



HAL
open science

**Les rapports entre pouvoir séculier et pouvoir religieux
dans le monde arabe et musulman : Une œuvre de
rupture : Le traité décisif d'Ali ABDERRAZIQ intitulé “
L'islam et les fondements du pouvoir ”**

Mohamed Boudiaf

► **To cite this version:**

Mohamed Boudiaf. Les rapports entre pouvoir séculier et pouvoir religieux dans le monde arabe et musulman : Une œuvre de rupture : Le traité décisif d'Ali ABDERRAZIQ intitulé “ L'islam et les fondements du pouvoir ”. Littératures. Université de Lyon, 2021. Français. NNT : 2021LYSE2034 . tel-03416186

HAL Id: tel-03416186

<https://theses.hal.science/tel-03416186>

Submitted on 5 Nov 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.



N° d'ordre NNT : 2021LYSE2034

THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

Opérée au sein de

L'UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2

École Doctorale : ED 484

Lettres, Langues, Linguistique et Arts

Discipline : Linguistique et littérature arabes

Soutenue publiquement le 9 juillet 2021, par :

Mohamed BOUDIAF

**Vers une modernisation des rapports entre
pouvoir séculier et pouvoir religieux dans le monde
arabe et musulman.**

*Une œuvre de rupture : Le traité d'Ali ABDERRAZIQ intitulé
« L'islam et les fondements du pouvoir ».*

Devant le jury composé de :

Stéphane VALTER, Professeur des universités, Université Lumière Lyon 2, Président

Saba FARES, Professeure des universités, Université Toulouse 2 Jean Jaurès, Rapporteur

Smail KOUTTROUB, Professeur des universités, Université Mohammed V de Rabat, Rapporteur

Floréal SANAGUSTIN, Professeur des universités, Université Lumière Lyon 2, Directeur de thèse

Contrat de diffusion

Ce document est diffusé sous le contrat *Creative Commons* « [Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification](#) » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

Université Lumière Lyon 2

École Doctorale « Lettres, Langues, Linguistique et Arts »

Thèse en vue de l'obtention du grade de docteur

Discipline : Linguistique, littérature et civilisation arabes

Présentée et soutenue publiquement par

Mohamed BOUDIAF

Vers une modernisation des rapports entre pouvoir séculier et pouvoir religieux dans le monde arabe et musulman. Une œuvre de rupture : Le traité décisif d'Ali ABDERRAZIQ intitulé « *L'islam et les fondements du pouvoir* »

Le 9 juillet 2021

Sous la direction du
Professeur Floréal SANAGUSTIN

MEMBRES DU JURY

Madame Saba FARES, professeure à l'Université Toulouse-Jean Jaurès

Monsieur Smail KOUTTROUB, professeur à l'Université Mohamed V de Rabat (Maroc)

Monsieur Floréal SANAGUSTIN, professeur émérite à l'Université Lumière-Lyon 2

Monsieur Stéphane VALTER, professeur à l'Université Lumière-Lyon 2

« L'État soi-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, par ce qu'en lui le fondement de la religion est réalisé d'une manière profane... »¹

« Parmi ces concepts européens qui ont envahi l'esprit contemporain, il y a deux idées relatives au nationalisme et à l'humanisme qui sont erronées et extrêmement dangereuses. Il est logique que le nationalisme abstrait de l'Occident dissocie nationalisme et religion. En effet, la religion leur étant parvenue de l'extérieur, elle est étrangère à la nature et à l'histoire de l'Europe [...] Quant à l'Islam, il ne représente pas pour les Arabes une doctrine supraterrrestre unique. Il n'est pas non plus une éthique pure mais la manifestation la plus claire de leur conscience de l'univers et de leur vision de la vie, l'expression la plus forte de l'unité de leur personnalité dans laquelle la parole fusionne avec le cœur et l'esprit, la méditation avec l'action, l'âme avec le destin »².

« Rien n'est plus dangereux que l'interprétation de certains principes par des personnes non préparées pour en saisir tout le sens »³.

« Ils ont parlé là où ils auraient dû garder le silence. Ils ont parlé là où il y aurait dû avoir le mutisme. Ils ne sont pas tus sur ce sur quoi les prophètes eux-mêmes se sont tus »⁴.

¹ MARX Karl, *Œuvres choisies*, Vol 1, Éditions Gallimard, Paris, 1993, p. 82.

² AFLAQ Michel, « *Ḍikrā al-rasūl al-‘arabī* » (A la mémoire du Prophète arabe), discours prononcé à l'Université syrienne, le 5 avril 1943, in *Fī sabīl al-Ba‘t* (*Dans la voie du Baath*), 20ème éditions, Beyrouth, Dār al-Ṭalī‘a li-l-Ṭibā‘a wa al-Našr, 1978 (1959), p. 131.

³ SEFRIQUI Ahmed.

⁴ Ibn Rochd, *L'incohérence de l'Incohérence*.

Style de transcription adoptée

Transcription internationale (Revue Arabica)			
Lettres arabes		Transcriptions	
ء		’	
ب		B	
ت		T	
ث		ṭ	
ج		Ġ	
ح		ḥ	
خ		ḫ	
د		D	
ذ		ḏ	
ر		R	
ز		Z	
س		S	
ش		Š	
ص		ṣ	
ض		ḏ	
ط		ṭ	
ظ		ẓ	
ع		‘	
غ		Ġ	

ف		F	
ق		Q	
ك		K	
ل		L	
م		M	
ن		N	
و		W	
ه		H	
ي		Y	

VOYELLES

Transcription internationale (revue Arabica)			
Lettres arabes	Voyelles courtes	Lettres arabes	Voyelles longues
ـَ ـِ	A	ا	A
ـِ ـِ	I	يِ	I
ـُ ـُ	U	وِ	U
		ة	A

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier en premier lieu mon directeur de thèse, qui m'a accompagné pendant ces années de doctorat avec toute sa compétence, sa bienveillance, son exigence et sa disponibilité. Je le remercie de ses conseils, encouragements et de sa confiance dont je ne serai jamais trop reconnaissant.

Je tiens à exprimer mon très profond amour pour mes parents, mes sœurs et mon frère, pour l'ensemble de ce que je leur dois, mais surtout pour m'avoir accompagné dans mon choix et pour m'avoir soutenu jusqu'au bout.

J'ai une grande pensée à mes amis pour leur affection et leurs encouragements.

Je remercie enfin, Monsieur Jean Claude NEVERS et Thierry BERTULOT, pour le précieux travail de relecture.

Introduction

Si, pour la majorité des pays en Occident, la problématique des rapports entre le politique et le religieux est résolue, ce n'est toujours pas le cas dans le monde musulman. Le débat perdure jusqu'à nos jours, selon certains chercheurs le processus de la sécularisation au plan politique dans le monde musulman est considéré comme une répétition de ce que l'Europe a vécu au XVIIIe⁵. Or, les logiques ne sont pas les mêmes.

Nous remarquons que dans la plupart des travaux de recherche sur le politique et l'islam, la pensée politique de l'islam est définie comme une structure immuable qui renvoie le politique au divin, cette affirmation efface tout acte civil ou organisation humaine. Selon cette représentation, c'est-à-dire occident et islam, deux concepts s'opposent : l'Occident et la terre d'islam. Le premier à savoir l'Occident est rationnel et se distingue par la différenciation des activités juridiques et administratives et les activités professionnelles des hommes politiques. La seconde, l'islam est traditionnellement marqué par une fusion des deux sphères politiques et religieuses et la domination du religieux sur le politique.⁶

La fusion du politique et du religieux en islam est considérée comme un handicap à toute construction politique qui prend comme référence le pouvoir de l'homme. Cette idée qui émane des études comparatistes (Occident vs islam) telle que celle de A. Lambton « *La science politique de l'islam* » n'est pas une discipline indépendante aspirant vers un haut degré de spéculation intellectuelle, mais une partie ou une branche de la théologie ou B. Badie « *Les deux États, pouvoir et société en Occident et en terre d'islam* » cherche à montrer que

⁵ FILALI-ANSARY Abdou, « Ali Abderraziq et le projet de remise en ordre de la conscience islamique », Égypte/Monde arabe [En ligne], Première série, L'Égypte en débats, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ema/542> ; DOI : 10.4000/ema.542.

⁶ Selon MAKRAM Abbés, les thèses contemporaines, qui comparent l'occident et islam tout en mêlant les problématiques classiques (pouvoir califal, organisation administrative médiévale) et les questions modernes par ce schéma de réflexion on cru expliquer le passé et le présent.

la sécularisation est un pur produit de l'Occident, ce désenchantement du monde ne peut avoir lieu en islam⁷.

De nombreux travaux ont essayé, soit, de penser autrement les liens entre l'islam et le politique, ou d'envisager l'avènement de la laïcité pour les sociétés arabo-musulmanes.

Au début des années mille neuf cent vingt, un grand débat, sur le sort du califat⁸, agite la terre d'islam : faut-il conserver cet héritage de l'histoire musulmane, ou réinventer un autre système politique différent du califat ? C'est dans un climat social et politique mouvementé que Ali Abderraziq publie, en 1925, « *L'Islam et les fondements du pouvoir* »⁹, qui s'est révélé être un coup de grisou dans les bibliothèques de l'époque, vu le nombre spectaculaire de réactions que l'auteur a dû affronter¹⁰.

Ali Abderraziq est docteur de la loi, 'ālim, de l'université d'al-Azhar ; il est donc censé représenter une pensée conservatrice. Or, dans cet ouvrage, il s'interroge sur la légitimité du califat dans les textes fondateurs de l'islam¹¹. Pour cela, son argumentation se construit en remontant au temps du Prophète pour contester les raisons de l'existence d'un système aussi figé. À cette interrogation, Ali Abderraziq va surprendre par sa réponse claire et

⁷ EL HORRI Sophie, « L'islam et les fondements du pouvoir dans l'Égypte des années 1920 ». URL: https://www.memoireonline.com/02/14/8736/m_LIslam-et-les-fondements-du-pouvoir-dans-l'Egypte-des-années-19200.html.

⁸ Quatre ouvrages sont publiés à cette époque pour étudier la question du pouvoir en islam ; deux d'entre eux critiquent le système califal, *L'islam et les fondements du pouvoir*, d'Ali Abderraziq, 1925, et (*al-Ḥilāfa wa sultat al-umma*) dont l'auteur de Langue Turque reste inconnu, mais traduit en arabe par 'Abd al-Ġanī SinīBek, 1924) ; les deux autres le défendent, *al-Ḥilāfa aw al-imām al-'uẓmā*, de Rašīd Ridā, 1923, et *al-Nakīr*, 'alā munkirī min al-dīn wa al-ḥilāfa wa al-umma, de Mustafā Ṣabrī, 1924).

⁹ 'IMARA Mohamed, *Al-islām wa usūl al- hukm, li 'Ali 'Abd al-Râziq*, (De l'islam et des fondements du pouvoir, de Ali Abderraziq), al-Mu'assasa al-'arabiyya li-l-dirāsât wa-l-nashr, Beyrouth, 1972.

¹⁰ Selon RAŠĪD Ridā, était la plus récente tentative des ennemis de l'islam pour le diminuer et le diviser de l'intérieur. Un autre, Mohamed Baḥīt, affirma qu'on ne devait jamais accepter ce que des non-musulmans disaient de l'islam, et surtout du califat " cet effrayant fantôme à la vue duquel, même si c'était pendant son sommeil, l'homme le plus courageux d'Europe se lèverait terrorisé et rempli de panique". Cf, HOURANI Albert, *op. cit.*, texte arabe, p. 23; texte français, p. 196.

¹¹ REDISSI Hamad, *Les politiques en islam, le Prophète, le Roi et le Savant*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1998, p. 104.

ferme. Il se déclare contre l'institution califale, car, pour lui, c'est une institution qui n'a aucune légitimité, car de vocation temporelle. Le califat est un instrument de domination temporelle et purement politique. Il appelle à se débarrasser d'un système qu'il juge révolu et obsolète, et à rechercher dans les sciences politiques sérieuses, un système politique à l'image d'une société musulmane qui a évolué. Par ailleurs, il va plus loin dans la réflexion, remettant en question le pouvoir du Prophète. Cette remise en question constitue l'aube d'un courant moderne.

La publication du livre d'Ali Abderraziq, constitue un événement majeur dans le monde musulman car l'ouvrage a relancé le débat sur la relation entre l'islam et la politique. L'auteur s'appuie sur l'histoire et une raison positiviste pour nous livrer une argumentation fondée sur un vocabulaire juridique religieux et un schéma démonstratif plus scientifique¹².

Comment faut-il lire *L'islam et les fondements du pouvoir*? Cet ouvrage doit s'aborder comme un signal d'alarme qui interpelle la conscience contemporaine liée aux problèmes de la civilisation arabe musulmane¹³. C'est aussi un livre de son temps du fait qu'il est à l'image d'une décennie de crise et d'une tentative de reconstruction incité par le contexte politique notre auteur s'intéresse de près à la question du califat. Bien que l'auteur soit un théologien, cela ne l'empêche pas de développer une argumentation solide qui détruit toute légitimité du califat. Par son livre, l'auteur s'inscrit dans la démarche entreprise par d'autres penseurs médiévaux et auteurs du XIXe, qui se penche sur une science politique profane¹⁴.

Ali Abderraziq est dans une démarche citoyenne qui répond à son engagement envers les libéraux en Egypte et une déconstruction de l'illusion collective dans le monde arabo - musulman d'un âge d'or glorieux.

¹² FILALI-ANSARY Abdou, « Ali Abderraziq et le projet de remise en ordre de la conscience islamique », p.185-201. <https://doi.org/10.4000/ema.542>. Voir aussi FILALI-ANSARY Abdou, *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, Éditions La Découverte, p. 94-114.

¹³ FILALI-ANSARY Abdou, « Ali Abderraziq et le projet de remise en ordre de la conscience islamique », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], Première série, L'Égypte en débats, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ema/542> ; DOI : 10.4000/ema.542.

¹⁴ Voir FILALI-ANSARY Abdou, *L'islam est-il hostile à la laïcité?* Éditions Actes sud, Arles, 2002.

Dans ce travail, nous aborderons successivement les thèmes suivants :

- Qui est Ali Abderraziq, ce réformateur politique moderne ?
- Dans quel contexte l'ouvrage fut-il écrit ?
- Comment s'articulent sa réflexion et son argumentation dans *L'islam et les fondements du pouvoir* ?
- Un retour au califat est-il possible ? Le retour de l'islam politique ?
- Quel impact a eu cet ouvrage dans la pensée arabe musulmane moderne ?
- Quelle modernité pour le monde arabo - musulman ?
- Les rapports entre le pouvoir politique et religieux

Les étapes de la recherche :

Notre travail de recherche est le résultat d'un désir à contribuer au débat qui dure depuis longtemps, à savoir les rapports entre l'islam et la politique et de mettre en évidence l'impact de *L'islam et les fondements du pouvoir* dans la pensée arabe contemporaine. Ayant comme point de départ l'ouvrage d'Ali, nous avons pu pénétrer ainsi le temple de l'idéologie de l'islam quant aux questions relatives au califat.

Il se présente en trois parties :

- La première partie se compose de trois chapitres :
 - Le premier chapitre est consacré au contexte dans lequel Ali Abderraziq a publié son livre. Nous tenterons d'établir le lien entre le contexte et la parution de l'ouvrage qui a provoqué beaucoup de réactions, tantôt un rejet total des idées avancées par l'auteur, comme ce fut le cas de l'Azhar et les imams qui se sont indignés d'un tel blasphème et, d'autre part, d'autres intellectuels qui ont soutenu l'auteur comme Taha Hussein et bien d'autres.
 - Le second chapitre est consacré aux thèses avancées par l'auteur dans son ouvrage. Nous tenterons une analyse des arguments avancés par l'auteur dans son essai, ainsi que du procédé par lequel l'auteur reconstruit la conscience islamique du pouvoir. Cela nous conduira à constater une situation qui est loin de la réalité d'un monde arabo - musulman en perpétuelle mutation. L'essai symbolise le combat contre un système révolu et entre deux visions du pouvoir, l'une traditionaliste dans laquelle la religion est dominante et l'autre rationaliste qui prône une nouvelle définition du pouvoir pour le peuple arabo-musulman.

- Dans le troisième chapitre, nous établirons une connexion ou une continuité que l'auteur partage avec d'autres penseurs. Cette partie répond à la question suivante : les thèses d'Ali sont-elles révolutionnaires et innovatrices ?

Nous montrerons, dans cette partie, que les thèses de l'auteur sont à l'image de son époque, mais aussi dans la continuité d'un mouvement qui réfléchit sérieusement au devenir politique du monde arabo-musulman qui est resté figé dans un modèle qui ne répond plus à ses attentes.

- Dans la deuxième partie, nous allons revenir sur le califat en question et tenter de faire une étude à la lumière d'une vision moderne et contemporaine. Nous aborderons deux chapitres afin de comprendre le mode de fonctionnement du califat et son rapport avec l'islam et tenterons de montrer que ce modèle reste toujours dans l'imaginaire collectif des musulmans et séduit toujours.
- Finalement, dans la dernière partie, nous nous intéresserons à la notion de modernité pour le monde arabo-musulman.

Dans un premier chapitre, nous effectuerons une étude comparative entre le discours des Frères musulmans et celui d'Ali Abderraziq. Le mouvement des Frères musulmans a vu le jour à la même époque que notre auteur, il est toujours d'actualité et à l'opposé des idées diffusées par notre auteur ; il nous apparaît donc très intéressant d'analyser les deux discours.

Dans un second chapitre sera envisagée une approche analytique sur la question de la laïcité et une modernité pour le monde arabo-musulman.

Ali Abderraziq : itinéraire d'un réformiste d'al-Azhar

L'intérêt de la biographie a l'air de s'opposer directement à un dessein général, mais elle a elle-même comme arrière-plan le monde historique auquel l'individu est mêlé'.¹⁵ Cette phrase de Hegel met en évidence le côté exaltant de la recherche. Elle encourage la tentative de faire revivre tout personnage qui a marqué son temps par ses idées, ainsi que par ses œuvres.

La difficulté de cette entreprise est le risque de déformer les personnages soit par manque d'informations, soit par le sentiment qu'inspire ce personnage et qui fausse le jugement. Mais une étude centrée sur un être humain permet de façon vivante de remettre en lumière les caractéristiques de la société à laquelle il a appartenu.

La biographie de notre auteur offre largement cette opportunité, mais qui est donc Ali Abderraziq dont le nom est peu connu ou oublié ? Pourtant, il mériterait une attention particulière, car il nous semble que son nom est lié à l'histoire de l'Égypte du début du vingtième siècle et surtout son nom revient souvent lorsqu'il est question du débat islam et politique¹⁶.

Ce penseur avait voulu reprendre la question de l'islam et du politique à sa racine, lui appliquer un traitement systématique et parvenir à une solution définitive. Il a été le premier à défendre la laïcité de l'intérieur de l'islam et au nom de ses préceptes, en construisant son argumentation à partir des textes sacrés, des Traditions du Prophète et d'une relecture de l'histoire des premiers musulmans¹⁷.

Ali Hassan Ahmed Abderraziq est né dans le village d'Abû Jiri à Mina (Moyenne Égypte) en 1888. Il mourut en 1966. Issu d'une famille de riches notables, il apprend le Coran par cœur dans une école coranique. Parmi ses maîtres, on trouve Ahmed Abou Khoutewa (1852-1906) et shaykh Abou 'Alyân.

¹⁵ D'HONDT Jacques, *Hegel secret : recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, PUF, collection Epiméthée, Paris, 1969.

¹⁶ FILALI-ANSARY Abdou, *Ali Abderraziq et le projet de remise en ordre de la conscience islamique*, Égypte/Monde arabe [En ligne], Première série, L'Égypte en débats, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ema/542> ; DOI : 10.4000/ema.542.

¹⁷ FILALI-ANSARY Abdou, *L'islam est-il hostile à la laïcité ?* Édition Actes Sud, Arles, 2002, p. 47.

Il poursuit ensuite ses études à l’Azhar¹⁸ où il obtient la *‘alimiyya* en 1911, comme l’avait fait Muhammad ‘Abduh en son temps. On parle aussi d’un double cursus pour notre auteur, du fait qu’il a fréquenté aussi la nouvelle université égyptienne. Cette dernière, créée en 1908, adopta un mode de transmission du savoir à la mode européenne. C’est au sein de cette même université qu’il va entrer en contact avec des orientalistes. Une fois les études universitaires égyptiennes finies, financées par ses parents, il part étudier à l’université d’Oxford en Grande-Bretagne pour une période de deux années¹⁹, mais devra revenir au pays en 1915, suite à la Première Guerre mondiale. Le voyage pour l’Europe est une nouvelle tradition dans laquelle notre auteur s’inscrit comme le font plusieurs intellectuels arabes. Cette tradition contribue à la formation de la pensée arabe contemporaine. On ne dispose d’aucune information sur son séjour en Grande-Bretagne. On sait tout juste qu’il a consacré une partie de son temps à l’apprentissage de l’anglais, et qu’il s’est inscrit à Oxford pour l’obtention du Bachelor of Art en sciences politiques et économiques. Par comparaison, Taha Hussein qui était d’un an le cadet d’Ali Abderraziq, publia un ouvrage autobiographique, *al-Ayyâm*, où il évoque longuement son séjour en France et sa soutenance de thèse sur Ibn Khaldûn²⁰.

De retour en Égypte, Ali Abderraziq occupe tout d’abord la fonction de juge au tribunal religieux. Cette fonction va beaucoup influencer les recherches de notre auteur, comme il le stipule dans l’introduction de son livre *L’islam et les fondements du pouvoir* où il fut question, dans un premier temps, d’effectuer des recherches sur la justice dans l’islam. La publication de ce livre en 1925 va mettre fin à ses fonctions et entraînera son exclusion du cercle des ulémas.

¹⁸ L’Université d’al-Azhar au Caire, la plus importante du monde islamique, fut fondée d’abord comme mosquée en 362H (952 C.) par Jawhar al-Saqalî, vizir du sultan Mu idh. Le nom azhar vient d’al-zahar surnom de Fatima, fille du Prophète. Le mot désigne également l’éclatante c’est-à-dire la planète mars à son apogée. Voir CARRA DE VAUX Baron, *les penseurs de l’islam*, t 5, p. 250.

¹⁹ Voir REDISSI Hamadi, *La tragédie de l’islam moderne*, Éditions du Seuil, 2011, chapitre 4- la laïcité, un seul lit pour deux rêves. (REDISSI dit : Qu’Ali Abderraziq, durant son séjour en Angleterre, a lu Locke qu’il citera de seconde main.)

²⁰ FILALI-ANSARY Abdou, *L’islam est-il hostile à la laïcité ?* Éditions Actes Sud, Arles, 2002, p. 50.

Il faudra attendre 1945, l'année où son frère Mustapha Abderraziq sera nommé recteur d'Al Azhar, pour qu'il soit réhabilité comme juge et 'âlim²¹.

En tant que juriste, Ali Abderraziq va exercer comme avocat et comme nous l'avons déjà mentionné, il effectuera des recherches sur l'histoire de la judicature islamique : « J'ai été investi des fonctions de juge, près des tribunaux d'Égypte en 1333H (1915). L'exercice de ces fonctions a stimulé mon intérêt pour la recherche dans le domaine de l'histoire de la judicature islamique ».²²

En tant qu'homme politique engagé, il était destiné à une carrière politique par sa double formation et par son environnement familial ; on remarque que son père, Hassan Pacha Abderraziq, était l'un des fondateurs du parti *Al-Umma*²³ et un chef emblématique du parti des libéraux constitutionnels. Son frère "Ali Mustapha Abderraziq était un philosophe connu par son ouverture au dialogue avec l'Occident et il a délaissé les représentations traditionalistes. Ali Abderraziq a écrit un livre biographique sur son frère qui s'intitule *Min Athar Mustapha Abderraziq, Le Caire 1957*. Grâce à cette sphère familiale, il a côtoyé son maître à penser Muhammad 'Abduh et Lotfi al-Sayyid, une figure du réformisme égyptien. Son engagement se traduit essentiellement par la publication de son ouvrage « *L'islam et les fondements du pouvoir*. »

Il est, comme le dit Léonard Binder, dans une démarche qui s'inscrit dans la problématique du monde arabo-islamique et est influencé par la pensée d'Aristote.²⁴

Ali Abderraziq a eu une carrière politique. Tout d'abord, il fut député au parlement égyptien, puis membre du *Majlis Al-chouyoukh* et, enfin, ministre des Affaires religieuses (*Wazîr al-awqâf*) de 1946 à 1949.

En tant que 'âlim, il porte le titre de Cheikh al-Azhar et aussi le titre de docteur de la loi. De ce fait, il est considéré comme porte-parole de l'orthodoxie et l'ordre social islamique.

²¹ GHASSAN Finianos, *Islamistes, apologistes et libres penseurs*, Presse Universitaire de Bordeaux, 2006, p. 162.

²² ABDERRAZIQ Ali, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Éditions La Découverte, Paris, 1994, p. 45.

²³ *Ibid.*, p.10.

²⁴ BINDER Leonard, *Ali Abderraziq, and Islamic Liberalism*, in *Asian and African studies*, vol.16, n° 1, Mars 1982.

Il a abordé, dans ses conférences, ses articles et ses cours, bien des problèmes concernant la théologie, la morale et l'exégèse. Cependant, notre auteur s'inscrit dans une tradition classique de la compréhension et de l'interprétation du message coranique. Ses cours, portant sur la science de la rhétorique et son histoire, ont été depuis publiés *A'mâl Ali Abderraziq Fi ilm al-bayân wa-tarîkhih*, Le Caire 1912, tandis que ses cours donnés à la faculté de droit ont été regroupés dans un ouvrage qui s'intitule *Al-ijmâ' fîl-sharî'ah 'al-Islâmiyah*, Le Caire 1947²⁵. »

Ali Abderraziq a vécu en un temps de grande effervescence intellectuelle en Égypte, comme pour l'ensemble de Moyen-Orient. On remarque un réel épanouissement de la renaissance arabe. Cette période commence, comme le dit George Corm, avec la mission d'Al-Tahtawi²⁶ et va s'étendre durant tout le vingtième siècle.

La question religieuse était la pierre angulaire et fondamentale chez les pionniers de la renaissance arabe. C'est ainsi que le monde arabe va voir naître l'islam des lumières²⁷. Notre auteur fait partie des cheikhs d'Al-Azhar qui demandaient une réforme des mœurs sociales à travers celle des pratiques religieuses. Il était question d'une mise à jour et une modernisation de la charia.

Pour notre auteur et bien d'autres intellectuels, la cause primordiale du retard sur l'Europe est une mauvaise pratique de l'islam. Il s'ajoute à cela, le statut de la femme lié à un système éducatif qui les met sur la touche et, enfin, un manque d'intérêt pour les sciences et la pratique des sciences due à une mauvaise compréhension de l'esprit de l'islam.

Ali Abderraziq appelle aussi à une mise à jour et une adaptation des exégèses coraniques. Il s'inscrit dans la ligne de pensée moderne et une tendance rationaliste de Rifâ'â al-Tahtawi (1801-1954), Mohammed Abdou (1849-1905) et Ahmad Amîn (1886-1954)²⁸.

La parution de son ouvrage *L'islam et les fondements du pouvoir* est considérée comme une preuve de l'établissement d'une pensée critique qui aborde tous les sujets de la société sans tabous, et un réel affranchissement des traditions qui ont duré des années surtout

²⁵ABDEL-MALEK Anouar, *La pensée politique arabe contemporaine*, Éditions du Seuil, Paris, 1970, p. 63.

²⁶Voir CORM Georges, *Pensée et politique dans le monde arabe contexte historique et problématique, XIX-XXI siècle*, Éditions La Découverte, Paris 2015.

²⁷*Ibid.*, p. 157-168.

²⁸*Ibid.*

durant la domination des califats²⁹. La chute de l'empire ottoman, l'apparition de nouveaux États, conséquence de la Première Guerre mondiale, va changer les mentalités et placer la question politique au centre du débat.

Sa nation vit un changement économique et social qui se généralise un peu partout dans le monde arabo-musulman. On observe une réelle soif d'une modernité, mais sur quelle base bâtir l'identité nationale ? Quel rôle pour l'islam dans la société ? L'islam est-il compatible avec la modernité ? Comment concilier l'héritage arabo-musulman et ses valeurs tout en s'ouvrant à l'Occident ?

Son ouvrage est à la fois porteur de réponses et d'espoirs d'un avenir meilleur (pour une nation qui a soif de liberté et d'un nouveau système de gouvernance), mais en même temps le condamne au silence. Un silence qu'il garda jusqu'à sa mort, le 23 septembre 1966. À un journaliste qui venait lui demander en 1966 l'autorisation de rééditer son ouvrage, il exprima une profonde désillusion, sans renier les idées qu'il avait défendues.³⁰

²⁹ *Ibid.*, p. 157-168.

³⁰ FILALI-ANSARY Abdou, *L'islam est-il hostile à la laïcité ?* Éditions Actes Sud, Arles, 2002, p. 54.

Première partie

Chapitre I : Le contexte de L'islam et les fondements du pouvoir.

Dans le domaine des sciences humaines, l'analyse du contexte est une démarche très importante du fait qu'elle permet d'aboutir à des résultats satisfaisants. Dans notre étude, cette démarche est inévitable en raison du lien entre la parution de l'ouvrage et l'influence des événements sur sa production.

La crise politique dans le monde arabo-musulman due à la suppression d'une institution historique et religieuse a relancé un grand débat sur le retour ou non au califat. Ch. Perelman écrit : « C'est toujours le contexte qui assigne à un mot sa fonction, c'est seulement par le contexte que nous pourrions découvrir ce qu'il accomplit. Mais ce contexte — qui ne saurait être purement verbal — quels éléments de la situation englobe-t-il ? »³¹

³¹ PERELMAN Chaïm et OLBRECHTS-YTECA Lucie, *Traité de l'argumentation*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2000, p. 166.

1-Le contexte historique-politique de l'islam et les fondements du pouvoir

1-1 L'Égypte centre du monde arabe

Libérée des servitudes qui l'accablaient depuis 1882, reconnue parmi les nations indépendantes et riches d'une civilisation antique remarquable, l'Égypte était destinée à devenir le modèle des nouvelles nations d'Orient.³² Le politique et le religieux sont deux facteurs très importants dans l'histoire de l'Égypte et n'échappent pas au schéma de la construction d'un pays.

L'histoire de l'Égypte après 1882, va se construire dans un environnement trouble, des guerres, des bouleversements profonds et des crises. Des hommes d'État bien préparés vont se succéder et agissent pour la liberté, d'autres hommes nouvellement formés vont rejoindre l'action politique et œuvrer pour une démocratie plus étendue, par conséquent la masse populaire va mieux exprimer ses sentiments et de nouvelles idées apparaissent sous l'influence de l'Europe et à l'action commune des partis politiques et des intellectuels.

C'est au début du 19e siècle, sous l'impulsion de Muhammad Ali, puis de son fils, que l'Égypte va renaître de ses cendres, allant vers « une vie moderne », consciente de son potentiel et de sa richesse. Le pays se libère petit à petit de l'emprise de wahhabisme.

Sa position géographique stratégique, située à l'extrémité nord-est de l'Afrique, une zone fertile dans une région désertique, séduit les puissances européennes. Ses dimensions font d'elle plus qu'un nœud d'histoire : située entre trois vieux continents, proches de l'Asie, dominant l'Afrique et ayant une vue sur l'Europe³³, carrefour où se croisent les grandes voies de communication internationales qui relient les trois continents, porte du commerce entre l'Europe et l'Orient³⁴. Toutes les routes passaient par l'Égypte, l'Égypte est presque une île au sein de l'Ancien Monde : entre la mer Rouge, la Méditerranée au nord et les deux déserts à l'ouest et l'est, elle occupe une situation stratégique de choix.

³² COLOMBE Marcel, *L'évolution de l'Égypte 1924-1950*, Éditions G.P, Maisonneuve et Cis, Paris, 1951, p. 7.

³³ CHAFIK Ahmed, *L'Égypte moderne*, Éditions Imprimerie Misr, Le Caire, 1931, p. 13.

³⁴ JULIETTE Adam, *L'Angleterre en Égypte*, Éditions Imprimerie du Centre, Paris, 1922, p. 13.

Symbole du pays par excellence, le Nil, deuxième fleuve du monde, relie l'Égypte et le Soudan³⁵, sur un parcours de 5509 kilomètres, dont 975 kilomètres parcourent l'intérieur du pays. Plusieurs petits affluents alimentent le Nil : au sud, le Nil bleu ayant comme source les hauts plateaux d'Éthiopie, une autre source, qui forme une trompe d'éléphant passant par le Soudan vient des grands lacs équatoriaux.

L'Égypte fait partie de la grande zone désertique de l'Afrique du Nord, ce qui lui donne l'aspect d'une oasis. Terre d'une grande civilisation, durant plusieurs siècles, elle n'a connu que peu d'invasions, sauf celle, par exemple, des Arabes au VIIe siècle.

Dans l'Antiquité, l'Égypte a envahi les pays voisins et s'est étendue jusqu'aux frontières de l'Inde. Par la suite, épuisée par des attaques permanentes des pays voisins, elle devint le satellite des grands empires d'Orient ou d'Occident.

La plupart des grands peuples se disputaient ce « centre du monde », unique par son climat, sa situation géographique, commerciale et stratégique. Dans les temps modernes, c'est Bonaparte qui l'intègre au cercle des pays à conquérir.

En 1882, le pays tombe sous le protectorat de la Grande-Bretagne, ce contrôle va se transformer en sa faveur au début de la Première Guerre mondiale. C'est à cette période, c'est-à-dire lors de la Première Guerre mondiale, qu'on observe l'émergence des idées nouvelles de la pensée arabe qui agitent le monde arabe jusqu'à nos jours, où le débat islam et politique refait surface. Une identité plus affirmée émerge, on parle de *watan*, de *umma arabia*, et de Nation arabe.

1-2 Mohamed Ali, père d'une nouvelle nation « moderne »

Fatigué des conflits interminables, d'une part avec les Mamluks et, de l'autre, avec les Turcs, le peuple égyptien se regroupe autour de Mohamed Ali, uni par le désir d'un avenir meilleur, juste après la mort de Taher Pacha. Mohamed Ali est un officier d'origine de Kavala (Macédoine). Venu en Égypte avec les troupes ottomanes en expédition contre Bonaparte, il fut proclamé, en 1805, par les Ulémas, pacha d'Égypte.

³⁵ L'Égypte : supplément à la revue Française de l'Elite Septembre 1951.

L'armée ne tardera pas à rejoindre ses rangs. Suite à cette manifestation nationale, il est reconnu gouverneur de l'Égypte (1805-1847)³⁶.

Cette nomination n'est pas du goût de tous. Les Mamluks se désolidarisent du gouvernement de Mohamed Ali et se retirent en Haute-Égypte en lançant un appel à l'Angleterre, lui demandant d'occuper le nord du pays. Les Anglais répondent aussitôt, par peur du retour de la France, celle-ci, soutenue par le sultan Mohamed Ali, entre et gagne la guerre contre la Grande-Bretagne. Cet épisode marque la fin du règne des Mamluks.³⁷ L'Égypte est déclarée province ottomane. D'une main de fer, Mohamed Ali imposa alors son autorité à l'intérieur du pays comme à l'extérieur.

D'un point de vue économique, Mohamed Ali encourage la culture du coton, une culture abandonnée durant des siècles. Il dynamise l'industrie, l'agriculture et le commerce, sous son gouvernement les revenus du pays se sont multipliés, passant de quatre millions à cent. Il s'ouvre à l'étranger et fait appel à des spécialistes étrangers (Français, Anglais, Allemands et d'autres nationalités). Grâce à cette coopération, le pays se transforme en grand État.³⁸

Il construit des écoles et envoie les jeunes Égyptiens en France pour se former dans de grandes universités.

1-3 L'Empire de Mohamed Ali

Le corps militaire, sous son gouvernement, adopte les méthodes européennes pour sa formation, suivant le plus souvent les méthodes françaises. L'armée de Mohamed Ali est renforcée sous la direction de Soliman Pacha, qui recrute de jeunes fellahs de la vallée du Nil. Les lieux saints de l'islam, Médine et La Mecque, furent conquis en 1818.

Puis, de 1820 à 1827, Mohamed Ali se lance dans l'expansion du pays. Ainsi en 1822, il prend le contrôle du Soudan, cœur supérieur du Nil, et annexe la mer Rouge qui devient ainsi un lac d'Égypte. Profitant ensuite de la faiblesse du Sultan, il crée l'empire indépendant d'Égypte. L'expansion de son empire grandit de jour en jour. Ainsi, la Syrie fut intégrée à l'empire, suivie, après la victoire de Konya, en 1823, d'une partie de l'Asie Mineure.

³⁶ CHAFIK Ahmed, *L'Égypte moderne*, Éditions Imprimerie Misr, Le Caire, 1931, p. 16-19.

³⁷ TOUSSON Omar, *La fin des Mamelouks*, Extrait du Bulletin de l'institut d'Égypte, T, XV, session 1932-1933, Le Caire.

³⁸ CHAFIK Ahmed, *L'Égypte Moderne*, Éditions Imprimerie Misr, Le Caire, 1931, p. 16-19.

L'empire de Mohamed Ali s'étendait alors des rives de la Méditerranée aux Grands Lacs africains, et de la Libye jusqu'aux confins syriens³⁹, « l'empereur » tente de maintenir sa position dans ce vaste empire et de maîtriser l'agitation permanente en Arabie.

Au loin, l'Angleterre, irritée par l'expression de Mohamed Ali ne tarde pas à se mettre sur son chemin. Le Sultan, ne voyant pas d'un bon œil cette expansion de l'empire de Mohamed Ali, prend prétexte de soulèvements au Liban et dans l'Anti-Liban, pour lever une armée ottomane, mais cette dernière fut battue le 24 juin 1838.

Cette victoire fut de courte durée car l'Angleterre manœuvrant dans l'ombre, s'allia à la Russie et l'Autriche. Ainsi, menacé par le Sultan d'un côté et par l'Angleterre de l'autre, Mohamed Ali ralentit son expansion et se retira de l'Arabie au profit du Sultan, en avril 1840.

Quelques mois plus tard, en août 1840, la Syrie se souleva, puis Beyrouth, l'Angleterre se présenta avec sa flotte aux portes d'Alexandrie. Un accord fut signé avec le Sultan mettant fin au grand empire désormais réduit à la seule Égypte.

Mohamed Ali, « Vice-roi » d'Égypte et père fondateur, avait préparé le chemin qui devait mener à la création de l'Égypte moderne. Il donna une personnalité et une âme nationaliste à son pays. Il était considéré par les Anglais depuis 1807, comme une grande menace pour leurs intérêts dans la région. Mohamed Ali, dans une stratégie de défense, se lia avec la France en 1833, un pays qui allait influencer l'histoire du peuple et du pays. Cette alliance aura comme conséquence une rivalité entre la France et l'Angleterre, une rivalité qui a comme origine le position géographique de l'Égypte.

Bien que l'Égypte fût sous l'autorité ottomane depuis 1507, mais cette autorité n'était pas reconnue voire rejetée,⁴⁰ Mohamed Ali dut combattre les forces étrangères avec tous les moyens et refusa toute proposition d'emprunt, proposée par les banquiers européens.

En 1841, deux projets importants pour résoudre le problème de transport en Égypte s'affrontent, l'un porté par la France qui consiste à la construction d'un canal qui relie la Méditerranée et la mer Rouge, ce projet a vu ses débuts avec l'expédition de Bonaparte, et le deuxième, porté par l'Angleterre, c'était un chemin de fer qui relie Le Caire et Suez. Mohamed Ali va résoudre ce conflit avec génie : il demande de l'aide à l'Europe pour

³⁹ MEYER George, *En EGYPTE : De Méhémet Ali au Roi Fouad l'Europe nouvelle*, Éditions Guethner, Paris, 1930, p. 1615.

⁴⁰ SABRY Mohamed, *La question d'Égypte*, Éditions Guethner, Paris, 1920, p. 11-12.

financer le canal, vu que l'Europe y trouvait un intérêt. Mais il reste très méfiant vis-à-vis d'une possible occupation européenne.

Mohamed Ali meurt en 1849, laissant derrière lui les graines d'une nouvelle ère pour l'Égypte. Son successeur Abbas Hilmi 1^{er} se rapprocha de la Sublime Porte et mena une politique à l'opposé de celle de Mohamed Ali. Seul prima son maintien au pouvoir. Quelques années plus tard, Mohamed Saïd, fils de Mohamed Ali reprendra ce que son père avait commencé et la construction de l'Égypte fut relancée. Il permit en particulier aux indigènes d'accéder aux plus hauts grades de l'armée. Une nouvelle classe sociale fut ainsi créée.

1-4 Le courant moderniste égyptien

L'Égypte, à la fin du XIXe siècle va connaître ce que certains auteurs, nomment le moment fondateur et le début du courant moderniste initié par Mohammad Abduh qui, très soucieux de progrès, joua un rôle très important dans la modernisation de l'Égypte.

Mohammad Abduh est un réformiste qui cherche à faire table rase du réformisme des siècles précédents, c'est-à-dire la purification, le retour à un islam des origines comme préconise le wahhabisme, ou le copiage du système européen ; il est donc question d'une réorganisation de la vie politique et militaire et de construire un État, ce qui donnera la promulgation d'une constitution en 1861⁴¹.

Mohammed Abduh, par sa pensée, fait face aux thèses traditionalistes et à celles des libéraux modernistes de son époque ; il est convaincu que la doctrine musulmane peut répondre aux exigences de la modernité et que la supériorité des nations étrangères, auxquelles les populations musulmanes se trouvent soumises, n'est pas due à la religion, mais à une supériorité technique et l'aboutissement d'une prépondérance politique.

Il est important de s'intéresser au terme arabe *islâh*, pour avoir un aperçu plus clair du réformisme ; selon l'Encyclopédie de l'islam le mot *islâh*⁴² en arabe moderne recouvre l'idée générale de réforme. Dans la littérature islamique moderne, il est plus question de la réforme

⁴¹ ABDEL-MALEK Anouar, *La pensée politique arabe contemporaine*, Éditions du Seuil, Paris, 1970, p. 61-62.

⁴² In, *Encyclopédie de l'islam*, nouvelle édition IV, Leiden, E.J Brill, Paris, G.P. Éditions Maisonneuve et Larose, S.A, 1978, p. 146.

orthodoxe comme on peut l'observer dans l'enseignement doctrinal de Muhammad Abduh et dans les écrits de Rachid Ridha.

« Mohammad Abduh annonce que son souci est d'abord religieux, il se place, lui aussi, dans la lignée des messies, ceux qui se voient comme la continuité du Prophète : « Mon père m'a donné une vie que je partage avec Ali et Mahrous [deux frères de Abduh]. Et Jamal Eddine al-Afghani m'a donné une vie que je partage avec Mohammad [Le Prophète], Abraham, Moïse, Jésus et les saints. »⁴³

Mais si l'*islâh* est dans son principe une tendance d'inspiration religieuse, ses visées n'en demeurent pas moins autres ; Ali Merad rappelle que « si l'on remonte aux origines de ce mouvement (l'*islâh*), on s'aperçoit que les arguments mis en avant par ses propagandistes avaient une résonance moins profondément morale et spirituelle que socioculturelle.

Dans les premiers manifestes réformistes que furent les articles de Abduh et al-Afghâni, dans le journal *al-'Urwâ al-wuthqâ*, les préoccupations d'ordre social, culturel et même politique l'emporteraient nettement sur le dessein proprement religieux. »

1-4-1 De la raison

Le réformisme d'Abduh et de ses disciples est fondé contre l'eupéanisation mais pour une ouverture au savoir de l'Occident. Il vise un réformisme islamique qui échapperait aux traditions puritaines d'une part, et qui se démarque de l'occidentalisation, d'autre part. Il cherche à faire une synthèse entre l'authenticité et la modernité européenne ; il réhabilite la raison afin de relever le défi de la décadence de la société musulmane. Entre l'authenticité et la modernité, Abduh a voulu que se joue le renouvellement de l'islam et de la société arabo-musulmane autour de la raison.

Dans ses réponses aux traditionalistes et aux modernistes de son temps, il a cherché à démontrer l'essence rationnelle de l'islam et ce, d'une part, en «purifiant» l'islam des influences soufies populaires, antirationnelles qui avaient réduit l'islam à des rites irrationnels et, d'autre part, en démontrant la complémentarité entre la religion et la science en direction des modernistes scientifiques.

⁴³ ABDUH Mohammed, "Sirati" in *al- A"mal al-Kâmila*, ed. Umara Mohammad, al-Mu"assassa al-Misriya al-, amma, Le Caire ,1979, t.2, p. 330.

Dans sa démonstration de la complémentarité entre science et religion, il a tenté de donner à la raison une place primordiale dans l'explication aussi bien de la religion que de la science. « La raison, dit Abduh, est une des meilleures forces humaines, elle est même meilleure que la vérité. »⁴⁴

Mais a-t-il réussi à éviter une simple action de conciliation superficielle? Le réformisme tel que préconisé par Abduh et ses disciples cherchait à éviter la séparation systématique entre religion et science, dans le cas de figure où l'on devrait choisir entre l'une ou l'autre. Son effort s'est alors concentré sur une opération de conciliation entre la religion, en l'occurrence l'islam, et la science.

Il a développé tout un raisonnement sur le besoin d'accommoder les nouveautés scientifiques d'une part et la nécessité d'ouvrir la religion aux exigences du moment d'autre part. Dans son optique, c'est à travers la raison que la synthèse sera possible entre islam et science et islam et évolution. Pour Abduh l'incompatibilité n'existe pas : « La religion ne peut être utilisée comme obstacle entre les âmes et leur prédisposition par le Créateur à connaître les vérités des créatures (...) Il faut, par contre, que la religion l'incite. »

La conciliation entre religion et science est chez Abduh une composition qui donne à la raison un rôle essentiel dans l'explication de l'univers et de la religion. Religion, raison et science sont les éléments clés sur lesquels s'articule le réformisme dans la pensée d'Abduh. Les trois éléments réunis doivent paver le chemin du progrès et reconforter l'islam dans une posture favorable à la modernité.

Bien avant Mohamed Abduh, le Mutazilisme fut le mouvement phare qui tenta d'instituer le recours à la raison comme clé fondamentale dans l'*ijtihad*. Il instaura un débat sur la nature du Coran, le considérant comme 'créé', alors que pour la majorité des exégèses il était incréé. Aussi cherchera-t-on toujours à établir une comparaison, voire une filiation entre Abduh et les Mutazilites.

⁴⁴ SAAFI HAMDA Kalthoum, « Vers une plateforme de modernisation de la pensée islamique, une nouvelle alternative à travers la pensée, de Abdelmadjid Charfi, Mohammed Arkoun et Nasr Hamid Abou Zeid ». URL : [http:// www.theses.fr](http://www.theses.fr)

1-4- 2 De la tradition

La dynamique de réforme de Mohamed Abduh et celle d'al-Manâr a dû faire face aux traditionalistes de l'époque. Tout ajustement ou correction de la tradition musulmane, notamment les usages de la Sunna et du code du statut personnel et de la législation musulmane, était fait avec beaucoup de prudence, une prudence qui a entravé tout élan critique.

Abduh et al-Afghâni, bien que pour eux l'autorité vienne de deux sources (la Révélation et la Sunna), écartent le *taqlîd*, source de la sclérose de la pensée islamique pour eux, la Sunna renvoie à des valeurs éthiques et spirituelles. Par opposition les réformateurs classiques comme Ibn Taïmiyya et ses disciples, le recours à la *Sunna* et aux *hadîth* dans l'exégèse et dans le *fiqh* était un élément clé⁴⁵.

1-5 Les premières crises de l'Égypte

La vie parlementaire du pays connut, jusqu'à la mort roi Fu'âd (28 avril 1936), une multitude de crises intérieures durant lesquelles trois principales forces politiques vont s'affronter : Le Wafd, le pouvoir royal et la Grande-Bretagne⁴⁶.

Le Wafd, parti politique très populaire, rassemble les musulmans et les Coptes. Il représente l'avenir de la nation. Voix du peuple égyptien, il revendique essentiellement l'indépendance de l'Égypte et le renoncement au pouvoir autocratique du roi.

Face à ce parti du peuple, le roi Fu'âd soucieux de préserver ses prérogatives et le maintien de son pouvoir, est obsédé par son désir d'écarter de la scène politique le Wafd. À cet effet, tous les moyens lui seront bons : de l'usage sans retenue de ses prérogatives royales, jusqu'à des alliances improbables avec des groupes politiques indépendants.

Ainsi, en novembre 1924, l'Égypte connaît sa première crise de l'histoire parlementaire, le roi Fu'âd, dissout le parlement à peine élu.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Voir COLOMBE Marcel, *L'évolution de l'Égypte 1924-1950*, préface de MONTAGNE Robert, Éditions G.P. Maisonneuve et Cie, Paris, 1951 ; et ALLEAUME Ghislaine, *L'Égypte dans le siècle, 1901-2001*, Éditions Complexe, Paris, 2003.

Élus à l'unanimité, les Wafdistes, présidés par Sa'd Zaghûl, étaient bien partis pour réaliser un programme consistant en grande partie à revendiquer l'indépendance totale de l'Égypte et à sauvegarder le Soudan comme partie indivisible du pays.

Cet état de fait n'est pas du goût de la Grande-Bretagne ; n'ayant nullement l'intention de laisser le Soudan, elle va donc tout faire pour pousser le leader des Wafdistes à démissionner ; cette démission sera entérinée le 24 novembre 1924.

Par la suite, le roi Fu'âd céda la présidence du conseil au Wafd, mais toujours avec l'envie de voir ce parti s'essouffler et s'écarter de la vie politique.

Dans ce climat tendu, des partis politiques naissent tels que le parti de l'Union, *Ittihâd*, en 1925, et le parti du Peuple, en 1930. De plus, s'ajoute à cette équation difficile, le jeu de la Grande-Bretagne, toujours prête à intervenir pour la préservation de ses intérêts. Elle arrêta, modifia, précipita ou ralentit le cours des événements, offrant, au gré des circonstances, un soutien occulte ou déclaré, soit au Wafd, soit au palais⁴⁷. Ce double jeu mené par la Grande-Bretagne finit par affaiblir et diviser le Wafd avec, d'une part, les zélotes attachés aux valeurs du parti qui ne renoncent à rien et, d'autre part, les plus modérés qui ne voient pas de mal à être plus conciliant vis-à-vis de la Grande-Bretagne et au roi. Par ailleurs, des tensions de nature structurelle affaiblissent profondément ce parti. Elles vont conduire à son éclatement. Ses membres, chrétiens et musulmans, venus de différentes classes de la population : grands propriétaires, artisans, ouvriers et étudiants ont des intérêts divergents. Les décisions d'ensemble deviennent rapidement impossibles. Suite à ce conflit interne, le parti Libéral Constitutionnel se forme en 1922. Ce parti est composé majoritairement par la grande bourgeoisie, ayant une politique modérée vis-à-vis de l'occupation britannique, position en contradiction avec les revendications intransigeantes du Wafd.

Des années plus tard, un autre parti politique va naître du conflit au sein du Wafd : le Hizb al-Sa'di qui jugeait l'action politique du Wafd trop modérée. Présidé par Hamid al-Basil Pacha, il se clama plus Wafdiste que le Wafd lui-même. Mais très peu de Wafdistes rejoindront ces nouveaux partis, seule la grande bourgeoisie inquiète le Wafd et non ses partis politiques, car, comme nous l'avons signalé au début, le Wafd était soutenu par une grande majorité du peuple, contrairement aux autres partis qui ne représentaient qu'une minorité. Ces

⁴⁷ COLOMBE Marcel, *L'évolution de l'Égypte 1924-1950*, préface de MONTAGNE Robert Éditions G.P. Maisonneuve et Cie, Paris, 1951 ; et ALLEAUME Ghislaine, *L'Égypte dans le siècle, 1901-2001*, Éditions Complexe, Paris, 2003, p. 13.

mêmes partis vont tantôt servir les intérêts du Roi, tantôt l'occupant britannique, ainsi ils facilitent le retour au pouvoir du Wafd comme seule alternative⁴⁸.

De la scène politique de l'Égypte des années vingt, ce sont les libéraux - constitutionnels, qui vont influencer le Wafd, mobilisant une grande partie de la population vers un assouplissement de la politique extérieure, cependant le Wafd restait fidèle à ses principes fondamentaux à savoir : la lutte contre l'occupation britannique et le Roi Fu'âd, cette double opposition va remplir une grande page de l'histoire de l'Égypte et donner une certaine grandeur au « parti fondateur de l'Égypte moderne ».

On constate l'ampleur d'un conflit profond entre le pouvoir royal et la nation représentée par Wafd. Ce conflit se déroulait sous le regard attentif de la Grande-Bretagne.

1-6 L'Égypte et la religion

Les ulémas et les réformes religieuses en Égypte :

L'Égypte comme nous l'avons vu au cours du XIX^e siècle a connu un mouvement de réforme sous l'impulsion de Muhammad Ali, ce dernier a repris en main le destin de son pays et le mot d'ordre de sa réforme fut de revoir la pratique du pouvoir insaturée par le pacha mais on constate que la question religieuse est restée sous silence.

Sous ce silence apparent, les oulémas ont eu un rôle très important dans la politique, bien qu'on ne le voie pas, du fait qu'ils ont adaptés la posture d'acceptation du pouvoir et le laisse agir librement mais à condition d'appliquer la Shari'a comme loi, bien que par la suite les gens du pouvoir se sont éloignés de la religion.

Le rôle politique des oulémas prendra plus de place à partir de l'expédition de Bonaparte 1801, ils vont contraindre l'empire Ottoman à nommer Mohammed Ali au pouvoir. Le cheikh al Azhar 'Umar Makram interviendra dans le pouvoir mais Mohammed Ali l'emprisonna par la suite car il avait éloigné les oulémas du projet politique de Mohamed Ali. Les oulémas vont cohabiter avec Ali jusqu'à ce qu'il les écarte, du fait que leur vision traditionaliste ne correspond pas à sa vision de modernité et à son projet de « la modernité de

⁴⁸ *Ibid.*

l'islam ». Malgré cet éloignement des affaires politiques, les opinions d'al-Azhar avaient toujours eu leur place⁴⁹.

Si on remonte dans le temps aux origines des réformes religieuses, depuis treize siècles, il existait trois mouvements réformistes qui sont : Wahhâbiyya, Sanûsiyya et Maghniyya des mouvements qui vont aborder la question des réformes du côté politique et spirituel.

1-6-1 Le soufisme

La dynamique de réforme a comme élément déclencheur l'expédition de Bonaparte en 1798, c'est grâce à cette rencontre de L'Occident et L'Orient que l'Égypte entrera dans l'histoire moderne de l'islam. Le réformisme moderne de Muhammad 'Abduh père de la réforme va avoir comme ressource les idées de la pensée islamique notamment des trois écoles réformistes : Wahhâbiyya, Sanûsiyya et Maghniyya, ces trois écoles abordent l'idée de réformer l'Orient arabe aux XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles sur tous les plans.

Dès l'apparition de l'Islam, le soufisme se présenta comme étant son pôle spirituel selon 'Abduh. Tout au long de l'histoire, le soufisme va se nourrir des autres⁵⁰ religions, au point que beaucoup de confréries soufies prédirent les principes de l'islam.

Durant la période 'Abduh, les musulmans d'Égypte s'intéressent au soufisme. On remarque deux branches du soufisme ; les Dârûshs et les mystiques. La première la plus ancienne a vu le jour au temps des compagnons du Prophète, les membres sont rassemblés dans des confréries, contrairement au Dârûshs, les mystiques ne s'engagent pas dans des confréries mais encouragent l'effort individuel. Le soufisme a comme but de mettre dans la conscience humaine l'esprit caché de la loi sacrée, dans le but de donner aux actes de l'homme une pureté morale intérieure.⁵¹

Les pratiques religieuses et le mode de croyance en Égypte vont être bouleversées au XIX^{ème} siècle par un mouvement dit « réformisme » Islâh, Son triomphe au cours du XIX^{ème}

⁴⁹ Voir ZEGHAL Malika, *Gardiens de l'islam, les oulémas d'al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Presses de science Politique, Paris, 1996.

⁵⁰ C'est selon 'Abduh, sous la pression de l'injustice, le soufisme se cache derrière des symboles, « al-tasawuf wal-sûfiyya », dialogue entre 'Abduh et R Rida in *O.C.A*, t. 3, p. 551.

⁵¹ Voir GOBILLOT Geneviève, *Le livre de la profondeur des choses*, Presse Universitaires du Septentrion, Paris, 1996.

siècle et son actuelle omniprésence nous cachent les survivances pourtant évidentes à qui veut bien y prendre garde, de l'état antérieur (islam traditionnel) ; la vague réformiste est loin d'avoir tout emporté. Cet état antérieur, nous le caractérisons par le terme d'Islam traditionnel des Ulémas et d'Islam dévotionnel des confréries.⁵²

La période coloniale va changer le soufisme et les Orientaux par l'apprentissage de force de ce qu'ils refusaient d'apprendre par eux même, en plus avec l'expédition de Bonaparte la notion de l'ennemi commun va émerger, c'est ainsi que les musulmans vont lutter contre le colonialisme et contre les injustices de leurs dirigeants chose qu'ils n'osaient pas faire auparavant, une pratique interdite par l'Islam.

Un personnage très important de cette période de réforme religieuse fut Rifâ'â al-Tâhtâwî, considéré comme un pont entre l'Orient et L'Occident, un homme qui va orientaliser des idées modernes venues d'Europe. Il a importé des idées politiques telles que la démocratie, la Constitution, et les établissements parlementaires et l'exécution des lois par le gouvernement, plus important il a mis en lumière le rôle important des masses populaires contre les rois et les tyrans⁵³.

Il est pour les arabes en général et surtout les Égyptiens, celui qui a le plus marqué la période de la renaissance arabe. Envoyé en France par Muhammad Ali pour une mission scientifique, il va s'approprier les codes de l'Occident sans pour autant s'éloigner de l'Orient. Il se trouve au même moment des mouvements sociaux (1826-1830). A son retour son expérience française l'encourage à critiquer les affaires politiques de L'Egypte⁵⁴.

Son meilleur résultat est incontestablement la renaissance littéraire et sa pensée politique. C'est grâce à ce que le peuple Egyptien va se remettre en question, sur des questions d'origine, d'avenir et quelle méthode adopter celle de L'Occident ou de l'Orient⁵⁵.

⁵²DELANOUE Gilbert, *Les musulmans, in l'Egypte d'aujourd'hui, permanence et changement (1805 : 1976)*, préfacé par MANTRAN Robert, Éditions CNRS, Paris, 1977, p. 29.

⁵³ SOLÉ Robert, *Ils ont fait l'Égypte moderne*, Éditions Perrin, Paris, 2017, p. 61-76.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 70.

1-7 Le rôle des trois écoles réformistes religieuses

Le soufisme va engendrer trois mouvements, des mouvements qui vont se politiser ou se radicaliser, sous l'influence coloniale, ils vont jouer un rôle très important pour L'Orient arabe et ces écoles sont : le Wahhabisme, Sanûsties et Mahdistes. Des écoles qui vont profiter de l'époque coloniale comme moteur de l'éventuelle possibilité de prendre le destin du peuple en main.

Le wahhabisme, ce terme a comme origine Muhammad Ibn-al-Wahâb né en 1703 en Arabie et mort en 1792, formé dans un premier temps sous la direction de son père. Il alla perfectionner son instruction à Médine où il va avoir des maîtres qui vont lui transmettre les idées d'Ibn Taymîyya, puis il ira faire des études en Iran de philosophie et le soufisme. A son retour en Arabie il va fonder une école de réformes religieuses. Il va fonder l'Etat d'Arabie avec un chef de tribu Su'ûd⁵⁶

Ibn 'Abd-al-Wahhâb remettra à jour les idées des Kharijites d'après certains chercheurs, mais on remarque que le mouvement Wahhabite n'a jamais accepté la guerre contre L'Imam ou les dirigeants, une idée purement Kharijite. Ce sont plutôt les idées de Ibn Taymîyya qui vont influencer la ligne de conduite du fondateur du mouvement wahhabite, c'est-à-dire une réforme théologique et non politique, quant à la politique chez les Wahhabites elle trouve comme source la religion.

Ce mouvement n'avait pas seulement comme message le retour à la religion d'origine « mais défiaient les forces sociales dominantes. D'une part, la force ravivée des tribus arabes qui vivaient encore dans l'ignorance de la Shari'a, d'autre part l'empire ottoman qui défendait l'orthodoxie islamique, mais non pas telle que les salafistes étaient censés l'avoir conçue »⁵⁷, une doctrine qui va basculer dans la violence d'après Rida. Ce qui fait qu'une certaine partie de la communauté musulmane va accepter les idées d'Ibn 'Abd-al-Wahhâb car plus proches de la réforme de la foi à l'image de son maître Ibn Taymîyya. Ce maître pensait que la cause de la décadence de la communauté était l'éloignement du message de l'islam et la seule solution étant le retour à l'islam pur.

Le mouvement Wahhabite va avoir un empaquetage sur la pensée de 'Abduh, bien qu'il fût parfois opposé. Mais cela ne l'a pas empêché d'avoir le même ressenti d'un

⁵⁶ LAOUST Henri, *Ibn Abd al Wahhâb, Muhammad*, E I t3, p. 699-701.

⁵⁷ HOURANI Albert, *La pensée arabe et l'Occident*, Éditions Naufal, s-l, 1995, p. 39.

renouveau de la foi dans les pays musulmans. Il va écrire un ouvrage qui s'intitule *Risâlat al-Twhid* qui rappelle le titre de l'ouvrage de 'Abd-al-Wahhâb *Kitâb al-tawhid*, un titre pour attirer l'attention des musulmans sur l'urgence d'une réforme au-delà de la foi mais sociale et politique, il marque les limites de la pensée Wahhabite et il encourage les musulmans à pratiquer l'*ijtihâd*.

Sanûsîisme et Mahdîisme sont souvent cités comme un bloc à part du Wahhabisme, or, les trois écoles ont des idées communes, mais le Wahhabisme a réussi à ce que les autres écoles n'ont pas réussi à faire, c'est-à-dire la création d'un Etat en Arabie, d'autre part sur l'influence de l'occident qui est présente chez les Sanûsîites, moins présente chez les Mahdistes et presque absente chez les Wahhabites .

