

LA POLITIQUE MORALE OU BIEN GOUVERNER À L'ISLAMIQUE

Gudrun Krämer

Presses de Sciences Po | *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*

**2004/2 - no 82
pages 131 à 143**

ISSN 0294-1759

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2004-2-page-131.htm>

Pour citer cet article :

Krämer Gudrun, « La politique morale ou bien gouverner à l'islamique »,
Vingtième Siècle. Revue d'histoire, 2004/2 no 82, p. 131-143. DOI : 10.3917/ving.082.0131

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po.

© Presses de Sciences Po. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.



La politique morale ou bien gouverner à l'islamique

Presses de Sc. Po. | *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*

2004/2 - no 82

pages 131 à 143

ISSN 0294-1759

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2004-2-page-131.htm>

Pour citer cet article :

"La politique morale ou bien gouverner à l'islamique", *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2004/2 no 82, p. 131-143.

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sc. Po..

© Presses de Sc. Po.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LA POLITIQUE MORALE OU BIEN GOUVERNER À L'ISLAMIQUE

Gudrun Krämer

Après plusieurs décennies d'activisme islamiste et les tentatives diverses qui ont été faites afin d'intégrer les islamistes dans le cadre sociopolitique existant, de les marginaliser ou de les exclure, tout un éventail de questions reste cependant en suspens, et en plein débat. Ces questions s'étendent des références islamistes à la logique même des processus de libéralisation ou de démocratisation des sociétés musulmanes concernées et du statut de l'Islam en tant qu'idéologie politique, à sa relation à la laïcité, à la démocratie et aux droits de l'homme. Gudrun Krämer fait le point sur certains aspects théoriques, et plus précisément sur la relation entre l'Islam et la démocratie.

Dans le débat sur le potentiel démocratique de l'Islam en tant que religion, culture, et civilisation¹, la théorie et la pratique n'ont pas toujours été tenues séparées. Certains pensent à l'Islam en tant que doctrine (le « vrai Islam » d'après certains) et c'est l'Islam tel

qu'il est défini à la lumière du *qur'an*, de la *sunna* du Prophète et plus généralement de la tradition qui fait autorité. D'autres regardent ce que l'on pourrait appeler « l'Islam dans l'histoire » l'Islam tel qu'il est vécu par les musulmans, la pratique passée et présente de la religion, qui peut être calquée de près sur les textes fondamentaux, mais qui peut aussi s'en éloigner considérablement. Un troisième groupe se réfère à la « pensée islamique » et celle-ci, de nouveau, comprend des témoignages aussi bien passés que présents. D'autres encore s'intéressent à l'Islam politique tel qu'il est représenté par les islamistes contemporains, qui conçoivent l'Islam comme un système intégré exigeant l'« application » de la *shari'a*, et présentent un programme sociopolitique spécifique en concurrence avec les idéologies laïques, considérant en effet que leur système est largement supérieur².

Dans ce débat on a donné beaucoup d'importance à l'histoire et l'authenticité a été définie de diverses manières. L'histoire en particulier a été lue et interprétée pour démontrer un point de vue ou un autre : ceux qui soutiennent que la communauté établie par Muhammad était démocratique, qu'elle comprenait une concertation (*shura*)

1. Pour un point de vue prudemment optimiste sur ce potentiel démocratique, cf. François Burgat, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995 ; John L. Esposito et John E. Voll, *Islam and Democracy*, New York, Oxford University Press, 1996 ; ou Ahmad S. Moussalli, « Modern Islamic Fundamentalist Discourses on Civil Society, Pluralism and Democracy », in Augustus Richers Norton (dir.), *Civil Society in the Middle East*, vol. 1, Leiden, Brill, 1995, p. 79-119 ; pour des estimations hautement sceptiques, cf. par exemple Lahouari Addi, « Islamicist Utopia and Democracy », *Annals. Journal of the American Academy of Political and Social Science*, 524, 1992, p. 120-130 ; Mohamed-Chérif Ferjani, *Islamisme, laïcité, et droits de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 1991 ; Elie Kedourie, *Democracy and Arab Political Culture*, Washington, Washington Institute, 1992, ou Martin Kramer, « Islam vs. Democracy », in *Commentary*, 95, 1993, 1, p. 35-42.

2. Les écrits à ce sujet sont très nombreux. Parmi les publications les plus récentes traitant du Moyen-Orient, cf. notamment James Piscatori, *Islam, Islamists, and the Electoral Principle in the Middle East*, Leiden, ISIM Papers 1, 2000 ; Bassma Kodmani-Darwish/May Chartouni-Dubarry (dir.), *Les États arabes face à la contestation islamiste*, Paris, IFRI, 1997 ; Laura Guazzone (dir.), *The Islamist Dilemma. The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World*, Reading, Ithaca Press, 1995 ou Ghassan Salamé (dir.), *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Paris, Fayard, 1994.

à laquelle le Prophète lui-même était soumis, que la citoyenneté était accordée aux musulmans ainsi qu'aux non-musulmans se réfèrent à la soi-disant constitution de Médine unissant musulmans, païens et juifs en une seule communauté politique (*umma*) dirigée par Muhammad ; cette communauté date de la période qui a suivi de peu l'*hijra* du Prophète, de La Mecque à Médine (habituellement datée de l'an 622 ap. J.-C.). Ils soutiennent que si le *qur'an* offre le schéma directeur d'un État islamique fondé sur la participation (*shura*) et l'égalité, c'est la constitution de Médine qui en donne le modèle historique. La démocratie est alors doublement authentifiée, à la fois théoriquement et pratiquement¹. Les critiques soulignent l'absence non seulement de liberté, de démocratie et de participation dans le passé islamique, mais aussi de la notion même d'autonomie, qu'elle soit individuelle ou collective, de liberté, d'égalité, et de responsabilité. De leur point de vue l'Islam dans son histoire a été altéré par ce que Bryan S. Turner a nommé « un agrégat d'absences » : aucun concept de liberté, aucune institution collective et assemblée indépendantes, pas de bourgeoisie établie, etc.² Ils pensent que l'Islam, ou les musulmans, n'ayant pas eu dans leur passé les pré-conditions socio-culturelles de la démocratie (libérale), ne seraient pas capables de les élaborer à l'avenir³.

Bien entendu, cette thèse est un succédané du culturalisme d'autrefois, mieux

connu sous le nom d'« orientalisme » tel qu'Edward Saïd et ses nombreux fidèles l'ont défini et en ont fait la critique. Cependant dans notre contexte immédiat, les références à l'« Islam vrai » et à l'histoire islamique sont d'une pertinence et d'une utilité limitées : ce qui nous concerne est un débat profondément ancré dans l'époque moderne, reflétant des préoccupations modernes et réfléchissant des points de vue variés sur ce que c'est qu'être un musulman et ce que c'est qu'établir un ordre islamique (*nizam islami*) qui serait à la fois moderne et « authentique » (quel que soit le sens du mot pour l'individu ou le groupe concerné). Quoi qu'il en soit, la pensée islamique est un concept problématique qui suggère plus de cohérence et de continuité qu'elle n'en possède vraiment, et en même temps qui évoque un pouvoir sur la pensée et sur la conduite des musulmans plus irrésistible qu'il n'en détient réellement. Comme toute autre tradition intellectuelle, l'Islam est multiple et plein de voix discordantes. On peut le voir comme un répertoire de références, dans lequel le musulman puise, mais qui ne lui impose pas de limites. En outre, les musulmans ne s'en tiennent pas aux interprétations d'autrefois. Il ne s'agit donc jamais de l'islam, mais bien de musulmans placés dans des conditions politiques, sociales, culturelles particulières, interprétant des sources qui font autorité dans le but de définir ce qu'un ordre politique islamique moderne devrait être ou pourrait être. Nous avons donc affaire à des « interprétations » de l'Islam, pour utiliser une des expressions bien trouvées de Mohammed Arkoun⁴. Que beaucoup d'entre

