



HAL
open science

Islam et Démocratie : je t'aime, moi non plus

Vincent Geisser

► **To cite this version:**

Vincent Geisser. Islam et Démocratie : je t'aime, moi non plus. La Démocratie. Entre défis et menaces., 2020. halshs-03093650

HAL Id: halshs-03093650

<https://shs.hal.science/halshs-03093650>

Submitted on 4 Jan 2021

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.

Islam et démocratie : je t'aime, moi non plus

Vincent Geisser

C'est un stéréotype qui a la vie dure : islam et démocratie seraient inconciliables par essence. En 2011, les processus démocratiques des révolutions tunisienne et égyptienne avaient temporairement délégitimé cette interprétation. Hélas, l'essoufflement de la libéralisation politique, la montée en puissance des partis islamistes, la reprise en main autoritaire des régimes (Égypte, Irak, Syrie, voire Turquie), et le spectre effrayant de la menace jihadiste lui donnent une nouvelle crédibilité.

Ceci dit, au-delà des accusations orientalistes et essentialistes qui pointeraient du doigt un islam supposé être « par nature » incompatible avec la démocratie, c'est surtout la combinaison explosive « religion musulmane et modernité politique » qui est mise en cause. Elle contribuerait à consolider des dictatures encore plus liberticides que les régimes musulmans classiques (émirats, royaumes, califats). La technologie politique démocratique servirait aussi les desseins des radicaux et des fondamentalistes, qui l'utiliseraient à leur profit pour mieux l'abattre. En ce sens, la démocratie libérale et pluraliste ne serait pas faite pour les pays à majorité musulmane, car elle favoriserait inévitablement la prise de pouvoir par des fanatiques religieux, qui chercheraient à instrumentaliser les élections pluralistes pour instaurer des régimes autoritaires à référent islamique. Partant de ce constat pessimiste, d'aucuns en viennent à conclure que les pays musulmans devraient inventer leur propre démocratie, qui ne reposerait pas forcément sur le principe majoritaire.

***Shûra* : le mythe de la démocratie islamique**

Lorsque l'on évoque la relation entre islam et démocratie, la tentation est grande d'aller rechercher à la fois dans les textes (Coran et hadîth) et l'histoire politique musulmane des expériences de gouvernance présentant des analogies avec les systèmes pluralistes modernes. D'où des courants de pensée islamiques réformistes, qui entendent promouvoir le principe de la *shûra*, que l'on peut traduire approximativement par « délibération collective ». Sur le plan théologique, la *shûra* se réfère directement au texte coranique, notamment à la sourate 42, intitulée précisément « La consultation ». Sur le plan mythico-politique, elle renvoie à l'âge d'or prophétique de la cité de Médine, dans lequel Mahomet était censé prendre ses décisions après avoir consulté ses compagnons (*sahaaba*), voire les membres de la communauté islamique naissante (*umma*).

Aujourd'hui, nombre de partis ou de mouvements se réclamant de l'islam politique s'organisent selon le principe de la *shûra*, créant des *majlis al-shûra* (conseils) qui jouent tantôt le rôle d'organes de consultation auprès des dirigeants, tantôt celui de Parlement interne avec application stricte du principe majoritaire. Mais, plus encore, le principe de la *shûra* est devenu le mythe mobilisateur des « démocrates musulmans ». Ils entendent prouver que la démocratie était déjà présente dans le message originel de l'islam. Ceci afin de contredire à la fois leurs détracteurs fondamentalistes musulmans, pour qui la démocratie serait une hérésie occidentale ; et les courants ethnocentriques européens et américains, pour qui l'islam serait intrinsèquement étranger à la culture démocratique judéo-chrétienne.