Ces deux mouvements trouveront leurs places un peu plus tard dans le monde musulman, d'abord le mahdîisme, idéologie de cette école est le retour d'un sauveur après la grande discorde « Fitna » entre les musulmans, qui aura lieu à la fin des temps, selon Ibn Khaldoun. Le mahdîisme de l'islam est une croyance populaire « couramment acceptée par les masses du peuple de l'islam », son apparition fut après la diffusion de l'islam. Dans la région d'Egypte son Mahdi fut le soufi Muhammad Ibn ' Abdallah (1843-1895), ce personnage qui va devenir le Mahdî (1881-1885) après une affiliation à une confrérie au Soudan, le but premier de cette confrérie fut la lutte contre l'Egypte et la grande Bretagne « Appelé à refaire l'unité de l'islam, cet homme désormais, sera la Mahdi entre 1881-1885. Il avait pour mission d'appeler à lui (*hijra*) tous ceux que révoltaient les régimes corrompus dans lesquels ils vivaient et de les inciter à combattre ensemble (*Jihâd*) pour le triomphe de la vérité. Il était ainsi, à la fois l'interprète qualifié des sources traditionnelles de loi : le Coran et le Hadith, et de l'exemple du Prophète, le chef religieux et politique de la communauté de croyants »⁵⁸ rappelons, qu'au début du XIX^{ème} siècle, les mouvements dirigés aux Indes par Sharîât Allah et Sayyid Ahmad contre les sultans déclinant des Mogols, les Sikhs et les colons Britannique inspirèrent les Mahdistes.⁵⁹

Les Sanûsîites qu'on trouve généralement en Libye et au Maghreb, ils se caractérisent par une exagération de la doctrine Wahhabite, de la secte Mahdiste et orienté plus vers l'Occident. C'était une branche de la Qâdiriyya. Ce mouvement peut être classé comme

⁵⁸ LAOUST Henri, *Les shiïsmes dans L'islam*, Éditions Payot, s-l, 1983, p. 349.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 351 -351.

nationaliste, parce qu'il a joué un rôle important dans la lutte contre le colonialisme Italienne en Libye⁶⁰.

Vers la moitié du XIX^{ème} siècle le Cheikh algérien Muhammad 'Ali al-Sanûsi va fonder l'ordre réformiste et militaire et créa un Etat théocratique en Libye méridionale et en Afrique équatoriale, pour contester contre le sultan ottoman jugé trop séculier.

Deux grandes tendances de la pensée politique et religieuse différentes se dégagent de ses écoles qu'on vient de citer, la première c'est la tendance révolutionnaire chez les Wahhabites et les Mahdistes, dont l'Etat utilisait son pouvoir pour l'islamisation de la société. L'autre tendance est celle des Sinusites qui vise une islamisation de la société par le bas et cela par des actions sociales et politiques.

Ces mouvements réformistes ont influencé la pensée de 'Abduh, mais cela ne l'a pas empêché de développer des idées nouvelles, des idées qui vont le placer comme l'un des plus grands réformateurs des deux derniers siècles.

Durant la même période la France a aussi vécu sa réforme, une réforme dirigée vers le politique en s'éloignant du religieux et réduire son influence dans la vie politique, à contrario l'Egypte fera l'inverse en se dirigeant vers le religieux , ainsi le roi Fârûq va se proclamer Commandeur des croyants .

1-8 La chute de l'Empire ottoman

Au début de la Première Guerre mondiale, l'Empire ottoman signa, le 2 août 1914, avec l'Empire allemand l'alliance germano-ottomane. Cet accord fut gardé secret dans un premier temps, l'Empire ottoman gardant officiellement une position neutre pendant le début de la guerre. Parmi les signataires figurent le grand vizir Saïd Halim Pacha, le ministre de la Guerre Enver Pacha, le ministre de l'Intérieur Talaat Pacha et le président du parlement Halil Bey. Le sultan Mehmed V lui-même ne signa pas le traité⁶¹.

C'est en 1918, à la fin de la Première Guerre mondiale, que l'Empire ottoman vit ses derniers jours. En effet, les alliés victorieux, en particulier la France et la Grande-Bretagne, se partagèrent les restes de L'Empire ottoman. L'Angleterre occupa la Turquie. La situation

⁶⁰ HOUNARI Albert, *La pensée arabe et l'Occident*, Éditions Naufal, s-1, 1995, p. 376.

⁶¹ DUPONT Anne-Laure, « Des musulmans orphelins de l'empire ottoman et du khalifat dans les années 1920 », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 2004/2 (no 82), p. 43-56.

économique était catastrophique. Mustafa Kamel,⁶² un militaire fondateur du parti Patrie et liberté, lança, entre 1919 et 1922, une révolte victorieuse. Une nouvelle ère commença en Turquie, sans la domination religieuse du califat. La laïcité sera maîtresse dans la nouvelle Turquie. L'État moderne voit le jour pour la première fois en Turquie. Cette naissance va créer une grande fissure dans le monde musulman qui avait connu jusqu'alors un seul mode de gouvernance, à savoir le califat.

1-8-1 Les conséquences politiques de l'abolition du califat

Durant cette période, et pour la première fois dans le monde musulman et le monde arabe, des partis politiques, des associations et des groupes vont s'exprimer librement et se positionner par rapport au pouvoir sans partage du calife. On peut parler d'un événement qui a libéré la parole. Un sentiment de reprise du pouvoir domine le monde arabe et une volonté de donner une forme à des aspirations qui ont été placées sous le boisseau durant plusieurs siècles sous le coup des répressions du califat et de la résignation. Avec la chute de l'Empire ottoman, un lien va disparaître. Des rivalités politiques vont apparaître au Moyen-Orient et au-delà.

En Turquie, les Kurdes suivent la suppression du califat avec beaucoup d'attention. Ne disposant pas d'un État, ils envisagent leur indépendance, mais le nationalisme turc écrasera très vite leur rêve.

« En Inde, la décision de la grande assemblée de la Turquie accéléra la décomposition du Mouvement pour califat. Ses animateurs se divisèrent sur la façon dont il convenait de procéder à la désignation d'un nouveau calife. Le plus pragmatique fut Abû l-Kalam Azad. Dans une série d'articles sur « le problème du khalifat et la République turque » publiée dans un journal de Lahore au printemps 1924, il expliqua que le khalifat ottoman réduit à une sorte de papauté spirituelle avait cessé d'exister dès 1922. Le khalifat ne pouvait survivre que lié à un pouvoir politique »⁶³. Deux courants se distinguent en Inde, les uns favorables, et les autres opposés à un retour au Khalifat. Le pays sombrera par la suite dans une grande confrontation. Le Pakistan verra le jour pour engendrer dans la communauté musulmane le retour du califat.

⁶² JALABERT Louis, « Le sauveur de la Turquie, MUSTAFA Kemal » article dans ETUDE 1936, p. 435-436.

⁶³ DUPONT Anne-Laure, « Des musulmans orphelins de l'empire ottoman et du khalifat dans les années 1920 », Vingtième Siècle. Revue d'histoire 2004/2 (no 82), p. 43-56.

En Égypte, comme dans les pays arabo-musulmans, le débat relatif au califat est au centre des préoccupations. Trois positions se distinguent : la première, soutenue par des oulémas, est celle d'un retour au califat, ce mode de gouvernance est une obligation religieuse. De son côté, Rashîd Ridâ représente la deuxième position : celle de la réforme du califat. Une troisième position strictement politique, soutenue par Ali Abderraziq, est celle d'un non-retour au califat.

2-L'effervescence culturelle et les idées des Lumières (du monde arabo-musulman)

Une nouvelle ère pour le monde arabe, nommée « Renaissance arabe », va se poursuivre jusqu'au début du XX^{ème} siècle. Des intellectuels arabes vont montrer un vrai désir d'appréhender les nouvelles sciences venues d'Europe. Une réforme de l'islam est envisagée. Cette réforme n'est pas un retour vers les sources de l'islam, comme certains de nos jours ont pu le penser. Il s'agit d'une ouverture vers le monde, d'une mise à jour et d'une adaptation des exégèses coraniques ; cette remarquable réforme va être menée par des penseurs faisant partie du séraïl d'al-Azhar⁶⁴.

Le monde arabe contemporain a évolué comme si cette période n'avait jamais existée. Georges Corm parle d'une rupture avec cette époque tombée dans l'oubli, sous l'influence des monarchies pétrolières qui ont exporté et imposé un fondamentalisme religieux à l'opposé des idées de la Renaissance arabe⁶⁵.

2-1 – L'émergence des idées nouvelles

La question religieuse fut au cœur de la réforme de l'islam, sous l'impulsion de cheikhs d'al-Azhar. Il s'agit d'une réforme des mœurs à travers les pratiques religieuses, une relecture du Coran et des hadiths du prophète. Des sujets, souvent considérés comme intouchables, sont remis en cause. Il est question de se débarrasser des pratiques venues du passé qui ne correspondent plus au quotidien du monde arabe, en particulier le statut de la

⁶⁴Voir ABDEL-MALEK Anouar, *La pensée politique arabe contemporaine*, Éditions du Seuil, Paris, 1970.

⁶⁵ CORM Georges, *Pensée et politique dans le monde arabe contextes historique et problématique, XIX-XXI siècle*, Éditions La Découverte, Paris, 2015, p. 157-168.

femme dans la société. De nouvelles méthodes d'enseignement sont proposées et le rapport entre le pouvoir politique et la religion est redéfinie⁶⁶.

Les réformateurs, les plus influents seront Rifa'at Rafa'at al-Tahtawi (1801-1873), Mohammed Abdou (1849-1905), Ahmed Amin (1886-1954), Taha Hussein (1889-1973) et Ali Abderraziq (1888-1966).

Pour les réformistes, une mauvaise pratique de l'islam est la cause du retard par rapport à l'Europe. Le manque d'institutions modernes et d'intérêt pour les sciences nouvelles a favorisé une mauvaise interprétation de ce que peut être l'esprit de l'islam, or l'islam, à son origine n'a jamais été un frein pour les sciences et la philosophie.

Al-Tahtawi contribue de manière remarquable à l'évolution de la littérature et de la politique en Égypte. De son expérience personnelle, acquise durant son voyage à Paris (1826-1830), il publiera un célèbre ouvrage⁶⁷ dans lequel il rend compte de ses observations sur la culture française et sur les institutions politiques de ce pays. La portée de son ouvrage est immense. Il est à l'origine d'une vaste campagne de traductions vers l'arabe. Il traduira plusieurs ouvrages politiques français. Par cette action, il ouvre une porte vers la modernité, dans un souci de progrès et de prospérité pour la société dans laquelle il vit. Pour lui, la civilisation arabo-islamique doit prendre exemple sur les sociétés européennes, source incontestable de progrès matériel et moral. Il n'est pas question de laisser le patrimoine religieux musulman, mais de lui donner un nouveau départ et une mise à jour des connaissances scientifiques.

Mohamed Abdou, né un demi-siècle après Al-Tahtawi, sera animé par la même envie de modernité. Il va évoluer dans une Égypte déjà considérée comme moderne en comparaison avec les autres pays du monde arabo-musulman. Une Égypte qui doit cette modernité à Mohammed Ali. Abdou, bien qu'issu d'al-Azhar, va appeler à une nouvelle lecture rationnelle du Coran et dans l'esprit de la charia islamique. Son action fut attaquée par les conservateurs. Il fut même accusé de collaborer avec le régime britannique. Il occupa le poste de grand mufti d'Égypte en 1889, poste qui va lui permettre de diffuser ses idées sur « un islam

⁶⁶ *Ibid.*, p. 158.

⁶⁷ Voir Rifa'at Rafa'at Al-TAHTAWI, *L'Or de Paris, relations de voyage (1826-1831)* traduit de l'arabe, présenté et annoté par Anouar Louca, Éditions Sindbad, Paris, 1988.

moderne ». Il écrit, avec un de ses élèves Rachid Rida, un commentaire du Coran⁶⁸. Par la suite, Rachid Rida changera de position, notamment après un voyage en Arabie Saoudite.

Cette tendance rationaliste issue du milieu conservateur va trouver son aboutissement au début du XXe siècle avec les remarquables ouvrages de trois autres cheikhs, Ahmed Amin, Ali Abderraziq et Taha Hussein. À cette époque, Le Caire est considéré comme la capitale intellectuelle par excellence du monde arabe.

2-2 Le débat islam et politique

Comme nous l'avons mentionné précédemment, la chute de l'Empire ottoman fut une onde de choc sur le monde arabo-musulman. Ce vide politique va créer un mouvement de recherche sur l'éventualité d'un retour au califat. On s'interroge sur les fondements du système politique pour le monde arabo-musulman. On peut parler de renaissance, du fait que la question du rapport entre le politique et le religieux avait été oubliée ou mise à l'écart pendant des siècles.

Le Monde musulman va ainsi vivre une catharsis en réaction à la chute de l'Empire ottoman.

Deux courants de pensée vont s'affronter :

- D'un côté, celui de l'islam politique, défendu par Rashid Rida, est une réaffirmation de l'orthodoxie qui définit une gouvernance fondée sur le Coran.
- De l'autre côté, en opposition à cet islam politique, un courant animé par un esprit critique et de tolérance, qui s'interroge sur le devenir de l'islam dans le monde contemporain. Ce mouvement prend sa source dans l'ouvrage d'Ali Abderraziq.⁶⁹

⁶⁸ Voir JOMIER Jaques, *Le commentaire coranique du Manar, tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte*, Éditions GP&clé, Paris, 1954.

⁶⁹ Voir CORM Georges, *Pensée et politique dans le monde arabe contextes historiques et problématiques, XIX-XXI siècle*, Éditions La Découverte Paris 2015 ; FINIANOS Ghassan, *Islamistes apologistes et libres penseurs*, Presse Universitaire de Bordeaux 2006 ; Abdel-Malek Anouar, *La pensée politique arabe contemporaine*, Éditions du Seuil, Paris, 1970.

3-Le monde arabe en état de choc (l'affaire Ali Abderraziq)

Peut-on parler d'un livre événement ?

L'Islam et les fondements du pouvoir paraît donc dans un climat chargé de tensions politiques, dans un monde arabe en recherche d'une identité, suite à l'effondrement du modèle unique de gouvernance.

Cet ouvrage va engendrer trois sortes de réactions. Tout d'abord l'indignation et le rejet total des idées de l'auteur, voire leur exclusion de la pensée musulmane. Cette attitude est principalement représentée par les Oulémas d'al-Azhar et le roi Fu'âd. En opposition frontale on trouve des intellectuels représentant la pensée moderne, qui proclament leur adhésion totale aux thèses d'Ali Abderraziq. Enfin, des intellectuels modérés qui estiment qu'il n'y a pas matière à s'émouvoir.

3-1 – Les réactions face à l'ouvrage

En premier lieu on trouve le roi Fu'âd qui, soucieux d'affirmer son pouvoir, ambitionne de devenir le nouveau calife, chef suprême de la communauté musulmane, investi du pouvoir temporel et spirituel. Il fera interdire la diffusion de l'ouvrage et ordonnera plus tard de brûler les publications d'Ali Abderraziq. Il appuie son action sur le parti de l'Union constitué de riches propriétaires et des nobles de la société égyptienne qui ne soutiennent guère la liberté d'expression.

Rashid Rida (1866-1935) fondateur d'*al-Manâr* fut parmi les premiers aussi à critiquer l'ouvrage. Dans un article⁷⁰ intitulé « L'islam et les fondements du pouvoir, étude au sujet du califat et du gouvernement en islam », Rashid Rida se montre très hostile et n'épargne rien à Ali Abderraziq ; selon lui, l'ouvrage est une attaque directe contre l'islam. Il constitue un élément dangereux pouvant déstabiliser l'unité temporelle et spirituelle du monde arabe. Rida va plus loin dans sa critique. En effet, le danger réel vient de l'intérieur, du fait que des intellectuels tentent de diffuser des idées, telle que la laïcité, plus dangereux que les Croisades.

⁷⁰ AL-MANAR du 21 juillet 1925 T 3, p. 231.

Ahmad Bakhit (mort en 1935), ce shaykh d'al-Azhar a publié un ouvrage qui s'intitule *La réalité de l'islam et les fondements du pouvoir* juste après la publication de *L'islam et les fondements du pouvoir* ; pour lui, il n'y a aucune raison logique d'affirmer que le système califal n'est plus d'actualité, l'ouvrage de Ali Abderraziq n'apporte rien dans la réflexion sur islam / politique et dire que le système édicté par le Prophète n'a pas la structure d'un gouvernement, or il a comme source la révélation divine.

On constate que l'ouvrage de Bakhit n'est pas allé loin dans la critique, le contenu de son livre est juste une approche simplifiée, il fait juste un résumé rapide de *L'islam et les fondements du pouvoir*, critique les sources bibliographiques et il va jusqu'à dire que *L'islam et les fondements du pouvoir* n'est pas de la main de Ali Abderraziq, mais un ouvrage qui a comme origine un auteur non-musulman.

Cheikh Muhammad al-Khidhr Husayn al-Tunisi rejoint les idées du Rida dans son ouvrage, *La réfutation de L'islam et les fondements du pouvoir*, il réfuta les idées d'Ali Abderraziq ; dans son ouvrage il reprend point par point les idées avancées par Abderraziq et il les remet en question par d'autres faits historiques ou des versets coraniques. Pour lui Abderraziq imagine des choses telles que l'absence de règle de transmission du pouvoir et il reconnaît que les califats ont commis des erreurs de gouvernance et qu'ils ne sont pas exemplaires, mais rien n'empêche les musulmans de s'intéresser aux sciences politiques. À la lecture de l'ouvrage d'al-Khidhr l'idée principale qui se dégage est la non-fiabilité des sources du raisonnement et, par conséquent, tout ce qu'Abderraziq avance n'est que danger pour les musulmans et attaque vis-à-vis de l'islam.

A. Sanhoûrî (1895-1971) dans son ouvrage *Le califat : son évolution vers une Société des Nations orientales*⁷¹, rejoint cette vague de rejet des idées et les thèses avancées par Abderraziq ; il revient en détails sur l'ouvrage et les idées avancées, et c'est à notre sens celui qui publie une critique scientifique, mais aussi religieuse, vu que son argumentation prend sa source aux faits religieux. Il nous dit que le cheikh Ali Abderraziq soutient, dans son ouvrage *L'islam et les fondements du pouvoir*, ouvrage écrit avec beaucoup de méthodes, sinon de sobriété, de style, deux thèses principales :

La première thèse est que l'institution du califat n'a aucun fondement ni dans la loi ni dans la raison, le consensus n'a jamais eu lieu sur la passation du pouvoir, sauf pour les quatre

⁷¹ Voir SANHOURIE A, *Le califat : son évolution vers une Société des Nations orientales*, Éditions Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1926.

premiers califes, or c'est une base juridique nous affirme Sanhoûrî. Si pour Ali Abderraziq le califat a trouvé son seul soutien dans la force armée et dans la violence. C'est ainsi que chaque dynastie a cherché à établir son autorité par les actes les plus sanglants et les exterminations les plus cruelles, ce qui l'a amené à conclure que la communauté musulmane n'a jamais pu être d'accord sur une institution qui n'a jamais eu que la force comme soutien, quant à la raison, celle-ci n'impose qu'une forme quelconque d'autorité et pas nécessairement cette forme spéciale qu'est le califat.

D'après Sanhoûrî, il est évident qu'il y a une confusion entre deux choses distinctes : l'institution du califat en elle-même et la désignation du candidat le plus digne de remplir les fonctions de calife. La première est une question de principes, la deuxième une question de personne. Or, les Musulmans n'ont jamais confondu, comme le fait l'auteur, ces deux questions.

« Ils ont toujours résolu la première dans le sens du caractère obligatoire du califat, depuis le jour où Abou Bakr, avec l'approbation unanime des Compagnons, a proclamé la nécessité de l'institution pour assurer l'exécution des lois de l'islam. Quant à la question de personne, on comprend bien qu'il y ait eu divergence d'opinion dès le début. Ces divergences se sont d'abord déroulées sur un terrain de discussion pacifique, plus tard, les arguments de raison ont cédé la place à la force des armes. C'est une évolution presque fatale dans l'histoire de tous les empires. Quoi qu'il en soit, il est inexact de conclure au fait que les Musulmans n'ont pas toujours été d'accord sur la désignation comme calife de telle ou telle personne. Que le consensus n'a jamais été formé entre eux sur la nécessité de l'institution elle-même, abstraction faite de toutes questions de personne. »⁷²

A. Sanhoûrî poursuit sa critique et nous dit Ali Abderraziq développe une seconde idée qui est maîtresse. Pour lui, l'islam est une institution purement religieuse et le Prophète n'a jamais voulu fonder un État. Il en conclut que le califat n'a aucune raison d'être, puisque le califat n'est autre chose que le chef de ce prétendu Etat islamique⁷³.

A. Sanhoûrî décrit comment Ali Abderraziq construit son raisonnement et il dit : « Ali Abderraziq examine l'organisation du gouvernement au temps du Prophète, il trouve que le gouvernement est mal défini, que ce soit dans le domaine de la justice ou l'administration et

⁷² *Ibid.*, p. 55.

⁷³ *Ibid.*, p. 58.

dans bien d'autres domaines, il se demande si, dans de telles conditions, le Prophète a vraiment voulu fonder un État ».

À cette question Sanhoûrî répond : Mais alors reste à expliquer l'existence des manifestations d'un certain pouvoir temporel que le Prophète avait assumé de son vivant. Il y a deux explications plausibles. Ali Abderraziq rejette l'idée qui consisterait à considérer le rôle du Prophète en tant que titulaire du pouvoir temporel comme étant en dehors de sa mission. Il adopte l'autre explication qui traite le pouvoir temporel comme un simple attribut du pouvoir spirituel. Le Prophète, en raison même de sa mission, a eu une autorité spirituelle qui lui a permis d'exercer un certain pouvoir sur les musulmans, pouvoir inhérent à sa personne et intransmissible. D'ailleurs, des versets coraniques et des hadiths prouvent que son unique mission consistait à l'annonciation au monde de la volonté divine, sans qu'il eût à exercer aucun acte de souveraineté⁷⁴.

En réponse à la thèse d'Ali Abderraziq sur la non-existence d'un gouvernement au temps du Prophète, Sanhoûrî répond que le gouvernement du Prophète contient bien toutes les institutions qu'on trouve dans un gouvernement moderne et qu'une étude historique attentive permet de retrouver ces institutions et il ajoute que la simplicité qui caractérise la vie du Prophète donne les mêmes caractères à son gouvernement.

Concernant les versets coraniques sur lesquels s'appuie Ali Abderraziq, selon Sanhoûrî ce sont des versets du début de la mission Prophétique donc avant l'État de Médine. Par conséquent, on ne peut pas les prendre en considération pour parler de l'État en islam. La thèse de l'islam est seulement un système religieux à la lumière de l'histoire comme cela est mentionné dans la dernière partie de l'ouvrage d'Ali Abderraziq et que le seul lien entre les tribus était l'islam, le projet mené par Abou Bakr et les autres Compagnons du Prophète n'avait qu'une dimension politique⁷⁵.

3-2 Les deux termes du débat État et religion

D'après Sanhoûrî, Abderraziq prend les termes dans leur sens moderne, État, comme l'ensemble des trois pouvoirs (législatif, judiciaire et exécutif), et il donne lui-même la traduction en anglais de ce terme : gouvernement, state, kingdom (*L'islam et les fondements du pouvoir*, page 70) et la religion comme l'ensemble des règles qui régissent la conscience

⁷⁴ *Ibid.*, p. 58-59.

⁷⁵ *Ibid.*

de l'homme et sa relation avec Dieu. Pour lui le Prophète n'a pas fondé un État au sens moderne du terme. En réalité, les deux termes État et religion n'étaient pas aussi précis dans l'ancien temps qu'ils le sont de nos jours. Les institutions politiques étaient souvent basées sur des considérations religieuses sans cesser, pour cela, d'être d'une nature essentiellement civile. Ceci explique l'esprit religieux qui s'impose dans les institutions étatiques de l'islam⁷⁶.

Quant au caractère incomplet et imprécis de ces institutions et c'est là que l'auteur trouve son argument principal, il s'explique par l'état primitif de l'Arabie qui ne pouvait pas avoir un système compliqué de gouvernement selon Sanhoûrî. Le Prophète a construit un État à l'image de l'Arabie, comme Salon pour Athènes, il lui a donné la meilleure législation. Bien que toutes les institutions n'existent pas c'est parce que l'Arabie n'était pas prête pour un système tel que le nôtre. Mais il s'agit bien d'un État comme celui de Rome à ses débuts. SANHOURI pense que Ali Abderraziq est naïf lorsqu'il parle de budget, car le califat n'avait pas les moyens d'un budget à la façon moderne.

Le Prophète avait bien les grandes lignes d'un État islamique, un régime d'impôt, un système juridique, des institutions administratives et militaires, etc. Le Prophète, avec sa Prophétie, réunit deux pouvoirs, religieux et temporel, il était souverain et en même temps Prophète.

L'auteur ne fait pas une lecture de l'histoire, mais une interprétation pour sa thèse, l'auteur se base seulement sur la période de La Mecque, c'est-à-dire les treize premières années, or à cette période-là il était plus dans sa mission Prophétique, l'auteur oublie la période de Médine, période dans laquelle le Prophète se lance dans la construction de l'État, il y a eu un passage de la mission religieuse et à la mission politique.

Les Compagnons du Prophète, par la suite, n'ont fait qu'agrandir l'État qui existait déjà ; ils ont suivi les prévisions, quant à l'usage de la force, et les musulmans ont toléré des régimes tyranniques et c'est leur responsabilité comme contraires aux lois islamiques⁷⁷.

RIDA et les auteurs qu'on vient de citer, et bien d'autres, affirment que l'idée que le califat est une institution qui reflète la force et la gloire des musulmans, qu'elle a toujours

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

existé que ce soit au temps des quatre califats ou ceux qui leur succédèrent, s'attaquent au califat ce qui est une attaque contre les musulmans et les fondements de l'islam.

3-3 Les partisans d'Ali Abderraziq

Bien que *L'islam et les fondements du pouvoir* ait fait l'objet de beaucoup de réfutations et de critiques par les musulmans, il a aussi reçu un accueil positif, notamment par le journal *al-Siyâsa* ; dans certains articles Ali Abderraziq est félicité pour ses idées et pour sa nouvelle vision du monde musulman. Son ouvrage est le symbole d'un air nouveau et l'affirmation de la liberté d'expression ; tous ceux qui s'opposent à l'ouvrage sont les ennemis de la liberté d'opinion et de la critique scientifique. On trouve aussi parmi les partisans Muhammad Husayn HAYKAL, et les élites intellectuelles organisées dans le parti Destourien libéral⁷⁸.

Mais cette vague d'encouragement et d'appui pour Ali Abderraziq fut avortée par le Roi Fouad et ceux qui s'opposaient aux idées de notre auteur. Il ne va pas continuer ses recherches et se mure dans un silence jusqu'à sa mort. Notre auteur subira un acharnement et sera jugé devant une commission destinée à évaluer les idées de son ouvrage.

⁷⁸ HUSEYN HAYKEL Muhammad, *Fi al-Siyasa al-Misriyya* (à propos de la politique Egyptienne), Éditions Dâr al-Ma'ârif, Le Caire, 1977, T 1, p. 197-199.

4- Réfutation et bras de fer

Peu de temps après la publication de l'ouvrage (deux mois), le comité d'al-Azhar passe à l'action, en saisissant les tribunaux, le chef d'accusation portant principalement sur sept points de divergences qui sont :

- 1-l'islam serait juste une croyance spirituelle et que sa charî'a ne comporterait pas des particularités de gouvernance ;
- 2-le Prophète aurait prêché la bonne parole uniquement dans le but de régner sur le trône ;
- 3-le système administratif du temps du Prophète serait désordonné et incompréhensible ;
- 4-le Prophète n'aurait pas de mission gouvernementale, mais juste le dévoilement du message divin ;
- 5-le comité des fidèles du Prophète n'aurait aucune légitimité à désigner un Chef d'état ;
- 6 - les instances juridiques n'auraient aucune obligation de prendre en compte et d'appliquer les directives de la charî'a ;
- 7 - enfin Abou Bakr et les autres grands Califes n'auraient pas mis en place un système étatique religieux.⁷⁹

Une fois que les chefs d'accusation présentés à l'auteur, la défense de ce dernier eut été requise en deuxième instance au tribunal le 5 août, puis celle-ci fut entendue le 12 août 1925, lors d'une audience supplémentaire ; les différentes plaidoiries présentées durant l'interrogatoire furent couchées par écrit puis publiées. Par exemple lors de la parution d'Ali Abderraziq devant le comité d'al-Azhar, on ne lui accorda pas foi et sa défense fut souvent interrompue par de violentes remarques des jurisconsultes.

Les réponses d'Ali Abderraziq sur les sept objections furent :

« J'ai l'honneur de présenter ces propos en réponse aux sept objections formulées à l'encontre de l'ouvrage *L'islam et les fondements du pouvoir*, dans l'espoir de parvenir à une

⁷⁹ 'IMARA Mohamed., *Al-islâm wa usûl al-hukm, li 'Ali 'Abd al-Râziq, De l'islam et des fondements du pouvoir*, de Ali Abderraziq, al-Mu'assasa al-'arabiyya li-l-dirâsât wa-l-nashr, Beyrouth, 1972, p. 73.

entente avec les *'ulama* et l'ensemble des musulmans, sur ce qui fait éclater la vérité à propos d'une question que j'ai examinée. Je suis conscient du fait que je n'accomplis de la sorte qu'une partie du devoir qui incombe à chaque *'alim* en matière de recherche et de quête des vérités.

La qualité de *'alim* en effet exige l'obligation de recherche et de quête continue des vérités ; l'effort déployé trouve toujours sa récompense, qu'il aboutisse ou non, et nous croyons pour notre part que le seul moyen de s'opposer à un travail scientifique, quel qu'il soit, consiste à en discuter, à en débattre dans le respect des bonnes mœurs, sachant que l'indulgence prônée par la religion et le respect des lois n'autorisent pas plus que ce droit. »

1- « Faire de la loi islamique (*chari'a*) une législation purement spirituelle n'ayant aucun rapport avec le pouvoir politique et la pratique des choses. »

Nous ne croyons pas que la loi islamique soit purement spirituelle. Nous ne l'avons jamais affirmé, ni dans ce livre, ni ailleurs. Nous n'avons rien dit qui ressemble à cette opinion ou qui s'en approche. Nous avons réexaminé l'ouvrage sans y trouver le moindre passage qui permette un tel jugement ou justifie un tel reproche. Parcourant l'ouvrage du début jusqu'à la fin, nous remarquons que le terme « spirituel » n'y est évoqué que pour décrire le pouvoir et l'ascendance exercés par le Prophète sur son peuple, et non à propos de la loi islamique ou quoi que ce soit qui s'y rapporte, comme il apparaîtra de notre réponse à la quatrième objection.

Reste le deuxième volet de la question, à savoir que la loi islamique n'aurait aucun rapport avec le pouvoir du Prophète ou avec la pratique des affaires temporelles.

A ce propos, nous avons affirmé que le Prophète a introduit des règles, une moralité et des principes généraux, dont certains « organisation dans le détail de la plupart des aspects de la vie de nations, puisqu'elles comportent un régime pénal, des réglementations pour des activités aussi diverses que l'organisation militaire, la guerre sainte, le commerce, le crédit l'hypothèque , les règles de bienséance relatives à différentes situations telles que la manière de s'asseoir, de marcher ou de parler, etc. »

Nous n'avons avancé ensuite que « tous les articles de foi et règles de comportement introduits par la religion islamique, y compris les règles de moralité publique et le système de sanctions, forment en réalité une législation d'ordre purement religieux, tournée vers Dieu et vers la recherche du salut dans l'au-delà, que cette finalité

religieuse soit ou non apparente, qu'il en résulte ou non un intérêt au niveau de la vie terrestre, qu'il s'agisse là de considérations qui ne sont pas prises en compte par la législation religieuse ou le messager de Dieu. »

En quoi nous avons déclaré explicitement que la loi islamique ne s'arrête pas à une limite donnée, et que nous étions convaincus pour notre part que cette législation a été révélée par Dieu dans le seul but d'assurer le salut de l'humanité, et non pour en préserver l'intérêt et objectifs temporels. C'est pour cela que nous avons affirmé que la direction des affaires temporelles est bien « un objectif qui relève de la vie terrestre, à propos duquel le Prophète a refusé de se donner un droit de décision ou d'intervention, déclarant : vous êtes mieux instruits que moi de vos affaires temporelles, c'est donc bien un objectif temporel : nous savons par ailleurs que cette vie toute entière, ainsi que toutes les fins et tous les enjeux qu'elle peut présenter, ne mérite pas aux yeux du Très-Haut une intervention particulière pour son gouvernement en dehors de la raison, des sentiments, des connaissances et des désirs attribués aux hommes. Elle n'atteint pas le rang des questions dont se préoccupent et auxquelles se consacrent les envoyés de Dieu. »

Il n'y a dans tout cela rien de plus qu'une reformulation de ce que dit le *hadith* « Si la vie terrestre avait pour Dieu la valeur d'une aile de moustique, il n'aurait pas permis à l'incroyant d'en jouir, même dans les limites d'une gorgée d'eau », ainsi que d'autres *hadiths* abondent dans le même sens. Dire que Dieu a laissé le soin à notre raison de régler les questions relevant de la vie temporelle et qu'il nous a accordé la liberté d'en décider, est indiqué dans la lettre par le *hadith* : « Vous êtes mieux instruits de vos affaires temporelles ». Si ces deux propositions diffèrent par les termes employés, leur sens et leur contenu sont absolument identiques. La doctrine et les indications qu'impliquent l'une et l'autre sont les mêmes, et c'est dans ce sens que doivent être compris tous les passages du Livre où reviennent les expressions de ce genre.

- 2- « Soutenir qu'il n'est pas contraire à la religion de croire que la lutte armée (*Jihâd*) du Prophète visait le pouvoir politique et non l'œuvre religieuse ou la transmission de la prédication à l'ensemble de l'humanité. »

Nous avons également parcouru l'ouvrage sans y trouver pareille affirmation, il s'agit peut-être d'une conclusion déduite à partir de prémisses que nous n'avons pu repérer. Une proposition qui s'en approche est certes exposée dans certaines pages de l'ouvrage, mais c'est plutôt pour évoquer une opinion que nous n'avons pas admise et

pour illustrer une doctrine qu'en fin de compte nous avons refusé d'adopter. Il n'y a aucun inconvénient à rapporter des propos en vue de les réfuter.

Au contraire, nous avons pris sur ce sujet une position diamétralement opposée « Nous ne doutons pas que l'islam constitue une unité religieuse, que les musulmans en tant que tels forment une communauté. Le Prophète a prôné cette unité et l'a effectivement achevée avant sa mort. Il était le chef de cette unité religieuse, son Imam unique, administrateur inspiré par le Très-Haut et, à ce titre, maître absolu dont on ne pouvait contredire les ordres ou refuser les décisions. Il a milité pour cette unité par la parole et par le glaive. Dieu lui a accordé la victoire sur ses opposants, lui a prodigué le soutien de ses anges et lui a permis ainsi de faire aboutir la cause qu'il défendait et de transmettre le message qui lui avait été confié ».

Nous avons également souligné que « le doute ne doit pas s'insinuer dans nos esprits à propos des actes du Prophète relevant apparemment du gouvernement, des manifestations d'un pouvoir étatique ou royal. À les examiner de près, on comprend qu'ils ne sont rien de tel, ou plutôt qu'ils ne constituent que des moyens parmi d'autres utilisés par le Prophète pour raffermir sa prédication et soutenir la nouvelle religion. Il n'est pas étonnant sans que la guerre sainte soit l'un des moyens. Elle constitue sans doute un moyen violent et impitoyable, mais qu'en savons-nous ? Le mal n'est-il pas, dans certains cas, indispensable au bien ? La destruction n'est-elle pas souvent le préalable nécessaire à toute œuvre constructive ? »

En fin de compte, il s'agit là d'une proposition qui ne nous engage nullement, qui ne s'accorde pas avec la thèse de notre ouvrage, qui ne présente en rien notre opinion et dont nous sommes, par la grâce de Dieu, innocents.

3. « J'affirme que le régime politique à l'époque du Prophète était empreint d'obscurité, d'ambiguïté, de confusion, d'imperfection et provoquait de la perplexité. »

Nous n'avons jamais affirmé de manière catégorique qu'il y avait « confusion, carence ou opacité du système politique au temps du Prophète », et dénoncé cette affirmation tout autant que la précédente. Si l'on se réfère à notre ouvrage, on verra que nous avons affirmé plutôt « il faut donc découvrir la véritable origine de cette impression de confusion, de carence ou d'opacité peu importe le terme par lequel on la désigne –qui

semble caractériser la mise en place du système du gouvernement au temps du Prophète. »

Proposition que nous avons avancée en guise d'objection éventuelle et de suppositions auxquelles il fallait trouver une réponse. C'était une objection que nous adressions aux partisans de cette doctrine extrême qui soutient que le Prophète disposait d'un gouvernement politique et était le fondateur d'un État.

Une objection de ce genre n'est pertinente que dans la mesure où elle relève une impossibilité qui doit être repoussée. En fait, nous disons aux partisans de cette opinion : il y a, dans votre attitude, un paradoxe dont vous devez vous débarrasser. Vous devez nous expliquer le pourquoi de cette impression d'imperfection, de confusion. Quel en est le secret ? Et comment y échapper ?

Plus encore, après avoir soulevé cette objection, nous avons aussitôt commencé à la réfuter en disant « il est probable que les partisans de la théorie du Prophète – chef d'Etat soient, une fois confrontés à ces questions, une fois interrogés sur la raison de l'imperfection apparente du système du pouvoir et de la confusion de ses règles, obligés, selon toute vraisemblance, de se défendre par le recours à l'une des argumentations qui suivent. »

Nous avons ensuite énuméré et discuté ces argumentations une à une : cette enquête a occupé la plus grande partie de l'ouvrage et ne s'est achevée que lorsque nous sommes parvenus à formuler une procédure de réponse qui nous satisfait et qui écarte l'objection en question. Arrivé à ce point, nous avons conclu notre enquête par ces propos « nous espérons avoir guidé vers la réponse à cette interrogation que nous avons rencontrée précédemment, à savoir l'absence, dans la première communauté islamique, de toute manifestation d'un pouvoir civil et préoccupation étatique. Nous espérons avoir montré qu'il n'y avait ni ordre gouvernemental, ni institution de gouverneurs ou de juges, ni création de départements administratifs et qu'enfin la perplexité et la confusion qui nous avaient saisi ont cédé la place à la lumière et à la paix de l'esprit ».

Il est donc clair que nous ne prétendons pas que le régime politique à l'époque du Prophète était d'obscurité, d'ambiguïté, de confusion, d'imperfection et qu'il provoquait la perplexité.

Ce qu'il convient d'observer à ce propos, c'est que de la même façon que nous avons exposé ce point de vue pour soulever une objection éventuelle, nous avons signalé, dans le cadre de notre réponse, deux manières de démontrer que « le gouvernement mis en place au temps du Prophète comportait tout ce qui est nécessaire au fonctionnement de l'appareil étatique : agents et services, système rigoureux, règles de fonctionnement bien définies et pratiques détaillées... au point que l'on n'avait jamais besoin de rénover ou de compléter le système [...] rien ne nous empêche de croire que l'organisation de l'État au temps du Prophète était à la fois ferme et rigoureuse, qu'elle comportait tout ce qui fait un système de gouvernement parfait et tout ce qui convient à un État que dirige un envoyé de Dieu en personne, c'est-à-dire un homme inspiré par Dieu et soutenu par ses anges.» (V, p. 13-14) Il en résulte que nous ne soutenons nullement que le régime politique à l'époque du Prophète fût empreint d'obscurité, d'ambiguïté, de confusion, d'imperfection ou qu'il provoquait la perplexité.

4. « Prétendre que la mission du Prophète consistait à transmettre la loi, à l'exclusion de l'exercice du pouvoir et de la mise en œuvre de ses principes. »

Nous avons soutenu explicitement et sans ambages que « le pouvoir du Prophète, en vertu de la mission dont il était chargé, avait une portée générale. Son commandement et son autorité étaient absolus. Tout ce qui relève du gouvernement était inclus dans ses prérogatives : toutes les formes que peut prendre l'autorité étaient impliquées dans la direction qu'il exerçait. »

Nous avons montré que le Prophète a pu s'approprier tout ce pouvoir, non par la force matérielle et la contrainte des corps, comme le font les rois et les potentats, mais par la foi spontanée en sa mission, par la soumission spirituelle sincère à ses commandements, par l'abandon à son pouvoir de toutes les affaires de la vie, de tout ce qui relève tant de la vie terrestre que de la vie dans l'au-delà.

Il n'existe probablement pas au monde, ancien ou moderne, passé et à venir, un genre de pouvoir et d'œuvre plus forts que ceux que nous avons reconnus au Prophète. Pouvoir et œuvre acquis, nous l'avons souligné, en raison de sa qualité d'envoyé de Dieu. Cela indique clairement que la mission prophétique ou, si l'on veut, la transmission à l'humanité du message divin, exige pour celui qui en est chargé, comme nous l'avons souligné « d'avoir un pouvoir bien plus grand que celui du chef temporel vis-à-vis de ses sujets, plus grand même que celui du père sur ses enfants ».

« Le Prophète peut s'attribuer un rôle dans les affaires de sa communauté similaire à celui des chefs politiques, tout en gardant une fonction qui lui est propre, qu'il ne partage avec personne. Sa fonction implique qu'il puisse entrer en contact direct avec les âmes [...]. Certes, il a un rôle apparent dans la politique des masses ; mais il a surtout un rôle important au niveau des mobiles intimes à l'œuvre dans les relations entre associés, entre père et fils, voire entre l'homme et sa compagne. Son regard embrasse les apparences et les choses cachées ; il intervient dans les apparences et les choses cachées ; il intervient dans la relation du corps et de l'esprit, de la terre et du ciel, bref il a la responsabilité des choses de ce monde ici-bas et l'au-delà. »

Celui qui avance des propositions aussi explicites, qui exprime une opinion aussi claire, ne peut raisonnablement être accusé de prétendre que la « mission du Prophète consistait à transmettre la loi, à l'exclusion de l'exercice du pouvoir et de la mise en œuvre de ses principes. »

Si toutefois on entend par pouvoir et pratique autre chose que ce qui est dans ces passages, si l'on pense plutôt à l'autorité politique qui, selon nous, caractérise les monarchies et le gouvernement politique, il ne fait pas de doute pour nous que le Prophète n'était pas un roi dans ce sens et que sa mission excluait le pouvoir et la pratique entendus de cette façon.

5. Contester le consensus (*ijmâ'*) des Compagnons du Prophète sur l'obligation, du point de vue religieux, d'instituer un imam, et sur la nécessité pour la communauté (*umma*) de se doter d'un responsable qui prenne en main ses affaires temporelles. »

Nous adhérons à ce que nous avons affirmé dans le livre, à savoir qu'aucun *ijmâ'* ne s'est jamais dégagé entre les musulmans, Compagnons ou autres, sur l'obligation d'instituer l'Imam, entendu au sens que les *fuqaha* ont convenu d'appeler « Calife », nous sommes convaincus que nous nous plaçons ainsi du côté d'une assemblée non négligeable de gens de la *qibla*, d'Ancêtres et de pieux théologiens (*'ulamâ'*), dont ni la foi ni la science ne peuvent être remises en question.

Il n'est pas vrai que nous contestons l'unanimité des Compagnons sur la nécessité de la communauté de responsables qui prennent en main ses affaires religieuses et séculières. Au contraire, nous avons souligné (III, & 14 *sqq.*) que « l'existence d'un gouvernement est une condition indispensable au bon fonctionnement de toute société [...] »

il est probable qu'Abou Bakr, le premier calife, ne pensait pas à autre chose lorsqu'il disait que cette religion [communauté de Fadel] a besoin de quelqu'un pour prendre en charge ses affaires et le Coran semble également pencher dans ce sens ».

Nous avons également déclaré « on peut donc dire sans risque d'erreur, que les musulmans, dans la mesure où ils forment une communauté distincte, ont besoin, comme tous les peuples du monde, d'un gouvernement qui organise et gère leurs affaires. Si les théologiens entendent ainsi l'institution du califat, s'ils lui attribuent le sens que les politistes donnent à la notion de gouvernement, alors on peut admettre la justesse de leur position, et reconnaître avec eux qu'une telle institution est bien nécessaire à la conduite des rites religieux et à la recherche du bien public. Le califat, dans ces conditions, serait l'équivalent du gouvernement [...], quelle que soit sa forme ou sa nature [...]. Si en revanche ils entendent par califat l'institution particulière qu'ils reconnaissent par ce nom, alors leur preuve est insuffisante et leur argument ne tient plus. » (III, §15)

6. « Contester le fait que la judicature soit une fonction légale, impliquée par la loi islamique. »

Nous avons déclaré (IV, 1, §1) « il ne fait pas de doute que la judicature, au sens d'arbitrage et de règlement des contentieux, a été pratiquée du temps du Prophète comme elle était pratiquée chez les Arabes et chez les autres peuples bien avant l'avènement de l'islam. On sait que l'intervention du Prophète a été demandée pour régler les conflits, et qu'il a accepté d'examiner les cas qui lui étaient soumis et rendre des jugements, le Prophète [...] a dit : « vous vous adressez à moi pour arbitrer vos disputes : il se peut que les uns présentent leurs arguments de manière plus tendancieuse que d'autres. Si, en conséquence, mon jugement leur accorde des avantages aux dépens des droits légitimes de leurs adversaires, qu'ils ne se réjouissent point ! Car je leur offre ainsi une part de l'enfer. Qu'ils n'en profitent donc pas ! De même, dans l'histoire dont l'authenticité est reconnue par les théologiens, nous trouvons de nombreux exemples illustrant la pratique du Prophète dans les cas qui lui ont été soumis. »

Faire de la judicature l'une des fonctions particulières du pouvoir et un poste dans l'État, en faire un rang régi par une organisation définie et des procédures spécifiques est, comme nous l'avons montré (IX, §12), l'essence même de ce que nous croyons : « ce ne sont là que des actes purement politiques pour lesquels la religion n'a aucun intérêt, qu'elle ne cherche ni à connaître ni à ignorer, et ne peut ni recommander ni rejeter. La

religion les a abandonnés aux hommes, pour qu'ils agissent en la matière conformément aux lois de la raison, à l'expérience des nations et aux règles de la politique ».

Ceux qui vont jusqu'à affirmer que la judicature était une fonction islamique légale (prévue par la *charia*) ont avancé que « la judicature est une fonction spécifique du califat » dont elle émane et constitue l'une des composantes », et que « la nomination du cadi est une des conditions nécessaires à l'institution de l'imam, ce qui en fait automatiquement une obligation religieuse. »

Selon ces auteurs, la judicature tient ses pouvoirs de ceux du califat ou grand imamat, de sorte que contester l'un revient à contester l'autre. Or, comme nous le savons, le califat a fait l'objet de nombreuses mises en cause. Suivant ce raisonnement, celles-ci devraient donc inclure la judicature tout autant. Plus encore, elle fait l'objet d'une réserve supplémentaire, car selon l'imam Ahmad, à la différence du califat, elle ne ferait même pas partie des obligations dites de *kifâya* : celui qui en est chargé n'a pas l'obligation de l'assumer, même s'il n'existe personne d'autre pour le faire.⁸⁰

7. « Soutenir que le gouvernement d'Abou Bakr et des califes bien guidés (*ḥulafâ' rāchidûn*) qui lui ont succédé étaient de type laïque. »

Ce que nous avons affirmé (VIII, § 1), c'est que « l'autorité du Prophète avait un fondement religieux ». Par-là, nous avons voulu souligner que son origine se situait dans la mission prophétique. C'est pour cela que nous avons précisé, après l'avoir décrit de la sorte, qu'elle « provenait exclusivement de sa mission de messenger de Dieu ». Cela indique clairement que l'autorité religieuse est celle qui se fonde sur la mission prophétique et sur la révélation. Conçue de cette façon, elle s'oppose à l'autorité « laïque », celle qui n'a de fondement ni dans une mission prophétique ni dans une révélation.

C'est ce que nous avons souligné, en disant : « qu'il n'y ait plus de direction religieuse après le Prophète est chose normale et raisonnable à l'évidence ; il est tout aussi concevable qu'une autorité d'un genre nouveau, n'ayant aucun rapport avec la transmission du message divin et aucun pouvoir sur la religion, apparut par la suite. »

⁸⁰ 'Abd al-Wahhab Al-CHA 'RANI, *AL-Mîzân al-kabîr*, II, p. 183-184.

S'il reste, dans ce livre et dans les formulations qu'il propose, d'autres points qui pourraient paraître obscurs, nous souhaitons que l'occasion nous soit donnée de les éclaircir, de façon à dissiper l'impression qu'il puisse comporter quoi que ce soit de contraire à la religion, à la lettre du Coran, à l'authentique Tradition du Prophète et à ce qui a fait l'objet d'une unanimité certaine.

« Nous implorons Dieu pour nous préserver contre toutes paroles, croyance ou action qui soient contraires à la religion ou à l'unanimité des musulmans, et rendons grâce à Dieu, Maître des mondes, et le Salut à Muhammad, aux siens et à ses Compagnons. »⁸¹

4-1 Le verdict

À l'unanimité, les savants d'al-Azhar, suite à la conversation, décidèrent de mettre fin aux fonctions de Ali Abderraziq, or les arguments avancés par l'auteur sont plus ou moins des faits et réalités historiques, cependant il faut reconnaître que les savants d'al-Azhar sont influencés par des personnalités très critiques vis-à-vis de *L'islam et les fondements du pouvoir*, tels que Rachid Rida. Ils ont avancé des arguments proches de préjugés, insinuant que Ali Abderraziq aurait écrit son ouvrage pour confirmer son appartenance à l'esprit bolchevique et qu'il serait communiste ; de plus, les savants ont jugé l'ouvrage immoral et antireligieux.

Pour Ali Abderraziq, il n'est plus question d'un débat qu'on doit résoudre de manière scientifique sans qu'aucune loi n'interfère ; au final, le procès se termine par le jugement du 12 août 1925 sur la base de l'article 9 de la loi de 1911 le verdict est le suivant : l'exclusion de notre auteur, une interdiction d'exercer et de lui retirer le titre de *'alim*, titre obtenu aux prix d'après études au sein même d'al-Azhar.

En comparaison avec l'affaire Taha Hussein (1889-1973) et son ouvrage *de la poésie préislamique* 1926, qui a été jugé blasphématoire et qui a ému l'opinion publique et qui l'oblige à rééditer son ouvrage sous un autre titre et en retirant certains passages, l'instruction d'Ali Abderraziq fut plus traitée d'une manière professionnelle, théologique et académique, une fois que la condamnation fut prononcée, l'affaire passa sous silence, un silence qui peut

⁸¹ Les réponses d'Ali Abderraziq au sept objections, voir HUSSEIN Ahmed Amin, *Nouvelle lecture de l'islam et les fondements du pouvoir* du chiekh Ali Abderraziq » dans Hawla l-da'wa ila tatbiq al-chari'a al-islamiyya, Le Caire, 1978.

être interprété comme une neutralité⁸², vis-à-vis des trois partis qui s'opposent dans cette affaire à savoir : l'institution religieuse, le palais et Ali Abderraziq et un petit groupe d'intellectuels modernes.

Aujourd'hui les arguments avancés par Ali Abderraziq sont toujours d'actualité, suscitent beaucoup de réactions et animent des débats. Cela montre qu'Ali Abderraziq a lancé un défi à la raison comme le dit Abdou Fillali-Ansary.

4-2 Comprendre l'affaire Ali Abderraziq

Dans quelle perspective peut-on comprendre l'affaire de notre auteur ?

Lorsque l'institution califale est abolie par les Kémalistes, au terme de la loi du 3 mars 1924, la question califale quitte le seul terrain de la réflexion théorique pour devenir une question de politique régionale⁸³. Cette abolition marque le passage d'une unité à des États nationaux et un enjeu de rivalités de puissance régionale opposant le Hedjaz à l'Égypte. Durant la première guerre mondiale, un certain chérif Hussien de la Mecque mènera une révolte contre Istanbul ayant comme allié des Britanniques, il justifie son attaque contre un pays musulman et avec l'aide des étrangers et des impie (les Britanniques) par des termes islamiques du droit à la rébellion contre les idées laïques des jeunes-turcs , il prendra en 1916 contre la volante britannique le titre de « roi des Arabes » et non califat. L'appel du Jihad lancé par Istanbul justifie l'aide de l'Angleterre à ce contre califat mecquois et qui va assurer la liberté de pèlerinage pour les sujets indiens de sa majesté.

Par son appartenance à une tribu puissante celle de Quraish et protecteur de lieux saints, il avait tout pour prétendre au titre de califat selon les Britanniques. Et pourtant il va refuser l'offre britannique de ce titre pour plusieurs raisons : la faiblesse militaire, l'absence de souveraineté de l'émirat de Hedjaz et la difficulté d'une unanimité des oulémas. Ajouté à cela il n'avait pas foi en une reconstitution d'un califat universel mais plus tard sous la pression de son fils Abdalah émir de Transjordanie et certains notables religieux du croissant fertile qui lui font allégeance. Les membres du Conseil musulman de Jérusalem en échange d'une protection sur la région lui ont accordé le titre de calife. Mais cette proclamation n'était

⁸² FILLALI-ANSARY Abdou, *L'islam est-il hostile à la laïcité ?* Éditions Acte sud, Arles, 2002, p. 75.

⁸³ PICAUDOU Nadine, *L'islam entre religion et idéologie Essai sur la modernité musulmane* Éditions GALLIMARD, Mesnil-sur-l'Estrée, 2010, p. 178.

pas de gout de tous, c'est ainsi que la famille de l'émir algérien l'émir Abdel Qader contre cette proclamation fonda à Damas une Association du califat qui soutient l'idée égyptienne de se réunir au Caire pour négocier les termes de la restauration du califat. Rachid Rida fut aussi l'un des imposants à cette nomination de Hussein, une nomination qui va le mettre au centre d'une hostilité de la communauté musulmane surtout celle non Arabe qui ne tient pas compte de son appartenance tribale (Quraish) et qui considère son alliance avec les Britanniques comme une trahison. Le chérif de la Mecque va s'allier avec ses ennemis de la région et avec l'aide cachée des Britanniques pour conquérir le Hedjaz mais c'est cette conquête qui va l'opposer de front avec l'Égypte et ses ambitions de conquête.

Un incident diplomatique (religieux) en 1924 va déclencher clairement la rivalité entre l'émir Hussein et le Roi Fouad à la position d'Égypte, lorsque l'émir refuse le drap brodé destiné à couvrir la Kaaba que l'Égypte offre annuellement, les médiations qui ont eu lieu après n'ont rien donné.

La prétention de l'Égypte au califat avait plus d'impact, par sa position centrale dans le monde arabe, son indépendance, son statut économique font d'elle le candidat idéal ajouté à cela la présence d'une grande institution religieuse « al-Azhar ». Cependant sa candidature n'était pas vraiment claire du fait que c'était juste un choix de l'Égypte comme siège d'un congrès qui a comme mission l'élection d'un nouveau calife.

En mars 1925 le « grand corps des oulémas d'Égypte » affirme qu'il est urgent « de réunir un Congrès religieux musulman auquel seront invités des représentants de tous les pays islamiques pour désigner le nouveau calife » et que ce Congrès aura lieu au Caire, un choix dû à la position de l'Égypte parmi les peuples musulmans.

Le roi Fouad va profiter de l'organisation de ce congrès par les oulémas pour montrer clairement son ambition au titre de califat mais les partis nationalistes tels que Wafd et les libéraux constitutionnels vont s'opposer à un califat égyptien, car pour eux, bien que ce soit une position prestigieuse pour le pays, néanmoins cela va être la porte ouverte à l'ingérence extérieure dans les affaires de l'Égypte, une idée impensable pour les nationalistes égyptiens. S'ajoute à cela la peur d'un renforcement de l'autorité royale, chose qui déstabilisera l'équilibre entre le palais, le gouvernement et la Grande-Bretagne.

C'est dans ce tableau qu'on peut comprendre l'affaire de notre auteur, un qadi qui affirme que le califat est une invention humaine de domination et que par conséquent il faut séparer la mission Prophétique et le rôle du Prophète comme chef d'État et pour conclure il invite les musulmans à choisir leur système politique. Si pour certains contemporains cet ouvrage est une attaque à l'ambition de roi Fouad du fait que l'auteur a choisi de publier son ouvrage au même moment de l'annonce du roi de sa candidature au poste de califat, s'ajoute le contenu de l'ouvrage et la proximité de l'auteur avec les libéraux-constitutionnels. C'est sur cette vision que la réaction des autorités va avoir lieu, une réaction qui confirme que l'autorité a perçu l'ouvrage comme une attaque directe à ses propres intérêts.

L'affaire Abderraziq a permis au souverain un rapprochement des religieux et de battre ses adversaires politiques. Mais ce n'était pas pour autant une vraie victoire du fait que l'opposition nationale n'adhère pas à l'idée d'un califat en plus des deux raisons citées avant, l'idée de remise en question de la monarchie constitutionnelle déjà affaiblie et ajouter le califat ce n'était pas envisageable. C'est ainsi que l'opposition entre constitution et califat va apparaître, dans une lettre ouverte Mahmud 'Azmi attire l'attention du chef du gouvernement Saad Zaghlûl sur la question de l'autorité constitutionnel et du califat. C'est ainsi que le Congrès de 1926 organisé par les oulémas invoquait l'idée qu'ils veulent donner au califat une base conforme à l'islam et au régime dont les musulmans ont voulu vivre. C'est-à-dire penser le califat dans son nouveau cadre historique et politique. Ses tentatives de reconstruction du califat vont échouer et vont marquer la fin d'une structure d'empire à celle des États nationaux.

Chapitre II : Les thèses d'Ali Abderraziq dans « *L'islam et les fondements du pouvoir* »

Arrivé à ce stade nous allons nous intéresser à l'ouvrage et aux thèses avancées. L'ouvrage traite de sujets qui sont au cœur de la révolution turque, c'est-à-dire le califat, le sultanat, la religion et le système d'État. La réflexion de l'auteur s'organise en trois chapitres ; 1) le califat et l'islam ; 2) Islam et gouvernement ; 3) califat et gouvernement à travers l'histoire. On constate que l'auteur ne respecte pas cet ordre, mais l'organisation de l'exposé et le ton sont différents des écrits de ce genre ; il y a une recherche d'équilibre, une symétrie, cependant l'originalité de cet essai réside dans l'analyse du pouvoir du Prophète, sujet tabou jusque-là.

Nous sommes frappés d'entrée par le style de la narration, l'auteur se base souvent sur des faits pour construire son argumentation, le style de la narration se rapproche plus du style journalistique, sans se soucier de l'ordre chronologique ni de regrouper les thèmes dans le même groupe, ce qui peut laisser le lecteur parfois dans une incompréhension. Pour Abdou Fillali-Ansary, la présentation est identique à une démonstration géométrique, comme la célèbre présentation de Spinoza dans *L'éthique*⁸⁴ et dans le *Tractatus* de Wittgenstein⁸⁵.

« La comparaison avec ces deux penseurs s'impose en effet, et pour d'autres raisons encore : la vérité recherchée n'est pas relative, elle n'est pas destinée à satisfaire une curiosité de chercheur désintéressé ou d'amateur. »⁸⁶

À la lecture de *L'islam et les fondements du pouvoir*, il s'en dégage l'appréhension d'Ali Abderraziq pour deux raisons : *primo*, la gravité du sujet qu'il traite, sujet jusque-là resté tabou dans le domaine des recherches islamiques ; *secundo* les réactions des autres auteurs, comme nous l'avons déjà mentionné, l'auteur a vu le nombre impressionnant de réactions face l'ouvrage.

Il sait sans doute qu'il touche à des choses sacrées ou considérées comme telles, dans un environnement islamique et par son approche inédite des choses qui touchent la religion.

⁸⁴ *L'éthique* œuvre majeure de Spinoza publiée pour la première fois en 1677.

⁸⁵ *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein publié en 1921.

⁸⁶ FILLALI-ANSARY Abdou, *L'islam est-il hostile à la laïcité ?* Éditions Actes Sud, Arles, 2002, p. 58.

Nous remarquons une vraie prudence des propos, le discours est indirect et âpre, ce qui lui semble inévitable, l'auteur se sent porteur d'une grande responsabilité, celle de la recherche scientifique. La question du pouvoir que l'ouvrage aborde est très sensible, le débat est parfois très violent, c'est un sujet chargé de tragédies, mais Ali Abderraziq est dans une démarche rationnelle, et il cherche à clarifier les choses, une clarification qui permettra de dépasser le conflit qui dure depuis la mort du Prophète⁸⁷.

⁸⁷ FILALI-ANSARY Abdou, « Ali Abderraziq et le projet de remise en ordre de la conscience islamique », Égypte/Monde arabe [En ligne], Première série, L'Égypte en débats, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ema/542> ; DOI : 10.4000/ema.542.

1-Première acte : le califat et l'islam

Pour chaque début de chapitre, l'auteur annonce les points qu'il va aborder ; pour son premier chapitre, il présente sa méthode et commence par définir le califat, et ce qu'il représente comme enjeu politique et religieux ; sans cette définition et la mise en contexte, l'auteur ne peut pas étudier, ni critiquer son objet d'étude.

Dans ce premier chapitre, l'auteur passe en revue les divers concepts du califat comme l'origine linguistique de mot et détermine les différentes déclinaisons, il accepte la définition que le califat est le remplacement d'une personne absente, morte ou incapable d'accomplir ses tâches. L'auteur donne des définitions d'al-Baydawi et d'Ibn Khaldun. Il en ressort que le calife est le responsable des croyants selon la loi islamique. Sa méthode ressemble à celle qu'on trouve aussi bien dans les écrits des *'ulamâ'* que dans d'autres formes d'expression, comme la poésie ou les adresses destinées au monarque et à divers potentats.

Cette démarche est une démarche descriptive du fait qu'elle met sur le même plan des sources différentes, choses que ses détracteurs ne manquent pas de lui reprocher⁸⁸. Ali Abderraziq s'intéresse aux faits et aux données transmises par le patrimoine écrit, une référence crédible d'après les spécialistes.