1. Cf. par exemple Muhammad 'Ammara, *Al-dawla al-islamiyya bayna al-'almaniyya wa-l-sulta al-diniyya*, Cairo/Beirut, Dar al-shuruq, 1988, p. 66-69 ; Muhammad Salim al-'Awwa, *Fi l-nizam al-siyasi li-l-dawla al-islamiyya*, 6^e éd., Cairo/Beirut, Dar al-shuruq, 1989 (1975), p. 49-61, 120ff, Rashid al-Ghannushi, « fi l-mabadi' al-asasiyya li-l-dimuqratiyya wa-usul al-hukm al-islami », in *Idem, mabawir islamiyya*, Cairo, bait al-ma'rifa, 1989, p. 66. Pour une analyse critique de la constitution, cf. R. B. Serjeant, *Studies in Arabian History and Civilisation*, Londres, Variorum reprints, 1981, chapitres 5 et 6.

2. Cf. Leonard Binder, *Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1988, p. 2, examen de la critique de Turner sur l'ouvrage de Max Weber, *Weber and Islam. A Critical Study*, Boston/Londres, Routledge and Kegan Paul, 1974.

3. À ce sujet, deux écrits très subtils, rédigés de différents points de vue : John Waterbury, « Une démocratie sans démocrates ? Le potentiel de libéralisation politique au Moyen-Orient », in Salamé (dir.), *op. cit.*, p. 95-128, et Yahya Sadowski, « The New Orientalism and the Democracy Debate », in *Middle East Report*, 183, 1993, p. 14-21 et 40.

4. Parmi les nombreuses publications de cet auteur, cf., par exemple, *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1973 ; *Lectures du Coran*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982, et *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984. Les auteurs

eux présentent leur propre interprétation comme « la position de l'Islam » sur un sujet donné ne doit pas voiler le fait qu'il n'y a pas de position de l'Islam sur la forme et la nature précise d'un État islamique et pour cette même raison, sur presque tout autre aspect de la vie sociale et politique. Il n'y a que des interprétations de textes et d'expériences passées, reflétant des intérêts, des idéaux, et des points de vue différents.

○ LES AUTEURS SUNNITES

Ce qui vient d'être dit est particulièrement approprié à la pensée islamique moderne : le domaine religieux devient de plus en plus encombré et dispersé en raison du nombre d'acteurs qui se multiplient pour parler de l'Islam, et très souvent au nom de l'Islam. Dans le cadre de cet article, je me concentrerai sur les auteurs musulmans sunnites ; la plupart d'entre eux sont arabes et écrivent soit en arabe, soit dans l'une des principales langues européennes¹. Ces écrits comprennent des livres entiers d'études, des projets de constitution, des thèses académiques, des articles, des ensembles de *fatāwa*, des discours imprimés, des sermons et des entretiens sur des thèmes variés : ceux-ci s'étendent de l'État islamique en général et ses caractéristiques spécifiques (la concertation, la participation, la séparation des pouvoirs, le contrat social, l'importance d'une direction et d'une opposition, le pluralisme, les partis, le parlement, etc.) aux relations de l'Islam à la laïcité, la démocratie et les droits de l'homme. Certains sont comparatistes, d'autres se concentrent sur des cas, des régions, ou des époques spécifiques. Leurs auteurs appar-

tiennent pour la plupart à la bourgeoisie urbaine et ont bien étudié tant la pensée que l'histoire, qu'elles soient islamiques et/ou occidentales. Ce sont des hommes dans leur grande majorité. En fait, il n'y a que sur les questions qui touchent à l'égalité des sexes, et aux sujets que l'on considère spécialement rattachés aux femmes, comme le mariage, la famille, le soin des enfants, ou la conduite morale en général, que la voix des femmes se fait entendre. Les islamistes ne constituent qu'une partie de ces très nombreux auteurs, bien que depuis les dernières décennies ils aient fini par donner le ton au débat public auquel ils ont imposé certains de ses traits les plus distinctifs. Ceci ne veut pas dire qu'ils aient réussi à réduire au silence les critiques musulmanes adressées au discours islamiste, particulièrement quant à la liberté, la démocratie, les droits de l'homme, les sexes, les femmes, et les minorités non musulmanes. Mais ces critiques tendent à être minoritaires aujourd'hui.

1. Pour davantage de détails, cf. Gudrun Krämer, *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechte und Demokratie*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1999. Pour une vue d'ensemble donnée par des auteurs proches de la tendance islamique cf. notamment : 'Ammara, *Al-dawla al-islamiyya* ; al-'Awwa, *Fi l-nizam al-siyasi* ; Fahmi Huwaidi, *Al-islam wa-l-dimuqratiyya*, Cairo, markaz al-ahram lil-tarjama wa l-nashr, 1993 et *Al-qu'an wa-l-sultan. Humum islamiyya mu'asira*, Cairo, dar al-shuruq, 1982 ; Muhammad Ahmad Khalafallah, *Al-qur'an wa-l-dawla*, 2nd éd., Beirut, al-mu'assasa al-'arabiyya lil-dirasat wa l-nashr, 1981 ; Khalid Muhammad Khalid, *Al-dawla fi l-islam*, Cairo, 1981 ; 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Al-siyasa al-sbar'iyya aw nizam al-dawla al-islamiyya*, 5^e éd., Beirut, mu'assasat al-risala, 1993. Livres écrits par des activistes islamistes, cf. par exemple : 'Abd al-Qadir 'Awda, *Al-islam wa-awda'una al-siyasiyya* et *Al-islam wa-awda'una al-qanuniyya*, tous deux Cairo, s.d. (ca. 1951) ; 'Ali Jarisha, *Flan dusturi islami*, al-Mansura, dar al-wafa', 1985 (tous les deux appartenant à la Fraternité musulmane égyptienne) ; le Frère musulman syrien : Sa'id Hawwa, *Al-madkhal ila da'wat al-ikhwān al-muslimin*, 3^e éd., Cairo, 1984 ; le penseur et activiste islamiste tunisien Rashid al-Ghannushi, *Al-hurriyyat al-'amma fi l-dawla al-islamiyya*, Beirut, markaz dirasat al-wahda al-'arabiyya, 1993, et le guide du Front national islamique soudanais Hasan al-Turabi, *Al-siyasa wa-l-hukm*, London, Saqi Books, 2002. Beaucoup de leurs thèmes sont présentés dans un courant résolument moderne : Muhammad Asad a participé à l'élaboration d'une constitution islamique pour l'État du Pakistan nouvellement créé. Cf. *The Principles of State and Government in Islam*, Gibraltar, Dar al-Andalus, 1980 (1961).

égyptiens suivants ont une approche semblable : Muhammad Ahmad Khalafallah, « Al-islam bayna wahdat al-iman wa-ta'addud al-qira'at wa-l-mumarasat », in Sa'd al-Din Ibrahim (dir.), *Al-sabwa al-islamiyya wa-humum al-uatan al-'arabi*, Amman, Markaz dirasat al-wahda al-'arabiyya, 1988, p. 147-164, ou Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-khitab al-dini*, 2nd éd., Cairo, Sina lil-nashr, 1994.

