigée, hésitante et versatile des gouvernants et de tous ceux qui se croient responsables du salut collectif sinon de l'humanité, du moins de leur communauté. Ils le tolèrent jusqu'à un certain point : tant qu'il ne représente pas un obstacle à leur stratégie de domination. Cela explique l'attitude plus ou moins bienveillante dont a bénéficié le mysticisme durant les trois premiers siècles de l'islam. Mais, dès qu'il a commencé à devenir influent, au point de faire perdre aux parties en conflit pour le pouvoir des partisans potentiels dont ils avaient besoin, il est devenu une cible de ceux qui ne tolèrent aucune neutralité : « si vous n'êtes pas avec moi, vous êtes contre moi ! ». Dans les périodes de conflits où chaque partie a besoin de la moindre voix, du moindre apport, le soufisme se trouve exposé à la condamnation de tous, au discours de haine et à la persécution. C'était dans ce contexte de conflits idéologico-théologiques et politiques ouverts entre mu'tazilites et hanbalites, shî'ites et sunnites, Arabes, Turcs et Perses, que furent exécutés Hallâj au X^e/IV^e s., 'Ayn al-Qudhât Hamdhânî et Sohrawardî, au XII^e/VI^e s. C'était dans des circonstances et pour des raisons identiques que la persécution s'est abattue sur Muhâsibî, Ibn Karrâm, Dhû Al-Nûn al-Miçrî et bien d'autres, à l'instigation de théologiens influents auprès d'une autorité politique aux abois.

Cependant le caractère à la fois populaire et pacifique de cette forme de religiosité fut à l'origine d'une attitude, le plus souvent complaisante, de la part des autorités politiques : entre l'islam militant, prôné par ceux qui lui disputent le monopole de la religion comme norme sociale et politique, et le *taçawwuf* qui détourne les gens des préoccupations terrestres pour sublimer leur misère dans la recherche mystique de la Vérité, le pouvoir – quel qu'il soit – a toujours préféré, comme un moindre mal, la seconde option. C'est pour cela, qu'en dehors des périodes où les théologiens ont eu une trop grande influence sur les politiques et des conjonctures où le pouvoir s'est senti investi de la mission prométhéenne de détruire les structures sociales pour tout reconstruire à partir de lui, le *taçawwuf* a bénéficié, sinon de la bienveillance et de l'encouragement des autorités politiques, du moins d'une attitude indulgente et tolérante.

Le passage des cercles informels de *dikr* (scansion rythmée et répétitive de brèves oraisons religieuses qui se prêtent à ce genre d'exercice) des premiers soufis, aux confréries institutionnalisées, à partir du XI^e/IV^e s., a joué un rôle dans l'évolution de cette forme de religiosité comme dans l'attitude des pouvoirs à son égard.

Ce passage a été favorisé par le besoin, pour le commun des croyants, d'une présence concrète du sacré. Les religions monothéistes, dont l'islam, ont essayé de

combattre comme paganisme, idolâtrie et associationnisme, la vénération et la sacralisation de tout ce qui n'est pas Dieu. Cependant, les gens du peuple n'ont pas toujours la capacité d'abstraction nécessaire et suffisante pour s'en remettre à un Dieu sans présence concrète. Ils éprouvent le besoin d'une proximité matérielle du sacré. C'est pourquoi les cultes animistes et polythéistes, voués à des forces naturelles et à des représentations du sacré, ont été remplacés par le culte des saints qui sont, à l'origine, des gens pieux jouissant d'un charisme auprès de la population en raison de leur savoir, de leur conduite exemplaire ou d'actions perçues comme miraculeuses dans des situations où le miracle permet de supporter une existence invivable. Les religions monothéistes ont dû se résoudre à composer avec ce besoin du commun des croyants d'une présence concrète du sacré en acceptant le culte des saints que beaucoup de théologiens considèrent comme une forme d'associationnisme. Dans les sociétés musulmanes, ce sont les soufis qui, en raison de leur piété, de leur mépris pour les biens matériels et à l'égard des querelles pour le pouvoir, et des actions miraculeuses que l'imagerie populaire leur attribue, sont les premiers à jouer ce rôle. La vénération que le peuple leur voue, ainsi qu'à leurs proches, a été à l'origine de l'avènement des confréries fondées sur la base de la fidélité à la voie (*tarîqa*) du maître vénéré.

Ce passage marque l'apparition d'une forme populaire du mysticisme, très différente de celui que l'élite envisageait comme une voie de salut personnel.

L'avènement des confréries, leur institutionnalisation, l'extension de leur audience et l'emprise qu'elles ont acquise sur les milieux populaires, ont suscité la même tentation qu'ont connue d'autres formes de religiosité : à savoir la transformation du charisme du maître de la confrérie en un véritable pouvoir sur les adeptes.

Certaines confréries sont devenues de véritables « multinationales » ayant des adeptes dans plusieurs pays. C'est le cas de la Qâdiriyya qui fut la première confrérie institutionnalisée et dont le fondateur est Abd Al-Qâdir Al-Jîlânî : il était un théologien hanbalite avant de devenir le « saint patron » de Bagdad. Cette confrérie a aujourd'hui des « filiales » dans la quasi-totalité des pays musulmans. C'est aussi le cas de la *shâdhuliyya*, de la *naqshbandiyya*, de la *rifâ'iyya*, de la *tijâniyya*, de la *ahmadiyya*, de la *mawlâwiyya* (de Mawlâ Jalâl Al-Dîn Al-Rûmî, maître des derviches tourneurs, dont le principal centre se trouve à Konia, en Turquie), et celle des mourides dans l'Afrique sub-saharienne et l'Ouest africain.¹⁸⁴

Cette extension a engendré une véritable hiérarchie : au sommet, le maître (*mawlâ* ou *walî*) ou son ayant-droit (un descendant ou un disciple héritier de la tradition transmise par une chaîne ininterrompue de maîtres et qui porte le titre de Calife, comme celui qui se présente comme le vicaire du Prophète ou du Dieu) ; ses représentants locaux comme le *wakîl* (agent), le *khâdim* (serviteur) qui sont dépositaires de la « baraka » du maître fondateur considéré comme un saint ayant le pouvoir d'intercéder auprès de Dieu. Les adeptes rentrent dans la confrérie individuellement ou en famille pour bénéficier de la

¹⁸⁴ Sur le rôle politique des confréries en Afrique de l'Ouest voir le remarquable travail de Bakary SAMBE : *L'islam dans les relations arabo-africaines, rôle et usage des confréries et des associations islamiques*, thèse en sciences politiques soutenue en 2003 à l'Université Lyon2, ainsi que son article « L'islam africain au défi de l'unitarisme » dans la revue ETUDES MAGHREBINES, n° 15/16, Casablanca, 2002, p. 20-28.

« baraka » du saint. On fait des sacrifices, des offrandes, on apporte des dons à l'occasion des cérémonies rituelles que les adeptes organisent régulièrement dans les relais de la confrérie (*zâwiya* au Maghreb, *khanqa* en Orient) sous le patronage du maître de la *tarîqa* ou de l'un de ses représentants. La hiérarchie de la confrérie mène souvent, grâce aux dons de ses adeptes, un train de vie bien éloigné de celui des ascètes soufis. Par ailleurs, les adeptes doivent une totale obéissance au maître de la confrérie et à ses représentants : la soumission ¹⁸⁵ est la condition pour bénéficier de la « baraka » du saint auquel on demande la protection contre des maux de toutes sortes, et la réalisation de n'importe quel vœu : guérison d'une maladie, fertilité, réalisation d'un projet, réussite au baccalauréat, gain au jeu...! Plus on est livré au désespoir, plus on devient superstitieux et plus on devient une proie facile pour ceux qui se disent dépositaires de la « baraka » du maître de telle ou telle *tarîqa*.

Le pouvoir charismatique, acquis à travers les confréries sur les milieux populaires, peut être transformé en capital politique soit pour prendre le pouvoir, soit pour l'utiliser comme moyen d'obtenir des privilèges. Il est important de rappeler à cet égard, que certaines confréries ont été à l'origine de dynasties monarchiques : tel fut le cas de la confrérie militaire des *murâbitûn* (Almoravides) qui réussit à régner sur une grande partie du Maghreb et de l'Espagne entre 1054/466 et 1147/541 ; ce fut aussi le cas de la confrérie des Sénoussis (*sanûsiyya*) en Libye. Rappelons également que la dynastie qui règne sur le Maroc depuis le xvi^e s. doit son origine à des confréries se réclamant d'une origine chérifienne (de la descendance du Prophète). Dans ce pays, jusqu'à très récemment, le poids des confréries est tel que si un candidat à une quelconque élection n'a pas le soutien d'une confrérie, quel qu'en soit le programme, le parti politique et l'ancrage social, il ne peut espérer être élu. C'est aussi le cas au Sénégal et dans plusieurs pays africains où le phénomène confrérique a son importance dans le paysage religieux. En l'absence d'une vie politique fondée sur la citoyenneté et des solidarités permettant aux individus qui le désirent de s'arracher à leurs « appartenances », les partis politiques, comme les syndicats, se trouvent complètement phagocytés par les confréries et les structures de solidarité – et de domination – traditionnelles.

Les confréries sont ainsi devenues de véritables forces politiques avec lesquelles le pouvoir doit composer pour bénéficier, sinon de leur soutien, du moins de leur neutralité bienveillante. Beaucoup de confréries ont, ainsi, une longue tradition de relations compromettantes avec les pouvoirs en place, quelles qu'en soient la nature, l'origine et la politique : le caractère apolitique de la solidarité confrérique fut, et reste, un excellent prétexte à la recherche de relations de « bienveillance » avec les autorités. Cette attitude a toujours exposé les confréries à la colère des mouvements contestataires. Lorsque ceux-ci accèdent au pouvoir, ils commencent toujours par leur faire payer leurs compromissions avec le pouvoir déchu, avant de se mettre à les courtiser pour acquérir, à leur tour, leur sympathie et leur neutralité. Nous avons ainsi vu des pouvoirs, passer de l'hostilité la plus farouche à une politique de récupération à l'égard des mêmes confréries.

¹⁸⁵ . Voir l'analyse que fait A. Hammoudi de cette relation dans *Master and disciple, The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*, Chacago & London, The University of Chicago Press, 1997, et les rapprochements qu'il y fait avec toutes les relations qui seraient, d'après lui, à la base des systèmes politiques dans les pays musulmans.

Des théories traditionnelles à l'islam politique

La notion d'islam politique est apparue, comme celle de christianisme politique, en réaction au développement de la revendication démocratique qui marque une rupture avec les conceptions traditionnelles de la légitimité politique : le pouvoir n'est pas légitime parce qu'il assure « la présence de(s) Dieu(x) dans le monde », parce qu'il « gouverne selon la volonté de(s) Dieu(x) », parce qu'il est le garant d'un ordre socio-politique inscrit dans un ordre supérieur concernant l'ensemble du cosmos et qui n'a rien à voir avec la volonté, la raison et les contingences humaines, parce qu'il bénéficie du soutien des gardiens des orthodoxies qui doivent s'imposer au nom d'un – ou de – principe(s) supérieurs indiscutable(s) ; il ne peut être légitime que s'il est l'expression de la « volonté générale » du peuple. Cette idée de subordonner à la volonté du peuple la légitimité de l'autorité considérée auparavant, dans les mondes de l'islam et de la chrétienté, comme provenant de Dieu (« il faut obéir à l'autorité quelle qu'elle soit car toute autorité provient de Dieu », « les magistrats sont les ministres de Dieu pour ton bien », disait-on en termes chrétiens, « le pouvoir appartient à Dieu qui le donne à qui Il veut », celui qui a le pouvoir (*al-sultân*) est « l'ombre de Dieu sur la terre », disait-on en termes musulmans), était vécue et rejetée dans les deux mondes comme une hérésie inadmissible. Contre ceux qui ont épousé le siècle et admis le décrochage du politique par rapport au religieux, on a assisté, dans les deux cas, à la constitution d'un bloc animé par la volonté de sauver « l'intégrité » de la tradition contre cette « innovation hérétique » qui arrache la société à la sécurité et à la quiétude d'un ordre adossé à la « Vérité éternelle », pour la livrer aux incertitudes d'un « monde sans Dieu », aux fluctuations d'une population soumise à l'attrait des nouveautés sans lendemain. C'est cette attitude, hostile à la démocratie, aux droits humains et aux principes de liberté et d'égalité, qui fut à l'origine de la revendication d'un ordre structuré par la norme religieuse : cette revendication a donné le christianisme politique comme elle a donné l'islam politique dans des contextes marqués par l'émergence et le développement de la revendication démocratique, mais dans le cadre de processus différents, tant du point de vue des rapports de forces entre les partisans des deux revendications que des facteurs qui pèsent sur ces rapports. Les évolutions différentes qu'ont connues les deux rives de la Méditerranée et, au-delà, les mondes de l'islam et de la chrétienté occidentale depuis le XIV^e-XV^e s. expliquent, en grande partie, les différences entre les deux phénomènes qui présentent, par ailleurs, des similitudes fondamentales.

Pour ce qui est de l'islam politique, les facteurs qui ont présidé à son émergence et à son évolution sont multiples : les réformes entreprises dès la fin du XVIII^e s., la colonisation, l'abolition du Califat et les « modernisations » chaotiques réalisées à un rythme infernal par les nouveaux États-nations au lendemain des indépendances.

Comme pour le christianisme politique, les premières réactions à la volonté de rompre avec l'ordre traditionnel se sont appuyées sur les doctrines héritées des siècles passés : c'est le cas des résistances aux réformes entreprises dans le cadre de l'Empire

ottoman et des premières réactions à l'abolition du Califat dans les différentes parties du monde musulman pour le monde sunnite ¹⁸⁶ ; c'est également le cas des premières réactions au développement d'un mouvement constitutionnaliste et nationaliste en Iran à la fin du XIX^e s., mouvement qui fut à l'origine de la proclamation de la première assemblée et de la loi constitutionnelle en 1906. Cependant, sans disparaître totalement, très vite, ces conceptions traditionnelles ont été submergées par d'autres plus radicales : l'État – ou le gouvernement – islamique revendiqué a désormais tous les traits des systèmes totalitaires modernes. Une première version de ces conceptions a été développée par Hassan Al-Banna, fondateur du mouvement des Frères Musulmans, que certains présentent aujourd'hui comme un continuateur du réformisme prôné au XIX^e s. par Afghânî et 'Abduh ¹⁸⁷ . Pour nous rendre compte du prétendu « réformisme » de H. Al-Banna, il n'est pas inutile de rappeler quelques aspects de son projet politique.

Contrairement au discours islamiste dominant aujourd'hui, H. Al-Banna considérait le Califat comme la seule forme possible de l'État islamique. Ainsi, écrit-il : « les *hadîths* qui nous sont parvenus à propos de l'obligation de proclamer l'Imam (...), des lois de l'Imâmat et de tout ce qui s'y rapporte, ne laissent aucune place au doute quant au devoir qu'ont les musulmans de s'intéresser au problème de leur Califat depuis qu'il a été détourné de sa fonction avant d'être définitivement aboli jusqu'à maintenant. Pour cela, les Frères Musulmans mettent en tête de leurs préoccupations l'idée du Califat et la nécessité d'œuvrer pour sa restauration » ¹⁸⁸ . Après avoir énuméré les différentes étapes préalables à cette restauration dont résultera « le consensus sur la personne de l'Imam qui est (...) l'ombre de Dieu sur la terre » ¹⁸⁹ , il ajoute : « Les Frères Musulmans croient que le Califat est le symbole de l'unité islamique, la forme concrète du lien entre les nations de l'islam. C'est un culte auquel les musulmans doivent penser et consacrer leurs efforts. Le Calife a la charge de plusieurs lois de la religion de Dieu, c'est pourquoi les Compagnons (...) ont privilégié la tâche de (...) trouver une solution (à la désignation d'un Calife) par rapport à celle de préparer l'enterrement du Prophète dont ils ne se sont

¹⁸⁶ . Cette orientation est visible dans les écrits hostiles aux réformes du XIX^e s. comme dans les ouvrages écrits au lendemain de l'abolition du Califat dont : An-nakîr 'alâ munkirî an-ni'ma min ad-dîn wa'l-khilâfa wa'l-'umma (*Protestation contre ceux qui rejettent les bienfaits de la religion, du Califat et de la communauté*) du dernier mufti Ottoman, Mustafâ Sabrî At-Tûqâdî, Al-khilâfa 'aw al-'imâma al-'uzmâ (*Le califat ou l'imamat suprême*), de Rashîd Ridhâ, Haqîqatu'l-'islâm wa 'u'ûl al-'uukm (*La vérité à propos de L'islam et les fondements du pouvoir*) du grand Imam d'Al-'Azhar, M. Bakhîr al-Mutî'î, qui s'oppose d'une manière virulente aux thèses développées par 'Alî 'Abd ar-Râziq, Naqd 'ilmî li kitâb al-'Islâm wa 'u'ûl al-'hukm (*Critique scientifique du livre concernant L'islam et les fondements du pouvoir*) du grand Mufti de la Tunisie, Tâhir Ibn 'Âshûr, qui se présente comme une critique scientifique de l'ouvrage du même 'Alî 'Abd ar-Râziq, les articles allant dans le sens de ces prises de position, illustrent l'esprit de ces premières réactions hostiles à l'abolition du Califat et à sa justification notamment par 'Alî 'Abd Ar-Râziq.

¹⁸⁷ . C'est ce que tente de faire croire son petit-fils T. Ramadhan dans un livre intitulé *Aux sources du renouveau musulman : d'al-'Afghânî à Hassan al-Banna, un siècle de réformisme islamique*, Bayard-Centurion, 1998.

¹⁸⁸ . H. Al-Banna : *Ma'jmû'at rasâ'il al-'mâm al-'shahîd (L'ensemble des épîtres de l'Imam martyr, c'est-à-dire de H. Al-Banna)*, Al-mu'assasa al-'islâmiyya, Beyrouth, 1984, p. 144.

¹⁸⁹ . *Ibid.*, p. 145.

occupés qu'après avoir accompli la première (...) »¹⁹⁰.

Là où le fondateur des Frères Musulmans donne aux conceptions traditionnelles une tournure totalitaire, c'est lorsqu'il se trouve confronté à des revendications démocratiques concernant le pluralisme, les droits et les libertés individuelles et publiques, inconnus dans le cadre du système traditionnel. Ainsi, rejette-il le pluralisme des systèmes démocratiques en disant : « l'esprit partisan, la rupture du consensus du groupe, l'action continue pour aggraver les divisions au sein de la communauté et la déstabilisation du pouvoir des gouvernants : c'est à cela que conduit le pluripartisme et c'est ce que l'islam interdit absolument en tant qu'il est la religion de l'unité et de l'entraide. »¹⁹¹. Il précise : « C'est pourquoi les Frères Musulmans ont demandé à sa Majesté le Roi (Farouk) de dissoudre tous les partis existant pour les fusionner en une instance populaire unique œuvrant pour le bien de la communauté sur la base des règles de l'islam »¹⁹². Alors que les systèmes traditionnels toléraient la coexistence de différentes communautés et d'une multitude de juridictions puisant dans des références diverses et variées (religieuses, coutumières, séculières), désormais, tout doit être uniforme et conforme à la conception des Frères Musulmans qui est « la seule idée capable de sauver le monde damné, de guider l'humanité inquiète et de diriger les gens sur le droit chemin »¹⁹³. Cette volonté d'uniformisation, inconnue dans les systèmes traditionnels, peut être illustrée par les revendications que H. Al-Banna résume sous le titre de « ce que veulent les Frères Musulmans ». En voici quelques-unes, qui suffisent à montrer le caractère totalitaire préfigurant la politique des Talibans, des gouvernants et des mouvements se réclamant de l'islam politique :

« 1. Nous voulons, en premier lieu, l'homme musulman dans sa pensée, dans sa foi, dans sa conduite, dans ses sentiments, dans son travail et dans ses actes (...) 2. Nous voulons, après cela, le foyer musulman (en tout cela) c'est pourquoi nous nous intéressons à la femme autant qu'à l'homme, à l'enfance autant qu'à la jeunesse (...) 3. Nous voulons ensuite le peuple musulman en tout cela également (...) 4. Nous voulons après, le gouvernement musulman qui mène ce peuple à la mosquée et porte – par lui (c'est-à-dire par ce peuple) – l'humanité à se guider selon la lumière de l'islam (...). C'est pour cela que nous ne reconnaissons aucun mode de gouvernement qui ne soit fondé sur l'islam (...). C'est pourquoi aussi nous ne voulons ni de ces partis, ni de ces formes traditionnelles que nous ont imposés les impies et les ennemis de l'islam (...). Nous œuvrerons pour la restauration du régime islamique (...) et pour la constitution d'un gouvernement islamique conforme à ce régime »¹⁹⁴.

L'uniformité recherchée n'épargne aucun aspect de la vie et de l'activité sociale. Ainsi,

¹⁹⁰ . *Ibid.*, p. 144.

¹⁹¹ . *Ibid.*, p. 146-147.

¹⁹² . *Ibid.*, p. 147.

¹⁹³ . *Ibid.*, p. 174-199.

¹⁹⁴ . *Ibid.*, p. 177.

dans ses propositions aux chefs d'État musulmans en 1947 ¹⁹⁵, où il renouvelle sa revendication concernant la dissolution des partis « pour orienter les forces politiques de la communauté dans une seule direction » ¹⁹⁶, il leur demande :

- de « contrôler la conduite des fonctionnaires sans distinction entre les domaines professionnels et les domaines personnels » ¹⁹⁷ ;
- de faire en sorte que le « régime des fêtes, des invitations, des réunions officielles, des prisons, des hôpitaux » soit conforme « aux enseignements de l'islam » ;
- d'éviter que l'organisation du travail soit « incompatible avec les heures de prière » ¹⁹⁸ ;
- d'« interdire la mixité entre les étudiants et les étudiantes et considérer tout tête-à-tête entre un homme et une femme comme un crime pour lequel ils doivent être punis » ¹⁹⁹ ;
- d'« interdire la danse » ²⁰⁰ et de fermer les « dancings »;
- d'établir un système de « censure » pour contrôler le théâtre, le cinéma, les chansons, les émissions de radio et pour « interdire les romans, les livres qui sèment le doute, les journaux qui propagent la dépravation des mœurs ... » ²⁰¹ ;
- de « fixer les heures d'ouverture et de fermeture des cafés publics, contrôler ce que font les clients » de ces lieux de perdution ²⁰² ;

¹⁹⁵ . *Ibid.*, p. 282-39.
¹⁹⁶ . *Ibid.*, pendant le mois de Ramadan, ne pas faire la prière délibérément, blasphémer » ²⁰³ ;

¹⁹⁷ . *Ibid.*, p. 291.
¹⁹⁸ . *Ibid.*, p. 291.
¹⁹⁹ . *Ibid.*
de « rattacher l'école obligatoire dans les villages à la mosquée (...) pour que les enfants s'initient à la prière » ²⁰⁴, d'instituer « l'enseignement religieux (...) comme une matière fondamentale dans toutes les écoles (...) ainsi qu'à l'université » ²⁰⁵, et de rendre la connaissance du Coran par coeur « une condition pour l'obtention des diplômes scientifiques ayant un rapport avec la religion et la langue, avec l'institution de l'obligation de son apprentissage partiel dans toute école » ²⁰⁶ ;

²⁰⁰ . *Ibid.*, de « penser aux moyens convenables pour uniformiser les habits de la communauté progressivement » ²⁰⁷ .

²⁰¹ . *Ibid.*, p. 291.
Dans la fameuse *Épître des enseignements (Risâlat at-ta'âlîm)*, il insiste sur le culte du chef : « la confiance du soldat (c'est-à-dire le Frère Musulman de base) dans son chef, dans la capacité de celui-ci, et la fidélité à son égard doivent être d'une profondeur telle, qu'elle engendre amour, estime, respect et obéissance », à l'instar de ce que Dieu exige des croyants à l'égard de son Prophète dans le verset, que H. Al-Banna cite à l'appui de cette exigence : « Non, par ton Seigneur, ils ne seront croyants que lorsqu'ils demanderont ton arbitrage dans tout ce qui les oppose et qu'ils ne trouveront aucune gêne à admettre ton jugement ! » ²⁰⁸ Il ajoute : « le chef est une partie du message, il n'y

²⁰⁶ . *Ibid.*, p. 293.

²⁰⁷ . *Ibid.*, p. 293.

a pas de message sans chef » ; ou encore « dans l'action des Frères Musulmans, le chef a le droit du père, par le lien cordial, le droit du professeur par le bénéfice scientifique qu'il apporte, le droit du *shaykh* (chef spirituel) par l'éducation spirituelle, le droit du guide par la politique générale (...) » C'est pourquoi le Frère Musulman doit savoir, en s'engageant, « s'il est prêt à considérer les ordres qui lui sont adressés par la direction, – et qui sont conformes à la religion (telle que l'interprète le chef, évidemment !) – comme des impératifs qui n'admettent ni discussion, ni hésitation, ni modification » ; « s'il est prêt à se considérer en erreur et à donner raison à la direction lorsque l'ordre qui lui est adressé s'oppose à ce qu'il a appris au sujet » des « questions discutables »²⁰⁹. Il doit également savoir « si la direction a [selon lui] le droit de trancher entre son intérêt particulier (...) et l'intérêt général du mouvement »²¹⁰.

C'est l'occultation de cet aspect fondamental de la vision de H. Al-Banna, et des conclusions qu'il en tirait de façon explicite au sujet des droits de l'être humain, du statut de la femme et du sort réservé aux non-musulmans, ainsi qu'aux musulmans qui ne partagent pas la vision des Frères Musulmans, qui permet de le faire passer pour un « grand réformiste » prolongeant l'œuvre de J. Afghâni et M. 'Abduh²¹¹. Il suffit, pour réaliser la rupture entre le réformisme du XIX^e s. et le projet du fondateur des Frères Musulmans, de comparer sa vision avec ce que disait 'Abduh²¹² sur l'incompatibilité entre l'islam et toute forme d'autorité religieuse, ou avec les idées prônées par Kawâkibî²¹³ et la plupart des penseurs qui ont défendu les réformes institutionnelles réalisées ou revendiquées par les mouvements qui ont occupé le devant de la scène dans les différentes provinces de l'Empire ottoman et dans toute l'aire qui s'étend de l'Afrique du Nord jusqu'aux confins de l'Inde et de l'Océan Pacifique²¹⁴.

C'est aussi l'occultation de la différence essentielle entre les conceptions politiques traditionnelles du monde musulman, et cette conception totalitaire, plus proche des idéocraties modernes que du système califal dont elle revendique l'héritage, qui fait

²⁰⁸ . H. Al-Banna, *op. cit.*, p. 364 (de même pour les citations qui suivent).

²⁰⁹ . *Ibid.*, p. 364-365.

²¹⁰ . *Ibid.*, p. 365.

²¹¹ . L'un des procédés d'occultation utilisé dans l'ouvrage en question est la traduction des termes qui trahissent le caractère militaire et violent du mouvement des Frères Musulmans par des termes qui le font passer pour un mouvement politique pacifique : ainsi, *jundî* n'est pas traduit par « soldat », comme il doit l'être, mais par « militant », et *katîba* est traduit par « cercle » au lieu de « brigade » ou « phalange », etc.

²¹² . Voir particulièrement son débat avec Farah Antûn au sujet du rapport de cette question : les idées qu'il a développées dans ce débat seront reprises quasiment mot à mot par 'Alî 'Abd Al-Râziq dans son *Islam et Fondement du pouvoir*, *op. cit.*

²¹³ . Notamment dans *'Umm al-qurâ*, *op. cit.*

²¹⁴ . Les exemples *Khayr al-Dîn* et de *Bayram IV* en Tunisie, de Sayyid Ahmad Khan et Ameer Ali, en Inde, l'ensemble des penseurs qui ont concilié les réformes institutionnelles avec la référence islamique.

apparaître les mouvements qui se réclament de l'islam politique comme un « retour de (à) l'islam ».

En dehors du Califat, qui n'est plus au centre des revendications de l'islam politique de nos jours, – il n'y a quasiment plus que quelques ramifications du Parti de la Libération Islamique ²¹⁵ qui continuent à s'y référer –, la vision que nous venons de voir du fondateur des Frères Musulmans, constituent le socle sur lequel s'est érigée l'idéologie de tous les mouvements islamistes entre la première guerre mondiale et les années 1980. Certes, les conceptions de H. Al-Banna ont subi des adaptations dans le cadre de synthèses opérées par ses disciples qui ont découvert les théories de l'indo-pakistanaï Mawdûdî, notamment à travers l'œuvre de Sayyid Qutb, avant de connaître les influences de Khomeiny et de l'exemple iranien ; mais sa vision a constitué, durant cette période, la matrice qui a inspiré les programmes et les pratiques des mouvements qui se sont constitués sur la base du refus de la démocratie au nom de ce qu'il appellent l'État islamique. Depuis que le modèle califal n'est plus à l'ordre du jour, l'État ainsi revendiqué se définit moins par son régime politique, ou par les institutions qui l'incarnent, que par sa référence normative : partout on insiste plus sur le respect et l'application de la *sharī'a* – souvent réduite aux aspects les plus rétrogrades des codes régissant le statut personnel, à des restrictions à la liberté de conscience et à des peines d'un autre âge –, que sur les modalités d'accès et d'exercice du pouvoir ou sur les relations entre gouvernants et gouvernés et les droits qui les régissent ou doivent les régir.

Il convient de signaler que l'État islamique revendiqué par les islamistes se réclamant du sunnisme ne diffère du « gouvernement du théologien » (*wilāyat al-faqīh*) – dont nous avons remarqué les similitudes avec l'imâmât ibâdhite du *'âlim* choisi par les *'ulamâ'* – que par les références doctrinales : les shī'ites se réfèrent à leur sources Imamites et ne font aucun cas d'un Ibn Taymiyya qui constitue, non sans infidélité, l'une des références majeurs des islamistes sunnites. Nous avons vu comment l'islamiste tunisien Râchid Ghannouchi, au lendemain de la Révolution « islamique » en Iran, associe l'œuvre de Khomeiny à celle de H. Al-Banna et de Mawdûdî en les présentant comme les leaders du mouvement islamiste contemporain ²¹⁶. Cet œcuménisme est loin d'être entamé par le désenchantement consécutif à l'essoufflement du modèle iranien qui incarna pendant une décennie l'espoir d'une « alternative islamique » aux « modèles de l'Est et de l'Ouest ». La disparition de Khomeiny, qui cumulait la légitimité religieuse qu'il tenait de son statut de *marja'* reconnu par la hiérarchie religieuse et la légitimité politique qu'il tenait de son rôle dans l'opposition au régime du Shah et dans la Révolution qui a renversé ce régime, a laissé face à face ceux qui tiennent leur légitimité du suffrage universel (notamment le Président de la République, les députés, les conseillers municipaux et les membres des différentes institutions fondées sur le principe du suffrage universel), et ceux dont la légitimité procède de *wilāyat al-faqīh* et de l'institution religieuse. Ce face-à-face s'est

²¹⁵ . Créé par Taqiy Al-Dîn Al-Nabhâni dans les années 1950, ce parti a longtemps eu pour objectif central de son action le rétablissement du Califat. Le théâtre principal de son action a été la Palestine et la Jordanie. Il a eu quelques cellules clandestines dans des pays arabes avant d'apparaître vers la fin des années 1990 comme l'un des courants les plus influents de l'islam politique en Asie Centrale dans les Républiques issues de l'éclatement de l'URSS.