Dans cette partie de sa recherche, il dégage deux conceptions opposables sur le califat : la première fait du califat un système théocratique dans lequel le calife est le représentant de Dieu sur terre, élu pour gouverner la communauté des musulmans. Le deuxième concept repose sur le contrat par lequel le calife est délégué par la communauté et ses pouvoirs sont limités. Les théologiens refusent avec fermeté ces deux options extrêmes, pour eux la première idée n'est rien d'autre qu'une exagération de poètes et n'a aucun lien avec l'esprit de la religion islamique ; quant au second concept, c'est une affabulation des Mu'tazilites, cette vision retire le caractère sacré du pouvoir en islam. Ali Abderraziq, par sa réflexion logique tente d'analyser et de décortiquer des propositions simples, mais qui se contredisent souvent.

Le juriste qu'il est, s'intéresse et s'interroge sur le statut juridique du califat dans la loi islamique, ce questionnement vient du fait que, pour les musulmans, c'est la *charia* qui est la source et cela jusqu'à l'avènement de l'État moderne. Dans l'ordre hiérarchique de la loi

⁸⁸ Voir SANHOURIE A, *Le califat : son évolution vers une Société des Nations orientales*, Éditions Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1926.

islamique Ali Abderraziq interpelle les textes fondamentaux de l'islam : Coran, *hadith*, avis des grands théologiens. Il démontre qu'on ne trouve aucune preuve que le califat est légitime, ni toute autre forme de pouvoir.

La conclusion ne laisse aucun doute « nous espérons avoir montré clairement que le califat ou grand imamat, n'est ni une institution fondée sur les articles de la foi religieuse, ni un système que justifie la raison, et que toute prétendue preuve en ce sens tombe d'elle-même lorsqu'on examine le sujet attentivement. »⁸⁹

1-1 Ali Abderraziq interroge l'histoire califale

Après avoir examiné ce que dit la loi islamique sur le califat, Ali Abderraziq se penche sur les faits pour examiner comment le califat a évolué ; il convoque l'histoire et, à partir des données dont il dispose, il constate un consensus qui lui a donné le statut de fait religieux. La transmission du pouvoir de générations en générations en aurait fait un dispositif légitime. Pour Ali Abderraziq, il est inacceptable d'admettre cet argument « nous avons remarqué que le livre sacré n'a jamais daigné évoquer le califat ni fournir la moindre allusion à son sujet, que la Tradition Prophétique l'a ignoré, qu'aucun consensus ne s'est produit à son propos. »

Comment justifier l'apparition du califat ? Serait-ce vraiment une obligation religieuse, or on ne trouve aucune mention dans le livre sacré, ni dans la Tradition du Prophète, voire le consensus des musulmans ? Un constat important se dégage pour Ali Abderraziq, c'est un pouvoir despotique, souvent instauré par la force. Ce pouvoir a perduré dans le temps grâce à l'approbation des ulémas. « Si cela ne devait dénaturer notre propos, nous aurions exposé la succession des califes jusqu'à nos jours pour qu'on puisse voir sur chacun des maillons de chaîne, la répression et la domination et qu'on comprenne que ce qui est appelé un trône ne s'élève que sur la tête des hommes, qu'il ne se maintient qu'en pesant sur leurs échine, que les couronnes ne tirent leur vie que du fait qu'elles prélèvent des vies humaines et leur force de ce qu'elles ravissent de la force des hommes ; qu'elles réalisent leur grandeur et leur noblesse des peuples, comme la nuit lorsqu'elle se prolonge aux dépens du

⁸⁹ ABDERRAZIQ Ali, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Éditions La Découverte, Paris, 1994, p.87. Voir aussi sous la direction de DILLENs Anne-Marie, *Pouvoir et religion*, Presse de l'Université Saint-Louis, Bruxelles, 2005; CHARFI Mohamed, *L'islam et le pouvoir*, Open éditions Books, Bruxelles, 2005, p. 39-62.

jour et l'oblige à disparaître. Qu'elles tirent enfin la lumière de l'éclat des épées et des flammes allumées par la guerre. »⁹⁰

L'auteur passe à l'attaque et prend un ton offensif ; il ne parle plus du consensus qui a donné un fondement au califat, mais il s'interroge sur les raisons des failles dans les appareils théoriques chez les musulmans et comment s'explique leur retard dans les sciences politiques. Le verdict d'Ali Abderraziq est clair : si nous examinons la manière dont les choses se sont produites, nous mettons à nu un mécanisme qui a dominé l'histoire islamique et qui a imposé une clôture implacable au niveau politique. Le désir du pouvoir et le prestige du titre sont devenus le moyen de s'approprier toutes sortes de satisfactions matérielles, et la force brutale, mobilisée pour défendre les privilèges, a rendu toute réflexion sur le politique dangereuse et l'a désignée comme objet d'une répression féroce.

Par la suite Ali Abderraziq examine l'argument d'une nécessité d'un pouvoir islamique, d'un pouvoir qui dirige les rites et applique les lois islamiques. Dans cette partie, le raisonnement est rationnel, il souligne que la nécessité d'une autorité dans toute société humaine est une chose, la légitimité d'une forme donnée d'autorité par la religion est autre chose. L'islam a bien « besoin de quelqu'un qui prenne en charge ses affaires » comme le préconisent les traditionalistes, suivant la formule célèbre d'Abû Bakr, mais c'est dans la mesure où il a fonctionné comme une communauté, comme un rassemblement humain semblable à n'importe quel autre.

L'islam n'est pas telle ou telle communauté, ni telle ou telle histoire, l'histoire elle-même donne raison à cet argument, le califat a disparu, mais la religion est toujours là, avec ses rites et ses lois.

⁹⁰ ABDERRAZIQ Ali, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Éditions La Découverte, Paris, 1994, p. 75-76.

2-Deuxième acte : Histoire et l'histoire théologique, islam et gouvernement

Dans la seconde partie de la démonstration, qui s'intitule « Islam et gouvernement », nous sommes dans un exercice très peu connu dans le milieu traditionaliste ; il est question d'une enquête historique ne s'inscrivant pas dans l'histoire du sacré. L'époque du Prophète est considérée comme une période intouchable (sacrée) et comme un modèle à suivre.

Pour commencer Ali Abderraziq s'interroge sur la fonction juridique, celle qui constitue le dispositif principal de l'ordre islamique, celle qui organise la vie sociale. On remarque que les théologiens sont eux-mêmes juristes et ont comme mission de communiquer la loi et de veiller à son respect.

Qu'est-ce que nous dit la période fondatrice à propos de cela ?

Un échantillon des témoignages sur l'exercice de la fonction juridique est exposé, et cela au temps du Prophète, cette démonstration a comme but de démontrer la difficulté de pouvoir fournir une idée claire et exacte du fonctionnement de la première communauté islamique. Un exercice classique de critique historique qui jette la lumière sur les contradictions et sur le déroulement des événements. L'auteur conclut qu'on ne peut démontrer l'existence d'un système juridique ayant comme source un système étatique.

Il en résulte la même chose pour les autres fonctions d'un gouvernement, mais si aucune fonction n'est établie, alors la question qui se pose est de savoir ; quel système fut mis en place par le Prophète ? Quelle était la fonction du Prophète ?

Cette dernière question est celle qui fait l'originalité de l'ouvrage ; l'auteur montre de plus en plus son appréhension, il commence par des apaisements à cette recherche. Pour lui, une telle entreprise n'est pas si grave, ne pousse pas le croyant hors des limites de sa foi et n'affecte en rien sa pitié. Bien évidemment une telle question peut paraître comme une atteinte à la dignité du Prophète, cependant elle ne conduit pas à la remise en question de la religion islamique. On note que cette recherche n'a pas d'équivalent chez les théologiens, jamais une telle question n'a été posée de manière aussi directe. Le dogme n'est pas le sujet de réflexion, mais il s'agit d'une recherche purement scientifique n'ayant rien à voir avec la théologie.

Cependant, il n'y a pas d'inquiétude à avoir à faire des recherches sur ce sujet, mais comme nous l'avons dit auparavant, l'auteur va vite découvrir que son approche scientifique n'est pas admise par les défenseurs de la tradition que ce soit chez des « savants » ou les prédicateurs « purs et durs ». Dans ce chapitre, Ali Abderraziq décortique et met en lumière des concepts qui ont cohabité malgré leur incompatibilité. Avec beaucoup de courage, la question est posée clairement : le Prophète était-il seulement un Prophète ou bien était-il, en même temps, un Roi ?

Cette question oppose royauté et prophétie ; c'est une confrontation qui n'est pas admise dans l'imaginaire musulman car, pour la plupart voire une grande majorité des musulmans, le Prophète avait les deux casquettes. L'autre par sa démonstration nous conduit à nous poser la question suivante : Prophète et Roi, est-ce seulement possible ?⁹¹

À étudier la littérature sur la vie du Prophète, on découvre l'idée très répandue que Muhammad était à la fois Prophète et Roi, et a cumulé ses deux « fonctions ». Ce cumul s'appuie sur l'argument qu'il a mené des campagnes militaires. On trouve aussi la création d'une administration financière et qu'il a eu une activité diplomatique. Ali Abderraziq avance dans sa démonstration par un dialogue, les thèses sont présentées et soumises à un examen afin de ne retenir que celles qui seraient fondées. Si le Prophète était un Roi et un Prophète en même temps, alors son royaume fait partie de sa mission de Prophète, idée admise par Ibn Khaldûn, et on constate que tout au long de l'ouvrage Ali Abderraziq débat avec Ibn Khaldûn.

Pour Ibn Khaldûn, le message de l'islam est un message universaliste qui s'adresse à l'humanité entière et une législation. Le pouvoir religieux et le pouvoir politique sont unis, c'est une des particularités de l'islam. Face à cette hypothèse, Ali Abderraziq pose la question qui n'a toujours pas de réponse et est source de la « grande discorde » : pourquoi le Prophète n'a-t-il pas exposé les règles de son système et les règles de la consultation ? Et il ajoute pourquoi y a-t-il un flou chez les théologiens sur un sujet aussi important que la gouvernance ?

⁹¹ FILLALI-ANSARY Abdou, *L'islam est-il hostile à la laïcité ?* Éditions Actes Sud, Arles, 2002.

L'autre met en évidence la connaissance très limitée de la période du Prophète, peut-on parler d'un royaume « simple » pour certains théologiens comme Sanhoury, la simplicité qui caractérise la vie du Prophète donne le même caractère à son gouvernement, mais pour Ali Abderraziq comment accepter la simplicité qui conduit à une grande confusion.

La réponse à cette question pour notre auteur est claire, le Prophète était seulement un Prophète, mais de ce fait il avait un pouvoir sur les hommes, ce pouvoir avait les caractéristiques d'un pouvoir d'un roi, mais on ne peut les assimiler.

Ali Abderraziq pousse le raisonnement plus loin et nous dit que du fait que l'islam porte un message universel, sa mission était de faire passer l'humanité dans l'ère de la loi de Dieu, ce qui donne au Prophète un pouvoir spécial, un pouvoir qui se limite au Prophète et qui ne peut pas être transmis à un calife, un simple humain ; or cette idée de transmission était admise implicitement chez les musulmans.

À l'appui de ses propos, l'auteur cite plusieurs versets coraniques qui insistent sur la limitation de la mission du Prophète à la diffusion du message de Dieu ; ces versets pour la plupart de l'époque mecquoise vont servir d'argument pour les détracteurs d'Ali Abderraziq. Car, pour la plupart des chercheurs musulmans, l'état islamique va voir le jour à l'époque de Médine, mais notre auteur arrive à une autre conclusion, avec une logique simple et des arguments qui ont comme source les *hadiths*. Une religion peut être universelle, mais pas un Etat.

3- Le troisième acte de la démonstration : califat et gouvernement à travers l'histoire

Cette dernière partie de la démonstration pose la question suivante : État islamique ou État arabe ? ⁹² L'auteur analyse le système du gouvernement qui fut instauré après la disparition du Prophète ; Ali Abderraziq s'intéresse en premier lieu au rapport entre islam et arabité et on remarque qu'il n'hésite pas à trancher sur ce sujet comme il le fait dans les autres parties de son ouvrage.

Pour l'auteur, l'islam a un message à vocation universelle, et le fait qu'il a comme langue de révélation l'arabe fait qu'il y a une relation très particulière entre islam et arabité. Il est certain que l'union des Arabes s'est faite grâce à l'islam selon un processus, qu'il faut bien suivre et comprendre pour ne pas faire d'amalgame nous dit l'auteur.

L'union des tribus est une union clairement religieuse et, par la suite, il eut une union qui d'ordre temporel, cette union allait profiter de la première union, c'est à dire religieuse, pour créer un État.

C'est cette idée qui va diviser les musulmans, une idée que l'auteur tranche de manière très claire : « À bien examiner cette question cependant, on observe que l'ensemble de la législation apportée par l'islam, que le Prophète a amené les musulmans à observer, ne s'apparente ni de près ni de loin aux dispositions appliquées par les pouvoirs politiques, ni aux systèmes mis en place par les états temporels, et que ses impératifs, même ajoutés les uns aux autres, ne constituent qu'une partie limitée de l'appareil législatif et réglementaire requis par tout état temporel. » ⁹³

Cette phrase met en évidence, qu'il y a une distinction claire entre charî'a et droit, entre ce qui renvoie à l'islam comme religion et les dispositifs temporels ; on remarque que cette question va faire couler beaucoup d'encre et susciter des débats, le Coran va être utilisé comme argument pour soutenir la thèse que l'islam comporte un message global et non juste un message religieux.

⁹² FILALI-ANSARY Abdou, *L'islam est-il hostile à la laïcité ?* Éditions Actes Sud, Arles, 2002, p. 67.

⁹³ ABDERRAZIQ Ali, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Éditions La Découverte, Paris, p. 138.

Ali Abderraziq va poser par la suite une question, qui n'a jamais été posée auparavant, celle du successeur du Prophète. Il s'interroge sur le fait de savoir si oui ou non le Prophète de son vivant avait désigné un successeur et qui allait prendre sa place, et comment fallait-il faire lorsqu'il ne serait plus de ce monde.

À ce sujet Ali Abderraziq est très clair ; pour lui le Prophète est mort sans dire qui allait le remplacer, plus encore, durant toute la vie du Prophète il n'a jamais parlé d'un État islamique ou arabe. Pour l'auteur, le Prophète a consacré sa vie à la diffusion du message divin et il n'a quitté ce monde qu'après l'avoir fait, il réunit les hommes autour d'une religion, mais pourquoi alors cette ambiguïté autour de la succession, pourquoi laissa-t-il les musulmans dans les ténèbres, ce qui les conduisit à s'entretuer.

L'auteur apporte une réponse claire à toutes ses questions ; pour lui, la mission du Prophète s'arrête à sa mort, il ne peut y avoir de transmission, et aucun homme ne peut prétendre à la place du Prophète. Dans ce passage l'auteur fait une distinction entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux et avance l'idée novatrice que les musulmans vont découvrir à la lecture de l'ouvrage. Avec cette vision du déroulement des événements en terre d'islam, l'auteur détruit le mythe d'un système intouchable : celui des califes bien-guidés et du modèle propre à l'islam.

L'islam n'a apporté qu'un premier élément pour construire un État, la construction de « l'État islamique » s'est fait comme pour tout autre État, à savoir un mécanisme historique qu'on connaît, ce sont les tribus Arabes, comme le dit Ibn Khaldûn qui vont donner le coup d'envoi et la mobilisation pour construire un État.

Ali Abderraziq fait un retour dans le temps, plus exactement juste après à la mort du Prophète, à ce moment-là les Compagnons de Mohamed sont dans une entreprise nouvelle, mais qui n'a rien de religieux, il s'agit de trouver celui qui va remplacer le Prophète, donc il ne s'agit pas de la remise en question de la foi, mais plutôt de la raison.

3-1 Le Prophète roi

S'il y a une thèse à retenir dans l'ouvrage d'Ali Abderraziq, c'est bien celle qui concerne le Prophète face au pouvoir et s'il avait l'intention de construire un État ou pas ? Cette question est posée par notre auteur, et c'est bien à cause de cette question que l'ouvrage a fait l'objet de plusieurs réactions comme nous l'avons mentionné auparavant ; l'auteur

marque un nouveau départ dans la pensée arabe et il est libre de plusieurs siècles d'hibernation, car il ose s'interroger sur des choses qui touchent le domaine du sacré.

D'après l'auteur, le Prophète avait, dans un premier temps, une seule préoccupation à savoir la divulgation du message divin, surtout durant la première période, l'époque de La Mecque. C'est durant la période de Médine qu'on peut s'interroger sur l'existence d'un État édifié par le Prophète (ou pas), et s'il avait le statut d'un Roi. L'auteur, avant de s'engager dans sa démonstration, explique qu'il n'y a aucune raison de considérer que cette démarche constitue un danger pour la religion, et qu'elle ne remet pas en question la foi de celui qui s'y engage. Cette entreprise n'est rien de plus qu'une démarche purement scientifique.

L'auteur revient sur le parcours de la mission prophétique et conclut que cette dernière est totalement différente de la royauté, c'est bien la mission divine qui octroie au Prophète des fonctions particulières dans la société ; il y a certes un rapport avec le pouvoir, mais celui-ci ne veut pas forcément dire qu'il y a une prise du pouvoir. L'auteur donne comme exemple la soumission de Jésus à César « Rendre donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. »

Pour une grande majorité des musulmans, l'avènement de l'islam est considéré comme l'acte qui annonce le début de l'État musulman et, de ce fait, le Prophète est considéré comme Roi, messenger de Dieu ; cette affirmation est celle d'un Rifa'a al-Tahtawi pour lequel il s'agit du Grand imamat, c'est celle du Prophète qui a occupé la plus haute fonction de l'État et, pour lui, le *Jihâd* symbolise bien le gouvernement du Prophète. C'est une manière de signifier aux autres nations l'existence de l'État musulman, donc c'est bien là un acte purement politique.

Mais est-ce que l'édification de l'État musulman fait partie du projet du Prophète ou bien n'est-ce qu'après l'avènement de l'islam qu'on a ressenti le besoin de bâtir un État ? Pour Ibn Khaldun, l'islam est une religion qui ne ressemble à aucune autre religion du fait qu'elle a un message pour toute l'humanité, une législation et un principe de réalisation de cette même législation. Mais si le Prophète était réellement un roi pour quelle raison cet État n'avait-il pas de disposition quant à un pouvoir temporel ?

Comme nous l'avons dit auparavant, s'il y a une confusion sur la mission du Prophète et sur celle due à l'ignorance, il y a un vide historique que les chroniqueurs n'ont pas pu combler et, d'autre part, le Prophète n'avait pas besoin d'un système achevé car il disposait de l'inspiration divine⁹⁴.

3-2 L'islam est une religion et non un État

Face à la difficulté de la recherche historique Ali Abderraziq émet le postulat que le Prophète n'était pas un roi, il était le messager de Dieu et sa seule mission était de transmettre le message de Dieu.

Le pouvoir du Prophète avait été fondé sur sa mission divine, en effet, il était l' élu de Dieu, ce qui lui octroyait un certain charisme ; cette position lui donnait un pouvoir sur l'âme et sur l'intimité des cœurs et, de ce fait, il jouissait d'un pouvoir au-delà de celui d'un Roi. Mais pour Ali Abderraziq, selon les versets coraniques, sa mission spirituelle n'avait rien à voir avec le pouvoir temporel ; le Prophète n'avait pas vocation à tyranniser les hommes, mais à les guider vers le salut. Il ne pouvait pas être un Chef, car cela aurait impliqué la domination et la contrainte dans la gouvernance temporelle. Le Prophète le dit dans un des *hadith* « Je ne suis pas un Roi, je ne suis que le messager de Dieu. »⁹⁵

⁹⁴ FILALI-ANSARY Abdou, « Ali Abderraziq et le projet de remise en ordre de la conscience islamique », Égypte/Monde arabe [En ligne], Première série, L'Égypte en débats, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ema/542> ; DOI : 10.4000/ema.542.

⁹⁵ Voir 'IMARA Mohamed., *Al-islâm wa usûl al-hukm, li 'Ali 'Abd al-Râziq, De l'islam et des fondements du pouvoir*, de Ali Abderraziq, al-Mu'assasa al-'arabiyya li-l-dirâsât wa-l-nashr, Beyrouth, 1972.

Chapitre III : Le combat d'Ali Abderraziq contre le califat, une dynamique des penseurs arabo-musulmans qui échappe à une logique religieuse (Ali Abderraziq et le projet de remise en cause de la conscience islamique)

Notre auteur, comme nous l'avons dit auparavant, a vécu une période très délicate de l'histoire musulmane, à savoir l'effondrement d'un symbole fort qui unissait les musulmans à la fois politiquement et spirituellement. Par son ouvrage, il est dans une démarche de remise en cause de la conscience islamique comme le dit Abdou Filali-Ansary. Par sa démarche, il est dans la continuité des penseurs arabo-musulmans qui sont dans une démarche scientifique, loin des références fondamentalistes et religieuses, donc un esprit critique à l'opposé d'un repli doctrinal. Comme nous le dit Dominique Urvoy, cette pensée critique a vu le jour de manière précoce, ces penseurs orientaux souvent rejetés ou oubliés, furent les ancêtres de la libre pensée, à l'instar d'Ibn al-Muqaffa' (102/720-140/757), al-Warraâ (II^e/IX^e s.), Ibn Ishâq (III^e/IX^e s. et Ibn Kammûna (XII^e/XXI^e). Ali Abderraziq est dans la continuité de ces penseurs, ce qui nous fait dire que son travail n'est pas une nouveauté dans le sens de la pensée critique, mais son originalité réside dans la remise en question des fondements du pouvoir et sur la manière dont il faut aborder les rapports entre Islam et pouvoir.

1- La modernité du discours et la démarche citoyenne

Par sa manière de traiter la question de l'islam et des fondements du pouvoir, Ali Abderraziq fournit un bel exemple de modernité et cela en critiquant les fondements sur lesquels est basée la conception du pouvoir en terre d'islam. Dans sa réflexion, il se concentre sur la grande confusion du « système infallible », il s'attaque à l'argument d'autorité qui a paralysé les penseurs arabo-musulmans, et qui les a empêchés de trouver une solution à leurs problèmes politiques.

Il écarte l'idée d'une obligation religieuse d'un tel ou tel système et aussi le fait qu'il existe dans le Coran ou les *hadits* du Prophète un message implicite sur la gouvernance. Pour l'auteur, il y a une utopie qu'il faut abolir pour reprendre les choses en main et réfléchir sur un nouveau système de gouvernement qui soit adapté à la société musulmane, rien n'empêche les musulmans d'avancer sur les bases de ce que l'humanité a trouvé de mieux dans le domaine politique.

2 - Ali Abderraziq ou une nouvelle vision du débat islam et politique, des clés pour un nouveau monde

Si on tient compte du contexte dans lequel l'auteur est né, et le lien entre l'ouvrage et la conjoncture qui a entouré sa parution, on serait tenté par l'idée d'un dépassement des idées de l'ouvrage, mais une lecture plus attentive nous permet de comprendre que l'auteur était un précurseur de son temps, ses idées ne sont pas forcément à approuver ou à blâmer, mais plutôt à être considérées comme un point de départ qui vise à remettre tout en question dans la conscience islamique, historiquement et religieusement. Il montre comment surmonter les blocages qui empêchent les sociétés musulmanes d'avancer, un blocage qui dure jusqu'à nos jours.

On peut citer les blocages :

- Faire la différence entre croyances et processus historique,
- La distinction entre discours politique et discours religieux,

La prise en compte des nouveaux moyens dont dispose l'humanité pour mettre en œuvre les préceptes religieux.

Concernant le premier blocage, les musulmans, surtout les sunnites, pensent qu'il y a un âge d'or de l'islam et que le califat est le prolongement du gouvernement du Prophète ; de ce fait, inconsciemment, il y a une sacralisation de cette institution et une confusion du politique et du religieux. Pour une grande majorité de théologiens et de chercheurs musulmans, il y a deux époques sacrées : la première celle du Prophète et des califes bien-guidés suivis des califes omeyyades, ainsi que les autres dynasties qui eurent un grand impact sur la conscience islamique. Ali Abderraziq distingue deux périodes différentes, selon lui il y a celle du Prophète et celle des califes, la transition s'est faite après la mort du Prophète non après les califes bien-guidés, nous sommes là face à une distinction qualitative et absolue, d'une part les croyances religieuses, et d'autre part l'histoire des musulmans.

L'auteur reconnaît le fait que les Compagnons du Prophète étaient proches de lui et qu'ils ont contribué à sauvegarder la religion et la mutation importante de l'histoire des musulmans avec l'avènement de l'islam, mais après la mort du Prophète les actions des Compagnons furent purement politiques et temporelles, tout ce qu'ils accomplirent ne leur donne pas le statut d'intouchable et de califes bien guidés. La mort du Prophète constitue le

point de départ et des séparations, Ali Abderraziq met en évidence l'utopie d'un système parfait, et d'une pratique historique d'un groupe musulman et non un enseignement religieux.

La conscience musulmane est le fruit d'une série d'événements historiques qui sont restés dans les esprits, pour former, par la suite, les fondements des croyances religieuses, la lutte pour le pouvoir après la mort du Prophète. Quant à elle, elle va marquer les sunnites et les chiites, et donnera deux visions d'un modèle irréalisable, la place qu'occupe le premier groupe et une place disproportionnée dans la conscience religieuse. La conscience religieuse cherche à sacraliser les événements historiques.

Ali Abderraziq invite les musulmans à distinguer ce qui est dans le cadre des croyances, c'est-à-dire l'avènement de l'islam, ainsi que le Prophète porteur du message divin, et ce qui suit la mort de Prophète.

Concernant la distinction du politique et du religieux de nos jours, il est fréquent de faire l'amalgame entre les pratiques religieuses et morales d'un côté, et les pratiques et les institutions d'autre part ; l'islam comme pour les autres religions offre des recommandations et des références pour l'élaboration d'un système politique, cependant l'islam ne propose pas de textes qui pourraient être considérés comme « une constitution ». On observe deux niveaux de discours : un qui est plus dans les généralités et qui s'apparente à une constitution, et l'autre qui indique clairement comment le pouvoir peut être exercé.

Nous pouvons dire que les Compagnons du Prophète avaient à sa mort comme projet politique et comme inspiration le modèle de leur époque, à savoir le système tribal, un système d'oligarchie comme celui des Grecs. La recherche des Compagnons du Prophète a eu comme objectif la conciliation entre le modèle déjà existant et les préceptes de l'islam. Profitant de l'élan donné par le système instauré par Mahomet, ils ont continué la mission prophétique avec la diffusion de l'islam et la fortification du système de l'umma. Le califat constitue une synthèse de ce qui avait été établi ; par la suite, les conditions ont changé, l'empire a pris le dessus et ce sont les systèmes humains profanes qui ont dominé, sans donner naissance à une constitution.

Durant l'histoire musulmane on remarque une tentative de retour aux origines, mais ces tentatives n'ont pas abouti, le profane prenait toujours une place plus importante.

Ali Abderraziq, par son ouvrage, a ouvert une nouvelle voie d'interprétation des relations entre le monde musulman et l'Occident ; il invite à reconsidérer le choc de la

modernité. Aucun principe religieux n'interdit aux musulmans de concurrencer les autres nations dans toutes les sciences sociales et politiques. Rien ne leur interdit de détruire ce système désuet qui les a avilis et les a endormis sous son joug. Rien ne les empêche d'édifier leur État et leur système de gouvernement sur la base des dernières créations de la raison humaine et sur la base des systèmes dont la solidité a été prouvée, ceux que l'expérience des nations a désignés comme étant parmi les meilleurs.

Donc, il n'est pas interdit de s'inspirer des autres nations, la raison doit primer sur les concepts religieux. Selon une affirmation d'Ali Abderraziq durant les années vingt, il est question de s'inspirer de la modernité européenne, cependant aujourd'hui nous savons que le passage à la modernité est le résultat d'un long processus historique et une interaction entre les différentes cultures. La civilisation islamique a occupé une grande place dans l'histoire durant des siècles et a favorisé les liens entre les civilisations, la rivalité entre 'Alî et Mu'âwiya a eu un impact très profond sur la conscience islamique et l'évolution de la *umma*. Ce fait, dès le départ, a affirmé la dualité entre un modèle utopique et la réalité du monde musulman.

Ali Abderraziq a ciblé le fond du problème, celui de l'ambiguïté des sources, moteurs de la conscience islamique ; de plus, il propose une solution pour résoudre cette situation : traiter cette problématique de manière scientifique et effacer les traces de l'histoire (certains périodes de l'histoire). On remarque que juste après la publication de l'ouvrage d'Ali Abderraziq, une dynamique de réécriture de l'histoire islamique est en marche, c'est en 1929 que Ahmed Amin publie *L'aube de l'islam*, suivi par des ouvrages de Taha Hussein et al-'Akkâd. Ce travail est repris jusqu'à nos jours par plusieurs penseurs et chercheurs qui font tout pour libérer la conscience islamique des représentations traditionnelles sclérosantes.

3-La laïcité pour le monde arabo-musulman

De la séparation du politique et du religieux : Ali Abderraziq est pleinement dans son rôle d'intellectuel musulman contemporain ; par sa démarche, il veut affranchir la vie spirituelle de l'aliénation à l'orthodoxie, une démarche qui a pour but l'autonomie des sujets et la libération de ces derniers de la sphère religieuse. Comme le dit Rodolf Otto, on retrouve la dimension intérieure, transcendante de l'expérience du sacré⁹⁶ ; l'être pour la vie doit l'emporter sur l'être de la mort.

Une démarche de la pensée critique est une nécessité qui tombe sous le sens dans le monde musulman, il est question d'une pensée qui ose déconstruire les modes de pensée imposés et révolus et s'inspire de l'aventure humaine déjà en marche en Europe. C'est là le rôle de l'intellectuel arabe ; il doit avoir des ambitions que rien n'arrête, celles d'un intellectuel aspirant à l'épanouissement individuel capable de générer un modèle dans lequel la religion ne doit pas exercer d'emprise sur la vie sociale, mais peut jouer pleinement son rôle en tant que ressource spirituelle, éthique, culturelle ou même politique au sens très large, dans le respect des autonomies individuelles et du pluralisme démocratique⁹⁷.

La pensée unique dominante dans le monde musulman, celle des prêcheurs et des *'ulamâ'* doit être critique comme le dit Ali Abderraziq dans son ouvrage et il y a une urgence à détruire la barrière idéologique afin de produire un discours à la fois laïque et spirituel, tel est le défi du monde musulman.

Cependant la laïcité serait-elle une particularité de l'Europe ? Et l'islam est-il hostile à la laïcité ? Des questions qui posent problème depuis plus d'un siècle et le contact avec l'Europe n'a fait que susciter les interrogations sur les particularités des systèmes adoptés par les deux mondes, des deux rives on cherche à comprendre l'autre.

Ce contact remonte bien loin dans l'histoire et bien avant le XIX^{ème} siècle, aujourd'hui les systèmes de communication ne sont plus les mêmes, mais nous sommes toujours face à deux pôles, l'un qui a résolu le problème de la séparation à savoir l'Europe et l'autre, c'est-à-dire le monde arabo-musulman qui se cherche encore ; tantôt il rejette les idées venues de l'Occident car il représente une menace pour les valeurs de l'islam et tantôt il essaie de s'adapter, mais

⁹⁶ Rudolf Otto, *Le sacré en tant que catégorie a priori, dans le Sacré*, Éditions Payot/Rivages, Paris, 2001, p. 189-195.

⁹⁷ LAMBERT Yves, « Le rôle dévolu à la religion par les Européens », dans *Sociétés Contemporaines*, no 37, 2000, p. 32.

pas complètement. Par la démonstration de Ali Abderraziq, on constate que ni le Coran, ni le *hadith* n'imposent tel ou tel système politique ; l'existence même d'un système politique islamique reste introuvable, il est clair que l'argument des partisans de l'islam politique, invoquant les systèmes construits par les Compagnons du Prophète, revient souvent dans le débat, or cet argument n'a rien avoir avec ce que l'islam préconise.

Le réflexe que les musulmans ont eu après la mort du Prophète est un acte naturel et non religieux ; il s'agit d'une recherche de continuité et de stabilité d'un groupe, on rencontre ce réflexe dans toutes les sociétés humaines, il faut noter aussi que ce qu'on appelle « le réflexe de la continuité chez les musulmans », est survenu à un moment de l'histoire où on ne connaissait pas encore la séparation du politique et du religieux ; les sociétés chrétiennes ou autres n'avaient pas appris à rendre à César ce qui est à César. On peut dire qu'il s'agit d'un élément commun des sociétés anciennes mais, pour certains chercheurs, la laïcité trouve ses racines dans la foi chrétienne et si elle s'est imposée, c'est bien contre l'Église.

Si on interroge l'opinion en terre d'islam sur la séparation du politique et du religieux, on distingue trois positions :

- 1-l'islam est complet par lui-même et il n'a pas besoin de laïcité
- 2-pour les orthodoxes, l'islam est incompatible avec la laïcité
- 3-position d'Ali Abderraziq et d'autres chercheurs : la laïcité trouve pleinement sa place en terre d'islam

D'après ceux qui trouvent l'islam incompatible avec la laïcité, il n'est pas question de parler de laïcité car l'islam n'a pas besoin de la laïcité du fait que contrairement à l'Europe il n'y a pas d'Église, la séparation du politique et du religieux est le fruit d'un contexte étranger à la société musulmane, c'est l'Église qui dominait et faisait subir une pression sur le politique ; c'est cela qui a fait que le principe de la laïcité a vu le jour, or dans le contexte islamique, il n'y pas d'institution qui domine, ajouté à cela les *'uléma* et ceux qui interprètent les textes sacrés font partie de la société et n'ont aucun pouvoir politique.

Selon Hassan Hanafi, l'islam n'a pas besoin d'une laïcité européenne, l'islam cherche le bien public ; c'est donc un droit positif et ce sont les théologiens qui trouvent les objectifs voulus ou les finalités de la religion. La *chari'a* est repoussée par ceux qui prônent la sécularisation. D'après Hassan Hanafi, elle est source de valeur universelle et de grands

principes ; ainsi l'islam est déjà laïque « L'État islamique n'est pas seulement une démocratie laïque égalitaire, mais une république démocratique populaire ou une république socialiste »⁹⁸

Dans la même ligne de réflexion M .A al-Jabiri, quant à lui, nous dit que le monde musulman a connu très tôt et bien avant l'Europe la séparation du politique et du religieux et cela durant le règne de Mu'âwiya ; ce dernier a mis fin au califat des Compagnons du Prophète, un califat dont le pouvoir politique et religieux était une seule fonction ; il instaure un système dynastique et cela par une séparation de la sphère politique et de la sphère religieuse, mais le politique doit toujours agir selon les limites et les objectifs de la religion. Jabri, comme Ali Abderraziq, reconnaît que l'islam ne donne aucune règle à suivre dans le domaine politique et que l'islam laisse les musulmans eux-mêmes trouver le système qui répond le mieux à leurs besoins. C'est pour cela que Jabri est partisan de la rationalité et non de l'imposition d'un modèle venu d'un autre contexte.

D'autres penseurs qui ont suivi nos deux philosophes insistent sur le contexte ; c'est une vision qui trouve tout son sens du fait que la laïcité est un concept historique lié aux événements qui l'ont fait apparaître, mais concernant le contenu de la laïcité, le débat est toujours d'actualité. Si on cherche un mot équivalent en Arabe à la laïcité, on n'en trouve pas, mais cela n'a pas empêché les musulmans très tôt dans l'histoire de chercher un changement dans leur société, notamment au regard de la domination du religieux ; il est clair, comme nous l'avons dit, qu'il n'y a pas d'Église en islam, mais les hommes de religion étaient des hommes à part et ils avaient un pouvoir de pression car ils avaient une fonction religieuse, éducative et juridique. Suivant les contextes, la religion pouvait être représentée par les hommes de religion ou par la société entière, mais au XX^{ème} siècle, les données ont changé et le mode de fonctionnement des peuples aussi, ce qui a exacerbé le débat.

La difficulté réside dans l'intégration de la laïcité dans la sphère islamique, à savoir accepter l'islam comme religion et d'imaginer un contenu pour la laïcité, propre au monde musulman.

L'opinion dominante en terre d'islam reste celle d'un islam qui ne tolère pas la séparation du politique et du religieux. Aussi, pour les défenseurs de ce postulat il y a dans le

⁹⁸ HANAFI Hassan, « Théologie ou anthropologie ? », dans Anouar Abdel-Malek, A.-A Belal et Hassan Hanafi, *Renaissance du monde arabe*, Colloque international de Louvain, Gembloux (Belgique), Sociologie nouvelle. Situations, 1972 p. 103-104.

Coran une constitution implicite et la révélation préconise des règles de vie ; selon eux la religion contient des règles précises régissant le fonctionnement du système politique, or on remarque ici qu'il y a une confusion entre les règles de foi et le politique. Pour expliquer cette constitution implicite, souvent la première explication est celle du régime vertueux des califes, celui où le pouvoir est idéalisé, mais ce pouvoir ne se soumet à aucune logique politique du fait qu'il est fondé généralement sur la recherche de la puissance et il s'impose par la contrainte et les luttes d'intérêts.

Comme second argument, il y a la *charî'a* qui est, selon eux, une loi divine qui trouve sa place dans tous les temps et tous les lieux, sa validité dépasse donc les lois terrestres par son caractère divin. Or le Coran contient plutôt ce que nous pouvons appeler statut personnel ; la *charî'a* reste, jusqu'à nos jours pour ceux qui n'acceptent pas la séparation du politique, la source pour déduire des règles sociales, héritage de plusieurs siècles d'accumulation cette façon d'agir s'est imposée comme la norme.

Les deux arguments que nous venons d'énoncer correspondent à deux étapes de l'histoire islamique :

- la première est celle des califes bien-guidés considérée dans l'imaginaire des musulmans comme le modèle par excellence de ce que doit être un système islamique et un pouvoir qui est guidé par la foi uniquement ; la deuxième étape est celle qui suit le règne de ces premiers califes, celle des dynasties qui ont imposé leur pouvoir par la contrainte et la force. Bien sûr, toujours en se proclamant défenseurs de la *charî'a*, toute violence trouvera alors sa justification dans la loi religieuse, un moyen de rendre la société plus pure. La légitimité de ces dynasties reste douteuse, on ne peut que constater l'instrumentalisation de la loi religieuse.
- On remarque la pratique d'un pouvoir politique qui a comme source plutôt les pratiques historiques et non pas la loi islamique ; c'est plutôt dans la période contemporaine que l'on va tenter de rechercher des constitutions « islamiques » nouvelles, cette idée n'ayant pas d'équivalent dans les temps anciens car les sociétés musulmanes n'avaient auparavant qu'une idée qui était de vivre selon le modèle antérieur et que tout écart serait un blasphème. Mais avec le contact avec l'Europe un autre défi apparut : celui de répondre aux modèles étrangers.

S'appuyant sur le *fiqh*, les tentatives d'invention d'une constitution islamique se succèdent, avec un lien très important à la loi religieuse ; c'est ainsi que Rachid Rida ⁹⁹ élabore un système avec les idées des théologiens des siècles passés. Abderraziq Sanhoury, quant à lui, intègre les principes d'un système occidental avec un califat en charge des affaires spirituelles.

Selon Abdennour BIDAR ¹⁰⁰ le rôle primordial de l'intellectuel musulman contemporain est d'affranchir la vie spirituelle de l'aliénation à l'orthodoxie, c'est-à-dire aller vers une autonomie de l'individu dans la sphère religieuse. Une nécessité s'impose d'elle-même dans le monde musulman, c'est la pensée critique, celle qui déconstruit des modes de pensée imposés et révolus. Suivre l'aventure humaine déjà entreprise par l'Europe ; poursuivre ce que Dominique Urvoy appelle « les ambitions d'un intellectuel musulman »¹⁰¹

La pensée unique imposée par les prêcheurs et les '*ulamâ*' de l'orthodoxie ne peut être critiquée ouvertement comme le dit Ali Abderraziq dans *L'islam et les fondements du pouvoir* ou encore Mohamed Arkoun qui parle de « clôture idéologique. »

D'après Mohamed Arkoun, il y a urgence dans le monde musulman à remplacer les imams par des penseurs. Les penseurs du monde musulman ont pour mission de produire un discours qui rassemble les masses et qui soit à la fois laïque et spirituel¹⁰².

⁹⁹RACHID Muhammad Rida, *Al-Khilâfa aw al-Imâma al-'uzmâ*, (Le Califat ou L'Imama suprême), Éditions J.Maisonneuve, Paris, 1986.

¹⁰⁰ Voir BIDAR Abdennour, *L'islam sans soumission Pour un existentialisme musulman*, Éditions Albin MICHEL, 2008, et *comment sortir de la religion*, Éditions La Découverte Paris, 2012.

¹⁰¹ Voir URVOY Dominique, *Les penseurs libre de l'islam dans l'islam classique*, Éditions Albin MICHEL, S.A., 1996.

¹⁰² Voir ARKOUN Mohamed, *Quand l'islam s'éveillera*, Éditions Albin MICHEL, Paris 2018.

4-L'islam comme objet d'étude.

Souvent présenté et assimilé à un ensemble d'objets qui renvoient systématiquement à des rituels et des pratiques, l'islam est dans une démarche niant toute remise en question. Abdou FILALI-ANSARY nous parle à ce sujet d'une confusion générale, selon lui il y a trois confusions principales. La confusion de la communauté religieuse à l'état, l'une c'est dans l'au-delà tandis que l'autre est dans le ici et maintenant. À l'origine de cette confusion se trouve le mot *Umma* qui est utilisé pour dire à la fois nation et une communauté ; ce terme fait l'objet d'une littérature abondante¹⁰³.

La confusion du crédo et de l'histoire : lorsqu'on invoque le mot islam, la distinction entre l'histoire et les pratiques ne se fait pas ; bien au contraire, les faits historiques deviennent des faits religieux. Cet amalgame conduit les théologiens à extrapoler, de ce fait, les musulmans sont amenés à oublier même l'injustice. Nous sommes passés du verset fondamental « pas de contrainte en religion » à une obéissance aveugle.

¹⁰³ Voir FILALI-ANSARY Abdou, *L'islam est-il hostile à la laïcité ?* Éditions Actes Sud, Arles, 2002.

Conclusion

Le contexte a une importance indéniable pour l'évolution des pensées d'un auteur dans l'histoire de la pensée politique et la formation de ses pensées est traitée et présentée dans les conditions historiques. Le texte et l'auteur sont souvent placés à un état passif dans les relations entre le contexte et le texte et entre les conditions de l'auteur. Ce cas est souvent compréhensible parce que l'auteur est influencé par les conditions, et le texte est influencé par le contexte. L'influence du texte sur le contexte et celle de l'auteur sur les conditions sont en général considérées limitées car la distance de l'auteur à l'autorité de prise de décision du pouvoir politique met l'auteur dans une position passive à l'égard des conditions historiques.

Notre auteur ne peut être réduit à une existence passive ou au niveau de produit intellectuel contextuel en raison d'un manque de moyens politiques pour imposer ses idées dans un temps ou une période.

Son ouvrage a vu le jour sous l'impulsion des événements et une accélération d'agir ou de participer dans un grand tournant historique que vit sa nation¹⁰⁴, il propose une solution radicale et un traitement de fond du malheur islamique, sa démarche est une démarche scientifique qui cherche des solutions de l'intérieur de la société musulmane tout en s'inspirant de ce que l'humanité a créé de nouveau, il appelle à une libération des blocages historiques, idéologiques et surtout religieux. Notre penseur est un penseur-acteur il n'est pas passif à l'égard du contexte, mais il est actif par son ouvrage rupture qui invite les musulmans vers un nouveau départ dans les fondements du pouvoir.

Par son exposition publique, à savoir la publication de l'islam et les fondements du pouvoir, il n'échappe pas à ce qu'on peut appeler une tradition humaine qui est la critique ou la réfutation, ce qui a aggravé son cas si on peut le dire comme ça. C'est son statut de représentant de la pensée conservatrice. On a vu que al-Azhar n'a pas tardé à riposter par une condamnation au silence de notre auteur. Nous pensons que cette condamnation a donné à notre auteur plus d'audibilité et à solliciter l'intérêt des penseurs et chercheurs.

Ali Abderraziq bien qu'il ne soit pas le premier penseur à s'interroger sur les fondements du pouvoir, il s'est démarqué par sa méthode, son approche et par la conclusion

¹⁰⁴ Voir l'introduction faite par FILALI-ANSARY Abdou, ABDERRAZIQ Ali, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Éditions La Découverte, Paris, 1994 ; BINDER Leonard, *Islamique libéralisme*, *op cit*, p128-169 ; ENNAYET Hamid, *Modern islamic*, *op cit*, chapitre 2, p. 52-68.

finale de sa recherche, son ouvrage est devenu une référence pour les chercheurs qui abordent la question de la modernité, laïcité ou modernité pour le monde arabe, si à son époque il est cité comme celui qui a trahi la pensée islamique traditionnelle de nos jours, il est cité dans beaucoup d'ouvrages comme un précurseur de la « laïcité » pour le monde arabe et musulman .

Ce Pascal d'orient pour reprendre l'expression de Dominique URVY a osé s'interroger sur le statut de Prophète, or pour la conscience islamique il est clair que le Prophète est intouchable, un concept figé car il est à l'origine de la communauté musulmane et par sa mission divine il cumule deux postes, celui de Prophète et dirigeant. Par la suite cette idée a donné de l'islam Etat et religion, « l'Etat » islamique a continué tout au long de l'histoire et jusqu'à nos jours à avoir le même fonctionnement et avec une difficulté d'avoir des sciences politiques propres à la société musulmane. On pensait qu'Ali Abderraziq bien que son ouvrage ait fêté son centième anniversaire, il est toujours d'actualité et s'impose comme un ouvrage référence pour la sortie de crise de la domination du religieux.

Pour dénoncer les violences commises au nom de l'islam, des penseurs libéraux répètent depuis longtemps ce que notre penseur a produit, ouvrant la voie à une nouvelle lecture des fondements islamiques du pouvoir politique, par son ouvrage il remet en cause le slogan des islamistes (religion/monde/ Etat), cette interprétation du langage politique islamique (l'islam) est erroné et que le califat n'est pas une obligation religieuse¹⁰⁵ mais que c'est le fruit de circonstances, nécessité historique sans fondement religieux, ni Dieu, ni le Prophète n'ont évoqué un tel projet, il n'y avait pas de filiation entre le pouvoir politique et le Prophète et que la fondation de l'Etat représentant la communauté des musulmans est un acte de rupture et de trahison.

Si on admet que l'islam a produit un État on remarque que cet État est toujours l'objet d'une utopie et que cette création est liée à une communauté et sujet à des interprétations erronées. Le Prophète avait-il pour destin de la foi une loi ? L'adhésion à l'islam à l'époque de Médine n'était pas justement un acte de foi mais une allégeance à une communauté et ceux qui quitteront la communauté deviennent des traîtres. Les guerres de Ridda qui ont suivis, avaient plus un fondement politique que religieux.

¹⁰⁵ SALMAN Wassim, *L'islam politique et les enjeux de l'interprétation Nasr Hamid Abu Zayd*, Éditions Mimésis, p. 70.

Le problème du politique est au cœur de l'islam depuis les origines, l'islam avec l'équation religion et monde, s'ouvre déjà sur le pouvoir. Mais comment concilier le politique et le religieux ?

Deuxième partie

Rapports entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux et du califat comme modèle figé

Introduction

Selon Max Weber, « *le concept de pouvoir (Macht) est sociologiquement amorphe* » c'est-à-dire qu'il est vague, indifférencié, peu rigoureux. Et, en effet, peu de mots sont aussi surchargés de significations et de connotations différentes. Pour tenter de clarifier cette situation, il faut rechercher les mots qui ont historiquement servi à dire le pouvoir. Cela amènera à préciser quelques notions voisines avec lesquelles le pouvoir ne doit pas être confondu.

Parmi les termes dont les Grecs se sont servis pour désigner le pouvoir, nous en retiendrons deux : *archè* et *kratein*. Les Grecs ont d'abord utilisé le terme de *basileia* ; le basileus (plus tard, cela désignera le roi) est un personnage quasi divin qui exerce sa puissance sur tous les terrains. Très vite, il sera cantonné dans le domaine religieux.¹⁰⁶

Chez les musulmans le texte Coranique et le hadith¹⁰⁷ sources principales de loi, traitent brièvement des concepts d'autorité et de pouvoir ; en fait, ils contiennent peu d'amorces de définition politique, et le thème fondamental qui s'y trouve, répété à maintes reprises, est que le pouvoir appartient à Dieu seul¹⁰⁸ par conséquent l'histoire musulmane enregistre une série de conflits dus à divers essais tentés pour faire prévaloir l'autorité d'un ou tel représentant du Prophète, sur le témoignage écrit du livre sacré.

Toutefois, la notion même d'autorité est problématique, parce qu'elle ne peut se définir que dans une constante référence à Dieu, seul souverain véritable, qui communique aux hommes non l'essence de son autorité et de son pouvoir, mais son commandement¹⁰⁹ du fait que le souverain est l'ombre de Dieu sur terre, son pouvoir politique constitue un pôle

¹⁰⁶ LECLERC Arnould, « Qu'est qu'un pouvoir politique, introduction à la science politique », URL :https://cours.unjf.fr/repository/coursefilearea/file.php/235/Cours/03_item/indexI0.htm.

¹⁰⁷ Terme arabe désigne l'ensemble des récits qui relatent les propos ou les actes de Muhammad, constituant ce qu'on appelle aussi la Tradition ou la base de la Sunna du Prophète, elle-même considérée comme une source fondamentale du droit musulman ou Fiqh, Voir SOURDEL Janine et SOURDEL Dominique, *Dictionnaire historique de l'islam*, Éditions PUF, Paris, 2007, p. 324-325.

¹⁰⁸ MASSIGNON Louis, *La crise de l'autorité religieuse et le Califat en islam*, in Id, Opera Minora, I, *Dār Ma'ārif*, Liban 1963, p. 288.

¹⁰⁹ GABORIEAU Marc et ZEGHAL Malika, « Autorités religieuses en islam », Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 125 | janvier - mars 2004, mis en ligne le 05 décembre 2005, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/2883> ; DOI : 10.4000/assr.2883.

religieux, le califat par son statut va constituer à lui seul l'incarnation de deux pouvoirs (politique et religieux), il a le pouvoir de réprimer, d'interdire et d'arbitrer entre les oulémas si toutefois il y a un différend¹¹⁰.

Le couple religion-islam va couvrir l'espace de vie dans sa totalité, l'Islam source pour le politique, c'est-à-dire la vie d'ici-bas et du spirituel, une confusion qui fait que les musulmans jusqu'à nos jours n'ont toujours pas résolu l'équation sphère politique et sphère religieuse. Tout au long de l'histoire islamique les califats jaloux de leurs prérogatives, vont tout faire pour affirmer leur légitimité et leur domination, une pratique qui va créer dans l'imaginaire musulman un repère sur l'art de la gouvernance, plus tard un exemple à suivre.¹¹¹

Dans cette partie du travail, nous allons nous intéresser aux rapports entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux, ayant comme point de départ les thèses de Ali Abderraziq, que le califat¹¹² n'est pas une nécessité religieuse mais une invention humaine, les fondements du, pouvoir en terre d'islam, ne sont pas religieux mais politique comme il l'affirme dans son ouvrage rupture *L'islam et les fondements du pouvoir*.

Dans un premier temps nous allons tenter d'approcher et définir le pouvoir politique et le pouvoir religieux, comme deux pôles différents et aussi examiner comment l'islam conceptualise le pouvoir politique et religieux, comme fait rationnel historique ou le fait d'une exigence de la foi ; nous allons mettre en évidence la problématique du pouvoir en islam.

Par la suite nous allons voir comment s'est articulé le politique et le religieux dans l'histoire islamique, comment s'est faite la cohabitation et quelles sont les règles de leur coexistence, car comme le dit Makram ABBES l'histoire du politique et du religieux en Islam n'est pas aussi fusionnelle qu'on le présente¹¹³, le politique a été pensée en islam à partir de trois angles : historique (les Miroirs des princes), juridique (la tradition de droit politique) et scientifique (les philosophes)¹¹⁴.

¹¹⁰ SALMAN Wassim, *L'islam politique et les enjeux de l'interprétation Nasr Hāmid Abū Zayd*, Éditions Mimésis, p. 62.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Le califat modèle de L'ÉTAT islamique

¹¹³ ABBES Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, Presses Universitaire de France, 2009, p. 31.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 14.

En dernier, nous allons examiner la question de califat, Le califat ayant pris une grande place dans l'histoire des musulmans, califat comme rupture avec la période Prophétique et le début d'une nouvelle ère qui va durer plus de treize siècles, mais malgré la fin de cette forme de gouvernance en 1924, voilà qu'il ressurgit plus de cent ans après sa disparition, preuve que cette forme de gouvernance n'est pas révolue et que l'islam a gardé intact son pouvoir d'attraction malgré la création des États.

Chapitre I L'autorité religieuse et politique en terre d'islam

1-L'autorité religieuse

Depuis la fin des années soixante-dix, la montée de l'islamisme a mis au premier plan le poids de la religion dans la politique. Pour gérer les diasporas musulmanes de plus en plus nombreuses qu'ils abritent, les gouvernements des pays occidentaux ont dû chercher parmi elles des interlocuteurs, en particulier des autorités religieuses qui leur paraissaient insaisissables.

Tout cela a relancé la réflexion sur la nature et les formes de l'autorité religieuse en islam. Nous disons bien « relancer », car ce n'est pas d'aujourd'hui que les historiens et les islamologues se sont interrogés sur ces questions.

L'imbrication de la religion et de la politique en islam est un thème que certains orientalistes comme Bernard Lewis – bien avant les spécialistes de l'islamisme – affectionnaient particulièrement (Sadowsky, 1997). Plus généralement les médiévistes s'interrogent depuis longtemps sur les institutions religieuses de l'islam et la façon dont l'autorité s'y exerce (Gardet, 2002).¹¹⁵

Dans le premier temps de l'islam, la question de l'autorité religieuse ne se posait pas, vu que c'était le Prophète qui avait la charge de la question religieuse, avec ses paroles et ses actes, il interdit ou autorise telle ou telle action ; à sa mort, ce sont les quatre Califes bien guidés qui ont repris cette tâche. Ils ont accumulé un double rôle, c'est-à-dire gardiens de la religion et de « la vie politique », c'est avec l'arrivée des dynasties Omeyyade que nous allons voir émerger des hommes¹¹⁶ qui prétendent au poste de gardien de la religion, il faut noter que le calife lui aussi avait toujours son mot à dire dans le domaine religieux¹¹⁷.

¹¹⁵ GABORIEAU Marc et ZEGHAL Malika, « Autorités religieuses en islam », Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 125 | janvier - mars 2004, mis en ligne le 05 décembre 2005, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/2883> ; DOI :10.4000/assr.2883.

¹¹⁶ En Islam médiéval les femmes détentrices de l'autorité religieuse étaient rares, celles qui avaient cette autorité furent souvent celles reconnues par leurs piétés, ses femmes figurent dans les livres biographiques du soufisme.

¹¹⁷ Voir MERAD Ali, *Le califat une autorité pour l'islam*, ABED Al-Jabiri Mohammed, *La raison politique en islam* et SALMAN Wassim, *L'islam politique et les enjeux de l'interprétation Nasr Hamid Abû Zayd*.

C'est donc grâce à leur savoir religieux que les oulémas vont constituer un pôle, un groupe qui a un pouvoir sur un groupe social et religieux (les musulmans), c'est ce que nous dit FERJANI ; « Dans l'histoire de l'humanité le savoir a toujours été considéré comme forme d'honorabilité, de rang social et de pouvoir.

Le cléralisme trouve comme origine le pouvoir du savoir, au premier sens du terme, ce sont ceux qui ont le savoir qui sont les gardiens de l'héritage ou patrimoine de telle ou telle société, choses que nous remarquons dans la société grecque antique par exemple.

Dans toutes les sociétés nous pouvons observer un cercle de ceux qui détiennent un savoir comme les philosophes, les poètes, les prêtres, des experts et des technocrates dans l'histoire contemporaine ». ¹¹⁸

Cependant, l'islam, comme toute autre religion reposait sur l'autorité de Dieu, une autorité totale à laquelle les hommes doivent se soumettre, or cette autorité s'exerce dans le monde d'ici-bas, ce qui impose qu'elle soit exercée par un agent humain ce qui nous amène à nous interroger sur qui est habilité à exercer ce pouvoir et comment il l'exerce ?

Si nous cherchons une définition pour l'autorité religieuse, la définition admise de l'autorité religieuse c'est l'expression par des paroles ou des actes de ce qui est interdit et ce qui ne l'est pas.

En islam, seul le Prophète comme nous l'avons dit avait cette autorité et donc après sa mort nul ne peut avoir cette autorité.

Or l'histoire de l'islam nous indique le contraire plusieurs personnages ¹¹⁹ ont repris cette autorité comme nous l'avons annoncé, en plus de son vivant le Prophète n'a pas désigné son vicaire (politique ou religieux), il a juste délégué à Abu Bakr l'imamat de la prière quand il était sur son lit de mort ¹²⁰.

¹¹⁸ FERJANI Mohamed-Chérif, *Pouvoir des théologiens et théologiens du pouvoir, Savoirs et pouvoir, genèse des traditions, traditions réinventées*, Coordonné par ZAKHARIA Katia et CHEIBEN Ali, MOM, Éditions Maisonneuve & Larose, Paris, 2008, p. 155.

¹¹⁹ Les quatre califes dans un premier temps de l'histoire islamique

¹²⁰ OUARDI Hela, *De l'autorité en islam*, Éditions Gallimard, *Le Débat*, 2012/4 n° 171 | pages 159 à 171, consulté le 20 novembre 2017, URL : <https://www.cairn.info/revue-le-debat-2012-4-page-159.htm>.

Ce qui fait la particularité complexe de l'islam c'est qu'il n'y a pas d'autorité désignée en remplacement ou naturelle. Les pratiques de cette autorité se font sur des faits historiques et religieux « intrinsèque, substantiel et naturel ». Il y a uniquement des pratiques de référencement à un objet religieux dans des contextes variés et des situations ponctuelles où les gens s'orientent vers quelque chose qu'ils identifient comme étant autorité religieuse.

En ce sens, l'autorité est un accomplissement et son caractère religieux vient de ce que les gens pointent explicitement vers cette dimension »¹²¹

Nous constatons que cette confusion floue dure jusqu'à nos jours au sujet de l'autorité religieuse et crée un blocage idéologique. Elle a ralenti toute tentative d'évolution, plus grave, ce malentendu va donner naissance à un mouvement violent (jihadiste)¹²².

L'islam, comme nous l'avons dit, n'a pas défini de façon claire une sphère spirituelle distincte d'une sphère temporelle¹²³ dans le domaine de la religion.

Nous ne trouvons pas une institution supérieure qui a le monopole de la religion, sauf pour le cas iranien, et nous ne trouvons pas une personne unique à qui s'adresser du fait que la source unique c'est Dieu, d'après Marc GABORIEAU et Malik ZEGHAL cette volonté du pouvoir qui a comme source Allah suit trois lignes de délégation qui ne sont pas sur le même plan, pour s'exercer dans une société humaine.

- Les deux premières mettent en concurrence deux voies d'accès au savoir de la volonté divine : (*zâhir*) et (*bâtinî*), exotérique et ésotérique.
- Exotérique, celui qu'on cite en premier, qui s'appuie sur les sciences religieuses

1-1 L'origine de l'autorité religieuse

Dans la société arabo-musulmane, les théologiens ou ceux qui ont le savoir occupent une place très importante, tellement importante qu'ils sont considérés comme les héritiers du Prophète.

¹²¹ BAUDOIN Dupret, *L'autorité de la référence: usages de la charia islamique dans le contexte judiciaire égyptien*, *Archives des sciences sociales des religions*, n° 125, janvier-mars 2004, p. 189-210.

¹²² Voir LEWIS Bernard, *Le pouvoir et la foi question d'islam en Europe et au Moyen-Orient*, Éditions Odile Jacob, Paris, 2011.

¹²³ GRADET Louis, *L'islam Religion et communauté*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 1967, p. 280.

Dans la tradition sunnite, ce statut est appuyé par des Hadiths ou des versets coraniques, « enracinés dans le savoir », versets 5-7, c'est l'interprétation des sens cachés », « ceux qui savent » sourate 39 verset 9, 'Ulamâ' sont les mieux placés pour décoder ce que Dieu veut et guider la communauté.

C'est sur cette base religieuse que s'appuient ceux qui se revendiquent comme étant être les héritiers légitimes du Prophète, ils assurent la transmission du savoir de Dieu et du Prophète.

Selon la tradition shi'ite, ce sont les Compagnons du Prophète ou les Imams de la famille du Prophète, les premiers à détenir le savoir. Mais du vivant du Prophète nous observons les scribes du message de Dieu et aussi ceux qui avaient une connaissance coranique et qui étaient proches du Prophète, une proximité donnant plus de facilité à l'interprétation.¹²⁴

Bien après la génération des Compagnons ou des Imams, nous observons des récitateurs¹²⁵ du Coran (*qurrâ'*) ou des collecteurs de la tradition, ces précurseurs vont jouer un rôle important dans la transmission du savoir et de légitimation du pouvoir politique dans ses débuts.

L'autorité religieuse en islam peu prendre soit la forme d'une autorité qui trouve sa légitimité dans la connaissance théologique comme nous l'avons vu ou une autorité basée sur le charisme et la spiritualité comme chez les chiïtes l'imam ou les (*awliya*).

De nos jours l'autorité religieuse ce sont ceux qui ont le savoir (Imâma, oulémas, cheikh) pour reprendre un verset coranique. Cependant, comme le dit une grande majorité des chercheurs en islam, la notion de clergé est inexistante mais cela n'implique pas une certaine hiérarchie et différentes fonctions chez les sunnites par exemple (imam, mufti, daïa, cheikh, faqih, alim) et chez les chiïtes c'est plutôt l'imamat qui peut avoir le statut d'une demi-divinité¹²⁶.