Le terme islamiste tel que je l'emploie désigne une communauté discursive qui partage une préoccupation ou un thème commun, plutôt que les membres d'un groupe spécifique quelconque tel que la Fraternité musulmane égyptienne, le Front islamique jordanien ou le Front du salut algérien. Les expressions mouvance islamiste, et encore davantage la nébuleuse islamique, servent à communiquer le sens de frontières vaguement délimitées qui font qu'il est souvent difficile de distinguer l'islamiste du non-islamiste, spécialement lorsqu'on aborde les problèmes liés à la moralité, aux sexes et à la laïcité. Contrairement à ce qui est souvent dit, de nombreux islamistes ont suivi une formation d'études islamiques et, dans certains cas, à un niveau élevé ; certains (Yusuf al-Qaradawi par exemple, ou feu Muhammad al-Ghazali) appartiennent à la classe des oulémas. Cependant, si on considère les profonds changements dans les programmes d'études et l'organisation des études supérieures islamiques depuis les mosquées d'al Azhar et de Qarawiyyin jusqu'aux centres chiïtes à Qum et à Najaf, ce serait une erreur de les classer automatiquement comme « traditionnels ». Il ne faudrait en tout cas pas exagérer la différence entre une éducation et une attitude modernes (« laïques ») et « traditionnelles » (religieuses)¹.

○ VALEURS ET MÉTHODES

Sous l'impact de l'islamisme, la pensée contemporaine sur l'économie, la politique, et l'ordre social islamiques se présente amplement comme un discours moral qui utilise la jurisprudence islamique, le *fiqh* sans nécessairement conserver sa logique, ni même sa substance. Plus que

1. Cf., par exemple, Malika Zeghal, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996 ou Sabrina Mervin, *Un réformisme chiïte. Oulémas et lettrés du Gabal 'Amil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'empire ottoman à l'indépendance du Liban*, Paris, Karthala, 2000.

l'assertion islamiste selon laquelle l'islam présente un ensemble de normes et de valeurs distinctes, cohérentes et complètes, régulant la vie individuelle et collective, dont est affirmée l'origine divine et qui n'est accessible qu'à travers les textes sacrés du *qur'an* et de la *sunna*, au détriment de toute autre source de moralité et de norme, il me paraît intéressant d'étudier la revendication exprimée par certains islamistes, de même que par la plupart des musulmans libéraux (il faut bien entendu utiliser ces catégories avec prudence)² que l'islam ou, tel qu'ils l'expriment souvent, la *shari'a*, traite principalement des valeurs et des principes généraux, plutôt que de règles et de règlements minutieux, puisés dans un texte sacré, en accord avec la jurisprudence islamique. Pour le dire dans un langage plus technique, c'est plus l'intention ou l'esprit de la loi qui importe que ses clauses spécifiques. Ainsi les musulmans doivent-ils s'efforcer de découvrir les intentions, les principes et les valeurs de la *shari'a* afin de se conformer à l'esprit de la loi, plutôt que d'en suivre aveuglément la lettre. En soi, cette insistance sur les valeurs profondes ou communes à tous, de l'Islam et de la *shari'a* au détriment des règles et des règlements du *qur'an* ainsi que de la jurisprudence traditionnelle islamique, est assez remarquable. Mais le débat ne s'arrête pas là. Car en fait, les déclarations à l'emporte-pièce ajoutées aux distinctions subtiles semblent être la marque du discours islamique actuel.

L'une de ces distinctions, aussi curieuse que la première et liée intimement à elle, mérite un éclaircissement : la distinction entre les bases essentielles ou fondamentales de la religion, et ses « dérivations » ou normes positives, entre les éléments « stables » et les éléments « flexibles » de l'Islam. Tandis qu'on considère que le noyau stable a été défini une fois pour

2. Cf. Léonard Binder, *Islamic Liberalism*, op. cit. et Abdou Filali-Ansary, « What is Liberal Islam ? The Sources of Enlightened Muslim Thought », in *Journal of Democracy*, 14, 2003, 1, p. 1933.

toutes par Dieu, révélé dans le *qur'an* et réalisé par le Prophète d'une manière exemplaire, les normes positives, elles, sont élaborées par la raison humaine à partir des textes autorisés que sont le *qur'an* et la *sunna* (bien que cette raison ne soit pas autonome et libre des contraintes de la foi). Elles nécessitent un effort d'interprétation disciplinée (*ijtihad*). À première vue et même après réflexion, la distinction semble tout à fait raisonnable sinon naturelle. Mais les distinctions et les limites tracées entre les éléments essentiels et non essentiels de l'Islam, et entre les éléments stables de l'Islam (fixes, éternels, immuables, intouchables et divins), et les éléments flexibles (variables, humains) sont largement arbitraires, à tout le moins mal définies, et surtout elles ne reçoivent pas l'assentiment de tous. Sur cette question comme sur beaucoup d'autres, aucun consensus (*ijma'*), si hautement prisé par les érudits conservateurs ainsi que par les activistes radicaux, n'a vu le jour. En tout cas, ce n'est ni Dieu, ni le Prophète qui font une distinction entre les deux domaines, mais les penseurs, les juristes et les théologiens musulmans.

La distinction entre les domaines « stable » et « flexible » se rapproche assez de la distinction faite entre le « sacré » et le « profane », ou entre le « spirituel » et le « temporel », connue de la tradition occidentale¹. Un exemple doit suffire pour illustrer cette logique : la catégorie juridique des « droits de Dieu » (*buquq allah*, qui inclue, entre autres choses, les devoirs rituels des croyants, *'ibadat*), constitue le domaine stable fixé une fois pour toutes par Dieu et son Prophète, alors que celle des « droits humains » ou des « obligations sociales » (*mu'amalat*, qui comprend tout le reste, des transactions financières à l'or-

ganisation politique, au mariage, et aux relations internationales), doit être adaptée aux besoins changeants, afin que l'Islam, selon la formule bien connue, soit adéquat en toutes circonstances et en tous lieux². Ceci correspond mal à l'affirmation, souvent entendue, qu'en opposition au christianisme et aux autres traditions religieuses et/ou culturelles, l'Islam est à la fois « religion et État » (*al-islam din wa-dawla*) ou « religion et monde » (*din wa-dunya*). Et ce qui ressemble tout à fait à une contestation de la laïcité, en est véritablement une : la formule est clairement adressée aux critiques de la pratique et du discours islamistes que ce soit chez eux ou à l'étranger. Alors que de nombreux écrivains ne se tracassent pas des conséquences possibles qu'apportent leurs distinctions, d'autres s'en préoccupent. Poursuivant la démarche réformiste de Muhammad 'Abduh (1849-1905), qui continue à beaucoup influencer la pensée islamique contemporaine, Muhammad 'Ammara (généralement connu sous le nom d'Imara) a élaboré un compromis : il considère qu'on doit séparer en deux sphères distinctes la religion (le culte, le rituel), et la politique ou l'État, mais que ces deux domaines doivent être soumis au même code moral et religieux qu'est la *shari'a* (« non pas séparées... mais néanmoins distinctes » selon les mots d'Abduh)³.