²¹⁶ . R. Ghannouchi : *Maqâlât harakat al-'ittidjâh al-'islâmî fi tûnis*, op.cit., p. 75-106.

traduit, dès la disparition de Khomeiny, par l'opposition entre ceux qu'on appelle les « conservateurs » attachés à l'affirmation de la suprématie de *wilâyat al-faqîh* sur les institutions représentatives, et les « réformateurs » qui prônent le contraire. La réforme de la constitution de la « République islamique » iranienne, après la disparition de Khomeiny, avait pour objectif d'entourer l'institution de *wilâyat al-faqîh* de toutes les garanties qui la mettent à l'abri de toute remise en cause par le suffrage universel, en soumettant la validation des candidatures à toutes les élections à un « Conseil des gardiens de la constitution » dont on vu plus haut la dépendance à l'égard du Guide Suprême qui a la charge de *wilâyat al-faqîh*, l'*Ayatollah* Ali Khamenei. Le désenchantement consécutif à cette évolution du modèle iranien, les cauchemars sur lesquels ont débouché les « Républiques islamiques » au Soudan et en Afghanistan, les impasses auxquelles a conduit le recours à la violence pour prendre le pouvoir ou simplement pour s'attaquer à des symboles de ce qui incarne, dans cette conception, le « règne du mal », les critiques suscitées par ces expériences y compris au sein même des mouvements se réclamant de l'islam politique, ont conduit à des remises en cause et des démarcations telles qu'il est de plus en plus difficile de savoir à quoi pourrait ressembler « l'État islamique » revendiqué par ces mouvements. La démocratie est de moins en moins considérée comme une « hérésie occidentale ». Les expériences des partis islamistes en Turquie et, à un degré moindre, au Maroc, conjuguées avec l'échec des stratégies misant sur un changement par la violence, ont élargi l'audience des courants qui ont prôné, depuis les années 1970, une « démocratie islamique » dans le même sens où l'on parle d'une « démocratie chrétienne » avec ou sans référence à une « théologie de la libération ». C'est en ce sens que le Parti de la Justice et du Développement a déclaré au lendemain des attentats du 16 mai 2002 à Casablanca, qu'il « n'est pas un parti islamiste mais un parti démocratique à référence islamique » en précisant : « Pourquoi il y aurait une démocratie chrétienne et il n'y aurait pas une démocratie islamique ? » Le parti du même nom en Turquie va jusqu'à concilier sa référence islamique, non seulement avec la démocratie, mais aussi avec la laïcité et les valeurs qui sont invoquées pour fermer la porte à l'entrée de son pays dans la communauté européenne. Si l'on examine de près ces évolutions de l'islam politique, et si on les réfère au contexte dans lequel s'opèrent ces évolutions, il est difficile de ne pas remarquer la corrélation qui existe entre le discours et la pratique des mouvements qui se réclament de cette idéologie, d'un côté, et la société à laquelle ils appartiennent, de l'autre. Cela est clair à travers les attitudes très différentes des islamistes au pouvoir en Turquie et du PJD (Parti de la Justice et du Développement) au Maroc au sujet de la laïcité. Il en est de même pour les différences qui existent entre les mouvements se réclamant de l'islam politique au sujet du statut de la femme : les islamistes en Tunisie, et à un degré moindre en Turquie, considèrent que l'abolition de la polygamie et certains droits acquis par les femmes de leur pays sont « une interprétation compatible avec la *sharî'a* » – selon les propres termes de Râchid Ghannouchi lors d'une conférence de presse donnée à Tunis en 1984 –, alors que dans d'autres pays, non seulement les islamistes, mais aussi des « modernistes » et des « progressistes » continuent à penser le contraire. On pourrait dire la même chose pour toute une série de questions telles que la mixité, le travail et la participation politique des femmes, le pluralisme politique, les libertés individuelles et collectives, les rapports entre gouvernants et gouvernés, le statut des non-musulmans : sur toutes ces questions l'attitude des

mouvements se réclamant de l'islam politique, par delà les différences qui existent à l'intérieur d'un même pays et les similitudes qu'on peut trouver entre différentes expressions de différents pays, sont rarement en rupture totale avec l'état de l'opinion et de la société dans laquelle ils agissent. C'est là un constat qui vaut pour les adeptes de l'islam politique comme pour les adeptes d'autres idéologies dans le monde musulman comme ailleurs : le christianisme politique ou la démocratie chrétienne en France, en Italie, en Allemagne, en Espagne, dans les Amériques, en Europe de l'Est ou ailleurs, montrent le même type de continuités et de ruptures sous l'effet des mêmes facteurs. Il en est de même pour d'autres idéologies religieuses ou profanes.

En dehors de l'invocation de la référence à la normativité islamique, dont nous avons vu le caractère équivoque qui a donné et qui donne lieu à toutes sortes d'interprétations, de manipulations et d'adaptations, « l'État islamique » revendiqué par les mouvements et les leaders de l'islam politique est devenu, avec le temps et après les échecs des différentes expériences qui ont prétendu l'incarner, un mot d'ordre sans contenu précis ou, pour reprendre la formule attribuée à Bourguiba ironisant sur Nasser et son projet d'unité arabe, « comme une ligne d'horizon : plus on s'en approche, plus elle s'éloigne ». C'est une utopie qui s'alimente des insatisfactions liées à l'absence de démocratie et aux différentes frustrations engendrées par une modernisation qui n'a pas tenu ses promesses. Le jour où les sociétés musulmanes accéderont à une vie démocratique, l'utopie d'un « État islamique » n'aura plus l'attrait qu'elle exerce auprès de populations dont les rêves d'émancipation et de justice ont été déçus par les politiques des régimes en place depuis les indépendances. On pourrait reprendre à ce sujet ce que disait Karl Marx à propos de la revendication d'un « État chrétien » : « L'État soit-disant chrétien a besoin de la religion chrétienne pour se compléter comme État. Au contraire, l'État démocratique, l'État véritable, n'a pas besoin de la religion pour son achèvement politique. Il peut s'en passer parce qu'en lui le fondement de la religion est réalisé d'une manière profane ».²¹⁷

²¹⁷ . K. Marx, *Question juive*, *op.cit.*, p. 29, voir aussi K. Marx, *Œuvres choisies*, vol. 1, Gallimard, 1963, p. 82.

Chapitre septième - Sharī'a, droit et droits humains ²¹⁸

Sharī'a, droit et loi

La *sharī'a* est souvent invoquée comme un obstacle à l'adoption des droits humains et à l'évolution du droit dans les pays musulmans. Présentée comme étant la loi sacrée, immuable et intangible de l'islam, elle serait, dans ces pays, l'équivalent de la somme des codes du droit pénal, civil, administratif, commercial, etc. ; c'est-à-dire l'ensemble des lois qui régissent les rapports au sein de la société et qui président aux conduites des institutions et des membres du corps social. Ainsi, les auteurs du « que sais-je ? » intitulé *Le droit musulman* – en précisant que leur souhait est « d'exprimer et de faire partager »

218

. Ce chapitre est une reprise de deux articles : l'un portant sur « La liberté de conscience dans le champ islamique »,

publié dans *La revue de droit canon, op. cit.*, l'autre portant sur « Islamisme et droit des femmes » publié dans

Confluences en Méditerranée, n° 27, Automne 1998, p. 11□23.

leur « vraie et sincère sympathie (...) pour le monde musulman, bouleversé par la présence de courants contradictoires et déstabilisé par de cruelles vicissitudes »²¹⁹ – parlent de la *sharī'a* en disant qu'elle est la loi islamique qui « découle du Coran ».²²⁰ Pour ne laisser aucun doute sur le sens qu'ils lui donnent, ils affirment : « Il ne s'agit pas d'un simple acte de foi, mais d'une soumission complète aux règles de vie de la communauté islamique – vie publique, statut personnel et patrimonial, vie courante aussi bien que pratique religieuse –, adhésion sans réserve ni discussion, définitive, non rétractable, sous peine de devenir un renégat. »²²¹

En ce sens, elle est aussi, sinon totalement, du moins largement confondue avec ce qu'on appelle le « droit musulman » dans le sens où le droit est l'ensemble « des règles qui gouvernent les rapports des membres d'une même société ».²²² Cette assimilation est confortée par l'usage courant dans les pays musulmans où tout ce qui à trait au droit est souvent référée à la *sharī'a* (ainsi parle-t-on, à titre d'exemple, de faculté et d'études de *sharī'a* pour dire « de droit »). Cette confusion est largement confortée par tout ce qui s'écrit de nos jours sur la notion de *sharī'a* aussi bien par des musulmans que par les médias ou des spécialistes de l'islam. Ainsi, l'universitaire islamiste jordanien Mahmūd Khâlidî peut affirmer sans le moindre doute : « la loi à laquelle il faut revenir en cas de différends et de conflits, c'est le Coran, la Sunna, le consensus et l'analogie. Tous les textes incontestables concordent pour conclure à l'hérésie de celui qui se réfère dans ses jugements à une autre source que Dieu et son Messager ».²²³ Parce que la « *sharī'a* islamique » « englobe tous les aspects de la vie » et parce qu'« elle ne souffre aucun manque et n'admet aucun ajout de la part des hommes »,²²⁴ « aucune loi avant et après le Prophète n'est valable si elle n'a pas un fondement dans la loi divine ».²²⁵

À l'appui de sa thèse, Khâlidî cite tous les maîtres à penser de l'islam politique contemporain, de Hassan Al-Banna à Sayyid Qutb et Taqiy Ad-Dîn An-Nabhânî, etc. Le premier disait : « le Saint Coran est un livre qui englobe tout. Dieu y a réuni les fondements de la foi, les bases des intérêts sociaux, les totalités des lois séculières. Il y a des commandements et des interdits... »²²⁶ T. An-Nabhânî met en garde : « le croyant n'a pas à imaginer que cette religion(...) souffre d'un manque qui nécessite de la

²¹⁹ . F. J. Pansier et K. Guellaty, *Le droit musulman*, PUF, Paris 2000, p. 3-4.

²²⁰ . *Ibid.*, p. 23.

²²¹ . *Ibid.*,

²²² . *Le Grand Larousse*, 1962.

²²³ . M. Khalîdi, *Naqdh Ad-Diûqrâtiyya (Réfutation de la démocratie)*, Dâr al-Jîl, Beyrouth, 1984, p. 97.

²²⁴ . *Ibid.*, p. 159.

²²⁵ . *Ibid.*, p. 182.

²²⁶ . H. Al-Banna, *Majmû'at rasâ'il al-Imam al-Shahîd*, *op.cit.*, p. 33.

compléter ou d'une limite qui nécessite un ajout ou d'un particularisme temporel ou spatial qui exige de la faire évoluer ou de la modifier. S'il imagine cela, il n'est pas croyant. »²²⁷ . S. Qutb ne dit pas autre chose en décrétant : « la loi (*sharī'a*) de ce temps où le Coran fut révélé est la loi de tous les temps, parce qu'elle est (...) la loi de la religion faite pour l'Homme où qu'il soit et à tout moment, et non pour un groupe d'êtres humains appartenant à une génération déterminée et à un endroit déterminé. »²²⁸ C'est pourquoi, d'après S. Qutb, qui exprime un point de vue très répandu parmi les islamistes et tous les partisans de la politisation des normes religieuses : « Déroger par rapport à un détail de cela c'est comme si l'on dérogeait par rapport à la totalité ».²²⁹

Cependant, les islamistes sont loin d'être les seuls à prôner cette conception qui est à la base de toutes les formes de résistance à l'évolution des droits, des rapports entre les humains et les institutions. C'est d'ailleurs ce qui rend leur discours crédible et leur position aisée face à leurs adversaires qui, tout en les stigmatisant, n'osent pas remettre en cause cette conception qui fonde tout leur discours et toutes les revendications qu'ils prônent, du sud-est asiatique aux rives de l'Atlantique, partout où il y a des musulmans. En effet, tous les muftis, tous les théologiens, qui n'osent pas remettre en cause les orthodoxies dont ils se proclament les gardiens, toutes les autorités religieuses au service des différents régimes politiques en place dans les pays musulmans, sont unanimement d'accord pour affirmer, comme les islamistes, l'existence d'un droit et d'une législation d'origine et d'essence divines, à prendre en compte comme source principale ou exclusive de toute législation, comme c'est le cas dans la plupart des pays musulmans : les uns s'en tenant à la lettre des énoncés qu'ils considèrent, arbitrairement, comme la base de ce droit ; les autres en tenant en compte ou en interprétant des énoncés « dans le cadre de la Loi » privilégiant, aussi arbitrairement, d'autres énoncés négligés par leurs contradicteurs, une troisième catégorie prônant des interprétations diverses et variées (que ce soit en termes de finalités, d'esprit ou d'autres paramètres qui leur permettent de réduire la religion à leur lecture et de jeter l'anathème sur ceux qui ne la partagent pas).

Un premier exemple nous est donné par la fameuse *Déclaration Islamique Universelle des Droits de l'Homme* dont les auteurs sont loin d'être des foudres d'intégrisme : « Allah (Dieu) a ordonné à l'humanité, par ses révélations dans le saint Coran et la Sunna de son Saint Prophète Mahomet, un cadre juridique et moral durable permettant d'établir et de réglementer les institutions et les rapports humains », peut-on lire dans le préambule de cette déclaration dont les auteurs tiennent à préciser « qu'en vertu de leur source et de leur sanction divine, ces droits ne peuvent être restreints, abrogés ni enfreints par les autorités, assemblées ou autres institutions, pas plus qu'ils ne peuvent être abdiqués.»

Par-delà les problèmes relatifs à la conception et au contenu des droits définis dans

²²⁷ . T. An-Nabhānī, *Ash-shakhṣiyya al-islamiyya (La personnalité islamique)*, Dār al-'Arqam, Amman, tome 3, p. 16.

²²⁸ . S. Qutb, *Fī Zhiḥl al-qura'ān (A l'ombre du Coran)*, Dār Al-Shurūq, 1973, tome 6, p. 652.

²²⁹ . *Ibid.*, p. 650.

la déclaration en question, et par-delà l'intention qui vise à préserver ces droits de toute violation en les inscrivant dans l'intangibilité du sacré, ces affirmations ne peuvent que conforter le discours islamiste fondé sur la politisation de la norme religieuse et l'affirmation d'une loi d'essence et d'origine divines.

Un autre exemple nous est fourni par cette autre déclaration adoptée par les ministres des affaires étrangères de l'Organisation de la Conférence Islamique lors de leur réunion au Caire en 1990.²³⁰ Tout au long du texte de la déclaration, les droits proclamés sont assortis de la condition de ne pas être « contraires aux normes » ou aux « principes de la Loi islamique » (comme dans l'article 16 relatif au « droit de jouir des fruits de sa production scientifique, littéraire, artistique ou technique », et l'article 22 relatif à la liberté d'opinion, d'expression et d'information). Certains droits sont définis comme « islamiques » (art. 12 relatif au droit d'asile), « selon les normes de la Loi islamique » ou « à la lumière des valeurs morales et des normes de la Loi islamique » (art. 7 relatif aux droits des enfants, aux obligations et aux droits des parents), « conformément aux dispositions de la Loi islamique » (art. 23 relatif à l'exercice de l'autorité et au droit d'occuper des fonctions publiques). Tous les droits proclamés sont hypothéqués par les deux derniers articles de la déclaration :

« Article 24 : Tous les droits et libertés énoncés dans ce document sont subordonnés aux dispositions de la Loi islamique. Article 25 : La Loi islamique est la seule source de référence pour interpréter ou clarifier tout article de cette Déclaration. »

L'un des exemples les plus significatifs à cet égard nous est donné par le *shaykh* Sallâmî, l'ex-Mufti de la Tunisie qui, par rapport au reste du monde musulman, est allé très loin dans la sécularisation de son droit et ne considère pas la *sharî'a* comme source – principale ou exclusive – du droit. Intervenant dans le colloque organisé à Tunis par la Section Tunisienne d'Amnesty International, les 24 et 25 avril 1992, sur le thème « religions et torture », il n'a pas pu s'empêcher de répondre à ceux qui prônaient le primat de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, et des conventions internationales relatives à la question traitée, en précisant que « la *sharî'a* islamique n'a pas à être justifiée ou jugée au nom de quelque principe ou texte que ce soit, mais c'est plutôt le contraire qui doit être fait » !

C'est ce genre d'affirmations, relatives à la prééminence de la norme religieuse, qui fait le bonheur de tous les nostalgiques de l'ordre traditionnel et continue à handicaper l'évolution de la législation et des institutions.

À la base de l'affirmation de l'existence d'une loi d'essence et d'origine divine, et par-là universelle et imprescriptible, nous trouvons la référence aux normes dont nous avons vu le statut équivoque dans le Coran et dans la tradition fondatrice de l'islam. Pourtant, comme nous l'avons vu à propos de l'usage de cette notion lors de l'avènement de l'islam, rien dans l'étymologie et l'usage coranique du terme ne justifie une telle confusion. Il est important de rappeler ici que l'étymologie arabe du mot *sharî'a* renvoie à l'idée de source d'eau et de voie menant à la source. Les dérivés *sharra'a* et *tashrî'* – utilisés de nos jours au sens de légiférer et de législation – désignaient – et désignent

²³⁰ . Cette déclaration est connue sous le nom de *La Déclaration du Caire des Droits de l'Homme en Islam*.

toujours dans l'usage quotidien des bédouins au Maghreb comme au Proche-Orient – l'action de conduire le troupeau à un endroit où il peut s'abreuver (puits, fontaine, rivière, étang ou mare). Rappelons que les seuls quatre versets coraniques qui évoquent cette notion – deux fois sous la forme verbale *shara'a* (42/13), au singulier, et *shara'u* (42/21), au pluriel, et deux fois sous la forme nominale *sharī'a* (45/18) et *shir'a* (5/48) – ont été interprétés par les différents exégètes musulmans au sens de religion en tant que celle-ci peut être considérée comme une voie de salut proposée aux humains tout autant que comme une source ou un réservoir de sens et de valeurs pour ses adeptes qui sont, comme tous les humains, à la recherche de ce qui peut donner sens à leur existence, à leurs actes et aux relations qu'ils établissent avec d'autres comme avec le monde. De même, les philologues, les grammairiens et les spécialistes de la langue arabe qui se sont intéressés aux différents usages de la notion de *sharī'a* à l'époque classique l'ont toujours rattachée à ce champ sémantique sans la renvoyer aux notions de loi ou de droit. Il suffit pour s'en rendre compte de revenir à la recension relative à ce sujet dans le célèbre dictionnaire *Lisān al-'Arab* d'Ibn Manzhūr (1233-1311/630-711) où l'on peut lire : « *sharī'a* et *shir'a* : ce que Dieu a institué (*sanna*) en matière de religion et ce qu'il a ordonné, tel que le jeûne, la prière, le pèlerinage, l'aumône et toutes les bonnes œuvres ». Il ajoute : « La *shir'a* c'est la religion, la direction (à suivre), la voie droite (...) », mais aussi l'habitude (*'āda*). Puis il cite les exégètes interprétant l'usage coranique de ce terme tantôt dans le sens du « début du chemin », tantôt dans le sens de voie. Au sujet de l'usage coranique du terme *sharī'a* il cite un exégète – Qutāda – qui l'interprète dans le sens d'« exemple et doctrine » (au sens d'enseignement à suivre : *madhab*). Quant au verbe *shara'a*, outre le sens toujours en vigueur de « commencer », les exégètes lui donnent le sens d'instituer, de montrer, de rendre clair. C'est en rapport avec ces significations où on ne voit aucune mention de la loi et du droit, que les théologiens, comme les autres penseurs musulmans, ont de tout temps utilisé la notion de *sharī'a* plus comme synonyme de religion que comme une notion d'ordre juridique. Même pour les auteurs des « doctrines normatives » – qu'on traduit sans sourciller par « doctrines juridiques » – traditionnelles, la *sharī'a* n'était pas la loi mais une source parmi d'autres (dont la coutume, les « intérêts courants », la raison, etc.), de l'élaboration des normes relatives aux conduites des humains et aux relations entre eux. En effet, la *sharī'a* – au sens de religion, que ce soit l'islam ou toute autre religion, puisque on parle de la *sharī'a* de Muhammad comme de celle de Jésus, de Moïse, de la Perse, de l'Inde, etc. – étant porteuse de normes concernant le bien et le mal, la justice et l'injustice, le licite et l'illicite, ce que les humains doivent ou peuvent faire et ce qu'ils ne doivent ou ne peuvent pas faire, etc., a toujours servi, comme une source parmi d'autres, aux législateurs comme aux auteurs de traités et de doctrines morales et politiques.

Les « versets normatifs » (*'āyāt al-'ahkām*) du Coran, dont nous avons vu le caractère équivoque, ne constituent pas forcément, contrairement à ce que pensent ceux qui y voient des « versets juridiques » ou de « sentence », des règles de droit immuables et intangibles « parce que d'origine divine », mais des « limites » (ce qui est le sens du terme *hudūd* qu'on traduit abusivement par « sanctions légales ») que le législateur, ou tout autre acteur, ne doit pas dépasser sans qu'il soit pour autant obligé d'aller jusqu'à les appliquer ou exiger leur application, puisque « pardonner c'est encore plus pieux » (2/237). (L'incitation au pardon revient dans près de quinze versets, sans parler

des versets relatifs au pardon divin). C'est la raison pour laquelle cet aspect de la religion ne fait partie ni des piliers de la foi, ni des piliers du culte (appelés couramment les piliers de l'islam). Équivoques, les versets normatifs, dont les *hudûd*, ont toujours donné lieu à des interprétations divergentes quant à leurs implications comme à leur portée ou leur caractère – contraignant ou laissé à la libre appréciation de la conscience de chacun – comme le rappelle Averroès dans son traité relatif aux divergences entre les juristes théologiens musulmans.²³¹

Ce n'est que très tardivement, avec l'apparition des codifications juridiques inspirées par les conceptions liées à l'État-nation moderne et avec l'avènement d'une volonté d'unifier les juridictions séculières, coutumières et religieuses qui avaient toujours cohabité dans les sociétés musulmanes jusqu'aux XIX^e et XX^e s., que le terme *sharî'a* a commencé à prendre, à côté de ses significations traditionnelles, le sens de « loi religieuse » englobant les codes établis à partir du XIX^e s. dans le cadre des *tanzimât* et autres réformes inspirées de telle ou telle législation européenne. Parfois, ce sont des militaires et des agents de l'administration coloniale qui ont présidé à l'élaboration de ces codes avec l'assentiment des '*ulamâ*' qui y voyaient un moyen d'élargir la sphère de leur autorité au détriment des confréries et des juridictions coutumières qui leur ont toujours échappé, comme ce fut le cas en Algérie.²³²

Cette évolution n'est pas sans rapport avec la volonté des pouvoirs politiques de légitimer par la religion des codes présentés comme étant « la loi édictée par Dieu » ou, du moins, découlant de la religion et en faisant partie intégrante. Nous avons vu plus haut comment Khomeiny, qui prétendait au départ que l'« État islamique » qu'il voulait construire n'avait pas à légiférer mais à appliquer la *sharî'a*, a fini par considérer les décrets édictés et les traités ratifiés par la « République islamique » comme faisant partie de la *sharî'a* devenue ainsi extensible et perdant par là son caractère intangible. C'est parce que l'autorité se dit musulmane – ou islamique – que le droit qu'elle produit et impose devient musulman, et non le contraire. C'est là un bon moyen pour faire passer la désobéissance à la loi, et à l'autorité qui l'incarne et qui en est la gardienne, pour une forme d'hérésie, voire un acte d'apostasie méritant le châtement suprême. Cette instrumentalisation politique de la religion, qui ne date pas d'aujourd'hui et qui n'est pas propre à l'islam, est une arme terrible que des mouvements politico-religieux ont toujours réussi à retourner contre les pouvoirs qui s'y livrent : une véritable surenchère amènent les différents protagonistes à s'accuser mutuellement d'hérésie et de non-respect de la *sharî'a*, dont ils prônent des versions plus intégristes les unes que les autres, allant jusqu'à l'improvisation d'interprétations et de pratiques inédites comme celles dont on a vu des exemples en Afghanistan ou en Algérie ces dernières années.

C'est l'occultation, ou l'ignorance, des significations originelles et les plus courantes de la notion de *sharî'a*, et des facteurs qui ont présidé à son usage politico-idéologique contemporain, qui permet le glissement de son sens général, renvoyant à la religion comme « voie », « source », ou « réservoir de sens et de valeurs » – sens qui s'applique à

²³¹ . Voir, entre autres, Ibn Rushd, *Bidâyatuh'udjudjtahid wa nihâyatuh'udjudjtahid*, op. cit.

²³² . Voir à ce sujet les travaux de J. R. Henry dont *La doctrine coloniale du droit musulman*, CNRS, Aix-Marseille, 1979.

toutes les religions – à celui de « loi islamique » et de « droit musulman », avec l'illusion – voulue, entretenue ou subie – qu'il s'agit d'une normativité juridique implacable, intangible, immuable et sacrée – comme le Coran dont elle serait directement tirée – comme l'affirment, sans laisser place au moindre doute, des spécialistes aussi différents que Bernard Lewis²³³, Camille Lacoste-Dujardin²³⁴, les auteurs de l'ouvrage précité sur ce qu'on appelle « le droit musulman »²³⁵, et bien d'autres spécialistes qui réduisent l'islam à des images d'Épinal et à ses lectures idéologico-politiques les plus totalisantes et les plus intégristes.

La transformation des normes religieuses en règles juridiques pour en faire le fondement d'une loi intangible a pour origine la politisation de ces normes pour des raisons qui n'ont rien à voir avec la religion. Oubliant cette origine, des musulmans en sont venus à parler, certains à dessein, la plupart en toute bonne foi mais sans savoir de quoi il s'agit, de la *shari'a* comme d'une loi islamique qui serait d'origine et d'essence divines. C'est là le socle à partir duquel les traditionalistes, d'hier et d'aujourd'hui, ferment la porte à toute nouveauté, à toute évolution, à tout progrès. La démarche par laquelle les théologiens du pouvoir – ou en quête du pouvoir – ont élaboré des codes qui ont été, au fil des siècles, sacralisés pour devenir une loi intangible et inséparable de la religion, repose sur une série de mystifications dont il est possible de démonter les rouages :

- L'occultation du statut équivoque de tout ce qui est normatif dans le Coran, et dans les autres faits fondateurs de l'islam, a permis aux théologiens, et aux autorités qu'ils servent, d'étendre le champ du sacré et de « l'intangibilité », censé ne concerner que ce qui relève de « l'intégrité de la foi », aux questions devant relever de « l'arbitrage communautaire », de la « consultation », des « intérêts courants » et des coutumes tributaires des aléas du temps, de l'espace et des cultures.
- Malgré le caractère polysémique du terme coranique *hadd* (singulier de *hudûd*), les lectures juristes n'ont retenu, de façon complètement arbitraire, que l'interprétation qui en fait une règle de droit représentant la « frontière » ou la « limite » instituée définitivement, et par là de façon intangible et universelle, entre le « licite » et l'« illicite », le « bien » et le « mal », la « justice » et l'« injustice », ce qui est obligatoire ou possible et ce qu'il ne faut pas faire. L'analyse du texte coranique et des corpus de traditions consacrées, à la lumière des éclairages culturels, philologiques, historiques, etc., anciens et nouveaux, et la prise en compte des

²³³ . Entre autres, dans son *Langage politique de l'islam*, ou dans *Le retour de l'islam*, *op. cit.*

²³⁴ . « Femmes et islam », *État du monde des religions*, *op. cit.*

²³⁵ . Outre ces confusions très graves, l'ouvrage est truffé d'affirmations sur le « caractère global » « définitif » et « immuable » des préceptes que « constitue le Coran » et qui concernent « tous les comportements du croyant », « tous les aspects de la vie », « (morale, religion, famille, vie sociale et vie publique, etc) » (p. 24-25), tiennent-ils à préciser. On y apprend que Zayd ben Tarek (au lieu de Zayd Ibn Thâbit) « reçut la mission de rassembler le Coran » (p. 27), qu'à l'origine du rite malikite, il y a « l'un des premiers commentateurs du Coran » du nom de Abd el-Malik (au lieu de Mâlik Ibn Anas), que le raisonnement par analogie se dit en arabe *qyya* (au lieu de *qiyâs*), dérivé (on ne sait par miracle linguistique) de *gaya* » qui voudrait dire « comparer » (p. 28) ; on y apprend à confondre les délits avec les sanctions présentées comme des « peines canoniques » (p. 37).

apports des recherches les plus récentes concernant les faits religieux, en général, et les faits islamiques, en particulier, montrent les abus de cette démarche commandée par des impératifs politiques et idéologiques. Le terme *hudûd* veut effectivement dire « frontières » ou « limites » mais pas obligatoirement dans le sens défini par les tenants d'une approche juriste. Rien n'impose le sens de règles juridiques intangibles qui en est donné. Bien au contraire ; lorsque l'on prend en compte l'incitation au « pardon » qui revient très souvent après l'évocation de ces *hudûd* ²³⁶, on peut facilement déduire, comme l'on fait et le font beaucoup de penseurs musulmans, qu'il s'agit plus d'une limite à la sanction, ou parfois aux droits abusifs de certaines personnes sur d'autres, que de règles intangibles : la loi du talion est une limite à la loi de la jungle mais non une règle absolue interdisant l'évolution du droit, de même pour la limitation de la polygamie à quatre épouses dans une situation de polygamie illimitée, la limitation de l'héritage de l'homme au double de ce qui revient à une femme dans une société régie par le droit d'aînesse, à l'exclusion des femmes, etc. Ainsi interprétés, les *hudûd*, et autres énoncés normatifs, ne sont plus des règles juridiques intangibles, mais des « principes moraux » destinés à limiter les abus. Ils ne peuvent pas, à ce titre, faire partie du droit, et seraient, au plus – au même titre que les valeurs et les normes de toute morale, et de tout système éthique ou philosophique – des principes ou des sources du droit qui lui sont extérieurs. C'est d'ailleurs la fonction qu'ils ont eue dans l'élaboration des doctrines normatives (*madâhib fiqhiyya*) souvent considérés comme des codes juridiques (ou des traités de jurisprudence) en tant que l'une des sources, et non les sources exclusives, dans lesquelles puisaient les auteurs pour justifier les coutumes et les règles codifiées.

Nous avons vu que le terme *sharî'a* avait cette signification, que lui gardent encore certains usages. C'est aussi ce sens que recouvre la notion de *'uṣûl al-fiqh* (fondements ou sources de l'élaboration des normes) qui, outre le Coran et la *sunna* (tradition), renvoie, selon les écoles, au *'urf* (coutume), à la prise en compte de l'intérêt général (*istiṣlâh*) et de l'intérêt particulier (*istihsân*), ou aux « intérêts courants » (*maṣâlih mursalah*), au libre examen (*ijtihâd*) ou à l'opinion (*ra'y*) du *faqîh* qui a le droit de chercher des solutions tenant compte de ces paramètres en faisant usage de raisonnements, tels que l'analogie ou même les ruses, qui permettent de trouver les règles qui se rapprochent le plus des exigences du « bien » et de « la justice ».