¹²⁴ FERJANI Mohamed-Chérif, *Pouvoir des théologiens et théologien du pouvoir, Savoirs et pouvoirs, genèse des traditions, traditions réinventées* Coordonné par ZAKHARIA Katia et CHEIBEN Ali MOM, Éditions Maisonneuve & Larose, p. 155.

¹²⁵ D'après le dictionnaire français « Une personne qui récite en public » il s'agit des personnes qui récitaient le Coran, souvent ils sont ceux qui véhiculent le texte sacré. "Ceux qui ont embrassé science et littérature - Ont récité leur fable et se sont endormis." *Omar Khayyâm*

¹²⁶ Hela OUARDI, *De l'autorité en islam*, Éditions Gallimard, *Le Débat*, 2012/4 n° 171 | p.159-171, consulté le 20 novembre 2017, URL : <https://www.cairn.info/revue-le-debat-2012-4-page-159.htm>.

Nous remarquons que la figure de saint et alim est venue plus tard dans l'histoire des musulmans, c'était uniquement le califat vicair du Prophète détenteur du pouvoir religieux. Une autorité qui trouve comme source le lien proche avec le Prophète, ainsi les premiers califats furent des Compagnons du Prophète qui ont consolidé leurs légitimités par une alliance matrimoniale, une continuité dans les traditions tribales, par exemple Abo Bakr et Umar avaient marié leurs filles au Prophète et Uthman et Ali avaient épousé les filles du Prophète¹²⁷.

Cette forme de succession va prendre fin avec Ali et l'avènement des Omeiyades, ce qui va provoquer un grand changement et une période trouble (la grande Discorde).

C'est à ce moment que nous allons voir apparaître les collecteurs de la tradition Prophétique, les jurisconsultes ou faqih, les théologiens ou oulémas qui vont progressivement devenir l'autorité religieuse qui fonctionne comme un clergé mais elle ne prend pas ce nom.

Cette autorité va s'imposer petit à petit dans l'histoire musulmane par son monopole du dogme¹²⁸ et non par l'image de l'homme sacré ou saint, car seul le Prophète avait cette

¹²⁷ Abu Bakr, le premier calife, était son beau-père (père de son épouse Aïcha); Umar, le deuxième calife, était aussi son beau-père (père de son épouse Hafsa); Uthman, le troisième calife, était son gendre (il a épousé successivement deux filles du Prophète: Roukaya et Oum Kalthoum); Ali, le quatrième calife, était son cousin germain et aussi son gendre (époux de la fille aînée de Mohamed: Fatima Ezzahra).

¹²⁸ D'après *le Dictionnaire historique de l'islam* : Dogme = Doctrine, une doctrine islamique, ensemble des notions qui constituent la base de la foi et qui font l'objet d'une large acceptation, même si elles n'ont pu être précisées qu'à la suite de discussions et définitions successives affirmant le pluralisme de la pensée islamique dans ses écoles théologiques et la multiplicité des courants, voire des sectes qui n'ont cessé de s'y manifester. Cette doctrine, en dépit des controverses dont elle fit l'objet, demeure simple. Essentiellement monothéiste. L'islam est une religion qui se réclame de l'héritage d'Abraham, elle a pour fondement la croyance en Dieu appelé Allah, elle peut se résumer en une brève confession de foi, la chahada, qui affirme dans sa première clause l'unicité divine et dans la deuxième la mission de Muhammad, Envoyé dont le message révélé, contenu dans un livre appelé Coran et complété par les enseignements de sa propre « conduite » ou Sunna que reflète la Tradition ou le Hadith, fournit aux musulmans leurs règles de vie aussi bien que le support de leur réflexion religieuse. La nature et l'activité de Dieu, que caractérisent des qualités exprimées par les noms divins, sont précisées par ce même livre du Coran et permettent d'insister sur la transcendance du tout puissant par rapport à un monde qui est sa création. Mais Allāh, qui est entouré d'anges et aussi de démons ou djinns, a adressé aux hommes des Prophètes dont

posture. C'est ainsi qu'au fil des siècles les oulémas sont devenus une catégorie à part de la société et ils avaient le rôle d'expliquer la religion, une posture plutôt scientifique que religieuse qui va se sacrifier avec des alliances politiques, un mariage heureux entre le politique et le religieux qui dure jusqu'à nos jours dans les pays musulmans¹²⁹.

Le Coran et les dires du Prophète, représentant le corpus sur lequel l'autorité religieuse se base est discutable, vu comment ce corpus a été réuni ; la première collecte du Coran fut sous le califat d'Abu Bakr qui désigne Zaïd Ibn Thabit afin qu'il mette sur un support solide le Coran et cela s'est fait en cherchant ce qui est déjà écrit et ceux qui restent en mémoire des compagnons du Prophète.

Par la suite, une deuxième tentative de réunification s'est faite sous Uthman, suite aux divergences concernant la première version. Uthman décida de fixer la vulgate du Coran de manière définitive, il ordonna de détruire les anciennes versions et ne prendre en considération que celles qu'il a élaborées mais les Compagnons du Prophète ont réfuté avec violence la version Uthmanienne. Une dernière tentative de collecte du Coran aura lieu sous les omeyyades au temps du Abd al-Malik (685-705) par un gouverneur d'Iraq, Al-Hajjaj.

Dans cette collecte, il est question de trouver la bonne orthographe des versets coraniques, de nos jours c'est plutôt la version Uthmanienne qui est la plus utilisée c'est celle

Muhammad est le dernier, qui furent chargés de les appeler à la soumission ou islâm et de leur imposer des obligations dont l'ensemble a constitué la loi. Les hommes seront, après leur mort, jugés lors du jugement dernier et envoyé soit au paradis, soit en enfer ; ils sont en effet responsables de leurs actes, bien que la notion de libre arbitre fasse l'objet de discussion et que la mentalité musulmane soit marquée par la notion de prédétermination.

A partir de ces éléments de base les théologiens composèrent des « professions de foi », parfois très détaillées surtout après l'essor du Kalam, des conclusions dogmatiques plus ou moins précises qui se proposaient de résoudre les problèmes demeurés pendents, notamment ceux de l'imamat et de la dévolution du pouvoir, de la valeur des actes humains, des attributs divins et de la nature ou des degrés de la foi. Cette explication doctrinale progressive, qui aboutit souvent dans ses nombreuses écoles tant sunnites que chiites à des opinions irrémédiablement divergentes, touchait de trop près aux questions politiques ayant dominé au cours des temps l'évolution du monde musulman pour ne pas y'avoir alimenté nombre de conflits sanglants, notamment rébellions armées qui puisent leurs motifs ou leurs justifications. Même la période contemporaine reste marquée, dans les pays de l'islam, de divisions internes ou luttes étatiques qui ont pu être engendrées par de simples oppositions d'ordre doctrinal. SOURDEL Janine et SOURDEL Dominique, *Dictionnaire historique de l'islam*, p. 252.

¹²⁹ Hela OUARDI, *De l'autorité en islam*, Editions Gallimard, *Le Débat*, 2012/4 n° 171 | pages 159 à 171, consulté le 20 novembre 2017, URL : <https://www.cairn.info/revue-le-debat-2012-4-page-159.htm>.

de Nāfi'. Ce parcours coranique pose la question de la fiabilité d'une part des textes et aussi de l'incomplétude, une hypothèse que nous avons vu apparaître chez les anciens théologiens tel que Jalel-Eddine al-Suyuti, dans son livre *Al-Itqan fi' ulûm al-Quran*¹³⁰.

Bien d'autres théologiens vont dans ce sens-là, à savoir qu'il y a des versets coraniques perdus par oubli, mais l'opinion dominante chez les musulmans est celle d'un Coran unique qui est protégé par Dieu et toute recherche sur le Coran est interdite.

Quant aux dits du Prophète (Hadith), deuxième source en islam ce n'est guère mieux car plusieurs manipulations et modifications ont eu lieu dans l'histoire par les Omeyyades, Abbassides pour au final avoir six versions reconnues comme authentiques, mais des versions contestées tout de même.

Pour résoudre ce problème, les théologiens distinguent plusieurs catégories de Hadith, dont une dite sûre (*ṣaḥih*) et faible (*ḍa'if*). Plusieurs Hadiths existent ce qui les rend juste avec leurs nombres peu fiables. Une complexité et l'importance du corpus qui nécessite des experts pour éclairer les musulmans sur leur religion.

Le corpus Coran et les hadiths restent la source incontournable pour les lois islamiques. Mais cette source pose problème du fait de sa complexité et le caractère non accessible par tous. De ce fait, il fallait une catégorie professionnelle pour expliquer et traduire le message divin, leurs interprétations vont prendre plusieurs directions et différents avis, ce qui donnera par la suite les quatre écoles juridiques¹³¹.

Donc, nous avons une loi islamique qui change selon les interprétations, chose qui lui donnera un caractère vaste et complexe.

« Nous évoquerons à titre d'exemple le cas édifiant d'un certain Abdelkarim Ibn Abi al-Awjaa (mort en 772), notable de Bassora, condamné à mort pour hérésie. Juste avant son exécution, il avait affirmé avoir noyauté le corpus des hadiths de quatre mille citations apocryphes impossibles à détecter, dont la plus célèbre est celle concernant la détermination du début du jeûne au mois de ramadan »¹³².

¹³⁰ AL-SUYUTI Jalel-Eddine, *Al-itqan fi ulum al-Quran, La Perfection dans les sciences du Coran*, éditions. Mohamed Mursi Abdelhamid et Mohamed Awadh Haykal, Le Caire, Dar al-Salam, 2008, p. 588.

¹³¹ Il s'agit du hanafisme, du malikisme, du chafiisme et du hanbalisme.

¹³² Voir OUARDI Hela, « De l'autorité en islam », *Le Débat*, p. 159-171.
<https://www.cairn.info/revue-le-debat-2012-4-page-159.htm>

La loi islamique de ce fait n'a jamais trouvé un code général, il est plus question d'une opinion générale partagée par la communauté, une opinion qui a de multiples sources.

L'autorité religieuse va traverser l'histoire musulmane et grandir petit à petit, à un tel point que tout ce qui touche la foi ou la loi islamique sera leur domaine, un domaine réservé à eux seuls, les théologiens vont prendre la place d'intermédiaire entre Dieu et la communauté des musulmans.

Ce statut de privilégiés, dans la conscience islamique, sera consolidé par le consensus « *Ijma* », les Oulémas vont représenter une autorité infaillible, selon un hadith du Prophète où il dit que jamais la communauté ne pourra se mettre d'accord sur une question erronée ou une erreur.

Produit des besoins d'interprétation et clarification religieuse, voilà comment est né le « clergé » des musulmans, une autorité qui ne va pas beaucoup évoluer et qui ne se positionne pas de manière claire sur des sujets très importants comme la guerre sainte « *jihad* ».

Comme nous l'avons vu, le savoir religieux, la piété, la proximité au Prophète et le charisme, étaient importants pour qu'une personne puisse prétendre au statut de dépositaire de l'autorité religieuse.

Tout au long de l'histoire islamique, ce pôle spirituel, bien qu'il ne soit pas clairement distinct, il a joué un rôle très important, notamment dans la vie politique. Confrontés à la politique, les détenteurs du savoir vont devoir faire face non seulement à la recherche de l'interprétation du Coran, mais aussi faire face au pouvoir politique. Ce qui nous amène à nous interroger sur les positions que les théologiens ont eues vis-à-vis du pouvoir politique.

1-2 Les trois attitudes des théologiens face au pouvoir politique

Comme dans les autres civilisations, très tôt le pouvoir des théologiens dans la société musulmane va laisser place à ceux qui savent imposer leur autorité par la force ou ceux du fait de leur statut social qui ont un pouvoir ayant comme source la solidarité (*'asabiyyâ*). Selon M

FERJANI¹³³, cette situation a fait que les théologiens vont adopter trois attitudes tout au long de l'histoire musulmane, des attitudes qui perdurent jusqu'à nos jours :

- Se mettre au service du pouvoir pour le conseiller, limiter les dégâts de ses abus en assumant les fonctions qu'il daigne leur laisser la judicature (*qadâ'*), la police des mœurs (*hisba*), l'administration des biens de mainmorte (*ahbâs* ou *awqâf*), la direction des prières, l'enseignement, etc., pour éviter la *fitna* (discorde, division, désordre, guerre fratricide entre musulmans), ou pour bénéficier de ses faveurs ; de nos jours, les Muftis officiels et les fonctionnaires religieux affectés à l'administration des cultes au service des pouvoirs en place incarnent cette attitude ;
- Revendiquer l'autorité en tant que seuls « héritiers légitimes du pouvoir », appelés à diriger la communauté et prendre en charge ses affaires, pour « préserver la religion et gérer le monde conformément à ses prescriptions » (*hifz al-Din wasiyâsat al-dunyâ bi-hi*) selon la formule d'Ibn Khaldûn (m. 1406), dans sa définition du Califat ; ceux qui prônent aujourd'hui le « pouvoir théologique » (*wilâyat al-faqîh*), parmi les shi'ites mais aussi dans les autres obédiences de l'islam, s'inscrivent dans le prolongement de cette attitude .
- refus de prendre part aux conflits pour le pouvoir politique et défendre l'indépendance de leur magistère en considérant, comme Mâlik Ibn Anas (m,179/795), que le pouvoir n'est qu'une « soupe insipide », qui ne mérite pas qu'on prenne les armes pour l'acquérir. Cette attitude est aujourd'hui revendiquée par des théologiens qui refusent de servir les pouvoirs en place, tout en refusant l'instrumentalisation de la religion par les oppositions se réclamant de l'islam politique. Nous allons aborder ces trois attitudes des théologiens après avoir défini le pouvoir politique en terre d'islam¹³⁴.

¹³³ FERJANI Mohamed-Chérif, *Pouvoir des théologiens et théologien du pouvoir, Savoirs et pouvoirs, genèse des traditions, traditions réinventées* Coordonné par ZAKHARIA Katia et CHEIBEN Ali MOM, Éditions Maisonneuve & Larose, p. 158-166.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 158.

2-Tentative de définition du pouvoir politique en terre d'islam, Comment « l'islam » définit le pouvoir politique ? La notion du politique en islam existe-t-elle ?

2-1 Dire le Pouvoir politique en Islam

Dans la théorie politique en islam, il existe des problèmes traduits par des controverses et liés aux références textuelles. La question de l'existence de passages textuels, comme nous l'avons dit de façon explicite, désigne l'intérêt de trouver des fondements à l'action politique d'incitation.

La question qui s'impose d'elle-même est : y'a-t-il vraiment dans le Coran et dans les Hadiths une preuve ou une littérature ou un langage politique ? Cette question fait l'objet de nombreuses divergences au niveau des savants et des masses populaires musulmanes.¹³⁵

C'est ainsi que poussés par « le débat terminologique » ou « la terminologie politique », plusieurs savants vont se lancer dans ce qu'on peut appeler une quête de justification, de déterminations et de fondements théoriques, textuelles de la nécessité politique. Comme l'ont fait Mâwardi (972-1058), Ibn Taymiyya (1263-1328), Ibn Hajar (1372-1448) ou plus contemporain, Malek Bennabi (1905-1973), Tariq Ramadan, une recherche de l'authenticité de tel ou tel concept politique.¹³⁶

Cette recherche et ce débat sont toujours d'actualité, sujet qui n'a toujours pas de réponses très claires ou sujet à un idéal « imaginaire », examinons les textes sur la question du pouvoir.

D'un point de vu coranique, l'islam se caractérise selon certains théologiens d'un caractère particulièrement politique, de ce fait on s'attend à trouver dans le Coran « le langage politique de l'islam »¹³⁷, selon FERJANI.¹³⁸ Le Coran est loin d'apporter des réponses claires, ne laissant point de place à l'interprétation, contrairement aux prétentions de certains croyants qui affirment l'existence d'un programme politique, ce programme se trouve

¹³⁵ FALL Iba, *L'Islam politique de l'ÉTAT de Médine aux réformistes contemporains*, Éditions L' Harmattan, Paris, 2014, p. 23.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Titre d'un ouvrage de LEWIS Bernard, *Le langage politique de l'islam*, Éditions Gallimard, Paris, 1988.

¹³⁸ FERJANI Mohamed-Chérif, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Éditions Fayard, Paris, 2005, p. 68.

dans des « versets normatifs » et qui sont au nombre de 200 or il y a une grande divergence sur le nombre de ces verstes, Ahmed ‘Amin¹³⁹ pense qu’il y en a moins, Al-Ghazâlî dénombre 500, une divergence qui trouve comme source le concept flou de ce qui est normatif et ce qui ne l’est pas. À la lumière de ce désaccord sur ce qui est normatif et ce qui n’est pas, on part déjà avec un handicap pour mettre au clair le langage politique en islam, si politique est déjà une norme existante dans le corpus islamique.

Cela dit, au cours des siècles, les musulmans ont consacré beaucoup de réflexion et d’attention aux aspects, aux fonctions et aussi aux maladies du corps politique, à la nature de la souveraineté, à la manière dont elle s’acquiert et doit s’exercer ; aux caractéristiques du bon et mauvais gouvernant et gouverné. Dès les premiers temps, il y eut une littérature riche et diversifiée, consacrée à ces sujets, surtout en arabe, mais aussi en persan et en turc et dans les langues qui sont devenues les véhicules de la civilisation islamique. Une littérature qui a débuté avec le triomphe, le politique n’est pas un mal humain mais un bien Divin, pour les historiens musulmans les détenteurs du pouvoir, ils ne sont ni accessoires ni marginaux au regard de la fin réelle de l’histoire, ils en sont l’essence même¹⁴⁰.

Si nous regardons les ouvrages qui traitent la question du pouvoir « politique », le mot pouvoir est souvent traduit par « MULK », nous remarquons que cette terminologie est largement acceptée et elle renvoie à la domination établie. Cette définition renvoie aussi à la possession et la domination.¹⁴¹ Ainsi la possession est un usage qui est toujours d’actualité et qui trouve ses racines bien avant l’avènement de l’islam, une tradition qui renvoie à la possession d’un point d’eau ou d’un puits dans le désert.

Concernant la domination, c’est le pouvoir de correction dont dispose celui qui détient le pouvoir « MULK »¹⁴². Cependant celui qui détient le pouvoir est le Malik¹⁴³, ce mot souvent utilisé pour désigner le seigneur (*sayyid*) de ce fait « le mulk » est le fait de s’emparer de quelque chose et la capacité de se l’attribuer exclusivement ».

¹³⁹ AMIN Ahmed, *Fajr al’ islâm* (l’aube de l’islam), Maktabat al-nahdah al-Misriyya, Le Caire, 1964, p. 228-229.

¹⁴⁰ LEW Bernard, *Le langage politique de l’islam*, Éditions Gallimard, Paris, 1988, p. 46-69.

¹⁴¹ ABBES Makram, *Islam et politique à l’âge classique*, Éditions Presse Universitaire de France, 2009, p. 26.

¹⁴² Ibn Manzur, *lisan al ‘arab* MLK.

¹⁴³ Voir SOURDEL Janine et SOURDEL Dominique, *Dictionnaire historique de L’islam*, Éditions PUF, Paris, 2007, p 523-524.

Cette connexion entre la possession et la domination fait que le pouvoir politique en terre d'islam n'est pas seulement une relation entre gouverneur et gouvernés mais aussi un capital de domination qui est susceptible d'accroître ou de baisser. C'est à partir de là que Ibn Fâris (m. 395/1004), nous dit : « le pouvoir est la force et la vigueur de garder la main sur quelque chose ».

Tout au long de l'histoire de l'islam, le mot sultan¹⁴⁴ va subir des transformations, dans un premier temps c'est le pouvoir correctif pour arriver après un affaiblissement du pouvoir durant le califat abbasside et l'apparition des dynasties militaires à un pouvoir de force et de correction comme le dit Ibn Fâris. De ce fait le sultan est celui qui empêche les sujets d'agir selon leur propre volonté et de domination de l'autre par la force.

2-2 Du pouvoir politique en terre d'islam

En acceptant la thèse que le Prophète avait construit un État islamique avec un pôle politique, alors nous pouvons nous poser les questions suivantes : Pourquoi un pouvoir politique ? Comment est né ce pouvoir politique ? Quel est le fondement de ce pouvoir ?

Si nous interrogeons la tradition des miroirs des princes¹⁴⁵ arabes (traité de l'art de bien gouverner), nous ne trouvons pas uniquement une justification ou une légitimité du pouvoir politique, mais aussi une vision du pouvoir comme un penchant inscrit dans la nature humaine et un besoin spécifique à la race humaine.

D'après la tradition des miroirs, le pouvoir est un don de Dieu et c'est lui et lui seul qui accorde à celui qu'il veut.

L'espace humain par nature a besoin d'être rassemblé et uni pour un vivre ensemble et le politique est la réponse à ce besoin pour conduire les affaires de la société.¹⁴⁶

¹⁴⁴ « Un titre porté dans les pays d'islam, au Moyen âge et jusqu'à l'époque moderne par des souverains dont la fonction pouvait être justifiée comme une délégation de pouvoir accordée par le calife, qui ne fut jamais institutionnalisé », voir SOURDEL Janine et SOURDEL Dominique, *Dictionnaire historique de L'islam*, Éditions PUF, Paris, 2007, p. 744-775.

¹⁴⁵ Cette tradition est particulièrement bien représentée dans le monde Iranienne, voir GUTAS Dimitri *Pensée grecque, culture arabe : Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)*.

¹⁴⁶ ABBES Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, Éditions PUF, Paris, 2009, p. 31.

De ce fait la domination est la seule solution pour contrôler les passions et pour éviter le désordre dans une société. Tant que les hommes ne sont pas sous un pouvoir correctif « sultan » ils ne peuvent pas accéder à une vie paisible. L'image d'un désordre sans pouvoir politique, que l'on trouve dans la littérature arabe comme *Kalila et Dimna*, renforce l'idée d'une nécessité d'un pouvoir politique qui se veut comme une victoire sur les mauvaises passions qui animent les hommes.

C'est donc dans cette nécessité humaine qui va donner naissance au pouvoir politique en terre d'islam. Selon Abdelhadi BOUTALEB (1923-2009) le système politique en terre d'islam est le fruit d'une science socio-expérimentale, qui s'appuie sur le Coran et les Hadiths du Prophète, du fait qu'il y a une terminologie coranique : Etat, Nation (Oumma), souveraineté, peuple, gouvernement, succession, secte, consultation, équité, égalité, consensus, juridiction, tutelle, finances, législation, fiscalité, exhortation au bien, proscription du mal, autorité, roi, prince, ministre, juge, guerre, paix, tribut, etc. Cette thèse est à l'origine d'un manque d'intérêt sur l'origine de l'Etat et du pouvoir, du fait que le Coran donne des réponses¹⁴⁷.

D'après BOUTALEB « L'Islam spécifie clairement ce qu'on entend par "pouvoir" et précise la manière de l'ériger sur des fondements aussi évidents qu'irremplaçables. N'est islamique que le pouvoir qui établit la justice et fait preuve de volonté manifeste de faire prévaloir le droit au-dessus de toute autre considération. La raison d'être du pouvoir est l'application matérielle des dispositions du gouvernement. Il ne peut y avoir de société sans gouvernement; toutefois, gouverner n'est point une finalité en soi. Gouverner, c'est vouloir réformer en bien la société tout en préservant ses droits. Ainsi le gouvernant rend compte aux gouvernés qui ont le droit de le surveiller, voire de mettre fin à son pouvoir »¹⁴⁸.

Cette définition ou conceptualisation du pouvoir est celle des traditionalistes islamistes, le pouvoir politique « islamique » a comme objectif d'instaurer la justice et de faire respecter les commandements de la religion « l'islam ». C'est aussi une limitation du

¹⁴⁷ BOUTALEB Abdelhadi, *Le pouvoir, l'autorité et l'État dans l'Islam*. Dans : Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire, N°14-15, 1989. La notion d' « Occident Musulman » / Louis Massignon homme de dialogue des cultures, 138-151; <https://doi.org/10.3406/horma.1989.1035> https://www.persee.fr/doc/horma_0984-2616_1989_num_14_1_1035; Voir aussi, *Le monde islamique et le projet du nouvel ordre mondial*, Presses universitaires de France 1995.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 141-142.

pouvoir politique, c'est-à-dire il n'est pas absolu, les sujets « gouvernés » ont un pouvoir de contrôle sur celui qui détient le pouvoir.

Dans *Risâlat Al-Tawhid*¹⁴⁹, Abduh reconnaît que la prophétie a apporté le bien au monde et que chaque religion a sa particularité. Pour lui la religion est la voie la plus efficace et la plus directe qui amène les hommes à méditer sur eux-mêmes et le pouvoir mystique autour d'eux. C'est Allah qui guide les hommes, pour lui le message du Prophète peut se comprendre par la raison, une manière de rester dans le champ islamique et la philosophie occidentale. C'est par la religion que nous arrivons à la politique, c'est grâce à la croyance que les hommes se réunissent autour d'une autorité.

Abduh reconnaît la politique comme science qui permet l'organisation d'une société, et que cette organisation est la voie de la liberté des hommes. Donc l'existence du politique et du pouvoir politique sert le peuple et le pays¹⁵⁰. Le pouvoir politique est appliqué par une catégorie de personnes '*Ahl al—ḥall wa-l-'aqd*.

Partant du principe d'imposer une autorité « Ô les croyant obéissez à Allah, et obéissez au Messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. Puis, si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-là à Allah et au Messager, si vous croyez en Allah et au jour dernier »¹⁵¹. Abduh reconnaît la nécessité du pouvoir politique qui est aux mains des musulmans, obéissent à Allah et au Prophète, libres dans leurs décisions, bien que Abduh fasse appel à la raison, il reconnaît en Dieu l'autorité suprême et que c'est Dieu qui gère les affaires des humains.

C'est donc Dieu qui donne le pouvoir « Dis : Ô Allah, Maître de l'autorité absolue, Tu donnes l'autorité à qui tu veux, et tu humilies qui tu veux. Le bien est en ta main ; et tu donnes la puissance et tu es Omnipotent »¹⁵² pour Abduh l'origine du pouvoir c'est Dieu et cette

¹⁴⁹ ABDUH Muhammad, *Risâlat d al-Tawhid* (exposé de la religion musulmane), Geuthner, 1984.

¹⁵⁰ Formule utilisée par les Fukaha juristes musulmans, qui apparaît fortement à l'époque d'Ibn Taymîyya dans son livre (*al siyyâsa al-shar'iyya fi islah al-râ'i wal raw'iyya*), dâr al-jîl, Beyrouth, deuxième édition, 1988, Voir par exemple, p. 9-28.

¹⁵¹ Le Coran, Verset 59, sourate les Femmes « al nîssâ' ».

¹⁵² Le Coran, Verset 26, sourate famille d'Imran.

autorité est donnée aux Prophètes par leurs prophéties. Le politique chez Abduh est religieux, on trouve cette même idée chez al-Fârâbî¹⁵³.

Ibn khaldûn, quant à lui, propose un modèle très simple du système du pouvoir en terre d'islam, mais dont on n'a pas jusqu'ici tiré toutes les conséquences. Deux états sont distincts, qui sont en même temps les deux grands stades d'évolution de l'Homme : la *badâwa* (Etat de la société agro-pastorale), première et originelle logiquement et historiquement..., proche de la nature (*at-tab' ou at-tab Va*), simple et ne réalisant que le nécessaire (*ad-darun*), en un mot, « être en puissance » ; la *hadâra* (Etat de la société urbaine), seconde et dérivée, complexe, préoccupée du superflu, où s'accomplit l' « être en acte » de la société?. Le destin du *'umrân* (civilisation dans le sens large) est d'osciller, selon une loi implacable, entre ces deux stades. Alors que la progression de la *badâwa* vers la *hadâra* réalise une courbe ascendante et positive, le mouvement inverse, à l'image du cycle naturel de la vie, dessine une courbe déclinante et négative.

Si les hommes sont nés agriculteurs et/ ou pasteurs, la civilisation urbaine remonte elle aussi à la nuit des temps. Ce qui est historiquement donné, et qui apparaît ici ou là sous l'espèce d'une société urbaine florissante ou d'un agglomérat de tribus « sauvages » (*wahshiyya*), ne constitue donc, aux yeux d'Ibn Khaldûn, qu'un moment de ce cycle dont les phases d'évolution sont inéluctables¹⁵⁴.

Rapporter à ce modèle, les analyses khalduniennes de la société appliquées à des cas concrets acquièrent une immense portée théorique. Elles permettent de poser dans toute sa généralité, à un moment précis de l'histoire, le problème des rapports, dans le vaste monde de l'Islam, entre deux systèmes de civilisation, deux modèles de société : l'un, qui remonte à la révolution néolithique, est basé sur l'agriculture et/ou le pastoralisme ; l'autre, dérivé du premier, est fondé sur le commerce et une production artisanale plus ou moins large et diversifiée. À travers ce qu'en dit Ibn Khaldûn, ces deux systèmes étaient, d'évidence, perçus comme autonomes et concurrentiels, voire opposés, avec une prétention certaine à l'hégémonie du côté du système urbain¹⁵⁵.

¹⁵³ Voir, MADKOUR Ibrahim, *La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, préfacé de MASSIGNON Louis, libraire d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, Paris, p. 190-192.

¹⁵⁴ ABDESSELAM Cheddadi, « Le système du pouvoir en Isla, d'après Ibn Khaldûn » Source : *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, May - Aug., 1980, 35e Année, No. 3/4, *Recherches sur L'Islam : Histoire et Anthropologie* (May - Aug., 1980), p. 531-550 Published by : Cambridge University Press Stable URL : <https://www.jstor.org/stable/27581068>

¹⁵⁵ ABDESSELAM Cheddadi, *Le système du pouvoir en Islam*, d'après Ibn Khaldûn Source : *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, May - Aug., 1980, 35e Année, No. 3/4,

Il faut rappeler que l'islam est né dans une société sans Etat, les tribus arabes du nord aussi bien que celle des Quraysh, tribu du Prophète vivent en dehors des structures étatique, ne payant aucune taxe ou redevance à un suzerain quelconque, cette état de « liberté » ou d'anarchie n'a jamais été un sujet de fierté pour les Arabes. Ils l'imputent à la *Jâhiliyya*¹⁵⁶, d'où l'impact du message du Prophète¹⁵⁷.

Ibn khaldûn n'oppose pas les « sédentaires » et « bédouins » ; pour lui ces deux catégories, sont des catégories politiques, cela revient à dire sous le contrôle de l'Etat ou hors de contrôle de l'État. L'État par définition, chez Ibn khaldûn, est dans sa fiscalité, c'est justement cette fiscalité qui va créer un grand désaccord au sujet d'une imposition créée après la mort du Prophète¹⁵⁸.

Pour lui les sédentaires sont ceux qui paient les impôts et les bédouins échappent à cette redevance, c'est là que nous voyons naître la grande discorde, sous Abou Bakr ceux qui ont refusé de payer cette taxe, étaient combattus (comme apostats), or il s'agit plus d'une question politique que religieuse. C'est la création de la richesse par l'impôt, autour d'une foule (musulmans) sans pouvoir qui donne naissance à l'ETAT, cette autorité s'imposait souvent par la force¹⁵⁹.

Selon Ai MERAD le pouvoir est le résultat de l'union de plusieurs acteurs et de l'interaction qui a pour but la création d'une organisation. Ce pouvoir s'exprime souvent par l'autorité et trouve la légitimité. Le pouvoir en islam a comme référence une tradition normative, celle du Prophète et de ses quatre premiers successeurs. Ce pouvoir n'est ni absolu ni une expression arbitraire d'une volonté dominatrice.

Le concept de pouvoir (*Hukm*) en arabe est de la même matrice sémantique que le concept arbitrage (*Hukûma*), qui se réfère à l'équité et la sagesse, une démarche qui impose

Recherches sur L'Islam : Histoire et Anthropologie (May - Aug., 1980), p. 531-550 Published by : Cambridge University Press Stable. URL : <https://www.jstor.org/stable/27581068>

¹⁵⁶ AMIN Ahmed, la définit comme étant l'ignorance résultant de l'inanité (*sifh*), la colère (*ghadab*), la fierté (*anfa*) et la prétention (*moufakhara*) elle n'est pas intrinsèquement l'antithèse de la connaissance.

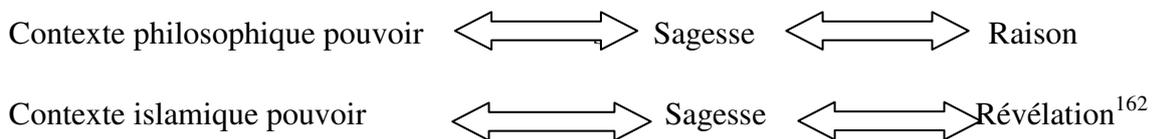
¹⁵⁷ HAFFZ Ziad, *La pensée religieuse en islam contemporain débats et critiques*, Éditions Paul Geuthner, Paris, 2012, p. 64.

¹⁵⁸ MARTINEZ-GROS Gabriel, *L'empire islamique vii-xi siècle*, Éditions Passés Composés, Paris, 2008, p. 56.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 68.

impérativement la foi et non le bon vouloir humain. Les finalités de ce pouvoir se résument à une double exigence, rendre justice et bien faire les choses. À l'image de la philosophie de Platon « cette grande règle de distribution en toute occasion entre les citoyens, une justice parfaite, pénétrée de raison et de science, et réussir ainsi non seulement à la préserver, mais encore autant que possible, à la rendre meilleure »¹⁶⁰.

Nous pouvons établir la correspondance entre le contexte philosophique et le contexte islamique. Pour le premier le pouvoir est une sagesse qui a comme source la raison tandis que pour l'islam l'exercice du pouvoir demande une sagesse qui a comme source la Révélation. Cette vision du pouvoir est le résultat de la mixité de la religion et du politique¹⁶¹. Dans un contexte philosophique le pouvoir est lié à la sagesse, cette sagesse vient de la raison, tandis que dans le contexte islamique le pouvoir est lié à la sagesse mais cette sagesse a comme source la Révélation :



Selon cette représentation d'Ali Mérard sur l'exercice du pouvoir islamique, elle indique que le pouvoir a besoin d'une sagesse qui a comme source ou repère la Foi ; cette représentation du pouvoir est le résultat de la confusion du politique et du religieux. Une vision fait l'unanimité chez les islamistes, qui voient en cette fusion du politique et du religieux « un authentique postulat de l'islam ».¹⁶³ De ce fait, comme le dit Mâwardi, le Califat est une fonction qui embrasse à la fois les droits de Dieu et le droit des hommes.

2-3 Pouvoir et Etat dans l'islam

Ibn Khaldûn, dans sa *Muqadimma*, cite un extrait de La Politique, *al Siyâsa*, ouvrage très répandu et attribué à Aristote, dans lequel ce dernier rapporte les propos d'un prêtre zoroastrien : « Le monde est un jardin, l'État est sa clôture. L'État est le pouvoir qui active la

¹⁶⁰ Platon, *La politique, Le politique*, traduction Auguste Dies, Éditions Les Belles Lettres, Paris, 1970, p. 64-65.

¹⁶¹ Voir MERAD ALI, *Le califat : une autorité pour l'islam ?* Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 2008.

¹⁶² *Ibid.*, p. 53.

¹⁶³ ASAD Mohamed, *The principles of state and Government in Islam*, Éditions Martino Fine Book, 2016, p. 3.

loi. La politique est la loi que dirige le roi. Au monarque l'armée apporte sa structure. L'appui des militaires se paie en argent. Les sujets en argent fournissent les subsides. Ce sont des serviteurs, et la justice tend à les garder, car sans elle le monde est vide. »¹⁶⁴

Selon les études, il n'y a pas d'idée d'Etat dans l'islam, car certaines fonctions de l'État sont entre les mains de Dieu.

Sous-traités à tout jamais aux mains des croyants de la terre, il y a une seule communauté (*Umma*) des croyants unis par le contrat de soumission (*islām*) qu'ils ont fait entre eux-mêmes en tant qu'individus et Dieu¹⁶⁵.

Généralement, il est admis que la communauté puisse se subdiviser en entités politiques à cause des exigences de la géographie des communications, ou de l'histoire nationale. Mais cette entité politique n'a ni personnalité morale ni statut légal, et ni le Coran ni la pensée juridique et religieuse ne lui accordent de fonction.

Par contre, la notion fondamentale est la communauté, unité de base des relations sociales islamiques. De même que l'individu se trouve dans l'obligation de service envers Dieu pour sa soumission ; la communauté est consacrée au service de ses membres, elle porte une responsabilité collective pour le bien-être des individus, et le bien collectif de la *Umma*, la réalisation du bien-être de ses membres est le critère prédominant et la considération principale de l'action sociale. A l'image de l'action de dieu envers l'homme, les rapports de l'homme à l'homme sont tournés vers la poursuite de la justice.

Le seul des cinq piliers, ou fondement de la religion, qui se rapporte aux relations entre hommes au lieu de religion de l'homme envers dieu, prévoit la *Zakat* ou l'aumône. Obligation pour chaque croyant de rendre une portion de ses biens à la communauté pour les soins des pauvres. Tous les membres de la communauté sont pleinement égaux, seule une distinction basée sur le degré de la piété étant permise.

Néanmoins, au sein de cette communauté, il faut un pouvoir politique afin de la garder dans la voie et d'assurer l'intégrité de la religion. Ce pouvoir sera exercé par un individu, successeur du Prophète, en tant que président de la communauté.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ Voir MERAD Ali, *Le califat une autorité pour l'islam*. Éditions Desclées de Brouwer, Paris, 2008.

2-4 Les détenteurs du pouvoir

Un célèbre hadith (dit prophétique), souvent cité par les sources sunnites, dit à la lettre : « Le califat durera dans ma communauté (*Umma*) trente ans, après quoi il se transforme en *mulk* (règne, monarchie) ¹⁶⁶ ». Puis le commentateur d'ajouter : « le comput des trente années correspond à la somme totale des années passées au pouvoir par les quatre premiers califes - Dieu les agrée : Abû Bakr, 'Umar, Uthmân et 'Ali¹⁶⁷ ». Certains critiques précisent encore que les trente années ne sont parachevées qu'avec le règne de Hasan b. 'Alî, qui abdique en faveur de Mu'âwiya au mois de Rabî I de l'an 41H c'est-à-dire trente ans après la mort du Prophète (mort Rabî I de l'an 11 H)¹⁶⁸ .

Cette précision, selon Mohammed Abed AL-JABRI est significative à plus d'un titre, outre son exactitude, la durée énoncée intègre le règne de Hasan, « quoi que son exactitude », la durée ayant été de très courte durée (un peu plus de 5 mois), et n'ayant guère dépassé les frontières de Kûfa - au califat dit râshidite, de sorte que la monarchie prédite par le Hadith fut inaugurée avec Mu'âwiya, trente ans exactement après la mort du Prophète.

Ce Hadith, nous pouvons le considérer comme précurseur de l'avenir du pouvoir en islam, un pouvoir que les terminalistes basent sur la consultation « *shûra* », a aussi un sens politique celui de légitimité du pouvoir, notamment celui de Mu'âwiyya, fondateur de la royauté temporelle (*Mulk*) et aussi de la légitimité de ceux qui lui ont succédés, ce même Hadith est vu comme un signe de la prophétie de Muhammad par les sunnites, donc qui dit prophétie dit vérité divine chez les musulmans¹⁶⁹ .

Nous constatons que dès le début de l'ère post-Prophétique, les détenteurs du pouvoir politique vont chercher une légitimité à leur pouvoir, et ceux qui soutiennent Mu'âwiyya vont aussi essayer de trouver une légitimité à son pouvoir, sachant que selon le hadith du Prophète son règne est considéré comme une déviation; cette pratique de recherche de légitimité le plus souvent religieuse va traverser tout l'histoire islamique¹⁷⁰ .

¹⁶⁶ ASH'ARĪ, *Al-Ibâna 'an usûl ad-diyâna*, Dâr al-Ansâr, Le Caire, 1977, p .259.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ IBN KATHÎR, VIII, p. 17.

¹⁶⁹ AL-JABRI Mohammed, *La raison politique en islam hier et aujourd'hui*, Éditions La Découverte, Paris, 200, p. 177-178.

¹⁷⁰ *Ibi*, p. 178.

Comme nous avons vu, le Hadith cité, nous parle de califat, puis de *Mulk* ; de même les termes pour dire celui qui détient le pouvoir¹⁷¹ sont variés et n'ont toujours pas la même signification, et cela selon l'époque et les régions¹⁷². Nous pouvons ajouter que souvent dans la tradition musulmane l'obligation d'un pouvoir et d'un vicaire du Prophète trouvait comme source un verset coranique que nous avons déjà cité à savoir : « Ô les croyant obéissez à Allah, et obéissez au Messenger et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. Puis, si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-le à Allah et au Messenger, si vous croyez en Allah et au jour dernier »¹⁷³

Le premier titre fut celui de calife, Ali Abderraziq dans son ouvrage *L'islam et les fondements du pouvoir sur l'origine linguistique du mot califat*, un terme qui désigne une personne qui remplaçait une autre en retard ou après sa mort¹⁷⁴, ce sens était utilisé par les musulmans pour parler du détenteur du pouvoir, souvent du pouvoir politique et religieux.

Le titre de vicaire a été porté par les quatre Compagnons du Prophète (les califes bien guidés), ce même titre a été porté par les califes au début de l'époque omeyyade, mais les Abbassides lui préfèrent celui de califes du rasûl Allah (successeur de l'envoyé de Dieu).

Califat se trouve deux fois dans le Coran, l'une se référant à Adam (II, 30), l'autre à David (XXXVIII, 26) celle-ci dans le contexte suggérant fortement l'idée de souveraineté. « Nous avons fait de toi un lieutenant (calife) sur terre, dit Dieu à David, juge les hommes selon la justice » David pour les musulmans était prophète et roi, combinant l'autorité religieuse et politique, le mot calife est cité dans le Coran sous sa forme plurielle et dans des contextes où nous pouvons le traduire par « successeurs », « héritiers », « vice-rois »¹⁷⁵.

Abou Bakr premier successeur du Prophète, fut appelé « calife de Dieu », dans un célèbre récit. Ce dernier refuse ce titre et il ajoute je ne suis que le vicaire du Prophète, Omar aussi refusa le titre de calife d'Allah, et dit je ne suis que le remplaçant d'Abou Bakr après sa mort, je ne suis que le calife du Prophète.

¹⁷¹ En général un homme car les femmes selon les concepts de l'islam n'ont pas le droit d'accéder au pouvoir

¹⁷² DENOIX Sylvie et EDDE Anne-Marie, *Gouverner en islam (X-XV siècle)*, Publications de la Sorbonne, 2015, p. 23.

¹⁷³ CORAN, Al Nîssâ (les femmes) 4-59.

¹⁷⁴ ABDERRAZIQ Ali, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Éditions La Découverte, Paris, 1994, p. 53.

¹⁷⁵ LEWIS Bernard, *Le langage politique de l'islam*, Éditions Gallimard, Paris, 1988, p. 71.

Dans l'histoire musulmane Bernard LEWIS nous dit qu'il y a eu trois exceptions de souverains qui ont pris le titre du calife d'Allah, le premier est « 'Abd 'al-Malik (685-705), ce calife est connu pour avoir créé une nouvelle administration et une monnaie en or portant une inscription en arabe et son portrait, une façon de gouverner qui rappelle celle des Romains. Un autre calife qui lui aussi avait pris le titre « calife d'Allah », il s'agit d'al-Mamoun (813-833), des pièces trouvées de son époque témoignent de la prise par ce dernier du titre « calife de Dieu ». Plus tard un autre calife prendra le même titre, c'est le dernier calife des abbasides al-Nasir (1180-1225), qui a vu s'affaiblir le califat et le pouvoir politique au profit du pouvoir militaire, al-Nasir avait voulu redonner plus de pouvoir et de légitimité et une création d'une sorte de Vatican. Nous pouvons dire que ce titre « calife d'Allah » renvoie à l'idée que le pouvoir a comme source Dieu, mais chez une grande majorité des oulémas sunnites, le calife est le vicaire ou successeur du Prophète, il est le gardien de l'héritage du Prophète, il n'a pas le même statut que le prophète, ni la charge d'interpréter le message divin¹⁷⁶.

Nous parlons aussi du terme émir des musulmans. Mais les chiites et les kharijites employèrent le terme Imam, selon les Chiites l'imam est une référence, l'imam désigné par son prédécesseur dans la lignée de 'Ali et Fatima, c'était un choix guidé par Dieu, tandis que pour les Kharijites l'Imam est choisi par l'ensemble des musulmans en fonction de ses mérites et quelles que soient ses origines et peut être destitué à tout moment s'il est tyrannique ou injuste¹⁷⁷

Les califes ont délégué leurs pouvoirs à des émirs, ces derniers sont souvent des chefs militaires. Parfois les califes délèguent leurs pouvoirs sur des régions, ce qui va donner par la suite des dynasties émirales (Hamdanide, Bouyides, Hammadide., etc.), nous observons aussi durant le X^{ème} siècle l'appellation « Sultan » celui qui est en bas de la hiérarchie sous le commandement de l'émir. Plus tard dans l'histoire islamique nous allons voir apparaître le terme de Vizir, pour désigner celui qui dirige un département administratif¹⁷⁸.

Dans un ouvrage qui s'intitule « *l'empire des passions* » DAKHLIA Jocelyne, évoque la place du premier ministre, une alliance qui repose sur des affinités affectives, le ministre du sultan est presque toujours son ami intime, voire son amant, et leur collaboration prends

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 75.

¹⁷⁷ DENOIX Sylvie et EDDE Anne-Marie, *Gouverner en islam (X-XV siècle)*, Éditions Publications de la Sorbonne, Paris, 2015, p. 23.

¹⁷⁸ *Ibid.*

souvent fin dans le sang, justifiant en apparence le lieu commun d'une histoire politique placée sous le signe de l'instabilité¹⁷⁹ ; de ce fait le premier ministre a occupé une place importante en termes d'action du pouvoir.

À l'époque ottomane, bien que le calife ait perdu de son pouvoir et du prestige, ceux qui étaient au pouvoir vont tout faire pour redonner la gloire et le mérite au titre de calife, mais il était trop tard, affaibli par son expansion et les guerres, la puissance et le prestige étaient déjà perdus, une perte qui se concrétise par l'abolition du califat en 1924 par Ata Turk.

3-Les théologiens et le pouvoir politique

3-1 Les théologiens au service du pouvoir

Face à un pouvoir politique grandissant et imposant, certains théologiens vont se mettre au service du pouvoir « théologiens du pouvoir » (*fuqahâ'al-sulta*). Une cohabitation qui a comme source l'attitude des Compagnons du Prophète à l'égard des califes, des compagnons qui ont prêté allégeance au califat et lui ont donné une légitimité, ceux qui s'opposent à ceux qui ont le pouvoir s'opposent à la volonté de Dieu « Dieu donne son pouvoir (*mulk*) à qui il veut » (Coran 2 /247), refuser l'autorité est un acte de désobéissance à Dieu « Obéissez à Dieu, au Prophète et à ceux qui ont la charge de l'affaire (ou commandement d'entre vous »¹⁸⁰.

Nous constatons que cette vision fut la plus répandue chez les sunnites. Un des premiers à inciter les musulmans à accepter et à faire allégeance fut al-Ash'ari (m.935). Pour lui c'est un devoir religieux et cela dans le cas où le gouverneur (*Imâma*) soit juste ou pas.

« Nous considérons comme partie intégrante de notre religion la prière du vendredi et des fêtes religieuses derrière (l'imâm) qu'il soit un homme de bien ou homme débauché » ; « nous croyons qu'il faut prier pour que les *imâms* des musulmans soient bien guidés, qu'il faut reconnaître leur autorité, que ceux qui se révoltent contre eux, lorsqu'il fait preuve 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

¹⁷⁹ Voir DAKHLIA Jocelyne, *L'empire des passions l'arbitraire politique en Islam*, Éditions Aubier, Paris, 2005.

¹⁸⁰ Coran 4-59. Un verset qui fut longtemps mis en avant pour rendre légitime un tel ou tel pouvoir et qui renvoie l'autorité à Dieu.

combat qui relève de la *fitna* »¹⁸¹. Cette posture de ce que doit être un bon musulman va être reprise par la suite par plusieurs théologiens par exemple Ghazâlî (m1111).

La théorie, selon ce mouvement, c'est l'obéissance totale et sans se poser de questions sur les actions du calife, qu'il soit juste ou non, il est recommandé par Dieu de ne pas s'opposer, car le faire relève de la *fitna*, mais il est curieux de voir que si le combat contre le mauvais gouverneur devient *Jihad* le pouvoir lui est repris¹⁸².

L'obéissance est une obligation afin d'empêcher la discorde, Ibn Taymîyya, dans son *al-Siyâsa al-shar'îyya (De la politique conforme à la religion)* rappelle qu'il vaut mieux vivre sous l'autorité d'un injuste que de vivre sans un imam. Les théologiens sunnites considèrent d'une part que le « califat idéal » est celui des quatre califes et que le musulman a l'obligation d'obéir bien que l'âge d'or ne soit plus que souvenir et pour éviter la discorde.

Cette idée d'imposer l'autorité par la force nous la trouvons chez al-Ghazâlî (m 1111), une primauté de la force sur la religion qui a comme source des Hadîth comme « Dieu empêche par le sultân ce qu'il empêche par le Coran ».

Ibn Taymîyya (m.1328)¹⁸³ nous dit que la prise en main des affaires des gens est l'une de plus grandes obligations religieuses, et que la religion ne peut être observée sans cela. « Le Sultan est l'ombre de Dieu sur la terre », et il conclut « il faut considérer l'autorité comme faisant partie de la religion et un moyen de se rapprocher de Dieu ».

Cette théorie est reprise par les Malikites « celui dont le pouvoir devient omnipotent doit être obéi ». La consultation est la meilleure façon pour choisir un Calife et qu'elle n'est pas une obligation. Le calife a le devoir durant l'exercice de ses fonctions, de nommer un successeur et cela pour éviter la discorde mais s'il ne le fait pas, c'est la consultation qui prends la place dans la nomination du calife.

Nous remarquons que ceux qui désignent le nouveau calife, ne sont pas forcément les plus religieux mais ceux qui ont un poids social dans l'opinion et il ne s'agit pas forcément d'un groupe ce peut être une seule personne. Si cette démarche n'aboutit pas ou qu'elle n'est

¹⁸¹ Al-Ash'ari, *al-Îbâna fî usûl al-diyâna, Clarification des fondements de la religion*, Beyrouth, Dâr al-qâdirî, 1991, p. 25-29.

¹⁸² FERJANI Mohamed-Chérif, « Pouvoir des théologiens et théologien du pouvoir », *Savoirs et pouvoirs, genèse des traditions, traditions réinventées* Coordonné par ZAKHARIA Katia et CHEIBEN Ali MOM, éditions Maisonneuve & Larose, p. 155.

¹⁸³ Ibn Taymîyya, *Siyâsa*, p. 187.

pas possible, les musulmans font appel à ceux qui ont le pouvoir de délier et de lier les affaires de la communauté (juge, théologiens, des imâms, des chefs de tribus, etc.). D'après al-Ghazâlî l'allégeance n'est pas très importante dans la nomination du califat, ce qui compte c'est d'obéir et de l'accepter même par la force.

C'est à cette vision de la nomination et de la gouvernance que plusieurs '*ulamâ*' et Muftis vont adhérer, plus ils vont donner la légitimité à tous les actes des califats, c'est ce que l'on appellera par la suite « fonctionnaires religieux », la classe des théologiens sous l'empire Ottoman. De nos jours, c'est une « commission de censure » et selon le pays, représentants des ministères de l'intérieur et de la culture et des autorités religieuses.

3-2 Le pouvoir politique à l'épreuve des théologiens

Depuis l'origine du pouvoir politique en terre d'islam, nous avons vu apparaître une catégorie de théologiens qui refusent la soumission au politique et au pouvoir politique, l'argument de cette suprématie d'autorité des théologiens a comme source l'autorité du Prophète ; selon eux l'autorité fut un héritage aux Compagnons du Prophète et ces compagnons sont les premiers '*ulamâ* de la communauté, une tradition qui s'attache au savoir et que nous trouvons chez les sunnites comme chez les shi'ites.

D'après cette tradition, celui qui se présente au pouvoir doit remplir la condition du savoir '*ilm* , les premiers à avoir prôné le pouvoir des théologiens sont les ibâdites. Selon eux seul un savant « '*âlim* » choisi par ses confrères est légitime d'avoir le titre d'imam, un titre qui l'autorise à exercer une autorité sur la communauté en tant que chef légitime¹⁸⁴ .

Chez les sunnites la condition du savoir n'est pas nécessaire, mais il est souhaitable pour celui qui prétend au pouvoir, c'est la capacité de se faire obéir qui est importante, une capacité indispensable pour empêcher la discorde *fitna* , les shi'ites, quant à eux, vont avoir la même attitude vis-à-vis du pouvoir en attendant l'imam caché, c'est le pouvoir des théologiens qui prime *wilât al-faqih* , une vision que nous observons, surtout au début du XIXème siècle, et c'est le Mollah Ahmad (771-1829) le premier à avoir exprimé clairement la suprématie du pouvoir religieux dans le contexte d'affaiblissement du pouvoir séculier et la montée de celui des Mollahs. Théorie reprise plus tard par Khomeini dans son projet

¹⁸⁴ LEWIS Bernard, *Le langage politique de l'islam*, Éditions Gallimard, Paris, 1988, p. 73.

d'instauration de l'État islamique, il va incarner le rôle du guide pour l'application de la loi divine.

Cette attitude, nous la trouvons de manière épisodique dans l'histoire des musulmans. L'autorité religieuse se trouvera toujours en concurrence avec celle du politique, dans les moments de fragilité du pouvoir politique, ce dernier va se rapprocher des théologiens pour sauver ce qu'il lui reste de pouvoir.

Cette situation avantageuse du pouvoir religieux engendre une dynamique d'imposition comme le pouvoir suprême, une dynamique enclenchée par une soif du pouvoir de certains théologiens qui mettent en avant leurs droits sur des domaines comme : la transmission du savoir religieux, la direction de la prière et tout ce qui est en rapport avec le statut personnel.

Cette posture est toujours d'actualité, reprise par ceux qui font l'apologie de l'islam politique et qui utilisent les nouvelles inventions politiques pour imposer leur vision de ce que peut être un « État islamique », celle où l'islam est admis comme loi et qui est censé représenter l'opinion des sujets musulmans¹⁸⁵.

3-3 La neutralité des théologiens vis-à-vis du pouvoir

L'idée la plus courante sur la terre d'islam est celle d'une impossibilité ou d'incompatibilité de séparation du politique et du religieux¹⁸⁶, or, l'histoire nous montre le contraire.

Il est possible que les deux sphères soient séparées, une séparation qui consiste à ce que le religieux n'intervienne pas dans le champ politique, plus exactement les *'ulamâ'* n'interviennent pas dans les affaires politiques.

Par exemple la nomination d'un gouverneur ; c'était le cas également aux origines de la communauté musulmane, lorsqu'il fallait choisir un successeur au Prophète.

¹⁸⁵ FERJANI Mohamed-Chérif, « Pouvoir des théologiens et théologien du pouvoir », *Savoirs et pouvoirs, genèse des traditions, traditions réinventées* Coordonné par ZAKHARIA Katia et CHEIBEN Ali MO, Édition Maisonneuve & Larose, p. 158.

¹⁸⁶ Idée qu'on trouve chez une majorité des oulémas sunnites et aussi chez ERNEST Renan dans sa conférence du 23 mars 1883, en Sorbonne, sur, *L'Islamisme et la science*, : Œuvres complètes d'Ernest Renan, édition définitive établie par Henriette Psichari, Calmann-Lévy, 1947, t 1, p. 956.

Certains Compagnons du Prophète comme Sa'd Ibn Abî Waqqâs et 'Abdallâh Ibn'Umar, que nous pouvons considérer comme les premiers '*ulamâ*', ont refusé de prendre part au conflit entre Ali et ses adversaires, pour eux prendre parti est contre l'enseignement du Prophète et une incitation à la discorde. Ils s'appuient sur un Hadith qui dit « il y aura une discorde dans laquelle celui qui s'abstiendra de participer au combat sera meilleur que celui y prendra part »¹⁸⁷ .

Cette attitude traversera l'histoire des musulmans et va se manifester surtout lorsqu'il faudra désigner un califat ; ou lorsque le savoir théologique (*'ilm*) fera face à l'autorité du califat, on qualifie d'imposteur un '*alim* qui fréquentait un calife, toute collaboration avec le pouvoir en place n'avait pas lieu d'être, Hasan al-Basrî (m .728) a refusé de travailler avec 'Umar Ibn 'Abd-al- 'Aziz bien qu'il eût la réputation d'être un calife juste.

« Ce souci de préserver l'indépendance du '*âlim*, même quand il accepte la magistrature, peut être illustré par l'attitude des premiers mutazilites »¹⁸⁸. Une attitude qui va jusqu'à refuser un poste de juge, mufti ou imâm, si l'indépendance de celui qui occupe le poste n'est pas assurée.

Nous pouvons de nos jours, retrouver une attitude similaire, plus au moins apparente et qui appelle à la séparation du politique et du religieux, afin de mettre fin à l'instrumentalisation de la religion pour justifier des injustices, c'est le cas par exemple de Nasr Hâmid Abû Zayd (1943-2010) et d'Abdou Filali-Ansary (1946).

Ces trois attitudes que nous venons de voir ne sont pas une particularité de l'islam, mais nous les retrouvons aussi dans d'autres religions aussi, ce fut par exemple le cas à la fin du moyen âge ou le système concordataire par lequel Napoléon s'est inféodé les autorités religieuses des différentes communautés confessionnelles. Un dilemme auxquelles toutes les sociétés furent confrontées depuis Socrate et Platon.

¹⁸⁷ ZAKHARIA Katia et CHEIBAN Ali, *Savoirs et pouvoirs genèse des traditions, traditions réinventées* FERJANI Mohamed-chérif, *Pouvoir des théologiens et théologiens du pouvoir*, Édition Maison de l'Orient et la Méditerranée, p. 165.

¹⁸⁸ Abû al-Arab al-Tamîmî, *Kitâb al-mihan*, Beyrouth 1983, Dâr al-Gharb al-islâmî.

Chapitre II : les rapports entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux

Introduction

L'islam fut la dernière des religions révélées en comparaison avec le judaïsme ou le christianisme. Par cette position historique Abdelmadjid CHARFI¹⁸⁹ pense qu'il est relativement plus simple de distinguer au sujet de l'islam, ce qui est mythique ou une pure invention humaine pour des raisons purement politiques, et il nous dit : « Contrairement aux chercheurs et ceux qui nous ont précédés nous sommes plus en mesure de distinguer les falsifications dues à l'inconscience ou à des contraintes politiques et culturelles »¹⁹⁰.

Ernest Renan va dans le même sens : « l'islamisme¹⁹¹ est la dernière création religieuse de l'humanité et, à beaucoup d'égards, la moins originale, au lieu de ce mystère sous lequel les autres religions enveloppent leurs origines, celle-ci naît en pleine histoire ; ses racines sont à la fleur de sol. La vie de son fondateur nous est bien plus connue que réformateur du XVI^{ème} siècle».

Nous pouvons suivre année par année la fluctuation de sa pensée, ses contradictions, ses faiblesses¹⁹², il est vrai que nous disposons de plus d'informations sur l'islam, mais nous pouvons constater dans les ouvrages une certaine divergence, par exemple concernant l'époque prophétique, ou ce dernier est idéalisé¹⁹³ ; cette idée de confusion et de flou nous la

¹⁸⁹ CHARFI Abdelmadjid 1942, universitaire tunisien, spécialiste de la civilisation et la pensée islamique auteur de : *L'Islam et la Modernité*, Tunis, Maison tunisienne de l'édition, 1991, Reed. Dâr Talia, Beyrouth, 2009 ; *Modernisation de la pensée islamique*, Beyrouth, Dâr Al Madar Al Islami, 2009 ; *L'avenir de l'Islam à l'Ouest et à l'Est*, Damas, Dâr Al Fikr, 2008.

¹⁹⁰ CHARFI Abdelmadjid, « Pouvoir politique et pouvoir religieux dans l'histoire de l'islam », URL : http://www.adelinotorres.info/islam/Pouvoir%20politique%20et%20pouvoir%20religieux_I%20PARTE.pdf.

¹⁹¹ RENAN utilise l'islamisme pour parler de « religion » et non dans le sens politique contemporain.

¹⁹² RENAN Ernest, *Mohamet et les origines de l'islamisme*, extrait de la Revue des Deux Mondes, p. 3.

¹⁹³ MICHEAU Françoise, *Les débuts de l'islam jalons pour une nouvelle histoire*, Éditions Téraèdre, Paris, 2012, p. 75-78.

trouvons aussi dans l'ouvrage d'Ali Abderraziq « notre incertitude nous entraîne de recherches en recherches et en même temps de confusions en confusions »¹⁹⁴.

Concernant l'époque d'avant l'avènement de l'islam nous connaissons peu de choses sinon des fragments par les écrits qui ont débuté un siècle après l'avènement de l'islam, c'est lorsque l'écriture l'a emporté sur la tradition de l'oralité, c'est en s'appuyant sur le Coran qu'une tradition d'écriture a vu le jour, cette situation a fait que certains spécialistes ont qualifié le Coran de texte sans contexte(s) au sens que nous n'avons pas de textes contemporains qui permettent de contextualiser sans difficulté ; c'est le Coran lui-même qui donne une idée de son contexte, une certitude de la période antéislamique c'est la domination de la tradition tribale, tradition que nous trouvons dans les travaux d'Ibn Khaldoun¹⁹⁵.

Cependant le problème des rapports du religieux avec le politique est aussi ancien que l'islam lui-même qui impose, dès son apparition et son expansion, la conception de l'islam « *dîn wa dawla* ». Autrement dit, dans le « *dar al-islam* », politique et religion ne sont pas séparables et l'idée de « rendre à César ce qui appartient à César » est impensable. Cependant rappeler ce principe, c'est aussitôt proposer un protocole d'enquête. Comment, en effet, le principe de l'islam comme religion, s'actualise-t-il dans les différentes régions et aux différents moments de l'Islam ? Quels sont les enjeux, quelles sont les stratégies des forces concurrentes qui surgissent dans l'histoire du monde musulman ?¹⁹⁶

Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, le Coran aborde de manière brève des concepts importants pour le bon fonctionnement de la société musulmane, il n'y a pratiquement pas de « langage politique »¹⁹⁷ et de définition claire, la seule idée dominante est celle du pouvoir divin, et que le pouvoir revient à Dieu seulement, une affirmation que nous trouvons à maintes reprises dans le texte coranique.