Cependant, la question demeure sur ce que cela suppose pour l'organisation d'un État et d'une société islamique. On comprend que pour permettre les décisions dans le domaine politique et social, on suive surtout une logique utilitaire, tant que ces décisions restent inspirées par les

2. Pour des exemples caractéristiques, cf. Asad, *The Principles*, op. cit., p. 11-13 ; Khalid Muhammad Khalid, *Difa'an al-dimuqratiyya*, Cairo, 1985, p. 197, 259, et Tariq al-Bishri, « Shumuliyyat al-shari'a al-islamiyya : 'anasir al-thabat wa-l-taghayir », in *al-Hiwar*, 13, 1989, p. 20-31.

3. *Al-dawla al-islamiyya*, p. 14, 64-82, 208-227 ; au sujet de 'Abduh, cf. Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1966, p. 3f, 151f, 189f ; au sujet du disciple d'Abduh, Rashid Rida (1865-1935), cf. Jacques Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manar*, Paris, Maisonneuve, 1954, 192f, p. 200-202.

1. Parmi les rares auteurs musulmans à utiliser ouvertement ces catégories, Muhammad Asad (Leopold Weiss), Autrichien converti à l'Islam, connaît bien la pensée, les préoccupations, et les préjugés occidentaux vis-à-vis de l'Islam, il parle de manière répétée de « législation temporelle », cf., par exemple, *The Principles*, op. cit., p. 11-13.

normes et les valeurs islamiques au sens large. Ce n'est pas par hasard si dans ce débat sur l'Islam, l'État et la démocratie, les érudits musulmans de même que les islamistes font souvent une distinction entre les « valeurs » d'une part et les « méthodes » d'autre part : les méthodes d'un point de vue religieux, sont considérées comme neutres. C'est pour cette raison qu'elles peuvent être librement empruntées aux cultures non islamiques et adaptées – dans la mesure où elles ne corrompent pas les valeurs islamiques et que celles-ci restent « intactes » et « non corrompues ». Cet argument sous-tend les débats qui concernent la culture, le développement et la technologie moderne. Il est particulièrement approprié au contexte présent, car la démocratie en général, et la démocratie libérale et pluraliste en particulier, incluent et les méthodes et les valeurs. Et c'est bien à la démocratie libérale et pluraliste que la plupart des musulmans pensent lorsqu'ils parlent de « démocratie » et de sa pertinence vis-à-vis de la société islamique, peu importe qu'ils l'acceptent avec précaution ou enthousiasme, qu'ils soient prêts à la modifier ou qu'ils la rejettent ouvertement. Les multiples distinctions pourraient donc éventuellement paver la voie d'une sécularisation de la pensée et de la pratique religieuse, bien qu'elle ne soit pas déclarée et en fait pas désirée, car la sécularisation à proprement parler, continue à être rejetée par la plupart des auteurs musulmans. Mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit ainsi. Tout dépend des intentions politiques des interprètes et de leur poids politique.

○ L'« APPLICATION » DE LA *SHARI'A*

Le gouvernement ou la manière de gouverner (*al-hukm*), la plupart des musulmans sunnites s'accordent là-dessus, fait partie des « obligations sociales ». Elle est donc variable¹. Ses mécanismes et ses méthodes peuvent être non islamiques dans leurs origines et adaptés dans la mesure où

leurs effets se conforment aux valeurs et aux normes islamiques, et par conséquent ne contredisent, ni ne violent, ni ne manquent aux commandements de Dieu et de son prophète, tels qu'ils sont définis dans le *qur'an* et la *sunna*. Ce postulat a des conséquences d'une portée considérable, car il permet une grande souplesse dans les questions d'organisation politique et sociale qu'on considère au fond comme de simples « techniques » permettant d'atteindre des objectifs déterminés (« valeurs ») : on soutient souvent que Dieu a laissé les détails de l'organisation politique à la communauté musulmane pour qu'elle choisisse selon ses aspirations et ses différents besoins. En fait, il n'accorda même pas un fils au Prophète, interdisant du même coup la coutume héréditaire, et imposant à la place la concertation (*shura*), le libre choix, et certains ajouteraient la démocratie. À cet égard, le califat fournit un exemple d'organisation politique, mais ce n'est pas le seul, et ce n'est peut-être même pas le mieux adapté aux conditions modernes. De toute façon, ce n'est pas le califat qui donne à un État son caractère spécifiquement islamique.

Ce qui marque l'État ou l'ordre islamique est la *shari'a*, le code légal et moral complet qui sauvegarde les valeurs de l'Islam. Aucun État ne peut revendiquer d'être islamique, affirment les islamistes, s'il n'« applique » pas la *shari'a* et elle seule. En citant un célèbre passage du *qur'an* (sourate 5: 44, 45 et 47), les islamistes radicaux vont jusqu'à exclure de la communauté (*takfir*) tous ceux qui n'acceptent pas le jugement de Dieu (*bukm allah*), qu'ils identifient à la *shari'a*². La *shari'a*

1. En revanche, selon les doctrines chiïtes de l'imamat, la plupart des auteurs chiïtes ne s'avanceraient pas jusque là, sans pour autant dénier la possibilité d'une certaine adaptation aux réalités actuelles.

2. Un bon exemple est Sheik Omar Ahmed Ali Abdurrahman, *The Present Rulers and Islam. Are they Muslims or Not?*, London, 1990. Pour une réfutation détaillée de ce type d'argument, cf. 'Ammara, *Al-dawla al-islamiyya*, p. 31-82 ; pour une analyse critique, cf. Johannes J. G. Jansen, *The Neglected Duty. The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, New York, 1986.

fournit le système de valeurs de l'ordre islamique et lui apporte son but moral. La *shari'a* seule peut garantir la justice, l'harmonie, et la stabilité. Ce n'est que là où la *shari'a* est souveraine, que s'unissent légalité et légitimité : la *shar'iyya bi-dun shari'a* – il n'y a pas de légitimité sans la *shari'a*. Seule, la *shari'a* peut sauvegarder l'État de droit. Le « mythe de la *shari'a* » a largement remplacé celui du « juste souverain ¹. »

Alors que certains islamistes se battent encore pour la restauration du califat, la majorité d'entre eux privilégie l'« application de la *shari'a* ». Pour ceux-là c'est le système abstrait de la loi, son éthique, ses valeurs et ses normes qui importent et beaucoup moins la personne du souverain et ses compétences personnelles. Dans cette mesure, ils semblent avoir adopté une manière tout à fait moderne de concevoir la politique. Mais cette insistance sur la *shari'a* éternelle et immuable, fixée une fois pour toutes par Dieu et le prophète, soulève de nouvelles questions : il est difficile de concilier les distinctions internes entre la partie centrale stable et les parties flexibles « non essentielles » d'une part, et entre la *shari'a* « divine » et la jurisprudence humaine (*fiqh*) d'autre part². Il y a en tout cas une marge considérable laissée à l'ambiguïté, sinon à la querelle : la quête d'un système définitif de valeurs et de normes, établie par une autorité suprême, gage de toute manipulation humaine, cette quête, de la certitude, de la clarté, de l'ordre et de la stabilité, s'oppose à la reconnaissance d'une évolution sans fin qui demande l'utilisation constante de la raison

humaine, même si cette raison est guidée et liée par la foi qui ne remet pas en question sa vérité. Il y a certainement des façons d'harmoniser les deux, mais on en parle rarement de manière méthodique, et du moins jamais chez les islamistes.