- « La coutume faisant loi », dans les pays musulmans comme partout ailleurs et de tout temps, on a procédé à la sacralisation des coutumes ancestrales des différentes sociétés où l'islam est devenu hégémonique en leur apportant la caution de la religion et en s'appuyant, pour cela, sur les nombreux versets coraniques, *hadîths* et autres traditions consacrées qui incitent à prendre en compte « la coutume » (*'urf*) et « ce qui est connu » (*ma'rûf*). Il est important de rappeler à cet égard que le Coran recommande de juger – ou arbitrer, le terme en arabe étant le même *hakama* – selon le *'urf* et le *ma'rûf* plus de quarante fois, et selon « ce qui est révélé » – toutes prophéties confondues – moins de dix fois ! Lorsque l'on connaît la diversité des coutumes des sociétés que l'islam a rencontrées au fil de son histoire et de son
- ²³⁶ . Comme on le voit dans les versets suivants : « La loi du talion vous a été prescrite pour les crimes de sang : un homme libre pour un homme libre, un esclave pour un esclave, une femme pour une femme. Celui à qui son prochain pardonne doit suivre ce qui est convenu et doit le lui prendre en bien. C'est là un allègement de la part de votre Seigneur et une miséricorde... » (2/178), « Nous leur [aux Israélites] avons prescrit : vie humaine pour vie humaine, oeil pour oeil, nez pour nez, oreille pour oreille, dent pour dent, les blessures selon la loi du talion ; quiconque (y renonce) a titre d'aumône en verra ses péchés expiés. » (5/43), « Pardonnez, c'est encore plus pieux ». (2/237).

expansion, on comprend la diversité des droits et des institutions juridiques qu'on occulte en ramenant tout à la « loi islamique ».

- Au fil des siècles, oubliant le sens de *sharī'a*, on en est venu à la confondre avec le *fiqh* pour assimiler les deux au droit. Nous avons vu comment la *sharī'a* est devenu « loi » et « droit ». Pour ce qui est du terme *fiqh*, utilisé dans le Coran uniquement dans le sens de « compréhension », il a pris le sens « d'élaboration des normes (*'ahkām*) à partir de leurs sources – ou leurs fondements – (*'uṣūl*) »²³⁷. Les lectures juristes ayant réduit les normes aux seules « règles juridiques », le *fiqh* est devenu synonyme de « droit » et, partant, de *sharī'a* ; les doctrines normatives (*madāhib fiqhiyya*) sont devenues des « codes juridiques » constituant « le droit musulman » présenté comme étant « un droit révélé », « sacré » et donc intangible. Il a fallu les extravagances des talibans en Afghanistan, les atrocités du GIA en Algérie, les pratiques inhumaines des Frères Musulmans au Soudan, les exactions des *'ulamā'* wahhabites en Arabie et au Nigéria, et les incohérences des « Républiques islamiques » en Iran et en Mauritanie, etc., pour que des voies se lèvent et dénoncent ces confusions entretenues aussi bien par les islamistes les plus intégristes que par les islamophobes qui agitent le spectre de la « guerre des cultures ».
- Ces bricolages ne suffisant pas, les adeptes de l'extension du champ du sacré ont décidé, arbitrairement, et contrairement aux exigences de l'une des exégèses les plus anciennes et les plus orthodoxes²³⁸, de ne tenir compte, dans l'interprétation des énoncés normatifs, érigés en règles juridiques, que de « l'acception générale des termes » utilisés indépendamment du contexte : « ce qui compte, disent-ils encore aujourd'hui, c'est l'acception générale du terme et non la spécificité de la cause » ! Cela revient à dire que les énoncés en question doivent être considérés comme ayant une portée générale, c'est-à-dire intemporelle, universelle, valable pour toutes les situations, même si l'on sait qu'ils procèdent d'une causalité qui permet de les relativiser. Ibn Qayyim Al-Jawziyya, tout hanbalite qu'il était, doit se retourner dans sa tombe, lui qui disait que « lorsque la coutume qui a servi de référence à la norme change, celle-ci doit changer »²³⁹. Ainsi, des énoncés isolés de leur contexte – que ce soit des versets coraniques, ou, à défaut, des *hadīths* ou autres traditions consacrées, souvent apocryphes, et dont le nombre a augmenté avec le temps et l'expansion de l'islam – sont devenus des fondements juridiques intangibles qui hypothèquent l'évolution du droit, des institutions, des mœurs et de la société.

²³⁷ . Au départ on distinguait *al-fiqh al-akbar* (le grand *fiqh*), désignant la théologie en tant qu'elle est « la science des fondements de la religion » (*ilm uṣūl al-dīn*), du *fiqh al-aṣḡar* (le petit *fiqh*), défini comme étant « l'élaboration des normes à partir de leurs sources » (*ʾiṣṭibāʾ al-ʾahkām min uṣūl al-dīn*), c'est la réduction des normes aux seules normes juridiques qui a conduit à la transformation du *fiqh* en droit ou en jurisprudence.

²³⁸ . L'exégèse qui fait appel aux « causes de la révélation » (*'asbāb an-nuzūl*), définies comme étant les circonstances les plus précises de l'avènement de chaque verset coranique et sans lesquelles l'énoncé en question ne peut être compris de façon adéquate.

²³⁹ . Ibn Qayyim Al-Jawziyya, *op. cit.*, Vol.3, pp.14 et suite.

véritables religions dans la religion. Cependant, lorsque l'évolution des savoirs, des mœurs et des sociétés, rend caduques les normes et les dispositions longtemps considérées comme des règles intangibles et d'origines divines, les théologiens et les gardiens des orthodoxies finissent par faire appel aux circonstances qui permettent de les relativiser et leur enlever leur caractère de lois sacrées et universelles. Les principales questions sur lesquelles bute encore l'évolution sont celles qui concernent le statut de la femme, la liberté de conscience et la laïcité. Les raisons de cette résistance sont à chercher non pas dans les textes ou les traditions consacrées mais dans les structures sociales et politiques qui continuent à commander la compréhension et le statut du sacré dans les sociétés musulmanes.

Liberté de conscience dans le champ islamique

Le premier signe de non-respect de la liberté de conscience est la réduction d'une religion, quelle qu'elle soit, à l'une de ses lectures, que ce soit pour s'en réclamer et en faire l'apologie ou pour la rejeter et la dénigrer. Mon propos n'est donc pas de présenter ce qui serait le point de vue de l'islam sur la liberté de conscience car, sur cette question comme sur bien d'autres, en islam comme dans les autres religions, il n'y a pas un seul mais plusieurs points de vue qui engagent avant tout leurs adeptes et auxquels on ne peut réduire les religions dont ils se réclament sans faire le jeu de la logique d'anathème contraire à la liberté de conscience. Je vais donc présenter les différentes approches islamiques de cette question en montrant comment elles se situent par rapport aux textes et aux faits fondateurs de cette religion.

La question de la liberté de conscience dans les faits fondateurs de l'islam

L'islam est apparu dans un contexte où la question de la liberté de conscience était tributaire – comme elle l'a toujours été et elle l'est souvent de nos jours – de la situation socio-économique, des enjeux politiques, des rapports de forces et des relations entre les communautés confessionnelles et au sein de chaque communauté. À certains moments, le besoin de l'autre, la tolérance et l'ouverture l'emportent ; à d'autres moments, la peur de la différence, l'intolérance et la fermeture sont à l'origine des pires atteintes à la liberté de conscience : inquisition, persécution, voire extermination de «l'infidèle» et de «l'hérétique».

Lorsque l'islam est apparu, l'Arabie n'était pas à l'abri des répercussions et des confrontations entre les Byzantins et les Sassanides perses qui, d'un côté comme de l'autre, n'ont pas hésité à exploiter les différends religieux entre christianisme, judaïsme, mazdéisme, manichéisme, voire les conflits entre les adeptes d'une même religion comme celui qui opposa nestoriens et monophysites à l'intérieur du christianisme, etc. Les populations de l'Arabie, du Nord jusqu'au Sud, ont été mêlées à ces conflits et en ont subi

les conséquences : au Nord, les Ghassanides monophysites alliés des Byzantins et les Lakhmides nestoriens alliés des Perses, au Sud les juifs du Yémen soutenus par les Perses et les chrétiens soutenus par les Byzantins et leurs alliés abyssins ; à l'intérieur de l'Arabie, les conflits entre les tribus mobilisaient toutes les ressources dont le facteur spirituel pour diminuer et vaincre l'adversaire. Par ailleurs, la volonté de vivre ensemble, qui a vu le jour parmi certaines tribus arabes soucieuses d'assurer la sécurité du commerce caravanier dont elles ont hérité à la suite du déclin de ses foyers au Yémen – du fait des conflits pré-cités –, et le besoin d'unité contre les menaces extérieures, ont favorisé la tolérance entre les populations des tribus qui avaient besoin de s'unir et de vivre ensemble ; La Mekke et les autres relais du commerce caravanier en Arabie étaient des foyers de tolérance de temps en temps perturbés par les effets des conflits dont les protagonistes, faute d'autres arguments, faisaient appel aux fidélités, aux différences et aux oppositions spirituelles. L'islam naissant à La Mekke a connu les effets de ces retournements de situation et a fait l'objet de l'intolérance et de la persécution des riches mekkois inquiets des conséquences de la nouvelle religion pour la position qu'ils avaient acquise en Arabie, grâce au commerce caravanier et au pèlerinage à La Mekke dont la *Ka'ba* a éclipsé les autres *Ka'ba* de l'Arabie. Il a aussi profité de la tolérance du Négus d'Abyssinie et des tribus de Yathrib (la future Médine) qui ont offert l'asile à ses adeptes et à son prophète. Son attitude à l'égard de ses adversaires mekkois a évolué de la quête de tolérance avant 622 – date de l'hégire – à la volonté de les soumettre, y compris par la guerre et la conquête entre 622 et 629, date de la conquête définitive de La Mekke par Muhammad et ses fidèles. De même, la relation avec les populations de l'Arabie et des contrées voisines, qu'elles soient chrétiennes, juives ou d'autres croyances, a connu alternativement la tolérance et le conflit qui est parfois allé jusqu'à l'extermination, comme ce fut le cas pour la tribu juive de Banû Quraydha à Médine après 624.

Ces attitudes contradictoires par rapport à la liberté de conscience permettent-elles d'attribuer à l'islam une conception particulière dans ce domaine ? Comme par rapport à d'autres aspects des faits fondateurs de l'islam et de l'expérience politique conduite par Muhammad, les musulmans sont divisés sur cette questions : Certains considèrent que le recours à la force relève des exceptions qu'impose une conjoncture qui ne permet pas de faire autrement, la règle devant être la tolérance et le respect de la liberté de conscience ; d'autres pensent au contraire que la règle doit être le combat jusqu'à ce que « toute la religion soit rendue à Dieu » à travers l'adoption de l'islam qui « est la religion pour Dieu » ; la tolérance et la coexistence pacifique avec les adeptes d'autres religions ne peut être qu'une exception qu'impose un rapport de forces défavorable aux musulmans.

Le texte coranique qui, faut-il le rappeler, s'est constitué progressivement entre 610 et 632 reflète cette alternance entre intolérance et appel au combat contre les infidèles et les hérétiques, d'un côté, et quête de tolérance et respect de la liberté de conscience, de l'autre.

Dans le premier registre, nous trouvons les versets appelant à tuer les impies (ou les infidèles) là où on les trouve (9/5), à « combattre sur la voie de Dieu » les « amis de « Satan » (4/67), « Ceux qui vous combattent » (2/190), « les infidèles » (25/52), « les impies et les hypocrites »(9/73 et 66/9), voire à « l'extermination » de « ceux qui mènent la guerre contre Dieu et son Prophète, et qui répandent le mal sur la terre »(5/33), etc.

Dans le deuxième registre, nous trouvons les versets qui rappellent qu'il n'y a « pas de contrainte en matière de religion » (2/256), que « la vérité provient de votre seigneur ; celui qui veut être croyant, qu'il le soit et celui qui veut être incroyant qu'il le soit » (18/29), que « si Dieu l'avait voulu, il aurait fait des humains une seule communauté » (5/48,11/18, 16/93) ; qu'il faut dire aux incroyants « vous avez votre religion et j'ai la mienne », que le Prophète a pour mission de « rappeler » et non de « contraindre » (88/21) et que « si un associateur [polythéiste] te demande l'asile accorde-le lui afin qu'il entende la parole de Dieu » (9/6).

Le texte coranique, qui représente aux yeux des musulmans l'ultime référence, pose les mêmes problèmes que la tradition prophétique : quel est le point de vue de l'islam au sujet de la liberté de conscience ; faut-il la reconnaître et la respecter ou est-ce une valeur qu'il ignore et qu'il sacrifie pour imposer sa vérité ?

À ces questions, les réponses des musulmans divergent : les adeptes de l'intolérance ne retiennent que les versets incitant au combat et au meurtre des « infidèles », des « hypocrites », des « associateurs », des « amis de Satan », des « ennemis de Dieu et de son Prophète » « jusqu'à ce que toute la religion soit rendue à Dieu ». Certains, à l'instar de Abû Bakr Ibn Al-ʿArabî, dont nous avons vu la thèse au sujet de la dimension normative du Coran plus haut, considèrent que les versets relatifs à la tolérance et au respect de la liberté de conscience ont été abrogés par les versets incitant au combat des « infidèles » et des « hérétiques » en invoquant l'antériorité chronologique des premiers par rapport aux seconds. D'autres admettent la tolérance et la coexistence pacifique avec les non-musulmans lorsque l'intérêt, la situation et le rapport de forces l'exigent ; mais, si rien n'y oblige, il faut combattre jusqu'à ce que tout le monde embrasse l'islam ou, selon certains, se soumette à l'autorité des musulmans et s'acquitte de l'impôt de soumission qu'est la *jizya*.

Rejetant cette position, les adeptes de la tolérance et du respect de la liberté de conscience ne tiennent compte que de la deuxième catégorie de versets. S'ils ne méconnaissent pas les versets qui les contredisent, ils les relativisent en n'y voyant que des injonctions liées à des circonstances déterminées et refusent d'y voir une règle générale. Ils réfutent le point de vue de 'Ibn Al-ʿArabî en faisant valoir que même si l'on admet que ceux-ci sont venus chronologiquement après les versets appelant au respect de la liberté de conscience, ce qui est difficile à vérifier, ils ne peuvent pas les abroger parce qu'un énoncé valant pour des circonstances particulières ne peut abroger un énoncé qui a valeur de règle générale. Ils entendent par là que les versets qui prônent la tolérance et le respect de la liberté de croire ou de ne pas croire ont une portée universelle et les versets dits « de combat » sont relatifs à une situation particulière.

Certains admettent le statut équivoque de cette question et refusent d'attribuer à l'islam une position plutôt qu'une autre en la matière.

Le Devenir de la liberté de conscience dans le monde musulman : le poids des enjeux politiques et le rôle des théologiens

Dès la disparition du Prophète, les conflits opposant les prétendants à sa succession à la

tête de la communauté musulmane et ceux qui contestent le principe même d'une telle succession ont eu des conséquences fâcheuses pour la tolérance et la liberté de conscience. Les premières victimes furent les tribus nomades qui voulaient se soustraire à l'autorité des citadins de La Mekke et de Médine. Leur refus de reconnaître l'autorité du premier Calife (Abû Bakr, 632-634), fut assimilé à une apostasie pour laquelle le successeur du Prophète n'hésita pas à instituer comme sanction la peine capitale. Désormais, un musulman n'a pas le droit de renier l'islam sous peine de condamnation à mort et d'exécution. Les musulmans ont oublié l'origine politique de cette innovation dont les pouvoirs politiques ont de tout temps usé et abusé. Les victimes de cette règle ont été souvent des musulmans dont le seul crime était le refus de cautionner la politique du pouvoir en place.

Sous le règne du même Calife, on a assisté à la conversion de la razzia, que les tribus nomades soumises par la force ne pouvaient plus pratiquer en Arabie, en « combat sur la voie de Dieu » contre les pays voisins pour y répandre l'islam et les soumettre à l'autorité du Calife. Les Califes et les dynasties qui ont succédé au règne d'Abû Bakr à Médine, puis à Damas, à Bagdad et dans les autres capitales des empires musulmans, ont pérennisé cette double tradition : l'assimilation de toute contestation à une hérésie ou à une apostasie pour laquelle ils ont réservé les pires sanctions ; la justification des guerres de conquêtes ou contre un quelconque ennemi intérieur ou extérieur, à un « combat sur la voie de Dieu » pour lequel les musulmans doivent tout sacrifier, leur vie comme leurs biens. Dans les deux cas, les premières victimes ont été et restent les musulmans eux-mêmes ; parfois, mais plus rarement, les minorités non-musulmanes des pays voisins d'empires musulmans expansionnistes ont subi les conséquences de cette instrumentalisation de l'islam pour légitimer les ambitions de tel ou tel prince, de telle ou telle dynastie, de telle ou telle dissidence, etc.

C'est dans ce contexte – et souvent à la demande des Califes, des sultans et des princes qui n'ont d'autres soucis que de sacraliser par la religion leur autorité et leurs pratiques – que des théologiens ont délivré des *fatwas* et élaboré des théories relatives, entre autres, à ce qu'il est possible de croire ou de ne pas croire, au statut, aux obligations et aux droits de chacun selon ce qu'il croit ou ne croit pas. On peut distinguer dans ces théories : ce qui concerne les musulmans, ce qui concerne les «Gens du Livre» et assimilés, ce qui concerne les «associateurs» (les polythéistes), les adeptes d'autres croyances et les athées.

Droits et obligations religieuses des musulmans

Théoriquement, il n'existe pas en islam une autorité religieuse servant d'intermédiaire entre le croyant et son sacré. Un musulman n'aurait donc aucun compte à rendre à qui que ce soit en matière religieuse : on n'a pas à suspecter ou à mettre en doute la foi de celle ou de celui qui a prononcé la double attestation relative à l'unicité divine et à la prophétie de Muhammad, même s'il n'observe pas les obligations cultuelles, ou se réclame d'une autre obédience, doctrine ou rites. Des musulmans de toutes les obédiences, de toutes les sensibilités, de toutes les sociétés et de toutes les époques, ont revendiqué cette conception chaque fois qu'ils ont été discriminés ou persécutés par d'autres musulmans qui, profitant de leur hégémonie ou désireux d'imposer au nom de la

religion leur domination, se sont souvent donnés, ou se donnent, le droit de pratiquer l'inquisition.

En effet, en raison de la complicité entre le pouvoir politique et les théologiens qui lui apportent la caution de la religion, les musulmans peuvent se trouver victimes d'une multitude de violations de la liberté de conscience – comme cela est arrivé par le passé et s'observe de nos jours dans des pays comme l'Arabie Saoudite, le Soudan, l'Iran, l'Afghanistan, le Pakistan, ou comme cherchent à l'imposer les mouvements islamistes en Algérie, en Égypte et dans les pays où ils se sentent assez forts pour passer à l'acte. Ces violations sont souvent justifiées au nom de principes codifiés par les théologiens sur la base d'exégèses coraniques, de traditions et de faits historiques, allant dans le sens de la limitation de la liberté de conscience des musulmans avant les autres. C'est ainsi que le délit d'apostasie établi dès le règne du premier Calife, ne s'applique – dans le champ islamique – qu'aux seuls musulmans qui se trouvent ainsi privés du droit de changer de religion, sans compter qu'ils peuvent être accusés injustement d'apostasie comme cela s'est passé et se passe très souvent.

De nos jours, les baha'ïs en Iran, depuis l'avènement de la « République Islamique », ont été considérés comme des apostats et subissent les pires exactions qui ont obligé les rescapés d'entre eux à choisir l'exil. Dans les autres pays musulmans, les victimes de l'accusation d'apostasie sont souvent des intellectuels dont les écrits dérangent les gardiens des orthodoxies et les islamistes qui leur disputent cette fonction. Cela va de la censure d'œuvres scientifiques, littéraires ou artistiques (tels que les ouvrages de Nasr Hâmid Abû Zîd, Mohamed Arkoun, de Nawâl Sa'dâwî, de Abd Al-Karîm Khalîl, de Sayyid Mahmoud Al-Qimanî, les romans du syrien Haydar Haydar et du marocain Mohamed Choukri, les films de Youssef Chahine, etc.), à la condamnation à mort et à l'exécution de l'accusé comme cela est arrivé au Soudan en 1985 pour le théologien Muhammad Mahmûd Taha qui ne partageait pas la même conception de la *shari'a* que le pouvoir et ses alliés islamistes, en passant par différentes formes de persécution, telles que la condamnation de l'accusé d'apostasie à divorcer avec son épouse au prétexte qu'il n'est plus musulman et qu'en tant que tel il n'a plus le droit de vivre avec une musulmane (comme fut le cas pour l'universitaire égyptien Nasr Hâmid Abû Zîd obligé de se réfugier en Hollande pour continuer à vivre avec sa femme). Parfois, même si l'accusation d'apostasie ne donne pas lieu à une condamnation, elle expose la victime à la vindicte populaire et des fanatiques se chargent de l'exécuter à l'instar de ce qui arriva pour l'intellectuel égyptien Faraj Fûdhâ. Outre l'accusation, à tort ou à raison, d'apostasie, les musulmans ont longtemps souffert de l'accusation d'hérésie dont furent victimes les obédiences minoritaires. L'intolérance à l'égard de celles-ci a été, comme dans toutes les religions, beaucoup plus importante qu'à l'égard des non-musulmans. En effet, les différentes formes d'inquisition, dont certaines persistent jusqu'à présent, ont concerné en premier lieu les musulmans considérés comme hérétiques par les gardiens des doctrines hégémoniques qui veulent avoir le monopole de parler au nom de l'islam et n'admettent aucun écart par rapport à leurs conceptions.

Par ailleurs, dans la plupart des pays musulmans, le délit de blasphème continue à jouer comme une arme redoutable contre la liberté de conscience. Dans certains pays, comme l'Arabie Saoudite et les pays passés depuis les années 1970 sous l'autorité de

telle ou telle mouvance de l'islam politique (comme l'Iran, le Soudan, l'Afghanistan, etc.), une sorte de police religieuse (les *muhtasib*, les « gardiens de la révolution islamiques », les *mutawwi'*), poursuit, arrête et inflige des châtiments d'une autre époque à celles et ceux qui sont accusés de blasphème, qui n'observent pas les obligations cultuelles (comme le jeûne du ramadan, la prière), ne respectent pas les normes religieuses – telles que les interprète la doctrine officielle – (comme les interdictions relatives à la consommation de l'alcool, à la mixité, à la manière de s'habiller pour les femmes comme pour les hommes, etc.).

Le statut des « Gens du Livre » et assimilés

Conformément à l'enseignement coranique et à la tradition consacrée, les autorités musulmanes ne doivent pas se mêler des croyances et de tout ce qui a trait à la religion des « Gens du Livre » : les juifs, les chrétiens, les sabéens et, par extension, ceux qui ont « un semblant de livre » (comme les mazdéens et les hindouistes auxquels les musulmans ont accordé très tôt, dès les premières conquêtes qui ont suivi l'avènement de l'islam, le même statut et les mêmes droits qu'aux chrétiens et aux juifs). Ils ont le droit de garder leurs croyances, de célébrer leurs cultes, d'avoir leurs institutions, leurs juridictions et leurs représentants auprès de l'autorité. Ils ne sont pas concernés par les accusations d'apostasie ou d'hérésie et les persécutions liées à ces accusations qui ne concernent que les musulmans. Ils sont, par contre, concernés par le délit de blasphème au même titre que les musulmans. Malgré la relative tolérance qu'a toujours garantie le statut de *dhimmi* (protégé) aux « Gens du Livre », ce statut est très tôt devenu synonyme de discrimination : certaines fonctions leur sont, selon les situations, interdites ; leurs lieux de culte ne doivent pas être plus haut que ceux des musulmans ; l'appel à leur prière ne doit pas couvrir celui de la prière musulmane ; un musulman a le droit de chercher à convertir un non-musulman parmi les « Gens du Livre », mais le contraire est sévèrement puni ; les lieux saints de l'islam – que l'Arabie Saoudite a élargis depuis les années 1930 à l'ensemble de son territoire justifiant ainsi la fermeture de l'un des plus anciens archevêchés du monde à Nadjrân – leur sont interdits. Certains théologiens ont préconisé – durant les siècles de décadence, et en rapport avec les conflits avec les pays européens, engagés dans les croisades – des discriminations en matière fiscale et ont poussé l'intolérance jusqu'à codifier les formes d'humiliation à leur faire subir pour leur rappeler leur statut inférieur. Sous l'Empire ottoman, devenu « l'homme malade de l'Europe », menacé par les puissances européennes, ces codifications ont même préconisé l'interdiction aux *dhimmis* de porter certaines couleurs réservées aux musulmans et l'obligation de porter des signes permettant de les identifier même dans un hammam.

De nos jours, de ces discriminations, il subsiste encore l'interdiction d'accès à certaines fonctions, dites de souveraineté, différentes d'un pays à l'autre. De même, dans certains pays, comme en Égypte, les groupes islamistes et certains théologiens se donnent le droit de dénigrer les croyances des non-musulmans, dont le christianisme ; les coptes ne peuvent pas répondre aux attaques contre leur religion : aux yeux de la législation et des autorités de leur pays, répondre aux détracteurs de leur religion est assimilé à une forme de prosélytisme que le statut de *dhimmi* interdit aux non-musulmans.

Le pire, c'est lorsque les minorités non-musulmanes se trouvent accusées de connivence avec des pays étrangers du seul fait qu'elles partagent la même religion que la population de ces pays comme c'est le cas pour les chrétiens, perçus comme des croisés ou des agents de tel ou tel pays occidental, ou les juifs, assimilés à Israël. Ces raccourcis mettent à mal les traditions de tolérance et sont parfois à l'origine d'attentats, d'assassinats et d'actions qui rappellent les pogroms, contre des minorités auxquelles on reproche d'avoir la même croyance à laquelle on identifie tel ou tel pays considéré, à tort ou à raison, comme ennemi.

Statut des non-musulmans qui ne font pas partie des «Gens du Livre»

Bien que certains versets coraniques refusent toute contrainte en matière de religion, incitent à accorder l'asile à «l'associateur » (polythéiste ou idolâtre) qui le demande, et reconnaissent à chacun le droit de croire ou de ne pas croire, les théologiens musulmans ont souvent considéré comme intolérable le fait d'être athée ou polythéiste en faisant valoir d'autres versets coraniques ou des traditions allant dans le sens de leur intolérance. Hormis quelques épisodes où les non-musulmans qui ne font pas partie des «Gens du Livre» ont pu bénéficier de la tolérance à l'égard de ceux-ci, et qui leur a permis d'exprimer leurs opinions – et même de railler les dogmes religieux à la manière d'Ibn Al-Râwandî (VIII^e-IX^e s.), d'Abû Bakr Al-Râzî (IX^e-X^e s.) ou du poète Abû'l-Alâ' Al-Ma'arrî (X^e-XI^e s.), à l'époque classique –, ou de défendre les thèses scientistes, positivistes et matérialistes, comme cela a commencé à se faire depuis le XIX^e s., il y a toujours eu une vive hostilité à l'égard de tout ce qui est assimilé au polythéisme et à l'athéisme. C'est presque aussi intolérable que l'apostasie. Beaucoup de théologiens continuent à considérer comme un devoir sacré le combat contre l'athéisme sous toutes ses formes et contre ce qu'ils appellent «les idéologies et les courants destructeurs», à l'instar de ce que nous pouvons lire dans les statuts et les déclarations de la Ligue des 'Ulamâ' du Maroc²⁴⁰ qui est loin d'être une association intégriste.

Des voix musulmanes en faveur de la tolérance et de la liberté de conscience

Contre l'intolérance, la discrimination et les différentes limitations à la liberté de conscience, prônées et justifiées au nom de l'islam, des voix musulmanes sont de plus en plus nombreuses à s'élever pour faire valoir des lectures de l'islam contraires à ces

²⁴⁰ . Dans l'article 2, concernant les objectifs de la Ligue, dans la version des statuts modifiés en 1968, on lit : « Le renouvellement (*tajdid*) des valeurs islamiques par la revivification de la Tradition (*sunna*), l'éradication de l'innovation, le combat contre l'irreligiousité, l'athéisme, la *zandaqa*, la dépravation morale et sociale », et « le soutien aux mouvements et aux institutions islamiques, la création d'une presse islamique, qui prône l'attachement à la religion, en explique les cultes, combat l'athéisme et les principes destructeurs, (...) ». Les déclarations de tous les congrès de la Ligue rappellent ces objectifs en demandant aux autorités de promulguer des lois inspirées de la religion pour punir l'apostasie, combattre le bahaïsme, les missions chrétiennes, le communisme, l'athéisme, les « courants destructeurs » etc. On peut se faire une idée de ces obsessions de la Ligue des 'Ulamâ' du Maroc en lisant l'ouvrage qu'elle a publié pour célébrer son trentième anniversaire : *Thalâthûn 'âm min hayât râbitat 'ulamâ' al-maghrîb (Trente ans de la vie de la Ligue des 'ulamâ' du Maroc)*, Rabat, 1991.p. 21, 32, 41, 44, 45, 48, 50, 51, etc.

pratiques.

Dans le cadre des réformes entreprises au XIX^e s., les premières déclarations de droits – telles que le GulīHané ottoman (dit Khattī sharīf) de 1838, le Pacte Fondamental Tunisien, les différentes législations allant dans le même sens – ont proclamé l'égalité des « sujets » par delà leur fidélité confessionnelle. On attribue au théologien égyptien R. Tahtāwī la célèbre formule adoptée par la suite par le nationalisme laïque pour défendre l'égalité citoyenne : « La religion appartient à Dieu et la patrie est le bien commun de tous ». Les réformistes syriens A. Kawākibī et 'Abd AlīHamīd Zahrāwī et Rafīq Alī'Azhm ont fait de l'égalité entre musulmans et non-musulmans un principe fondamental de leur action politique contre la domination ottomane. Chez Kawākibī, ce principe était articulé à une conception séparant l'autorité politique propre à chaque pays, de l'autorité religieuse commune à tous les musulmans mais sans pouvoir politique au-delà des frontières du Hijāz²⁴¹. Le point de vue le plus audacieux qui fut développé à ce sujet durant cette période fut la transgression du tabou relatif à la question de l'apostasie par 'Alī 'Abd AlīRāziq dans son *Islam et fondements du pouvoir*. Il fut l'un des premiers penseurs musulmans à avoir dénoncé « l'injustice historique » à l'égard de ceux que le premier Calife a combattus comme apostats. Dans sa dénonciation de cette « grande injustice », il a montré que le « délit d'apostasie », institué pour des raisons politiques, était incompatible avec les principes coraniques relatifs à la liberté de conscience (« pas de contrainte en matière de religion » (2/256), « la vérité provient de votre seigneur ; celui qui veut être croyant, qu'il le soit et celui qui veut être incroyant qu'il le soit » (18/29), « si Dieu l'avait voulu, il aurait fait des humains une seule communauté » (11/18, 5/48, 16/93), « vous avez votre religion et j'ai la mienne », etc.) C'était la première fois, depuis des siècles, qu'un théologien osa ré-ouvrir le débat sur cette question devenue l'un des tabous enchaînant la pensée musulmane.