¹⁹⁴ ABDERRAZIQ Ali, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Édition La Découvert, Paris, 1994, p. 97.

¹⁹⁵ FERJANI Mohamed-Chérif, *Les voies de l'islam approche laïque des faits islamiques*, Éditions CRDP, Franche-Comté, 1996, p. 29.

¹⁹⁶ ABDESSELAM Cheddadi, *Le système du pouvoir en Islam*, d'après Ibn Khaldûn : Source: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, May - Aug., 1980, 35e Année, No. 3/4, *Recherches sur L'Islam: Histoire et Anthropologie* (May - Aug., 1980), pp. 531-550 Published by: Cambridge University Press Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/27581068>

¹⁹⁷ Voir *Le langage politique de l'islam* par LEWIS Bernard.

De cette affirmation est née une confusion au sujet du pouvoir d'une part, sur qui doit détenir le pouvoir et comment élire un gouverneur, et d'autre part du rôle du politique et du pouvoir, nous pensons comme le font d'autres chercheurs que cette confusion est floue et beaucoup plus visible après la mort du Prophète.

Selon certains chercheurs, le besoin naturel chez les musulmans de trouver une légitimité pour toute action a fait qu'ils ont confondu, les pratiques religieuses et les actes de tous les jours, la relation avec Dieu (au-delà) et les rapports entre les humains (ici-bas), une confusion qui a comme résultat une fusion du politique et du religieux et des rapports qui varient selon l'époque et les régions.

Dans le domaine de la recherche concernant la problématique des rapports entre pouvoir politique et pouvoir religieux jusqu'à la moitié du XX^{ème} siècle, il n'y avait pas une grande attraction chez les intellectuels, mais les rapports Orient et Occident ont fait qu'en Europe il y eut un grand intérêt sur la question du pouvoir politique et du pouvoir religieux.

Si l'Europe a déjà résolu la question politique et religieuse, ce n'est toujours pas le cas en Orient et l'idée d'une séparation du politique et du religieux trouve toujours une résistance et une grande opposition. C'est l'une des raisons de l'émergence des mouvements islamistes qui prônent un retour à l'islam des origines, car d'après eux la raison du malheur du monde musulman a comme seule source l'éloignement du modèle parfait, celui du Prophète et des Quatre califes.

Nous remarquons qu'il y a deux idées majeures dans cette vision ; la première est celle que nous venons de citer, à savoir l'exemplarité du modèle prophétique et des quatre califes, la deuxième c'est le découpage historique, découpage que nous trouvons aussi chez Ibn Khaldoun, il faut noter aussi que les mouvements qui réclament un retour à l'islam des origines n'ont pas les mêmes méthodes d'agir (pacifique, violence, propagande).

Partons de ce découpage historique admis par une grande majorité des chercheurs, ce que nous pouvons appeler découpage (historique), qui fait que chaque période avait ses particularités, notamment des rapports entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux.

C'est ce qui précisément nous intéresse dans ce chapitre comme nous l'avons annoncé et nous allons tenter de décrire les rapports selon les périodes suivantes :

- Genèse de l'islam (période prophétique)
- Les quatre califes une continuité du modèle prophétique
- Les dynasties (rupture)
- L'Etat et l'islam dans le monde d'aujourd'hui

1-La période prophétique : la genèse du pouvoir politique et pouvoir religieux ?

De tous les fondateurs de religion, Muhammad s'impose comme celui que nous connaissons le mieux grâce à la narration vivante et détaillée qu'Ibn Hachîm a présentée, au début du IX^{ème} siècle, dans la bibliographie du Prophète , *al 'Sira al-nabawiyya*¹⁹⁸. A ce sujet Ernest Renan nous dit : Comme pour la vie de Jésus, n'hésite pas à affirmer en 1851 : « la critique, en général, doit renoncer à ne rien savoir de certain sur le caractère et la bibliographie des fondateurs de religions. Il n'en est point de même pour Mahomet [...] sa vie est demeurée une biographie comme une autre, sans miracles, sans exagération » bien qu'il y ait des divergences et une idéalisation de la période prophétique chez les musulmans ». ¹⁹⁹

Notre propos dans cette partie n'est pas de remettre en question la vie du Prophète mais d'explorer si durant cette période correspondant à la naissance de « l'Etat islamique », si nous pouvons dire que c'est celle de la naissance du pouvoir politique et pouvoir religieux, et si dans le cas où nous acceptons cette dernière idée, quels étaient les rapports de ces deux pouvoirs ?

Du vivant du Prophète, plus exactement après qu'il a reçu le message divin vers l'an 610 apr. J-C, nous pouvons distinguer deux périodes, la première est celle de la Mecque et la deuxième celle de Médine.

¹⁹⁸ MICHEAU Françoise, *Les débuts de l'islam jalons pour une nouvelle histoire*, Éditions Téraèder, Paris, 2012, p.75.

¹⁹⁹ Dans, *Mohamet et les origines de l'islamisme*, Revue Des Deux Mondes, p. 1068.

Durant la période de La Mecque l'essentiel du message de l'islam a été révélé à savoir : de croire en un seul Dieu, les règles de conduites, il est question de renforcer la foi des croyants et de résister aux persécutions dues à cette nouvelle croyance.

Durant la période de Médine qui a duré dix années nous allons voir les règles de vie en groupe et la gestion des conflits que le Prophète était amené à résoudre. Les solutions et les recommandations du Prophète avaient un caractère divin du fait de son message prophétique, nous notons aussi que ces règles changent en fonction des circonstances, ce que fait qu'elles avaient moins le style tranché et interchangeable contrairement aux règles de la période de la Mecque.

Plusieurs témoignages de la période de Médine nous montrent que c'est la pureté de l'intention et l'intention seule qui compte, donc nous sommes loin de l'application littérale que nous observons durant la période qui suit la mort du Prophète²⁰⁰.

Si nous interrogeons le Coran sur le début de la révélation « la période de La Mecque », comme nous l'avons dit, il est question d'appeler à la croyance et la foi, il est question de la création et de l'être humain (*Al- 'Insân*, dont la sourate LXXVI porte le nom, des hommes (*Al-Nâs*, CXIV, une toute première sourates), le Coran en appelle aux « hommes » (*Ayyuha al-Nâs*), c'est-à-dire les Arabes, et au-delà « l'humanité », bien que durant cette période c'est la tribu du Prophète qui est la cible préférée du Coran. Le Coran insiste sur la langue arabe du message, la langue du milieu de son apparition.

C'est donc la tribu du Prophète qui a été la première cible, l'islam appelle à un changement, cette idée de changement qui a fait, comme nous l'avons dit, émerger l'idée de l'ignorance. Avant l'avènement de l'islam, nous pouvons dire qu'il s'agit plutôt de l'ignorance du message divin plutôt qu'autre chose²⁰¹.

Mahmoud Mahmûd TAHA va dans le même sens de ce découpage historique où entre ces deux périodes de l'islam, il fait la différence entre le Coran mekkois et le Coran médinois,

²⁰⁰ CHARFI Abdelmadjid, « Pouvoir politique et pouvoir religieux, dans l'histoire de l'islam ». URL : <https://nawaat.org/2005/02/05/pouvoir-politique-et-pouvoir-religieux-dans-lhistoire-de-lislam/>

²⁰¹ BABES Leila, *L'utopie de l'islam, la religion contre l'État*, Éditions Armand Colin, Paris, 2011, p .19.

une coupure entre deux types de messages, l'un universel et éternel, l'autre communautaire et contingent²⁰².

Nous sommes tentés à ce stade de dire qu'un pouvoir religieux voit le jour avec l'avènement de l'islam, mais qui dit pouvoir dit « contrainte et autorité ». Or le Prophète n'avait pas d'autorité et il ne s'est pas autoproclamé nouveau chef du monde mais seulement l'envoyé de Dieu.

Durant cette période première, comme nous l'avons dit, il est plus question d'annoncer la nouvelle, celle d'une nouvelle religion, mais cette prétention à être le détenteur de la vérité divine constituait le fondement potentiel d'une ingérence politique, car le citoyen modeste, qu'il était, ne pouvait pas prétendre d'accéder à un tel statut. Les idées religieuses qu'il avait apportées, peuvent être vues comme une réponse à la situation de La Mecque, un malaise lié à toute la vie économique et sociale des Mekkois²⁰³, d'où la forte opposition à laquelle il a dû faire face et qui l'a amené par la suite à l'expatriation (hégire).

Selon Mohamed-Cherif FERJANI durant la première période de l'islam, les préceptes de la nouvelle religion sont constamment articulés sur un message de fraternité, et déjà à ce stade nous pouvons parler d'une utopie islamique, du fait que ce message n'est pas réalisable d'une part, et d'autre part c'est un appel au retour à un passé imaginaire et de manière consciente. C'est ce que nous dit Gramsci (1891-1937) ; « la religion est la plus gigantesque utopie qui soit apparue dans l'histoire »²⁰⁴.

En effet le Prophète appelle en plus des messages de foi, à une fraternité, solidarité, et à des idées « d'un vivre ensemble », cette appel n'est pas du goût de riches Mekkois de l'époque et vient perturber, comme nous l'avons dit, une réalité de la société préislamique. Ce message véhiculé par le Prophète avec le temps est devenu insupportable aux Mekkois, ils profitent de la mort d'Abû Tâlib l'oncle de Muhammad, celui qui assurait sa protection pour le pousser à s'exiler.

²⁰² Voir TAHA Mahmoud Mohamed, *Al-risâla al-thâniya min al 'islâm*.

²⁰³ MONTGOMERY Watt, *La pensée politique de l'islam, les concepts fondamentaux*, Éditions PUF, Paris, 1995, p. 2.

²⁰⁴ FERJANI Mohamed-Chérif, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Éditions Fayard, Paris p. 56.

L'activité « politique » du Prophète va donc débiter à Médine en 622²⁰⁵, Muhammad ne fut pas d'abord un envoyé à son *qawm* dans le but d'en devenir un chef politique²⁰⁶ « lance donc le Rappel : tu n'es là que celui qui rappelle tu n'es pas pour eux celui qui régit. » (LXXXVIII,21,22), c'est petit à petit avec « La fondation de l'État de Médine État temporel qui s'est fait de façon progressive, c'est-à-dire que le politique est né avec l'évolution du message de l'Islam. Autrement dit, après une décennie consacrée à la formation du message théorique sur la profession de la foi *'aquida* (crédo), par le Prophète à la Mecque, le défi suivant a été l'instauration de l'État de Médine²⁰⁷ et au fil des situations « le pouvoir politique » s'est accru. Il a comme début les accords qu'il a conclus avec les clans impliqués à Médine, ces accords constituent une constitution d'un nouveau corps politique (624) dans lequel les idées coraniques se réalisent.

Selon Hichem Djait, l'État islamique s'est constitué en trois étapes : la première au moment de l'hégire quand a émergé un pouvoir prophétique ; la deuxième en l'an 5 de l'hégire, après le siège de Médine ou *Khandaq*, quand ce pouvoir a acquis les principaux attributs de l'État, graduellement, et quand son assiette spatiale s'élargit à toute l'Arabie ; la troisième après la mort du Prophète et avec Abû Bakr quand l'État islamique a montré qu'il pouvait réduire par la force toute dissidence²⁰⁸. Les fondements de l'État, d'après Hichem Djait, sont l'autorité suprême de Dieu, le charisme prophétique et la constitution de la *Umma*.

Justement la création, d'une nouvelle « tribu » ou *umma*²⁰⁹ est à l'origine d'une rivalité qui aura lieu avec les Mekkois, une rivalité d'ordre religieux croyants et païens, mais cette rivalité n'avait pas un caractère religieux, à savoir convertir les non croyants et malgré une infériorité en nombre des Médinois en 630, le Prophète conquerra la Mecque en 630.

Cette *'umma* de Muhammad fait penser à une sorte de *hilf*, de confédération tribale, comme il en existait en Arabie, avec une différence toutefois, elle avait à sa tête un chef

²⁰⁵ MONTGOMERY Watt, *La pensée politique de l'islam, les concepts fondamentaux*, Éditions PUF, Paris, 1995 p. 2.

²⁰⁶ BABES Leila, *L'utopie de l'islam*, Éditions Armand Colin, Paris, 2011, p. 27.

²⁰⁷ FALL Iba, *L'islam politique d'État de Médine aux réformistes contemporains*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2014, p. 39.

²⁰⁸ DJAIT Hichem, *La grande discorde religion et politique dans l'islam des origines*, Éditions Gallimard, Paris, 1990, p. 38.

²⁰⁹ Pour Louis Massignon la Umma a comme sens : sur la base de valeurs transcendant les fidélités et les clivages traditionnels et, par la, une société de concorde et de paix proposée, par-delà les Arabes, à l'ensemble de l'humanité.

suprême, et qui plus est, doté d'une qualité exceptionnelle, celle de Prophète²¹⁰. De ce fait, le Prophète avait-il un pouvoir total, surtout sur les musulmans de Médine ?

La communauté fondée par le Prophète s'est inspirée des idées préislamiques des nomades d'Arabie, ce qui nous amène à penser que le Prophète avait un fondement similaire, ce qui est le cas, mais Muhammed avait plus d'avantages qu'un chef de tribu²¹¹. Les fonctions de commandement avant l'avènement de l'islam n'était pas dans la main d'un seul homme, il y avait un chef de tribu « *sayyid* » ou « *cheikh* » avec une autorité limitée, et avait des conseillers mais c'est lui qui avait le dernier mot. Cependant ce *sayyid* n'était pas le chef de guerre mais cette fonction était dans les mains de « *qâ'id* » et pour ce qui était de la justice c'était le rôle du « *hakam* », celui qui était connu pour sa sagesse.

Il faut rappeler que le pouvoir exercé par le Prophète avait un statut exceptionnel, celui que procure la mission divine et, comme le confirme Ali Abderraziq, des pouvoirs propres au Prophète et que personne ne peut remplacer²¹².

Ernest Renan, dans son ouvrage *Mohamet et les origines de l'islamisme* affirme que le Prophète n'avait qu'une seule mission celle de délivrer le message de Dieu, le Prophète avait conscience de sa mission : « Mohamet ne voulut pas être thaumaturge : il ne voulut être que le Prophète sans miracles, il répétait sans cesse qu'il est un homme comme les autres, mortel comme un autre, sujet au péché et ayant besoin comme un autre de la miséricorde de Dieu ».

Juste avant sa mort il monte en chaire « Musulmans dit-il, si j'ai frappé quelqu'un de vous, voici mon dos, qu'il me frappe, si quelqu'un a été outragé par moi, qu'il me rende injure, si j'ai pris à quelqu'un son bien, tout ce que je possède est à sa disposition ». Un homme se lève et réclame une dette de trois dirhems, « mieux vaut, dit le Prophète, la honte en ce monde que dans l'autre » et le paya sur le champ²¹³ cette attitude bon goût²¹⁴ dans l'exercice de la mission prophétique a comme origine l'esprit de la nation (tribu) du Prophète.

²¹⁰ BABES Leila, *L'utopie de l'islam, la religion contre l'ÉTAT*, Éditions Armand Colin, Paris, 2011, p. 28.

²¹¹ WATT Montgomery, *La pensée politique de l'islam*, Éditions PUF, Paris, 1995, p.21.

²¹² ABDERRAZIQ Ali, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Éditions La Découverte, Paris, 1994, p. 99-113.

²¹³ RENAN Ernest, *Mohamet et les origines de l'islamisme*, extrait de la Revue Des Deux Mondes, p. 7.

²¹⁴ *Ibid.*

Rappelons-le : « Le prédicateur a vu le jour dans un espace citadin, Quraysh, la tribu du Prophète, était d'origine bédouine, et comme toutes les sociétés tribales, l'individu y était soumis aux lois du statut prescrit, et n'avait plus d'existence propre dès qu'il franchissait les frontières de son propre groupe »²¹⁵ cette même tribu dont Mohamet fait partie, était loin d'être grossière, ignorante comme peuvent la qualifier certains traditionalistes musulmans²¹⁶.

Cette même tribu, comme nous l'avons vu, lui a fait la guerre, une guerre dont le Prophète sort vainqueur. Sur la base de cette guerre, plusieurs chercheurs vont s'appuyer pour dire que le Prophète a créé un État, mais cette guerre comme le dit Ali ABDERRAZIQ, n'avait pas comme but la contrainte de convertir les non musulmans à l'islam. C'était plus une affirmation du pouvoir de la cité, et elle n'avait de lien avec la religion, car comme nous le voyons dans le Coran, on ne peut pas contraindre les autres à croire « Point de contrainte en matière de religion : droiture est désormais bien distincte d'insanité »²¹⁷.

Cette guerre s'inscrit dans une tradition tribale de l'époque, c'est un prolongement de la razzia arabe, un prolongement logique en raison de l'extension croissante de la paix *Islamica*²¹⁸ et l'affirmation du pouvoir instauré et l'agrandissement du nouveau royaume.

L'expérience de Médine d'un point de vue historique reste une référence politique, bien que dans le passé et même de nos jours, nous remarquons une tendance qui n'admet pas le politique dans le champ islamique. Sur le fait que pour ceux qui soutiennent cette position, le politique a pour objectif l'assouvissement des désirs humains et de la corruption, tandis que le spirituel est une élévation de l'être humain vers ce qui est meilleur, la politique est une déviation²¹⁹.

Comme nous l'avons vu, dès son arrivée à Médine le Prophète va conclure un pacte et conduire cette nouvelle « ville de l'islam » par ce que l'on appelle « constitution de Médine ».

²¹⁵ BABES Leila, *L'utopie de l'islam, la religion contre l'État*, Éditions Armand Colin, Paris, 2011, p. 19.

²¹⁶ RENAN Ernest, « Mohamet et les origines de l'islamisme », extrait de la Revue Des Deux Mondes, p. 7.

²¹⁷ Coran, II, 256.

²¹⁸ MONTGOMERY WATT, *La pensée politique de l'islam*, Éditions PUF, Paris, 1995 p. 19.

²¹⁹ FALL Iba, *L'islam politique de l'état de Médine aux réformistes contemporains*, Éditions L' Harmattan, Paris, 2014, p. 35.

Cette « constitution » peut être appréciée comme un des critères de l'acceptation de la création d'un État, c'est ce que nous dit Ahmed Simozrag « la première constitution écrite de l'histoire »²²⁰. Dans ce contexte le Prophète va exercer un acte ou premier geste que nous pouvons qualifier de politique, c'est la convocation à une sorte « d'assemblée générale constituante » à laquelle vont participer musulmans et non-musulmans²²¹.

Cette « constitution » avait comme but l'établissement d'une justice sociale, et de nouvelles règles pour les conflits tribaux, et annoncer une nouvelle vision, celle de l'islam. Autre geste que Muhammad HAMIDOULAH considère comme hautement politique, ce sont les 52 articles de la *ṣaḥīfa*.

Nous pouvons citer à titre d'exemple :

- L'article 13 « En matière de lutte contre l'injustice, chaque citoyen devrait apporter son aide, fut-ce même contre les membres de sa tribu, de sa famille ou contre ses proches »²²²
- L'article 25 « Il reconnaît le libre exercice du culte de ces derniers, aux juifs leur religion et aux musulmans leur religion »²²³
- Un article sur la gestion des dépenses et gestion de la guerre l'article 45 « Les frais de guerre offensive devraient être supportés par chacune des communautés juive et musulmane »

À travers ces articles nous pouvons voir que très tôt l'islam établit un État de « droit » d'une part et d'autre part qu'il ne fait pas la séparation entre le spirituel et le temporel. Nous pouvons dire aussi que cette expérience de Médine est une première expérience politique et que les musulmans ont géré leurs affaires par « la concertation »²²⁴.

Quant à la question de justice, Ali Abderraziq, dans son ouvrage examine la question de justice et la fonction de juge, cette fonction fut exercée par le Prophète et il la délégua, un

²²⁰ SIMOZRAG Ahmed, *Histoire de l'islam politique*, Éditions Burkina Faso /Ouagadougou, 2004, p. 21.

²²¹ FALL Iba, *L'islam politique de l'état de Médine aux réformistes contemporains*, Éditions L' Harmattan, Paris, 2014, p. 38.

²²² *Histoire de l'islam politique, op, cit*, p. 22.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ FALL Iba, *L'islam politique de l'état de Médine aux réformistes contemporains*, Éditions L' Harmattan, Paris, 2014, p. 38.

célèbre hadith ou il dit je ne suis qu'un homme et je peux me tromper dans mon jugement du fait que l'un des adversaires a su mieux présenter.

À la fin de la période de Médine, le pouvoir du Prophète c'est affirmé d'avantage et cela est dû en grande partie à toutes les victoires qu'il avait accomplies au cours des différentes batailles. Il faut noter aussi qu'à cette période, nous remarquons comme une sorte d'affirmation du Coran, concernant le pouvoir du Prophète, et cela par l'expression « Obéissez à Dieu et à son Envoyé » qui apparaît une quarantaine de fois, peut-être du fait du contexte islamique de la période.

Après ce bref parcours historique d'une partie de la vie du Prophète, quelles conclusions, pouvons-nous en tirer ? Comme le dit le théologien Soudanais Muhammad Mahmûd Tahale, le vrai message de l'islam, qui en contient les fondements et les préceptes universels, est à chercher dans celui de la période mekkoise, lorsque l'islam n'avait pas à prendre en compte les contingences particulières de la communauté à laquelle il s'adressait²²⁵.

Les fonctions politiques et les guerres qu'avaient entrepris le Prophète et ses Compagnons, pour unir les Arabes afin de construire un État, un État islamique qui affrontait les nations, toutes ces « actions » ne font pas partie de la mission prophétique, nous voyons la une séparation entre ce qui est spirituel et ce qui est de l'ordre terrestre²²⁶

Du temps du Prophète, Muhammed était le chef de la *umma* et il était celui qui réunissaient deux pouvoirs dus à la mission divine, nous pouvons aussi lui attribuer un pouvoir spécifique.

De son temps, il est remarquable d'observer la cohabitation des musulmans et les non musulmans, le politique de cette période fut une activité due à une nécessité du moment et un vide, mais ce modèle ne peut être reproduit et le fait que le Prophète n'avait pas désigné un successeur est une preuve.

Muhammed n'était pas un simple Prophète, mais aussi un *rasûl*, un Envoyé de Dieu chargé de délivrer un message, bien que le discours divin ne lui ait pas attribué une charge comparable à celle des autres Prophètes, mais cela ne l'a pas empêché d'être un chef politique

²²⁵ FERJANI Mohamed-Chérif, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Éditions Fayard, Paris, 2005, p. 64.

²²⁶ ABDERRAZIQ Ali, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Éditions La Découverte, Paris, 1994, p. 91-98.

d'une communauté dont il est le fondateur, une communauté qui se reconnaît dans la foi, il faut noter aussi qu'il n'avait pas un pouvoir de correction au début de l'islam²²⁷.

Ali Abderraziq avait comparé la prophétie et la royauté, une association dangereuse dans l'esprit des musulmans, or dans le Coran nous trouvons cette idée chez Moïse qui avait un double privilège et cela par le message divin.

La conscience musulmane a été profondément marquée par une vision dichotomique entre la figure du Prophète Muhammed et celle du roi, telle qu'elle apparaît dans le Coran, lorsqu'elle est dissociée de celle des Prophètes bibliques, le modèle archétypique en étant Pharaon. Muhammed ne pouvait être un *malik*. Ce même clivage entre la catégorie de calife, le représentant légal du pouvoir, investi par la loi divine d'un côté, et celle de roi, le monarque/ despote de l'autre²²⁸.

2-La politique de Dieu

Juste après la mort du Prophète en 632 et dès le premier califat le pouvoir politique avait une logique d'empire, c'est-à-dire l'expansion du territoire musulman à l'aide des nouvelles énergies engendrées par l'islam. Cette logique avait comme seul but d'éviter une guerre civile, une guerre qui avait comme cause les tribus qui refusaient de payer la *Zakât*²²⁹, car ceux qui n'acceptent pas cet « impôt », ils ne reconnaissent pas l'autorité des vicaires du Prophète car ils n'avaient pas l'autorité divine que le Prophète avait²³⁰.

La mort du Prophète a donc laissé sans chef l'Arabie, à peine unifiée, ainsi le premier problème qui se pose à la communauté était la succession, peut être le Prophète avait-il réfléchi à la question de la transition après sa mort, et même en avoir parlé avec Abû Bakr

²²⁷ BABÉS Leila, *L'utopie de l'islam la religion contre l'État*, Éditions Armand Colin, Paris, 2011, p. 130.

²²⁸ *Ibid.*, p. 134.

²²⁹ *Zakât* ou Aumône, forme d'aumône correspondant à un impôt que désignait ce mot arabe d'origine araméenne signifiant « purification » et qui était la troisième des obligations religieuses comptées par la loi au nombre des « piliers de la religion » constituant ainsi la base théorique de toute fiscalité musulman. Voir SOURDEL Janine et SOURDEL Dominique, *Dictionnaire de l'islam*, p. 861-862.

²³⁰ CHARFI Abdelmadjid, « Pouvoir politique et pouvoir religieux dans l'histoire de l'islam » URL : <https://nawaat.org/2005/02/05/pouvoir-politique-et-pouvoir-religieux-dans-lhistoire-de-lislam/>

et'Umar, dans ce cas il a préféré ne pas imposer une solution et laisser la communauté choisir²³¹. Or cette succession divisa les musulmans comme nous l'avons vu en trois groupes les partisans de 'Ali, les habitants de Médine et le groupe d'Abû Bakr et 'Umar, le conflit sur la succession fut résolu par un mécanisme tribal en faveur d'Abû Bakr, c'est le principe de (*Shûra*) qui a été avancé dans cette nomination conteste²³².

Ce conflit sur la place du calife va plonger la communauté dans des guerres (*fitna*) est résultat de ces conflits sanglants le meurtre de trois califes, selon Abû Zayd le conflit a pris une allure religieuse. Ceci étant le résultat de la division des musulmans en deux, ainsi l'ambition du pouvoir et la richesse²³³.

C'est ce même caractère religieux qui fut avancé par les premiers califes et cela par la propagation de l'islam, une propagation qui se fait souvent par des conquêtes comme ce fut le cas, par exemple, avec Umar, le deuxième calife (634-644), qui a conquis l'Égypte, la Syrie et la Perse.

Mais ces actions menées par les califes n'avaient qu'un seul objectif, celui d'agrandir l'empire et d'affirmer leur pouvoir politique. Ce même mode d'action politique ou de gouvernance, nous le trouvons aussi chez les Umayyades qui ont conquis l'Afrique du Nord et l'Espagne.

Les musulmans étaient un élément très important dans ce mouvement de conquête, mais nous constatons qu'ils n'avaient qu'un seul objectif, celui de l'application des ordres divins et du message Prophétique, donc contrairement au pouvoir politique les âmes religieuses obéissent à une autre logique. Pour que le message divin soit accessible, il a fallu décrypter les textes coraniques et les dits du Prophète, ce décryptage demande un savoir que nous trouvons chez les Ulémas ce qui fait qu'une autre sphère va apparaître en marge de la sphère politique²³⁴.

Imam prédicateur et juge vont exercer une autorité religieuse que nous pouvons considérer comme faible face au pouvoir politique. Les califes vont exercer leur autorité, tel

²³¹ WATT William *Montgomery*, *La pensée politique de l'islam*, Éditions PUF, Paris, 1995, p. 35.

²³² SALMAN Wassim, *L'islam politique et les enjeux de l'interprétation* Nasr Hamid Abu Zayd, Editons Mimésis, 2017, p. 65.

²³³ *Ibid.*, p. 66.

²³⁴ *Ibid.*, p. 65.

un chef de tribu, l'intérêt pour la question religieuse par les califes ne se manifeste que lorsqu'il est question de légitimité ou de renforcer leurs positions²³⁵.

C'est ainsi que nous voyons apparaître le principe de la prédestination, ce principe qui dit que toutes choses sur cette terre est la volonté de Dieu, ce qui fait que toute opposition politique est une opposition à Dieu et c'est ainsi que l'on va faire toute réclamation due aux écarts sociaux²³⁶.

C'est donc reconnu comme le vicariat du législateur pour la sauvegarde de la religion et le gouvernement de ce monde conformément à elle²³⁷, que le calife fut reconnu par les musulmans comme l'instrument permanent et exclusif de validation, légitimant le fonctionnement des institutions canoniques de la communauté, la source de son autorité comme nous l'avons vu est Dieu. Ce sont les notables de la communauté qui ont à manifester leur adhésion loyaliste d'autorité en s'engageant vis-à-vis du calife à le soutenir. Une reconnaissance d'autorité s'opère par la prestation publique du serment de fidélité²³⁸.

Le calife, dans son rapport avec la communauté, n'avait pas de pouvoir législatif du fait que ce pouvoir est celui du Coran, le calife n'avait ni l'autorité interprétative, ni l'autorité judiciaire, car ces deux autorités reviennent aux ulémas. Le calife avait un pouvoir exécutif, son pouvoir exécutif n'est pas sans limite, mais restreint à la validation du fonctionnement des institutions canoniques sur lesquelles la vie sociale est fondée.

Comme nous l'avons vu, les oulémas ont une autorité qui trouve comme source leur maîtrise et le savoir de l'interprétation du texte Coranique. Du vivant de Muhammed, les études ou les discussions religieuses dignes de ce nom étaient sans doute pratiquement inexistantes, lorsque les musulmans avaient un doute sur une telle ou telle question, ils allaient consulter Muhammed. D'après Montgomery WATT les premières discussions religieuses sérieuses ont eu lieu vers 656, c'est-à-dire à la mort de 'Uthmân.

²³⁵ Les guerres civiles ont donné naissance à une théologie islamique qui s'interroge sur la légitimité du pouvoir, c'est-à-dire le califat dans la tradition sunnite et l'imamat dans la tradition chi'ite.

²³⁶ CHARFI Abdelmadjid, « Pouvoir politique et pouvoir religieux, dans l'histoire de l'islam ». URL : <https://nawaat.org/2005/02/05/pouvoir-politique-et-pouvoir-religieux-dans-lhistoire-de-lislam/>.

²³⁷ AKROUN Mohammed, *Pour une critique de la raison politique*, Éditions La Découverte, Paris, 2007, p. 163.

²³⁸ SALMAN Wasim, *L'islam politique et les enjeux de l'interprétation* Nasr Hamid Abu Zayd, Editons Mimésis, 2017, p. 63.

Le califat omeyyade a marqué la fin de la période des quatre califes et le début des dynasties, deux périodes que l'historiographie musulmane a très vite opposées, la première celle des quatre califes représente une phase brève et idéaliste à l'exemple de l'expérience de Médine, tandis que la seconde, longue, fut celle de la déviation et de l'éloignement de ce que le Prophète avait laissé comme héritage politique²³⁹.

Le juriste andalou Ibn al'Arabi, mâlikite intransigeant, a judicieusement relevé ce passage du califat à la monarchie, ce qui transforma la structure même de la société et de l'État musulman : « À l'aube de l'islam, dit-il, les princes (gouvernants) étaient eux-mêmes des savants et le peuple leur armée....Cet ordre dura ainsi jusqu'à ce que Dieu- dans son infinie sagesse et par sa volonté antérieure ait décrété qu'il en fût autrement. Les savants se distinguèrent des princes et l'armée d'avec le peuple ; le schisme était dès lors consommé²⁴⁰, selon Mohammed Abed AL-JABRI, il s'agit d'un passage d'un État dépourvu de tout espace politique à un État où surgit un espace privilégié dans lequel s'exerce désormais l'activité politique à proprement parler²⁴¹.

Comme nous avons vu l'État des califes râshidite avait comme seul objectif les expéditions, les califes étaient principalement à la tête de l'armée et les soldats avaient un statut particulier celui d'appartenir à une tribu qui était une sorte de société civile, les califes étaient gouverneurs et savants en même temps, servir l'islam pour l'islam, ce qui fait que la religion fondait le politique et l'orientait comme au temps du Prophète.

Mais durant la période omeyyade, le calife exerce son autorité comme un chef de tribu, pour ce qui est de son rapport avec l'autorité religieuse, il n'avait d'intérêt que lorsqu'il était question d'affirmation du pouvoir affaibli ou d'une recherche de légitimité. Mu'âwiya a régné au nom de la tribu, et non du dogme, de ce fait les savants finirent par se détacher de l'État, une transformation qui s'est faite par un certain nombre de fractures déterminantes²⁴².

La période des quatre califes et omeyyades qui a duré presque un siècle, nous pouvons considérer cette période comme une période fondatrice et durable des rapports entre le pouvoir politique et religieux, des rapports qui n'ont pas comme origine une théorie sur l'Etat

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ Cité par Ibn Al-Azraq, *Badâ'i' as-slick fi tabâ'i' al-mulk*, tome I, p. 391.

²⁴¹ ABED AL-JABRI Mohammed, *La raison politique en islam hier et aujourd'hui*, Éditions La Découverte, Paris, 2007, p.181.

²⁴² *Ibid.*, p.182-183.

ou un précepte religieux. La création du pouvoir politique avait comme principale source la réponse à une nécessité et plus on avance dans le temps, l'écart de l'exigence religieuse et des données historiques se creuse, nous constatons plus clairement le champ d'action du pouvoir politique et du pouvoir religieux et nous savons davantage le profil de leurs détonateurs.

3-La religion au service du politique les dynasties

La période qui va suivre les quatre califats et les omeyyades est aussi importante dans la fondation des rapports entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux, nous remarquons clairement l'usage de la religion à des fins politiques. Cette période débuta à la création de la dynastie abbasside 132/750, au revirement d'al Mutawakkil en 232/847 par les traditionnistes.

L'époque abbaside a effectué la synthèse de la pensée musulmane et de la philosophie grecque ce qui entraînerait des conséquences considérables sur la vie politique. Aussi la crise de l'inquisition instaurée par le calife abbasside al-Ma 'mūn et ses successeurs, nous permet-elle de bien comprendre l'évolution du rapport entre le pouvoir et les théologiens dépendait de l'allégeance de la religion vraie ; chaque groupe qui ambitionnait le pouvoir devait se montrer plus orthodoxe que les groupe rivaux et de celui qui détenait le pouvoir. Une surenchère religieuse qui mobilisait l'imaginaire des populations pour lancer une révolte avec des slogans à forte connotation religieuse²⁴³

L'utilisation de la religion à des fins politiques est une conséquence naturelle de la prise du pouvoir des omeyyades, les Abbassides étaient dans une démarche de légitimité de leur pouvoir, ils cherchaient à rendre le pouvoir de la famille du Prophète, notamment pour les descendants de la fille du Prophète et son cousin Ali ou ceux de son oncle Al 'Abbās²⁴⁴.

Cette question de la légitimité du pouvoir s'est néanmoins très souvent posée, la légitimité dynastique, selon laquelle le calife devait appartenir à la famille du Prophète, ne s'est pas imposée immédiatement après la mort du Muhammed. Nous l'observons dans les faits, qu'au lendemain de la mort du quatrième calife 'Ali (656-661) et au début du règne des

²⁴³ SALAMAN WASIM, *L'islam politique et les enjeux de l'interprétation Nasr Hamid Abu Zayd*, Editions Mimésis, 2017, p. 66.

²⁴⁴ CHARFI Abdelmadjid, « Pouvoir politique et pouvoir religieux, dans l'histoire de l'islam ». URL : <https://nawaat.org/2005/02/05/pouvoir-politique-et-pouvoir-religieux-dans-lhistoire-de-lislam/>.

Omeyyades (661-750). À partir de cette époque, la légitimité des califes pour les sunnites, des imams pour le chiïtes, repose donc principalement sur l'appartenance à la famille du Prophète, ce principe de légitimité renvoie à une sorte d'héritage d'un point de vue du pouvoir, le pouvoir du Prophète ne se mérite pas, mais il est transmis par les liens de sang²⁴⁵.

La question de la légitimité revient fréquemment dans l'histoire islamique, Au X^{ème} et XI^{ème} siècles les Fatimides chiïtes pour démontrer leur ascendance alide et asseoir leur légitimité par exemple, ils ont déployé de nombreux efforts, leurs efforts étaient critiqués par certains à savoir les partisans des Abbassides mais défendus par d'autres, y compris le sunnite Ibn Khaldun²⁴⁶, les émirs, les princes et les sultans, qui se partagèrent la domination politique et militaire, au sein de Dar al-Islam, tentés d'imposer un système dynastique.

L'usurpation du pouvoir se fait souvent par une réclamation de l'héritage de la précédente dynastie, par exemple en épousant la fille ou la veuve de son prédécesseur, mais l'autorité exercée sur une région avait besoin de la reconnaissance du calife pouvoir central. Il est curieux de voir que le souverain une fois qu'il a la validation du calife, annonce sa légitimité dans le prêche (*khutba*) du vendredi, mais il doit se montrer ou gouverner sous le principe du bon gouvernement et les règles où les principes de la bonne gouvernance sont dans les Miroirs des princes qui se sont multipliés notamment à la fin de la période omeyyade²⁴⁷.

Les immixtions des califes dans les affaires religieuses étaient constantes. Déjà, le deuxième calife al-Mansûr, suivant le conseil de son secrétaire Ibn al-Muqaffa', voulait faire du recueil de Mâlik, *al-Muwatta'*, le manuel officiel de jurisprudence (*fiqh*) à l'exclusion des autres tentatives de systématisation juridique. Al- Mahdî poursuivait, quant à lui, les opposants sous prétexte qu'ils étaient manichéens et zindiqs. Mais la tentative la plus connue est celle d'al-Ma 'Mun, puis d'al-Mu'tasim et d'al-Wâthiq, d'ériger le dogme du Coran créé

²⁴⁵ DENOIX Sylvie et EDDE Anne-Marie, *Gouverner en islam (X-XV siècle)*, Éditions Publications de la Sorbonne, Paris, 2015, p. 69.

²⁴⁶ IBN Khaldun, *Mudaddima*, traduction par CHEDDADI Abdeslam, *le livre des exemples*, p. 28-29.

²⁴⁷ DENOIX Sylvie et EDDE Anne-Marie, *Gouverner en islam (X-XV siècle)*, Éditions Publications de la Sorbonne, Paris, 2015, p. 69-70.

en doctrine officielle et de limiter le droit de “commander le bien et d’interdire le mal” aux fonctionnaires de l’Etat mandatés à cette fin²⁴⁸.

Nous constatons que pour d’autres cas, le pouvoir politique va suivre une dynamique de domination dans tous les domaines et exprimer clairement zéro tolérance et contradiction dans ses projets, mais en même temps le pouvoir religieux qui est constitué essentiellement par les ulémas va tenter d’orienter les actions politiques vers ses objectifs et les besoins des sujets en s’appuyant sur son autorité de gestion du sacré.

D’ une part une autorité politique qui cherche le pouvoir absolu et, d’autre part une autorité religieuse soucieuse du sacré, deux autorités qui semblent à première vue en contradiction, voire en guerre, mais elles n’arrivent jamais au point de rupture et cela est dû au besoin de l’un pour l’autre, ajouté à cela une vision d’une société identique.

C’est ainsi qu’un homme religieux qui occupe le poste de Cadi va appliquer les règles à la lettre sans faire la différence entre les sujet lambda et les proches du prince, cependant l’occupation du poste de Cadi accorde une légitimité religieuse au pouvoir en place. Selon cette même logique l’homme politique va jouer avec les rivalités entre les hommes pieux et va accorder des privilèges à certains religieux, ce qui va les rendre plus dociles à son égard, choses qui va lui permettre d’exercer son autorité sous la protection de la légitimité religieuse.

Le premier siècle de la gouvernance abbasside se caractérise par une recherche d’équilibre entre les deux logiques de l’exercice du pouvoir, celle du politique et du religieux. Cette recherche d’équilibre engendre des ruptures et une domination d’un des deux parties ainsi que des rapports de force souvent, ces rapports sous influence de plusieurs éléments externes et des événements historiques souvent au profit du pouvoir politique.

Dans les périodes de stabilité cependant, le pouvoir religieux profita des périodes de troubles et d’instabilités pour reprendre le pouvoir et infléchir la balance dans son sens et cela se traduit par un système à sa convenance²⁴⁹.

Nous constatons aussi l’impact très important d’une école islamique dans les rapports pouvoir politique et pouvoir religieux, il s’agit là d’un courant qui va marquer l’histoire

²⁴⁸ CHARFI Abdelmadjid, « Pouvoir politique et pouvoir religieux, dans l’histoire de l’islam ». URL : <https://nawaat.org/2005/02/05/pouvoir-politique-et-pouvoir-religieux-dans-l-histoire-de-l-islam/>.

²⁴⁹ *Ibid.*

islamique à savoir Le hanbalisme, fondé par Ahmad Ibn Hanubal (780-855), ce courant fondé à l'époque abbasside est le courant qui a le plus contribué, en islam sunnite à la confusion du spirituel et du temporel²⁵⁰. Selon les Hanbalites le calife a le devoir de protéger et d'appliquer la loi religieuse, mais pas d'en définir et imposer le contenu, car les normes religieuses relèvent de la compétence de l'Umma éclairée et guidée par les ulémas.

On peut donc désobéir au calife en matière doctrinale, sans se rebeller pour autant contre le régime, cette règle hanbalite se traduit dans les faits par une soumission des ulémas au pouvoir politique, donc une confusion de fait des instances religieuse et politique. C'est de cette vision de l'islam que dépendent de nos jours les mouvements islamistes²⁵¹.

Il faut noter que face à cette école hanbalite nous trouvons les Mu'tazilites, représentatifs de la théologie dogmatique (kalâm) fondée sur l'usage de la raison et qui a connu un grand succès à Bagdad au IX^{ème} siècle. Le conflit religieux entre partisans d'une interprétation littérale des livres saints et partisans d'un islam qui n'excluait pas l'usage de la raison, influencèrent les souverains qui prirent tantôt le parti des uns et tantôt celui des autres, comme le montre l'exemple du grand juriste, médecin et philosophe Averroès en al-Andalus au XII^{ème} siècle²⁵².

L'Etat islamique est une structure politique immergée dans l'ambiance particulière de conquête et de construction d'un empire. C'est la période formative de la pensée politique, juridique, sociale et administrative. Les Abbasides s'inspirent plutôt de la culture profane sassanide et grecque qu'aux enseignements strictement religieux du Coran et du Prophète²⁵³

²⁵⁰ Voir LAOUST Henri, *Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad*, Éditions Geuthner, Paris 1959.

²⁵¹ SALMAN Wassim, *L'islam politique et les enjeux de l'interprétation Naser Hamid Abu Zayd*, Éditions Mimésis, 2017, p. 67.

²⁵² DENOIX Sylvie et EDDE Anne-Marie, *Gouverner en islam X-XV siècle*, Éditions Publications de la Sorbonne, Paris, 2015, p. 237.

²⁵³ *Ibid.*

4-Les rapports de force

Ibn Khaldûn esquisse une typologie de l'État qui trouve des applications dans l'évolution historique de l'institution en climat islamique ; elle renseigne en même temps sur la séparation de fait entre la religion et la politique. Il distingue trois types de gouvernement : la royauté naturelle, qui gouverne selon les contraintes des besoins matériels et des appétits ; la royauté politique, qui gouverne conformément à la perception rationnelle des biens temporels ; le califat, qui gouverne conformément aux indications de la loi religieuse sur les intérêts des hommes dans l'au-delà et ici-bas²⁵⁴. Dans les deux premières formes d'Etat le frein qui retient les hommes est extérieur, tandis que dans le cas du califat c'est plutôt intérieur et personnel d'où la supériorité du pouvoir du califat à toute autre forme de pouvoir.

La pratique politique et culturelle de la société musulmane se caractérise par un glissement de l'autorité charismatique du Prophète au pouvoir sacralisé des califes. Comme nous l'avons vu l'expérience de Médine continue de nourrir l'imaginaire comme un modèle d'action historique, un modèle à reproduire selon la droit islamique et qui représente une alternative au modèle occidental, les institutions religieuses profitent du désordre sémantique, des crises et des défaites de la pensée, pour relancer un appel au retour du spirituel²⁵⁵.

C'est vers le troisième siècle et jusqu'à l'époque moderne que les limites sont clairement définies à propos des domaines d'influence des deux pouvoirs, en d'autres termes et loin de l'idéal théorique de ce que peut être un système de gouvernance, le pouvoir politique avait la main mise sur toutes les affaires publiques. Le seul moyen d'obtenir une légitimité d'exercer le pouvoir était de passer par la force, cette méthode était reconnue par tous, ce qui explique les coups d'Etat qui se succèdent tout au long de l'histoire des dynasties et régimes dans la terre d'islam²⁵⁶.

Le pouvoir religieux avait la charge de réguler le comportement de la société civile, d'être le gardien des normes religieuses et d'éduquer les musulmans, selon la fameuse phrase de Mâwardi « la sauvegarde de l'œuf » (*himâyat al-Baydâ*), ce qui implique la protection du

²⁵⁴ IBN Khaldun, *Al-Muqaddima*, p. 238-239.

²⁵⁵ ARKOUN Mohammed, *Pour une critique de la raison islamique*, Éditions Gallimard, Paris, 2007, p. 82.

²⁵⁶ CHARFI Abdelmadjid, « Pouvoir politique et pouvoir religieux, dans l'histoire de l'islam ». URL : <https://nawaat.org/2005/02/05/pouvoir-politique-et-pouvoir-religieux-dans-l-histoire-de-l-islam/>.

territoire des musulmans et ce qui se passe à l'intérieur. Cette image est très révélatrice de la fragilité du système musulman et du partage du pouvoir entre le politique et le religieux ; pour qu'un système puisse durer la non-confusion des prérogatives s'impose.

Le pouvoir religieux, souvent représenté par les élites religieuses, occupait une place centrale dans la société musulmane et leur étude est indissociable de celle du pouvoir ; le détenteur du savoir, maîtrisait les sciences religieuses, mais il faut noter qu'il y avait ceux qui développaient leur connaissance uniquement dans des sciences religieuses et d'autres étaient des experts dans des disciplines profanes comme les mathématiques, l'astronomie, la médecine ou la philosophie²⁵⁷.

Nous pouvons ajouter une autre catégorie qui faisait partie de l'élite religieuse non pas par leur savoir mais par d'autres moyens, comme certaines figures de soufis, d'ascètes, ou de « saints », respectés voire vénérés pour leur vertu, leur piété et leurs miracles (*karâmat*), cette catégorie fut sollicitée par le pouvoir politique pour des décisions, afin que la décision soit plus acceptable par la population.

Les oulémas (cadi, prédicateurs, professeurs de madrasas) étaient nommés aux plus hautes fonctions par le souverain et ils recevaient un salaire et gratification, pour cette « collaboration ». Le souverain comptait souvent sur leur soutien en matière politique²⁵⁸, mais cela n'empêchait pas les savants en science religieuse de s'opposer, parfois vigoureusement, au pouvoir en place. Certains adressèrent des reproches plus ou moins directs et exprimèrent avec beaucoup de tact qu'ils désapprouvaient la conduite de tel ou tel gouverneur. Certains refusent l'ingérence du pouvoir sur les prérogatives religieuses, nous nous doutons bien, que le pouvoir en place n'allait pas laisser passer cela sans réaction de sa part, souvent ceux qui se mettent sur le chemin du pouvoir en place sont soit destitués de leur fonction ou dans des cas plus extrêmes c'était la prison voire l'exécution.

Nous pouvons dire que cette prise de position des religieux constitue un contre-pouvoir et c'est cela qui met des limites au pouvoir du souverain.

²⁵⁷ DENOIX Sylvie et EDDÉ Anne-Marie, *Gouverner en islam (X-XV siècle)*, Éditions Publications de la Sorbonne, Paris, p. 237.

²⁵⁸ Notamment dans les prêches et dans des ouvrages ou emmètre des fatwas « réponse rendu sur une question juridique par un juriste chargé de présenter, pour ce cas précis, une interprétation qui facilite l'application de la loi » voir SOURDEL Janine et SOURDEL Dominique, *Dictionnaire historique de l'islam*, Éditions PUF, Paris, 2007, p. 288.

Nous ne pouvons pas parler d'une stabilité dans les rapports entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux, c'est selon les époques et les circonstances qu'on passe d'un rapport de collaboration par exemple avec les soufis²⁵⁹ qui représentent ceux qui ont dévoué leur vie à Dieu, donc le souverain pensaient qu'ils sont les plus habiles à donner des conseils,

Revenons à la notion de sermonner un souverain, Ibn al-Jawzi (m 1200) n'était pas seulement l'auteur d'une grande histoire universelle intitulée *al-Muntazam* (Chronique bien ordonnée), un ouvrage important pour l'histoire de l'Irak. Il rédigea aussi de très nombreux autres ouvrages dont un traité intitulé *Sayd al-Khatir* (La pensée vigile) dans lequel il livre une réflexion sur des questions diverses, aussi bien sociales que politiques, philosophiques ou éthiques.

Lui-même grand sermonneur et proche du pouvoir, ses observations sur l'art de bien sermonner un souverain n'en ont que plus de saveur. Nous y trouvons parfois en creux une conception du bon gouvernement, longuement développée ailleurs dans les Miroirs des princes qui prêchaient aux souverains la justice, la nécessité de s'entourer de conseils éclairés, le souci du bien des sujets et l'exemplarité des bons souverains qui les avaient précédés.

Nous relevons aussi les liens étroits et parfois ambigus qui unissaient le pouvoir aux milieux religieux. Les oulémas détenaient le savoir et se devaient de conseiller le souverain, tout en étant parfois exposés à sa colère, Ibn al-Jawzi en fit lui-même l'amère expérience puisque, après avoir côtoyé les plus hautes sphères du pouvoir, il fut arrêté et exilé durant cinq ans, sous le règne du calife al-Nâsir li-Din Allah (1180-1225) ce qui explique peut-être l'amertume qui pointe au travers de ces lignes, même s'il est difficile de ne pas sourire, à la lecture de ces lamentations, sur le thème de la décadence et de la nostalgie des temps anciens²⁶⁰.

Nous voyons bien la dangerosité de cet exercice ; comme nous l'avons dit il faut faire preuve de beaucoup prudence lorsqu'il faut sermonner un souverain et surtout ne pas lui dire en face qu'il est un tyran. Car le prince a le pouvoir de réprimander, et s'attaquer à sa sagesse et sa façon d'exercer le pouvoir peut être vu comme une humiliation à son égard.

²⁵⁹ Soufis de l'arabe sîf, « laine », par allusion aux vêtements de laine rêche portés par les premiers ascètes, le soufisme, en tant que courant mystique, fut intellectualisé et théorisé progressivement dès le XI^{ème} siècle mais les premières confréries organisées selon un maître se développèrent en Orient qu'à partir du XII^{ème} siècle.

²⁶⁰ Ibn al-Jawzi, *Sayd al-khatir*, traduction REIG Daniel, *La pensée vigile*, p. 283-285.

Mais les temps ont changé et la plupart de ceux qui détiennent le pouvoir se sont corrompus. Le savant les flatte et celui qui ne le fait pas ne voit pas ses conseils de justice accueillis favorablement, alors il se tait²⁶¹.

L'affaire du célèbre Ibn Rushd/ Averroès qui a été disgracié par le calife almohade Al-Mansûr montre la relation complexe entre les élites religieuses et le pouvoir.

Ibn Rushd (1126-1198) fut l'un des plus grands philosophes de l'Islam, connu en Occident sous le nom d'Averroès. Très lié au calife almohade Abū Y'aqub Yusuf (1163-1184) dont il fut le médecin et le conseiller, il exerça la charge de cadi, d'abord à Séville, puis à Cordoue. À la fin de sa vie il connut une disgrâce inattendue, souvent alléguée comme signe que l'islam rejette la philosophie et la rationalité. De nombreux travaux, outre la fameuse thèse de Renan sur *Averroès et l'averroïsme* (publié en 1852), ont montré que l'affaire devait être replacée dans son contexte et qualifiée de « circonstancielle » tout en illustrant les relations entre le pouvoir et les savants.

Ibn Abi Usaybi'a (m.1270) consacre à Ibn Rushd quelques pages *du Dictionnaire des médecins* qu'il élaborait en Syrie dans la seconde moitié du XIII^{ème} siècle. Dans cette biographie, hormis la longue citation *du Kitâb al-Kulliyat* et la liste des ouvrages composés par le savant, il traite surtout des relations entre Ibn Rushd et le calife almohade al-Mansur (1184-1199), en reprenant les propos de l'ancien cadi de Séville, Abū Marwān al-Bājī, exilé à Damas.

Au-delà des accusations anecdotiques invoquées pour justifier le courroux du calife, le texte laisse clairement entrevoir la rivalité entre des élites juridico-religieuses, attachées à la *Shari'a*, et les élites civiles, ouvertes aux sciences rationnelles. Il souligne la politique changeante d'al-Mansûr, qui s'appuie tour à tour sur les unes et les autres. Alors qu'il tentait de mobiliser toutes les forces au moment de son offensive contre Alphonse VIII de Castille (1158-1214) qui devait le conduire à la victoire d'Alarcos le 12 juillet 1195, il refusa de faire droit aux adversaires cordouans D'Ibn Rushd, deux ans plus tard il sacrifia plusieurs membres de son entourage, au premier rang desquels Ibn Rushd, pour répondre aux accusations portées contre eux. Mais dès son retour à Marrakech l'année suivante, il décida de les réhabiliter,

²⁶¹DENOIX Sylvie et EDDE Anne-Marie, *Gouverner en islam (X-XV siècle)*, Éditions Publications de la Sorbonne, Paris, p. 241-242.

voire de tenter une réconciliation entre les deux partis en nommant Abu Ğa'far à la fois chef des talibans et chef des médecins²⁶².

Abū Marwān al-Bajī rapporte les détails de l'affaire d'Ibn Rushd²⁶³ il dit : quand al-Mansūr fut à Cordoue, alors qu'il s'apprêtait à attaquer Alphonse en l'année 591/1195, il convoqua Ibn Rushd et, quand celui-ci se présenta, [le calife] lui manifesta un grand respect, le fit approcher au point de le placer à l'endroit où s'asseyait Abū Muhammad 'Abd al-Wahid, fils de shakh [Abū] Hafsa al-Hintātī, proche compagnon de 'Abd al-Mu' min et le troisième ou le quatrième des Dix ; celui-ci était parent par alliance d'al-Mansūr qui lui avait donné sa fille en mariage en raison de sa haute position ; il eut un fils d'elle, du nom de 'Ali, qui est maître de l'Ifriqiya. Lorsque 'al-Mansūr fit approcher Ibn Rushd et le fit asseoir à ses côtés, il s'entretint avec lui, puis Ibn Rushd sortit. Un groupe d'étudiants et nombres de ses proches, l'attendaient, ils le félicitèrent pour la position qu'il avait acquise d'al-Mansūr et pour la manière dont il avait été reçu. Il rétorqua : « par Dieu ! Il n'y a pas de quoi être félicité. Mais il est vrai que l'Émir des croyants m'a fait approcher d'un seul coup, d'une manière que je ne pouvais espérer et à un degré que je ne pouvais ambitionner ». Or nombre de ses adversaires avait répandu le bruit que l'Émir des croyants avait ordonné de le tuer. Aussi lorsqu'il sortit sain et sauf, il envoya l'un de ses serviteurs dans sa demeure pour demander [aux siens] de lui préparer un bouillon de qaṭā²⁶⁴ et de pigeonneau en attendant son arrivée. Il voulait ainsi les rassurer sur son sort²⁶⁵.

Par la suite, al-Mansūr se vengea d'Ibn Rushd et lui ordonna de résider à Lucena, une ville proche de Cordoue qui avait auparavant appartenu aux juifs, et de ne pas sortir. De même il se vengea d'un certain nombre d'autres notables, leur fixant d'autres lieux. Il expliqua qu'il avait agi ainsi envers eux parce qu'ils affirmaient publiquement étudier la philosophie (*ḥikma*) et les sciences des anciens (*'ulum al-Awa 'il*) parmi eux se trouvait Ibn Rushd.

²⁶² Ibn Abī Usaybi'a, *Kitāb 'uyūn al-Anbār' fī tabaqāt al-atibbā'*, trad, MICHEAU Françoise, p.530-532

²⁶³ Voir FRICAUD Émile, *Le problème de la disgrâce d'Averroès*, p. 155-189. URVOY Dominique, *Les ambitions d'un intellectuel musulman*.

²⁶⁴ Une sorte de pigeon.

²⁶⁵ DENOIX Sylvie et EDDE Anne-Marie, *Gouverner en islam (X-XV siècle)*, Éditions Publications de la Sorbonne, Paris, p. 249-250.

Ibn Rushd resta en exil un certain temps, puis plusieurs notables de Séville témoignèrent qu'Ibn Rushd n'avait rien à voir avec ce dont on l'accusait. Al- Mansûr fut satisfait de lui ainsi que de tous les autres, et ceci en l'année 595/1198.

Le cadî Abū Marwān ajoute ceci : « L'une des choses restée dans le cœur d'al-Mansûr à l'encontre d'Ibn Rushd est que celui-ci, quand il se rendait auprès d'al- Mansûr et s'entretenait avec lui ou lui parlait d'un sujet de science, l'interpelait par ces mots : « Ecoute, ô mon Frère » Et aussi qu'Ibn Rushd avait composé un traité sur les animaux dans lequel il mentionnait les diverses espèces d'animaux et décrivait chacune d'elles. Quand il vint à mentionner la girafe, il ajouta : « j'en ai vu une chez le roi des Berbères (*malik al-Barbar*), c'est-à-dire chez al-Mansûr. » Quand ceci parvint à al-Mansur, il en fut contrarié et ce fut l'une des raisons importantes pour lesquelles il se vengea d'Ibn Rushd et l'exila. On rapporte que, pour s'en excuser, Ibn Rushd expliqua qu'il avait dit « roi des deux continents » (*malik al-barrayn*)²⁶⁶ et que le copiste avait par erreur écrit « roi des Berbères »²⁶⁷

Selon Mohamed BENCHERIFA la disgrâce subie par Averroès fut, socialement, d'une autre nature²⁶⁸. La semonce dont il fut l'objet était une pratique des sociétés musulmanes du Mashriq et du Maghrib qu'il faut remettre dans son contexte.

Dans les textes, cette disgrâce est le plus souvent désignée par le mot *miḥna*, "mise à l'épreuve", "sanction", avec utilisation assez fréquente du passif verbal *umtuhina* "il fut mis à l'épreuve". Est aussi attesté le mot *nakba*, assez bien traduit par le mot français "disgrâce". La *miḥna* infligée par un souverain en pays musulman pouvait frapper quiconque se rendait coupable d'un abus socialement reconnu ou qui, accusé par des plaignants, était traduit et confondu devant un aréopage adéquat. Son aboutissement extrême pouvait, certes, être la mort, mais, le plus souvent, la peine était moins lourde, se limitant à la disgrâce temporaire. Mostafa Benouis a fait le relevé d'une série de ces *miḥna /s* de gravités diverses qu'eurent à subir des savants d'époque almohade de toutes disciplines. Parmi ces *miḥna /s* figure celle

²⁶⁶ Dont la graphie est proche de *Malik al-Barbar*, les « deux termes » sont al-Andalus et al-Maghreb.

²⁶⁷ DENOIX Sylvie et EDDE Anne-Marie, *Gouverner en islam (X-XV siècle)*, Éditions Publications de la Sorbonne, Paris, p. 249-250.

²⁶⁸ FRICAUD Émile, « Le problème de la disgrâce d'Averroès », *op-cit.*, p. 155-189.

d'Averroès, restée plus que d'autres dans les mémoires et qui n'en doit pas moins être considérée comme survenue de la même façon, circonstancielle, que toutes les autres²⁶⁹.

Comme nous l'avons dit au début, nous pouvons croire que le souverain avait un pouvoir absolu et sans limite ; Ibn Rush a fait l'expérience de ce pouvoir qui peut sanctionner à tout moment, mais le pouvoir politique en même temps a besoin des juristes et les élites religieuses, une relation à double sens et qui n'est pas si simple.

Ce qui fait que durant l'histoire des musulmans nous observons une recherche d'équilibre entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux, mais cela n'exclut pas des exceptions, comme, par exemple chez les Almoravides. Les Oulémas ont trouvé le moyen de diriger le système dans un sens favorable à leurs théories du pouvoir et leur avantage. Durant la gouvernance des Almohades c'était le prince qui définissait les dogmes religieux, cette double domination du politique nous l'observons chez les Fatimides dans le nord de l'Afrique aussi, c'est ainsi que le système en terre d'islam va fonctionner entre rivalité et recherche d'harmonie.

²⁶⁹ VOIR BENCHERIFA MOHAMED, *Ibn Rushd... alhafīd. Sira wathā'iqiyya (Ibn Rushd, le petit-fils. Biographie et documents)*, Rabat, 1999.

5-Pouvoir politique et pouvoir religieux au temps de l'empire ottoman

L'empire Ottoman et le projet de domination de l'autorité religieuse

5.1 Le pouvoir politique et la foi

Dans son ouvrage bio-hagiographique (*menâkib-nâme*) rédigé au tout début du XVII^{ème} siècle, le mufti de Belgrade, Münîrî Belgrâdî, évoquait différentes personnalités religieuses qui avaient marqué la seconde moitié du XVI^{ème} siècle dans l'Empire Ottoman et, notamment, dans les régions frontières des Balkans. L'un de ces personnages, Muslihuddîn Nûreddînzâde, originaire de Filibe/Plovdiv (aujourd'hui en Bulgarie), avait été un grand shaykh de la confrérie des Halvetis/Khalwatis dans la partie orientale de la Péninsule balkanique, puis à Istanbul.

D'après Münîrî, les fondements de son autorité religieuse avaient été sa connaissance des sciences religieuses, sa défense acharnée de la Shari'a, ses qualités de sermonnaire, son affiliation auprès d'un grand maître soufi, en l'occurrence Sofyalî Bâlî efendi, la capacité qu'il avait eue à défendre sur le plan théologique ce dernier lorsqu'il fut attaqué pour avoir commenté le célèbre ouvrage d'Ibn Arabî intitulé *Fusûs al-Hikam*, le fait qu'il avait été choisi par le sultan Soliman pour l'accompagner lors de la campagne de Sigetvar ²⁷⁰ et pour le conseiller dans le domaine du Jihâd, ainsi que sa sainteté/proximité de Dieu (*wilâya*) et ses pouvoirs²⁷¹ miraculeux (*karâmat*)²⁷².