Dans le cadre de ce que je nomme la « théorie fonctionnelle de gouvernement » (ou manière de gouverner), le débat a amplement dérivé sur la nature, l'adaptabilité, et la flexibilité de la *shari'a*, et la pertinence de dispositions légales particulières au regard des réalités modernes. La *shari'a* offre-t-elle un ensemble complet de normes et de règles qui ordonne la vie de l'homme jusque dans ses moindres détails, ou établit-elle simplement des règles élémentaires de piété et de droiture morale dont le but est le bien-être des hommes sur la terre et leur salut dans l'au-delà, tout en laissant une marge à l'interprétation humaine de la volonté divine ? Faut-il lire de manière littérale (« intégriste ») – les règles et les prescriptions « apparaissant » toutes faites dans le texte –, ou bien cette lecture demande-t-elle une recherche continuelle du but, de « l'esprit », et du dessein de la parole de Dieu (il n'est pas nécessaire d'insister sur ce que cette notion de « dessein » a de vague et de malléable, particulièrement lorsqu'elle se rapporte à « l'intérêt public », *al-maslaha 'amma*) ? Tout pousse les auteurs modernes « éclairés » à amplifier le rôle de la raison, et à définir d'une manière aussi large que possible le champ de l'interprétation humaine, un effort qui a été rejeté à un moment donné par quelqu'un comme Malcolm Kerr qui considérait que c'était une tentative de définir principalement la *shari'a* par ses « espaces vides »³. Ils font face à un dilemme évident : si la *shari'a* doit apporter la certitude, l'ordre et la stabilité, il faut établir des limites claires à sa variabilité, et du même coup aux interprétations humaines qui reflètent les inté-

1. Emmanuel Sivan, *Mythes politiques arabes*, Paris, Fayard, 1995, p. 218-243. Au sujet du juste souverain, cf. Jocelyne Dakhlia, *Le divan des rois*, Paris, Aubier, 1998, et Gudrun Krämer, « Much Ado About Values. Justice in Contemporary Islamic Thought », in Abbas Amanat et Fran Griffel (dir.), *Islamic Shar'a in the Contemporary Context* (titre provisoire à paraître chez Stanford University Press).

2. La distinction entre la *shari'a* « pure et non corrompue » et le « *fiqh* imparfait », son « filtre frêle et faillible », a été présentée avec un grande clarté par l'érudite indo-pakistanaise Kemal Faruki dans son *Islamic Jurisprudence*, New Delhi, Deep & Deep Publication, 1988, p. 12-19.

3. *Islamic Reform*, op. cit., p. 210f. Malcolm Kerr était un politologue et islamisant américain enseignant à l'UAB (université américaine de Beyrouth) assassiné par les islamistes au plus fort de la guerre civile libanaise (NDLR).

rêts, les aspirations, et les besoins changeant sans cesse. Et plus on insiste sur l'esprit et la finalité de la loi, et le rôle central de l'intérêt public, plus on se demande qui va les définir et selon quels critères. Ceci pose la question de l'autorité religieuse et du pouvoir politique. Mais dans ce présent débat, parmi les musulmans arabes sunnites en tout cas, il est rare de trouver un auteur qui pose sans détour la question du pouvoir, à moins qu'il ou elle soit ouvertement critique du discours et de la pratique islamistes. Au lieu de cela, la discussion reste essentiellement morale, faisant appel à la probité personnelle dans le cadre de la *shari'a*, plutôt que recherchant des freins et des contrepoids institutionnels.

○ LES ÉLÉMENTS D'UN BON GOUVERNEMENT

La plupart des érudits contemporains sunnites répondraient que la forme précise d'un État ou d'un gouvernement islamique est une question pratique et d'intérêt public. Ils partagent néanmoins certaines hypothèses en ce qui concerne son établissement, son but, et ses caractéristiques fondamentales. Celles-ci postulent que tous les êtres humains sont nés égaux, puisqu'ils ont été établis sur la terre comme les vice-régents (*khalifa*) de Dieu. Le concept d'*istikhlaf*, surtout lorsqu'il est associé à la notion de mérite et de dignité (*karama*) de tous les êtres humains en leur qualité d'« enfants d'Adam », pourrait sans aucun doute être le fondement d'un concept spécifiquement islamiste des droits de l'homme (et en accord avec leur quête, sinon leur obsession de l'authenticité, la plupart des auteurs musulmans contemporains en revendiqueraient la spécificité islamique)¹. Alors que de nombreux auteurs définissent *karama* et *istikhlaf* en incluant tous les êtres humains, quels que soient leur race, leur croyance, ou leur sexe, d'autres restreignent leur définition aux croyants, si ce n'est aux seuls

musulmans, dans la mesure de l'accomplissement de leurs devoirs envers Dieu. Quant aux critères de valeurs sur lesquelles un État islamique doit s'appuyer, au-dessus de toutes les autres se trouve la justice, mais aussi l'égalité, la liberté, la responsabilité du côté des individus, et l'obligation de répondre de ses actes, du côté du souverain ou du gouvernement. Ces valeurs, lorsqu'elles sont placées dans un contexte politique, sont incontestablement modernes. En effet, elles font partie des conceptions modernes de gouvernement telles que les États occidentaux et les institutions internationales les propagent, de la Banque mondiale au Fonds monétaire international, sans mentionner la foule des organisations non gouvernementales engagées sur le terrain des droits de l'homme et de la démocratie. Reste à savoir jusqu'où ces conditions générales et ces revendications peuvent s'harmoniser avec les dispositions prévues vis-à-vis de groupes et de couches de la population, qui, dans la loi islamique classique (*fiqh* plutôt que la *shari'a*), n'ont pas joui d'une liberté totale et d'une égalité au regard de la loi : d'abord et avant tout les femmes et les non musulmans, mais aussi ces musulmans qui ne sont pas considérés comme de vrais croyants. Cela ne comprend pas seulement les athées, les sceptiques, et les agnostiques, mais aussi les artistes, les intellectuels qui ne reconnaissent pas ou ne respectent pas les limites de la foi et les convenances habituelles telles qu'elles sont définies par les pouvoirs dominants. L'examen attentif d'exemples spécifiques montrera que les restrictions principales

1. Les principales références coraniques sont : sourates 2:30, 17:70, 33:72, et 49:13. Pour une vue d'ensemble critique, cf. Fritz Steppat, « God's Deputy. Materials on Islam's Image of Man », in *Arabica*, 36, 1989, p. 163-172, et Rotraut Wielandt, « Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker », in Johannes Schwartzländer (dir.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz, 1993, p. 179-209. Dans son *Al-islam wa-awda'una al-siyasiyya*, p. 16-35, 279ff, le frère musulman 'Abd al-Qadir 'Auda (1906-54) a développé un concept de la vice-régence de l'homme qui a influencé les penseurs et activistes musulmans et islamistes qui l'ont suivi.

portent sur les libertés, religieuse, intellectuelle, et politique, et sur la parfaite égalité de tous, hommes et femmes, devant la loi (qui, elle, différencie ce que Dieu, lui, considère d'égale valeur)¹.

Les particularités suivantes sont moins sujettes à controverse : le gouvernement (l'État, le chef de l'État) est indispensable afin de faire respecter la loi et l'ordre, c'est-à-dire pour appliquer la *shari'a*, et donc pour garantir la stabilité. Mais un pouvoir terrestre ne peut être souverain : la souveraineté repose en Dieu seul qui a défini le bien et le mal, le licite et l'illicite². Cependant Dieu ne sera jamais chef temporel d'un État. La souveraineté est essentiellement définie en termes légaux et moraux, non en termes politiques. L'autorité qui applique ou donne force à la loi de Dieu repose sur la communauté dans son ensemble (*umma*), qui est par conséquent l'origine de tous les pouvoirs. Le chef de l'État, peu importe qu'il soit appelé calife, imam ou simplement président (aucune femme ne peut occuper le poste d'autorité et de commandement suprême), est simplement le représentant de la communauté, du peuple ou des citoyens, qui l'élient, le surveillent, et si nécessaire le relèvent de ses fonctions.