Toutefois, les islamologues Mohammed Arkoun ou Abdou Filali-Ansary défendent que la *shûra* ne renvoie en rien au domaine politique, dans la mesure où elle concerne exclusivement l'organisation d'une communauté de croyants et non un État tout entier. Si la revendication de la *shûra* participe bien d'une utopie islamique qui prétend se réconcilier avec la démocratie, elle ne peut servir de modèle d'État. Ce n'est donc pas tant dans les textes fondateurs de l'islam qu'il convient forcément de puiser les justifications islamiques d'un régime pluraliste (lesdits textes peuvent aussi servir à légitimer une dictature) que dans l'histoire de la pensée musulmane critique, en particulier dans celle de la *Nahda*.

L'héritage politique de la *Nahda*

Le courant de la *Nahda* (Renaissance en arabe) s'est déployé au sein des mondes musulmans de la fin du 18^e au début du 20^e siècle. Si les auteurs de la *Nahda* (Mohammed Abduh, 1849-1905 ; Jamâl al-Dîn al-Afghâni, 1838-1897 ; Rifa al-Tahtawi, 1801-1873 ; Rachid Rida, 1865-1935...) ont très peu traité de la question démocratique – à une époque où, en Europe, la démocratie était loin de faire l'unanimité chez les penseurs –, ils ont très largement contribué à insuffler, au sein des sociétés musulmanes, les idées de pluralisme, de libertés politiques et de séparation des pouvoirs. Au-delà de la multiplicité des points de vue et des trajectoires intellectuelles des auteurs, les penseurs de la *Nahda* ont convergé dans leur refus d'une imitation mécanique des systèmes politiques européens (France et Grande-Bretagne), prônant une inspiration raisonnable, respectueuse de l'héritage culturel et religieux des sociétés musulmanes. En somme, ils ont plaidé pour une modernisation endogène des institutions musulmanes qui prenne le meilleur des expériences politiques étrangères, tout en préservant le devenir de la « personnalité islamique », dans un contexte de lutte contre le colonialisme occidental.

Dans ce courant de la *Nahda*, il faut accorder sans doute une place particulière à deux penseurs : le Syrien Abd al-Rahmân al-Kawakibi (1855-1902) et l'Égyptien 'Ali Abderraziq (1888-1966).

- Auteur de l'ouvrage critique et novateur, *Tabâ'î' al-istibdâd wa masâri' al-isti'bâd* (*Les Caractéristiques du despotisme et les luttes contre l'assujettissement*), publié dans les années 1900, al-Kawakibi se prononce clairement pour une forme de séparation entre religion et politique. Car il estime que les tyrans utilisent l'islam pour légitimer l'absolutisme de leur régime. Par ses critiques de l'instrumentalisation politique de la religion, al-Kawakibi se fait ainsi le premier théoricien d'un courant séculariste en terre d'Islam.

- Poussant plus loin la critique, 'Ali Abderraziq cherche à démontrer que la prophétie de Mahomet n'avait aucune portée politique (elle avait exclusivement une dimension spirituelle) et que toutes les tentatives ultérieures de légitimation des régimes par la religion ne sont que pures manipulations, concluant que le gouvernement civil doit être restitué à la raison humaine. Dans *L'Islam et les Fondements du pouvoir* (1925), il défend le premier l'autonomie du politique par rapport au religieux en Islam.

Le piège de la religion étatisée

Quand on parle d'instrumentalisation politique de la religion, on évoque généralement les mouvements islamistes contemporains – notamment les Frères musulmans qui, il est vrai, ont

très largement contribué à politiser l'islam, en le transformant en levier de contestation des pouvoirs. Mais l'on oublie souvent que le premier vecteur de politisation de l'islam a été les régimes eux-mêmes qui, dès leur indépendance, ont utilisé le substrat religieux comme mode de légitimation populaire. Y compris dans des pays qui, comme la Tunisie ou la Turquie, apparaissent pourtant comme « laïques » et « sécularistes ».