Pendant la période coloniale, la référence à la liberté de conscience et à l'égalité, par-delà les fidélités religieuses, fut l'un des vecteurs des revendications nationalistes dans les différents pays musulmans. C'est dans le prolongement de ce mouvement que la plupart des États du monde musulman ont ratifié, après les indépendances, la Déclaration Universelle des droits humains. Certains pays ont inscrit la liberté de conscience dans leur constitution, même si par ailleurs cette liberté se trouve bafouée et violée, comme tous les autres droits humains. La Ligue Arabe a appelé, suite à une réunion organisée sous son égide au Caire en novembre 2001, les États arabes et musulmans à «réviser les programmes éducatifs et culturels» dans un sens «plus éclairé (...) et plus tolérant», à rejeter les discours traitant «l'autre d'impie» et à prôner le dialogue et non le choc des civilisations. Ces évolutions servent d'appui aux défenseurs de la liberté de conscience – dont des théologiens et des musulmans qui refusent l'assimilation de leur religion à l'intolérance et à la discrimination – pour promouvoir une citoyenneté garantissant l'égalité de tous, et de toutes, par delà les fidélités spirituelles et les appartenances ou non-appartenances confessionnelles. Pour contrer les lectures hostiles à la liberté de conscience au nom d'un soit-disant respect de l'identité et de la tradition musulmanes, des exégèses nouvelles et des recherches de plus en plus nombreuses sont menées en vue de réhabiliter des lectures et des traditions occultées par des siècles de décadence et

²⁴¹ . Sur les positions des réformistes syriens voir M. Ch. Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'Homme*, op. cit. p. 161-164.

d'obscurantisme. Parmi les thèses novatrices dans ce domaine, il est difficile de passer à côté des travaux du soudanais M. M. Taha, des Égyptiens N. H. Abû Zîd, Khalîl 'Abd Al-Karîm et Hassan Hanafî, des Marocains A. Filali-Ansary, Mohamed Janjar, Ahmed Taoufik, Ahmed Khamlichi, Aïcha Belarbi, des tunisiens Mohamed Talbi, Abdelmajid Charfi, Sadok Belaïd, Mohamed Charfi, des franco-algériens Ali Mèrad, Mohamed Arkoun, les frères Ben Cheikh (Souheïb et Ghaleb), le franco-marocain Rachid Ben Zine, le libanais M. Hassan Al-'Amîn, de l'iranien Abdelkarim Sorouch, du pakistanais Fazhl Al-Rahmân, etc. Le premier, M. M. Taha, a payé de sa vie les thèses développées dans *Le second message de l'islam* où il plaide pour la primauté de l'individu. M. Talbi, dans son *'Iyâl Allah* (Les enfants de Dieu) plaide pour un dialogue sincère entre les humains dans le respect total des opinions quelles qu'elles soient, et sans préjugés. Revenant à cette question dans son *Plaidoyer pour un islam moderne*, il récuse le terme *mulhid* par lequel on traduit « athée » car il y voit une connotation péjorative signifiant « l'égaré ». Il précise : «Ce terme s'est chargé d'un sens si péjoratif qu'il est devenu en lui-même une condamnation implicite. Or, on ne peut, à mon sens, employer au XX^e s. un terme qui exprime une condamnation de l'incroyant. Si nous voulons être réellement des partenaires égaux, dialoguant quelles que soient nos convictions, il faut accepter l'autre tel qu'il est et tel qu'il veut être, sans préjugés »²⁴². M. Talbi défend ce point de vue, comme tous les penseurs cités ici, à titre d'exemple, en tant que musulman et en se référant à des textes et à des traditions qui font autorité chez tous les musulmans. Malheureusement, ce genre de discours est ignoré car rarement relayé par les médias qui préfèrent amplifier les voix de ses adversaires qui se mêlent à celles des adeptes de la «guerre des cultures» dans toutes les sociétés.

Condition féminine dans les sociétés musulmanes : Discriminations séculaires et combat pour l'égalité

Il y a moins d'un siècle, la plupart – pour ne pas dire l'ensemble – des sociétés humaines réservaient à la femme un statut discriminatoire justifié, partout, au nom de sa soi-disant infériorité naturelle par rapport à l'homme. Même là où les droits de l'Homme ont été déclarés, depuis le XVIII^e s., sur les décombres de l'Ancien Régime, il a fallu entre un et deux siècles pour admettre que les femmes sont concernées par ces droits.

Les préjugés relatifs à la nature essentiellement différente de la femme et de l'homme, au nom desquels on défend les discriminations à l'égard de la moitié de l'espèce humaine, ont partout trouvé dans les différentes religions, sans exception, des arguments de nature à en faire des normes sacrées et intangibles.

Puis, les besoins de l'économie industrielle, l'expansion urbaine et le développement de l'instruction ont été à l'origine d'un processus d'émancipation des femmes qui est venu secouer les ordres traditionnels et les systèmes de valeurs sur lesquels ils reposaient. Depuis, le statut de la femme a connu une évolution inégale : certaines sociétés ont

²⁴² . M. Talbi, *Plaidoyer pour un islam ouvert*, op. cit., p. 21.

accompli de grands pas dans le sens de l'extension des droits de l'Homme au monde féminin ; d'autres montrent des résistances plus ou moins grandes à une telle évolution ; dans certains pays, on a même assisté à des régressions qui se sont traduites par l'aggravation de certaines formes d'oppression et de discrimination subies par les femmes.

La plupart des sociétés musulmanes font partie des sociétés qui résistent à la reconnaissance de l'égalité entre les hommes et les femmes. Le développement des mouvements islamistes intégristes, en réaction à des modernisations chaotiques qui n'ont pas tenu leurs promesses, a même généré des involutions qui se sont traduites par une remise en cause, non seulement des droits récemment acquis, mais aussi de certains droits garantis par les systèmes traditionnels.

Ainsi, les lois Sadate en Égypte et la révision du « Marriage Bill » en Indonésie dans les années 1970, ont remis en cause certains droits arrachés par les femmes de ces pays à la faveur des réformes entreprises depuis le XIX^e s. et dans les années 1950. C'est dans le cadre de ce contexte de réaction aux modernisations autoritaires et inconséquentes qu'un Code de la Famille rétrograde fut adopté en Algérie en 1984. L'avènement des « Républiques Islamiques », en Iran et au Soudan, a donné à cette régression un caractère spectaculaire et dramatique avant que les Talibans – portés au pouvoir en Afghanistan par la principale puissance du « Monde Libre » – ne prennent, dans le même sens, des mesures inédites allant jusqu'à priver les femmes de soins médicaux sous prétexte de respecter « les règles de la Loi islamique » destinées à « préserver la dignité féminine du péché » que représenterait le fait qu'elles soient examinées et soignées par des médecins hommes ! Malgré la chute du régime des Talibans, et bien que les femmes afghanes aient rappelé leurs revendications aux nouvelles autorités et à leurs protecteurs, la « liberté » et la « démocratie » promises ont, jusqu'ici, oublié de les prendre en compte. En effet, tout semble indiquer que l'ordre qui se met en place au nom de la lutte contre le terrorisme depuis les attentats du 11 septembre 2001, fait peu de cas de la cause féminine qu'il préfère sacrifier afin de s'assurer le soutien des forces conservatrices.

Les adversaires de l'émancipation des femmes mobilisent des conceptions traditionnelles sacralisées au nom de la religion et présentées comme étant, sinon la *sharī'a* de l'islam, du moins un « droit musulman » qui en procède et qui l'incarne. Nous avons vu plus haut les procédés par lesquels les théologiens du pouvoir – ou en quête de pouvoir – ont politisé la norme religieuse pour élaborer des doctrines et des codes ainsi sacralisés au nom de l'islam et de sa *sharī'a* afin de s'assurer l'obéissance et la soumission aveugle de la société et excommunier ceux qui s'opposent à leur entreprise.

Contre cet état des choses, nous assistons, depuis des décennies, à l'affirmation d'un mouvement en faveur de l'émancipation féminine ; dans certains pays, les origines du combat pour l'amélioration du statut et de la condition des femmes remontent au XIX^e s. Ce combat est mené au nom de références universelles : les principes de liberté et d'égalité prônés par la déclaration universelle des droits humains, les conventions et textes internationaux relatifs à la lutte contre toutes les formes de discriminations entre les femmes et les hommes. Il est aussi mené au nom des normes religieuses interprétées dans une perspective opposées aux conceptions patriarcales et misogynes des

adversaires de la cause féminine.

Ainsi, à l'instar de ce que nous avons vu pour la liberté de conscience, la guerre et la paix et les différentes conceptions de l'autorité politique, l'islam, et la *shar'ia* musulmane, se trouvent invoqués à la fois pour justifier les discriminations et les atteintes aux droits des femmes et pour réclamer l'égalité des sexes et la fin de l'asservissement de la « moitié » de la population. Chaque camp prête à l'islam une conception de l'humain, de son statut et de ses droits qui n'a rien à voir avec celle de l'autre. C'est là une illustration de la diversité des faits islamiques qui va à l'encontre de la vision essentialiste d'un « islam éternel » et monolithique. Cette diversité concerne aussi bien les doctrines dont se réclament les différents courants de pensée, que les réalités dans lesquelles s'inscrit l'islam de nos jours comme par le passé : entre les rationalistes qui prônent le libre-arbitre humain et les traditionalistes qui croient à la prédestination, entre les musulmans qui se représentent Dieu sous l'angle de la justice et de l'amour et ceux qui le conçoivent sous l'angle de la puissance et du courroux, ceux qui envisagent la justice en termes d'égalité et ceux qui la fondent sur les « inégalités naturelles et voulues par Dieu », etc., il y a des abîmes tels qu'il est impossible et absurde de les ranger tous dans la « même conception » attribuée à l'islam.

Il est difficile de revenir ici à la discussion de ces thèses ²⁴³ ou de présenter une analyse exhaustive de la situation des femmes dans les différents pays musulmans. Outre la difficulté de satisfaire une telle ambition dans un cadre aussi limité, d'autres travaux ont été consacrés à ce sujet ²⁴⁴. C'est pourquoi mon objectif se limite à montrer comment les normes religieuses de l'islam se trouvent utilisées par les uns et par les autres pour justifier les conceptions relatives aux principales questions qui sont au cœur du débat au sujet de la question féminine.

Misogynie et conceptions patriarcales

À la base de toutes les discriminations encore défendues par les islamistes et les conservateurs au nom de l'islam, nous trouvons le refus de l'égalité entre les hommes et les femmes. Ce refus est justifié par un verset coranique qui stipule : « Les hommes leur [c'est-à-dire aux femmes] sont supérieurs d'un degré »(2/228). Donnant à ce verset la portée d'une loi universelle, Y. Qaradhâwî, dans son ouvrage *Le licite et l'illicite en islam*, résume les justifications traditionnelles de ce postulat en précisant : « L'homme est le seigneur de la maison et le maître de la famille d'après sa constitution, ses prédispositions naturelles, sa position dans la vie, la dot qu'il a versée à son épouse et l'entretien de la

²⁴³ . J'ai déjà réfuté ces thèses dans *Islamisme, laïcité et droits de l'Homme*, L'Harmattan, 1991, *Les voies de l'islam : approche laïque des faits islamiques*, op. cit., ainsi que dans les chapitres précédents de ce travail et dans plusieurs articles (concernant le statut du politique et du juridique en islam et ses incidences sur la question de la laïcité et des droits de l'Homme), parus dans différentes revues.

²⁴⁴ . Je pense notamment aux travaux de F. Mernissi (*Sexe, idéologie, islam*, Tierce, 1975, *Le harem politique*, Albin Michel, 1987, *La peur-modernité*, chez le même éditeur, 1992), de Nawâl Sa'Dâwî (Nawal Saadoui) (*Les femmes de l'islam*, La Brèche, 1980, *La face cachée d'Eve*, Éditions des femmes, 1982), ainsi qu'à d'autres travaux.

famille qui est à sa charge »²⁴⁵ . S. Qutb disait à ce propos : « Entre les sexes, l'égalité de la femme avec l'homme est totale du point de vue de [l'appartenance à] l'espèce [humaine] et des droits humains. La distinction n'est instituée qu'au regard des considérations relatives aux possibilités, à l'expérience et à la responsabilité [de l'homme et de la femme] ; ce qui n'affecte pas le statut humain des deux sexes. Là où il y a égalité de possibilités [naturelles], d'expérience et de responsabilité, ils sont égaux. Là où ils diffèrent en quoi que ce soit, l'inégalité doit être en conséquence ».²⁴⁶ Hassan Al-Banna ne disait pas autre chose en affirmant : « La différence entre l'homme et la femme dans les droits est la conséquence des différences naturelles des rôles attribués à chacun des deux sexes ; elle est nécessaire pour protéger leurs droits respectifs »²⁴⁷ . Le « moderniste » Abbâs Mahmûd Al-Aqqâd défend le même point de vue en invoquant les mêmes références religieuses et les mêmes arguments quant aux différences naturelles entre l'homme et la femme.²⁴⁸ Dans les débats récents au sujet de la réforme du code de la famille (la *mudawwana*), au Maroc, le Ministre des affaires islamiques, Abdelkébir Mdaghri, opposé à la réforme, dit : « L'islam n'a pas établi l'égalité absolue entre les hommes et les femmes au sens que donne l'Occident à l'égalité. Et celui qui dit le contraire commet un mensonge envers Dieu ».²⁴⁹ L'un des dirigeants du mouvement Al-'adl wa'l-'ihsân (Justice et Bienfaisance) de Ab.Yassine affirme : « l'égalité totale entre les époux telle qu'elle est dans le projet des féministes est totalement inacceptable. Elle n'est possible que si la *sharī'a* est éliminée et que l'État déclare ouvertement sa laïcité ».²⁵⁰

C'est au nom de cette inégalité fondamentale que les adversaires de l'égalité des sexes justifient toutes les autres discriminations appuyées sur le même type d'énoncés et d'interprétation de la religion, comme on peut le voir à propos des questions suivantes.

La tutelle des hommes sur les femmes

La tutelle des hommes sur les femmes, encore en vigueur, même en Tunisie où certains droits ont été reconnus aux femmes plus qu'ailleurs, est justifiée au nom de ce verset coranique : « les hommes ont tutelle sur les femmes en raison de la distinction établie entre eux et du fait de ce qu'ils dépensent de leurs biens. » (4/34) S. Qutb, que ne contredisent ni Y. Qaradhâwî, ni les théologiens ou juristes attachés à la mise sous tutelle

²⁴⁵ . Y. Qaradhâwî, *Le licite et l'illicite en islam*, Al-Qalam, Paris, 1995, (3^e éd.), p. 207.

²⁴⁶ . S. Qutb, *Al-'adâla al-'ijtimâ'iyya fî al-'islâm (La justice sociale en islam)*, Dâr al-shurûq, Beyrouth, 1983, p. 47.

²⁴⁷ . H. Al-Banna, *Al-mar'a al-muslima (La femme musulmane)*, Dâr al-jîl, Beyrouth, 1371, p. 7.

²⁴⁸ . Voir son livre *Al-mar'a fî'l-qur'ân (La femme dans le Coran)*, Al-maktaba al-'açriyya, Beyrouth, s.d.

²⁴⁹ . A. Mdaghri, *Al-mar'a bayna 'ahkâm al-fiqh wa'l-da'wa 'ilâ al-taghyîr (La femme entre les normes du fiqh et l'appel au changement)*, Muhammadiya, Maroc, 1999, p. 146.

²⁵⁰ . M. Al-Bachiri, *Munâqashatu al-matâlib al-nisâ'iyya al-hâdifa 'ilâ tqghyîr mudawwanat al-'ahwâl al-shakhçiyya (Critique des revendications féminines visant la modification du Code du statut personnel)*, Université Hassan II, 1994, p. 693.

perpétuelle des femmes, précise à ce sujet : « la raison (...) en est la capacité [naturelle] et l'expérience en ce qui concerne la charge de tutelle. L'homme, en raison de sa disponibilité du point de vue des responsabilités maternelles, a plus de temps pour affronter les problèmes sociaux auxquels il se prépare avec toutes ses facultés intellectuelles (...). En outre, les charges maternelles développent chez la femme le côté affectif et réactionnel autant que se développent chez l'homme la spéculation et la réflexion. Le droit de tutelle revient [à celui-ci] en raison de ses capacités et de l'expérience qu'il a de cette fonction. Il a en outre la charge d'entretenir [la famille], or l'aspect financier est fortement lié à la question de tutelle. La tutelle est donc un droit d'obligation qui revient, en vérité, à une égalité de droits et d'obligations (...) »²⁵¹

Ce droit de tutelle s'accompagne, dans cette conception, de l'obligation d'obéissance pour la femme vis-à-vis de son tuteur, et du droit de correction qui revient à l'homme à l'encontre de la femme jugée rebelle.

Y. Qaradhâwî dit à ce propos : « Pour toutes ces raisons, la femme ne doit pas désobéir à son mari, ni se rebeller contre son autorité provoquant ainsi la détérioration de leur association, l'agitation dans leur maison ou son naufrage du moment qu'elle n'a plus de capitaine »²⁵².

« Quand le mari voit chez sa femme des signes de fierté ou d'insubordination, il lui appartient d'essayer d'arranger la situation avec tous les moyens possibles en commençant par la bonne parole, le discours convainquant et les sages conseils. Si cette méthode ne donne aucun résultat, il doit l'aborder au lit, dans le but de réveiller en elle l'instinct féminin et l'amener ainsi à lui obéir pour que les relations deviennent sereines.

Si cela s'avère inutile, il essaie de la corriger avec la main tout en évitant de la frapper durement et en épargnant son visage. Ce remède est efficace avec certaines femmes, dans des circonstances particulières et dans une mesure déterminée. Cela ne veut pas dire qu'on la frappe avec un fouet ou un morceau de bois »²⁵³. Quelle clémence ! Y. Qaradhâwî ajoute : « Si tout cela ne donne aucun résultat et si l'on craint l'aggravation de leur désaccord, c'est alors que la société islamique et les gens connus pour leur sagesse et leur bonté doivent intervenir pour les réconcilier (...). C'est après l'échec de toutes ces tentatives de réconciliations qu'il est permis au mari de recourir à une solution ultime codifiée par l'Islam, afin de répondre à l'appel de la réalité et aux exigences de la nécessité et afin de résoudre des problèmes auxquels seul le divorce à l'amiable peut mettre fin. Telle est la seule justification du divorce ».²⁵⁴ Notons la contradiction entre la notion de « divorce à l'amiable » et le fait de considérer que c'est « au mari de recourir » à cette « solution ultime. » C'est une manière d'éviter de parler de la « répudiation » et de faire l'amalgame – très courant dans les textes juridiques des pays

²⁵¹ . S. Qutb, *op. cit.*, p. 48.

²⁵² . Y. Qaradhâwî, *op. cit.*, p. 207.

²⁵³ . *Ibid.*

²⁵⁴ . *Ibid.*, p. 208.

musulmans – entre cette pratique arbitraire considérée comme un droit exclusif du mari, et le divorce accordé par le juge à la demande de l'épouse ou par les deux conjoints ! Cette confusion est confortée par la désignation des deux formes de rupture du lieu conjugal par le terme *talâq* qui veut, précisément, dire « rupture » sans prise en compte de la manière dont le lien conjugal est rompu.

Là-aussi, S. Qutb ne dit pas autre chose en justifiant à sa manière le droit pour le mari de « corriger » son épouse en ces termes : « lorsqu'il s'avère que toutes les autres méthodes de correction sont restées inefficaces, c'est que le mari se trouve devant un cas de rébellion violente qui nécessite l'utilisation d'un procédé violent : les coups, non pas dans l'intention de nuire mais de corriger... Et ce droit (de corriger sa femme rebelle) dont l'homme a le privilège, c'est Dieu qui le lui a accordé »²⁵⁵. Le comble, c'est la reprise de ce type de justifications par des femmes qui ont intégré le discours islamo-machiste. Ainsi, à l'encontre de la législation tunisienne qui donne droit à la femme de poursuivre son conjoint qui porte atteinte à son intégrité physique en la frappant, l'islamiste tunisienne Warda Râbih nous dit : « la rébellion (*nushûz*) est un cas pathologique qui se présente chez la femme de deux façons :

- la première est celle où elle prend plaisir à être le partenaire dominé, et à recevoir des coups et des châtements, c'est ce qu'on appelle en psychologie « masochisme » ;
- la deuxième est celle où elle prend plaisir à faire du mal à l'autre, ou à le dominer (...), c'est ce qui s'appelle « sadisme ». Pour W. Râbih, la solution dans les deux cas est celle que le Coran prescrit, à savoir le châtement et la force pour la ramener au droit chemin. Elle conclut que : « la psychologie moderne est venue confirmer et vérifier la valeur et l'efficacité de ces châtements administrés par les maris, confirmation scientifique qui (...) donne à la recommandation religieuse un caractère de miracle... »²⁵⁶

Ceux qui revendiquent « ce droit de l'homme » sur son épouse s'appuient sur un verset coranique érigé en règle intangible qui n'admet aucune forme de relativisation, aucune possibilité de contextualisation. Ce verset stipule : « Les femmes dont vous craignez l'insubordination, sermonnez-les, éloignez vous d'elles dans le lit, frappez-les. Si elles vous obéissent, ne cherchez plus à leur nuire injustement. »(4/34)

Inégalité pour l'héritage et le témoignage

Le même type d'argumentation est mobilisé pour justifier l'équivalence entre le témoignage d'un homme et celui de deux femmes sur la base de la même technique de lecture d'un verset coranique stipulant : « S'il n'y a pas deux témoins hommes, alors un homme et deux femmes... » (2/28 S. Qutb y voit là une exigence de sa conception de *la justice sociale en islam*²⁵⁷ en disant : « la femme, en raison de la nature des fonctions maternelles voit se développer chez elle le côté affectif et réactionnel autant que se développent chez l'homme la spéculation et la réflexion (...) la question, ici, est une

²⁵⁵ S. Qutb : *Shubuhât Hawla al-Islâm* (Calomnies au sujet de l'islam), (13^e éd.), Beyrouth, Dâr ash-shû'ûb, 1980, p. 136, 137.

²⁵⁶ W. Râbih in *Al Ma'rifa* n° 10, 1^{er} octobre 1978, p. 25.

²⁵⁷ C'est la traduction du titre de son livre dont sont tirées les citations relatives à cette question.

question de considération pratique dans la vie, et non une question (...) d'inégalité ». ²⁵⁸

De la même façon, la discrimination en matière d'héritage est érigée en règle intangible, y compris en Tunisie, sur la base du verset coranique suivant : « Au mâle, l'équivalent de ce qui revient (en héritage) à deux femelles. » (4/176). S. Qutb résume les arguments de tous ceux qui continuent à défendre cette discrimination en disant : « Favoriser l'homme en lui accordant le double de ce dont hérite une femme est une justice trouvant sa justification dans la responsabilité qui revient à l'homme dans la vie. Il épouse une femme dont il a la charge ainsi que celle de leurs enfants. C'est à lui que revient la charge de constituer un foyer, et à lui seul revient la responsabilité des compensations et des contraventions. Il a donc le droit d'hériter comme deux femmes pour cette seule raison (...). La question est, ici, une question d'inégalité de responsabilité nécessitant une inégalité au niveau de l'héritage ». ²⁵⁹

Discriminations relatives au mariage

Là où les conservateurs et les islamistes ne s'encombrent pas de la norme coranique – qu'ils érigent en règle intangible pour d'autres questions – c'est au sujet de la discrimination entre l'homme et la femme, en ce qui concerne le mariage avec un(e) non-musulman(e). Les recommandations coraniques à ce sujet ne font pas de différence entre les sexes. « N'épousez pas les associatrices tant qu'elles n'auront pas cru. Une esclave croyante vaut mieux qu'une associatrice, même si celle-ci vous plaît. Ne donnez pas vos femmes aux associateurs tant qu'ils n'auront pas cru. Un esclave croyant vaut mieux qu'un associateur, même si celui-ci vous plaît. » (2/201)

Pour justifier le mariage du musulman avec la non-musulmane, parmi les gens du Livre, on invoque, en l'isolant de son contexte historique et textuel, ce verset donné en réponse à une question posée au prophète par ses compagnons : « Aujourd'hui, (Y. Qaradhâwî n'est pas le seul à oublier cette précision contextuelle) vous sont licites les bonnes choses et la nourriture de ceux qui ont reçu le Livre, comme votre nourriture est licite pour eux ; de même, [vous sont licites] les femmes chastes parmi les croyantes et les femmes chastes parmi celles qui ont reçu le Livre avant vous, à condition que vous leur apportiez leurs dots en hommes chastes et non débauchés ou amateurs de maîtresses (...) » (5/5)

Pour interdire ce droit aux femmes, on invoque le verset précédent concernant le mariage avec les associateurs, et non les gens du Livre en oubliant qu'il concerne les hommes et les femmes. Y. Qaradhâwî nous donne à cet égard un exemple édifiant sur cette démarche tordue : « Il est interdit à la musulmane d'épouser un non-musulman, qu'il soit ou non des gens du Livre. Cela ne peut en aucune façon lui être permis et nous citons les paroles de Dieu à ce sujet : "Ne donnez pas vos femmes en mariage à des associateurs tant qu'ils n'auront pas cru" (2/221). Dieu a dit au sujet des croyants qui s'étaient exilés à Médine : "Si vous savez qu'elles sont croyantes, ne les renvoyez pas alors aux autres mécréants. Elles ne leur sont pas permises (comme épouses), et ils

²⁵⁸ . S. Qutb, *op. cit.*, p. 48.

²⁵⁹ . *Ibid.*

ne leur sont pas permis" (60/10). Aucun texte n'est venu libérer les gens du Livre de cette sentence. »²⁶⁰ Nous remarquons que le premier fragment de verset n'est qu'une partie du verset concernant le mariage des hommes et des femmes, avec un(e) adepte de l'associationnisme sans la moindre mention des gens du Livre. De même, le deuxième fragment de verset parle de « mécréants » sans la moindre référence aux gens du Livre.

Cela n'empêche pas Y. Qaradhâwî – et il est loin d'être le seul dans ce cas – d'affirmer de façon catégorique, qu'il s'agit là d'une interdiction formelle pour la musulmane d'épouser un non-musulman qu'il soit ou non des gens du Livre ! Il n'apporte même pas un *hadîth*, ou une tradition consacrée allant dans le sens de son affirmation. Toute son argumentation repose sur les préjugés relatifs au statut de l'homme et de la femme, d'un côté, et à la tolérance de l'islam et l'intolérance des autres religions, d'autre part. Ainsi, dit-il sans l'ombre d'une preuve : « l'Islam a uniquement permis au musulman d'épouser une juive ou une chrétienne, mais il n'a jamais permis à la musulmane d'épouser un juif ou un chrétien, car l'homme est le maître de la maison. C'est lui qui veille aux intérêts de la femme et qui en est responsable. L'islam a assuré pour l'épouse juive ou chrétienne, à l'ombre de son mari musulman, sa liberté de conscience et a protégé sa législation et ses directives, ses droits et sa responsabilité. Par contre, une autre religion, telle que la religion chrétienne ou juive, n'assure aucune liberté de conscience à la femme de croyance différente et ne lui préserve pas ses droits. Comment l'Islam peut-il livrer à l'aventure l'avenir de ses filles et se jeter entre les mains de gens qui n'ont aucun respect et aucun scrupule pour leur religion ? »²⁶¹

Qaradhâwî, et les musulmans qui partagent ses conceptions xénophobes, reproduisent, par ce genre de discours, à l'égard des autres religions, ce qu'ils dénoncent dans les discours qui stigmatisent l'islam en le réduisant aux aspects les plus négatifs dans les sociétés qui s'en réclament. En effet, ce qui est affirmé ici à propos des religions chrétienne et juive ne peut se justifier qu'en les réduisant au même type de lecture que font de l'islam Qaradhâwî, S. Qutb et les adeptes de leur archaïsme.

En rapport avec cette question du mariage, l'une des discriminations auxquelles s'attachent la plupart des islamistes et tous les conservateurs, concerne la polygamie. Ce « droit de l'homme » d'après eux, ne saurait être aboli car il serait reconnu comme un droit intangible par le Coran. Il invoque à ce sujet un fragment de verset stipulant : « Épousez, selon ce qui vous agrée, une, deux, trois ou quatre femmes (...) » (4/3) Ils omettent de prendre en compte la suite du verset qui précise : « (...) si vous craignez de ne pas être équitable, n'en épousez qu'une seule. » (4/3) Quand on leur rappelle cette condition – qu'un autre verset déclare irréalisable en stipulant : « vous ne saurez être équitable entre les femmes même si vous vous efforcez de l'être » (4/135) – les réponses varient selon les situations, les rapports de forces, l'évolution des mentalités et des mœurs, etc.

Ainsi, en Tunisie, le législateur s'est appuyé sur la mobilisation des femmes pour leurs droits comme sur les acquis des réformes accomplies dès le XIX^e s., pour déduire

²⁶⁰ . Y. Qaradhâwî, *op. cit.*, p. 189.

²⁶¹ . *Ibid.*, p. 189-190.

de l'impossible équité entre les femmes, stipulée dans le Coran, l'interdiction de la polygamie. Les islamistes tunisiens, et leurs alliés conservateurs ont longtemps dénoncé cette abrogation en affirmant que la polygamie « est autorisée et comme l'admet explicitement le texte bien établi et sans équivoque, et comme l'ont appliqué le Prophète et ses compagnons (...), il n'est absolument pas permis au gouvernant musulman de l'interdire ; car l'interdire voudrait dire que le savoir d'un tel gouvernant est plus étendu que celui de Dieu. »²⁶² En conformité avec la ligne défendue par son mouvement depuis sa genèse dans les années 1970, le leader du mouvement islamiste tunisien, Rachid Ghannouchi, demanda au début des années 1980 la révision du Code du Statut Personnel qui avait abrogé, entre autres discriminations à l'égard des femmes, la polygamie. Devant la protestation des femmes et des forces progressistes dans le pays, il fut obligé de tenir une conférence de presse pour dire que le code en question était une interprétation possible de la *sharī'a* islamique. Il ajouta que s'il demandait la révision de ce code, c'était pour garantir plus de droits pour les femmes et non pour contester leurs acquis !

En Algérie, la condition de l'équité a été réduite à la nécessité de garantir un logement équivalent à toutes les épouses ! Vu la crise de logement dans le pays, une telle interprétation a permis de réduire considérablement la pratique de la polygamie ; cependant, ceux qui ont les moyens de s'offrir autant de logements qu'ils le souhaitent, continuent à profiter de ce « droit ».