Jusqu'à présent il n'y a pas de rupture visible avec la pensée politique et légale classique ou avec ses éléments fondamentaux. Les changements subtils ressortent de manière plus frappante lorsqu'on examine les mécanismes qui commandent l'élection, la surveillance et le contrôle. Là, le modèle n'est pas sans contradictions ou tensions : aussi le rôle du chef de l'État a

été clairement réduit au bénéfice de l'*umma* ou du peuple. Mais, en même temps, on souligne constamment la nécessité d'une direction solide pour que la masse obéisse et soit unie, et on consacre une place considérable aux compétences personnelles du « souverain » (*al-bakim*), et ceci va jusqu'à savoir si descendre du *Quraysb* est encore obligatoire³. La nature éclectique de la théorie politique islamique moderne se reflète clairement dans la variété des termes employés pour désigner le « chef de l'État » : ils varient de calife ou d'*imam*, à *amir al-mu'minin*, à président, ou simplement à chef de l'État. Il n'y a qu'un point sur lequel tous les auteurs sunnites s'entendent, se distinguant de leurs homologues chi'ites, spécialement ceux qui sont influencés par la doctrine de la « tutelle de l'interprétation de la loi » de l'Ayatollah Khomeini (*velayat-e faqih*) : le chef d'État n'est pas un ecclésiastique et il ne peut pas revendiquer l'autorité religieuse. Cela conduit à un refus de tout droit de désignation divine. Pour les sunnites modernes, il ne peut plus y avoir de calife agissant comme « ombre » de Dieu « sur la terre »⁴. L'État islamique est construit sur le roc de la foi pour ainsi dire, et établi sur la loi sacrée, mais ce n'est pas une théocratie dont la tête est un monarque de droit divin, ou dirigée par des hommes de religion. C'est un État religieux ou idéologique, avec une mission religieuse, mais il ne peut pas y avoir de gouvernement religieux. C'est pour cette raison que de nombreux auteurs sunnites insistent sur le terme « état civil », ou pour être plus précis, « État de laïcs » (*dawla madaniyya*) pour désigner l'ordre islamique idéal. Dans un courant similaire,

1. Pour plus de détails, cf. Gudrun Krämer, « Much Ado About Values », *op. cit.* (à paraître).

2. Le débat sur la souveraineté en général, et l'*hakimiyya* en particulier, remonte aux deux personnages les plus influents de la pensée politique sunnite islamique, l'Indo-pakistanaïse Mawlana Mawdudi (1903-79) et l'Égyptien Sayyid Qutb (1906-66). En ce qui concerne les critiques musulmanes de l'*hakimiyya*, cf. Gudrun Krämer « Die Korrektur der Irrtümer. Innerislamische Debatten um Theorie und Praxis der islamischen Bewegungen », in Dorothea Wunschen (dir.), *XXV. Deutscher Orientalistentag, Vorträge, München 8.-13.4.1991*, Stuttgart, Franz Steiner, 1994, p. 183-194.

3. Si cette condition a pu avoir son utilité, actuellement ces conditions peuvent être remplies par d'autres moyens (le commun accord, les élections, la légitimation démocratique, etc.).

4. Au sujet du début de l'islam, cf. Patricia Crone et Martin Hinds, *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, ou Fahmi Jid'an, *Al-mihna. Babth fi jadaliyyat al-din wa-l-siyasa fi l-islam*, Amman, 1989.

Mawdudi parlait d'une « théodémocratie » pour exprimer l'association des éléments théocratique et démocratique caractéristiques de sa conception d'un État islamique ; Louis Massignon et Majid Khadduri, pour citer deux éminents érudits orientalistes, préféraient parler respectivement de « théocratie laïque » ou de « nomocratie ».

○ ÉVOLUTIONS

En dépit de quelques indécisions, il y a une évolution certaine de l'importance accordée à la personne du chef de l'État et au devoir d'obéissance pour le bien de la paix et de l'ordre considérés comme essentiels même au prix d'un règne injuste, tant la pensée islamique du début et de la période classique avait en horreur le désordre, le conflit et l'anarchie (*fitna*). Ces éléments ont cédé le pas face à l'autorité de la communauté, la responsabilité de l'individu croyant. Cette modification, à l'image du déclin et de l'abolition définitive du califat dans la nouvelle république turque en 1924, reflète sans aucun doute l'effet des idées politiques modernes. Les écrits contemporains sont largement caractérisés par une tournure activiste et une tendance à traduire les devoirs et les principes généraux en termes politiques. Dans ce contexte, on invoque habituellement trois principes : l'ordre du *qur'an* de prescrire le bien et d'interdire le mal (*al-amr bi-l-ma'ruf wa-l-nahy 'an al-munkar*), la demande du Prophète d'être de bon conseil (*al-din al-nasiba*), et le devoir de concertation (*sbura*) sur toutes les affaires ; le *qur'an* et la *sunna* tous deux insistent sur ce point. Certains incluent même le principe du contrôle (*bisba*) qui, historiquement, était exercé par l'État ou le souverain et délégué aux fonctionnaires spécialisés, notamment le *muhtasib*¹. Aujourd'hui, la *bisba* est grandement utilisée comme un instrument de contrôle, et dans le but d'imposer un ordre public religieux et moral,

c'est-à-dire comme un instrument de contrôle dirigé de « haut en bas », du chef de l'État vers le peuple, plutôt que dans le sens opposé². Ces principes et ces institutions sont interprétés de manière à ce que la participation, l'engagement, et la responsabilité politique deviennent le devoir religieux de chaque individu : le croyant pieux devient un citoyen actif. Ainsi la politique devient pratiquement un acte sacré (le vote, par exemple, a été décrit comme un acte à teneur religieuse, *shabada*).

Sous l'impact de la pensée politique moderne, et afin d'aboutir à un système constitutionnel, on a réinterprété la participation partielle de la communauté qui choisissait un souverain par voie de concertation (*sbura*) et par le serment d'allégeance (*bay'a*), telle qu'elle avait été établie dans les traités classiques et utilisée au cours de l'histoire par intermittence. Ce système constitutionnel est fondé sur un contrat social qui oblige le chef d'État à consulter la communauté et/ou les représentants élus sur toutes les affaires publiques, et qui l'assujettit, comme tout autre croyant, à la loi islamique, à la responsabilité devant Dieu, mais qui le tient également responsable devant l'électorat³. Les instruments de contrôle politique envisagés par les auteurs contemporains comprennent des élections générales libres qui donnent un vote actif à tous les musul-

1. Pour une étude exhaustive du premier principe, cf. Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 ; au sujet du dernier, cf. Gudrun Krämer, *Responsabilité, égalité, pluralisme. Réflexions sur quelques notions-clés d'un ordre islamique moderne*, Casablanca, Éditions Le Fennec, 2000. Les revendications de l'opposition islamiste saoudienne qui ont circulé au début des années 1990 avait pour titre révélateur : « The Memorandum of Good Advice » (*mudbakkirat al-nasiba*), London, 1992.