Jouant en permanence sur l'ambivalence idéologique, se référant simultanément à la démocratie et à l'islam comme valeurs constitutionnelles de l'État (avec des nuances importantes selon les pays), les régimes dits « musulmans », du Maroc au Koweït, en passant par l'Algérie et l'Égypte, n'ont cessé d'utiliser le référentiel islamique comme mode de contrôle social et surtout sécuritaire, allant même jusqu'à créer des formes de « clergés nationaux » (imams et muftis nommés et rétribués par l'administration centrale), placés sous la tutelle de conseils islamiques supérieurs et/ou de ministères de la Religion. C'est ici que l'on perçoit la portée très actuelle de la critique des penseurs de la *Nahda* : en terres d'Islam, la religion administrée, contrôlée et gérée par le politique a renforcé, sur le temps long, les modes de gouvernance autoritaires de la société. Elle a en revanche totalement négligé de consolider les espaces de libertés et les droits fondamentaux des citoyens, au point qu'il n'est pas exagéré de qualifier ces expériences de « fondamentalismes d'État ». Cette religion étatisée a réduit le politique à une concurrence larvée entre scène islamique officielle et scènes islamiques dissidentes. Dès lors, la question démocratique s'est trouvée « enkystée » dans une lutte symbolique autour de la définition du « bon islam » et du droit légitime à le défendre aux yeux de « citoyens croyants », condamnés à la passivité ou, au contraire, à la rébellion.

Des démocrates sans démocratie ?

La rareté des régimes démocratiques ne signifie pas pour autant que la référence démocratique soit totalement absente des scènes politiques contemporaines des mondes musulmans. Au contraire, la question démocratique a été constamment présente, ne serait-ce que dans la rhétorique des élites dirigeantes qui s'en sont souvent réclamées, en lui donnant toutefois une tournure autoritaire et tutélaire (faire le bonheur du peuple à sa place). Elle a été aussi récurrente dans le discours des courants intellectuels, sociaux et politiques, d'obédience séculariste ou islamiste, qui en ont fait la revendication principale dans leur lutte contre les pouvoirs en place.

Pour preuve, les *leaders* et les mouvements des gauches radicales, longtemps acquis aux idéaux tiers-mondistes et marxistes dans leurs multiples versions (soviétique, maoïste, yougoslave, trotskyste, etc.) ou aux nationalismes locaux (arabisme, baasisme, nassérisme, etc.) se sont majoritairement convertis à l'horizon des années 1980 aux bienfaits de la démocratie « occidentale et bourgeoise », inspirant la création de la plupart des organisations des droits de l'homme et des plates-formes de « société civile », dénonçant les exactions des régimes autoritaires. Plus surprenant, on a pu assister à un mouvement de « conversion » comparable chez de nombreuses élites islamistes réformistes, le plus emblématique de cette tendance étant le Tunisien Rached Ghannouchi, *leader* du parti islamo-conservateur Ennahda.

À partir des années 1980-1990, ces courants islamo-réformistes se sont mis à délaisser leur critique radicale de la démocratie occidentale, considérée longtemps comme étrangère, voire hostile, à la culture islamique, pour prôner des « formules mixtes », où la reconnaissance du

multipartisme, du parlementarisme et la protection des droits individuels et des libertés fondamentales sont désormais considérées comme des valeurs centrales de l'action politique et de l'État. Certes, ce type de ralliement peut être interprété comme purement tactique et instrumental, mais il n'en est pas moins porteur d'une tension centrale au sein de l'islam politique, où les « nouveaux convertis » à la démocratie rivalisent désormais avec des courants littéralistes et salafistes, pour lesquels la démocratie reste synonyme d'associationnisme (*chirk*), d'innovation pernicieuse (*bid'a*) ou de mécréance (*koufâr*).

Au final, on serait donc tenté d'inverser la formule du politologue Ghassan Salamé, « *Démocraties sans démocrates* », au profit de celle de « *Démocrates sans démocraties* », tant elle nous paraît plus apte à décrire les réalités politiques des sociétés musulmanes présentes.