Ailleurs, on continue à ignorer cette condition et à justifier la polygamie comme un bienfait de la « Sagesse divine ». Ainsi Y. Qaradhāwī nous dit : « Certains hommes désirent ardemment procréer, mais leur épouse est frigide ou malade, ou ses règles sont trop longues, ou il y a une autre anomalie ; cependant, l'homme ne peut supporter longtemps la privation de femmes. N'a-t-il pas le droit, dans ce cas, d'épouser une autre femme dans la légalité plutôt que de se chercher une autre maîtresse ?

Il arrive aussi que le nombre de femmes excède celui des hommes, surtout à la suite de guerres qui diminuent le nombre d'hommes et de jeunes gens. C'est dans l'intérêt de la société et des femmes elles-mêmes, que les femmes soient des co-épouses, plutôt que de rester toute leur vie vieilles filles privées de vie conjugale et de ce qu'elle assure comme paix, amour pur, sauvegarde de la chasteté et de l'honneur, privées aussi du bienfait de la maternité alors que le cri de la nature qui se cache en elles les appelle à cette noble fonction.

Ces femmes, dont le nombre dépasse celui des hommes, se trouvent, en effet, devant trois solutions :

- soit elles passent le restant de leur vie dans l'amertume de la privation ; 1.
- soit on les libère pour qu'elles vivent comme instruments pour les amusements
prohibés des hommes ; 2.
- soit on leur permet d'épouser un homme marié et capable de faire face à ses 3.

²⁶² . « La question de la femme entre les adeptes de la monogamie et ceux de la polygamie », dans la revue tunisienne *Le Maghreb*, n° 45, 1982.

nouvelles responsabilités.

Il ne fait aucun doute que cette dernière solution est la voie de la justice et le baume bienfaisant ». ²⁶³

S. Qutb justifie la polygamie en essayant d'en montrer « les grands avantages, particulièrement dans cette période où les humains sont devenus prétentieux et arrogants, où ils croient détenir un savoir supérieur à celui de leur créateur. En réalité c'est l'ignorance, les bas instincts et les passions qui les font parler... Et ils osent imaginer qu'il y a aujourd'hui des choses nouvelles qui sont survenues, que le créateur n'était pas en mesure de les prévenir et d'en tenir compte dans sa législation !...Ce qui justifie (...) la polygamie, c'est que la période de fertilité chez l'homme se prolonge jusqu'à soixante-dix ans et plus, alors que chez la femme, elle s'arrête autour de la cinquantaine. Il y a donc vingt ans de décalage, vingt ans qu'il n'est pas permis de perdre alors que la loi divine et la loi naturelle s'accordent à fixer à l'humanité le rôle de peupler la planète ». ²⁶⁴

De son côté, Sa'īd Hawwa ajoute : « l'islam a permis à l'homme de multiplier ses épouses, mais pas à la femme parce que cette dernière n'a pas plusieurs utérus dans lesquels elle pourrait mettre séparément les enfants de chaque mari. Et comment pourrait-elle s'occuper de plusieurs maris à la fois, et quelle serait sa relation avec chacun d'eux ? Et comment est-ce que l'un d'eux pourrait être responsable d'elle ? La logique et la nature de la femme sont d'accord, la femme ne peut avoir qu'un seul mari. Quant à l'homme, il peut déposer sa semence dans plus d'un utérus, nourrir plus d'une femme et c'est donc normal que la polygamie lui soit permise. Si son appétit sexuel est grand et que sa femme est froide, il peut lui joindre une deuxième, puis une troisième, puis une quatrième, et qui ne peut se satisfaire de quatre femmes ? Et puis il y a les cas des maladies des femmes, des longs voyages, des guerres... ne vaut-il pas mieux permettre la polygamie que de voir s'instaurer la relation illicite (*zinā*) ? » ²⁶⁵.

Quant à Mohammad Qutb, il justifie la polygamie par les cas « où la multiplicité des épouses est une nécessité absolue. Parmi ces cas, citons l'existence, chez certains hommes, d'un besoin ou appétit sexuel aigu et violent, auquel ils ne peuvent résister et qui ne peut se satisfaire d'une seule épouse. Citons aussi les cas des femmes stériles. Nous savons que le besoin d'avoir une progéniture est profond, légitime et tout à fait honorable (...) et il n'est pas juste de priver l'homme d'une progéniture. Citons également les cas de maladies répétées chez les femmes, qui peuvent empêcher ou espacer les rapports sexuels. Et n'allez surtout pas dire que la sexualité est quelque chose de vil ou de bas. C'est, en fait, une force à laquelle l'homme ne peut pas échapper et Dieu ne demande pas l'impossible à ses créatures. De même pour les cas d'incompatibilité sexuelle (...) Dans tous ces cas, prendre une nouvelle épouse (deuxième, troisième ou quatrième) est beaucoup mieux que de répudier la première. » ²⁶⁶ Ce qui est étrange c'est que les islamistes n'imaginent pas que ces « cas » peuvent être invoqués pour

²⁶³ . Y. Qaradhāwī, *op. cit.*, p. 195-196.

²⁶⁴ . S. Qutb, *Fī zhiḥāl al-qur'ān (À l'ombre du Coran)* Beyrouth, Dār ach-chourouq, 1973, vol. 1 p. 578.

²⁶⁵ . S. Hawwa, *Al-islām*, Beyrouth, Dār al-kutuub al-ilmīyya, 1979, (2^e éd.), p. 240.

justifier le droit de la femme à plusieurs époux ! C'est ce qui permet à l'islamiste égyptien Mohammad Ghazali, qui a sévi en Algérie sous le règne de Chadli Ben Djédid, de protester : « Parler d'interdire la polygamie, c'est peut-être parler des Marsiens, mais en aucun cas de notre société égyptienne qui, dans ses profondeurs, ignore le délire de ceux qui veulent copier les Européens alors que ces derniers, plongés dans l'ignominie, interdisent le licite et permettent l'illicite (...) »²⁶⁷

Discriminations sociales et politiques

Si dans la famille, le statut de la femme est marqué de toutes ces discriminations, comment peut-il en être autrement dans la société conçue, dans le cadre de cette vision, comme une famille patriarcale élargie ? Faute de versets coraniques traitant de cet aspect, les islamistes, et les adeptes des conceptions conservatrices, mobilisent les *hadiths* et un certain nombre de traditions consacrées pour les besoins des intérêts d'une société machiste. Ainsi, un *hadith*, selon lequel « un peuple qui délègue la gestion de ses affaires à une femme ne peut pas réussir », est mobilisé contre la participation de la femme à la vie politique et à l'exercice de fonctions publiques en Arabie Saoudite comme dans les pétro-monarchies du Golfe. L'islamiste algérien Ali Belhadj considérait que le rôle de la femme se limitait à ses tâches dans la famille. Les islamistes tunisiens, malgré l'évolution connue par la société dans laquelle ils vivent, vont jusqu'à contester le droit des femmes au travail prétextant qu'il a pour objectif de concurrencer les hommes et de les dominer. L'accès au travail a – selon eux – « amené la femme à se dévoiler, se dénuder », et à « aller à l'encontre des traditions familiales et du devoir d'obéissance à l'égard de son mari ». Le plus grave à leurs yeux c'est qu'un grand nombre des activités exercées par la femme lui permette « d'exercer une tutelle ou une quasi-tutelle sur les hommes. Nous savons que la tutelle ne peut être que sur celui qui est incapable, mineur ou faible. Pour cela, toute la tutelle revient à l'homme dans toutes les affaires publiques. Dieu (...) a réservé [à l'homme] la prophétie, le califat, l'imamat, le jihâd, l'appel à la prière, le prêche, etc. Il a institué l'obligation pour la femme de lui obéir et non le contraire. » Les mêmes islamo-conservateurs tunisiens n'osent plus contester le droit de la femme à l'instruction. Cependant ils préconisent de limiter ce droit « à l'apprentissage de ce qui est indispensable pour l'accomplissement de sa fonction, comme la lecture, l'écriture, le calcul, la religion, l'histoire des ancêtres bienfaisants, l'entretien de la maison, l'hygiène, les principes de l'éducation et de l'orientation des enfants. Quant aux autres sciences, (...) elles sont sans intérêt [pour les femmes] et il est vain de leur permettre de les acquérir. »²⁶⁸ Confrontés à l'hostilité de la société à l'égard de leurs conceptions rétrogrades, ils ont fait marche arrière en considérant que le Code du Statut Personnel tunisien, qu'ils ont

²⁶⁶ . M. Qutb, *Shubuhât Hawla al-islam*, op. cit., p. 129.

²⁶⁷ . M. Al-Ghazâlî, *Kifâhu Dîn (Un combat de religion)*, Le Caire, Dâr at-ta'îf, 1965, (3^e éd.), p. 209, cité par Emna Belhaj Yahya dans « Discours islamiste radical et droits des femmes », in *La non-discrimination à l'égard des femmes*, Imprimerie Officielle de la République Tunisienne, Tunis, 1989, p. 369-376.

²⁶⁸ . Revue *Al-Ma'rifa* n° 4, « *Al-mar'a ka 'insâna* » (« La femme en tant qu'être humain »), cité par A. Hermassi dans *Al-haraka al-islamiyya fi tûnis (Le mouvement islamiste en Tunisie)*, Bayrim, Tunis, 1985, 1977, p. 122 sq.

longtemps rejeté, était une interprétation compatible avec la *sharī'a*.

Non mixité et/ou voile

Si, dans la plupart des pays musulmans, on admet aujourd'hui l'accès de la fille à l'enseignement, beaucoup de pays continuent à le faire dans le cadre d'une stricte non-mixité. Les arguments en faveur de cette politique vont du danger que la mixité présente pour les « bonnes mœurs » et l'ordre moral traditionnel, à la nécessité de préserver la dignité de la femme. Certaines sociétés, comme l'Arabie Saoudite, n'ont jamais permis la mixité, ni dans l'enseignement, ni dans le travail, ni dans les espaces publics ou privés, sauf lorsqu'il s'agit de personnes qui ne peuvent pas se marier entre elles du fait de leurs liens de parenté. Les Talibans, en Afghanistan, ont poussé cette interdiction de la mixité jusqu'à empêcher des médecins et des infirmiers d'examiner ou de soigner des femmes qui en ont besoin.

Là où la mixité est acceptée, elle est souvent assortie de l'obligation pour la femme de porter ce qu'on appelle aujourd'hui une « tenue islamique » (*zayy 'islāmī*) : cela va d'un simple fichu sur la tête dans certains pays, à un voile ample et noir qui ne laisse rien apparaître du corps de la femme, en passant par des combinaisons intermédiaires (de couleurs, de longueurs, d'ampleurs et de formes). Cela dépend de ce que l'on considère dans le corps de la femme – mais aussi de l'homme – comme *'awra* : ce qui ne doit pas être vu – ou même entendu – parce qu'il est susceptible de tenter l'autre et de l'amener à transgresser les normes relatives aux relations sexuelles.²⁶⁹

Cette notion est tributaire des fantasmes commandant les interprétations des versets coraniques, très équivoques, qui ont toujours servi de référence à ce sujet à savoir :

- « Ô prophète ! Dis à tes épouses, à tes filles et aux femmes des croyants de rabattre leurs amples tuniques (*jalābīb*) sur elles. Ce sera pour elles le moyen le plus commode de se faire connaître et de ne pas être importunées. » (33/59)
- « Dis aux croyants de baisser leurs regards et de préserver leur chasteté (leur sexe). Cela est plus à même de les purifier. Dieu connaît parfaitement ce qu'ils font. Dis aux croyantes de baisser leurs regards et de préserver leur chasteté et de ne laisser voir de leur parure que ce qui en paraît. Qu'elles rabattent leur voilure (*khumûr*) sur leurs échantures [de leurs habits : le mot utilisé est *juyûb* qui veut dire poche ou ouvertures des habits échantés] et qu'elles ne montrent leur parure qu'à leur époux, à leur père, au père de leur mari, à leurs fils, aux fils de leurs maris, à leurs frères, aux fils de leurs frères, aux fils de leurs soeurs, à leurs dames de compagnie, à leurs esclaves femmes, aux domestiques hommes qui n'éprouvent aucun désir pour les femmes, aux enfants non-instruits sur les parties intimes (*'awra*) des femmes. Qu'elles ne marchent pas de façon à attirer l'attention sur leurs atours (...) » (24/30-31)

Outre ces recommandations que les lectures intégristes cherchent à ériger en règles juridiques intangibles, les plus zélotes ajoutent des *hadīths* étendant la notion d'adultère à

²⁶⁹ . Voir l'analyse que fait de cette notion A. Bouhdiba 1979, *La sexualité en islam* (2^e éd.), P.U.F., Paris, p. 52 sq.

la femme qui se parfume et passe à côté d'une assemblée d'hommes, ou interdisant à un sexe de s'habiller comme l'autre, etc. Certains étendent les recommandations coraniques relatives à la conduite des épouses du Prophète à toutes les femmes avec le même esprit de rigorisme juridique, nourri par les fantasmes sexuels communs à toutes les sociétés fondées sur la séparation des sexes.

On ne peut mieux résumer la position des islamistes au sujet du statut de la femme, qu'en rappelant ces propos de M. Al-Ghazâlî : « Qu'on le sache, il est permis de se marier avec une et avec quatre. La répudiation est un droit dont l'homme bénéficie et que nul ne peut lui arracher. Dans l'héritage, la femme n'a droit qu'à la moitié. L'homme est le chef de famille, le responsable et le tuteur. Quant à ce que demandent aujourd'hui les femmes comme transformation de ces principes islamiques, ce n'est que de l'arrogance qu'il faut châtier sans pitié ».²⁷⁰

L'islam au service de l'émancipation féminine

Les partisans de l'égalité des sexes ont, depuis le XIX^e s., privilégié d'autres références et d'autres lectures que celles des adversaires de l'émancipation féminine. Sans nier les énoncés coraniques et les traditions mobilisés constamment par leurs adversaires, ils les relativisent en invoquant les coutumes de la société dans laquelle l'islam est apparu ; l'islam a pris en compte ces coutumes mais, disent-ils, cela ne veut pas dire qu'il en faisait une règle intangible. Bien au contraire, « son intention » et « ses finalités » étaient, selon cette vision, l'évolution progressive de la société vers l'égalité, la justice et le bien. Ce qui compte ce n'est pas « la lettre de l'énoncé » mais son « esprit » et sa « finalité » déductibles à partir du sens de l'évolution souhaitée. Pour saisir ce sens, ils comparent la norme coranique et les pratiques impulsées par l'islam naissant avec ce qui existait auparavant. Cette manière d'envisager les normes religieuses n'est pas nouvelle. Elle a toujours existé, mais la domination des conceptions patriarcales et machistes, dans les sociétés musulmanes, comme dans la plupart des sociétés humaines, l'a occultée au point que les musulmans en sont venus à penser qu'elle est incompatible aussi bien avec les lois de la nature qu'avec la religion. En effet, la théorie des *maqâ'id* (finalités), bien que développée et explicitée par Shâtibî assez tardivement, est présente dans toutes les doctrines normatives de l'islam à travers les notions d'intérêt (*maçlaha*), de « justice » (*'adl*), de « bien » ou « bel agir » (*'ihsân*) que doivent viser l'élaboration des normes et les conduites individuelles et collectives des humains. « La *shar'î'a* a pour fondement le jugement et les intérêts des gens dans la vie de ce monde et dans l'au-delà », disait le hanbalite Ibn Qayyim Al-Jawziyya avant d'ajouter : « Là où apparaissent les signes de la justice, et par quelque moyen que ce soit, il y a le *shar'* de Dieu ».²⁷¹

Les notions de justice, de bien et d'intérêts étant variables selon les sociétés, les mœurs, les cultures, et les époques, les musulmans ont de tout temps divergé quant aux

²⁷⁰ . M. Al-Ghazâlî, *Kifâhu dîn*, op. cit., p. 209.

²⁷¹ . Ibn Qayyim Al-Jawziyya, op. cit., Vol. 4, p. 373

normes jugées conformes aux finalités de la *sharī'a*, en ce qui concerne le statut de la femme et ses droits, comme par rapport à d'autres questions.

Ibn Rushd (Averroès) faisant le point, au XII^e s., sur ces divergences, entre autres par rapport à la possibilité pour la femme d'exercer les fonctions d'Imam pour diriger la prière des musulmans, de *Qādihī* ou de Calife, rappelait, dans son célèbre traité concernant les normes religieuses *Bidāyatu'l-mujtahid wa nihāyatu'l-muqta'id*²⁷², qu'il n'y avait pas d'accord entre les théologiens à ce sujet, et que l'exégète Tabarī jugeait qu'elle y avait droit. Dans son commentaire de *La République* de Platon, il déplorait les discriminations à l'égard des femmes, et leurs effets négatifs sur la société et l'économie, en affirmant qu'il n'y avait pas de différence fondamentale entre la nature du sexe féminin et celle du sexe masculin et pensait, en conséquence que les femmes pouvaient occuper toutes les fonctions, y compris celles que certaines législations réservaient aux hommes comme la direction des affaires politiques et religieuses. Il attribuait les inégalités, au nom desquelles ses contemporains justifiaient les différences de statut et de droits entre les hommes et les femmes, à l'éducation et aux traditions qui empêchaient la participation de la moitié de la société à la vie sociale et économique et qui étaient une des causes de la pauvreté des cités concernées.²⁷³

Il a fallu attendre le XIX^e s. pour voir Ibn Rushd réhabilité, et ce qu'il disait, entre autres à ce sujet, avoir droit de cité. Après l'Égyptien Tahtāwī qui a prôné l'éducation des filles en déplorant les méfaits, pour toute la société, de l'ignorance dans laquelle étaient maintenues les femmes, les réformistes se sont attaqués, les uns après les autres, à tel ou tel aspect rétrograde de la condition féminine dans les sociétés musulmanes. M. 'Abduha dénoncé les méfaits de la polygamie dont il a prôné la limitation aux cas extrêmes de maladie ou de stérilité de l'épouse. Qāsim 'Amīn²⁷⁴ a dénoncé le port du voile et fut le premier à plaider la libération des femmes au nom de l'islam. Presque au même moment, le fondateur du Parti Constitutionnel Tunisien, A. Th'ālibī publia, en 1905, *L'esprit libéral du Coran* dans lequel il reprit la dénonciation du voile et appela à l'instruction des filles.

En 1930, au moment où Mustapha Kémal Attaturc menait une politique laïque interdisant la polygamie dans le mariage civil et donnant à la femme des droits politiques et sociaux jusqu'alors inconnus dans le monde musulman, Tahar Haddad publia son célèbre *'Imra'atunān fī al-sharī'a wa'l-mujtama'* (*La femme musulmane au regard de la sharī'a et dans la société*). Il y va plus loin que tous ses prédécesseurs, aussi bien dans la dénonciation de la situation sociale faite aux femmes que dans la réfutation des arguments religieux invoqués pour justifier cette situation. Il dénonce le mode d'éducation

²⁷² . Ibn Rushd (Al-Qurtubī), *Bidāyatu'l-mujtahid wa nihāyatu'l-muqta'id*, op. cit., tome 1, p. 145 et tome 2, p. 460.

²⁷³ . Voir Ibn Rushd, *Talkhīṣ al-siyāsa*, Dar at-talī'a, Beyrouth, 1998, p. 124 sq. et les textes anglais à partir desquels le texte arabe a été reconstitué : E. I. J. Rosenthal, *Averroes's commentary on Platon's "Republic"*, Cambridge University Press, 1969, et Ralph Lerner, *Averroes on Platon's "Republic"*, Cornell University Press, 1974.

²⁷⁴ . Il fut le premier à dénoncer le port du voile et à prôner la libération de la femme au nom de l'islam notamment dans *Al-'islām wa tahrīr al-mar'a* (*L'islam et la libération de la femme*) publié au Caire en 1901.

de la fille, « élevée dans la honte de son corps. Elle doit baisser les yeux même devant les seuls hommes qui ont le droit de la voir (...). Elle doit être timide, sans personnalité affirmée, ni initiative propre (...). Elle est élevée dans la peur de ses maîtres, son père, puis son mari », dit Mohamed Charfi pour résumer les idées de T. Haddad à ce sujet.²⁷⁵ Il fait le procès de la polygamie, de l'enfermement des femmes, des modalités du mariage qui en font une marchandise, etc. Il récuse les arguments religieux à travers lesquels les théologiens cherchent à démontrer l'infériorité de la femme et son statut en soutenant que « les filles ont exactement les mêmes capacités cérébrales, les mêmes potentialités que les garçons et (...) que la condition des femmes s'explique seulement par le fait qu'elles ont été, dès leur jeune âge, maintenues dans l'ignorance et empêchées d'avoir la moindre participation à la vie publique ». ²⁷⁶ Il s'élève contre les lectures sclérosées de la religion et montre que l'islam ne s'oppose pas au changement de cet état des choses en disant : « D'une manière plus claire et plus précise, je veux dire que nous devons considérer la grande et nette différence entre, d'une part, l'essence de l'islam et son sens profond, tels que l'unicité de Dieu, la bonne morale, les principes de justice, d'équité et d'égalité entre tous les êtres humains, qui sont ce pourquoi l'islam est venu (...), et, d'autre part, les pratiques qui correspondaient à la mentalité ancrée dans l'esprit des gens et qui n'étaient pas conformes à son éthique. Les règles adoptées pour essayer de corriger ces pratiques et faire évoluer ces mentalités devront par la suite continuer leur évolution. L'abrogation de toutes ces règles circonstanciées n'est en rien contraire à l'islam. C'est le cas de l'esclavage, de la polygamie et de toutes les règles similaires qu'on ne peut en aucun cas considérer comme faisant partie de l'islam. » ²⁷⁷ Bourguiba, qui s'en était démarqué dans les années 1930, l'a réhabilité après l'indépendance et en fit une référence majeure du Code du Statut Personnel tunisien. Il utilisa les arguments développés par T. Haddad pour abolir la polygamie en invoquant les mêmes versets coraniques relatifs à la condition d'équité entre les épouses (« si vous craignez de ne pas être équitable, une seule suffit » (4/3), et « vous ne saurez être équitables entre les femmes même si vous vous efforcez de l'être » (4/135).

Les idées de T. Haddad et de ses précurseurs sont constamment sollicitées dans les débats actuels au sujet du statut de la femme dans les pays où les conceptions patriarcales continuent à dominer. Allant plus loin dans la démarche finaliste qui a inspiré les lectures réformistes, Mohamed Talbi ²⁷⁸ appelle à distinguer, à propos de chaque énoncé, la situation sur laquelle il porte et qu'il vise à modifier et la situation qu'il veut atteindre. Il parle ainsi de « vecteur(s) orienté(s) » indiquant « les finalités » (*maqâçid*)

²⁷⁵ . M. Charfi, « Tahar Haddad : "la femme musulmane : aspects religieux", un tournant dans la pensée islamique », in *Prologues* n° 20, Automne 2000, p. 30-34.

²⁷⁶ . *Ibid.*

²⁷⁷ . T. Haddad, *'Imra'atunân fî al-sharî'a wa'l-mujtama'* (*La femme musulmane au regard de la sharî'a et dans la société*), Dâr al-ma'rifa, Sousse (Tunisie), 1930, p. 13 (la traduction est de M. Charfi, *op. cit.*).

²⁷⁸ . *Plaidoyer pour un islam ouvert, op. cit., Penseur libre en islam : un intellectuel musulman dans la Tunisie de Ben Ali*, Albin Michel, 2002.

visant l'égalité des « enfants de Dieu » (*'iyâl allâh*). Dans une démarche plus radicale, le théologien soudanais Mahamûd Muhammad Taha considère que l'inégalité entre les sexes n'est pas un fondement en islam et que le fondement est plutôt l'égalité ²⁷⁹ On pourrait en dire autant des nouvelles approches de la question féminine par des penseurs comme N. H. Abû Zayd, Muhammad Shuhrûr, H'mida Ennaïfer, Abdelmajid Charfi et par les femmes, qui sont de plus en plus nombreuses à investir le débat religieux autour de ces questions : les Marocaines Fatema Mernissi, Farida Bennani, Aïcha Belarbi, Fatima-Zohra Zryouil, Rajae Elhabti, les Tunisiennes Latifa Lakhdar, Zeineb Ben Saïd Cherni, Raja Ben Slama, des Algériennes comme Leila Babès, des égyptiennes comme Nawâl Sa'dâwî poursuivant dans la voie ouverte par Hudâ Sha'râwî et Bint Al-Shâti', etc.

Le débat qui précéda la récente réforme du code de la famille au Maroc a montré les limites et les possibilités qu'offrent les acquis de la démarche réformatrice. Nous reviendrons aux limites et à leur explication. Pour ce qui des possibilités qu'offre au féminisme la prise en compte de l'identité culturelle, y compris dans sa dimension religieuse, de la société qu'on veut changer, il est important de rappeler le rôle joué par des théologiens mobilisés par les associations féministes et par les partisans de la réforme. Les apports du directeur de Dâr Al-Hadîth Al-Hasaniyya, Ahmed Khamlichi, l'actuel Ministre des affaires islamiques, Ahmed Taoufik, Abdou Filali-Ansary, ou des penseurs invités d'autres pays musulmans, montrent le souci de rassurer la société en lui proposant des modalités de conciliation entre les croyances qu'elle pense – à tort ou à raison, là n'est pas le problème – constitutives de son identité et l'évolution souhaitée. Le rôle joué par des '*Ulamâ*' reconnus dans cette démarche était loin d'être négligeable. On peut mentionner, à ce propos, l'attitude du regretté Mohamed Elhabti, membre de la Ligue des '*Ulamâ*' du Maroc, qui s'est désolidarisé avec ses collègues pour soutenir le plan de réforme de la *Mudawwana* au nom de l'islam et de l'héritage juridique réinterprété du Maroc. Des associations féministes et les défenseurs du plan de réforme ont fait appel à ses contributions pour montrer que rien dans le projet n'était incompatible avec l'islam. Sans se départir des attributs de son statut, il a démontré que rien dans l'islam et dans la tradition normative du Maroc et des sociétés musulmanes n'empêche l'adoption des points sur lesquels portaient la réforme (dont les restrictions concernant la polygamie, la suppression du tuteur matrimonial pour le mariage des femmes, le droit de la femme à demander le divorce, l'abolition de la répudiation, la proposition de porter l'âge légal du mariage de la jeune fille de 15 à 18 ans, et de prolonger la garde de l'enfant jusqu'à 15 ans, etc.) Sur tous ces points, il a montré que l'intérêt (*maçlaha*), de la société et des personnes concernées, exigeait une évolution dans le sens souhaité par la réforme. Il mit en évidence la mauvaise foi de ceux qui se cachaient derrière la religion pour rejeter la réforme tout simplement « parce que ceux qui l'ont proposée sont des laïques qui ne doivent pas être entendus même s'ils ont raison » ²⁸⁰.

Dans le même sens, Abderrazak Moulay Rachid rassure les Marocains en précisant :

²⁷⁹ . M. M. Taha, *op. cit.*, p. 162.

²⁸⁰ . M. Al-Habti Al-Mawâhibî, « *Mâ jā'a fi al-khutta laysa fih mâ huwa râjî' li'l-thawâbit al-çârifa 'an al-nazhar fih* » (Ce qu'il y'a dans le Plan - de réforme de la Mudawwana -, ne comporte rien de ce qui relève des invariables indiscutables) texte reproduit dans le hors-série de *Prologues, La mudawwana et sa réforme, quarante années de débats*, Casablanca, 2001, p. 295-300.

« l'islam n'aura pas à souffrir de réformes pouvant établir l'égalité de droit entre hommes et femmes. Cette égalité est non seulement compatible, mais encore elle renoue avec les réformes amorcées au début de l'islam. Il faut continuer cette œuvre contre les esprits rétrogrades et jaloux de leurs privilèges. Ce n'est pas l'islam qui est en cause, mais son appropriation par certains groupes sociaux et politiques. »²⁸¹ De même, Aïcha Belarbi, revendiquant le droit pour les femmes d'interpréter les textes religieux au même titre que les théologiens, dit : « L'islam en tant que religion oriente la vie du musulman, organise la communauté sur les bases de l'égalité, de la justice, et de la dignité ». ²⁸² Elle appelle à la « réappropriation de l'espace religieux par les femmes » en vue de remettre « en question des interprétations religieuses traditionalistes sur la femme, très souvent en rupture avec le Texte religieux et les pratiques sociales » et « de faire émerger et diffuser une nouvelle vision de la femme musulmane, par référence aux textes authentiques du Coran et de la Sunna »²⁸³. C'est la même « réappropriation de l'espace religieux par les femmes » qui inspira les travaux de Fatima Mernissi²⁸⁴ qui remonte « très loin dans l'histoire, vers les premières années-sources de l'islam en essayant de comprendre pourquoi les femmes ont débuté dans l'islam politique comme disciples prestigieuses du Prophète (*çahabiyyates*) pour se retrouver sous les Omeyyades dans la position dégradante de *jariya* ». ²⁸⁵ Ce retour aux « années-sources » est, à ses yeux, nécessaire « pour évaluer la profondeur de cette amnésie dans la mémoire des musulmans qui vivent l'égalité des sexes comme un phénomène étranger » ; c'est pourquoi, ajoute-t-elle, « il nous faut toujours retourner à Médine, dans ses ruelles, où le débat sur l'égalité des sexes faisait rage, et où les hommes étaient obligés d'en discuter, sinon de l'admettre, puisque Médine et son Prophète l'exigeait ». ²⁸⁶ Héritières des *Sultanes oubliées* tout autant que de Houda Chaaroui, l'une des premières féministes musulmanes des temps modernes, les musulmanes sont de plus en plus nombreuses à investir le champ religieux pour ne plus laisser le monopole du bricolage du sacré à ses manipulateurs machistes. Leurs apports dans ce domaine seront essentiels. Les penseurs musulmans qui peinent depuis des siècles à faire évoluer les mentalités et les institutions socio-politiques, trouveront dans ces apports les moyens d'aller plus loin dans la remise en cause des structures patriarcales et autoritaires qui bloquent l'évolution de leurs sociétés.

Cependant, si la réinterprétation des textes et de l'héritage religieux et culturels

²⁸¹ . A. Moulay Rachid, *La femme et la loi au Maroc*, Le Fennec, Casablanca, 1991, p. 130.

²⁸² . Voir sa contribution à *Femmes et islam*, Le Fennec, Casablanca, 1998, p. 5.

²⁸³ . *Ibid.*, p. 10.

²⁸⁴ . Notamment dans *Le harem politique, Le Prophète et ses femmes*, Albin Michel, Paris 1987, et *Sultanes oubliées : femmes chefs d'État en islam*, Albin Michel, Paris, 1990.

²⁸⁵ . F. Mernissi, dans la préface de *Femmes et pouvoirs, Prologues*, Le Fennec, Casablanca, 1990, p. 9, voir aussi sa contribution à cet ouvrage : « La *jariya* et le *khalif* », p. 65-80.