Comme nous avons vu dans le premier chapitre, l'autorité religieuse a souvent comme source le savoir, la connaissance du dogme et le charisme, ce personnage dont parle Nathalie

²⁷⁰ En août 1566, au cours de la campagne de Szigetvár mené par Soliman le Magnifique et sa prise sous l'empire Ottoman, cette même année fut marquée par la mort de Soliman le Magnifique, voir VATIN Nicolas, *L'homme d'État ottoman, maître du temps : la crise de 1566*

²⁷¹ CLAYER Nathalie, « L'Autorité religieuse dans l'islam ottoman sous le contrôle de l'État ? », Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 125 | janvier - mars 2004, mis en ligne février 2007, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/2158> ; DOI : 10.4000/assr.2158

²⁷² Münîrî BELGRÂDÎ, *Silsilat al-mukarrabîn wa manâkib al-muttakîn* (« La chaîne des rapprochés [de Dieu] et les vitæ des hommes pieux »), Istanbul, Bibliothèque Süleymaniye, Sëhid Ali Pasëa 2819, fo 21-139, cf. Fo 113a-114a.

CLAYER, cumulait les trois critères de la légitimité, en plus il était proche du sultan et reconnu par les fidèles, il incarnait une autorité religieuse.

Ce personnage, bien qu'il fut reconnu, n'avait pas fait partie de « l'ilmmiye », une haute autorité religieuse dans l'empire ottoman, une autorité reconnue dans les régions centrales (Anatolie et Roumélie)²⁷³, cette catégorie de Oulémas reconnu et « officiel » représentait une catégorie à part, du fait des conditions et des règles afin de faire partie de cette haute autorité, nous remarquons que les conditions étaient fixées par le pouvoir politique, il s'agit d'un cursus très strict et bien défini par le pouvoir politique.

Cette mainmise du pouvoir politique sur les conditions d'accès à la haute autorité va donner par la suite une « fonctionnarisation » des oulémas et servira de modèle pour les Etats nations par la suite, nous pouvons émettre l'hypothèse que ce conditionnement par le pouvoir ottoman avait comme objectif premier le contrôle du pouvoir religieux.

Cependant, l'exemple du Muslihuddîn Nûreddîzâde nous montre que le contrôle du pouvoir politique sur l'autorité religieuse n'était pas total, du fait que la légitimité de l'autorité religieuse ne dépendait pas totalement de l'autorité politique et qu'il y avait des catégories d'oulémas qui échappaient à ce projet de contrôle²⁷⁴.

5-2 L'ilmiya une autocratie religieuse

La relation pouvoir politique et pouvoir religieux durant l'empire ottoman fut très particulier, du fait du consensus autour du sultanat et l'obéissance à ce dernier, mais comme nous avons vu le sultanat trouve sa légitimité de « loi sacrée ». Or, c'est du domaine des oulémas, ce qui fait qu'il y a un lien entre les deux pouvoirs, car le sultanat consolide sa légitimité en s'appuyant sur les gardiens du sacrée.

De cette relation particulière entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux est née une hiérarchie du corps des oulémas ; il y a en haut de la pyramide les *qâdis* « juges de la

²⁷³ L'Anatolie correspond aux provinces centrales de l'Empire ottoman, situées en Asie, tandis que la Roumélie recouvre la partie européenne des possessions ottomanes.

²⁷⁴ CLAYER Nathalie, « L'autorité religieuse, dans l'islam ottoman sous le contrôle de l'État ? », Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 125 | janvier - mars 2004, mis en ligne février 2007, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/2158> ; DOI : 10.4000/assr.2158.

Shari'a » et les Müderris (professeurs de sciences religieuses) qui sont formés selon un cursus sélectif et rigoureux bien défini par L'Etat²⁷⁵.

C'est donc formé par l'État, que le corps des oulémas officiel va se constituer, une constitution progressive, qu'on peut observer clairement à l'époque classique du modèle ottoman classique (XVI^{ème} siècle)²⁷⁶. Cet enseignement est donné au sein de la madrasa de l'empire qui compte plusieurs catégories, les professeurs étaient payés en fonction de leur réputation et leurs critères de sélection pour accéder à leurs enseignements.

La sélection stricte pour accéder aux différentes madrasas fait que certains étudiants sont laissés sur la touche et finissent par devenir vâ'iz (sermonnaires), muezzin (chargés de l'appel à la prière), 'imâm guidant la prière des fidèles, Khatib (prêcheurs chargés de prononcer le sermon de la prière du vendredi) ou autres, tandis que ceux qui poursuivent l'enseignement dans les grandes madrasas occupèrent la fonction de *qâdî* ou professeur.

C'est sous Soliman le Magnifique (1520-1566) que les critères d'accès au rang de « *l'ilmîya* » vont être fixés à savoir ; accomplir le cursus complètement, et puis par la recommandation de certains Oulémas²⁷⁷ habilités à faire des recommandations, ils seront inscrits dans une liste d'attente, une fois que des places se libèrent, ils peuvent alors intégrer la prestigieuse et officielle « *Ilmiya* » deux options s'offrent à eux, soit avoir le poste de *qâdî* ou enseignant²⁷⁸.

D'un point de vue théorique et officiel, la seule voie pour intégrer « *Ilmiya* » était les diplômes.

²⁷⁵ CLAYER Nathalie, « L'Autorité religieuse dans l'islam ottoman sous le contrôle de l'État », Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 125 | janvier - mars 2004, mis en ligne février 2007, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/2158> ; DOI : 10.4000/assr.2158.

²⁷⁶ Voire VEINSTEIN Gilles, *Autoportrait du Sultan Ottoman en Conquérant*, Broché janvier 2010.

²⁷⁷ Il faut noter que l'usage du terme d' « ouléma », qui désignait le détenteur d'un savoir dans les sciences religieuses ('ulûm), pouvait être flou. En tous cas, il ne s'appliquait pas qu'aux membres de la hiérarchie officielle. Sur les oulémas chiites, voir la contribution de Sabrina Marvin dans le présent volume.

²⁷⁸ CLAYER Nathalie, « L'Autorité religieuse dans l'islam ottoman sous le contrôle de l'État ? », Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 125 | janvier - mars 2004, mis en ligne février 2007, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/2158> ; DOI : 10.4000/assr.2158.

Mais dans la pratique et du fait d'un grand nombre d'étudiants, l'appui d'un membre de cette haute autorité était important, une forme de reconnaissance nécessaire pour espérer obtenir un poste. L'attribution des postes dépend aussi du sultan, de ce fait un double contrôle du pouvoir politique d'une part le contenu des études (le cursus) et d'autre part de l'opportunité d'avoir un poste. Ce qui nous amène à nous interroger dans l'hypothèse où le pouvoir politique contrôlait le pouvoir religieux, alors ce contrôle était-il total ?

Bien qu'il y eût une vraie volonté de contrôle du pouvoir politique « système Ottoman » du pouvoir religieux, ce dernier a réussi à échapper aux règles et à la domination, du fait que l'autorité religieuse est liée au fait religieux d'une part et d'autre part à la société.

Comme nous l'avons dit, c'est le pouvoir qui fait les programmes et la nomination, mais les oulémas par leur savoir et interprétation des textes islamiques, arrivent à avoir une autonomie et une indépendance du pouvoir politique, c'est le cas des grands oulémas qui se détachaient du pouvoir par leurs efforts personnels d'interprétation, ce qui leur donnait une notoriété et un pouvoir à part.

Nous remarquons aussi que durant l'Empire Ottoman, certaines femmes détenaient une autorité religieuse, mais en dehors des institutions comme les tribunaux et les madrasas, et même les mosquées. Leur domaine était celui de la sphère privée, des tekkés, établissements de derviches, et des tombes de saints.

Elles pouvaient diriger des cérémonies (par exemple, la récitation du *mevlud*, poème en l'honneur de la naissance du Prophète), comme elles le font encore aujourd'hui dans certaines régions des Balkans. Elles jouaient souvent le rôle de guérisseuses et intercédèrent auprès de Dieu pour les fidèles, particulièrement pour les femmes. Leur piété était l'un des fondements de leur autorité. Mais certaines femmes, souvent appartenant à des familles de lettrés ou de soufis, possédaient un savoir reconnu dans les sciences islamiques.

Du système ottoman nous pouvons distinguer trois autorités religieuses ; la première ceux qui font partie de « *Ilmiya* », puis les Oulémas de second rang et les soufis, en dernier le sultan qui avait lui aussi une autorité religieuse. Le sultan avait cette autorité religieuse, du fait qu'il est le représentant de Dieu sur terre. Cette image du sultan faisait qu'il avait besoin de la légitimation des gardiens de la loi sacrée, ce qui donnait une volonté de mettre sous contrôle les oulémas, et cela passait par une intégration des oulémas dans l'organisation politique, administrative et de la loi de l'Empire.

Il ne faut pas oublier que ces mêmes gardiens de la loi sacrée étaient ceux qui avaient la charge de transmettre le savoir, la justice et la gestion ; de ce fait ils avaient une place très importante au sein de l'Empire qui dépassait le cadre politique et juridique, ils étaient à la fois fonctionnaires et clercs.

Nous pouvons dire à leur sujet, qu'ils étaient aux mains du pouvoir politique dans certains domaines, notamment lorsqu'il s'agissait d'un avis juridique dans l'intérêt de L'État, mais par leur grade de gardiens de la religion, ils échappaient au pouvoir de vie ou de mort du sultan en comparaison avec les militaires par exemple.

Pour ce qui est des *qâdî*, nous remarquons que malgré la hiérarchisation et le salaire versé par le pouvoir dans le but d'une domination du pouvoir politique, le jugement du *qâdî* est irrévocable, il n'y a pas d'appel même devant un collègue supérieur²⁷⁹

5-3 Les oulémas exclus de l'*ilmiya* source de contestation (un contre-pouvoir)

Comme nous l'avons vu, la haute autorité religieuse '*ilmiya* , par ses critères sélectifs, va laisser sur le bord du chemin des étudiants qui forment une catégorie d'hommes de religion (non diplômés), ayant un savoir dans les sciences religieuses, mais pas comme ceux qui font partie de la haute autorité religieuse. Pour la plupart d'entre eux, ils deviendront des Imams, ceux qui font l'appel à la prière ou *Khatib*, mais cela ne leur empêchera pas d'avoir une légitimité ou une autorité aux yeux de la population, cela est dû en premier lieu à leur maîtrise du savoir (dogme), à leur piété, à leur conduite exemplaire et à leur proximité avec la population.

Ils étaient plus proches de la population du fait de leurs prêches à la mosquée, cette situation leur donnera plus de légitimité et d'autorité ; en effet la mosquée étant le lieu de contact avec les musulmans est plus accessible qu'une madrasa ou les tribunaux²⁸⁰.

²⁷⁹ CLAYER Nathalie, « L'Autorité religieuse dans l'islam ottoman sous le contrôle de l'État ? », Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 125 | janvier - mars 2004, mis en ligne février 2007, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/2158> ; DOI : 10.4000/assr.2158.

La crise du XVII^{ème} siècle va opposer ces oulémas de second rang aux soufis proches de l'État, ces deux groupes vont s'affronter suite à la corruption notamment dans l'accès aux hauts postes. Ces oulémas « de second rang » vont appeler à un retour à la religion selon leur vision, se positionner contre toute innovation et prôner l'interdiction de la consommation d'alcool et de tabac, ainsi que la réfutation de certaines pratiques soufies. Cette situation est révélatrice à notre sens du poids de ces oulémas, un poids qui échappe à tout contrôle du pouvoir politique.

À la lumière de ce que nous venons de voir, nous pouvons dire que, de manière générale, la légitimité divine et par la loi sacrée du sultan a eu comme conséquence la constitution d'un corps d'oulémas sunnites de rite hanéfite, un corps unique dans le monde musulman jusqu'au XX^{ème} siècle. Ce groupe nommé « *Ilmîye* » représentant la haute autorité religieuse, n'a pas inclus tous les oulémas comme nous l'avons constaté.

Cette mise en place, par l'État ottoman, de cette catégorie à part avait comme objectif le contrôle total de l'autorité religieuse et a eu comme conséquence la fonctionnarisation des oulémas. Plus tard cette intégration administrative va être plus poussée au XIX^{ème} siècle, par exemple la fonction de qâdî va être intégrée dans la grille de postes, de salaires et grade, un ministère des affaires religieuses est créé pour avoir plus de contrôle sur l'autorité religieuse.

Mais l'autorité religieuse, par sa légitimité de détenteur du savoir et de piété, ainsi que sa proximité des musulmans va échapper au contrôle du pouvoir, voir même constituer un contre-pouvoir.

Il y a, d'une part, un besoin de légitimation du pouvoir politique par le pouvoir religieux, et d'autre part une ambition de contrôle de la part de l'Etat, ajouté à cela le sultan est aussi représenté comme autorité religieuse du fait « qu'il est le khalife de Dieu sur terre ». Du fait que, d'autre part une séparation totale des deux pouvoirs n'est pas une tâche facile, cette situation a fait qu'il y a eu des rapports particuliers entre les deux pouvoirs. De nos jours l'institution religieuse fait partie de l'Etat, et comme pour l'Empire ottoman, ceux qui sont laissés sur le chemin et qui avaient un savoir religieux vont former un pôle religieux informel.

²⁸⁰ Voir Madeline C. Zilfi, *La politique de la piété: les oulémas ottomans à l'ère post-classique (1600–1800)*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988.

5-4 Le pouvoir politique et pouvoir religieux face à l'épreuve de la modernité

On parle souvent de la modernité, sans la définir, ou en la réduisant à tel ou tel aspect de la vie des sociétés érigées en étalons de la modernité sans préciser en quoi elles sont plus modernes que d'autres. C'est l'analyse dans l'histoire de l'humanité, qui a fait surgir un débat sur l'ancien et le moderne que la modernité trouve sa définition comme étant une attitude ouvrant à l'humanité de nouveaux horizons qui libèrent la société et les individus des pesanteurs de la tradition et du conservatisme. C'est le désir de nouveauté, d'aller toujours de l'avant en brisant les chaînes qui nous rivent à un passé révolu. C'est le refus de la sacralisation de la tradition, des ordres établis auxquels s'oppose la liberté de recherche de voies et de perspectives nouvelles.

Si nous acceptons cette définition, la modernité ne se trouve pas derrière nous, dans la recherche d'un retour à la tradition fondatrice des ancêtres bien faisant, mais devant nous.

Si la modernité de nos jours est identifiée au processus qui a démarré, en Europe au XV^{ème} siècle avec les conditions qui ont préparé la Renaissance, et toutes les révolutions économiques, artistiques, scientifiques, philosophiques, sociales, politiques et culturelles, c'est parce que ce processus n'était possible que par un triomphe sans pareil et sans précédent de l'attitude constitutive de la modernité sur l'une des traditions les plus hostiles à la liberté et au progrès que l'histoire nous ait permis de connaître²⁸¹.

Pour le monde musulman, c'est avec l'arrivée de la modernité en provenance d'Europe, que les règles des rapports entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux vont changer après des siècles de stabilité. Les lumières de la révolution française vont changer la structure même de l'Etat ; le politique ne trouve plus la légitimité dans la religion mais dans des valeurs universelles et l'on commence à réfléchir à de nouvelles règles de gestion du politique et du religieux, des efforts que l'on trouve chez l'Egyptien Rifâ'â Râfi' Tahtawi (1801-1873), du Tunisien Keirddine (1822-1889), de l'Algérien Abdelkader (1807-1883), de l'Indien Sayyid Ahmed Khan (1817-1898). Nous pouvons citer aussi Muhammad 'Abdû (1849-1905) et R. Ridhâ (1865-1935)²⁸². Ces personnages vont faire l'effort de conciliation entre la tradition musulmane et la modernité, une modernité telle qu'ils l'ont comprise, la modernité et la tradition vont être dosées en fonction face à l'extension de la colonisation.

²⁸¹ FERJANI Mohamed-Chérif, *Histoire des religions*, Éditions CRDP, Franche-Comté/CERF 1996, p. 139-140.

²⁸² *Ibid.*, p. 142.

Cette période de réformisme du XIX^{ème} siècle a marqué un changement et le début de l'ère des réformes institutionnelles qui s'inspire d'une volonté de rattraper le retard par rapport à l'Occident sur la voie de la modernisation. Ce mouvement selon Ferjani a commencé avec les réformes de Nizami Cédid (Nouveau Régime) entreprises à la fin du XVIII^{ème} siècle, sous le règne de Sélim III (1789-1807), pour moderniser l'Empire ottoman.

Comme nous l'avons vu l'Égypte a joué un rôle très important dans ce mouvement de réforme, notamment les modernisations entreprises par Muhammad 'Alî (1805-1848). Poussé par l'expédition de Bonaparte, Muhammad 'Alî organise l'armée, distribue les terres agricoles, développe l'industrie, le secteur bancaire, la mise en place d'un enseignement moderne s'inspirant de l'Europe, la traduction d'ouvrages dans plusieurs domaines.

C'est à l'époque de Muhammed 'Alî qu'on va voir apparaître le mouvement culturel qu'on appelait *Nahda* (Renaissance). Ce grand changement « dynamique » va déborder et inspirer d'autres mouvements similaires dans l'Empire Ottoman avec les Tanzimat (1839) en Tunisie (1840) et dans d'autres pays arabo-musulmans²⁸³.

C'est dans ce cadre que le monde musulman eut ses premières « déclaration de droit », puis les constitutions limitent le pouvoir des autorités qui justifiaient, jusqu'alors, leur despotisme au nom de la religion. Une conciliation de l'islam avec les acquis des modernités fut la base de ces réformes. Ceux qui portaient ce mouvement de réforme défendaient l'idée de la réouverture et la porte de *l'ijtihâd*, ils avaient un regard vers l'avant et non vers le passé comme le faisaient les orthodoxes.

Mais ce mouvement ne va pas aboutir suite au colonialisme dans les pays musulmans, de ce fait les musulmans vont se réfugier dans leurs vieilles traditions et leur passé religieux, l'autre qui était porteur de modernité est devenu l'impie qu'il faut combattre et surtout pas un modèle à suivre, par la suite le droit positif a remplacé le religieux, sauf pour le statut personnel²⁸⁴.

Dans la situation née de ces évolutions, il n'y a plus de place pour la concordance qui a dominé avec le réformisme, tout le XIX^{ème} siècle et jusqu'à la première guerre mondiale.

²⁸³ *Ibid.*, p. 142.

²⁸⁴ CHARFI Abdelmadjid, « Pouvoir politique et pouvoir religieux dans l'histoire de l'islam ». URL : <https://nawaat.org/2005/02/05/pouvoir-politique-et-pouvoir-religieux-dans-l-histoire-de-l-islam/>.

Désormais, le monde musulman est le théâtre d'une confrontation ouverte et violente entre deux options :

- Un traditionalisme incarné par la renaissance de la dynastie wahhabite en Arabie, l'avènement et le développement des Frères musulmans,
- Les partisans de la modernité qui ont trouvé son modèle dans la Turquie²⁸⁵

Aujourd'hui dans la plupart des pays musulmans, l'islam est constitutionnellement la religion de l'Etat, sauf pour la Turquie, l'Irak, la Syrie, l'Indonésie et les ex-Républiques soviétiques d'Asie centrale bien qu'à majorité musulmane, ils sont des États laïques ou sans religion officielle.

Le pouvoir religieux, s'est fondu dans l'État et cela par la fonctionnarisation des représentants et des gardiens du dogme, ce qui fait qu'ils ont une neutralité vis-à-vis du pouvoir politique en place, les Ulémas s'occupent de la religion et le politique du politique, cependant rares sont les forces politiques qui résistent à la tentation de mobiliser le sacré pour combattre leur adversaire. Chaque mouvement, chaque courant, chaque leader politique, chaque État du monde musulman a sa version de l'islam au nom duquel ils essaient de justifier leur projet et disqualifient celui des adversaires.

Mais comme pour l'époque ottomane, le pouvoir religieux ne se limite pas aux ulémas fonctionnaires et qui font partie de l'État ; il existe aussi une autre catégorie de religieux ou protecteur de dogme, qui ne joue pas le jeu de la politique et qui influence par ses discours les populations qui trouvent dans le discours islamique une alternative au gouvernement en place. L'Algérie de la fin des années quatre-vingt et les débuts des années quatre-vingt-dix est un bon exemple, sauf que pour le cas de l'Algérie les islamistes ont tenté de changer de tactique, à savoir ne plus agir dans l'ombre, mais de jouer le jeu de la politique et c'est ce qui se passe, ils ont remporté les élections en 1988, mais les dirigeants de l'époque n'ont pas accepté cette victoire, une annulation qui va plonger l'Algérie dans une décennie noire.

Pourquoi l'exemple de l'Algérie ? Cette exemple est démonstratif d'un « pouvoir religieux » ou plutôt du discours religieux « non officiel » et qui mobilise les populations, nous pouvons parler d'un contre-pouvoir « Car les intégristes, par leur nombre, leurs mosquées, leur tendance à agir spontanément comme un seul homme et comme s'ils

²⁸⁵ FERJANI Mohamed-Chérif, *Histoire des religions*, Éditions CRDP, Franche-Comté/CERF 1996, p. 144.

obéissaient aux ordres d'un comité central occulte, sont apparus comme le seul mouvement capable de mobiliser des troupes et d'influer sur le cours des événements »²⁸⁶

De nos jours la *'Umma*, en tant que volonté de vivre ensemble n'existe, en terme islamiques, que dans la tête des marchands d'illusions islamistes ou dans celles des xénophobes jouant sur la peur de l'islam. Il en est de même pour « l'autorité temporelle et spirituelle » (Imâmat ou calife) que Bernard Lewis, Bernard, Badie et bien d'autres présentent comme le prototype de « l'Etat musulman »²⁸⁷ .

Le monde musulman a changé et cela bien avant l'abolition du califat par Atatürk, le pouvoir politique ne trouve plus sa légitimité dans le religieux mais dans « les urnes », la religion fait plus partie du quotidien et de repères de conduite, mais il y toujours un danger du retour au monde d'avant celui, du Prophète et des califes bien guidés.

²⁸⁶ AL AHNAF Mustafa, BOTIVEAU Bernard, FREGOSI Franck, *L'Algérie par ses islamistes*, Éditions Karthala, 1991, p. 29.

²⁸⁷ FERJANI Mohamed-Chérif, *Histoire des religions*, Éditions CRDP, Franche-Comté/CERF 1996 p. 159.

Chapitre III : du califat comme modèle figé et la pensée politique «islamique»

Durant près de treize siècles (632-1924), le califat a représenté, pour une grande partie des musulmans, le modèle par excellence de ce que peut être l'État islamique. Héritage du pouvoir du Prophète, ce système, comme nous l'avons vu dans notre première partie, n'a pas survécu aux bouleversements qu'a connus le monde musulman lors de la première guerre mondiale. La chute de l'empire ottoman a annoncé la fin du califat le 3 mars 1924²⁸⁸.

Au sujet du califat nous observons dans les études de l'histoire des pays musulmans contemporains, une ambiguïté sur ce système de gouvernance, du fait que ce dernier est un système révolu, un objet de l'histoire ne correspondant plus à la réalité du monde arabo-musulman, ajouté à cela, parler du califat c'est tomber dans le piège du discours des islamistes.

Mais voilà que des voix s'élèvent un peu partout dans le monde arabo musulman pour un retour aux origines, une affirmation de leur présence sur la scène internationale, une nostalgie du temps mythique de l'islam, l'ambition d'un renforcement de leur solidarité face à l'Occident et une organisation de leur unité sous le symbole de la 'Umma. D'où l'omniprésence du discours politique religieux, ainsi la question du califat revient à l'ordre du jour²⁸⁹.

La question du califat ne s'inscrit pas seulement dans la sphère des spécialistes de l'histoire ou des études politiques, désormais il est davantage question d'un « projet ». En très peu de temps, on assiste à une proclamation de trois califats successifs, les trois ont comme source des organisations djihadistes.

C'est Abou Bakr al-Baghdadi qui se lance le premier dans le retour au califat, en effet le 22 juin 2014, il annonce le début d'un califat en Syrie et l'Irak, ce dernier s'est autoproclamé calife sous le nom de « calife Ibrahim ». À peine un mois passé, le 24 août 2014, Boko haram annonce un califat islamique sur le nord-est du Nigeria. Quelques jours plus tard, le 3 septembre précisément, ce fut le tour du chef d'Al-Qaida, l'Égyptien Ayman al-Zawahiri, successeur de Ben Laden, d'annoncer la création d'une nouvelle branche de l'organisation dans le sous-continent indien avec pour objectif la «renaissance du califat

²⁸⁸ MERAD Ali, *Le califat une autorité pour l'islam ?* Éditions Desclées de Brouwer, Paris, 2008, p. 1.

²⁸⁹ *Ibid.*

islamique». Chaque fois, l'annonce a été accompagnée par une référence historique au passé glorieux du califat et par une remise en question des frontières existantes.

Cette montée spectaculaire des mouvements se réclame de l'islam comme source unique d'inspiration éthique et politique et semble aller à l'encontre de la logique de l'histoire marquée par une rupture croissante avec la tradition religieuse. L'affirmation des valeurs de laïcité et de sécularisation a conduit des chercheurs à s'interroger sur cette « déviation », sur la nature de ces mouvements, sur leur programme politique et social, sur leur stratégie et leur avenir²⁹⁰.

Nous aborderons cette question dans notre dernière partie, mais pour ce chapitre ce qui nous intéresse c'est le califat qui n'est pas aussi révolu que nous pouvons le croire et qu'il soit toujours d'actualité du fait que cette méthode de gouvernance garde toujours intact son pouvoir de séduction, ce qui nourrit toujours l'imaginaire des musulmans.

Pour comprendre comment un système a tenu tant dans le temps, nous allons replonger dans l'histoire de cette institution dans un premier temps, tenter de répondre à la question de l'inscription dans la durée. Dans une seconde partie voir comment la science politique et philosophique musulmane ont abordé la question politique en général et le califat en particulier.

²⁹⁰ GHALIOUN Burhan, *Islam et politique la modernité trahie*, Éditions La Découverte, Paris, 1997, p. 71.

1-Comment un système a-t-il fonctionné durant plus de treize siècles ?

1-1 Le califat une invention musulmane unique

Comme nous l'avons vu dans notre chapitre précédent, tout au long de l'histoire islamique il y a prédominance de la confusion du pouvoir politique et le pouvoir religieux, une confusion maintenue par les pouvoirs en place afin de servir leurs intérêts politiques et leurs ambitions. Selon Ernest Renan (1823-1892) l'Islam c'est l'union indiscernable du spirituel et du temporel ²⁹¹, pour cet orientaliste qui a marqué la mémoire de l'audience intellectuelle française, le monde musulman est incapable de concevoir un modèle qui sépare la sphère politique de la sphère religieuse.

Or pour certains chercheurs musulmans l'islam n'a pas besoin de laïcité car il est par nature laïque, comme nous l'avons constaté, bien que le politique et le religieux forment une seule sphère dans une grande majorité de la pensée musulmane, il y a eu des tentatives de « séparation » ou plutôt de limitation des champs d'actions de l'un et de l'autre, ainsi qu' une recherche d'équilibre entre les deux sphères.

Comme nous l'avons annoncé, nous allons tenter d'approcher le califat, car il nous semble qu'il est important pour comprendre les fondements ou le mécanisme du pouvoir en terre d'islam. L'étape califat est très importante, importante dans le sens héritage politique, et comme solution au mal du monde musulman pour certains. C'est par ce procédé qu'Ali Abderraziq a construit son argumentation dans son ouvrage *L'islam et les fondements du pouvoir*, cette même méthode nous pouvons la trouver aussi chez beaucoup de chercheurs de l'islam classique et contemporain.

D'un point de vue historique, du vivant du Muhammad, les musulmans n'avaient pas de discussions religieuses ou politiques, du fait que si les musulmans avaient un doute sur telle ou telle question, ils allaient consulter Muhammed²⁹². C'est à la mort du Prophète comme nous l'avons vu que les premiers problèmes de la communauté vont apparaître, plusieurs possibilités étaient envisageables :

²⁹¹ Formule d'Ernest Renan dans sa conférence du 23 mars 1883, à la Sorbonne, sur *L'islamisme et la science*. cf. : Œuvre complète d'Ernest Renan, édition définitive établie par Henriette, Psichari, Calmann-Lévy 1947, p. 956.

²⁹² WATT William MONTGOMERY, *La pensée politique de l'islam*, Éditions PUF, Paris, 1995, p. 75.

- l'éclatement de la communauté « supra tribale » et le retour au système tribal traditionnel
- L'élargissement à tous les Arabes du cadre de cette organisation, sur la base du califat de Médine et non sur la base confessionnelle
- Un élargissement sur la base de l'appartenance à l'islam
- La récupération par un Médinois ou riche Mekkois ou par un tel compagnon, qui œuvrait dans la continuité du Prophète.²⁹³

Plusieurs clans vont donc se confronter, pour défendre leurs points de vue et leurs intérêts, les chefs de tribus nomades voulaient un retour à la tradition tribale, les Médinois et les Mekkois revendiquent la succession et la famille du Prophète avançait sa légitimité sur la base d'un héritage. Ce qui frappe tout au long de ce débat, c'est le fait que pour départager ce conflit sur la suite de la *'Umma*, les arguments religieux n'ont joué qu'un rôle secondaire. L'argument avancé selon lequel le Prophète avait choisi Abu Bakr pour le remplacer dans la direction de la prière était loin d'être décisif, c'est le mode de désignation d'un chef de tribu qui était décisif.

Au sujet de la nomination d'Abu Bakr pour certains théologiens qui idéalisent cette transition du « pouvoir » par un procédé que certains comparent au système démocratique, à savoir la consultation « *shûra* », la nomination était loin d'être une véritable consultation. Plusieurs notables de plusieurs clans citadins et d'autres chefs de tribus étaient exclus de cette consultation. Pour justifier cette erreur, 'Umar évoque le caractère urgent de situation, mais cette façon de procéder va devenir la règle, les califats qui vont se succéder, vont consulter mais sur des sujets de leurs choix et non sur la totalité des affaires de la *'Umma*.

Concernant l'après Abu Bakr (632-634), ce dernier va désigner 'Umar (634-644), qui juste avant de mourir délègue six de ses compagnons pour élire son successeur. Le troisième calife lui aussi va subir le même sort que 'Umar.

Au sujet de la succession plus tard les choses vont être plus claires, c'est le principe héréditaire et le recours à la force pour prendre le pouvoir et se maintenir qui seront les seuls modes d'accession au pouvoir. Nous ne parlons plus de consultation qu'après l'arrivée de la démocratie, c'est à ce moment-là que les tendances islamistes vont avancer l'idée que l'islam est à la fois avant-gardiste et démocratique du fait de la consultation, nous pensons que cette

²⁹³ FERJANI Mohamed Chérif, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Éditions Fayard, Paris, 2005, p. 118-119.

argument n'a pas lieu d'être, car d'une part le principe de consultation reste flou (qui consulter) et de l'impossibilité de l'appliquer, il reste plutôt un principe théorique.

Comme annoncé auparavant, ni le Coran ni le Prophète n'ont donné des recommandations sur le califat et sur sa désignation. Ce sont des hommes qui ont ressenti l'urgence d'une situation et par un réflexe naturel, vont mettre en avant un proche du Prophète pour le remplacer, cet acte premier n'est nullement religieux comme nous le disent Ali Abderraziq et bien d'autres chercheurs. C'est le lien qui unit les musulmans « l'islam », qui a troublé la compréhension de cette nouvelle invention purement humaine qu'est le califat.

Ce même califat, qui s'est inscrit dans la durée, est irréductible et ne ressemble à aucun des modèles du pouvoir incarnés par les institutions politiques ou religieuses en vigueur dans les régimes étatiques. Le calife comme remplaçant du Prophète, avait une double fonction à la fois un chef politique et, le guide sur la voie du salut de la communauté musulmane.

Contrairement à un chef d'Etat élu par un suffrage universel, le calife tient sa légitimité du suffrage de la communauté « *Al-shura* », selon Ibn Khaldoun : Lieutenance du législateur (Prophète), en vue d'assurer la sauvegarde de la Religion et le gouvernement du monde. (*al-Din wa siyâsat al-dunyâ*). Le système califal, de ce point de vue, n'est nullement une théocratie, dans la mesure où le calife a pour mission l'application de la loi divine et il trouve sa légitimité dans la religion, ce qui nous amène à un système très complexe. Le calife trouve ses limites dans la religion elle-même, seule l'interprétation le libère de toute obligation²⁹⁴.

Ali Abderraziq, dans son ouvrage revient aussi sur la question de califat, dans son premier chapitre « Le califat et l'islam »²⁹⁵, il revient dans un premier temps sur la difficulté de la définition et sur le débat de nome, celui qui reprend le pouvoir (calife ou imam). Nous remarquons ici que nous parlons de détenteur du pouvoir au masculin et que les femmes ne sont pas incluses dans cette définition.

²⁹⁴ MERAD Ali, *Le califat une autorité pour l'islam*, Éditions Desclées de Brouwer, Paris, 2008, p.19-21.

²⁹⁵ ABDERRAZIQ Ali, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Éditions La Découverte, Paris, 1994, p. 53-85.

L'homme moderne ou contemporain peut être choqué par cette attitude, mais il s'agit là d'une « tradition » médiévale et dépassée, selon laquelle c'est l'homme et seulement l'homme qui peut avoir le privilège du pouvoir.

Comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, les termes pour parler des détenteurs du pouvoir n'ont pas la même signification. La signification dépend des époques, des régions, et surtout du contexte politique²⁹⁶. Les titres sont des outils de communication politique et les titulatures, que les gouvernants ont souhaité porter, sont des indicateurs de leurs programmes.

Abu Bakr premier calife choisi le titre de « calife du Prophète », à ce sujet d'après la tradition d'al-Balādhurī :

« 'Abbās b. Hishām nous a rapporté, venant de son père qui le tenait de son grand-père qui le tenait d'Abū Salih lequel le tenait d'Ibn 'Abbās qui dit : « lorsque l'envoyé de Dieu mourut, et qu'Abū Bakr lui succéda, on l'appela “successeur de l'envoyé de Dieu” et lorsque Abū Bakr mourut, et que 'Umar lui succéda, on dit pour 'Umar : “successeur du successeur de l'envoyé de Dieu” et les musulmans dirent : “et celui qui viendra après 'Umar, comment l'appellerons-nous ? Est-ce que nous dirons ‘successeur du successeur du successeur de l'envoyé de Dieu ?’ ” Cela continua, mais ils se réunirent au sujet du nom par lequel ils appelleraient le calife et appelleraient celui qui arriverait après lui dans les successeurs et quelqu'un d'entre eux dit : “nous sommes des croyants (*mu'minūn*) et 'Umar est notre commandeur (*amīr*)”, alors ils adoptèrent “commandeur des croyants” (*amīr al-mu'minūn*) et il ('Umar) fut le premier à être appelé ainsi et fut le premier à avoir adopté un [nouveau système de] datation (*ta'rīkh*) »²⁹⁷.

D'après cet auteur, nous voyons bien que la question première des musulmans était de nommer celui qui détient le pouvoir et cela pose aussi la question de sa nature. Ces interrogations vont animer la vie politique et religieuse des musulmans dans leur histoire.

²⁹⁶ DENOIX Sylvie « Gouverner en Islam. Lignes de faille et dénominateurs communs dans l'exercice du pouvoir (VIIe- XIIe siècles). L'Histoire en profondeur ». <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02436306>.

²⁹⁷ al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashraf*, vol. 10, p. 321.

1-2 Le califat à l'épreuve de l'histoire

Dans cette partie, nous n'avons nullement l'intention de faire œuvre d'historien, l'histoire du califat fut abordée dans une littérature inépuisable. Des auteurs célèbres, musulmans et orientalistes ont produit des travaux remarquables sur le sujet. Nous avons déjà parlé de cette institution, notamment dans les rapports religieux et politiques, nous nous limiterons à souligner les traits caractéristiques de cette institution à travers les différentes phases de son évolution. Nous tâcherons de mettre en évidence que c'est un modèle figé et aussi les raisons essentielles qui ont fait son instauration dans la durée.

2 - Naissance et évolution

L'origine de la communauté musulmane est l'union autour d'une nouvelle religion, une religion qui est censée clôturer, corriger toutes les autres religions et une supposée vocation universelle. L'islam révélé au Prophète Muhammad lui donne une autorité avec un aspect spécifique, car l'origine de son pouvoir dépend directement de Dieu.

En ce sens le prophète n'a pas investi personnellement le pouvoir, comme le dit Ali Abderraziq, le Prophète, comme nous l'avons vu, était seulement celui qui transmet un appel religieux, il n'est ni roi, ni fondateur d'empire, ni encore un prédicateur attelé à l'édification d'un royaume.

C'est donc suite à la mort du Prophète que le califat a vu le jour en 632, les musulmans de Médine se retrouvent sans autorité religieuse et (politique) incarnée jusque-là par le Prophète. La succession a provoqué un grand débat au sein de la communauté musulmane, il était plus question d'un débat politique que d'un débat religieux, afin de combler le poste vacant, finalement c'est Abou Bakr qui succédera au Prophète. Cependant l'allégeance à Abou Bakr arriva seulement après trois jours de débat et de consultation, la communauté par cette désignation accorda la prééminence au culte. Il choisit comme titre vicair de l'envoyé de dieu.

Cette innovation sémantique est le début d'un nouveau type de pouvoir étatique. Un modèle de pouvoir sans précédent dans l'histoire de l'Arabie préislamique, cette région qui a connu plutôt des cité-Etats comme : La Mecque, des principautés tribales et des royaumes plus au moins étendus²⁹⁸. Il nous semble que l'instauration du système califal est une rupture avec les modèles de gouvernance dans l'environnement géopolitique. Un nouveau chapitre dans l'histoire qui rend caduc l'ensemble des normes et valeurs qui dirigeaient l'organisation sociale et politique de la région²⁹⁹.

Suivons tout d'abord l'évolution de l'aspect politique dans le parcours du Prophète Muhammad. Comment s'est construit l'imaginaire politique dans la première communauté musulmane, partant de la thèse selon laquelle l'avènement de l'islam était porteur d'un projet politique déterminé, à savoir la création d'un État Arabe.

²⁹⁸ *Encyclopédie de l'islam* Al-ARAB, tome 1, (A Grohmann), p. 540-543.

²⁹⁹ MERAD Ali, *Le califat une autorité pour l'islam*, Éditions Desclées de Brouwer, Paris, 2008, p. 45.

D'après un personnage du nom de 'Afif Al-Kindi qui dit « comme je me trouvais à la Mecque, en période de pèlerinage, je me rendis chez al 'Abbas, oncle du Prophète. Pendant que nous étions à ses côtés devant la mosquée, un homme apparut qui se mit en position de prière, se tournant vers la Ka'ba. Il fut bientôt rejoint par une femme, puis par un jeune garçon. Qu'est-ce donc que cette religion ? Demandais-je à al 'Abbas, L'homme que tu vois là, me répondit-il, est mon neveu, Muhammad Ibn 'Abd Allah. Il prétend être l'envoyé de Dieu et affirme que le trésor de Chosroës et de César lui sont promis ; la femme c'est Khadija, son épouse ; le garçon, 'Ali Ibn Abu Tâlib (cousin germain du Prophète). Les deux croient en lui. Je jure par Dieu, il n'existe sur terre, à ce que je sache, aucun adepte de cette religion, hormis ces trois ! Et 'Afif d'ajouter : Que n'eussé-je été le quatrième ! »³⁰⁰

Ce texte est rapporté lors du débat, à l'époque Omeyyades, sur la question de savoir qui était le premier converti et à côté du Prophète, débat opposant les sunnites qui soutenaient la légitimité de Abû Bakr et les shi'ites adeptes de Ali. À en croire ce texte, le Prophète par sa *Da'wa*, aurait bel et bien un projet politique.

Ce texte n'est pas le seul à mentionner ce qui pourrait être un projet politique, le Prophète Muhammad avait la conviction d'être chargé de transmettre un message, ainsi que la première communauté des musulmans le voyaient.

Selon Mohammed Abed al-Jabri « Rien dans le Coran, la référence par excellence, ne prête à la *Da'wa* une quelconque visée politique »³⁰¹. Certes le Prophète par son message de Dieu, représente une menace pour les Qurayshites et leur système politique et économique du fait que la religion était au centre de la politique, pour les deux parties, ce qui les oppose et laisse croire à une éventuelle ambition politique de la part de Muhamed, ce que l'on appelle le Dogme.

Justement que dit le Coran sur le califat ? Si on interroge le Coran voici ce que nous trouvons à ce sujet :

« Ton seigneur dit aux anges : c'est moi qui désigne un représentant sur la terre »³⁰²

³⁰⁰ IBN AL-ATHIR, *al-Kâmil fi-t-ta'rîkh*, Dâr al-Fikr, Beyrouth, 1987, tome II , p. 77.

³⁰¹ Mohammed Abed al-Jabri, *La raison politique en islam*, Editions La Découverte, 2007, p. 41.

³⁰² Coran 2 :30

Le mot califat est employé deux fois au singulier dans le Coran (2 :26 et 38 :26) indiquant quelle est la position de celui qui représente Dieu sur terre, sept fois au pluriel dans cinq autres versets. Selon la thèse classique³⁰³, l'homme comme substitut de Dieu sur terre, et de ce fait l'institution du califat trouve toute sa légitimité, l'homme est habilité à exercer son pouvoir ici-bas, l'homme est le seul à avoir des capacités conférées par Dieu, d'un savoir agir.

À propos de celui qui était représenté par Adam, les interprètes du Coran sont tous d'accord qu'il s'agit de Dieu, malgré le fait que le Coran ne le dise pas clairement.

« Nous dîmes aux anges prosternez-vous devant Adam ! Ils se prosternèrent : 2 ,32 et « devant Dieu se prosternent ceux qui sont dans les cieux et sur la terre, de gré et de force » : 13 ,15 cela veut dire que Adam ne représente que Dieu, et que l'acte d'inclination a été fait envers Dieu. Ainsi le « califat signifie la représentation de dieu ».

Mais pourquoi le représentant de dieu n'est-il pas nommé dans ce verset ? D'après la grammaire arabe, l'emploi d'un nom affranchi de tout complément a pour but de constater l'universalité et la généralité du mot. Par exemple le mot « eau » est un mot d'ordre général contrairement à un verre d'eau ou de l'eau pure. L'emploi du terme califat séparé de toutes sortes de complément, exprime la généralité et la représentation absolue.

L'emploi du mot « califat » dans ce verset coranique nous donne les significations suivantes :

- la représentation ne connaît nulle sorte de limite
- la représentation est le point commun entre la créature et les créatures
- l'homme exerce son pouvoir dont la source est Dieu et d'autre part il représente les Créatures devant Dieu

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, il y a un flou sur les termes et sur la nomination et les conditions, certains théologiens expliquent ce vide par l'interprétation du Coran. Il faut chercher dans le Coran le sens caché des choses qui reviennent à ceux qui détiennent le savoir.

Concernant la nomination et les conditions d'un califat beaucoup de théologiens et savants se sont penchés sur la question, par exemple 'Abd ar-Razzâq As-SANHOÛRĪ « pour

³⁰³ Tabari, *Commentaire coranique*, tome 1, p. 161-258.

être valable, la nomination doit remplir certaines conditions, soit par rapport au calife disposant, soit par rapport au bénéficiaire de la disposition »

Pour le calife disposant :

- Celui-ci doit être au pouvoir, le futur calife ne saurait anticiper la nomination de son successeur.
- Le califat disposant doit s'inspirer de l'intérêt général dans sa disposition.

Pour le bénéficiaire de la disposition :

- Remplir les capacités requises pour être calife
- Le califat ne doit être ni fils ni père du calife (cette règle n'était pas souvent respectée)³⁰⁴

Al-Sa'ad dit : « Selon nos livres de droit, il faut à la Communauté un Imâm qui revivifie la religion, veille à l'application de la Sunna, rende justice aux opprimés et fasse reconnaître à chacun ses droits.

L'Imâm doit être responsable, musulman, juste, libre mâle, *mugtahid*, courageux, capable de se former une opinion par lui-même. Il ne doit être ni sourd, ni aveugle, ni muet ; il doit être aussi d'origine qurayshite. S'il ne se trouve personne, chez les Qurayshites, qui réunisse toutes les qualités requises, on nommera alors un membre de la tribu de Kinana, sinon un descendant d'Ismâ'îl, et, à son défaut, un non-Arabe », des conditions qui sont unanimement admises par les sunnites³⁰⁵. Rida ajoute la justice et la science.

Selon lui, les traditions sur ce sujet sont nombreuses et bien connues dans les livres de la Sunna, il n'y a aucune contradiction ou désaccord chez les musulmans, sauf lorsque les Turcs ont osé interpréter à leur façon³⁰⁶. Il faut noter que Rida pense que le malheur du califat vient des Turcs et qu'il est important de revenir au califat.

³⁰⁴ AS-SANHOÛRĪ 'Abd ar-Razzâq, *Les principes du gouvernement en islam le califat et son évolution*, Éditions Paul Geuthner, Paris, 1986, p. 94-98.

³⁰⁵ LAOUST Henri, *Le califat dans la doctrine de Rachid Rida*, Éditions J.Maisonneuve, Paris, 1986, p. 27-28.

³⁰⁶ *Ibid.*

Revenant à l'institution califale, comme nous l'avons, vu les chercheurs musulmans opposaient deux périodes, Ibn Khaldun lui aussi fait le même constat, c'est-à-dire le califat régulier et le califat non régulier. La première période, est celle des quatre califes (compagnons du Prophète), une période considérée comme exemplaire et dont il faut s'inspirer, selon AS-SANHOURI les quatre premiers califes avaient, pour employer la terminologie du droit public moderne, une forme républicaine démocratique. C'était une république avec une particularité : le Président ou le Calife était élu pour la vie. Pour la nomination tantôt on a eu recours à l'élection directe, tantôt à la nomination par le calife précédant confirmée par l'approbation générale des électeurs.

Nous voyons bien dans cette analyse un amalgame d'une part des époques et des principes, concernant le système démocratique ceux qui ont choisi le calife étaient une minorité et non toute la communauté, et comme nous l'avons dit certaines tribus étaient exclues, par exemple pour la nomination d'Abu Bakr. Concernant la confusion des époques nous pensons que les époques n'étaient pas les mêmes et les conditions non plus, donc appliquer un concept moderne à une époque ancienne, c'est une erreur qui a comme source la projection et l'idéalisation.

La deuxième période débute avec la mort du quatrième calife Ali assassiné, et la prise du pouvoir par Mu'âwiya, fondateur de la dynastie omeyyade qui avait comme capitale Damas, cette dynastie va rester au pouvoir durant 90ans (661-750), et à l'origine d'un grand changement selon ETYAN « c'est moins au titre de musulman que les Omeyyades ont accédé au califat qu'au titre de membre d'une famille ayant occupé une situation prééminente avant l'islam. C'est en quelque sorte une revanche des Arabes influents de la Mecque, à un moment écartés du pouvoir par Muhammad ».

Durant cette période les omeyyades n'accordaient pas l'importance à l'expansion de l'islam mais plutôt une recherche d'extension du territoire musulman, autre grand changement, ce fut l'instauration du pouvoir héréditaire et dynastique et l'évolution de l'institution califale vers le *Mulk* .

Avec l'arrivée des Abbasides au pouvoir en 750, nous allons observer un retour à la religion, selon eux, il y eut un relâchement dans l'application de l'islam, de ce fait le calife va devenir le gardien du dogme et diriger la prière du vendredi, nous voyons aussi un retour de la famille du Prophète au pouvoir, c'est ainsi qu'ils vont soutenir la thèse que la légitimité du

pouvoir revient à la famille du Prophète plus exactement les descendants d'al Abbas, car il était le plus qualifié.

Il faut noter que cette dynastie arabe s'est emparée du pouvoir à la suite de massacres d'une cruauté incroyable. Les intrigues clandestines des Abbassides ont abouti, par suite de la faiblesse des derniers Omeyyades, à un soulèvement ouvert commençant en Perse et dans l'Iraq, foyers hostiles à la Syrie et à l'élément arabe prédominant³⁰⁷.

Durant cette période nous observons la continuité de la réunion des attributions religieuse et politique, comme c'était le cas chez les Umayyades, mais contrairement à la dynastie précédente, il y a eu un mouvement de réaction en faveur de l'islamisation de l'empire.

Le politique aussi occupait une place importante dans la dynastie, et la religion était un simple moyen pour consolider la légitimité et pour contrer les adversaires. C'est la grande époque du développement du droit musulman et de l'élaboration d'une doctrine harmonieuse et adaptable. Les juristes ont trouvé le moment propice, suite à l'attitude favorable des califes vis-à-vis des sciences islamiques³⁰⁸. On fait en sorte de répondre aux nouveaux besoins des musulmans.

La prise de Bagdad par les Mongols en 1258 va marquer la fin de cette dynastie, il a fallu de peu que le califat disparaisse à tout jamais, si ses successeurs ne s'étaient pas réfugiés en Égypte.

La période qui suit et qui s'étend sur deux siècles et demi, a été unique dans les annales de l'histoire du califat. Les Mamelouks (des esclaves turcs) résistent à l'invasion Mongole et commence à gouverner au nom des Ayyoubides. Durant cette période il est difficile de parler de gouvernement du califat, les Abbassides réfugiés en Egypte bien qu'ils aient tenté de gouverner mais le véritable gouvernement était celui des Mamelouks.

Il semble selon AS-SANHOURI qu'il y ait eu une séparation entre les attributions religieuses et les attributions politiques. Les premiers appartenaient au calife Abbaside et les deuxièmes aux Mamelouks. Mais les califes Abbassides jouissent d'une certaine autorité. Et le seul pouvoir dominant en islam était le temporel.

³⁰⁷ AS-SANHOURI 'Abd ar-Rassâq, *Les principes du gouvernement en islam le califat et son évolution*, Éditions Paul Geuthner, Paris, 1986, p. 237.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 240.

En 1517, sous le règne de Salim I, les Turcs se lancent à la conquête de l’Égypte, occupent le Caire et vont chercher le moment idéal pour faire renaître le califat.

Selon le professeur THOMAS Walker Arnold, un historien ayant étudié le califat Ottoman, la période du califat ottoman est dépourvue de tout point d’appui historique, et que les princes ottomans ont profité de leur situation prédominante comme première puissance musulmane et par leur protection des lieux saints pour mieux revendiquer leur dignité de califes, sans avoir de concurrence.

Quant au titre de calife il n’est revendiqué que vers le XVIIIème siècle lorsque la puissance ottomane commence à décliner, c’est une manière de donner plus de prestige et donne une nouvelle force aux yeux de l’Europe.

Comme pour les autres dynasties, l’héréditaire se produit en vertu de la loi de primogéniture, on ne nomme plus le calife. Les sultans Ottomans ne s’intéressent plus au titre de calife, malgré cela ils avaient une prestance religieuse et cela par leur protection des lieux saints, une protection qui leur donne aux yeux des musulmans l’affirmation de caractère religieux de leur gouvernance. On arrive à une absorption presque complète des attributions religieuses par les attributions politiques, une tendance qui commence depuis le début du califat.

3-La religion et la force les deux facteurs d'une domination dans le temps

Nous avons vu que la religion a joué un rôle très important dans le domaine politique et elle continue toujours à marquer les esprits dans le monde arabo-musulman jusqu'à nos jours, elle est l'élément fondateur d'une communauté et, par la suite celle qui va être mis en avant pour la légitimité.

Si, dans un premier temps, le religieux et le politique étaient confondus dans la personne du Prince, le calife, il y eut, dans le monde musulman médiéval, maintes façons de conjoindre ou non ces deux réalisations du pouvoir. Parfois, *al-Din wa-l-siyāsa* ont été réunies en une seule personne, parfois, au contraire, l'imam et le sultan se répartirent ces fonctions. En effet, un des *topoi* concernant le leadership en Islam, *a fortiori* sur le regard que l'on porte à l'Islam médiéval, est l'idée selon laquelle religion et politique ne font qu'un et sont unies dans la personne du Prince, qui serait à la fois pontife et empereur. Pour reprendre un vocabulaire concernant l'histoire occidentale, il y aurait une théologie politique, soit un mode de gouverner où les ordres du religieux et du politique sont confondus. De ce point de vue, y a-t-il homogénéité des gouvernements musulmans ³⁰⁹?

Ibn Khaldun dans sa *Muqadimma*, nous explique que la religion donne plus de force et de légitimité, c'est la religion qui efface toute concurrence et annule le système de nomination tribal. C'est par le but ultime de l'islam qui est la justice et l'égalité, que tous les autres avis contre tel ou tel s'arrêtent d'exister, c'est ce qui arrive dans le début de l'islam.

Abu Bakr est le premier à avoir mis en place la religion comme source de légitimité, contre ceux qui ont refusé de l'accepter comme successeur, accusant d'apostat et ennemis de l'islam ces derniers.

Par la suite, les textes du Coran vont être mobilisés afin de faire taire toute contestation, c'est Dieu qui a voulu un tel et un tel, et un bon musulman ne peut s'opposer à la volonté de Dieu. Cette manipulation politique par la religion est vraie jusqu'à un certain temps où l'État islamique était à son début, et n'était pas si étendue qu'elle va l'être par la suite.

³⁰⁹ DENOIX Sylvie, *Gouverner en Islam. Lignes de faille et dénominateurs communs dans l'exercice du pouvoir* (VIIe- XIIe siècles). L'Histoire en profondeur ». <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02436306>.

L'interprétation du dogme est aussi un des éléments de variation. Néanmoins, c'est souvent au nom de la déviance des dynasties que les révolutions sont légitimées. Ainsi, les Almohades mus par une idéologie religieuse proclamant l'unicité divine, ce que signifie le nom de cette dynastie, *al-Muwahhidūn*, ils se développèrent dans le cadre d'une « réforme religieuse radicale menée dans l'esprit du *ribât* », menée par un leader charismatique, Ibn Tūmart qui se proclama *mahdi* en 1147.

Originaire d'Igīlīz dans l'Atlas marocain, Ibn Tūmart lance, au début du XIIe siècle, un mouvement messianique dont le message, outre l'affirmation de l'unicité divine et de la conviction d'être les musulmans « purs », lutte contre l'anthropomorphisme dont sont accusés les Almoravides qu'ils renversent en 1147. S'il s'agit d'« adjoindre à l'autorité charismatique du juriste-théologien proclamé *mahdi* un pouvoir d'une autre nature, traditionnelle, fondée sur le prestige de son lignage³¹⁰.

Comme nous l'avons vu, l'aspect religieux durant les dynasties est un moyen de légitimité, souvent les sultans font appel à des théologiens lorsque leur légitimité est affaiblie, ou pour affirmer leur statut.

Selon Rida la volonté de domination était capitale, ceux qui avaient le pouvoir n'ont pas cherché à faire triompher la cause de Dieu, ni à faire justice sur terre. C'est pour lui la raison du désordre dans la Communauté et la raison pour laquelle le système politique fut ruiné. Ceux qui avaient le pouvoir ont fait de leur obéissance un devoir canonique absolu. Bien que Rida cherche à expliquer les raisons de l'affaiblissement du califat, il veut reconstruire le califat, son analyse montre comment la religion fut utilisée à des fins purement politiques et pour dominer.

Cependant la religion n'a pas suffi à elle seule, il a fallu avoir recours à la force, une force brutale qui est devenue l'un des fondements du droit public.

Mu'âwiya, par exemple, put grâce à sa force et à son argent, arracher la reconnaissance de son fils Yazid, il ne rencontrera d'opposition effective qu'au Higaz. Mu'âwiya fit le pèlerinage, dans le but de préparer la reconnaissance de Yazid au Higaz ;

³¹⁰ DENOIX Sylvie, « Gouverner en Islam. Lignes de faille et dénominateurs communs dans l'exercice du pouvoir (VIIe- XIIe siècles). L'Histoire en profondeur ». <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02436306>.

mais ceux qui étaient considérés comme « *aahl al-Hall wa-l-'aqd* (les personnes chargées des affaires des musulmans) n'ont pas voulu accepter cette proposition, et ils lui demandèrent de consulter les Musulmans.

Nous voyons bien qu'il y a une lutte pour le pouvoir, cette lutte impose la force, Ibn al-Muqaffa' dans ses écrits, marque le début d'une lutte généralisée pour le pouvoir. C'est la lutte entre blocs rivaux, chaque bloc défend des intérêts afin de soumettre l'autre, on fait souvent appel aux clans.

Une autre méthode d'usage de la force, tout au long de l'histoire les musulmans, va s'étendre sur de vastes régions, et l'appel au jihad constitue une forme de stabilité pour le calife en place, une technique qui a fait ses preuves pour limiter toute contestation ou révolte, mais cette méthode n'a toujours pas fait ses preuves et aussitôt le calife montre des signes de faiblesse, ce dernier se fait destituer par la force.

Concernant le *jihad*, cette guerre au nom de Dieu fait le lien entre le passé et le présent, nous allons voir que des organisations islamiques violentes vont revendiquer cette méthode pour arriver au pouvoir.

Ce que nous avons tenté dans cette partie, c'est de démontrer que la religion et la force sont les deux éléments importants dans la stabilité du système califal et pour son « inscription dans la durée », mais ce mode de gouvernement va s'effondrer comme nous l'avons vu, laissant place à d'autres formes de gouvernance mais nous observons bien que les pays arabo-musulmans se sont inscrits dans la modernité mais que la tentation de la religion reste toujours présente. .

4-La pensée philosophique du politique en terre d'islam (le philosophe, le savant et le politique)

Dans l'ouvrage d'Ali Abderraziq *L'islam et les fondements du pouvoir* comme nous l'avons vu, l'auteur lance un appel à la recherche d'une nouvelle forme de gouvernance, il invite les musulmans à ce réinventer et de s'approprier leur espace politique, non pas comme une obligation religieuse, mais comme une nécessité humaine, pour cela il faut s'inspirer de ce que l'humanité a trouvé de mieux dans le domaine politique³¹¹. Il rappelle aussi que la séparation du politique et du religieux n'est pas une déviation ni un dénigrement de la religion, Ali Abderraziq à notre sens interpelle la conscience islamique. Il est conscient que le monde musulman avait déjà lancé dans le passé la recherche dans le domaine politique, mais pour lui, il y a eu une période d'hibernation qui a plongé le monde arabo-musulman dans un retard par rapport aux autres nations, à savoir l'Occident, selon certains chercheurs la période de la stagnation « décadence » des sciences islamiques fut à partir du Xème siècle.

Nous allons voir dans cette partie de manière brève, comment les savants abordaient le politique et quel regard ils avaient à l'égard du califat, cette institution figée qui a dominé plus de treize siècles, ainsi que les raisons de la décadence de la civilisation musulmane.

Si tout porte à croire que la pensée arabo-musulmane est étroitement liée à l'islam, et qu'elle n'a pas su produire des idées rationnelles, l'histoire de la pensée arabo-musulmane contrairement à cette idée reçue, fut riche d'une littérature rationnelle et scientifique, une pensée qui n'accepte pas la soumission aux concepts religieux.

Si pour les théologiens « le plus solide des liens de l'islam c'est l'amour en Dieu et la haine en Dieu » cette idée se manifeste dans toute la pensée religieuse par la présumée indiscutable, de la supériorité du croyant sur les autres hommes dans tous les cas et toutes les circonstances ». Cette façon de voir le monde met d'emblée des limites à la pensée et à la recherche scientifique. Pour certains savants du monde musulman c'est la rationalité qui est seul remède à l'ignorance et le mystique apporte une réponse morale et religieuse, cette attitude de recherche de la vérité nous pouvons l'identifier dans les ouvrages et l'héritage scientifique produit durant des siècles par des penseurs musulmans, du temps où il est question d'une Nahda *des sciences rationnelles*.

³¹¹ L'islam pouvait accepter n'importe quel régime politique, monarchie, républicain ou même communiste. Voir URVOY Dominique, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Éditions Le Seuil, Paris, 2006, p. 605.

Dans son ouvrage *L'histoire de la pensée arabo-islamique*, Dominique URVOY, nous parle du mouvement kharijite, comme le premier à incarner l'idée que le croyant quel qu'il soit, peut s'opposer à l'imâm fautif et choisir librement son propre chef. Pourquoi cet exemple ?

Car il s'agit là non pas d'une action religieuse, mais d'une action politique qui incarne d'un côté la rupture avec le système tribal, celui où le calife doit appartenir à la « maison du Prophète » et d'un autre côté cette action de résistance purement politique est une introduction de l'esquisse du pluralisme politique, qu'on ne trouve pas par la suite dans l'histoire musulmane³¹².

Ce mouvement de désobéissance représente le rejet et le refus des concessions de l'exercice du pouvoir. À notre sens, c'est le début de la réflexion du musulman sur sa place dans la cité, la soumission n'est pas productrice d'une politique qui répond au besoin de la population³¹³. Ce mouvement très important dans l'histoire des musulmans a produit un effort de théorisation, qui se traduit par le slogan « il n'y a de juge que de la part de Dieu », mais dans les livres, nous trouvons d'autres formules que celle que nous venons de citer « le jugement n'appartient qu'à Dieu ».

Dans son caractère frustré, voire brutal, ce premier mouvement a le grand mérite de servir de révélateur de certaines implications extrêmes de la nouvelle doctrine. Il pose clairement le problème de la définition de la communauté et des qualités exigées de ses membres.

Ce mouvement, à notre sens, représente, le début de la réflexion de la place de l'individu dans la société et quel rôle il doit avoir. Il est question de l'intégration dans l'imaginaire des musulmans de la naissance d'un Etat et qu'il faut réfléchir comment interagir dans cette nouvelle invention humaine bien que ce dernier eût comme point commun le lien de la religion.

Plus tard, dans l'histoire de l'islam comme pensée, nous allons voir émerger une vraie réflexion comme nous l'avons annoncé, qui dénonce le pouvoir d'une part et la façon dont il est exercé, et d'autre part ne pense pas le politique comme un fait religieux auquel il ne faut pas toucher.

³¹² URVOY Dominique, *L'histoire de la pensée arabo-islamique*, Éditions Le Seuil, Paris, 2006, p. 65.

³¹³ *Ibid.*, p. 65-66.

4-1 Penser le politique

Durant le califat nous avons vu qu'une tradition, celle des miroirs, s'interroge sur le pouvoir et le gouvernement, tandis que le droit s'interroge sur la légalité et la légitimité, mais la philosophie politique s'est penchée sur la cité et comment il faut la penser.