Pour aller plus loin...

- **Humanisme et islam. Combats et propositions** Mohammed Arkoun, Vrin, 2005.
- **Islam et démocratie** Fatima Mernissi, Albin Michel, 2010.
- **Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains** Abdou Filali-Ansari, La Découverte, 2003.

Quelques régimes politiques en Islam

Comment les pays d'Islam gèrent-ils les rapports entre politique et religion ? De façon très variée, mais toujours dans un cadre national...

La plupart des États à population majoritairement musulmane ont introduit des références à l'islam dans leur Constitution et le fonctionnement de leurs institutions politiques, sociales et judiciaires. Cette islamité officielle se décline selon des modalités très diverses, remettant en cause l'idée d'un modèle unique d'État islamique.

L'Arabie Saoudite est une monarchie islamique absolutiste, dont l'idéologie officielle est le wahhabisme. La totalité du pouvoir exécutif et législatif est détenue par le roi, et les principaux postes publics sont distribués entre les membres des familles princières. Le *Majlis al-shûra* ne constitue donc pas un véritable parlement, mais un simple conseil délibératif. En revanche, une institution politico-religieuse comme le Conseil des grands oulémas contrôle la conformité à la loi islamique (*charî'a*) de tous les textes législatifs. Malgré quelques réformes visant à moderniser la vie publique, l'Arabie Saoudite récuse clairement le régime démocratique, qu'elle juge contraire aux valeurs et aux principes fondamentaux de l'islam.

La Turquie « est un État de droit démocratique, laïc et social » (article 2 de la Constitution). Mais cette laïcité (*laiklik*), à la différence de la française, confère à l'État une mainmise permanente sur les affaires religieuses du pays.

Après la période kémaliste (1923-1938), qui a connu un usage autoritaire et populiste de la laïcité, cette dernière a parfois été utilisée par les pouvoirs militaires comme un outil de répression des minorités ethno-religieuses ou des courants politiques dissidents.

Depuis le début des années 2000, notamment avec l'arrivée au pouvoir d'un parti islamo-conservateur (AKP, Parti de la justice et du développement), la laïcité est devenue une ressource politique brandie par les partisans d'une démocratisation plus profonde.

La République islamique d'Iran est gouvernée par le système du *velâyat-e faqîh* (tutorat du juriconsulte), qui paraît placer le politique dans une position de subordination totale. La totalité des pouvoirs est sous la tutelle du Guide suprême et des institutions politico-religieuses, comme le Conseil des gardiens de la Constitution. Ceci dit, depuis le début des années 1990, les institutions politiques élues au suffrage universel direct viennent limiter le pouvoir des religieux – en ce sens, l'Iran connaît bien un processus de sécularisation. Et l'autoritarisme de l'État n'a pas empêché l'éclosion de nombreux mouvements de démocratisation par « le bas ».

Le Sénégal qui compte 85 % de musulmans, est une démocratie effective – tout comme l'Indonésie. Le Préambule de sa Constitution affirme que « *la République du Sénégal est laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens, sans distinction d'origine, de race, de sexe, de religion...* » Le multipartisme est solidement installé, la liberté de la presse reconnue. Les représentants de l'influent islam confrérique (Tijanis, Mourides, etc.) comme de la minorité chrétienne (5 % de la population) sont considérés comme des personnalités publiques à part entière. Toutefois, le pays, à l'instar des autres sociétés d'Afrique de l'Ouest, subit depuis quelques années une offensive de certains courants sunnites fondamentalistes, visant à éteindre ces processus de démocratisation.

Vincent Geisser

Vincent Geisser

Chercheur à l'Institut français du Proche-Orient (Ifpo, Beyrouth), auteur, avec Michaël Béchir Ayari, de *Renaissances arabes. 7 questions clés sur des révolutions en marche*, L'Atelier, 2011.