²⁸⁶ . F. Mernissi, *Le harem politique, op. cit.*, p. 163

constitue une entrée nécessaire pour que l'évolution ne soit pas rejetée et vécue comme une entreprise menée contre la société et son identité, il est important d'avoir conscience des limites de la démarche réformatrice. Comme nous pouvons le voir à travers la réforme du code de la famille marocain, mais aussi à travers toutes les réformes entreprises dans les mondes de l'islam depuis deux siècles, cette démarche ne lève pas complètement l'hypothèque du sacré : l'évolution des idées, des mœurs et des institutions n'est admissible que dans la mesure où elle est compatible avec la norme religieuse telle que la conçoit la lecture hégémonique dans la société. Elle ne permet pas au débat de se déployer librement à l'abri des logiques d'anathème et des persécutions qui peuvent en résulter. En effet, la sacralisation des valeurs et des conceptions qui fondent les systèmes en place, en les présentant comme inhérents à la religion et à la volonté de Dieu, a pour conséquence inévitable l'assimilation de toute nouveauté, dans quelque domaine que ce soit, à une « innovation hérétique » passible des pires châtiments.

Ce qui se passe en ce moment dans les sociétés musulmanes, comme dans toutes les sociétés où le lien social et le droit sont tributaires des normes d'une religion ou des conceptions doctrinaires d'une idéologie, montre les dangers du maintien d'une telle hypothèque pour la liberté de conscience et pour l'égalité des droits. Le problème n'est pas d'interdire aux croyants – musulmans, fidèles d'autres religions ou sans religion – de tenir compte des normes de leur sacré et de rechercher la conciliation de ce qu'ils vivent et font avec ce qu'ils croient : c'est là un droit fondamental, inhérent au principe de liberté de conscience et une société qui ne serait composée que de citoyens sans convictions, acceptant le divorce entre ce qu'ils croient et ce qu'ils vivent ou font, n'est pas plus enviable ou rassurante qu'une société embrigadée par un système doctrinaire de quelque nature qu'il soit. Le problème est le statut revendiqué et donné à la norme religieuse : est-elle un principe moral individuel qui ne concerne que notre conscience et par rapport auquel on n'a de compte à rendre, ou à demander, à qui que ce soit ? Ou est-ce une règle juridique intangible, parce que sacrée, qui s'impose à la société, aux conduites individuelles et collectives, et structure tous les secteurs de la vie sociale, économique, politique, culturelle, etc. ? C'est là que se situe l'enjeu essentiel de la laïcité que les adeptes de l'islam politique, les modernistes timorés du monde musulman et les islamophobes, déclarés ou se cachant derrière des conceptions culturalistes essentialistes, disent impossible en islam.

Islam et laïcité

Le débat concernant la possibilité pour les musulmans d'admettre la laïcité et ses implications politiques, juridiques et culturelles, a longtemps porté sur l'islam en supposant qu'il n'y a aucun problème quant à la définition de la laïcité et à ce que chacun met derrière ce mot. Or, il est de plus en plus clair que tout le monde ne donne pas la même signification au terme laïcité et ce, aussi bien pour ceux qui pensent qu'elle est incompatible avec l'islam que pour ceux qui prônent le contraire. C'est pourquoi il n'est pas superflu de faire le point sur les termes du débat au sujet de la laïcité, avant de voir si

l'islam peut s'en accommoder ou non.

La laïcité : française, occidentale ou universelle ?

Le débat au sujet de la laïcité s'est ravivé, depuis la fin des années 1970, à la faveur de plusieurs facteurs dont : le réinvestissement du champ politique par des forces et des idéologies religieuses, la chute du Mur de Berlin et l'implosion du bloc soviétique et de ses satellites, l'accélération des processus de mondialisation et ses conséquences pour les différentes sociétés, etc. L'analyse des termes de ce débat permet d'entrevoir au moins trois types de conceptions :

- celles qui s'inscrivent dans la thèse présentant la laïcité comme une spécificité du républicanisme français ayant des origines, plus ou moins lointaines selon les auteurs, dans l'histoire particulière de la France,
- celles qui associent la laïcité à une conception du rapport entre le politique et le religieux typiquement occidentale,
- celles qui envisagent la laïcité dans une perspective universelle.

Les partisans de la première thèse avancent différents types d'arguments. Certains disent que le terme « laïcité » n'existerait qu'en français, n'aurait pas d'équivalent dans les autres langues et voient là une preuve suffisante pour étayer leur thèse. D'autres ajoutent des arguments historiques : si la laïcité a vu le jour en France à la fin du XIX^e et au début du XX^e s., c'est parce que la France a une histoire particulière marquée par des événements et des courants de pensée qui ont conduit à l'adoption de ce principe (le triomphe du républicanisme avec la Troisième République dans la « guerre des deux Frances » au XIX^e s., la philosophie des Lumières et la Révolution de 1789, l'Édit de Nantes, le rationalisme de Descartes, l'humanisme de Montaigne ou encore le conflit entre Philippe le Bel et les Papes de Rome, vers la fin du Moyen-Âge, etc.). La conception de la laïcité varie en fonction des événements, des moments et des courants de pensée privilégiés par les uns et par les autres. Une troisième variante insiste sur les arguments juridico-politiques : Il n'y a pas dans d'autres pays l'équivalent de la loi de 1905 ; la République française, « démocratique, sociale, laïque et indivisible », serait le seul système garantissant, par le biais de services publics, des droits et des solidarités nécessaires à l'épanouissement de citoyens libres et égaux leur offrant la possibilité d'échapper aux contraintes des liens communautaristes (de confession, d'origine, de terroir ou de toute autre forme de « solidarité mécanique » fondée sur l'appartenance plus que sur la libre adhésion). Parmi les tenants des différentes versions de cette thèse, beaucoup voient dans la mondialisation, l'immigration et la sédentarisation en France de populations étrangères en général, et de cultures islamiques en particulier, comme dans la construction européenne et la décentralisation (au profit des régions et de leur « identités culturelles »), des menaces pour l'avenir de la laïcité.

Les tenants de la deuxième thèse voient dans la réduction de la laïcité à la forme spécifique qu'elle a prise en France une sorte d'ethnocentrisme hexagonal. Pour eux, le « modèle français » n'est qu'une forme particulière de la laïcité qui caractérise toutes les

sociétés occidentales. Les arguments à l'appui de cette thèse sont de différents ordres. Ils invoquent, comme les premiers, un argument linguistique : l'origine du mot laïcité est rattachée aux termes « lai(e) » ou « laïc », du latin ecclésiastique de la fin du Moyen-Âge, référant à la dichotomie – qui serait propre au christianisme occidental – distinguant les croyants laïcs de ceux qui sont dans le clergé ou dans les ordres religieux. Ils rattachent à cette dichotomie l'origine de la laïcité. Leurs arguments historiques vont dans le même sens. Les analyses de Marcel Gauchet,²⁸⁷ de Bertrand Badie²⁸⁸ ou de Julien Bauer,²⁸⁹ pour ne citer que ces références, illustrent bien cette vision occidentaliste. La laïcité s'y trouve présentée comme l'aboutissement d'un mouvement propre au christianisme occidental qui a vu l'Église s'affirmer comme une institution indépendante face aux princes laïques (la querelle des investitures entre le IX^e et le XII^e s., les réformes grégoriennes qui en ont résulté au XI^e s., les débats théologiques qui les ont accompagnées et prolongées, la Réforme, etc., ont été les principaux jalons de ce processus qui aurait donné la laïcité). Les défenseurs de cette thèse opposent l'évolution, née de ce processus, des rapports entre le politique et le religieux en Occident, à celle qui serait une caractéristique permanente de l'Orient (chrétien, musulman ou d'autres traditions). Pour ce qui est du juridico-politique, ils relativisent l'absence de séparation entre la religion et l'État « à la française », en faisant valoir le fait que dans tous les États occidentaux « le pouvoir vient d'en bas et non plus d'en haut, du souverain ou de la divinité ».²⁹⁰ Cette évolution s'est accompagnée d'« une distanciation entre religion et politique, entre Église et État ». Même si cette distanciation a pris des formes différentes, selon l'expression de J. Bauer,²⁹¹ ce qui est important, du point de vue de la laïcité, c'est que partout en Occident « l'État (est) religieusement neutre et la société (a) laïcisé des valeurs et des coutumes jusqu'alors religieuses ».²⁹²

S'appuyant sur les arguments de cette thèse, certains pensent que la laïcité est menacée par les cultures non-occidentales et par les immigrations et la sédentarisation de populations issues de ces cultures dont les valeurs et les conceptions sont antinomiques avec la laïcité et les valeurs consubstantielles et inséparables de l'identité de l'Occident. Cette vision n'est pas étrangère à l'idéologie de la « guerre des cultures » (ou du « clash des civilisations », selon l'expression de S. Huntington²⁹³). Elle représente la version occidentalocentriste de la thèse qui trouve l'origine de la laïcité dans le christianisme en tant que « religion de la sortie de la religion », d'après M. Gauchet. Elle est au cœur des travaux de B. Lewis²⁹⁴ dont les idées ont inspiré la thèse de l'impossible laïcité en islam

²⁸⁷ . M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op. cit.

²⁸⁸ . B. Badie, *Les deux États*, op. cit.

²⁸⁹ . J. Bauer, *Politique et religion*, PUF, 1999.

²⁹⁰ . *Ibid.*, p. 26-27.

²⁹¹ . *Ibid.*

²⁹² . *Ibid.*

dont nous avons vu les arguments dans le premier chapitre.

La troisième thèse, dans laquelle s'inscrivent toutes mes recherches à ce sujet, envisage les processus auxquels les deux premières thèses rattachent la laïcité – celui de l'histoire de la France et celui de la dynamique du christianisme présenté comme « la religion de la sortie de la religion » – en tant que deux formes particulières d'un même processus universel de lutte contre les injustices, les inégalités, les discriminations, les limites imposées à la liberté de penser, les persécutions justifiées au nom d'une doctrine officielle, qu'elle soit religieuse ou non.

Dans le contexte actuel d'intensification des échanges et des flux qui réduisent la planète aux dimensions d'un village dans lequel sont condamnées à cohabiter des populations de cultures et de trajectoires historiques jusqu'ici séparées, la laïcité ne peut plus être pensée, sauf à en faire une tradition parmi d'autres, comme une spécificité française ou occidentale. Elle doit être envisagée comme une exigence universelle d'un vivre ensemble planétaire. Pour cela, elle doit être dégagée des perspectives du culturalisme et de l'ethnocentrisme qui en font un auxiliaire de la « guerre des cultures » (ou du « clash des civilisations »). Pour cela, il ne faut plus l'approcher exclusivement à partir des formes particulières de sa réalisation dans telle ou telle société, mais à partir des enjeux vitaux et les problèmes qu'elle est censée résoudre dans toutes les sociétés qui ont pâti et pâtissent des discriminations, des persécutions et des entraves à la liberté au nom de dogmes, religieux, philosophiques ou idéologiques, érigés en doctrine d'État. Sous cet angle, l'universalité de la laïcité est doublement incontestable :

- d'une part, parce que toutes les sociétés humaines ont pâti des discriminations, des persécutions et des atteintes à la liberté de conscience et de pensée au nom de traditions érigées en doctrines officielles de l'État pour justifier les inégalités et les injustices au sein de la société ;
- d'autre part, parce que toutes les victimes d'un tel système – à quelque société et à quelque culture qu'on puisse les rattacher – ont dénoncé leur sort et revendiqué le droit de penser et de croire librement sans s'exposer à des discriminations ou à des persécutions au nom de la doctrine de leur persécuteurs.

Outre l'universalité du recours à la mystification idéologique pour pérenniser les systèmes fondés sur la discrimination, l'exploitation et l'oppression, et outre l'universalité du refus de tels systèmes par ceux qui en sont victimes, l'universalité du principe laïque, est inséparable de l'universalité de l'humain et de ses droits fondamentaux. Pour que cette universalité soit sans faille, nous devons rompre avec la tentation de définir la laïcité – par conservatisme, ou par ethnocentrisme ou, tout simplement, par paresse intellectuelle – à

²⁹³ . S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, est paru en français chez Odile Jacob en 1997 sous le titre *Le choc des civilisations*. C'est la reprise d'un article publié par la revue *Foreign Affairs* dans son n° 3 de l'été 1993 (p. 22-49). Les nuances apportées par le livre, et les réponses aux critiques, dont sa thèse a fait l'objet, ne changent rien au fond des idées essentielles défendues dans l'article.

²⁹⁴ . Voir en particulier, son ouvrage, *Le langage politique de l'islam, Le retour de l'islam, op. cit.*, et son dernier livre, *Islam and West : what went wrong*, (traduit en français sous le titre *Que s'est-il passé ?*), Oxford University Press, 2002.

travers les formes particulières qu'elle a prises dans un contexte historique ou socio-culturel déterminé. Ainsi, s'il était légitime d'identifier la laïcité à la séparation entre l'Église et l'État lorsque la solidarité entre ces deux institutions était, avant et sous la troisième République naissante en France, le principal obstacle à la sécularisation, on ne peut aujourd'hui continuer à réduire le principe laïque à une telle opération, sans en compromettre l'universalité et sans en trahir l'esprit. Une telle définition ne vaut que pour les situations où il y a une Église, un État et une solidarité – ou une concurrence – entre les deux. Là où ces conditions n'existent pas, une telle définition de la laïcité n'a aucun sens. C'est d'ailleurs l'argument au nom duquel la laïcité est contestée ou rejetée comme sans objet dans les pays musulmans mais aussi dans les pays qui n'ont pas d'Église(s) à séparer avec l'État. De même, si les penseurs des siècles passés avaient l'excuse de leur époque pour envisager la sécularisation – et la laïcité – uniquement en opposition à la théocratie parce que, jusqu'alors, le principal obstacle à la liberté et à l'égalité de tous, par-delà leurs opinions et croyances, était l'État d'une religion – ou la religion d'État –, il n'est pas excusable de persister dans une telle assimilation après les crimes commis au ^e XX s. au nom d'idéologies non religieuses érigées en doctrines d'État, comme le nazisme, le fascisme et l'athéisme d'État dans les systèmes totalitaires se réclamant du communisme.

Pour ces raisons, la laïcité aujourd'hui doit être définie par opposition à toute idéocratie qu'elle soit théocratique ou non, qu'elle soit au nom d'une religion d'État, d'un athéisme d'État ou de toute autre forme de l'État doctrinaire ou idéologique.

Envisagée sous l'angle de ces enjeux, et non seulement à partir des formes spécifiques qu'elle a prises, qu'elle peut prendre et qu'elle prendra en fonction des situations concrètes de son inscription, la laïcité a partout deux obstacles : le désengagement social de l'État et le cléricisme.

Laïcité et rôle social de l'État

Parmi les défis majeurs qu'un État laïque doit relever, on trouve la capacité de garantir la pérennité du lien social autrement que par la mystification idéologique et/ou par le recours à la religion. De nos jours, l'ultra-libéralisme, qui impose sa logique à la mondialisation, se traduit partout, par un désengagement de l'État de son rôle social. L'une des conséquences de ce processus est le repli sur des identités fantasmagoriques et sur des solidarités traditionnelles (d'appartenance tribale, ethnique, confessionnelle, territoriale, etc.) où le particularisme tend à devenir un substitut à la citoyenneté. Le droit à la différence, sur lequel ce modèle est partout articulé, est un prétexte pour justifier des inégalités surannées et des entraves aux libertés fondamentales au nom du nécessaire respect des spécificités et de l'identité de chaque communauté.

Au lieu de promouvoir une société de citoyens libres et égaux, on laisse s'installer des communautés différentes composées de membres différents, avec des droits différents, au nom du droit à la différence ! Quant au politique, il n'a pas à jouer le rôle de garant universel de droits universels pour des citoyens libres et égaux ; il doit se contenter de son rôle de gendarme, ou de sapeur-pompier, veillant au respect des frontières territoriales et culturelles entre les communautés.

C'est dans ce processus que résident les dangers qui pèsent sur la laïcité et sur les progrès réalisés par l'humanité au détriment des ordres structurés par l'inégalité, la soumission aveugle aux hiérarchies traditionnelles et l'obscurantisme. C'est la démission sociale du politique, imposée par les recettes du FMI, de la Banque Mondiale, de l'OMC et les clercs de l'ultra-libéralisme, qui constitue le terreau de tous les intégrismes, de toutes les stratégies de repli sur les antiques solidarités de proximité (de sang, de terroir, de confessions, etc.). C'est parce qu'ils n'ont plus rien à espérer d'un système commandé exclusivement par les valeurs de la bourse et la loi du marché, que les millions d'exclus trouvent dans les intégrismes et la nostalgie des solidarités traditionnelles un refuge.

En effet, les intégrismes, et les autres formes de replis identitaires, sont plus les effets de la logique économiste et techniciste qui commande le monde, que les causes des évolutions inquiétantes de notre monde. Plus les frustrations et les exclusions, générées par cette logique, sont grandes, plus les désespoirs et le désenchantement sont profonds, plus l'avenir paraît incertain, plus le présent devient invivable, plus les systèmes de solidarité traditionnelle, dont les communautés religieuses, retrouvent leurs fonctions de refuge et de réservoir ultime de sens et de valeurs. Quoi de plus normal quand les différents modèles qui prétendent incarner la modernité trahissent tous leurs promesses de progrès, de liberté, d'égalité et de « solidarités organiques » au nom desquelles ils ont bousculé les ordres traditionnels légitimés, entre autres, par l'idéologie religieuse ?

Comment s'étonner du « retour du religieux » chez les exclus de la « mondialisation », du « nouvel ordre international » et des sociétés à deux vitesses, alors que les dirigeants eux-mêmes n'ont plus que la charité à proposer à la place des droits grignotés, et le recours aux autorités religieuses de toutes les confessions pour retrouver, qui une respectabilité usée par les « affaires » et les promesses électorales non tenues, qui une légitimité laminée par la corruption, l'incompétence et la tyrannie ?

Comment s'étonner devant une telle évolution lorsqu'on laisse la spéculation, la corruption, le népotisme, le clientélisme, la recherche du maximum de profit avec le minimum d'investissement et dans les délais les plus courts, détruire les solidarités, transformer les espaces publics, mais aussi les pays, en territoires exclusifs régis par des logiques de purification sociale favorisant les communautarismes tribaux ou ethnico-confessionnels ?

Il serait vain et hypocrite de continuer à verser des larmes de crocodile sur le sort de la laïcité, menacée par les idéologies religieuses obscurantistes, sans combattre les politiques libérales qui s'attaquent aux droits sociaux, bradent les services publics qui les garantissent, réduisent les budgets qui leur sont alloués, d'un côté, et, de l'autre, multiplient aides et allègements fiscaux aux patrons et établissements privés, cherchent à acheter la paix sociale en sous-traitant la gestion des problèmes sociaux aux représentants des « communautés » confessionnelles, dont les institutions de toutes sortes sont de plus en plus subventionnées et mobilisées pour supplanter les services publics. En effet, le désengagement social de l'État, a toujours eu pour corollaire l'articulation du politique sur une doctrine religieuse, philosophique ou de quelque idéologie que ce soit, pour faire admettre comme une fatalité les injustices et les inégalités au sein de la société. Nous avons vu plus haut ce que disaient à ce sujet Machiavel et Napoléon, sur le rôle que le politique doit faire jouer à la religion dans ce sens. Depuis, on

a essayé de faire jouer le même rôle à d'autres idéologies, mais avec moins de réussite.

C'est ce processus, à l'œuvre dans toutes les sociétés, qui représente aujourd'hui le plus grand danger pour le devenir de la laïcité là où elle est proclamée, et le principal obstacle à sa promotion là où elle n'a pas droit cité.

Cléricalisme(s) et laïcité

On entend souvent dire qu'il ne faut pas « confondre laïcité et anticléricalisme » ; certains entendent par « anticléricalisme » une attitude hostile à l'égard des religions, ce qui est une grave confusion car un croyant n'est pas obligé de se réclamer de l'autorité d'un clerc, d'un clergé ou d'une hiérarchie cléricale. Cependant, si la laïcité n'a pas à être confondue avec une attitude hostile à l'égard de quelque religion et de quelque philosophie que ce soit, elle ne peut pas s'accommoder de l'autorité des clercs (les dépositaires du *kleros*, part d'héritage ou patrimoine, qui en vient à désigner ceux qui ont une « part à l'héritage de Dieu » et qui lui consacrent leur vie en tant que membre du clergé) sur le peuple (le *laos*, dont *laicus*, membre du peuple, qui a donné le mot laïcité). Il est important de s'arrêter sur cet aspect capital de la laïcité. Le grec ancien avait trois mots pour désigner le peuple :

- *demoi* qui désigne la seule partie de la cité qui avait, dans la démocratie de l'époque, droit à la participation politique : les hommes libres à l'exclusion des femmes, des esclaves, des métèques (du grec *metoikos* qui veut dire immigrant), des étrangers ; c'est le peuple souverain par opposition aux « sujets » d'un Prince ou d'un État,
- *ethnos* qui désigne un peuple par ce qui le distingue culturellement d'autres peuples (le peuple grec, le peuple perse, le peuple égyptien, etc.),
- *laos* qui désigne le peuple en dehors de toute distinction hiérarchique ou culturelle ; le fait que la « laïcité » soit référée à cette désignation du peuple n'est pas anodin : cela veut dire qu'elle ne peut s'accommoder d'aucune détermination particulière, d'aucune discrimination entre les membres du peuple quels qu'en soient les critères ou les prétextes.

De nos jours, il serait dangereux de réduire le « cléricalisme », à une attitude exclusivement propre aux hiérarchies religieuses et aux gourous des différentes sectes et idéologies. Aux clercs traditionnels des hiérarchies religieuses, sociales et politiques, s'ajoutent de nouveaux clercs : les experts et les technocrates dont la puissance augmente avec la mondialisation économique, l'hyper-spécialisation – engendrée par le progrès vertigineux des sciences et des techniques – et la tendance à concentrer les mécanismes de décision entre les mains d'une élite dont les compétences sont mises en avant pour justifier ses pouvoirs de plus en plus exorbitants : des conseillers en tout genre à tous les échelons du pouvoir au niveau de chaque État, ou à la Banque Mondiale et au FMI, etc. Une véritable caste de clercs au-dessus des institutions démocratiques – quand elles existent – décide de plus en plus à la place des peuples. La laïcité ne peut s'accommoder de cette évolution aux dépens de la démocratie, dans son acception moderne qui n'admet plus la distinction entre *demoi*, *ethnos* et *laos*, c'est-à-dire sans discrimination de quelque nature que ce soit, et sans référence à quelque détermination

particulière que ce soit.

Pour résumer, la laïcité ainsi envisagée fait signe vers : (a) la liberté de conscience incompatible avec toute théocratie (entendue comme l'État d'une religion), toute idéocratie (l'État d'une idéologie), tout État doctrinaire, car un tel État ne peut que discriminer et limiter les libertés sur la base de ce qui est compatible ou non avec sa doctrine de référence, (b) la nécessité de garantir le lien social sur la base de droits assurés par des services publics à tous les membres du corps social sans aucune discrimination pour éviter les replis sur solidarités exclusives et par là dangereuses pour le vivre ensemble et (c) la pleine souveraineté du peuple qui ne peut s'accommoder d'aucune forme de cléricisme.

Si les deux premières conceptions excluent, par leur définition de la laïcité comme une spécificité française ou occidentale, toute compatibilité avec l'islam, peut-on en dire autant de cette dernière conception ? L'islam y serait-il particulièrement, et plus que d'autres religions, hostile, comme le prétendent les adeptes de l'islam politique et les islamophobes déclarés ou se cachant derrière de *pseudo* discours scientifiques oscillant entre l'ethnocentrisme et l'essentialisme culturaliste ?

« Exception islamique »²⁹⁵ ou « normale normalité de l'islam »²⁹⁶

Nous avons vu tout au long de ce travail des exemples qui montrent le caractère fallacieux des thèses relatives à l'exception islamique, que ce soit par rapport à la laïcité, ou à d'autres questions. D'autres travaux, de plus en plus nombreux – de musulmans et de spécialistes qui analysent l'islam avec la même grille de lecture, et avec la même disposition d'esprit observée dans l'étude des autres religions –, ont abouti aux mêmes conclusions. N'en déplaise à ceux qui continuent à entretenir les préjugés sur lesquels repose l'idée de cette « exception » – par ignorance, par « islamisme » ou par islamophobie – une étude scientifique comparée des religions peut facilement montrer qu'il n'y a pas dans le Coran plus d'énoncés à portée juridique qu'on n'en trouve dans la Bible ou dans d'autres textes fondateurs des grandes traditions religieuses. Il n'y a pas eu non plus, dans l'histoire et dans les traditions des sociétés musulmanes, plus de commentaires et de doctrines juridiques se référant à l'islam qu'il n'y en a eu par référence à d'autres religions, et particulièrement au christianisme et au judaïsme. Le

²⁹⁵

. Expression revenue très souvent dans le débat au sujet de l'islam et ses rapports avec la modernité, les droits humains et la laïcité avant de donner lieu à un titre de l'universitaire tunisien H. Rédissi, *L'exception islamique*, Seuil, Paris, 2004.

²⁹⁶

. Expression de Bruno Étienne en réaction à ceux qui parlent d'une « exception anormale » de l'islam : c'est une expression que j'ai entendue dans l'une de ses interventions et je ne sais pas s'il disait « la normale normalité de l'islam » ou « l'anormale normalité de l'islam », mais son propos visait à démonter le caractère fallacieux de la thèse de l'exception islamique ; c'est pourquoi j'ai retenu la première formulation en sachant que s'il a utilisé la deuxième c'était de façon ironique.

statut du politique et du juridique n'y est pas plus fondamental qu'ailleurs. Nous avons vu qu'il y a en islam autant d'énoncés qui peuvent justifier non seulement la séparation du politique et du religieux, mais aussi le rejet pur et simple des codes présentés comme étant « le droit musulman » confondu avec ce qu'on appelle la *sharī'a* islamique : « leur affaire est une question de consultation entre eux », « tu n'est pas leur tuteur », « Rappelle ! Tu n'as pour mission que de rappeler, tu n'as pas de pouvoir sur eux », « pas de contrainte en religion », ou le fameux *hadith* « pour ce qui est des affaires de votre religion, cela me revient ; et pour ce qui est des affaires de votre monde ici-bas, vous êtes mieux à même pour le savoir », etc., sont autant d'arguments que des musulmans ont, de tout temps, revendiqués contre la lecture théocratique prônée par les intégristes et privilégiée par certains modernistes musulmans, comme par beaucoup de spécialistes. Ce sont ces énoncés, et bien d'autres, qui ont amené les musulmans des premiers siècles à considérer le politique et le juridique comme faisant partie des « équivoques » qui ne sont pas constitutives de la religion. C'est ce statut équivoque, et par là ouvert à l'interprétation et à l'évolution, de la norme islamique qui explique la diversité, les évolutions – et parfois les involutions – divergentes des systèmes politiques et juridiques des sociétés musulmanes. Il n'y a que l'ignorance de certains spécialistes et la mauvaise foi des marchands d'illusions qui peuvent les confondre pour conclure au caractère monolithique de l'islam, à l'intangibilité de « sa loi », à l'unité de sa communauté, et à son incapacité à l'évolution.

S'il est indéniable que la plupart des musulmans ont aujourd'hui une lecture de leur religion encore marquée par l'esprit des orthodoxies et de la « fermeture de la porte de l'*ijtihād* », il n'en est pas moins vrai que le monde musulman a connu, depuis deux siècles, des évolutions, inégales et en dents de scie, certes, mais, néanmoins, décisives et non sans effets sur les processus de sécularisation qui ébranlent ses équilibres traditionnels. En effet, certaines sociétés musulmanes ont connu assez tôt – comparativement à ce qui se passe dans d'autres pays, y compris en Occident – des réformes qui auraient pu les amener à rompre avec le carcan de leur Ancien Régime. Ces réformes étaient même en avance par rapport aux pays qui ont opéré une telle rupture : des pays comme la Turquie et l'Égypte ont accordé le droit de vote aux femmes avant la France, un pays comme la Tunisie a aboli l'esclavage avant la plupart des pays occidentaux, etc. Dans ce pays, la *sharī'a*, considérée ailleurs comme le « droit musulman » et source principale, ou exclusive, de toute législation, a été purement et simplement mise de côté pour adopter un code de statut personnel et des lois abolissant la polygamie, la répudiation, la lapidation, l'esclavage, la peine capitale pour l'apostat, l'amputation des membres du voleur, et d'autres prescriptions présentées comme constitutives de l'islam. Non seulement la société tunisienne – musulmane à plus de 98 % – a fini par accepter ces nouvelles normes juridiques qui ont remplacé ce qu'on appelle « le droit musulman », mais elle les a tellement intégrées que même les islamistes sont obligés de reconnaître qu'elles sont une interprétation possible de l'islam et de sa *sharī'a*.

Le mouvement dans lequel s'inscrivent ces réformes a ré-ouvert la « porte de l'*ijtihād* » pour donner de l'islam une lecture qui l'ouvre à la démocratie, à la sécularisation et aux droits de l'Homme bien avant Vatican II. Plus que par son concordisme – qui l'a amené à chercher la conciliation, à tout prix, de la tradition et de la modernité –, ce

mouvement a été marginalisé par la connivence entre le colonialisme – de « l'Occident laïque et moderne » – et les forces rétrogrades des sociétés musulmanes. Partout, la colonisation a entraîné la dissolution des assemblées et la suppression des constitutions que les réformes du XIX^e s. ont introduites dans certaines sociétés arabo-musulmanes. Depuis, le débat au sein de ces sociétés, s'est enlisé dans une surenchère de discours identitaires sur fond de connivence, plus ou moins ouverte, avec telle ou telle puissance occidentale. Les mouvements islamistes assimilent les réformes du XIX^e s., et les idées qui les ont portées et prolongées, à une capitulation idéologique devant l'Occident, à une perte d'identité à laquelle ils veulent remédier par un repli xénophobe sur une lecture moyenâgeuse sclérosée de l'islam. Les élites, qui n'ont retenu de la modernité que ses aspects techniques, ont prôné une imitation servile de la colonisation dont ils ont étendu les effets à tous les secteurs de la vie économique, sociale et culturelle. Là où ces élites « modernistes » ont réussi à s'imposer comme les héritiers de la colonisation, elles ont généralisé le mode colonial de domination et détruit les solidarités traditionnelles tout en étouffant les libertés qui auraient pu permettre l'avènement de nouvelles solidarités. Les échecs qui ont sanctionné leurs projets de « modernisation », et l'usure de leur capital de popularité par des décennies de politique autoritaire et stérile, les ont amenées à recourir à la religion pour combler leur déficit de légitimité. Ce faisant, elles ont permis à leurs adversaires traditionalistes – contre lesquels elles ont toujours préféré l'usage exclusif de la répression sans aucun débat d'idées – de prendre leur revanche contre une modernité d'autant plus vulnérable qu'elle a été nihiliste et travestie par ses propres promoteurs.

Contrairement à la vision entretenue depuis les années 1970, l'islam est loin d'avoir prescrit à ses fidèles une conception clairement définie et intangible des rapports entre le politique et le religieux. Le caractère équivoque de tout ce qui a trait au politique a permis, et autorise encore de nos jours, d'envisager l'adoption des « formes les plus diverses d'organisation politique », selon la formule déjà rappelée de Louis Gardet.