Ibn Rushd (Averroès, 1126-1198) dans le commentaire « *de la République de Platon* », et déjà souligné par Ibn Bagga (Avempace 1077-1138), au début « *du Gouvernement solitaire* », la prétention de philosophie consiste à construire un discours scientifique sur le politique³¹⁴. Science et opinion y sont strictement distinguées pour montrer la frontière entre la philosophie politique fondée sur la démonstration, et tout autre discours, cette différenciation marque le point de rupture entre la littérature et l'histoire comme apport d'information.

Selon Makram Abass l'héritage grec, dans la tradition philosophique politique, s'est installé vers le Xème siècle, c'est avec al-Fârâbî (870-950) « le second maître », après le premier Aristote, Fârâbî fut le plus grand philosophe en islam, et sa pensée s'est particulièrement penchée sur les questions politiques, son travail va continuer jusqu'en Andalousie, avec Avempace et Averroès.

Pour Fârâbî, les sciences politiques trouvent comme fondement la pensée de Platon et Aristote, notre philosophie va chercher une harmonie entre les deux maîtres grecs, une recherche qui a comme question majeure celle du Bien. Le postulat majeur de notre philosophe est que l'homme peut s'accomplir ici-bas par l'acquisition des vertus qui sont éthiques, artisanales, théoriques et scientifiques, des conditions très importantes pour le salut de l'âme.

Pour ce philosophe, comme pour Platon et Aristote, l'homme a deux vies, celle d'ici-bas et l'au-delà, une séparation très importante, l'homme dans sa vie ici-bas réalise sa perfection première et celle de l'au-delà c'est connaître le vrai bonheur.

Ce qui nous intéresse ici, c'est la question de la science politique, al-Fârâbî pense que l'homme doit examiner la « fin » humaine qui est la recherche de l'excellence, des biens et des vertus, et d'éviter tout ce qui l'empêche d'atteindre cet objectif .

³¹⁴ ABBES Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, Éditions PUF, Paris, 2009, p. 194.

Nous voyons bien, dans la réflexion de Fârâbî, qu'il est impérativement important de penser le politique de manière scientifique et de ne pas se laisser distraire par le religieux. L'homme se distingue par la raison.

La cité excellente dans laquelle chacun est rétribué selon son mérite, et où les différentes catégories forment un tout uni par l'amitié, l'harmonie et l'amour ne peut être produite que par un chef qui connaît la fin suprême de l'existence, le bonheur, et maîtrise les moyens de les éloigner du malheur³¹⁵.

Ce philosophe que nous venons de citer de manière très brève, s'interroge sur le gouvernement et comment le gouverneur doit diriger la cité ; nous voyons bien à travers cet exemple qu'il y a dans le monde arabo-musulman une remise en question du pouvoir malgré les caractères sacrés du politique.

Ibn Khaldoun, que nous avons cité dans notre premier chapitre, a effectué un travail sur l'histoire et conçu une formule philosophique de l'histoire qui est sans doute l'un des plus grands travaux jamais réalisé. Ce philosophe a eu le malheur de naître dans une période trouble de l'histoire musulmane, mais par son travail il a fait partie de ce que nous appelons « l'âge d'or de la philosophie arabe », sa pensée n'a pas été approfondie, ni reprise par ses successeurs, même, elle a disparu durant des siècles. Cet auteur se distingue par sa théorie politique que l'auteur a mise dans la *Muqadimma*. Il propose un modèle politique de la société supportable³¹⁶.

Ibn Khaldûn esquisse une typologie de l'État qui trouve des applications dans l'évolution historique de l'institution en climat islamique. Elle renseigne en même temps sur la séparation de l'institution en climat, sur la séparation de fait entre la religion et la politique. il distingue trois types de gouvernement la royauté naturelle, qui gouverne selon la contraintes des besoins matériels et des appétits, la royauté politique, qui gouverne conformément à la perception rationnelle des biens temporels ; le califat, qui gouverne conformément aux indications de la loi religieuse sur les intérêts des hommes dans l'au-delà et ici-bas³¹⁷.

³¹⁵ Voir ABBES Makram, *Islam et politique à l'âge classique*, Éditions PUF, Paris, 2009.

³¹⁶ SAYYAH Jamil, *Philosophie politique de l'Islam : L'idée de l'État, chez Ibn Khaldoun*, éditions L'atelier de L'arche Eds, Paris, 2002, p. 36.

³¹⁷ IBN Khaldûn, *Muqadimma*, Éditions Gallimard, Paris, 2006, p. 238-239.

Le frein qui retient les hommes est extérieur dans les deux premières formes de l'État, tandis qu'il est intérieur et personnel dans le cas du califat. D'où la supériorité du califat sur toutes les autres formes de pouvoir³¹⁸.

Nous avons voulu par cet exemple souligner, d'une part la place importante des philosophes sur une question très importante à savoir le politique, et d'autre part mettre en évidence la rationalité qui a trouvé son chemin chez les musulmans, malheureusement le travail de recherche de la vérité en terre d'islam comme nous l'avons annoncé a pris fin vers le XIIème siècle ; c'est alors le début d'un retour à la religion et l'hibernation de la pensée arabo-musulman.

4-2 Un aperçu de l'évolution de la doctrine du califat

La question du califat va inspirer beaucoup de chercheurs et juristes. Symbole vivant de la communauté, le califat en terre d'islam va épouser plus d'une définition et signification selon les périodes et les conceptions, c'est peut-être dû à des termes pas très clairs et non précis du Coran à ce sujet. Notre propos est de donner un bref aperçu du développement de la doctrine du califat, il nous paraît important dans notre recherche de mettre en évidence cette évolution.

Le modèle du califat le plus célèbre est celui de Mâwardi (384-450/994-1058), ce modèle classique se trouve dans *al-Aḥkām al-sultaniyya*³¹⁹, ce traité est une œuvre que nous pouvons placer approximativement dans le temps, et est considéré comme un traité de référence selon son auteur, il le dit dans sa préface. Cet ouvrage concerne ceux qui ont la charge de la communauté (*wullât al umûr*). Le but très clair de cet ouvrage « pour obéir aux ordres de celui auquel on doit obéissance » c'est-à-dire celui qui a remplacé le Prophète après sa mort le calife³²⁰.

Selon Mâwardi, le califat est instauré pour succéder au prophétisme dans le but d'être le gardien de la religion et l'administration des affaires de ce monde, nous voyons bien là que l'institution califale, selon cet auteur, a une double fonction : assurer la relation avec l'au-delà et l'ici-bas.

³¹⁸ SALMAN Wassim, *L'islam politique et les enjeux de l'interprétation* Nasr Hamid Abu Zayd, Éditions Mimésis, 2017, p. 67.

³¹⁹ Mâwardi (Abou'l-Hasan Alî). *Les Statuts gouvernementaux ou Règles de droit public et administratif*, traduits et annotés par FAGNAN Edmond, Ed Caire, Alger 1915.

³²⁰ FAGAN Edmond, *op-cit*, p. 2.

La survie de la religion et de la communauté dépend du califat, c'est l'argument avancé par Mâwardi pour donner au califat le caractère d'une obligation religieuse, les gens par nature ont besoin d'un chef puissant et rigoureux, avec son pouvoir il assure la paix ; il est celui qui oblige les sujets à se respecter mutuellement et ne pas commettre d'injustice entre eux, le calife est là aussi pour trancher en cas de litige.

D'après Mâwardi la loi islamique révélée nous oblige à déléguer les choses humaines à un imam chargé de l'application « des choses divines ». « Il est dans la nature des gens raisonnables de se confier à un chef qui les empêchera de commettre des injustices les uns envers les autres et qui les départagera en cas de contestation et de litige. Sans ce chef, en effet, les hommes vivraient dans l'anarchie et le laisser aller à la manière des sauvages abandonnés à eux-mêmes »³²¹

Se référant à la tradition comme preuve irréfutable à l'obligation du califat, Mâwardi fait appel au texte coranique, « O vous qui croyiez, obéissez à Dieu, obéissez au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité »³²² ; se soumettre à ceux qui détiennent l'autorité revient à se soumettre aux imâms, pour donner plus d'appuis. Mâwardi ajoute le dit du Prophète « d'autres chefs après moi commanderont, l'homme pieux vous commandera avec piété, l'homme pervers avec perversité – mais écoutez-les et obéissez-leur dans tout ce qu'est conforme à la vérité, s'ils font bien, cela vous servira et cela leur servira ; s'ils font du mal cela vous servira, et cela leur fera du tort »³²³.

Le légiste que Mâwardi fut, est au service du califat ; son but premier c'est l'obéissance naturelle et de pleins grés, de la part des musulmans, cette attitude a aussi comme objectif de protéger le calife de toute tentative de déstabilisation.

Le califat, selon, Mâwardi n'accepte que l'existence d'un seul imam, La nomination d'un vizir et un émir n'a aucun impact sur le pouvoir du calife, du fait que le calife a un pouvoir de contrôle sur le vizir et l'émir. Nous sommes donc face à un État unitaire, en revanche si le calife ne dispose pas d'une autorité suffisante nous sommes en présence d'un État « pluraliste de type confédéral plus que fédéral ».

³²¹ FAGNAN Edmond, *Les Statuts gouvernementaux*, Imprimerie de L'Université, Alger, 1915, p. 5.

³²² Coran verset 4-59.

³²³ FAGNAN Edmond, *Les Statuts gouvernementaux*, Imprimerie de L'Université, Alger, 1915, p. 6.

Nous constatons que cet auteur ne fait pas la différence entre le spirituel et le politique, le spirituel est étroitement lié au politique, en d'autres termes le pouvoir temporel du calife dépend du pouvoir spirituel (obligation religieuse, gardien de la religion), le calife a un pouvoir total et n'admet nullement le partage de son pouvoir avec le vizir ou l'émir.

L'absolutisme califien instauré par Mâwardi a préparé la doctrine d'Al-Ghazali (1058-1111). Selon nos deux juristes l'existence d'un chef à la tête de la communauté est une nécessité immanente par la raison et la loi religieuse appuie son caractère obligatoire.

Ghazâlî développe sa théorie du califat dans son ouvrage « Mustzhiri », selon lui la légitimité du califat se base sur la légitimation des fonctions publiques, la clé du bon fonctionnement de l'État califal, c'est un imam légitime et régulièrement investi, les wilâyat ne sont légalement reconnues qu'à la condition de constituer des délégations de l'autorité califienne. En absence d'un Imam légitime, ces fonctions publiques n'auraient plus de fondement juridique. Si on ne rend pas légitime les fonctions publiques, cela engendre une paralysie du système, et entraîne une anarchie, ainsi que l'effondrement de la juridiction, des peines, des droits des gens, etc...

Al-Ghazâlî avance trois arguments pour défendre sa thèse, le premier est le consensus, c'est-à-dire la participation de toutes les tendances et s'il y a un désaccord ce n'est pas sur l'existence de l'imam mais sur la façon de l'élire ; le deuxième argument est plutôt d'ordre historique c'est la précipitation des Compagnons du Prophète à le remplacer à sa mort et cette action avait comme but la protection et la survie de l'islam ; le troisième argument est celui de mettre le pouvoir entre une seule main, celle du calife car donner le pouvoir à un collègue c'est prendre le risque d'un désaccord et d'un conflit.

C'est dans un autre ouvrage « *al-Iqtisâd fî al-'i'tikâd* » que al-Ghazâlî va encore mieux développer son argumentation, pour cela il va mettre en avant le consensus et les arguments religieux sur cette méthode.

Nous pouvons aussi remarquer que, dans plusieurs de ses ouvrages, al-Ghazâlî défend l'unité du califat, il cite des rois, des sultans, des émirs dont parfois le pouvoir et l'existence semble avoir le même rôle des imams ou califes, comme il le fait par exemple dans *al-Ihyâ'*³²⁴, dans ce même ouvrage il affirme l'existence du califat et du sultanat « Le califat

³²⁴ Al-Ghazâlî, *'hiya 'ulûm al-Din*, tome 2, p.124.

appartient aux Banû al ‘Abbas et il n’est pas question de chercher à leur retirer, le pouvoir de fait, dans les différentes provinces appartient à des sultans ou à des rois³²⁵ ».

Cette théorie du caractère unitaire du calife détenteur du pouvoir temporel et spirituel, s’est vu contester par les juristes islamiques.

Ibn Taymîyya (1262-1328), ce juriste du XIII^{ème} siècle dont les écrits ont inspiré (sélectivement) les positions islamistes radicales et surtout les « Frères musulmans » et autres mouvements *salafistes*, ces textes ont été écrits durant des tumultes extrêmes, tels que les croisades et invasions mongoles et au moment où le califat abbasside, représentant l’unité et l’unité de la *Umma*, n’est plus qu’une vue de l’esprit³²⁶. Il conçoit le pouvoir comme accessible à toute personne capable de l’exercer, et non comme un privilège aux seules mains des Qurayshites.

Ibn Taymîyya conteste le caractère obligatoire du califat, du fait que selon lui les musulmans doivent obéir à Dieu, au Prophète et à ceux qui détiennent le pouvoir, il avance comme argument la *shâhada* et le célèbre verset « Obéissez à Dieu, à son Prophète et à ceux parmi vous qui détiennent l’autorité »³²⁷.

Concernant le fonctionnement de la « *wilâya* », Ibn Taymîyya considère que la direction des affaires musulmanes ne dépend pas d’une seule catégorie, mais c’est un travail collectif qui ne dépend pas de tel ou tel clan. « Lorsque le but d’une fonction sociale ne peut être atteinte avec un seul homme, on devra confier cette fonction à tout un groupe. Il est en effet indispensable de considérer toujours la solution la plus utile et de multiplier les agents d’autorité lorsque l’on ne trouve pas de candidat qui soit à même d’assurer le bon fonctionnement d’une *wilâya* »³²⁸.

Ibn Taymîyya ne trouve pas dans le modèle du Prophète ni celui des quatre Compagnons, un modèle à suivre, cet auteur n’est pas nostalgique de cette période, d’après lui le modèle prophétique a fait son temps. Il est temps pour les musulmans de trouver leur propre système, à savoir, c’est avec la rencontre de l’émir et du savant, les deux classes doivent collaborer dans le but d’instaurer une société saine. Car pour lui la société est le

³²⁵ LAOUST Henri, *La politique de Ghazâlî*, Éditions Geuthner, Paris, 1970, p. 239.

³²⁶ HAFEZ Ziad, *La pensée religieuse en islam contemporain, débat et critique*, Éditions Gallimard, Paris, 2012, p. 59.

³²⁷ Coran verset, 4-59.

³²⁸ IBN Taymîyya, *Minhâdj*, p. 27-20.

produit de ces deux classes, si les deux classes sont saines alors la société le sera mise aussi et vice versa.

Ibn Taymîyya voulait que le califat soit plus réaliste, plus viable et mieux adapté aux normes de l'évolution sociale. Avec cet auteur, le califat comme système politique islamique n'est plus un système universel. Le calife détenteur d'un double pouvoir, pouvoir politique et pouvoir spirituel est contesté par Ibn Taymîyya qui comme le pense Henri Laoust « n'adapte pas d'avantage les doctrines classiques du califat qui peuvent déjà cependant être interprétées comme des doctrines de moyen terme entre le kharijisme et le chiisme telles qu'il les trouve exposées depuis Mâwardi ou son contemporain hanbalite IBN al-farra jusqu'à GHAZALI Fakhr al-Din al-Râziq ; ou Badr al-Din DIN GAMA'A. Cet auteur marque la fin d'une pensée traditionaliste qui cessera d'exister et le début d'une nouvelle pensée politique musulmane modérée.

Ibn Khaldun (1332-1382) politicien, historien et sociologue très célèbre par sa *Muqaddima*, donne la même définition du califat que Mâwardi, la lieutenance du prophétisme pour sauvegarder la religion (pouvoir spirituel) et la conduite des choses dans le monde (pouvoir temporel), cet auteur va suivre la direction de la majorité des jurisconsultes et théologiens, celle qui affirme l'obligation religieuse de l'intronisation du calife.

D'après Ibn Khaldûn, la question du califat a fait l'objet d'un consensus. Pour argumenter cette position, il cite l'exemple du consensus des Compagnons du Prophète à sa mort pour élire Abu Bakr, cette méthode de désignation va parcourir l'histoire et les musulmans ne vont pas manquer d'élire un calife, « Cette pratique se maintient solidement comme l'expression d'un consensus démontre le caractère obligatoire de l'intronisation de l'imam »³²⁹. Pour Ibn Khaldun nous sommes partis d'une coutume, puis une tradition pour à la fin devenir une obligation religieuse, reconnue par les théologiens et jurisconsultes.

Cet intérêt pour la sociologie politique chez Ibn Khaldûn, d'une grande portée, va s'éteindre dans le monde arabo-musulman et il faut attendre l'arrivée d'un certain Rashid Rida pour assister à une réanimation de ce domaine.

³²⁹ Ibn KHALDUN, *Muqaddima (Prolégomènes)*, Éditions Gallimard, Paris, 2006, p .181.

Cependant, cet auteur qui se réclame d'Ibn Taymîyya et Ibn Qayyim al-Gauziya, s'est beaucoup intéressé au Wahhabisme religieux beaucoup plus qu'à la sociologie politique³³⁰. Il va fonder avec Abduh en 1899 la revue *Al-Manâr* qui deviendra la porte-parole du mouvement Al-salaffiyya et du rigorisme moral d'inspiration hanbalite³³¹ sans oublier les deux sources d'inspiration pour Rida Taymîyya et al-Gauziya. *Al-Manâr* fut l'un des périodiques musulmans³³² les plus diffusés à son époque. Abduh publie des commentaires du coran et ses travaux vont être repris par Ridâ et sans cesse republiés par la suite en volumes distincts du reste de la revue, Ridâ reprend aussi des articles d'Al-Afghâni, Al-Kawaikini et Jamâl Al-Din Al-Qâsimî³³³ dans les domaines religieux et politiques.

Al-Manâr selon Henri Laoust est destiné plutôt à une minorité cultivée, il la caractérise par une technicité discrète, d'une internationalité islamique et la sûreté de sa documentation générale. Abduh par ses articles et commentaires donna à *al-Manâr* le prestige d'un grand nom, ces points de vue constituent par excellence l'orthodoxe progressiste, mais toujours mesuré. Cette revue va aborder les grandes questions islamo-arabes. Bien que cette revue fût celle qui a le plus marqué le mouvement des réformes, nous pouvons citer d'autres revues, mais elles n'ont pas eu le même impact : *Salaffiyya*, *Majalla Salaffiyya*, en 1917, *Al-Zahra*, de 1924 à 1929, *Al-Fath* dans les années trente et *Majalla Al-Chubbân Al-Muslimin* à partir de 1929³³⁴.

Al-Manâr fut l'outil le plus important pour véhiculer l'idée de la réunion d'un congrès islamique, mais de manière assez limitée, sans pour autant attaquer le califat ottoman. Selon Abduh il ne s'agit pas d'affaiblir l'islam³³⁵, car s'attaquer à cet institut est très dangereux.

³³⁰ LAOUST Henri, *Le califat dans la doctrine de Rashîd RIDA*, Éditions Maisonneuve, Paris 1986, p. 255.

³³¹ LEGRAIN Jean-François, *L'idée de califat universel et de congrès islamique face à la revendication de souveraineté nationale et aux menaces d'écrasement de l'empire ottoman*. Centre National d'Enseignement à Distance (CNED); Maison de l'Orient et de la Méditerranée, p. 114, 1986.

³³² La Revue du Monde Musulman a régulièrement suivi la parution du *Manâr* ; voir aussi Jomier, *Op. Cit.*

³³³ Jamâl Al-Din Al-Qâsimî (1866-1914), réformiste damascène connu actuellement pour avoir complété et publié l'œuvre de son père, *Qâmûs Al-Çinâ"ât Al-Châmiyya*

³³⁴ LEGRAIN Jean-François, *L'idée de califat universel et de congrès islamique face à la revendication de souveraineté nationale et aux menaces d'écrasement de l'empire ottoman*. Centre National d'Enseignement à Distance (CNED); Maison de l'Orient et de la Méditerranée 1986, p. 114.

³³⁵ *Al-Manâr*, V, 24 mai 1902 cité par Jacques Jomier, *Le réformisme ou les idées politiques du Manar*, colloque de Montpellier, novembre 1966, dactyle

Rachid Rida se permet de publier deux articles qui ne vont pas être au goût de Constantinople, des articles qui contiennent en germe les arguments que l'auteur développera lors de la crise du califat en 1924.

Publié en 1898 sous le titre "Réforme religieuse" (*Al-Islâh Al-dīnī*) le texte examine la question du califat "dans les perspectives de l'unité politique, législative et linguistique de la communauté" (Jomier), appelant à la formation d'une société islamique et à l'appel à l'islam dans l'union des sunnites et des chiites.

Cette réforme consiste en la création d'une société islamique, sous les auspices du Calife, qui posséderait une branche dans chaque terre musulmane. Sa branche principale se trouverait à La Mecque, une cité où viennent les musulmans du monde entier et où ils fraternisent dans les lieux saints. La réunion la plus importante de cette branche aurait lieu durant la saison du pèlerinage, au moment où les membres des autres branches à travers le monde viennent au pèlerinage. Ainsi pourraient-ils rapporter à leur propre branche ce qu'ils auraient décidé, secrètement ou publiquement, lors de l'assemblée générale. C'est là l'un des avantages d'établir la société principale à La Mecque plutôt qu'au siège du califat (Constantinople). Il y a d'autres avantages dont la distance (de La Mecque) par rapport aux intrigues et suspicions des étrangers [...]»³³⁶.

Cet échange de vue, selon l'article, serait ensuite institutionnalisé. La société serait chargée de publier un journal religieux, traduit dans toutes les langues et diffusé à travers le monde. Le calife serait alors chargé d'annoncer face à son contenu que tel est l'islam et il commanderait à cette société des ouvrages de législation moderne en conformité avec la tradition.

Ce projet religieux est argumenté dans le même article d'un projet politique puisqu'il s'agit de faire l'union entre sunnites et chiites, entre la Turquie et la Perse : « Le but de cette union (*Ittihâd*) sera que ces États soient comme des États alliés dans le domaine des Affaires étrangères et comme les États-Unis dans celui des réformes intérieures, comme l'éducation, l'enseignement, les lois, la morale et la langue [...] »³³⁷

³³⁶ *Al-Manâr*, 17 décembre 1898, in Martin Kramer, *Islam assembles*, p. 28.

³³⁷ LEGRAIN Jean-François, *L'idée de califat universel et de congrès islamique face à la revendication de souveraineté nationale et aux menaces d'écrasement de l'empire ottoman*, Centre National d'Enseignement à Distance (CNED);Maison de l'Orient et de la Méditerranée 1986, p. 114.

Dès la fin du XIX^{ème} siècle apparaît ainsi cette nouvelle idée développée dans la suite du pèlerinage, conçu désormais comme un forum où l'ensemble du monde musulman peut échanger et mettre en place des décisions communes. Dans une telle conception, le califat se trouve marginalisé d'où l'attention du sultan et ses efforts à contrer de tels projets. D'autres projets de ce type sont ensuite diffusés dans *Al-Manâr* et le plus important est celui Al-Kawâkibi.

Al-Kawâkibi (1849-1902) est l'un des auteurs à appeler à une relecture du Coran, il publie deux seuls ouvrages avant de mourir : *Tabâ'i Al-Istibdâd wa Maşşâri ' Al-Istibdâd* et *Jam'iyat Umm Al-Qurrâ*, cet ouvrage fut publié dans une série d'articles dans la revue *Al-Manâr*.

Par l'intermédiaire de certains délégués, Al-Kawâkibi fait allusion à la question du califat, à la perte de son prestige et de sa signification spirituelle. Il en profite pour exalter les qualités des Arabes et leur vocation à unifier les croyants : « l'assemblée de la Mère des Cités a estimé que les Arabes constituaient le seul moyen de grouper la communauté religieuse, tout au moins la communauté orientale » .

C'est dans un supplément aux pseudo-procès-verbaux qu'il aborde cette question, dans une fiction mettant en présence le délégué de l'Inde et un Émir idéal. Celui-ci, après avoir critiqué la politique des Ottomans qui se seraient plus préoccupés de consolider leur autorité que de préserver la religion, pose les principes légaux qui devraient, selon lui, réglementer l'institution califale, présentant par la même occasion le moyen d'appliquer les principes de consultation (*chûra*), d'interprétation (*ijtihâd*) et de consensus (*ijmâ'*) des représentants qualifiés de la communauté. C'est ici qu'Al-Kawâkibi se montre le plus novateur, en demandant ³³⁸:

- 1 — Investiture à La Mecque d'un calife arabe Quraychite, réunissant les conditions légales requises.
- 2 — Le pouvoir politique du calife sera restreint au Hedjaz et limité par un comité consultatif (*chûra*) spécial hedjazien.
- 3 — Le calife pourra déléguer ses pouvoirs au président d'un comité consultatif général islamique.

³³⁸ *Ibid.*

4 — Le Comité de consultation générale sera composé de quelque 100 membres élus, délégués par l'ensemble des Sultanats et Émirats islamiques. Sa compétence sera restreinte exclusivement aux questions de politique religieuse générale.

5 — Le (comité de) consultation générale se réunira chaque année durant les deux mois qui précèdent le Pèlerinage.

9 — Le pacte (*bay'a*) avec le calife sera soumis à des conditions particulières contenues dans la Loi divine (*char'*) ; s'il contrevenait à l'une d'elles, le pacte serait levé. Le pacte sera renouvelé tous les trois ans.

10 — L'élection du calife relèvera du comité de consultation générale.

11 — Le calife promulguera les décisions du (comité de) consultation et veillera à leur application.

12 — Le calife ne s'ingérera en aucun cas dans les questions de nature politique ou administrative des Sultanats et Émirats.

13 — Le calife approuvera la désignation des Sultans et Émirats, conformes à la Loi divine (*char'*) en tenant compte de leurs principes anciens en matière de transmission héréditaire du titre.

14 — Le calife ne devra en aucun cas avoir sous son ordre de force militaire. Son nom sera mentionné dans la *khutba* avant celui des Sultans, mais ne figurera pas sur les monnaies.

15 — Le maintien de l'ordre dans la région du Hedjaz relèvera d'une force militaire composée de deux à trois milles soldats d'armes diverses, envoyés par l'ensemble des Sultans et Émirats.

16 — Le commandement général des armées hedjaziennes sera confié à un chef issu de l'un des petits Émirats.

En ce qui concerne les compétences du (comité de) consultation générale, il convient qu'elles ne dépassent pas les questions religieuses qui ont trait à la politique générale (*siyāsa*) et qui influent fortement sur les mœurs et les actes. Citons par exemple l'ouverture de la porte de l'observation (*nazar*) et de l'interprétation [...].

L'ouverture des portes de la saine soumission aux gouvernements justes, de la mise à profit de leur saine guidance, même s'ils ne sont pas musulmans, et la fermeture des portes de la soumission absolue, même à un (à un souverain) tel Omar ibn Al-Khattâb [...]. Avec une structure de ce genre, la question du califat sera résolue et il sera facile de réaliser

l'unification islamique dans la coopération et de la collaboration, cette structure s'inspirant de l'unification des Allemands et des Américains avec des remarques particulières »³³⁹

Cette conception d'un nouveau califat rejoint celle de Rachid Ridā sur les trois points touchant à la nécessité pour le calife d'appartenir à Quraish, à son élection par les membres d'un comité issu de tous les pays musulmans et à l'application du principe de consultation par les savants reconnus (*Ahl Al-Hall wa-l- 'Aqd*). Elle en diffère cependant par la séparation des pouvoirs spirituels et des pouvoirs temporels, le calife étant dépouillé des seconds, alimentant ainsi la réflexion qui allait déboucher plus tard sur la thèse d'Ali Abderraziq³⁴⁰.

Nous pouvons, citer en dernier, un contemporain de Ali Abderraziq que nous avons déjà mentionné dans notre première partie, il s'agit de 'Abd ar-Razzâq Ahmad as-Sanhoûrî, qui a publié un ouvrage, paru pour la première fois en 1926 sous le titre *Le califat, son évolution vers une société des Nations orientales*, cet auteur porte une grande espérance dans la renaissance des pays musulmans et dans leur autonomie politique.

C'est l'islam culturel, et non pas l'islam cultuel, celui qu'a produit Avicenne aussi bien qu'al Gahazâli, qu'il souhaite voir reflourir sous des formes nouvelles. Aussi est-il rempli d'espoir lorsque il écrit « Mais l'Orient n'est plus endormi dans la méditation des souvenirs d'un passé glorieux ; c'est de sa situation et ses destinées de demain qu'il entend se préoccuper. Au seuil de notre siècle, un mouvement inconscient, mais profond, s'est emparé des peuples orientaux. On croyait que c'était du panislamisme. Pas du tout. La religion n'y était pour rien »

Dans son ouvrage, il traite la notion de califat au sens doctrinal et historique du terme, comme l'avait fait Ali Abderraziq dans son ouvrage *L'islam et les fondements du pouvoir*, Sanhoûrî reconnaît que le califat est un contrat entre la nation et le calife.

La solution qui lui paraissait la plus envisageable était de créer une société des Nations orientales, tout comme il existait une Société à Genève, démocratique et sociale, avec le

³³⁹ Abd Al-Rahman Al-Kawâkibi, *Umm Al-Qurâ, wa Hawa Dabt Mufâwadât wa Muqarrarât Mu 'tamar Al-Nahda Al-Ilmiyya Al-Mun"aqida fî Makka Al-Mukarrama Sana 1316*, SL., sd., p. 191-192 ; les statuts, p. 234-237.

³⁴⁰ LEGRAIN Jean-François, *L'idée de califat universel et de congrès islamique face à la revendication de souveraineté nationale et aux menaces d'écrasement de l'empire ottoman*. Centre National d'Enseignement à Distance (CNED); Maison de l'Orient et de la Méditerranée 1986, p. 114.

calife, élu par de grands électeurs. Il tente de refonder le califat sur des bases scientifiques, le califat serait le garant des institutions politiques et religieuses et chaque « état musulman » distinctes de l'autre : « il nous faut donc, dit-il, trouver une combinaison qui puisse assurer une certaine unité entre les peuples islamiques, tout en laissant à chaque pays son autonomie complète »³⁴¹.

Cet auteur dénonce l'ingérence des puissances occidentales en Orient, les erreurs déplorables des politiques et les prétextes pour justifier une politique de mercantilisme colonial mais, en même temps, il souhaite une collaboration dans l'intérêt de l'humanité, sur des bases de paix et de confiance réciproques.

Nous avons vu, dans ce bref exposé des doctrines du califat qu'il y'avait tout au long de son histoire une réflexion sur cette institution et une recherche plus au moins scientifique, cette institution représente à notre sens l'instrument de domination et de maintien d'une fusion entre le politique et le religieux.

Ali Abderraziq, dans son ouvrage, aborde la question de l'obligation du califat et les doctrines vis-à-vis de cette institution « pour les auteurs que nous avons mentionnés, la proclamation d'un calife est une obligation pour l'ensemble des musulmans, qu'ils sont tenus de respecter sous peine de commettre un péché collectif.

Les auteurs divergent sur l'origine de cette obligation, si elle est d'ordre rationnel ou si elle découle d'un article de la loi, [...]l'idée qu'il s'agit d'une obligation est si répandue qu'Ibn Khaldoun a pu prétendre qu'il s'agit d'une question sur laquelle un accord unanime (Ijma') a été atteint »³⁴².

La disparition ou l'absolution du califat n'était pas le résultat de la recherche et la réflexion sur ce mode de gouvernance, mais, comme pour le commencement de la communauté musulmane³⁴³, c'était un autre accident de l'histoire et le résultat d'un certain nombre d'éléments extérieurs.

Plus tard, bien que les musulmans aient rejoint l'évolution des sociétés en société nation et la création de l'ÉTAT au sens d'institution politique, le rêve ou la nostalgie d'un éventuel

³⁴¹ AS-SANHOURI 'Abd ar-Razzâq, *Les principes du gouvernement en islam le califat et son évolution*, Éditions Geuthner, Paris, 1986, p. 8.

³⁴² ABDERRAZIQ Ali, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Éditions Paul Geuthner, Paris, 1986itons La Découvert, Paris, 1994, p. 68.

³⁴³ L'élection ou l'imposition D'Abou Bakr.

retour au monde d'avant plane toujours, ce point nous allons le voir dans notre troisième partie.

5- La phobie du politique occidental

La fin du califat approfondit une deuxième crise, celle du despotisme (Istibdâd) en ce sens qu'elle supprime le voile symbolique qui couvrirait quelque part, un pouvoir autoritaire qui exploite la théorie religieuse à des fins personnelles. Héritage politique médiéval d'une certaine manière, l'enjeu de la modernité n'est plus celui d'avant, il est plus question de la liberté et l'idée de la liberté politique est complètement nouvelle voir étrangère à l'islam³⁴⁴.

Le monde arabo-musulman va connaître une période colonial qui va l'éloigner de l'occident, cet occident porteur de nouvelles idées et inventions, c'est l'autre et l'ennemi de l'islam désormais. L'identité musulmane va se construire dans le rejet de l'occident, tout ce qui vient de l'occident n'est pas compatible avec l'islam, une attitude que nous trouvons souvent dans les mouvements populistes et chez les islamistes.

Si Afghâni et son disciple 'Abduh étaient opposés à l'hégémonie européenne (domination colonial), mais ce qui a trait à l'esprit, ils étaient totalement fascinés par la culture occidentale, leurs projets de civilisation étaient le retour vers la grandeur en trouvant un équilibre entre l'apport de l'occident et la tradition.

Dans leur théologie ils cherchaient donc à trouver dans le Coran même les éléments de la religion rationnelle théorisée par le positiviste Auguste Comte. C'est une démarche qui n'est pas facile et complexe, vu le contexte historique de l'islam et les éléments de tradition, nous voulons revenir à l'origine, dépasser « l'Europe » et s'inspirer d'elle³⁴⁵.

C'est durant les années 1920-1930 qu'on va voir naître l'anti-occidental, un glissement de la fascination au rejet de l'Europe. C'est ainsi que nous allons voir, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, un certain Rashîd Ridâ (1865-1935) disciple de 'Abduh qui prônait le Wahhabisme, une démarche qui l'éloigne du rationalisme et de l'empreinte occidentale encouragé par son maître 'Abduh.

³⁴⁴ REDISSI Hamadi, *Les politiques en Islam le Prophète, le roi et le savant*, Éditions L'Harmattan, Paris, 1998, p. 111.

³⁴⁵ MEDDEB Abdel Wahab, *La maladie de l'islam*, Éditions Seuil, Paris, 2002, p. 113-114.

Ridā insiste sur le fait que le sujet islamique doit combattre l'influence morale de l'Occident et lui opposer une éthique reconstruite à partir de ses propres origines. Cette tendance va être approfondie par Hassan al-Bannâ (1906-1966), le fondateur des Frères musulmans, et qui a participé à des réunions autour de Ridā. Al-Bannâ va même essayer de continuer à faire paraître la revue fondé par Ridā al-*Manâr*³⁴⁶.

« Voici donc l'Occident : après avoir semé l'injustice, l'asservissement et la tyrannie, il est perplexe et gigote dans ses contradictions : il suffit qu'une puissante main orientale se tende, à l'ombre de l'étendard de Dieu sur lequel flottera le fanion du Coran, un étendard dressé par l'armée de la foi puissante et solide ; et le monde sous la bannière de l'islam retrouvera calme et paix »³⁴⁷.

Nous voici devant un grand changement de cap ; il n'est plus question de s'approprier la rationalité et les idées scientifiques mais les rejeter, nous allons voir dans le détail dans notre dernière partie le mouvement des Frères musulmans.

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ Al-BANNA Hassan, *Nawa an-Nûr* (vers la lumière), discours envoyé par l'auteur en 1946 à divers chefs d'Etat islamique, dont le roi Farouk, voir *Majmû 'at ar-Rasâ'il*, Alexandrie 1990, p. 72.

Conclusion

Le monde musulman a connu comme pour toute autre société, une interaction entre le politique et le religieux ; nous avons vu qu'avec la période prophétique le problème des deux pouvoirs ne se pose pas vu le pouvoir spécifique et unique du Prophète, c'est à sa mort que le casse-tête du monde musulman débute.

Il a fallu créer, de toutes pièces le champ politique mais sur des bases religieuses, la période des califes bien guidés fut celle de la continuité du modèle prophétique, mais une reproduction qui ne va pas durer et qui va imposer des recherches sur la place de la sphère politique et de la sphère religieuse.

Nous avons vu qu'il y a eu un grand débat pour dire le politique, et pour ce qui est du religieux il fallut attendre la naissance du savoir coranique et de la tradition, c'est avec l'augmentation des besoins des musulmans, que nous allons voir apparaître des savants qui vont former par la suite ceux qui détiennent le pouvoir religieux.

L'examen de l'exercice du pouvoir en islam et de l'interaction avec les acteurs sociaux montre que, si le cadre est indéniablement un système musulman, les dynamiques sont, comme partout ailleurs, multifactorielles et que les dimensions socio-économiques y sont aussi motrices. Les leaders musulmans de l'époque médiévale, dans leur immense variété, ont d'abord une charge religieuse fondamentale, au sein d'un monde qui est musulman, à savoir où le prince est un fidèle de l'islam et dirige la communauté, dont la norme islamique est édictée par les ulémas, et où les sujets non musulmans ont des devoirs spécifiques, particulièrement fiscaux.

Ces princes ont aussi une multitude de responsabilités profanes que l'administration de leurs territoires, qu'ils fussent vaste empire ou petit royaume, rendait indispensable. On a dit l'immense diversité de ces gouvernements, et l'on note une constante au sein cette diversité : l'État est personnifié dans les actions du Prince plutôt que dans des textes du type d'une constitution. Les textes politiques existent, mais ce sont des *Miroirs des Princes*, ils donnent l'avis d'un lettré sur ce qu'est un bon gouvernement, sur ce qu'est, théoriquement, le Prince juste.

Ce n'est donc pas le pacte qui fait le contrat social mais les éléments de légitimité, lesquels sont donnés d'une part par l'appartenance à la famille du Prophète ou par l'alliance, quel qu'en soit le type, avec un de ses membres, ce qui justifie le principe dynastique qui n'était pas envisagé au début de l'Islam et, d'autre part, par la conduite du *jihad*, dynamique offensive et apport de richesses, puis défensive, en plusieurs fronts, extérieurs et intérieurs : péninsule Ibérique, Anatolie byzantine et, au sein même des territoires, Croisades, avant l'arrivée des Mongols.

Troisième partie

Un retour du califat et de l'islam politique est-il possible ?

Une continuité dans la réflexion d'Ali Abderraziq, Laïcité ou islamisme les arabo-musulmans à l'heure du choix ³⁴⁸

Introduction

L'abolition du califat, comme nous l'avons dit dans la première partie de notre exposé, a eu un impact très important sur la société musulmane, et l'une des conséquences à laquelle nous allons nous intéresser dans cette partie, est l'émergence, au cours du XX^{ème} siècle, de l'islam activiste, un islam en rupture avec l'islam réformiste du XIX^{ème}, les musulmans porteurs de ce mouvement vont créer un conflit avec l'Europe et sa civilisation.

C'est une réponse à ce qu'ils considèrent l'échec comme de l'islam ³⁴⁹ d'avant, celui qui s'inspire des méthodes européennes et ils proposent un retour aux sources, c'est-à-dire une souveraineté de Dieu, du Prophète et ses successeurs. L'Iran s'est impliqué dans les affaires du monde arabo-musulman et petit à petit il provoque un grand changement, bien que chi'ites et après la révolution de Khomeiny, les populations des pays musulmans sont influencés par les idées de l'Etat islamique d'Iran. En conséquence le fondamentalisme islamique dans les pays musulmans se mobilise pour faire le Jihad afin de remplacer les systèmes en place avec un islam authentique.

C'est donc sous l'influence de nouvelles données, géopolitiques, historiques et sociologiques qu'on va voir le monde arabo-musulman changer. Un changement qui s'effectue dans une recherche de l'identité, et de la place, des pays arabo-musulmans dans le monde. Il a fallu se réinventer, puiser dans son héritage et se remettre en question. Mais toute cette dynamique est le plus souvent face à l'autre. L'autre occidental, l'autre arabe et l'autre radical et qui regarde vers le passé, un passé qui se veut repère et référence, toutes ces données vont donner de la matière pour la recherche, une réflexion qui dure jusqu'à nos jours et qui s'inscrit dans la continuité, vu la complexité, le changement perpétuel et l'intervention de la religion comme réponse à tout.

³⁴⁸ Titre de l'ouvrage de ZAKARIA Fouad, Editions La Découverte, Paris, 1991.

³⁴⁹ L'idée de départ des Frères musulmans, voir *les Frères musulmans (1928-1982)* présenté par CARRE Olivier et MICHAUD Gérard, Editions Gallimard, Paris, 1983.

De ce fait le monde arabo-musulman, comme toutes les sociétés, ne résiste pas à la tempête des changements qui déstabilisent les repères, les perceptions et la manière de penser.

Quel type de projet de société ? Le changement oui mais comment ? Quel rôle pour l'islam de nos jours ? La laïcité oui, mais Comment penser la modernité ?

Toutes ces questions trouvent leur légitimité dans la crise et l'échec qui rongent depuis longtemps. « Crise et échec dans le sens où ces dernières n'arrivent pas à élaborer un projet de société, pas plus à imposer à leurs sociétés (individus ou groupes) un système de référence (idée, normes, valeurs, idéaux) qui leur permettrait de donner un sens cohérent à leur existence »³⁵⁰.

Le monde arabo-musulman d'aujourd'hui balance entre trois postures : celle des islamistes (l'islam est la solution), ceux qui cherchent un équilibre entre islam et modernité et ceux qui réclament la laïcité (la laïcité est la solution).

Nous allons examiner, dans cette partie le discours des islamistes, voir comment l'islam fait face au renouveau, à la laïcité et à la démocratie, ainsi qu'un bref aperçu du printemps arabe, notamment l'expérience égyptienne et pour finir la question du retour du califat.

³⁵⁰ BELQAID Moulay-Bachir, *Réflexions sur la laïcité arabe*, Éditions Erickbonnier, Paris, 2017, p. 11.

Chapitre I : Les Frères musulmans à l'antipode d'Ali Abderraziq

1-Les frères musulmans : une réanimation de l'islam politique

Après un ouvrage (*L'islam et les fondements du pouvoir*)³⁵¹ qui marque une rupture avec « le monde d'avant » et qui annonce un nouveau départ de la pensée arabo-musulmane vers une création politique selon les nouvelles inventions humaines, nous nous attendons à une dynamique autre que celle d'un retour aux origines dans le monde arabo-musulman. Mais l'histoire nous montre le contraire et cela avec la création de la confrérie des frères musulmans, un mouvement qui va bousculer le monde arabo-musulman, le plongeant dans certains pays dans des bains de sang. Étonnant car l'origine des frères musulmans était un mouvement dit pacifiste et animé par des revendications qu'on peut qualifier de légitimes.

Nous allons voir dans cette partie l'origine des Frères musulmans et à leur projet politique du fait qu'ils ont donné une autre tournure à l'histoire du monde arabo-musulman, ce qui nous amènera par la suite à une étude comparative de cette dernière pour nous donner une image du monde arabe actuel.

1-1 Pourquoi les Frères musulmans³⁵²

Ce mouvement souvent associé à Hassan al-Bannâ, né en 1906, diplômé de l'école normale du Caire et par la suite il va voyager d'une ville à une autre pour prêcher un retour à la tradition Prophétique. Par cette action, il va influencer plusieurs paysans, des étudiants, des ouvriers et des gens issus d'autres classes. « Aux sources de la pensée et des organisations islamistes actuelles, se trouvent la Société des Frères musulmans, fondée par l'instituteur Hassan al-Bannâ en Égypte en 1928, et Jama'at-i Islami pakistanaï, créée par Abul Ala Maududi en 1941. Si les deux mouvements sont totalement indépendants, la coïncidence de leurs thèmes est frappante et, rapidement, des contacts intellectuels s'établirent entre eux »³⁵³

³⁵¹ ABDERRAZIQ Ali, *L'islam et les fondements du pouvoir* ; nouvelle traduction et introduction FILALI-ANSARY Abdou, Editions La Découverte. Paris 1994.

³⁵² « L'un d'entre eux dit : « comment nous appellerons-nous ? Serons-nous officiellement une association un club, une confrérie, un syndicat ? Rien de tout cela, dis-je (al-Bannâ). Gardons des formalités et des choses officielles ! Notre groupement, ce sera en première et foncièrement une idée, avec toutes significations et toutes les actions qu'elle implique. Nous sommes des frères au service de l'Islam, donc nous sommes « les Frères musulmans » CARRE Olivier et MICHAUD Gérard, *Les Frères musulmans (1928-1982)*, p. 12.

³⁵³ ROY Olivier, *L'échec de l'islam politique*, Editions du Seuil, Paris, 1992, p. 58.

C'est une fois installée à l'Ismaïlia qu'il va créer avec quelques « frères », ce qu'ils appelleront la maison des frères, de là il entama une campagne pour faire connaître le mouvement et il ne va pas se limiter aux hommes mais il va aussi diffuser son message auprès des femmes d'où la création d'un « institut des mères musulmanes ». Poussé par son succès, l'ambition du mouvement des Frères va vers la capitale « Le Caire », mais cette agitation n'était pas du goût des hommes politiques de l'époque qui ont voulu l'écarter de la scène politique mais en vain, il continue sa propagande d'un islam à la fois dogme, croyance, patrie et loi.

Par la suite, le Journal des Frères musulman va voir le jour afin de toucher plus de personnes en plus de ceux qui écoutent les prêches à la mosquée. C'est la cause palestinienne qui va être à l'origine de la condamnation à mort en 1949 de ce chef emblématique et fondateur de ce qu'on appelle l'islam politique ; le mouvement des frères musulmans est devenu une grande menace pour l'Etat d'Israël mais pas pour longtemps. Car par une manœuvre du gouvernement de l'époque que certains qualifient de trahison, on verra la signature du gouvernement de l'armistice avec Israël, l'arrestation des chefs du mouvement et pour finir l'assassinat d'al-Bannâ.

Avec la mort du fondateur de ce qui était dans un premier temps une « association religieuse ayant pour but la commanderie du bien et le pourchassa du mal »³⁵⁴ et par la suite un mouvement très puissant, les idées de cet homme, qu'on décrit digne, grave, ouvert, réfléchi et éloquent ne sont pas mortes pour autant, ses idées vont traverser l'histoire contemporaine du monde arabo-musulman.

Cependant on peut s'interroger sur la relation de cause à effet dans l'apparition de ce courant islamiste en Égypte, dans le monde arabe et le monde ? Autrement dit pourquoi cette émergence de l'islam politique (les Frères musulmans) ?

Pour certains chercheurs, l'apparition de l'islam politique est dû à la crise sociale qui remonte aux crises économiques et politiques, ainsi aux hésitations démocratiques. Tandis que pour d'autres chercheurs l'émergence de « l'islam politique » a comme cause culturelle la spécificité de la civilisation arabo-musulmane et son texte sacré.

En réalité nous pensons que c'est les deux facteurs social et culturel qui expliquent l'émergence de l'islam politique, le facteur culturel a contribué à l'existence du mouvement

³⁵⁴ Traduction française de Jacques Berque, d'un verset coranique

des Frères et le facteur social a renforcé le développement du mouvement et la constitution de son discours politique.³⁵⁵

La réapparition du discours islamiste dans le monde arabo-musulman est une réponse à l'abolition du califat par Atatürk, de la colonisation européenne d'un grand nombre de pays arabo-musulmans, de la fondation de l'Etat d'Israël, de l'apparition des idées laïques, et de l'émergence, dans le milieu intellectuel, d'une nouvelle façon de penser l'islam (Ali Abderraziq et Taha Hussein).

C'est un mouvement à la fois rupture et continuité de *salaffiyya* ; continuité car les Frères appellent à un retour au Coran et à la tradition prophétique, mais ils refusent les accrétiions de la tradition (la glose, la philosophie, et les quatre grandes écoles, les *m'adhab*). Ce mouvement ce veut aussi une réponse aux questions suivantes :

- Pourquoi le retard de la société musulmane ?
- Pourquoi l'islam n'a pas tenu tête au colonialisme ? Déviation ?

Après cet acte de naissance³⁵⁶ du mouvement, nous allons nous pencher sur le projet politique et le programme que propose ce groupe.

1-2 Le programme politique des Frères musulmans et l'utopie de l'islam politique

Selon le philosophe marocain SAID BENSAID Alaoui³⁵⁷, le phénomène de l'islam politique est un phénomène qui n'est pas dans la continuité historique et n'est pas un héritage de la Oumma, mais c'est un phénomène lié aux nouvelles données de la vie arabo-musulmane³⁵⁸. L'islam politique est une réponse à la problématique de L'ÉTAT et que le Coran ne contient pas une théorie claire sur la gouvernance et comment L'ÉTAT doit être construit. De ce fait comment les Frères ont-ils fait ? Comment construire un discours politique quand on n'a pas de théorie ou des fondements ?

L'organisation de la pensée des Frères musulmans avait deux axes principaux, le premier c'est l'allégeance totale au discours qui a comme source le texte religieux et le

³⁵⁵ ELSHOBAKI Amr, *Les Frères musulmans des origines à nos jours*, Editions Karthala, 2009, p. 6.

³⁵⁶ CARRE Olivier, *Mystique et politique Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Presse de Science Po, Paris, 1984.

³⁵⁷ SAID BENSAID Alaoui, *Islam et démocratie*, Editons Abaya, 2002.

³⁵⁸ Interview avec SAID BEN SAID Aloui: Journal al- šarq al-Awsat, 20 Avril 1995.

deuxième c'est la diffusion de leur vision politique et cela à travers l'action sociale. Une action qui consiste en l'insertion des notions dans le discours éducatif et religieux. Mais, dans la pratique, la mise en place de cette vision idéologique va s'avérer plus complexe et cela est dû à l'absence d'un programme politique. C'est la raison qui va pousser les Frères musulmans à se lancer dans un premier temps dans un programme plutôt éducatif, une islamisation par le bas. C'est une fois que le mouvement c'est bien organisé et enraciné qu'il met en marche ses intentions politiques.

D'un point de vue des formulations politico-religieuses, nous pouvons résumer le discours des islamistes : (*al-hākimiyya li-Allāh Wadu hu* « la souveraineté n'appartient qu'à Dieu »), ou « Dieu seul est le souverain » (*lā hukm illā li-Allāh*), pour rétablir l'ordre islamique il faut faire la guerre sainte (*al-ġihād*), une guerre contre les gouvernements en place et les savoir en danger³⁵⁹.

Des intellectuels, comme Sayyid Qutb, il faut distinguer entre deux mondes celui de l'islam et le non musulman, « il faut un gouvernement religieux pour instaurer le régime islamique [...] la société doit appliquer la loi islamique, sinon la guerre lui sera déclarée. Elle doit imposer le tribu aux non-musulmans, faute de quoi elle est païenne et impie, la solution islamique permettra de résoudre tous les problèmes de la société, nationaux et internationaux, l'islam est religion et État (*dīn wa dawla*), le musulman ne doit avoir d'autre nation que l'islam »³⁶⁰.

Selon Olivier Roy, les islamistes peuplent une matrice conceptuelle empruntée, soit au marxisme, soit aux catégories de la science politique occidentale, d'une terminologie coranique ou néologismes censés islamiser cette matrice. C'est dans une lecture politique du Coran que les Frères musulmans puisent les termes : *shūra* (conseil), *hizb* (parti), *Jāhiliyya* (ignorance), la *Jāhiliyya* est un concept important pour Sayyid Qotb. Ce terme coranique qui

³⁵⁹ « A nous l'action, à Dieu le succès », disait Hasan al-Bannā, un jour de mars 1928 à l'en croire, à ses premiers disciples. « Faisons un serment d'obéissance à Dieu, par lequel nous serons des soldats du message de l'Islam, message qui contient la vie de notre patrie et la force de la nation musulmane. (...) Notre groupement sera en premier, et foncièrement, une idée, avec toutes ses implications et toutes les actions qui en découlent. Nous sommes des frères au service de l'Islam, nous sommes "les Frères musulmans". » Carré Olivier, « Avant-propos. Les Frères musulmans, Qutb et les « quṭbistes » », dans : *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, sous la direction de Carré Olivier. Paris, Presses de Sciences Po, « Académique », 1984, p. 7-18. URL : <https://www.cairn.info/mystique-et-politique--2724604962-page-7.htm>

³⁶⁰ QUTB Sayyid, *Ma 'ālim fi al-tarī*, Dār Dimašq li-al-ṭibā'a wa al-našr wa al-tawzī', p. 184-185.

qualifie la société préislamique d'ignorante et sauvage, et qui va être réactualisée pour désigner les sociétés musulmanes contemporaines, car pour les islamistes la société est retombée dans la *Jâhiliyya*, enfin de purs emprunts ou calques arabes une invention du politique arabe et musulman pour les populations arabes et musulmanes, une rupture avec l'Occident.³⁶¹

Il faut noter que les formulations de l'islam politique n'ont pas comme point de départ Sayyid Qotb mais bien avant « la première formulation remonte à la bataille de Siffin qui opposa, 'Alī b. Abī Tālib à Mu'āwiya b. Abī Sufyān. Au cours de cette bataille, comme Mu'āwiya sentait que la victoire lui échappait, ses troupes mirent des fragments du Coran au bout de leur lances, signifiant ainsi qu'ils en appelaient au Livre pour trancher le différend. 'Alī accepta un arbitrage qui tourna en sa défaveur.

Certains de ses partisans lui reprochèrent alors d'avoir accepté l'arbitrage des hommes, et leur reproche (Pourquoi as-tu pris les hommes comme juges ?) s'est conclu par la formule « *lā hukm illā li-Allāh* » (Dieu seul est souverain). Après quoi ceux-ci l'abandonnèrent, donnant naissance à la secte des « sortants ». Cette formulation politique, empruntée au Coran³⁶², a été adoptée aussi bien par le Modèle constitutionnel du parti de la libération que par celui du conseil islamique d'Europe : l'un comme l'autre stipule que la souveraineté n'appartient qu'à Dieu »³⁶³.

Quant au concept du recours à la violence, on trouve son origine dans l'universalité de l'islam et les guerres saintes que le Prophète avait menées (les *ghazawât*)³⁶⁴, ainsi que les califes bien guidés dans la continuité de cette tradition Prophétique, c'est donc par la force du glaive que la *'umma* fut fondée.

Cette nouvelle religion s'est répandue dans un climat de guerre, de violence et de terreur. On évoque souvent que le Prophète Mahomet a subi la persécution des Qurayshites, or, sa femme Khadīja, son oncle Abū Tālib et l'esprit tribal, l'ont protégé comme l'indique

³⁶¹ ROY Olivier, *L'échec de l'islam politique*, Éditions du Seuil, Paris, 1992, p. 65.

³⁶² « Oui, le jugement n'appartient qu'à Dieu. Il fera connaître la vérité. Il est meilleur juge » Coran, 6,57

³⁶³ FINIANOS Ghassan, *Islamistes, apologistes et libres penseurs*, Presses Universitaires de Bordeaux, p. 94.

³⁶⁴ Les conquêtes.

Ibn Hishâm (mort en 213 de l'hégire) dans son ouvrage « *Kitâb as-Sira an-nabawiya* »³⁶⁵. Cette protection n'a pas empêché plusieurs tentatives d'assassinat, c'est l'ange Gabriel qui a fait échouer toutes les tentatives.

Mais comment se fait-il qu'une religion qui n'accepte pas la violence, a eu recours à cette dernière. C'est l'aspect économique qui peut justifier une invasion ou une guerre, en terre d'islam, c'est dans le Coran comme nous l'avons dit que se trouve cette méthode violente (les *ghazawât*) sa légitimité. Nous pouvons poser la thèse que les *ghazawât* avaient ce but politico-économique, il faut constater que les pratiques existaient avant l'avènement de l'islam et l'islam leur a donné plus de légitimité.

Dans l'ouvrage d'Al-Wâqidi nous lisons : « Mohamed a félicité Sa'd ibn Mu'adh d'avoir décapité beaucoup d'hommes de la manière suivante ; tu as appliqué la loi de Dieu qu'il soit sanctifié. Le lendemain Mohamed donna l'ordre de creuser des fossés au marché et d'amener, par plusieurs groupes, les Banû Qurayda qui furent décapités ».

Cette violence devint dans la parole de Mohamed la loi prescrite par Dieu. Un autre passage raconte comment un Muhâjir (un émigrant de la Mecque) demande à Mohamed de pardonner, mais ce dernier refusa. Un autre passage dit : « Ibn Sallûl est intervenu pour sauver quelques personnes de la tribu de Banu Qnyuqa', tombés en captivité après la bataille de Badr. Mohamet refusa d'abord de leur laisser la vie sauve. Ensuite, devant les prières d'Ibn Sallûl disant « Tu veux éradiquer en un seul jour sept cents personnes », Mohamed proféra : « laissez-les vivre, qu'ils soient maudits, et que tu sois maudit toi aussi ³⁶⁶ ». Ce passage, et bien d'autres, montre comment était gérée la question de la guerre en terre d'islam. Cette vision va traverser l'histoire, devenir celle des groupes les plus dangereux des activistes islamistes.

C'est dans cette perspective de conquêtes que les musulmans pensent l'espace géographique en deux parties : *dâr al islâm et dâr al-harb*. Cette division du monde nous ne la trouvons nulle part dans le Coran mais selon *al-'AšMāwī*, c'est juste une invention des juristes musulmans afin de donner une légitimité aux conquêtes, une posture dangereuse. Les deux termes renvoient à l'Etat islamique du fait qu'ils vont délimiter son espace géographique.

³⁶⁵ ADONIS, ABDELOUAHED Houria, *Prophétie et pouvoir violence et islam*, Editions du Seuil, Paris, 2019, p. 39.

³⁶⁶ Al-Wâqidi, *Kitâb al-maghâzî*,1, Dar al-Kutub al' ilmiya, Beyrouth, p.187-188.

Mais comment l'ÉTAT et ses institutions sont supposées dans la pensée islamique « l'ÉTAT islamique » ?

Chez les mouvements islamistes : Iranien, Soudanais, Egyptien, Algérien et les autres groupes clandestins, leur slogan le plus répandu est : « le Coran est notre constitution ». Hasan al Banna dit « l'islam est une religion sociopolitique, l'islam est Etat et parti, ou gouvernement et nation, moralité (*hulq*) et puissance (*quwwa*), ou miséricorde et justice, culture et loi, ou science et judicature ; matière et fortune, ou dogme et pratique culturelle »³⁶⁷. Si nous acceptons l'idée d'une constitution islamique qui a comme référence le Coran, alors comment imaginer les Frères, les institutions qui émanent cette constitution ? « Deux concepts reviennent chez la plupart des théoriciens islamistes : celui de dirigeant (Amir) et de conseil consultatif (*shûra*), autour desquels se structurent aussi bien le parti politique islamique que la future société islamique »³⁶⁸.

Très tôt le califat a fait place à d'autres termes pour nommer celui qui détient le pouvoir, bien que chez Hassan al Banna la référence au califat reste toujours présente sans doute, c'est dû à son projet politique d'un retour au califat. Cet éloignement du califat chez les Frères est dû en grande partie à l'émergence d'une nouvelle élite intellectuelle et qui n'a pas de liens avec la famille du Prophète comme le veut la tradition des conditions d'un calife. Le seul lien avec le monde d'avant, celui des Prophètes, est l'ambition d'instaurer un système miroir de celui d'avant, ajouté à cela, les islamistes ne considèrent pas les califes qui ont gouverné l'empire ottoman par exemple, comme fidèle à l'islam. Leur objectif premier n'était pas une reconstitution de la grande communauté, mais plus de mettre la main sur le pays, avec comme outils les partis politiques, une nouveauté dans la pensée islamique. Ce chef, contrairement à ce que nous pouvons imaginer, n'est pas désigné par le système de consultation ou par les urnes, mais c'est un chef qui va se démarquer par son charisme et sa capacité à diriger, une nouveauté qui marque une rupture avec l'héritage islamique.

³⁶⁷ Al-BANNA Hassan, *Risâlat al-ta 'alim*, in Maġmû'at rasa il al-imam al-Saïd Hasan al-Bannâ, Dâr al-hadâr al-islâmiya, Beyrouth, 1980, p. 357.

³⁶⁸ ROY Olivier, *L'échec de l'islam politique*, Éditions du Seuil, Paris, 1992, p. 70.

1-3 Fond et forme du présupposé programme politique des islamistes

Les mouvements islamistes axent le plus souvent leur combat sur des aspects formels du dogme, à savoir les rites, obligations et interdits dans la vie de tous les jours. C'est souvent pour une affaire de vêtements sinon d'interdiction de toute mixité homme, femme que certains militants agissent. Ces fous de Dieu pour reprendre l'expression de KEPEL, tentent de plaire à Dieu en prônant l'interdiction des mixités et le port du voile islamique pour les femmes, ou le port de la barbe pour les hommes. Comme le dit Fouad ZAKARIYA (1927-2010) l'attachement à la foi n'est pas un problème en soi, c'est l'intervention de cette foi dans l'espace public qui pose problème, du fait qu'elle réprime toute existence de l'individualité dans une société³⁶⁹.

Dans l'islam du début, celui des premiers musulmans, il était plus question de justice sociale, notamment avec la charte de Médine, la religion n'attache pas d'importance aux vêtements ou à la mixité qui sont plus de l'ordre des interactions sociales.

Si nous analysons le discours des islamistes, nous remarquons qu'ils n'ont pas de projet de société bien défini, par projet il est question :

- La direction claire que doit prendre une société
- Un projet compatible avec la société moderne³⁷⁰

Une société ne peut pas fonctionner avec des slogans ou des grandes phrases qui sont sources d'interprétations et de changement à la guise d'untel ou untel, et qui prennent des sens antidémocratique et antisocial. Ajouté à cela, ce sont les références des idées et évènements qui se sont déroulés dans un passé lointain et qui ne correspondent plus à de nouvelles données de la société musulmane. La priorité chez les Frères musulmans c'est « l'homme musulman ».