2. Le devoir de *bisba* est revendiqué par la police religieuse saoudienne, mais il était aussi invoqué par les opposants à Nasr Hamid Abu Zayd, un conférencier en littérature de l'université du Caire et un critique déclaré du discours islamiste, lorsque ceux-ci en 1995, l'accusèrent d'apostasie et l'obligèrent à divorcer.

3. Pour plus de détails, cf., par exemple, Ahmad Siddiq 'Abd al-Rahman, *Al-bay'a fi l-nizam al-siyasi al-islami wa-tatbiqatuba fi l-bayat al-siyasiyya al-mu'asira*, Cairo, Maktabat Wahba, 1988.

mans, hommes et femmes. Les non musulmans sont quelquefois écartés des assemblées et des conseils nationaux, et toujours de la fonction de chef de l'État. Les femmes sont souvent écartées du vote passif qui leur donnerait accès aux postes les plus élevés¹. Beaucoup acceptent le vote à la majorité, spécialement ceux venant de pays comme l'Égypte ou la Tunisie, où les musulmans forment une majorité écrasante de la population, et où la majorité vote en faveur de l'Islam, pour un groupe islamique en particulier, ou pour l'« application de la *shari'a* » présentée comme étant *ipso facto* démocratique². La résistance est plus forte là où les musulmans forment une minorité, comme c'est le cas en Inde. De nombreux auteurs soutiennent une séparation des pouvoirs qui va au-delà de la séparation des fonctions et de la délégation de l'autorité³. Ils insistent tous beaucoup sur l'indépendance du pouvoir judiciaire, responsable de l'application de la *shari'a*, et par conséquent inaccessible aux non musulmans, et quelquefois aux femmes. Plusieurs projets de constitution prévoient des dispositions en vue de l'instauration d'une haute cour constitutionnelle chargée d'enquêter sur la politique et la législation publique, et de garantir leur conformité vis-à-vis respectivement de l'Islam et de la *shari'a*⁴.

1. Sur le sujet, cf., notamment, 'Abd al-Karim, *Al-dawla wa-l-siyada*; Muhammad 'Abd al-Qadir Abu Faris, *Al-nizam al-siyasi fi l-islam*, Amman, 1980. Un des rares auteurs islamistes qui se préoccupe d'institutionnaliser la participation et le contrôle de la *shura* est Faruq 'Abd al-Salam, *Azmat al-bukm fi l-'alam al-islami*, al-Qalyub, Maktabat Qalyub, 1981.

2. Hasan al-Turabi offre un bon exemple d'un point de vue qui identifie la volonté du peuple (*volonté populaire*) à la demande de l'introduction d'un système islamique; cf., par exemple, son article « The Islamic State », in John L. Esposito (dir.), *Voices of Resurgent Islam*, New York, Oxford University Press, 1983, p. 241-249; pour une analyse critique, cf. Ahmed S. Moussalli, « Hasan al-Turabi's Discourse on Democracy and *Shura* », in *Middle Eastern Studies*, 30, (1994), 1, p. 52-63.

3. C'est ce qu'envisageait le théologien al-Mawardi (mort en 1058), théoricien du califat, qui fut un des juriconsultes qui contribuèrent à achever de fixer le *fiqh* (droit musulman appliqué) après la cristallisation des quatre grandes écoles classiques (NDLR).

○ LA *SHURA* RÉINTERPRÉTÉE

On a beaucoup réfléchi aux aspects et aux fonctionnements de la *shura*, c'est-à-dire à la participation en tant que concertation. La *shura* a été l'objet d'une réinterprétation si vaste et si profonde qu'elle est largement reconnue comme l'équivalent islamique (« authentique ») de la démocratie parlementaire moderne⁵. Même après un débat acharné, de nombreuses questions restent cependant controversables : le chef de l'État a-t-il le devoir de consulter la communauté ou ses représentants ? Est-il tenu de se conformer aux décisions de ceux qu'il a consultés ? Choisit-il personnellement ces hommes (les femmes sont rarement mentionnées dans ces circonstances), ou sont-ils des membres de l'élite sociale et politique, ou les représentants élus de la communauté ? Sont-ils là en tant qu'individus ou en tant que membres d'organisations telles que des partis politiques, des syndicats, des organisations paysannes, des spécialistes religieux (oulémas), des experts appartenant à d'autres domaines et des chefs de groupes ? Décideront-ils à la majorité ? Toutes les questions d'importance générale doivent-elles être soumises à une consultation formelle ? En ce qui concerne la *shura*, la ma-

4. Cf. par exemple « Draft of an Islamic Constitution » (1978), présenté par l'académie de recherche islamique de al-Azhar, publié dans *Majallatu 'l Azhar*, 51, Avril 1979, 4, p. 151-159, § 81; « A Model of an Islamic Constitution » (1983) présenté à une conférence islamique internationale par le secrétaire général du conseil islamique et publié dans *The Muslim World League Journal*, 5-6, Jumada I & II 1404, p. 27-33, ch. X; Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Les Musulmans face aux droits de l'homme. Religion et droit et politique. Étude et documents*, Bochum, Verlag Dr Dieter Winkler, 1994.

5. Parmi les nombreuses études consacrées à la *shura*, cf. Ahmad Muhammad al-Maliji, *Mabda' al-shura fi l-islam ma'a muqarana bi-mabadi' al-dimuqratiyya al-gharbiyya*, Alexandria, mu'assasat al-thaqafa al-jami'iyya, s.d. et Tawfiq al-Shawi, *Al-shura wa-l-istishara*, Shawi, Cairo, al-Zahra', 1992. Parmi les auteurs rejetant toute identification de la *shura* avec la démocratie occidentale cf. l'érudite saoudien 'Adnan 'Ali Rida al-Nahwi, *Malamib al-shura fi l-da'wa al-islamiyya*, 2^{nde} éd., Riyad, al-Farazdak Press, 1984, ou l'islamiste jordanien Mahmud al-Khalidi, *Nizam al-shura fi l-islam*, Amman, maktabat al-risala al-haditha, 1986. En raison de son insistance inhabituelle sur la nécessité d'institutionnaliser la *shura* et le contrôle en général, cf. 'Abd al-Salam, *Azmat al-bukm*.

porité des auteurs tendent à considérer qu'elle est non seulement nécessaire, mais aussi obligatoire pour le chef de l'État, qu'elle doit inclure des experts religieux, mais aussi des experts appartenant à d'autres domaines et des chefs de groupes, et qu'accepter les décisions à la majorité est légitime et normal. Allant bien au-delà de faits historiques analogues, ils conçoivent la *shura* comme une procédure officielle et une institution, c'est-à-dire une assemblée constituée de délégués élus de la communauté, un parlement islamique pour ainsi dire.