Nous avons vu que le fameux « rendre à César ce qui revient à César et rendre à Dieu ce qui à Dieu », contrairement à ce que prétendent les adeptes de l'« exception islamique », a bel et bien son équivalent islamique, le non moins fameux « Obéissez à Dieu, à son Prophète et à ceux qui ont la charge des affaires », (que les théologiens musulmans appellent, non sans malice, le « verset des princes »), a joué le même rôle : Lorsque le prince est musulman, il est interprété comme un principe de sacralisation de l'autorité et de justification de la confusion de politique et religion, surtout lorsque le prince se réclame de la même doctrine que ceux que la population reconnaît comme les gardiens qualifiés de la religion. Par contre, lorsque les musulmans se trouvent en situation de minorité, persécutée ou non, sous une autorité qui n'est pas, ou qu'ils ne reconnaissent pas comme musulmane, le même énoncé devient un principe de séparation ou de dissociation : il faut obéir à Dieu et à son Prophète dans le domaine de la religion et il faut obéir « aux ayant-charge des affaires », quels qu'ils soient, dans le domaine qui relèvent de leur autorité. C'est ce que les minorités musulmanes ont de tout temps réclamé, que ce soit vis-à-vis d'autorités se réclamant de l'islam ou non. Cette lecture a été adoptée, nous l'avons vu, y compris là où les musulmans étaient majoritaires, sous les autorités coloniales après le XIX^e s. L'obéissance à l'administration coloniale fut justifiée par le « verset des princes » tant qu'elle n'empêchait pas « l'obéissance à Dieu et à son prophète », interprétée comme étant la possibilité pour les

musulmans de pratiquer leur religion. Ce qui était demandé dans ces conditions, ce n'est rien d'autre que ce qu'implique la laïcité en tant que principe de non-discrimination et de respect de la liberté de conscience et de culte. Certains, notamment en Algérie, se sont explicitement référés à la laïcité pour tenter, vainement, de faire valoir ces droits auprès de la « République démocratique, sociale et laïque » ; mais la France refusa de leur appliquer ses principes républicains sous prétexte que « l'anticlérisme ne s'exportait pas », selon l'expression de Jules Ferry.

C'est là un aspect de l'histoire et des réalités musulmanes souvent occultées par ceux qui prônent l'impossible sécularisation des sociétés musulmanes : l'islam aurait eu la malchance d'avoir toujours été hégémonique ou majoritaire, et n'aurait jamais connu la situation de minorité qui a souvent favorisé, dans toutes les religions, la quête de tolérance et une certaine revendication laïque. Certes, sous l'Empire romain, pour les juifs et les chrétiens persécutés comme « athées » en raison de leur hostilité aux divinités « païennes » de leurs contemporains, cette situation était à l'origine d'une demande de distinction entre la citoyenneté du Ciel de celle de la Cité, pour mettre fin aux discriminations qui frappaient les fidèles de ces religions en raison de leurs croyances. Affranchis par l'Édit de Milan en 313, les chrétiens sont devenus hégémoniques dans l'Empire, avec la conversion de Constantin 1^{er}, et ne tardèrent pas à devenir des persécuteurs. Douze ans après l'Édit de Milan, le Concile de Nicée inaugura un long épisode de persécution au nom de la norme chrétienne. Le combat pour que cessent les discriminations pour des motifs religieux, c'est-à-dire pour la sécularisation, a continué à être le fait des minorités discriminées et persécutées. Ainsi, en France, les minorités protestantes et juives, ainsi que les libres-penseurs persécutés en raison de leurs idées, ont été de toutes les luttes pour la laïcité. La majorité des catholiques français n'est venue à l'acceptation de la séparation de l'Église et de l'État qu'à reculons. Là où ils sont majoritaires, les protestants ont eu, et continuent à avoir, la même attitude observée chez les catholiques en France, en Italie ou en Espagne. De même pour les juifs : ils sont majoritairement pour la laïcité, sauf quand il s'agit de l'État d'Israël. On peut en dire autant des fidèles de toutes les religions : la disposition à l'acceptation et au combat pour les droits humains, pour la laïcité ou pour telle ou telle autre cause, n'est pas à chercher dans la logique interne de telle ou telle doctrine religieuse, de tel ou tel texte sacré, mais dans la situation et l'intérêt des fidèles de la confession considérée : l'islam et les musulmans ont-ils vraiment échappé à cette dynamique ?

Considéré globalement, à l'exception des dix premières années de son avènement, et en dehors de quelques épisodes historiques peu étudiés – à Byzance, avant la conquête ottomane, et en Espagne après la Reconquista –, l'islam apparaît comme une religion qui a toujours vécu en situation hégémonique : souvent par la prépondérance numérique et politique, parfois par la prépondérance politique seulement, comme ce fut le cas dans la partie européenne de l'Empire ottoman. Depuis le siècle dernier, cette situation a changé, d'abord avec la colonisation, qui a minoré les musulmans chez eux, puis avec la fin de l'Empire ottoman, et ensuite avec l'émigration qui a donné à l'islam ses minorités discriminées. Ce changement n'est pas étranger à l'avènement de nouvelles lectures de l'islam en rupture avec les conceptions traditionnelles forgées dans un contexte de prépondérance et d'expansion. Le réformisme du XIX^e s. qui a bousculé le carcan des orthodoxies et incarné, par là, une forme de sécularisation, est né,

précisément, dans ce nouveau contexte. Ses grandes figures – J. Afghâni et M. ‘Abduh – ont connu, en tant qu’exilés à Paris, l’épreuve de défendre leur religion dans une situation de minoritaire face à des attaques aussi virulentes que celles d’un E. Renan dont l’anticléricalisme n’épargnait aucune religion. De nos jours, des figures comme A. Mérad, M. Arkoun, J. Bencheikh, S. Naïr, E. Guellouze, Mohsen Ismaïl, Dounia Bouzar, Leila Babès, Rachid Ben Zine, les frères Soheib Ben Cheikh (Souheib et Ghaleb), Alain Renard, les recteurs des Mosquées de Paris et de Lyon, et bien d’autres qui partagent le sort des minorités musulmanes discriminées en Occident, participent – chacun à sa manière et sans être toujours d’accord les uns avec les autres – à l’évolution de l’islam pour le faire renaître à la modernité. Les musulmans vivant en France et en Europe trouvent dans les nouvelles lectures, prolongeant l’effort des réformistes du XIX^e s., des éléments pour concilier leur foi avec les exigences de la vie dans une société où la laïcité a fait reculer l’hégémonie de la norme religieuse. En tant que minoritaires, ils ne peuvent faire valoir leurs droits qu’au nom de l’égalité inhérente à une prise en compte conséquente du principe laïque. La quête de tolérance et d’égalité, dont ils ont besoin pour se faire reconnaître en tant que citoyens comme les autres, ne peut que favoriser leur adhésion aux lectures qui concilient leur religion avec la laïcité et les valeurs démocratiques. Il suffit de prêter un minimum d’attention aux revendications qu’ils développent, et à l’argumentation qui sous-tend ces revendications, pour se rendre compte des horizons qu’ouvre, à l’islam, sa présence en France et en Europe sous la forme de minorités non-conquérantes. Ce faisant, ils renouent avec l’attitude des minorités musulmanes qui ont toujours existé soit dans des sociétés à majorité non-musulmane – l’Empire byzantin, l’Espagne et le Sud de l’Europe après la Reconquista, l’Europe de l’Est après la fin de l’Empire ottoman, l’Inde, la Chine et d’autres pays asiatiques – soit dans des pays où les expressions majoritaires de l’islam ont toujours cohabité avec des minorités musulmanes plus ou moins tolérées. C’est la vision globalisante et essentialiste qui ne permet pas de prêter attention à cet aspect des réalités islamiques. Les minorités musulmanes, tolérées ou persécutées, ont eu leurs théologies minoritaires en quête de tolérance et d’une certaine séparation du politique et du religieux. Le problème est que ces minorités ont été et restent souvent ignorées et non reconnues comme faisant partie de l’islam. On n’a pas encore franchi le pas qui a permis, en Occident, de reconnaître comme des expressions de la chrétienté ce qui était, jusqu’à un passé récent, des « hérésies luthériennes », « calvinistes ». Dans les pays musulmans, les minorités sont encore considérées comme des « hérésies » dont on ne reconnaît pas les apports souvent récupérés, mais sans le dire, par la pensée majoritaire. Le jour où ces minorités seront reconnues comme des expressions légitimes de l’islam, on découvrira que l’islam a eu, comme le christianisme, ou toute autre religion, des théologies minoritaires qui se sont élevées contre l’oppression, la persécution et la discrimination, justifiées au nom d’une doctrine érigée en dogme d’État par des tyrans et des despotes trouvant dans l’idéologie religieuse un moyen de légitimer leur pouvoir. Ces minorités ont revendiqué la liberté de conscience en en faisant une condition pour pactiser avec l’autorité. Nous avons rappelé la définition que donnait le mu’tazilite Jubbâ’î de la « terre de croyance » (*dâr al-’imân*), par opposition à la « terre de guerre » (*dâr al-harb*) comme étant « tout pays (*dâr*) où il est possible de résider ou de passer sans être obligé de faire montre d’une quelconque impiété (*kufri*), ou de montrer une quelconque sympathie pour

l'impiété et de renoncer à la désapprouver », ²⁹⁷ avec ce que cela implique quant à l'attitude vis-à-vis de l'autorité qui dirige un tel pays. Autrement dit, un État qui n'est pas dirigé par un musulman, et même s'il n'est pas lié par la norme islamique, peut être admis par les musulmans comme une autorité légitime à la seule condition qu'il ne les empêche pas de professer et de pratiquer librement leur religion. C'est ce que beaucoup de musulmans ont admis chaque fois qu'ils se sont trouvés en situation de minorité ou obligés de se soumettre à une puissance étrangère. Il s'en est suivi, comme dans toutes les religions, une relativisation de la norme islamique. La *sharī'a* n'est plus revendiquée comme « la Loi intangible de l'islam » qui doit tout régenter, le public et le privé, mais, au mieux, comme une voie personnelle, ou une référence de conduite individuelle que personne n'a le droit d'imposer à personne, mais qui n'a pas à faire l'objet d'une quelconque interdiction ou limitation contraire aux droits humains, à la liberté de conscience et donc à la laïcité. Une telle relativisation de la *sharī'a* ne relève pas forcément de la « duplicité » ou de la « tactique », ni de la « perfidie » ou de l'«hypocrisie » dont sont souvent accusés les minorités et les vaincus. Elle n'est pas non plus une « hérésie » qui n'aurait pas un fondement en islam. Elle relève de la quête de sens qui est le propre de tout être humain et qui amène toute personne normalement constituée – quelles que soient ses convictions – à essayer de concilier ce qu'elle croit avec ce qu'elle vit pour ne pas sombrer dans la schizophrénie. Quant à l'invocation de ce qui se passe dans les pays musulmans, et du discours dominant dans ces pays, pour mettre en doute la crédibilité des musulmans qui revendiquent la laïcité, il faut rappeler qu'il n'y a pas très longtemps, on disait la même chose de la religion de « la sortie de la religion », et que, dans les pays musulmans, il n'y a pas non plus très longtemps on invoquait l'islam et sa *sharī'a* pour s'opposer à l'abolition de l'esclavage, à la consommation du chocolat, à la mise en quarantaine des personnes débarquant dans les ports pour prévenir des épidémies, aux législations concernant le système politique, l'activité économique, l'administration, les nouveautés scientifiques et techniques, etc. : à chaque fois on disait que c'était « contraire à la *sharī'a* » ; et à chaque fois on a été obligé de faire marche arrière pour accepter ce qui fut refusé au nom de la religion ou de la *sharī'a* en avançant la même excuse : « Ce n'était pas la faute de la religion ou de la *sharī'a* mais de ceux les ont interprétées dans ce sens ! » La même attitude a été observée sous d'autres cieux, au nom d'autres religions, pour la laïcité comme pour les questions relatives à la liberté de conscience, à l'égalité des sexes, ou à l'évolution des idées, des mœurs et des institutions.

Ainsi, par rapport à la laïcité, comme par rapport à bien d'autres questions, il n'y a ni une spécificité islamique ni une spécificité occidentale. A l'instar de ce que nous voyons en Europe et dans les différents pays occidentaux, la sécularisation et l'évolution des rapports entre le politique et le religieux ont été et restent marquées par le poids de l'histoire et des relations séculaires entre l'État et les institutions religieuses. Cette histoire n'étant pas la même en France, en Allemagne, En Italie, En Angleterre et aux États-Unis, il en résulte des différences encore très importantes quant à la conception de la laïcité et aux rapports qui en découlent entre le politique et le religieux dans ces pays ; ces différences sont telles qu'il est ridicule de parler d'un modèle occidental. De même pour les pays musulmans, la question de la laïcité se pose, et se posera, différemment selon

²⁹⁷ . Cité par Al-ʿAshʿarī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, op.cit., p. 137.

les pays pour les mêmes raisons qui expliquent la diversité des réalités occidentales. Dans un pays comme l'Iran, la laïcité ne peut pas s'envisager sans une confrontation avec le clergé shî'ite qui joue un rôle politique aussi important que celui joué par l'Église catholique dans l'histoire de la France. Cette situation est à l'opposé du cas du Maroc où le statut de Commandeur des Croyants du Roi réduit énormément le pouvoir des théologiens coincés entre l'autorité religieuse du souverain et les mouvements islamistes dont certaines expressions sont parmi les rares voix qui osent dénoncer la mainmise du Roi sur les affaires religieuses. Dans ce pays, le principal obstacle à la laïcité est l'institution monarchique, en plus des mouvements islamistes et des théologiens traditionnels qui se livrent à une véritable surenchère pour se présenter comme les seuls habilités à parler au nom de la religion. Quant à l'Égypte, elle offre un autre cas de figure : le poids d'Al Azhar, et de ses institutions qui quadrillent le pays, en fait un véritable État dans l'État. Cette institution constitue l'un des obstacles majeurs à toute entreprise de sécularisation. Dans d'autres pays, la faiblesse et la marginalisation des institutions religieuses traditionnelles favorise une instrumentalisation sans précédent du religieux aussi bien par les pouvoirs en place, qui veulent en garder le monopôle, que par les mouvements islamistes qui leur disputent ce monopôle. A ces différences, aussi importantes que celles qui caractérisent l'Europe et d'autres aires géo-culturelles, il faut ajouter d'autres facteurs tels que l'existence d'une ou de plusieurs religion ou obédiences, le poids des confréries et des autres expressions de l'islam, l'effet des modernisations et de la mondialisation sur la manière de vivre la religion, etc. Il n'y a que la myopie des spécialistes, aveuglés par leurs conceptions essentialistes, qui permet de passer à côté de ces différences et de parler d'une spécificité islamique.

Si, dans la plupart des pays musulmans, les principales questions sur lesquelles on continue à opposer le *veto* de l'intangibilité de la *shari'a* islamique sont celles qui concernent le statut de la femme, la liberté de conscience et la laïcité, les raisons de cette résistance sont à chercher non pas dans l'intangibilité des textes ou des traditions consacrées mais dans :

- les structures patriarcales qui continuent à peser sur les rapports au sein de la famille et à influencer l'éducation, les mentalités, les moeurs, les relations sociales et, par conséquent, le statut de la femme,
- le caractère autoritaire et antidémocratique des systèmes politiques dans les pays musulmans et le recours, inévitable dans ces conditions, au sacré pour donner à l'autorité une légitimité qu'elle ne peut avoir autrement.

Le jour où les sociétés musulmanes briseront le carcan des structures patriarcales et autoritaires, le jour où la démocratie triomphera des despotismes et des dictatures qui continuent à enchaîner ces sociétés, les lectures de la religion qui intègrent les principes de liberté, d'égalité et de laïcité finiront par marginaliser et submerger tous les discours islamistes et conservateurs relatifs à ces questions.

Parce que, jusqu'à preuve du contraire, les musulmans font partie de l'humanité, parce que leurs sociétés sont sujettes aux mêmes évolutions que les autres sociétés humaines, parce que les aspirations à la liberté, à la justice et à l'égalité sont aussi universelles que l'aversion pour l'oppression, l'injustice et la discrimination, la démocratie

finira par triompher dans les sociétés musulmanes comme partout ailleurs, et les femmes de ces sociétés finiront par faire valoir leurs droits. Ce jour-là, on dira des discours qui contestent la laïcité et les droits des femmes au nom de l'islam et de la *sharī'a* : « Ce n'était pas la faute de l'islam ni de la *sharī'a* islamique, mais de ceux qui les ont interprétés dans ce sens ».

Certains ont déjà compris cela : celles et ceux qui faisaient et font partie des minorités discriminées ; celles et ceux qui, comme Ibn Rushd (Averroès) avaient assez de bon sens pour voir au-delà des particularismes et des intérêts mal compris ; celles et ceux qui n'acceptent plus de voir leur sacré profané et bafoué par des enjeux, sinon criminels, du moins moralement indéfendables ; celles et ceux qui n'admettent plus aucune forme d'inégalité, d'injustice, d'atteinte à la liberté et à l'intégrité physique et morale de quelque humain que ce soit. Les musulmanes et les musulmans qui ne voient pas d'opposition entre leur religion et ces principes, sont et seront de plus en plus nombreux. Même quand ils se réfèrent à la *sharī'a* islamique, ils refusent de l'assimiler aux pratiques des pouvoirs corrompus, des conservateurs et des intégristes soudanais, afghans, iraniens, algériens ou saoudiens et pakistanais. Certains renouent, comme nous l'avons vu, avec de vieilles lectures, souvent occultées, considérant que la *sharī'a* est avant tout « le bien et la justice » ; tout le reste n'est qu'un moyen pour y parvenir et pour garantir « les cinq nécessités » rappelées plus haut (la préservation de la vie, de la religion, des biens, de la raison et de la descendance, ou de l'honneur). Ce genre de lecture est loin d'être antinomique avec la démocratie, la laïcité et les droits humains. Bien au contraire, ces « cinq nécessités », et « le bien et la justice » qu'elles sont censées incarner sont – de l'aveu même des islamistes, lorsqu'ils s'en réclament pour se protéger de la persécution de leurs adversaires qui revendiquent la même légitimité religieuse qu'eux – mieux assurés dans les démocraties laïques et se réclamant des droits humains que dans n'importe quel régime politique se réclamant de l'islam ou de toute autre religion.

CONCLUSION

L'analyse des aspects politiques des faits fondateurs de l'islam, de la genèse et de l'évolution des rapports entre le politique et le religieux dans les mondes musulmans, des conceptions politiques défendues par les différents courants et penseurs musulmans, par le passé comme de nos jours, et la comparaison avec ce qui s'est passé et se passe dans d'autres aires géo-culturelles, permettent de conclure que l'islam n'est, ni plus ni moins que n'importe quelle autre religion, porteur d'une conception particulière et figée du politique ou de ce que doivent être l'État, le droit, le statut de l'homme et de la femme, la guerre et la paix, « les relations entre Dieu et l'homme, l'individu et le groupe, le citoyen et l'État, les parents et les enfants, le mari et la femme », ou « l'importance relative des droits et de la responsabilité, de la liberté et de l'autorité, de l'égalité et de la hiérarchie », ²⁹⁸ selon l'expression de S. Huntington, qui prétend que les civilisations et les cultures sont condamnées à rentrer en conflit à cause des conceptions qui déterminent leurs attitudes au sujet de ces questions. Si l'on veut raison garder, et si l'on ne veut pas se laisser tenter par les simplifications abusives ou par la logique d'anathème, il est difficile de ne pas suivre Ali Mérad quand il rappelle que «le Coran et la Sunna» – sur lesquels les auteurs musulmans « cherchent à fonder leurs témoignages» – «offrent des possibilités d'interprétations telles qu'il n'est guère aisé de déterminer une ligne doctrinale qui traduirait sur une question donnée la position idéale de l'Islam», et «qu'il serait présomptueux de vouloir dégager un ensemble de principes clairs et simples susceptibles

²⁹⁸ . S. Huntington, « The Changing Security Environment and American National interest », dans la revue FOREIGN AFFAIRS, n° 3, été 1993, pp. 22-49

de constituer une base acceptable pour une position islamique devant le phénomène de la violence », ²⁹⁹ ou devant n'importe lequel des problèmes évoqués dans cet ouvrage.

Il en est ainsi des différents systèmes que le monde musulman a connus que ce soit sous la forme de projets, plus ou moins utopiques, ou des différentes formes d'organisation politique que les sociétés musulmanes ont connues par le passé et qu'elle subissent de nos jours : qu'il s'agisse du Califat sunnite, de l'Imâmat shîite ou ibâdhite, de « l'État islamique » ou du « gouvernement du théologien », des pseudo-républiques qui ne sont que des dictatures plus ou moins usées par des décennies de corruption et d'incompétence, ou des monarchies plus ou moins rétrogrades, etc., la référence à l'islam n'est qu'un moyen de donner à l'ordre établi une légitimité qui lui fait défaut. Ce recours à la religion comme palliatif idéologique est la conséquence de l'absence de démocratie, tant au niveau du fonctionnement des systèmes en place, qu'au niveau des projets politiques alternatifs. Faute de légitimité démocratique, la mystification idéologique, que ce soit au nom de la religion ou au nom d'une autre idéologie, est inévitable. Ceux qui ne conçoivent le pouvoir que comme un butin à conserver ou à conquérir font appel à la religion pour sacraliser leur autorité et jeter l'anathème sur leurs adversaires. Dans ce sens, 'Alî 'Abd al-Râziq avait raison de dire qu'il « était de l'intérêt des sultans de répandre cette erreur parmi les gens, afin d'utiliser la religion comme bouclier pour protéger leurs trônes contre les rebelles. Telle demeure, aujourd'hui, leur pratique. Par tous les moyens, ils font croire aux gens qu'obéir aux Imams c'est obéir à Dieu, que leur désobéir c'est désobéir à Dieu » ³⁰⁰. Ce que les gouvernants, qui s'adonnent à une telle manipulation du sacré, oublient c'est que la religion, ainsi instrumentalisée, est une arme à double tranchant : elle peut tout autant servir à légitimer le pouvoir qu'à le délégitimer. En l'absence d'une alternative démocratique crédible, elle peut devenir le dernier rempart aussi bien pour défendre le pouvoir que pour se protéger de ses abus. Elle est en cela comme la force militaire qu'Ibn Al-Muqaffa', dans sa célèbre *Épître au sujet des Compagnons (Risâlat fî al-çahâba)* compare à un lion utilisé comme monture par un gouvernant qui veut maintenir dans la peur ses sujets (*al-ra'yya*) ; ceux-ci en sont effrayés mais celui qui le monte l'est encore plus. Ce qui est plus grave, ce sont les conséquences d'une telle surenchère au nom de la religion aussi bien pour la religion elle-même que pour les débats d'idées et pour la vie politique. 'Alî 'Abd Al-Râziq a dénoncé « le crime des rois et de leur tyrannie vis-à-vis des Musulmans » à qui ils ont ainsi « voilé les voies de la lumière au nom de la religion puis, et au nom de cette même religion, ils les [c'est-à-dire les musulmans] ont tyrannisés, humiliés (...) » ³⁰¹

L'histoire passée et les évènements actuels qui secouent le monde musulman nous fournissent des exemples sur les conséquences dramatiques de ce jeu dangereux auxquels se livrent ceux qui se disputent le pouvoir au nom de la religion. Qu'il s'agisse des affrontements violents, dans l'enceinte de la *Ka'ba* – premier lieu sacré de l'islam – entre les partisans de Khomeiny et ceux de l'Arabie Saoudite, des centaines de

²⁹⁹ . A. Mérad, « Islam et violence », op.cit.

³⁰⁰ . 'Alî 'Abd Ar-Râziq, *op. cit.*, points 11 et 12 du dernier chapitre (p. 199, 200 et 201 de l'édition arabe, *op. cit.*).

³⁰¹ . *Ibid.*

personnes égorgées dans les mosquées pendant le mois de Ramadan en Algérie, de la guerre entre les différentes factions de *mujâhidîn* en Afghanistan, des crimes commis au nom de la *sharî'a* partout où celle-ci est proclamée « loi intangible de Dieu » pour servir d'alibi à la tyrannie et aux pratiques moyenâgeuses, ou de la transformation des lieux de cultes en tribunes politiques et en champs de batailles opposant, au nom de la religion, les partisans de projets aussi criminels les uns que les autres, etc., nous avons partout affaire à des effets inévitables de la confusion entre le politique et le religieux. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, les événements que connaît le monde musulman ont généré, y compris dans les milieux populaires peu, ou pas, informés des implications des débats au sujet de la laïcité, des revendications allant dans le sens de la sécularisation.

En effet, les conséquences dramatiques de la politisation excessive de l'islam amènent plusieurs musulmans à revendiquer une séparation du politique et du religieux par souci de préserver la sacralité de leur sacré. C'est ce qui amène un nombre de plus en plus grand de croyants sincères, parmi les gens du peuple, à demander l'arrêt de ce « mélange des genres » dont pâtit leur sacré, et qui a déjà coûté, en quelques décennies, la vie à plusieurs centaines milliers de personnes en Iran, en Afghanistan, en Algérie, au Soudan, en Égypte, etc. Certains en arrivent à ne plus vouloir fréquenter les mosquées, se suffisant d'une prière tranquille chez eux, à l'abri de toute manipulation, de toute pression, de tout chantage et des différentes formes de menaces qu'exercent odieusement ceux qui s'autoproclament les « soldats-gardiens » de « la loi de Dieu ». Les croyants, qui sont de plus en plus nombreux à observer une telle attitude, ne se réfèrent pas explicitement à la laïcité dont ils n'ont jamais entendu parler sinon qu'en termes la présentant comme une « idéologie occidentale hostile à la religion ». Cependant, en refusant les pratiques qui continuent à mêler leur sacré à la politique – qu'ils savent, sans avoir lu Ibn Khaldûn et les traités théologico-politiques, plus tributaire des « intérêts » (*maçâlih*), de la « nécessité » (*dharûra*), et de « la force » (*ghalaba* ou *shawka*) que d'impératifs religieux –, ils ne réclament pas autre chose que ce qui constitue l'essence même du principe laïque. Ils se réfèrent au contenu du principe sans lui donner le nom que le discours dominant associe à des idéocraties aussi intolérantes que les théocraties. L'aspiration à voir cesser l'instrumentalisation politique de la religion est partagée par des responsables religieux qui ne supportent plus de voir l'islam mêlé à tant de crimes et de barbarie, perpétrés en son nom. Nous avons vu dans les différents chapitres de cet ouvrage plusieurs indices de cette sécularisation inévitable que ce soit à travers l'évolution des systèmes politiques – y compris ceux qui sont mis en place au nom de la religion, comme en Iran – ou à travers les revendications et les attitudes de mouvements politiques, d'expressions diverses de la société civile ou d'intellectuel(le)s ne parlant qu'en leur nom. J'ai rappelé dans ce cadre l'attitude du Mufti du Sultanat d'Oman, le *shaykh* Ahmad Ibn Hamad Al-Khalîlî³⁰² lorsque je lui ai parlé de la loi de séparation entre le politique et le religieux en France : son souhait de voir les États musulmans adopter la même législation afin que cessent l'oppression, les discriminations et les persécutions commises au nom de la religion qui, selon ses propres termes, en est

³⁰² . Auteur de plusieurs ouvrages dont une exégèse du Coran (*Djawâhir al-tafsîr, 'anwâr min bayân al-tanzîl* (Perles de l'exégèse et lumières de la révélation), Maktabat al-'istiqâma, Mascate, 1988) et un ouvrage de théologie réfutant, entre autres, les thèses de l'incrédation du Coran, et de la vision de Dieu (*Al-haqq al-dâmiḡh - La vérité irréfutable -*, Matâbi' al-nahdha, Mascate, 1988).

innocente, n'est pas sans rapport avec ce que réclament plusieurs musulmans qui n'admettent plus la profanation de leur sacré par son instrumentalisation politique. Son propos rejoint le constat de l'azharite 'Alî 'Abd Al-Râziq lorsqu'il dit : « En réalité, la religion islamique est innocente de cet abus de la notion de califat (...) »³⁰³. Elle nous rappelle également les mises en garde des premiers penseurs musulmans contre la collaboration entre les '*ulamâ*' et les gouvernants. Dans ce sens, Sa'îd Ibn Al-Musayyab disait, au moment où les Califes omeyyades cherchaient à gagner la sympathie des premiers clercs de l'islam pour légitimer par la religion leur pouvoir : « Si vous voyez le '*âlim* fréquenter les '*khulafâ*' (les Califes), vous devez vous en méfier : c'est un imposteur ! » De son côté, Hassan Al-Baqrî, à la même époque, observait la même attitude en conseillant à ses disciples d'éviter de prendre part aux querelles au sujet du califat ; il disait à ses disciples « Ne soyez avec ceux-là ni avec ceux-ci ! » Il refusa de collaborer avec l'Omeyyade 'Umar Ibn 'Abd al-'Azîz qui avait sollicité ses conseils pour savoir quelles étaient les personnes sur lesquelles il pourrait s'appuyer ; il lui répondit : « Les gens de la religion (*'ahl al-dîn*) ne voudront pas de toi ; quant à ceux qui cherchent les biens de ce monde (*'ahl al-dunyâ*), tu n'en voudras pas », (sous entendu, en raison de sa réputation de Calife « juste »). Quelques siècles plus tard, Tâdj Ad-Dîn As-Subkî constatait avec amertume qu'un grand nombre de '*fuqahâ*' ont fini par perdre leur '*fiqh* et leur savoir à force de fréquenter les cours des rois » en ajoutant : « C'est là une perversion dangereuse ! »³⁰⁴

Tirant les leçons de l'histoire du Califat, 'Alî 'Abd Ar-Râziq remarquait que : « Le Califat ne fait aucunement partie du projet divin, pas plus d'ailleurs que la justice et les autres fonctions de gouvernement et postes d'État. Il s'agit là de postes politiques spécifiques qui n'ont rien à voir avec la religion, que celle-ci n'a ni reconnus ni niés, ni prescrits, ni prohibés nous laissant recourir, en ce qui les concerne, aux jugements de la raison, aux expériences des nations et aux règles de la politique ». Il ajoutait : « De même, la religion n'a rien à voir ni avec l'administration des armées musulmanes, ni avec l'aménagement des villes et des ports, ni avec l'organisation des administrations. Tout cela relève, soit de la raison, soit de l'expérience, soit des règles stratégiques, soit de l'architecture ou de l'opinion des spécialistes. » Ou encore : « Rien dans la religion, n'interdit aux musulmans d'entrer en compétition avec les autres nations dans toutes les sciences de la société et de la politique. Rien ne leur interdit de jeter à bas cette organisation vétuste qui les empêche d'édifier les règles de leur pouvoir et leur mode de gouvernement conformément à ce que les esprits humains ont produit et sur la base des meilleurs fondements du pouvoir dont la solidité est attestée par les expériences des nations. »³⁰⁵

³⁰³ . 'Alî 'Abd Al-Râziq, *op.cit.*

³⁰⁴ . Sur cette question voir Al-*fikr al-uçûlî wa 'ishkâliyyat al-sulta al-'ilmîyya fi al-'islâm* (La pensée fondamentaliste et la problématique de l'autorité scientifique en islam) de 'Abd Al-Majîd Al-Saghîr, Dâr al-Muntadâ al-'Arabî, Beyrouth, 1994, p. 81 sq. et 245 sq. L'analyse historique du processus, qui amena à cette situation, est intéressante même si la thèse de la soumission du politique à l'autorité du '*faqih*', qu'il défend est aussi dangereuse que celle qui prône la soumission de celui-ci à la première.

³⁰⁵ . A. 'Abd Ar-Râziq, *op. cit.*, pp. 200-2001

C'est également le cas pour la question du rapport à l'autre et de la question de la guerre et de la paix à propos desquelles nous avons rappelé les attitudes contradictoires revendiquées au nom de l'islam. À côté de ceux qui revendiquent des conceptions bellicistes, fanatiques et intolérantes non seulement à l'égard des non-musulmans, mais aussi, et avant tout, à l'égard des musulmans qui ne partagent pas leurs visions, il y a beaucoup de musulmans qui cherchent à nouer et développer des relations avec les adeptes d'autres religions pour dissiper les malentendus hérités du passé et pour éviter la « guerre des cultures » et des religions. Dans ce sens, des penseurs comme Ali Mérad, Mohamed Arkoun, Mohamed Talbi, Abdelmajid Charfi, Abduh Filali-Ansary, Mohamed Janjar, Rachid Ben Zine, Ghaleb Ben Cheikh, et bien d'autres poursuivent la tradition, remise à l'ordre du jour au siècle dernier par Muhammad Abduh, du dialogue entre les musulmans et avec les adeptes d'autres religions dans un esprit de tolérance et de paix. Ainsi, Mohamed Talbi « invite avec insistance à l'instauration d'un (...) dialogue au sein de la *umma* islamique, quelle que soient les familles de pensée, sans récupération par un système politique ou un autre »³⁰⁶. Il appelle aussi au dialogue inter-religieux, dont le « seul but », à ses yeux, doit être « la cohabitation pacifique, dans le respect mutuel et l'intention pure, entre toutes les religions et les idéologies »³⁰⁷. Outre l'engagement personnel d'intellectuels musulmans dans cette recherche de dialogue dans un « esprit de tolérance et de paix », des organismes officiels, qui regroupent les États des pays musulmans par-delà la diversité des obédiences et des systèmes politiques, tels que l'Organisation de la Conférence Islamique ou l'ISESCO, œuvrent pour le développement des relations entre les différents courants de l'islam et appelle « à engager le dialogue avec les non-musulmans, à conforter le substrat des relations inter-humaines saines et à soutenir l'éthique de la conservation et de l'examen de la pensée en fonction des principes de l'identité et de l'altérité »³⁰⁸. Le Directeur de l'ISESCO dit, au sujet du dialogue avec l'Occident qu'il souhaite dans « cet esprit de tolérance et de paix », qu'il « est devenu de nos jours une nécessité impérieuse »³⁰⁹. Quelle place doit-on faire à ces appels ? Doit-on les suspecter *a priori* de duplicité, ou doit-on les considérer, à l'instar de ce qu'en disent leurs adversaires les plus intégristes, comme non-représentatifs de l'islam ? Et pourquoi seraient-ils moins crédibles que les mêmes appels qui proviennent d'autres traditions religieuses qui ne sont ni moins équivoques ni moins divisées sur cette question ?

En effet, comme nous l'avons vu tout au long des chapitres de ce volume, l'islam ne peut être réduit à ses expressions pacifistes, qui ont toujours existé et qui continuent à refuser l'intolérance – et la violence qui en est le corollaire – en mobilisant des énoncés et des exemples puisés dans le Coran, les traditions consacrées et l'histoire des sociétés musulmanes. Il ne peut pas non plus être réduit à ses expressions fanatiques qui ont de

³⁰⁶ . M. Talbi, *Plaidoyer pour un islam ouvert*, *op. cit.*, p. 157-158.

³⁰⁷ . *Ibid.*, p. 170.

³⁰⁸ . A. Al-Jirari, *Le dialogue au regard de l'islam*, ISESCO, Rabat, 2000, p. 7.

³⁰⁹ . A. O. Altwajiri, *Les perspectives d'avenir du dialogue entre les musulmans et l'Occident*, ISESCO, Rabat, 1997, p. 32.

tout temps prôné et pratiqué la violence non seulement à l'égard des non-musulmans mais surtout et en premier lieu à l'égard de leurs coreligionnaires qui ne partagent pas leurs conceptions. Outre les dangers inhérents à cette façon de trancher le problème dans un sens ou dans l'autre, c'est la complexité de la question, et des réalités qui en déterminent la solution, qui s'en trouve occultée.

La question de l'altérité, de la paix et de la violence, est en effet complexe et inséparable de la condition humaine par-delà les frontières du temps, de l'espace et des cultures. Nous avons vu les équivoques à son sujet dans les textes et les faits fondateurs de toutes les religions, de toutes les traditions et de tous les systèmes éthico-politiques dont la préoccupation centrale concerne précisément les rapports entre les humains. Ce n'est pas un hasard si les plus grands apôtres du pacifisme n'ont pas totalement fermé la porte au recours à la violence. Nous avons remarqué l'exemple des propos attribués, par les Évangiles, à Jésus. On pourrait dire la même chose de la plus grande figure du pacifisme au XX^e s., le Mahatma Gandhi, qui disait que s'il avait à choisir entre la lâcheté et la violence, il aurait choisi celle-ci.

Il en est de même pour les relations complexes entre religion, coutume, morale, droit, et les incidences qu'elles peuvent avoir sur les rapports femmes/hommes, parents/enfants, gouvernants/gouvernés, ou sur le statut et les droits des personnes. Des problèmes aussi importants et aussi complexes, dont les enjeux sont tels qu'aucune tradition n'a pu leur trouver une solution claire et définitive, ne peuvent pas être abordés uniquement à travers des catégories déconnectées des processus historiques qui les ont produites et qui en déterminent les significations. Ils doivent être abordés dans leur complexité et en tenant compte de leurs imbrications concrètes avec les réalités humaines et les enjeux qui conditionnent le choix des solutions qui leur sont apportées, par delà les fidélités et les appartenances culturelles et religieuses de ceux qui sont amenés à faire ce choix.

Au lieu de tenir compte de cette complexité des problèmes inhérents à la condition humaine, de la diversité des expressions de l'islam et de l'évolution qu'elles ont connues jusqu'ici, et qu'elles peuvent connaître - à l'instar d'autres traditions religieuses, dont en particulier le christianisme et le judaïsme avec lesquels le monde musulman partage les mêmes mythes fondateurs, la même cosmogonie, la même anthropogonie, la même eschatologie, les mêmes conceptions fondamentales concernant des questions aussi importantes que celles que je viens de rappeler -, il se trouve encore des spécialistes qui entretiennent, tout comme les idéologues de l'islamisme le plus occidentalophobe et les occidentalistes les plus islamophobes, l'idée d'un islam mythique et éternel irrémédiablement opposé à un Occident tout aussi mythique et éternel.

Encore une fois, s'il est légitime de tenir compte des spécificités des religions, des cultures, des situations concrètes pour éviter les pièges de l'ethnocentrisme, il ne faut pas pour autant sacrifier l'universalité de l'humain sur l'autel du culturalisme et des conceptions essentialistes qui réduisent les êtres et les groupes humains, à des déterminations figées et sans histoire ou à des systèmes qui les dépasseraient et les dresseraient fatalement les uns contre les autres. C'est cette conception négatrice de l'universalité de l'humain - et de ses droits - qui inspire les prophètes de la « guerre des cultures », ou du « clash des civilisations », et tous les xénophobes de toutes les sociétés.

bibliographie

- 'ABD-ALKARÎM KHALÎL . 1993, *Quraysh, min al#qabîla 'ilâ al#dawla al#markaziyya (Quraysh, de l'état de tribu à celui d'un État central)*, Dâr Sînâ, Le Caire, 'ABD AL-RÂZIQ 'A. 1994, *Islam et fondements du pouvoir*, La Découverte, Paris.
- 'ABDUH M. 1993, *Al#islâm wa'l#naçrâniyya ma'a al#ilm wa'l#madaniyya (L'islam et le christianisme avec la science et la civilisation)*, dans ses œuvres complètes en arabe, Dâr ash#shurûq, Le Caire, vol. 3.
- ABÛ ZÎD, N. Hâmid, 2000, *Al naçç w'al-sulta w'al-haqîqa*, (Le texte, l'autorité et la vérité), Al-Markaz al-Thqâfî al-'Arabî, Beyroth- Casablanca.
- ABÛ ZÎD, N. Hâmid, 1994, *Nadq al-khitâb al-dînî* (Critique du discours religieux), Sînâ li Al-Nashr, Le Caire.
- ADDI, Lahouari, 1994, *L'Algérie et la démocratie*, La Découverte, Paris.
- AL#ALÂ'ILÎ 'Abd Allâh. 1994, *Muqaddimât lâ mahîda 'an darsihâ jayyid^{an} li fahm al#târîkh al#arabî (Préliminaires qu'il faut bien étudier pour comprendre l'histoire arabe)*, Dâr al#jadîd, Beyrouth.
- AL-'AMÎN M. H. 2003, *Al#ijtimâ' al#arabî al#m'âçr (La société arabe contemporaine)*, Dâr al#Hâdî, Beyrouth.
- AL-'AMÎN M. H. 2003, « Wjihât nazhar hawla al#ilmâniyya al#mu'mina » (Points de vue sur la laïcité de croyants) *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, publications de l'IFPO, Damas.

- AL#AQQÂD A. M. s.d., *Al#mar'a fî'l#qur'ân (La femme dans le Coran)*, Al#maktaba al#açriyya, Beyrouth.
- AL#ASH'ARÎ 1985, *Maqâlât al#islâmiyyîn, (Les thèses des musulmans)*, Dâr al#hadâtha, Beyrouth.
- AL#ASH'ARÎ 1987, *Al#luma' Fî al#radd 'alâ 'ahl al#ziyagh wa'l#bida' (Réponses éblouissantes aux adeptes des déviations et des innovations hérétiques)*, Dâr Lubnân, Beyrouth.
- AL#ASH'ARÎ 1991, *Al#ibâna fî 'uçûl ad#diyâna*, Dâr al#qâdirî, Beyrouth.
- AL#ASHMÂWÎ, M. S., 1992, *'Uçûl al#sharî'a (Les fondements, ou les sources, de la sharî'a)*, Dâr Sînâ, Le Caire.
- AL-'AZMAH, 'AZÎZ, 1992, *#Al-'almâniyya min manzhû 'âkhar, (La licéité d'un autre point de vue)*, Markaz Dirâsât al-Wihda al-'Arabiyya.
- AL#BASHIRI M. 1994, *Munâqashatu al#matâlib al#nisâ'yya al#hâdifa 'ilâ tqghyîr mudawwanat al-'ahwâl al-shakhçiyya (Critique des revendications féminines visant la modification du Code du statut personnel)*, Éditions Université Hassan II, Casablanca.
- AL#BAGHDÂDÎ 'A. s.d., *Al#farq bayna al#firaq (De la différence entre les obédiences)*, Dâr Al#Ma'rifam, Beyrouth.
- AL#BAGHDÂDÎ 'A. 1981, *'Uçûl al#dîn (Les fondements de la religion) (3^e éd.)*, Dâr al-Kutub al#Ilmiyya, Beyrouth.
- AL#BAKKÂY L. 2002, *Qirâ'a fî Risâlat Ibn Ibâdh*, Dâr al#Talî'a, Beyrouth.
- AL#BANNA H. 1984, *Madjmû'at rasâ'il al#mâm al#shahîd (L'ensemble des épîtres de l'Imam martyr, c'est-à-dire de H. Al-Banna)*, Al#Mu'assasa al#islamiyya, Beyrouth.
- AL#BANNA H. 1971, *Al#mar'a al#muslima*, Dâr al#jîl, Beyrouth.
- AL#BRRÂDÎ, 1884, *Al#jawâhir al#muntaqât fî mâ 'akhalla bihi kuttâb al#tabaqât (Les perles choisies parmi ce que les historiens ont occulté)*, Éditions Du Caire.
- AL-FARRÄ ('ABÛ YA'LÂ) 1983, *Al#ahkâm al#sultâniyya (Les normes en matière de gouvernance)*, Dâr al#Kutub al#Ilmiyya, Beyrouth
- AL#GHAZÂLÎ A. H. s.d., *'Ihyâ' 'ulûm ad#dîn*, Dâr Al#Sha'b, Le Caire.
- AL#GHAZÂLÎ M. 1965, *Kifâhou Dîn (Un combat de religion) (3^e éd.)*, Le Caire, Dâr at#ta'lîf.
- AL#HABTÎ AL#MAWÂHIBÎ M. 2001, « *Mâ jâ'a fî al#khutta laysa fîh mâ huwa râjî' li'l#thawâbit al#çârifa 'an al#nazhar fîh* » (« Ce qu'il y'a dans le Plan - de réforme de la Mudawwana -, ne comporte rien de ce qui relève des invariables indicutables »), hors-série de *Prologues, La mudawwana et sa réforme, quarante années de débats*, Casablanca.
- AL#HADDÂD M. Y. 1986, *Târîkh al#yaman al#siyâsî (Histoire politique du Yémen) (4^e éd.)*, Manshûrât Al-Madîna, Beyrouth.
- AL-HADDAD T. 1930, *'Imra'atunân fî al#sharî'a wa'l#mujtama' (La femme musulmane au regard de la sharî'a et dans la société)*, Dâr al#ma'rifa, Sousse (Tunisie).
- AL#JA'BÎRÎ F. 1989, *Al#bu'd al#hadhârî li al#aqîda al#ibâdhiyya (La dimension civilisationnelle de la croyance ibâdhite)*, Oman.
- AL#JIRARI A. 2000, *Le dialogue au regard de l'islam*, ISESCO, Rabat.

- AL#JUWAYNÎ 'I. 1979, *Ghiyâth al#umam fî iltiyâth al-zhulam* (Le secours des nations – ou communautés – pour trouver leur chemin dans les ténèbres), Dâr al-'awda, Alexandrie.
- AL#KAWÂKIBI 'A. 1975, *Œuvres complètes* (dont 'Umm al-qurâ - La Mère des cités -, un des surnoms de La Mekke), Al#mu'assasa al#arabiyya, Beyrouth..
- AL-MAQRÎZÎ, *Al#khutatal miçriyya* (Les institutions Égyptienne), Dâr al#tahrîr, Le Caire, vol. 3.
- AL#MÂWARDÎ 1990, *Al#ahkâm al-sultâniyya* (Les normes en matière de gouvernance – ou d'autorité –), Dâr al#Kitâb al#Arabî, Beyrouth.
- AL-NARÂQÎ A. 1990, *Wilâyat al#faqîh* (Gouvernement – ou autorité – du théologien), chapitre de 'Awâ'id al#'ayyâm (Récurrences des jours) édité à part , Téhéran.
- AL#QALQASHANDÎ s.d., *Ma'âthir al#anâfa fî ma'âlim al#khilâfa*, 'Âlam al#Kutub, Beyrouth.
- AL#SAGHÎR 'A. 1994, *Al#fikr al#uçûlî wa 'ishkâliyyat al#sulta al#ilmiyya fî al#islâm* (La pensée fondamentaliste et la problématique de l'autorité scientifique en islam), Dâr al-Muntadâ al-'Arabî, Beyrouth.
- AL#SHÂHRASTÂNÎ 1986, *Al#milal wa al#nihal* (Les religions et les hérésies) Dâr al#ma'rifa, Beyrouth.
- AL#SHÂTIBÎ 1975, *Al#muwâfaqât fi 'uçûl al#shari'a* (Les finalités dans les fondements de la sharî'a), Dâr al#ma'arifa, Beyrouth, 4 vol.
- AL#WAZÎR 'I. 1993, *Qirâ'ât fî al#fikr az#zaydî* (Réflexions à propos de la pensée zaydite), Dâr al-Manhal, Beyrouth.
- ALTWAIJRI A. O. 1997, *Les perspectives d'avenir du dialogue entre les musulmans et l'Occident*, ISESCO, Rabat.
- AMÎN A. 1964, *Fajr al#islâm* (L'aube de l'islam), Maktabat al#nahdha al#miçriyya, Le Caire.
- AMÎN A. 1964, *Dhuhâ al-islâm Dhuhâ al#islâm* (Début de la matiné de l'islam, ouvrage faisant suite à L'aube de l'islam, op.cit., et précédant un troisième Le début de l'après-midi – zhuhr -de l'islam) (7^e éd.), Matabat al#Nahdha, Le Caire, vol. 3.
- 'AMÎN Q. 1901, *Al#islâm wa tahrîr al#mar'a* (L'islam et la libération de la femme), Le Caire.
- AN#NABBÂNÎ T. s.d., *Ash#shakhçiyya al#islamiyya* (La personnalité islamique), vol. 3, Dâr al#'Arqam, Amman.
- 'ÂRIF A. 'A. 1987, *Al#çila bayna al#zaydiyya wa'l#mu'tazila* (Le lien entre les zaydites et les mu'tazilites), Al#Maktaba al yamaniyya, Sanaa,
- ARKOUN M., GARDET L. 1978, *L'islam, hier-demain*, Buchet-Chastel, Paris.
- BADIE B. 1986, *Les deux États*, Fayard, Paris.
- BAUER J. 1999, *Politique et religion*, PUF, Paris.
- BELAÏD S. 1999, *Al#qur'ân wa al#tashrî', qirâ'a jadîda fî 'âyât al#ahkâm*, (Le Coran et la législation, nouvelle lecture des versets normatifs), Markaz al#Nashr Al#Djâmi'î, Tunis.
- BELARBI A. 1998, *Femmes et islam*, Le Fennec, Casablanca.

- BELHAJ YAHYA E. 1989, « Discours islamiste radical et droits des femmes », *La non-discrimination à l'égard des femmes*, Imprimerie Officielle de la République Tunisienne, Tunis.
- BEN ACHOUR, YADH, 1993, *Norme, foi et loi en particulier e Islam*, Cérés, Tunis,
- BEN ACHOUR, YADH, 1992, *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, Cérés, Tunis,
- BOISARD M. A. 1979, *L'Islam aujourd'hui*, UNESCO.
- BOUHDIBA A., *La sexualité en islam* (2^e éd.), P.U.F., Paris.
- BURGAT F. 1996, *L'islamisme en face*, La Découverte, Paris.
- BURGAT F. 1988, « Islamisme au Maghreb », *Les temps modernes* 500.
- CARRÉ O. 1993, *L'islam laïque ou le retour à la Grande Tradition*, Armand Collin, Paris.
- CHARFI A. 2004, *L'islam, le message et l'histoire*, Albin Michel, Paris.
- CHARFI M. 1998, *Islam et liberté*, Albin Michel, Paris.
- CHARFI M. 2000, « Tahar Haddad : "la femme musulmane: aspects religieux", un tournant dans la pensée islamique », in *Prologues* 20.
- CHEVALIER D., GALLOUZ A., MIQUEL A. 1991, *Les Arabes, l'islam et l'Europe*, Flammarion, Paris.
- CORNEC J. 1967, *Laïcité*, Société universitaire d'édition et de librairie, Paris.
- DJAÏT H. 1985, *La grande discorde*, Gallimard, Paris.
- EL SALEH S. 1982, « L'Islam face au développement », *L'Islam et son actualité pour le Tiers-Monde*, *Revue Tiers-Monde* 92, tome XXIII, PUF, Paris.
- ETIENNE B. 1985, *L'islam radical*, Hachette, Paris.
- ETIENNE B. 2003, *Islam : les questions qui fâchent*, Bayard, Paris.
- FERJANI M.#C. 1996, *Les voies de l'islam, approche laïque des faits islamiques*, CRDP de Franche-Comté/Le CERF, Besançon.
- FERJANI M.#C. 1992, *Islamisme, laïcité et droits de l'Homme*, L'Harmattan, Paris.
- FERJANI M.#C. 1996, « À propos de la notion de *umma* : les maux d'un mot » in *Les mots de la nation*, PUL, Lyon.
- FERJANI M.#C. 1998, « Islamisme et droit des femmes » publié dans *Confluences en Méditerranée* 27.
- FERJANI M.#C. 2002 « Liberté de conscience dans le champ islamique », *Liberté de conscience dans le champ religieux*, *Revue de droit canon*, tome 52/1, Strasbourg.
- FERJANI M.#C. 2002, « Politique et religieux dans la pensée et dans l'histoire du monde musulman », *Prologues*.
- FERJANI M.#C. 2003, « Islam, paix et violence », *Les religions et la violence*, Théphilyon 1, tome VIII.
- FERJANI M.#C. 2003, « Al#Sharī'a bayna al#qirâ'ât al#salafiyya al#taqlīdiyya wa muhâwalât al#tadjīd » (« La *sharī'a* entre lectures salafites traditionnelles et tentatives de renouveau »), *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, Publications de l'IFPO, Damas.

- FILALI-ANSARY A. 2003, *Réformer l'islam ?* La Découverte, Paris
- FILALI-ANSARY A. 2001, *L'islam est-il hostile à la laïcité ?*, Sindbad, Paris (Le Fennec, Casablanca, 1997).
- GAUCHET M. 1985, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris.
- GHANNOUCHI R. 1984, *Maqâlât harakat al#ittidjâh al#islâmî fî tûnis (Articles au nom du Mouvement de la Tendance Islamiste en Tunisie)*, DAK, Paris.
- HAMMOUDI A. 1997, *Master and disciple, The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*, Chacago & London, The University of Chicago Press.
- HAWWA S. 1979, *Al#islâm* (2^e éd.), Dâr al#koutoub al#ilmiyya, Beyrouth.
- HENRY J.R. 1979, *La doctrine coloniale du droit musulman*, CNRS, Aix-Marseille.
- HERMASSI A. 1985, *Al#haraka al#islamiyya fî tûnis (Le mouvement islamiste en Tunisie)*, Bayrim Éditions, Tunis.
- HERZENI A. 2002, *Al#yasâr, al-islâm wa'l-dîmuqrâtiyya (Lagauche, l'islam et la démocratie)*, Société Awdâd, Rabat.
- HERZENI A. 2002, « La lïcisme, un atout incontounable », dans PROLOGUES, n°24, Casablanca, pp. 12-15.
- HUTINGTON S. 1997, *Le clash des civilisations*, Odile Jacob, Paris.
- IBN AL#ARABÎ s.d., *'Ahkâm al#qur'ân (Les normes coraniques)*, Dâr al#fikir, Beyrouth, 4 vol.
- IBN HAMAD AL#KHALÎLÎ A. 1988, *Djawâhir al#tafsîr, 'anwâr min bayân al#tanzîl*, Maktabat al#istiqâma, Mascate.
- IBN HAMAD AL#KHALÎLÎ A. 1988, *Al#haqq al#dâmigh, Matâbi' al#nahdha*, Mascate.
- IBN HAZM 1986., *Al#façl fî al#milal wa al#nihal (Propos décisif quant à la distinction entre religions et hérésies)*, Dâr al#ma'rifa, Beyrouth.
- IBN KHALDÛN 1981, *Al#muqaddima*, Dâr al#qalam, Beyrouth.
- IBN KHALDÛN 1979, *Introduction à l'histoire universelle*, Sindbad, Paris.
- IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA 1987, *A'lâm al#muwaqqi'în 'an rabb al#âlamîn (Les illustres scelleurs au nom du Seigneur)*, Al#Maktaba al#Açriyya, Beyrouth.
- IBN RUSHD 1988, *Bidâyatu'l#mudjtahid wa nihâyatu'l#muqtaçid (Ce par quoi doit commencer celui qui veut faire l'effort de réfléchir par lui-même, et le minimum que doit connaître celui qui veut faire l'économie d'un tel effort)* (9^e éd.), Dâr al#ma'rifa, Beyrouth.
- IBN RUSHD 1998, *Talkhîç al#siyâsa*, Dar at#talî'a, Beyrouth.
- IBN TAYMIYYA 1990, *Al#siyâsa al#shar'iyya (De la politique conforme à la religion)*, ENAG, Alger.
- 'IMÂRA M. 1980, *Al#islâm wa'l#thawra, (L'islam et la révolution)*, Al#mu'assasa al#arabiyya, Beyrouth.
- 'IMÂRA M. 1982, *Al#farîdha al#ghâ'iba (L'obligation occultée)*, Dâr al#Bourâq, Tunis.
- 'IMÂRA M. 1984, *Al#islâm wa'l#sulta al#dîniyya (L'islam et l'autorité religieuse)*, Al#mu'assasa al#arabiyya, Beyrouth.

- JANJÂR M.S., 2002, « Les associations féminines et la question de la révision de la Mudawwana », PROLOGUES, hors série n° 3, pp. 23-40 (de la parie en arabe).
- JAHLÂN 'A. 1991, *Al#fîkr al#siyâsî 'ind al#'ibâdhiyya (La pensée politique des ibâdhites)*, Makatabat Al#Dhâmirî, Al#Sîb, Oman.
- KEPEL G. 2002, *Djihad, expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard.
- KHALÎDI M. 1984, *Naqdh Ad#Dîuqrâtiyya (Réfutation de la démocratie)*, Dâr al#Jîl, Beyrouth.
- KITSIKIS D. 1986, *L'Empire ottoman*, PUF, Paris.
- LACOSTE-DUJARDIN C. 1987, « Femmes en islam », *État du monde des religions*, Paris, La Découverte-Le Cerf.
- LAHBABI A. 1956, *Liberté et libération*, Aubier, Paris.
- LAHBABI A. 1961, *Du clos à l'ouvert*, Dâr al#Kitâb, Casablanca.
- LAMCHICHI A. 191994, *Islam, islamisme et modernité*, L'Harmattan, Paris.
- LERNER R. 1974, *Averroes on Platon's "Republic"*, Cornell University Press.
- LEWIS B. 1982, *Les Assassins*, Berger-Levrault.
- LEWIS B. 1985, *Le retour de l'islam*, Gallimard, Paris.
- LEWIS B. 1988, *Le langage politique de l'islam*, Gallimard, Paris.
- Ligue des 'ulamâ' du Maroc 1991, *Thalâthûn 'âm min hayât râbitat 'ulamâ' al#maghrib (Trente ans de la vie de la Ligue des 'ulamâ' du Maroc)*, Rabat.
- LINDEBERG D. 1987, « Le judaïsme », *État du monde des religions*, La Découverte, Paris, p. 72-83.
- MANNHEIM K. 1965, *Idéologie et utopie*, Rivière, Paris.
- MARX K. 1963, *Œuvres choisies*, Gallimard, Paris, vol. 1.
- MARX K. 1968, *Question juive*, Union générale d'éditions, 10/18, Paris.
- MDAGHRI A. 1999, *Al#mar'a bayna 'ahkâm al#fiqh wa'#da'wa 'ilâ al#taghyîr (La femme entre les normes du fiqh et l'appel au changement)*, Muhammadiya, Maroc.
- MÉRAD A. 1974, « L'Islam et la violence », dans *Rencontres islamo-chrétiennes, Conscience Musulmane et conscience chrétienne aux prises avec les défis du développement*, Cérès, Université de Tunis, Série Études islamiques, Tunis.
- MÉRAD A. 1999, *L'exégèse du Coran*, PUF.
- MERNISSI F. 1975, *Sexe, idéologie, islam*, Tierce.
- MERNISSI F. 1987, *Le harem politique*, Albin Michel, Paris.
- MERNISSI F. 1990, *Sultanes oubliées : femmes chefs d'État en islam*, Albin Michel, Paris.
- MERNISSI F. 1990, « La jariya et le khalif », *Femmes et pouvoirs*, Le Fennec, Casablanca.
- MERNISSI F. 1992, *La peur-modernité*, Albin Michel.
- MOULAY RACHID A. 1991, *La femme et la loi au Maroc*, Le Fennec, Casablanca.
- MOUSNIER R. 1967, « Les XVI^e et XVII^e siècles », *Histoire générale des civilisations*,

- PUF, Paris, vol. 4.
- MU'AMMAR 'A. Y. 1989, *Al#ibâdhiyya fî mawkab al#târîkh (Les ibâdhites dans l'histoire)*, Matâbi' al#Nahdha, Oman.
- PANSIER F. J., GUELLATY K. 2000, *Le droit musulman*, PUF, Paris.
- QARADHÂWÎ Y. 1995, *Le licite et l'illicite en islam* (3^e éd.), Al-Qalam, Paris.
- QUTB S. 1973, *Fî Zhilâl al#qura'ân (A l'ombre du Coran)*, Dâr Al#Shurûq, Beyrouth.
- QUTB S. 1980, *Shubuhât Hawla al#islâm (Calomnies au sujet de l'islam)*, (13^e éd.), Dâr al#shûrûq, Beyrouth.
- QUTB S. 1983, *Al#adâla al#ijtimâ'iyya fî al#islâm (la justice sociale en islam)*, Dâr al#shurûq, Beyrouth.
- RÉDISSI H. 2004, *L'exception islamique*, Seuil, Paris.
- ROSENTHAL E.I.J. 1969, *Averroes's commentary on Platon's "Republic"*, Cambridge Universty Press.
- ROUSSEAU J.#J. 1901, *Œuvres*, Hachette, Paris.
- ROUSSEAU J.#J. 1966, *Du contrat social*, Garnier-Flammarion, Paris.
- ROY O. 1992, *Échec de l'islam politique*, Le Seuil, Paris.
- ROY O. 2000, *L'islam mondialisé*, Le Seuil, Paris.
- SAADOUI N. 1980, *Les femmes de l'islam*, La Brèche, Paris.
- SAADOUI N. 1982, *La face cachée d'Ève*, Éditions des femmes, Paris.
- SAMBE B. 2003, *L'islam dans les relations arabo-africaines, rôle et usages des confréries et des associations islamiques* (Thèse soutenue à l'Université Lyon2)
- SHAMS AL#DÎN M. M. 1992, *Nizhâm al#hukm wa'l#idâra fî al#islâm (Système de gouvernance en islam)*, Dâr al#Thaqâfa, Qom (Iran).
- SERVIER J. 1991, *Histoire de l'utopie*, Gallimard, Paris.
- SHLEIGEL J. L. 1991, « Origines religieuses de la modernité », *Paysages après la bataille*, Esprit-Cahiers de l'Orient.
- SORÛSH 'A. 2002, *Al#qabdh wa'l#bast fî al#sharî'a (Rétraction et extension en matière de sharî'a)*, Dâr Al#Jadîd, Beyrouth.
- TAHA M. M. 2002, *Nahwa mashrû' ustaqbalî li'l#islâm, (Vers un projet d'avenir pour l'islam)*, Al#Markaz Al#Thaqâfî Al#Arabî, Beyrouth.
- TALBI M. 1998, *Plaidoyer pour un islam ouvert*, Cérès-Desclee De Brouwer, Tunis-Paris.
- TALBI M. 2002, *Penseur libre en islam : un intellectuel musulman dans la Tunisie de Ben Ali*, Albin Michel, Paris.
- TODD E. 2002, *Après l'Empire*, Gallimard, Paris.
- TODD E. 1994, *Le destin des immigrés*, Le Seuil, Paris.
- VILLUERME J.L. 1989, *Le concept de système politique*, PUF.