Ce qui ressort très clairement est l'idéal de concertation mutuelle dans une harmonie et une équité, qui considère la *shura* comme un instrument pour sauvegarder l'unité, et non comme une tribune de débats, de contestation et de rivalité, reflétant des convictions, des opinions mondiales et des intérêts divergents. Ce dernier point, l'intérêt, plus que tout autre, doit être exclu autant que possible, car il est égoïste, source de division et destructeur, il est largement assimilé au concept coranique de *hawan*, la passion aveugle et le désir qui sont regardés comme contraires à l'Islam et à la soumission à Dieu. En dernier lieu, il n'y a qu'un intérêt légitime, c'est l'intérêt de la communauté dans son ensemble, ou celui de l'Islam. L'unité, le consensus et un équilibre harmonieux des groupes et des intérêts, souvent associés au concept théologique de *tauhid*, l'unité de Dieu, sont toujours ce qui compte le plus. L'unité est opposée à la discorde, à la querelle et à l'anarchie, et le consensus à l'horreur de la *fitna*¹. Cette vision situe la limite à une légitimation du pluralisme ; des barrières sont clairement indiquées lors des débats sur la liberté de pensée, de croyance, de paroles et d'association, qui

appartiennent au domaine des droits de l'homme proprement dit. On reconnaît généralement que Dieu a créé les hommes pour qu'ils soient différents, et que par conséquent, les différences d'opinion (*ikhtilaf*) sont naturelles, légitimes, et même salutaires à l'espèce humaine et à la communauté musulmane – pourvu qu'elles restent dans les limites de la foi et des convenances². Il y a une certaine réticence à accepter la liberté de parole et d'organisation de ces opinions différentes, et peu de tolérance à l'égard de la déviation religieuse, qu'il s'agisse de scepticisme formulé ouvertement, de blasphème ou d'apostasie³. La menace de *fitna* sert tout de même à étouffer la critique ouverte et la liberté de pensée. Comme *fitna*, l'apostasie (*ridda*) est associée à un événement historique inscrit profondément dans la mémoire collective, ou l'imaginaire social* : la sécession de certaines tribus bédouines à la mort du Prophète, que la communauté musulmane ne considéra pas tant comme un acte politique de trahison que comme un acte religieux d'apostasie. L'identification de la conversion ou de l'apostasie à une haute trahison est encore un fait courant, même dans des pays ou des communautés où les musulmans forment la majorité de la population et ne sont plus menacés par des actes individuels de conversion.

2. Pour plus de détails, cf. Gudrun Krämer, « Islam et pluralisme », in *Démocratie et démocratisations dans le monde arabe*, Le Caire, Dossiers du CEDEJ, 1992, p. 339-351. Pour un point de vue conventionnel, cf. par exemple Yusuf al-Qaradawi, *Al-sabua al-islamiyya bayna al-ikhtilaf al-masbru' wa-l-tafarruq al-madbmum. Fiqb al-ikhtilaf fi daw' al-nusus wa-l-maqasid al-sbar'iyya*, Cairo/Beirut, Dar al-shuruq, 1990 ; pour une évaluation critique, cf. 'Ali Umlil, *Fi shar'iyyat al-ikhtilaf*, Rabat, Manshurat al-majlis al-qawmi lil-thaqafa al-'arabiyya, 1991. Un livre publié par Azzam Tamimi, *Power-Sharing Islam ?* (London, Liberty for Muslim World Publications, 1993) comprend certaines déclarations très intéressantes de penseurs et d'activistes islamistes : parmi eux, Ghannushi et al-'Awwa.

3. Au sujet des doctrines classiques, lire Rudolph Peters et Gert J. J. De Vries, « Apostasy in Islam », in *Die Welt des Islam*, N.S., 17 (1976/77), p. 1-25 ; pour un point de vue moderne relativement modéré, cf. Mohamed S. El-Awa (al-'Awwa), *Punishment in Islamic Law. A Comparative Study*, Indianapolis, American Trust Publications, 1982, p. 43-68.

1. Pour une large vue d'ensemble historique, cf. Ridwan al-Sayyid, *Al-umma wa-l-jama'a wa-l-sulta. Dirasat fi l-fikr al-siyasi al-'arabi al-islami*, Beirut, Dar iqra', 1984, et, pour la *fitna* historique, Hichem Djait, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'islam des origines*, Paris, Gallimard, 1989.

○ LA POLITIQUE MORALE

En résumé, le discours musulman sunnite actuel sur l'Islam et la démocratie, n'a pas seulement adopté et déclaré comme islamiques, ou compatibles avec l'Islam, les éléments au centre de l'organisation politique démocratique moderne, tels que le principe de la représentation, de l'élection, de la règle parlementaire, ou de la séparation des pouvoirs. Ont été aussi admis, au moins à un certain niveau, des valeurs fondamentales, comme la liberté, l'égalité, la responsabilité individuelle et celle de répondre de ses propres actes. Cependant, un regard attentif aux positions islamistes sur les droits de l'homme, les femmes, les non musulmans, les libres penseurs, les agnostiques et les athées montre que les principes généraux (« pas de contrainte de religion », « liberté de la pensée », « égalité », etc.) restent dans presque tous les cas limités au cadre de l'Islam, de la *shari'a*, des convenances habituelles ou de ce que le groupe individuel, le penseur ou l'activiste choisit de définir comme tel. Ils ne veulent pas voir s'établir une démocratie libérale, mais un État de droit, de justice et d'ordre fondé sur des normes stables qui échappent aux manipulations humaines, qu'elles viennent de despotes ou de peuples crédules. Certains activistes mis à part (le Soudanais Hasan al-Turabi ou le Tunisien Rashid al-Ghannushi seraient peut-être parmi eux), les écrivains islamistes en général ont peu de respect pour les masses, s'ils ne les méprisent pas ouvertement : les masses sont inconstantes et elles ont besoin d'être guidées, pas nécessairement par l'ouléma « traditionnel », mais par ceux qui ont vu la vérité. La distinction ancienne entre la *'amma* (les masses) et la *kbassa* (l'élite), bien qu'elle soit rarement reconnue, est encore tout à fait d'actualité.

Dans cette vision moderne d'un ordre islamique fondé sur la justice et la *shura*, participative, morale et harmonieuse, des éléments de la pensée politique et sociale,

islamique et traditionnelle, ont été ré-interprétés à la lumière des idéaux, des préoccupations et des nécessités modernes, quelquefois subtilement, souvent beaucoup moins, mais toujours avec l'intention d'intégrer les concepts modernes en les reliant à la grande tradition. C'est encore un discours principalement moral, plutôt qu'ouvertement politique. Ces ré-interprétations présentes et futures ne sont bien sûr pas une surprise, étant donné la grande richesse de l'héritage islamique (*al-turath*) qui a su préserver cette même richesse grâce à sa capacité d'assimiler et d'intégrer des idées, des techniques et des valeurs diverses. Malgré tout, c'est un fait que les analystes de la pensée politique moderne ignorent souvent et en tout cas négligent, eux qui sont frappés par le rejet acharné de toutes les idées et valeurs occidentales. Ils ne sont pas attentifs à la manière dont la souveraineté divine, l'autorité collective, la responsabilité individuelle, et le devoir de concertation sont en fait définis et au fait que certaines notions modernes ont été « authentifiées » en leur apposant un sceau islamique, que celui-ci soit véritable ou pas. Les diverses tentatives de décrire un ordre islamique moderne sont le produit d'une interaction entre les penseurs musulmans et islamistes, leurs critiques, la société en général, et l'État, qui, tous, ont des points de vue différents sur ce que l'authenticité, la modernité, et « l'Occident » impliquent, représentent, ou exigent. Éclectiques, souvent contradictoires, pas nécessairement conséquentes ou cohérentes, ouvertes à des changements et à des modifications ultérieures, elles sont pour cette raison dignes d'attention.

□

Professeur à la *Freiuniversität (Berlin)*, Gudrun Krämer est historienne arabisante et islamologue. Elle a notamment publié *Responsabilité, égalité, pluralisme. Réflexions sur quelques notions-clés d'un ordre islamique moderne (Casablanca, Éditions Le Fennec, 2000)*.