« Cette doctrine repose sur une conception atomiste du social, selon laquelle une collectivité humaine n'est que la somme des individus qui la composent. Or toute société est

³⁶⁹ ZAKARIYA Fouad, *Laïcité ou islamisme les arabes à l'heure du choix*, traduit de l'arabe par JACQUEMOND Richard, Editions La Découverte, p. 69-70.

³⁷⁰ *Ibid.*, p .73.

plus et autre chose qu'une simple addition d'individus, et par conséquent la réforme des hommes est indissociable de la réforme sociale »³⁷¹

1-4 Le duo politique et religion à l'épreuve des islamistes

Selon les islamistes, la question du politique et du religieux renvoi à la relation entre « *dîn* » et « *dunyâ* » (profane et religieux)³⁷² et pour eux il est clair que la religion a un double rôle, celui de l'organisation de la vie sur terre (politique) et celle avec Dieu. Donc la religion couvre tous les domaines.

Ce n'est pas une spécificité de la religion musulmane de tenir un tel discours, mais on constate cette attitude dans toutes les grandes religions. L'ambition première des islamistes est l'organisation de la vie sur terre des hommes. En comparaison l'Église a toujours produit des dogmes pour soutenir sa légitimité comme dominante sur terre. C'est avec l'arrivée des idées nouvelles et la Renaissance que cette ambition de l'Église fut stoppée, cependant avec le débat sur l'avortement, nous avons un retour de l'intervention de l'Église, signe qu'elle fait toujours partie de l'enjeu politique.

Après ce bref aperçu, il ressort que les religions s'impliquent le plus souvent à vouloir toujours diriger tout ce qui a un lien avec la vie humaine, c'est avec l'arrivée des avancées humaines que toutes les tentatives de domination s'effacent, et laissent place aux nouvelles inventions humaines. Les religions se retirent dans les sanctuaires et les temples.

Dans le monde arabe c'est l'inverse qui s'est produit, cela est dû en grande partie à la régression, au recul, et la religion va vouloir de nouveau contrôler tous les aspects de la vie, ajouté à cela, comme nous l'avons vu, ce sont des données historiques qui ont favorisé ce retour du religieux.

Ce retour à la religion est une marque de réussite des revendications des islamistes, leur revendication première est la fusion du politique et du religieux. Mais comment se traduit cette fusion du politique et du religieux ?

Pour les islamistes, l'argument sur la confusion du politique et le religieux, c'est la validité du texte coranique en tout temps et tout espace. Mais comment accepter cette idée de

³⁷¹ ZAKARIYA Fouad, *Laïcité ou islamisme les arabes à l'heure du choix*, traduit de l'arabe par JACQUEMOND Richard, Editions La Découverte, p. 74.

³⁷² *Ibid.*, p. 75.

validité totale, alors que les sociétés par nature changent, les hommes et la politique sont sujets à des « mutations », la seule solution est l'acceptation, comme la dit Fouad ZAKARIYA, l'idée générale étant de laisser toute autre question à la raison humaine.

Cette dernière idée, fait que l'on s'interroge sur ce qui est de l'ordre du général et ce qui est de l'ordre du particulier, « pour devenir vérité applicable à des situations humaines concertes, le texte religieux a toujours besoin des hommes. Quoique l'islam n'ait ni clerc, ni institution ecclésiastique qui puissent se prévaloir du statut d'intermédiaire autorisé entre la parole divine et les actes de l'homme. Son message, pour être appliqué, doit obligatoirement faire l'objet d'une interprétation : une quelconque médiation entre la parole sacrée et le réel est inévitable, et cette médiation, étant humaine, ne peut être que défailante, partielle et subjective. Mais lorsque ce médiateur est un homme de religion occupant un poste important ou un gouvernant dont l'autorité repose sur un fondement religieux, l'opération devient réellement dangereuse, car, dans ce cas, il s'attribue toujours une part plus ou moins importante de la sacralité inhérente aux textes religieux : il présente ses ordres ou ses *fatwa-s* comme l'expression même de la religion, et décrit ses opposants comme ennemis de la religion »³⁷³

C'est par la dimension surnaturelle que les islamistes donnent une légitimité au pouvoir qui se revendique de la religion, pour dépasser les erreurs ou l'imperfection du pouvoir humain, et que la démocratie se trouve déjà dans la religion, à savoir le système de consultation, une consultation des hommes qui sont les représentants de Dieu sur terre. Or comment des humains sujets à commettre des erreurs par nature constituent des supers hommes de pouvoir ? La démocratie par définition c'est un système qui apprend de ses erreurs et qui se corrige par l'exercice du pouvoir, or, le système « islamique démocratique » va être limité et bloqué.

Toute rébellion ou débat est interdit dans la conception des islamistes, l'histoire témoigne que les pires catastrophes humaines, sont dues à une relation de terreur entre les gouvernements et leurs sujets. C'est sur ce point que nous trouvons le malheur du monde arabo-musulman, souvent gouverné par des régimes militaires, qui empêchent toute forme de débat ou d'échange, et avec l'habitude les sujets arabo-musulmans ont perdu l'envie de débattre.

³⁷³ *Ibid.*, p. 74.

Aujourd'hui à l'ère du numérique, les islamistes s'adaptent, et diffusent leurs idées. Des idées qui séduisent de plus en plus une génération qui a soif de repères et d'objectifs de vie, pouvons-nous parler « d'un réveil de l'islam ».

Autre réalité, aujourd'hui c'est : « Le slogan "la souveraineté n'appartient qu'à Dieu", qui n'a pas la même signification politique dans les pays musulmans et dans l'Europe d'il y a quatre siècles. Dans ce dernier cas, il servait à empêcher l'autonomie du pouvoir temporel au profit de l'Eglise qui prétendait être la seule source de légitimité en raison de son monopole sur le sacré.

Dans le premier cas, à l'inverse, il s'agit d'arracher le pouvoir des mains d'une oligarchie - civile ou militaire - pour lui donner un caractère public à travers la religion à laquelle s'identifie la masse des croyants. Une telle revendication de souveraineté divine exprime en réalité une profonde aspiration à la participation au champ de l'Etat. Le sentiment de l'homme de la rue est que si des hommes exercent le pouvoir au nom de Dieu, ils le feraient pour le Bien commun et dans l'intérêt de la collectivité, ce qui lui donne le sentiment de ne pas être exclu du champ de l'Etat. Dans un tel contexte historique, le principe formellement proclamé de la souveraineté divine évoluera vers des formes institutionnelles concrètes de participation politique. Aussi, la popularité d'un tel slogan dans les pays musulmans a paradoxalement un contenu démocratique, surtout que, dans l'Islam sunnite, il n'y a pas d'institution ayant autorité à exercer les prérogatives de la souveraineté divine et donc de monopoliser le pouvoir au nom du sacré.³⁷⁴

Au-delà de ces réalités, nous pensons que l'islam politique, est une utopie qui ne peut être réalisable ou vivable, comme le dit Olivier Roy dans son célèbre ouvrage *L'échec de l'islam politique*³⁷⁵. L'auteur nous livre la thèse prémonitoire d'un échec de l'islam politique, *L'échec de l'islam politique* a été écrit il y a désormais vingt-cinq ans.

Le titre, plus que le contenu (qui n'a manifestement pas toujours été lu par ses commentateurs), a fait l'objet de nombreuses critiques, que l'on peut ranger sous deux grandes catégories.

³⁷⁴ LAHOUARI Addi, *L'islam est-il soluble dans la démocratie?* Mouvements : des idées et des luttes, Editions La Découverte, Paris, 1999, p. 6. URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00398850>

³⁷⁵ ROY Olivier, *L'échec de l'islam politique*, Editions du Seuil, Paris, 1992.

La première, venue surtout de milieux non universitaires, porte sur la prédiction à laquelle aboutissait l'analyse : comment peut-on parler d'échec alors que les islamistes remportent régulièrement des victoires électorales (Turquie, Tunisie, Égypte) et, surtout, que le djihadisme semble sur une pente ascendante depuis le 11 septembre 2001 ?

La seconde critique, plus souvent issue des rangs de mes collègues universitaires, porte sur la pertinence du concept d'islamisme : ne s'agirait-il pas d'une construction artificielle, voire teintée d'orientalisme et de post colonialisme, qui découperait arbitrairement un objet politique, construit selon les catégories de la science politique occidentale (idéologie, centralité de l'État), alors que dans le monde musulman la référence à l'islam, fluide et omniprésente, se situerait dans un *continuum* où la religion est intrinsèquement liée à la question identitaire, à la légitimité politique et surtout à la protestation contre toutes les formes de néo-impérialisme et de domination culturelle ?

Bref, tantôt je serais trop complaisant envers la menace islamique, tantôt je ne serais qu'un rouage dans l'entreprise de réduction au silence de la voix des opprimés. Dans les deux cas, je maintiens mes positions : je considère que le livre a été prémonitoire et que le concept d'islam politique, ou d'islamisme, fait sens, à condition bien sûr d'en donner une définition opératoire par rapport à un contexte donné, et non d'en faire une catégorie intemporelle (« la politique dans le Coran ») ou une notion fourre-tout pour désigner toute violence se réclamant de l'islam.

Malheureusement, tel est devenu aujourd'hui l'usage du terme, qui finit donc par ne plus rien signifier et surtout par ne plus rien expliquer. Ce livre n'a jamais été un traité sur « islam et politique », même si ses conclusions éclairent le débat qu'on résume généralement par cette formule.

Il décrit une trajectoire précise : celle des mouvements islamistes, qui ont une histoire et s'inscrivent donc dans une temporalité et un contexte déterminés – la seconde moitié du XX^{ème} siècle. Il ne dit jamais que ces mouvements ne peuvent pas prendre le pouvoir (ils l'ont pris en Iran, en Turquie et en Tunisie), mais que, le cas échéant, le concept d'État islamique s'autodétruit alors du fait des contradictions internes du projet islamiste³⁷⁶

³⁷⁶ ROY Olivier, *L'islam politique, toujours en échec*, <https://www.cairn.info/revue-esprit-2015-5-page-83.htm>.

2-La problématique de l'utopie et de la sortie du « réveil de l'islam »

Il y a dans le monde musulman d'aujourd'hui quelque chose qui ne va pas, quelque chose de grave³⁷⁷ selon ZAKARIYA Fouad (1927-2010) les islamistes tiennent souvent un discours, sur la justice et l'égalitarisme des pieux ancêtres, de l'autre côté le monde musulman vit des inégalités criantes entre Etats musulmans et les relations entre individus d'une collectivité nationale. Les prédicateurs de l'islam vendent l'image d'une société glorieuse, celle de l'islam et de l'arabité, les musulmans subissent leurs retards et n'ont aucun espoir d'un avenir meilleur. Les discours des islamistes continuent à alimenter l'imaginaire « l'imaginaire islamique » arabo-musulman, devenu un moteur de l'histoire comme le dit BELQAID Moulay-Bachir. Selon lui, il faut redéfinir « l'islam », l'islam valise ou on met tout et n'importe quoi, il est urgent de passer par une désacralisation du texte coranique³⁷⁸.

Or les islamistes dans leurs discours, veulent rendre le texte coranique intouchable, et ils ont alimenté l'imaginaire avec des mythes, dont nous ne pouvons pas vérifier l'authenticité, ce qui a fait leur force et leur faiblesse³⁷⁹. Leur force réside dans l'organisation de ses membres, ainsi nous l'avons vu ; ils sont issus de divers milieux (ingénieurs, médecins, professeurs, etc.), pour être dans l'air du temps leur discours à emprunté des notions à l'Occident, afin de l'adapter à leur conception politico-religieuse.

« Ils sont sociologiquement modernes (instituteurs, ingénieurs, journalistes) et voient dans l'islam une idéologie politique apte à comprendre une société étatique moderne ; ils ont entériné la complexité sociale (ils s'adressent à des catégories spécifiques : jeunes, étudiants, femmes, intellectuels). Ils traduisent leur modernité en utilisant un certain nombre de néologismes (*ideolozhi* en persan, *mafkura* ou « conception du monde », *hākimiyya* ou « souveraineté », voire « révolution », en arabe). Ils considèrent la *charia* comme un élément parmi d'autres de l'État islamique et, enfin, tout en rêvant d'un califat, ils inscrivent leur action dans le cadre de l'État-nation moderne »³⁸⁰.

³⁷⁷ ZAKARIYA Fouad, *Laïcité ou islamisme les arabes à l'heure du choix*, traduit de l'arabe par JACQUEMOND Richard, Éditions La Découverte, Paris, 1986, p. 63.

³⁷⁸ BELQAID Moulay-Bachir, *Réflexions sur la laïcité arabe*, p. 27.

³⁷⁹ Une interprétation erronée de l'islam, voir BABES Leïla, *L'utopie de l'islam la religion contre L'État*, Éditions La Découverte, Paris, 1991.

³⁸⁰ ROY Olivier, « L'islam politique, toujours en échec », <https://www.cairn.info/revue-esprit-2015-5-page-83.htm> »

Drôle de paradoxe, car l'Occident ennemi de l'islam est pour les islamistes une source d'inspiration, c'est dans l'ouvrage de QOTB ³⁸¹ « rien n'empêche les musulmans, d'utiliser les dernières inventions humaines », ce que fait la faiblesse des islamistes : contradiction, exagération, projection, irréalisme.³⁸²

Autre point de contradiction dans le discours des islamistes, c'est de ne pas reconnaître le clergé, mais ils exercent une pression, notamment dans l'affaire Naser Hāmid Abū Zayd, ou pour l'interdiction d'écouter de la musique ou d'aller au théâtre.

Les islamistes projettent leur idéologie politique sur certains versets coraniques et les interprètent à contresens. Par exemple, le verset 31,6 : « tel, parmi les gens, achète le passe-temps du conte, afin que cela l'égaré inconstamment du sentier de Dieu que cependant il prend en moquerie. A ceux-là le châtiment avilissant », isolant le texte du contexte les islamistes interprètent (*lahw al-hadīth*) « passe-temps du conte »³⁸³ , ou « l'entretien frivole »³⁸⁴

Nous pouvons aussi ajouter l'interprétation des dits du Prophète, qui n'échappe pas à des interprétations approximatives, et modulables selon les besoins des situations, par exemple le cas des morts lors d'un combat entre deux musulmans ou dans une guerre entre les musulmans (exemple celle du chameau 656)

Si les islamistes ont échoué, comme nous l'avons vu, cela est dû, en grande partie, à un changement perpétuel de la société arabo-musulmane « L'échec de l'islam politique n'est pas un phénomène purement politique, il est aussi une conséquence des changements dans le champ religieux. L'islamisme ne peut prospérer que dans un contexte historique précis : le retour de la religion comme socle identitaire dans un contexte de crise du nationalisme arabe. Il s'efface quand le panarabisme, dans sa version panislamiste, se heurte à un regain de conscience nationale, et quand la référence religieuse n'exprime plus une revendication identitaire collective mais une quête individuelle de salut, qui peut se traduire par le meilleur (un islam plus spirituel) ou par le pire (le djihadisme) »³⁸⁵

³⁸¹ QUTB Sayyid, *Ma 'ālim fi al-tarīh*, Dār Dimašq li-al-ṭibā'a wa al-našr wa al-tawzī'

³⁸² FINIANOS Ghassan, *Islamistes, apologistes et libres penseurs*, Presses universitaires de Bordeaux, p. 328.

³⁸³ Traduction par MASSON Denise.

³⁸⁴ Traduction par BERQUE Jacques.

³⁸⁵ ROY Olivier, « L'islam politique, toujours en échec », URL : <https://www.cairn.info/revue-esprit-2015-5-page-83.htm>

Comme le souligne Olivier ROY, les modèles théoriques islamiste, se trouvent devant une panne de texte, depuis les textes fondateurs du mouvement à savoir les écrits de : Hassan al-Banna, Sayyid Qotb, Moustafa al Siba'y, il n'y pas de nouveaux textes, à part des prêches ou gloses maigres en citation des auteurs canoniques.³⁸⁶ En plus de la panne du discours, il y aussi celle du concept et de l'action, pour le concept bien que les islamistes jouent le jeu de la politique, c'est-à-dire en passant par les urnes. On ne peut pas faire fonctionner des institutions par de beaux discours, leurs actions bien que souvent présentes, mais il y un manque de résultat, mis à part la révolution iranienne, où l'on observe que l'aspect économique prend la place, et écrase les actions, comme pour l'exemple de l'Algérie, le (FIS : front islamique du salut) leurs seuls apports, c'est d'apporter des coutumes d'habillement.

Si nous acceptons l'idée des institutions politiques qui ont comme fondement le Coran et la consultation, alors comment les mettre en place ? Maududi répond à cette contradiction par l'idée d'une universalité du discours coranique. Comment concevoir l'idée de l'absence d'un programme et de l'universalité ?

La question d'une structure de l'ÉTAT ou des structures, reste toujours en suspens, suivant la théorie politique de l'islam. Cette question est chargée de complexité due à son lien historique (expérience de Médine), culturel, social, étiologique et même religieuse, la conception est comme nous l'avons dit reste problématique. Mais comment construire à partir de rien ?

Si l'universalité est mise en avant et l'uniformité du système, une idée chargée d'imaginaire (faux ou vrai), dans la réalité cette conception aurait du mal à être mise en place, face à une nouvelle structure « État nation », un concept territorial plutôt qu'universel.

Le retour aux origines est un mirage que les islamistes suivent. Comment imaginer que la société « arabo-musulmane » dans toute sa diversité, puisse faire un retour en arrière et se reconstruire selon le modèle de Médine ? Par nature les concepts politiques changent, ajouté à cela, comme l'affirme Ali Abderraziq, que rien ne confirme dans le texte coranique ou indique une telle démarche ; « la politique dans l'islam n'est ni une conception du pouvoir, ni ce pouvoir lui-même, ni la recherche d'un principe d'organisation de la société comme corps

³⁸⁶ ROY Olivier, *L'échec de l'islam politique*, Éditions du Seuil, Paris, 1992, p. 95.

politique, mais la nostalgie de l'époque primitive ajoutée à la puissante, mobilisation défensive »³⁸⁷.

La nostalgie d'un modèle étatique renvoie à trois caractères qui ne correspondent pas à l'esprit du mouvement caractérisant les textes religieux. En premier, le refus de certains musulmans de s'inscrire dans le mouvement historique ou historiciste caractéristique de l'histoire, pour ne pas dire le mouvement de progrès, c'est-à-dire une aspiration à un « passé », traduit par un « mépris du temps présent ». Mais le monde musulman doit-il reproduire le passé ?³⁸⁸ Cette nostalgie est un refus de construire une solution adéquate, aux nouvelles données, une forme de passivité d'acteur face au changement. En dernier lieu cette nostalgie est une manière de ne pas tenir compte de ce qui fait une société donnée à un moment de l'histoire.

Bien qu'une construction humaine ne soit pas un projet éternel, elle s'inscrit bien évidemment dans une perspective de durée, mais pas dans l'éternité, ajouté à cela, comme le dit Ali Abderraziq que rien n'indique clairement, dans le Coran ou la tradition Prophétique, un projet politique éternel « certes, les mots d'ordre de gouvernement islamique peuvent être discrédités à l'avenir dans des secteurs plus larges de la société musulmane. Quoiqu'on en dise en pays d'Islam ou d'ailleurs, l'Islam en soi, la tradition musulmane ou le Coran ne proposent aucune recette magique de gouvernement musulman pleinement satisfaisant ou d'organisation sociale harmonieuse. »³⁸⁹ Il n'y pas de cadre politique valable pour tout le temps et l'espace, comme nous l'avons appelé, c'est le mirage de l'islamisme, cette poursuite conduit à une « utopie politique »

Si on veut faire un bilan de l'islam politique, le bilan de l'islam politique est négatif et cela dans trois points :

L'échec à produire des solutions sociales et économiques fortes, tout en dépassant les slogans, c'est par l'innovation et des propositions concrètes que l'on arrive à faire sortir la société arabo-musulmane de la pauvreté, du chômage, lancer le système éducatif et vaincre la corruption.

³⁸⁷ DJAIT Hichem, *L'Europe et l'islam ?* Editions du Seuil, collection Esprit ? Paris, 1978, p. 128-129.

³⁸⁸ FALL Iba, *L'islam politique de L'ÉTAT de Médine aux réformistes contemporains*, Editions L'Harmattan, Paris, 2014, p. 99.

³⁸⁹ BALTA Paul, *L'islam dans le monde*, Éditions Le Monde, Paris 1991, p. 49.

Voulant changer les systèmes en place, par leurs idées et slogans, les islamistes ont fini par rejoindre le rang des opposants politiques, et ils font aujourd'hui partie du paysage politique pratiquement dans tous les pays arabo-musulmans.

Ridwan as-Sayyid confie à un journaliste *d'al-chark al awsat* (21/04/1995) : « après de longues études sur les mouvements islamistes, je suis arrivé aux résultats suivants :

- 1- Le mouvement islamiste est un mouvement identitaire, réanimateur et leur politisation est le résultat d'affrontements avec les systèmes en place, leur inscription dans la durée est due à la situation politique et économique dans le monde arabo-musulman.
- 2- Le discours des islamistes des années quatre-vingt est devenu vide et ne s'est pas renouvelé ni dans la pensée, ou politiquement parlant, pire ils ont servi un discours destructeur et qui combat la liberté et la culture (discours des islamistes idéologiques, religieux et dogmatiques)
- 3- La politisation des islamistes est due aux crises économiques, politique et sociales que le monde arabo-musulman a vécu durant les années quatre-vingt (une politisation légitime selon Ridwan as-Sayyid) ».

2-1 Sortir du réveil de l'islam

Route de secours politique dans les pays arabo-musulmans, l'islam politique reste toujours présent dans l'imaginaire musulman, source d'espoir et d'identité et parfois de changement, un changement des gouvernements le plus souvent autoritaire³⁹⁰, l'ÉTAT arabe unique ne s'est pas réalisé, la question de la Palestine est toujours d'actualité, le plus souvent les droits de l'homme et les droits fondamentaux ne sont toujours pas respectés, si pour les pays en Occident l'avenir semble clair, ce n'est toujours pas le cas dans les pays d'islam. Le monde arabo-musulman subit les conséquences du retour d'un discours politique et l'effacement de la raison.

Pourtant les tentatives d'Ali Abderraziq, de Nasser (en Egypte), du parti Ba'th (en Syrie et en Irak) et celles du marxisme au Yémen du sud avaient laissé entrevoir une solution. Cette expérience, en révolutionnant la pensée religieuse pour la mettre au service de l'homme et du développement de la société, avaient tracé la voie pour un projet pratique à l'islam et pour résoudre le problème de ce dernier. Malgré leur échec, elles prouvent qu'il est encore

³⁹⁰ « Les exemples sont nombreux : les présidents el-Assad en Syrie.... » cf. Antoine BOUBOUS, *op. cit.*

possible de séparer les opérations conduisant à la modernisation structurelle de la société arabe et l'institution religieuse. Avec l'établissement du système de l'ÉTAT sur des bases scientifiques, le discours religieux s'affaiblie³⁹¹.

Bien que la démarche d'Ali Abderraziq par son ouvrage *L'islam et les fondements du pouvoir*, ne visait pas directement les mouvements islamistes, il interpelle la conscience islamique sur la nécessité de revoir le fondement du pouvoir politique, ce dernier n'a rien à voir avec la religion.

Il faut donner une nouvelle définition à l'islam, une définition loin des discours amplificateurs et idéalistes par des faits historiques, et de le dégager de toute forme de discours manipulateurs. « L'idée d'Arkoun³⁹², qui consiste à séparer le « fait coranique » du « fait islamique », est pertinente en ce sens. Elle libère l'islam de toute projection à caractère psychologique, identitaire et attentiste. C'est une démarche méthodologique qui vise à isoler la part divine de la part humaine et de tout ce qui en découle comme conséquences, aussi bien politique qu'idéologique, et barre la route à une étude scientifique »³⁹³. Le Coran ne parle pas qu'aux morts, il parle aux vivants, si Dieu parle aux vivants aussi, alors son message s'adresse à leur raison, c'est à eux de trouver le sens des paroles de Dieu.

2-2 L'islam point de départ et point de rupture

Si l'islam est le point de départ des islamistes et de notre auteur Ali Abderraziq, il est aussi un point de séparation ; pour les islamistes il y a un rapport ambigu entre eux et l'islam « il faudrait d'ailleurs reconsidérer, refuser même ce concept moderne et ambigu car il s'agit d'une terminologie qui entretient la confusion de l'islam dans sa pure transcendance avec une dérive politico-idéologique aux ampliations matérialistes [...] les doctrines qui exploitent la religion à des fins bassement politiques devraient porter le nom de leur initiateurs et non pas celui d'une religion qui renvoie à la transcendance et qui recommande la paix et la tolérance. Ainsi, ce n'est pas d'islamisme mais de mawdudisme, de wahabisme, de quotbisme, de

³⁹¹ GHASSAN Finianos, *Islamistes apologiste et libres penseurs*, Presse Universitaire de Bordeaux, p. 354.

³⁹² Voir ARKOUN Mohammed, *Quand l'islam s'éveillera*, Editions Albin Michel ; *la pensée arabe*, PUF, *L'islam moral et politique*, broché.

³⁹³ BELQAID Moulay-Bachir, *Réflexion sur la laïcité*, Éditions Erickbonnier, Paris, 2017, p. 28.

khomeynisme, et pour désigner les mouvements actuellement dits islamistes, ajouter devant chacun de ces mots juste l'élément « néo »³⁹⁴.

Par leur approche de l'islam, les islamistes ne font pas la différence entre l'islam comme religion (une révélation divine) et l'islam politique qui réduit l'islam à une idéologie. Cette vision est, comme nous l'avons vu, le résultat d'un double échec, celui de la modernité arabo-musulmane et l'échec de la rationalité occidentale qui n'est pas arrivée à implanter, hors de son contexte, les valeurs qu'elle estime universelles³⁹⁵.

« Le premier problème que pose la rénovation du concept politique par le religieux vient du fait que toute l'action publique est alors renvoyée à la foi, alors que celle-ci ne semble pas être une vertu partagée par le plus grand nombre des individus des sociétés modernes. En islam comme dans toutes les religions, la foi est plus l'apanage d'une minorité qui souvent lutte à contre-courant et rencontre les plus grandes difficultés pour s'y tenir dans le monde où la création de nouveaux besoins, la satisfaction des désirs, l'aspiration au confort pour ne pas dire à la consommation, constituent les ressorts de l'imaginaire et de l'idéologie »³⁹⁶

À l'opposé, Ali Abderraziq, propose une étude scientifique de l'islam, une critique du texte et du Hadith, un exercice qui n'est pas un acte d'apostasie, mais bien au contraire il est inscrit dans le premier message révélé au Prophète par l'ange Gabriel : « lis » ; par sa démarche il fait appel à des arguments du Coran, du Hadith et de la raison, pour arriver comme nous l'avons vu à la conclusion que l'islam est une religion et non un guide complet, où nous trouvons les recommandations religieuses et politiques. Une démarche vers la modernité comme nous le dit N, H Abû Zayd : « Le penseur musulman peut rejoindre les valeurs du monde, rejoindre les valeurs du monde moderne en fouillant dans la même culture islamique fragmentée³⁹⁷. »

Concernant la guerre sainte, pour Ali Abderraziq, cette guerre n'avait pas comme but de diffuser le message de Dieu, mais seulement de construire un État islamique, plus

³⁹⁴ HADDAD Mezri, « Le politique est coupable, pas le religieux », panoramique, N° 50, 2001, p.123-124 ».

³⁹⁵ BELQAID Moulay-Bachir, *Réflexion sur la laïcité*, Erick Bonnier, p. 29.

³⁹⁶ GHALOUIN Burhan, *Islam et politique, la modernité trahie*, Editions La découverte, Paris, 1997, p. 239.

³⁹⁷ N H Abû Zayd, *Religions: From phobia to understanding*, Journal of the Sociology of self-Knowledge 2010, p. 20.

exactement mettre un gouvernement islamique en place, c'est donc un acte qui n'a rien à voir avec la foi comme le prétendent les Frères.

Si pour les Frères, l'âge d'or de l'islam se trouve dans le gouvernement des califes bien guidés, selon Ali Abderraziq leur construction est purement d'ordre temporel, il n'y pas de rapport avec la religion, c'était une occupation dans un nouvel espace, l'autorité des califes est une autorité laïque mais sous couverture de l'islam.

Nous pensons que la divergence, est sur la forme de l'ÉTAT, ce n'est pas une question religieuse, car comme le disent plusieurs chercheurs, rien n'empêche les musulmans d'organiser leurs vie ici-bas et cette organisation n'est pas en contradiction avec la religion, mais une affirmation de la raison.

Chapitre II : Quel modernité pour le monde arabo musulman

1- Après les révolutions (printemps arabe), la démocratie (laïcité) ?

Vers une mise en place d'une séparation entre le politique et le pouvoir

« Soudain la révolution »³⁹⁸, écrit BENSALMA Fethi, le monde entier fut surpris par une vague de contestation sans précédent qui s'est propagée comme une trainée de poudre dans le monde arabe. Tout a commencé le 17 décembre 2010, lorsque Mohamed Bou'aziz diplômé et chômeur tunisien, s'immole par le feu ; un acte désespéré suite à la saisie par les policiers de sa marchandise ; un acte étranger à la société arabe majoritairement musulmane où le suicide est strictement interdit³⁹⁹.

Cet acte sera rapidement imité par des dizaines de jeunes en Algérie, en Égypte, en Syrie, en Mauritanie, au Maroc, en Arabie Saoudite, au Soudan, en Irak, en Libye, au Yémen, en Jordanie.... C'est une page de l'histoire qui est tournée dans le monde arabe, marquant à tout jamais la fin de l'exception arabe, peuple souvent décrit comme soumis, voir incapable d'accéder à la démocratie. Cependant la surprise passée, une dynamique de réflexion s'enclenche pour comprendre ce mouvement « ces mouvements » inattendus, sans idéologie ni leader.

Sommes-nous témoins d'une révolution, voire de plusieurs révolutions, qui vont changer le monde arabe et musulman à tout jamais ou bien s'agit-il juste d'un mouvement populaire poussé par l'injustice, la misère sociale et la dictature ? Pourquoi attendre 2010 ?

À plusieurs reprises les populations arabes se sont révoltées contre le système en place mais jamais avec tant de vigueur ce qui nous amène à nous poser la question : y a-t-il un lien entre les données historiques et les mouvements arabes ?

Y a-t-il, une main cachée qui guide et orchestre ou bien est-ce un cri poussé par des populations opprimées qui ne se reconnaissent plus dans le système en place ?

Plusieurs chercheurs se sont penchés sur ces mouvements, notamment les intellectuels qui vivent en Europe, soucieux de l'avenir du monde arabe et musulman et de son avenir.

³⁹⁸ BENSALAMA Fethi, *Soudain la révolution*, Editions Denoël, Paris, 2011.

³⁹⁹ Voir BEN JELLOUN Tahar, *Par le feu*, Editions Gallimard, 2011 et RAMADAN Tariq, *L'islam et le réveil arabe*, Presses Chatelet, 2011.

Certains voient dans la laïcité le modèle à suivre, d'autres comme Tariq RAMADAN, voit dans l'islam une sortie pour le monde arabe, cet auteur est souvent connu pour ses thèses dites islamiques ; il propose une lecture du monde arabe selon l'islam donc plutôt religieuse souvent controversée et critiquée⁴⁰⁰. Nous remarquons que cette vision n'est pas forcément celle de la majorité des intellectuels. Mais y a-t-il une troisième attitude pour sortir de la pensée binaire pour le monde arabe et musulman.

Ainsi, comme pour Ali Abderraziq nous nous trouvons devant une situation qui soulève le rôle des intellectuels arabes et musulmans, mais encore, elle permet d'étudier la confrontation de leurs pensées et analyses. Précisons que l'intellectuel, dans son sens contemporain, est une notion étrangère à la langue arabe.

En France, c'est à l'occasion de la pétition demandant la révision de l'affaire Dreyfus que le terme « intellectuel » est inauguré dans son acceptation moderne. Clémenceau dira des instigateurs de cette pétition (universitaire, savants, artistes.....) : « Tous ces intellectuels, venus de tous les coins de l'horizon, qui se groupent sur une idée et s'y tiennent inébranlables »

Comparativement, dans le *Muhit al muhit* (fin du XIX^e siècle, Boutros al-Boustani), une traduction de muthaqf (Intellectuel) est : celui est qui futé et intelligent⁴⁰¹. Le docteur 'Azmi BISHARA quant à lui, le définit comme celui qui vit avec le produit de son esprit ; il ne s'agit pas seulement des universitaires. Il précise que l'intellectuel, par ses prises de position, joue un rôle très important dans une société donnée.

Enfin, il faut noter aussi qu'il n'y pas de définition scientifique du mot intellectuel, mais celle-ci fait l'objet d'un consensus.

Le monde arabe et musulman, pose une difficulté, celle de l'identification, où commence et quelles sont ses limites, c'est la définition de Maxime RONDISON (1915-2004) qui a consacré sa vie à l'étude de l'islam⁴⁰², a proposé de réunir trois critères d'appartenance : l'usage de la langue, l'attachement au patrimoine et à la culture arabe et la revendication de l'identité d'un monde diverse et complexe.

⁴⁰⁰ RAMADAN Tariq, *L'islam et le réveil arabe*, Presses Chatelet 2011.

⁴⁰¹ MUHIT al muhit, Beyrouth 1988, p. 82.

⁴⁰² Voir RONDISON Maxime, *Mahomet*, Editions du Seuil, 1994 ; *L'islam politique et croyance*, Fayard, Paris , 1993 ; *La fascination de l'islam*, Editions La Découverte, Paris, 2003 ; *Les Arabes*, Quadrige, 2002 ; *Islam et capitalisme*, Editions du Seuil 1966.

Reprenant l'expression « une manière d'être » de Jacques Berque, Sati al-Husri, un intellectuel Syrien qui fut le conseiller du roi Fayçal Ier : « Est Arabe celui qui parle Arabe, qui se veut Arabe et qui se dit Arabe ». Dans les manuels de géographie, Nous constatons que l'expression monde arabe a tendance à disparaître au profit du couple Maghrib-Mashriq, soit pour être englobé dans une appellation plus vaste, Moyen-Orient.

Le monde arabe et musulman est une mosaïque, qui se démarque par sa diversité géographique, politique et économique, une situation qui met en évidence la complexité de ce sujet d'étude.

1-1 La particularité des soulèvements arabes

Il existe au sein du monde arabe une différence majeure entre la politique, c'est-à-dire les institutions et les activités qui s'articulent autour du pouvoir, et le politique, c'est-à-dire les liens symboliques et idéologiques qui assurent la cohésion de la société⁴⁰³, l'un concerne les lieux de manifestation et d'exercice de l'autorité, l'autre les thématiques, les sujets d'actualités qui agitent la communauté.

Pourtant, une attention particulière doit être accordée à la fonction politique et au religieux, c'est-à-dire au rôle de la religion dans la structure du champ politique et dans l'organisation collective des sociétés arabes.

De tout temps, religion et politique ont été imbriquées en terre d'islam et l'éphémère séparation du spirituel et du temporel qui a pu s'opérer au cours des dernières décennies apparaît, avec le recul, comme un accident de l'histoire marqué par la répression et des systèmes autoritaires.

Les peuples arabes, imprégnés de plusieurs siècles d'histoire commune, se reconnaissent et se revendiquent d'abord comme musulmans, c'est pour dire la présence dans l'imaginaire arabe d'une unité religieuse d'une part et de se reconnaître d'abord à travers une religion.

Si on fait un tour d'horizon dans le monde arabe et musulman, on compte sept monarchies, parmi lesquelles nous distinguons les monarchies non pétrolières (Jordanie, le Maroc) et les monarchies pétrolières, royaumes d'Arabie Saoudite et du Bahreïn, et les trois

⁴⁰³ ADDI Lahouari, *L'Algérie et la démocratie*, Editons La Découverte, Paris, 1994, p. 50.

émirats du golfe (Koweït, le Qatar, les Emirats arabes unis). Dans tous ces pays, le pouvoir est détenu par des dynasties et des familles anciennes dont l'autorité est ancrée dans le territoire et sur le peuple de leur pays.

Symboliquement et historiquement, les Arabes reconnaissent les titres suivants du pouvoir héréditaire : calife, roi, sultan, émir. Seul le premier a en effet disparu.

D'un point de vue géographique les monarchies pétrolières, se situent sur la rive du Golfe persique, les cinq monarchies pétrolières correspondent à l'ensemble géopolitique appelé « pays du Golfe ». Autour du royaume d'Arabie Saoudite gravitent quatre petites monarchies : Emirats Arabe Unis, Koweït, Bahreïn, Qatar⁴⁰⁴.

Les monarchies pétrolières sont des sociétés traditionalistes, encore organisées autour d'un système clanique et tribal. Bien qu'elles aient réussi au cours des dernières décennies grâce à la manne pétrolière, à se moderniser et à devenir des acteurs importants sur la scène régionale et internationale.

Alors que l'Arabie saoudite et les Emirats Arabes unis demeurent des monarchies absolues, le Bahreïn, le Qatar et le Koweït sont officiellement devenus des monarchies constitutionnelles. Seul le Koweït a parachevé concrètement, mais non sans difficultés, sa transition, à la suite de la guerre du Golfe (1991).

Mais le véritable pouvoir demeure entre les mains de la famille Al-Sabah dont les membres occupent les postes clés de l'État et possèdent ensemble l'une des plus grandes fortunes au monde.

Avec l'essor de l'exploitation du pétrole au lendemain de la seconde guerre mondiale, les monarchies pétrolières instaurent une relation privilégiée avec les États-Unis en échange d'une alliance stratégique, axée sur la sécurité et le pétrole, au détriment parfois du respect des droits de l'homme.

Ces liens étroits, en particulier dans le cas de l'Arabie saoudite, provoquent des tensions à l'intérieur du royaume avec les groupes islamistes, qui ne voient pas cette alliance d'un bon œil et à l'extérieur, avec la république islamique d'Iran qui se sent menacée par la

⁴⁰⁴ GUIDERE Mathieu, *Atlas des pays arabes (des révolutions à la démocratie)*, Autrement, 2012.

forte présence américaine dans le Golfe. À maintes reprises, les intérêts américains dans la région ont été la cible d'attaques ou d'attentats terroristes.

Si les monarchies pétrolières sont souvent présentées comme un ensemble homogène, les relations qu'elles entretiennent entre elles sont complexes et ambivalentes. Les petits émirats sont plus que méfiants à l'égard du grand frère saoudien, mais leur destin lui est intrinsèquement lié en tant que monarchie sunnite face à la menace chiite iranienne.

De plus, la communauté de leurs intérêts économiques rend indispensable leur entente au sein du Conseil de coopération du Golfe (CCG) et, au-delà, au sien de l'organisation des pays exportateurs du pétrole (OPEP).⁴⁰⁵

Les monarchies non-pétrolières, se situent de part et d'autre du monde arabe, le Maroc et la Jordanie sont deux monarchies constitutionnelles qui puisent leur légitimité dans le prestigieux héritage de leurs familles royales, car toutes deux se réclament d'une appartenance historique à la lignée du Prophète Mohamed.

Les rois de Jordanie sont selon la tradition, les descendants en droit ligne de l'arrière-grand-père du Prophète, Hâshim ibn 'Adb Al-Manâf, mort vers 510 à la Mecque, d'où l'appellation de « royaume hachémite ». les descendants de la famille ont été pendant plus de mille ans les gardiens de la ville sainte de la Mecque, avant de céder cette fonction à la maison de la famille Al-Saoud au début du XXème siècle.

Les rois du Maroc, quant à eux, sont les héritiers de Moulay Rachid Ibn Chérif (mort en 1672), premier sultan de la dynastie, se réclamant du vingt et unième descendant du Prophète Mohammed. D'où l'appellation de « royaume chérifien ». L'actuelle dynastie sunnite des Alaouites au Maroc ne doit pas être confondue avec les Alouites du Syrie, secte chiite fondée en 859 par Muhammad Ibn Nasarî, d'où la qualification de « Nusayrite ». De plus le roi du Maroc naguère « sultan », porte le titre prestigieux de « commandeur des croyants », qui indique son autorité temporelle et spirituelle sur les sujets du royaume chérifien.

⁴⁰⁵ Voir BRAILLARD Philippe et DJALILI Mohammad-Reza, « Les organisations internationales du Tiers Monde : Vers l'élaboration d'un nouveau cadre d'analyse » URI: <https://id.erudit.org/iderudit/701880ar>.

La Jordanie et le Maroc n'ont pas de pétrole mais, comme les monarchies du Golfe, ce sont des royaumes sunnites ayant une longue tradition religieuse ; ils jouissent d'un grand prestige dans le monde musulman en raison de leur héritage historique. La nature commune du régime politique (monarchie héréditaire) et le défi comparable auquel elles sont confrontées (islamisme et développement), ont conduit les monarchies pétrolières du Golfe à envisager leur intégration au sien du conseil de coopération du Golfe (CCG).

Un conseil de coopération créé en 1981, sous l'impulsion de l'Arabie Saoudite dans le contexte particulier de la guerre Iran-Irak (1980-1988). Il s'articule autour de deux objectifs principaux : l'un économique, visant à assurer la prospérité des pays membres ; l'autre sécuritaire, visant à garantir la stabilité et la sécurité du Golfe grâce à une force militaire commune, le « bouclier du désert » créé en 1983.

Malgré des divergences internes, cette force a montré son efficacité dans le passé, en intervenant une première fois, en 1991, pour participer à la libération du Koweït aux côtés des forces d'une coalition internationale, et une deuxième fois en 2011 pour assurer la stabilité du Bahreïn secoué par un soulèvement populaire contre la dynastie au pouvoir.

À la suite des révolutions arabes, le CCG est entré dans une phase délicate qui l'a contraint à prendre des initiatives aussi importantes qu'inattendues. début mai 2011, les monarchies du golfe ont invité les deux autres monarchies du monde arabe, le Maroc et la Jordanie, à se joindre au CCG. Si l'initiative surprend au premier abord, car ces deux royaumes sont pauvres et souffrent de graves problèmes économiques, elle n'en reflète pas moins une vision stratégique.

En adhérant à la CCG, les deux nouveaux membres bénéficieraient de prix réduit sur le pétrole, ainsi que d'un accès plus facile au marché de l'emploi et de la finance du Golfe. En contrepartie, les pays du CCG devraient renforcer leur position politique auprès de la communauté internationale en général et des puissances occidentales en particulier.

Le reste du monde arabe, des républiques présente un système démocratique de façade. La république est une forme de gouvernement relativement nouvelle dans le monde arabe. Il n'existe pas dans l'histoire, ni dans la culture arabe, de réflexions poussées à son sujet ni d'expériences de ce type de gouvernement avant l'époque contemporaine. La plupart des républiques arabes naissent au lendemain de l'indépendance et se dotent d'une constitution inspirée des pays occidentaux et d'un régime pour la plupart présidentiel. Ces

républiques postcoloniales ont connu des hauts et des bas qui expliquent la situation actuelle. Mais elles demeurent des républiques formelles où les élections sont souvent truquées et l'État de droit bafoué.

Au fil des décennies, il s'avère ainsi que ces États-Nations n'ont de république que le nom. Derrière une façade démocratique se développent des régimes autocratiques où le pouvoir est concentré entre les mains d'un seul homme (comme en Égypte), d'un clan (comme au Yémen) ou d'une oligarchie (comme en Algérie).

Ces républiques sont aujourd'hui huit : La Mauritanie, l'Algérie, la Tunisie, l'Égypte, le Liban, la Syrie, l'Irak et le Yémen. Une série d'arrangements politiques ou de coups d'états militaires placent au sommet de ces « républiques » de véritables autocrates appuyés par un parti unique : Nasser en Égypte (1954), Bourguiba en Tunisie (1957), Boumediene en Algérie (1965), Saddam Hussein en Irak (1968), Hafez el-Assad en Syrie (1970), Ali Abdallah Saleh au Yémen (1978), Moubarak en Égypte (1981), Ben Ali en Tunisie (1987).

Tous ces présidents, maintes fois réélus à la « présidence à vie », adoptent un style de gouvernement très personnel qui se manifeste dans l'omniprésence des portraits du raïs, laquelle prêterait à sourire si elle n'indiquait pas le glissement inexorable vers la dictature.

Aussi, l'Etat ne se construit pas autour d'institutions démocratiques, mais suivant la volonté du raïs qui s'appuie tantôt sur l'armée, tantôt sur un parti unique, parfois associés à des structures sociales archaïques tel que la tribu ou le clan. Dans plusieurs « républiques », le multipartisme est interdit et l'état d'urgence est proclamé depuis plusieurs années afin de museler l'opposition, comme le cas de l'Algérie de nos jours, profitant de la crise sanitaire Covid pour faire taire la société civile et les fermetures des frontières pour empêcher la diaspora, surtout les intellectuels de participer à la révolution pacifique du pays.

Nous remarquons aussi, que le monde arabe innove en instaurant en Syrie une « République héréditaire » où le fils du président succède à son père. Ainsi, à la mort de Hafez el-Assad en 2000, la constitution syrienne est modifiée pour que son fils Bachar, inéligible à la magistrature suprême, puisse lui succéder. Cela inspira Moubarak qui voulut laisser sa place à son fils Gamal, avant d'être chassé du pouvoir en février 2011 par soulèvement populaire.

Se voulant progressistes, les républiques arabes qui ont été mises en place au lendemain de l'indépendance ont été perçues comme « laïques » parce qu'elles ne mettaient pas en avant la religion et séparaient globalement le temporel du spirituel. Elles prônaient

l'identité nationale sur des bases autres que religieuses. Même si cette politique « laïque » procède d'une idéologie nationaliste arabe ou encore d'un socialisme marxisant farouchement antireligieux, elle permettait notamment l'intégration des minorités confessionnelles, en particulier des communautés chrétiennes de ces pays.

Pourtant ce « laïcisme », parfois excessif et souvent maladroit de certaines élites arabes occidentalises, se révèle pour le moins contreproductif. Au fil du temps, les régimes en place dérivent d'une sorte de « despotisme » vers une véritable dictature qui use sans vergogne de la carte confessionnelle et de la lutte contre le terrorisme pour renforcer d'avantage son emprise sur la société, tout en s'assurant de l'assentiment et du soutien de l'Occident.

Se faisant, la laïcité a été pendant des décennies, associées, dans l'esprit, à la dictature et à l'autocratie alors même qu'elle est défendue en Occident par des démocraties libérales. Par réaction, les peuples se réfugient dans leur identité musulmane.

La laïcité (*'ilmaniyya*), souvent confondue avec l'idée d'athéisme (*'Ilhàd*), ne correspond, ainsi, à aucune expérience malgré des débats internes récurrents. Les sociétés arabes ne sont pas en mesure aujourd'hui d'envisager une séparation du politique et du religieux, analogue à la séparation de l'Eglise et de l'État telle qu'elle est intervenue dans un pays comme la France. Car l'islam s'affirme comme « religion et régime » (*Din wa dawla*) et cette unité du politique et du religieux est vécue comme un retour salutaire aux sources de l'identité.

Il y a d'autres systèmes politiques dans le monde arabe qui présentent des particularités tels que la démocratie confessionnelle du Liban et Libye et Oman avec un guide de la révolution et un sultan. Le Liban présente un cas unique dans le monde arabe d'imbrication du religieux et du politique dans le cadre d'un système démocratique. Elle est fondée sur un système de gouvernement où la répartition du pouvoir est proportionnelle au poids des différentes communautés religieuses. Or, il n'existe pas moins de dix-huit confessions différentes reconnues par l'État, ce qui rend le système complexe, parfois opaque.

Une répartition confessionnelle (mise à jour lors des accords de Taëf (1990) du territoire donne lieu à un système de quotas censés garantir la représentativité et l'équilibre des différentes confessions. Et cette répartition confessionnelle du pouvoir s'étend également aux cadres de l'administration. Malgré l'ouverture et la tolérance caractéristique du pays, ce

confessionnalisme généralisé a été à l'origine de la guerre civile qui a ravagé le Liban pendant quinze ans, de 1975 à 1990⁴⁰⁶.

Pour le cas de la Libye, c'est le guide de la révolution que prendra le colonel Kadhafi, arrivé au pouvoir par un coup d'État, il déploya plusieurs stratagèmes afin de conserver le pouvoir, comme les alliances avec l'Occident. Si la Libye a tourné la page du « guide de la révolution », la stabilité du pays reste très fragile⁴⁰⁷.

Le sultan de Oman n'échappe pas à la prise du pouvoir comme ce fut le cas pour la Libye, le sultan Qabous va prendre le pouvoir et comme nous l'avons déjà annoncé, il va garder le titre de « sultan », c'est le seul pays arabe à adopter cette forme de gouvernement. Le titre de « Sultan » est un titre ancien porté par des monarques musulmans depuis l'an 1000 environ. Saladin (1183-1193) figure parmi les sultans les plus connus en Occident. Au Maghreb, les monarques du Maroc portent le titre de sultan depuis la dynastie des Mérinides (XIIIème siècle) et cela jusqu'au milieu du XXème siècle. Ce n'est qu'en 1957 que Mohammed V (1909-1961) choisit de porter le titre de « roi du Maroc », pour symboliser l'indépendance retrouvée du pays.

Seul pays ibadite, Oman est aujourd'hui le seul sultanat du monde arabe, Monarchie indépendante depuis le milieu du XVIIIème siècle, le pays est dirigé par la dynastie Bousaid depuis près de trois siècles (1544) dont le dernier descendant est le sultan *Qâbus*, à la tête du pays depuis (1970) mort le 10 janvier 2020, son cousin Haitham BEN TARK la succédé promettant de continuer à favoriser les solutions pacifiques au Golf. Grâce à des alliances avec deux puissants, l'Arabie Saoudite du Fahd et L'Iran du Shah, le sultan Qâbus met un terme en 1975 à la rébellion du Dhofar soutenue par le Yémen. Une fois le pays pacifié, le sultan crée en 1981 un conseil consultatif (*choura*) dont la taille et les compétences sont élargies par la suite pour devenir en 1992, l'actuelle Assemblée appuyée par un Conseil d'État et par une loi fondamentale.

Malgré l'application de la charia, le sultan accorde le droit de vote et d'éligibilité aux femmes omanaises, permettant à plusieurs d'entre elles d'accéder à de hautes fonctions, notamment au poste de ministre à partir de 2004.

⁴⁰⁶ Voir DUPONT Anne Laure, *Atlas de l'islam dans le monde*, Autrement, Paris, 2010.

⁴⁰⁷ BOKA Lydie, *Les vraies raisons de la liquidation de Kadhafi face cachée des révolutions arabes*, Editions Ellipses, 2012.

Mais depuis quelques années, Oman connaît une fin de règne agitée, sans certitude sur l'avenir politique du pays. Conjugée à la crise économique qui touche le sultanat depuis 2008, cette incertitude n'a de cesse de nourrir le mécontentement de la population et la contestation.

La Libye se démarque, comme nous l'avons dit par son appellation « La djamhiriyya », terme qui désigne en arabe « masse » ou « foule ». C'est le système imaginé et mis en œuvre en Libye par le colonel Kadhafi de 1977 à 2011. Ce système de gouvernement se voulait différent de *djumhuriya* « la république » en ce qu'il était censé mettre les masses populaires au cœur du pouvoir dans une sorte de mouvement révolutionnaire perpétuel.

L'article 3 de la constitution de 1977, dit « déclaration sur l'avènement du pouvoir du peuple », stipule que : « la démocratie populaire directe est la base du système politique de la Jamahiriya arabe libyenne populaire socialiste, dans laquelle le pouvoir est entre les mains du peuple seul ».

Toutefois, la Jamahiriya était fondée sur des « comités populaires » et chapeauté par un « congrès général du peuple », à la tête duquel se trouvait le « guide de la révolution ». La Jamahiriya de Kadhafi fut finalement l'exercice autocratique du pouvoir par le « guide ». Par ailleurs, la possibilité d'une nation dans laquelle se serait développé ce système politique ne résiste pas à l'examen de la société libyenne, composée d'une mosaïque de tribus et de clans qui entretiennent des alliances et des rivalités, parfois centenaires, sur d'immenses territoires désertiques⁴⁰⁸.

Finalement, si les régimes politiques des sociétés arabes prennent des formes diverses et variées (royaume, émirat, sultanat, république, Jamahiriya), ils sont tous marqués jusqu'à présent par un exercice autocratique du pouvoir centré sur la personne d'un chef, d'un raïs ou d'un roi.

Du point de vue de la population, le monde arabe compte aujourd'hui 364 millions⁴⁰⁹ d'habitants, 90% de la population est arabe ou plus ou moins fortement arabisée, mais il connaît une grande diversité ethnique et religieuse.

⁴⁰⁸ BOKA Lydie, *Les vrais raisons de la liquidation de Kadhafi face caché des révolutions arabes*, Editions Ellipses p. 69.

⁴⁰⁹ MUTIN Georges, *Géopolitique du monde arabe*, Editions Ellipses, p. 28.

Ainsi, des minorités installées antérieurement ont résisté au flux de la conquête arabe et subsistent avec leurs spécificités.

Ces minorités peuvent manifester différentes revendications : une demande de reconnaissance afin d'intégrer le pacte social et participer à la vie politique : une contestation virulente afin d'affirmer leur différence, ou plus radicalement encore, la réclamation d'indépendance comme le cas des Berbères en Algérie au printemps 2001⁴¹⁰.

C'est dans cette diversité politique, géographique et de population que les mouvements arabes de 2010 vont avoir lieu. Mais comment s'inscrit le terme révolution dans l'esprit arabe ?

La révolution se traduit par « *Al-thaawara* », un terme que nous trouvons dans tous les dictionnaires arabes, mais dans un sens non politique. Il signifie la colère ou la vengeance, ce qui nous rapproche plus des soulèvements.

Comme dans beaucoup de langues, la signification de ce mot a toutefois évolué avec le temps, on pourra à cet effet, se référer au dictionnaire d'Ibn Faris pour en voir la polysémie contextuelle.

L'un des premiers emplois du mot révolution par les Arabes au sens « occidental » du terme a servi à décrire la grande révolution d'Al-Sharif Hussain Ibn 'Ali contre l'empire Ottoman. A la fin de l'ère coloniale, le concept de la révolution a été chargé d'un contenu qui justifie l'individualité à l'autorité.

Par ailleurs, ce mot a été utilisé pour des Etats militaires. Les gouvernements arabes ont ainsi pu bénéficier de la bannière de la révolution chargée des idées et des principes de liberté et de démocratie qui forment une grande partie du discours politique de la Révolution française pour servir des intérêts tous antinomiques. Ils ont remplacé la liberté par la répression, mais ils ont toujours élevé le slogan de la révolution.

Finalement l'esprit arabe a pu briser les chaînes que les régimes au pouvoir ont passé cinquante ans à renforcer.

Avec cette agitation l'autorité religieuse du monde arabe va prendre trois positions :

⁴¹⁰ *Local en contestation, citoyenneté en construction, le cas Kabylie*, insaniyat, n° 16, janvier-avril 2002 (CARSC-Oran), annuaire de l'Afrique du Nord 2003 éd CNRS, p. 28.

- Ceux qui pensent qu'il est nécessaire de se révolter contre les régimes et les gouvernements corrompus
- Ceux pour qui toute forme de révolution contre le système en place est considérée comme une menace à la stabilité, un appel au désaccord « *fitna* » interdite par Dieu
- Ceux qui n'ont pas pris parti et qui reste silencieux, par principe de Neutralité.

Ce sont les mêmes attitudes vis-à-vis du politique des autorités religieuses, qu'on observe à l'encontre des révolutions.

À la question de la nomination des événements du monde arabe 2010, peu importe la dénomination donner, du moment qu'il y a une généralisation de l'usage du terme. Et si la révolution entendue comme un bouleversement important, les changements soudains et radicaux, alors le terme peut être appliqué au printemps arabe de deux façons.

Nous avons assisté à une révolution d'ordre intellectuel ou conceptuel avec la fin de l'exception arabe et une révolution d'ordre politique du fait d'un changement des régimes politiques.

Nous pouvons avancer une autre théorie qui est la suivante : dans le monde arabe, il y a un phénomène général qui concerne la majorité des pays et à l'intérieur de ce nouveau phénomène se trouvent les événements de chaque pays ; de ce fait, il y a une similitude due à la généralisation de cette vague de contestation, puis chaque pays a sa particularité.

Tout porte à croire que les révolutions dans le monde arabe soient dues à une spontanéité de la revendication car il y a une absence totale de chef, d'organisateur ou de dirigeant. La foule est sortie d'elle-même poussée par l'envie d'en finir avec les systèmes en place ce qui en fait sa force et sa faiblesse à la fois ; sa force car elle a surpris tous les dirigeants en place qui se croyaient indétronables.

Sa spontanéité est la marque d'une union des revendications et des protestations, d'autant plus qu'elle dépasse la légitimité des urnes usuelles. En revanche, la faiblesse de ce mouvement réside d'une manière générale dans une absence de programme et de perspective. Si on prend par le cas de l'Algérie bien que la population ait voulu en finir avec l'occupation française, elle n'avait pas un programme politique proprement dit, résultat, le mouvement de libération algérien a pris les commandes et a imposé son programme politique à la population. Cet exemple nous montre le danger des mouvements spontanés, car ils peuvent être récupérés par les Islamistes comme nous le confirment la Tunisie et l'Égypte.

Un autre danger serait le non-achèvement du processus révolutionnaire dû à l'épuisement et au relâchement de la foule. Ce cas de figure ne s'est pas avéré en Tunisie et en Égypte : les manifestations se poursuivent ; un indicateur de la libération de la parole.

Une des grandes revendications des mouvements arabes est le changement du système en place, puis l'installation d'un nouveau, et cela passe par une révision voire une réforme constitutionnelle car l'Etat de droit trouve son fondement dans sa constitution, qui est le pacte social et la règle du jeu de la démocratie.

« Les constitutions sont des contrats sociaux qui rassemblent les attentes du peuple dans un texte qui impose l'esprit du nouveau régime construit sur les ruines de l'ancien »⁴¹¹.

Partout dans le monde arabe, on cherche à affirmer la séparation des pouvoirs, le respect des droits de l'homme, l'indépendance de la justice, etc..

Pour la première fois dans les pays arabes, nous observons des élections dans des pays dits démocratiques, où les vainqueurs ne remportent plus les élections avec 99% des voix.

Juste après la chute de l'ancien régime en Tunisie et en Égypte, des élections sont organisées. Les grands vainqueurs des élections sont les partis Islamistes et il en sera sans doute de même pour la Libye, le Yémen et la Syrie lors des prochains rendez-vous électoraux.

Pour le cas de l'Égypte, le parti al-Nour (émanation des Frères musulmans) a fait une entrée remarquée sur la scène politique avec 68% des sièges au parlement et le printemps arabe vire au vert, couleur des partis islamiques. Bien que ce succès des partis islamiques soit inquiétant pour l'Occident, il n'en demeure pas moins que pour la première fois les Arabes ont exercé leur droit de vote en toute liberté. Sans connaître à l'avance les résultats des scrutins.

La montée en puissance des partis islamiques est due au fait qu'ils soient la seule alternative crédible face à un système politique verrouillé où l'effort politique est dominée par le parti unique et l'organisation de la société est contrôlée, muselée et réprimée. Cette crédibilité s'explique par les éléments suivants :

- Ces partis sont à l'origine des contestations clandestines et semi-clandestines et leurs militants ont subi durant des années la répression des régimes en place.

⁴¹¹ MALLAT Chibli, *Révolution au Proche-Orient, deuxième acte : l'ère constitutionnelle*, Editions Ideas, 2011, p. 25.

- Les parties islamistes ont travaillé leur présence sur les territoires des pays arabes, de ce fait ils sont plus visibles, proches de la population et sont pour la population ce qui est « authentique et endogène » souvent subventionnés par des pays riches arabes.
- Ces partis sont crédités d'image positive et d'honnêteté par rapport à des régimes corrompus jusqu'à la moelle, et de solidarité face aux dérives inégalitaires.
- Ces partis sont dotés d'une organisation, d'une discipline et d'une capacité de mobilisation hors pair.

Nous pouvons ajouter à cela l'enracinement dans l'imaginaire collectif que la religion est porteuse de toute réponse à leur maux terrestres « l'islam est la solution » dans une société dont la majorité est musulmane et en grande partie analphabète ; par exemple 40% de la population égyptienne ne sait ni lire ni écrire⁴¹².

La victoire des islamistes a surpris tous les spécialistes, notamment ROY Olivier, qui explique cette victoire par le changement même du paradigme religieux. Il cite l'exemple du dirigeant du parti Ennahda Ghannouchi qui a remis en cause sa pratique politique (alliance, débat constitutionnel, recherche de consensus...). Une question se pose d'elle-même : faut-il avoir peur de la montée des Islamistes ? Les Islamistes sont-ils une menace pour la démocratie tant voulue par la population ?⁴¹³

Seule alternative qui s'offre à la population arabe majoritairement musulmane. D'une manière générale, la conscience politique est très faible, due à un manque d'expérience politique et à la complexité de l'enjeu politique, pour l'exemple de l'Égypte et de la Tunisie.

Si nous supposons que l'islam est compatible avec la démocratie, le monde arabe a-t-il des références ? Contrairement à l'Occident qui trouve sa référence démocratique dans la Grèce antique, le monde arabe n'a pas de repère démocratique sauf la Perse antique qui est une démocratie tribale. Non seulement nous ne trouvons pas de signes de démocratie dans l'histoire du monde arabe, mais nous trouvons autant de despotisme sanglant de la

⁴¹² BICHAR Khader, *Le printemps arabe, premier bilan*, Éditions Syllepse, Juin 2012, p. 66.

⁴¹³ ROY Olivier, *L'échec de l'islam politique*, Éditions du Seuil, Paris, 1994, p. 296-298.

Mésopotamie à l'Afrique. Ces régimes sont qualifiés par Montesquieu de despotismes orientaux.⁴¹⁴

Cette absence de référence et le paradoxe entre modernité et tradition islamique peuvent créer dans le monde arabe un blocage dans l'instauration des institutions démocratiques, voire une nostalgie des régimes déchus par la révolution. Ce qui se passe en Égypte actuellement nous montre à quel point la société égyptienne peine à retrouver son équilibre.

Nous pouvons ajouter au problème que peut poser l'islam vis-à-vis de la démocratie, l'absence de facteurs économiques et sociaux dans le monde arabe. L'Égypte et le Yémen, aujourd'hui, ils se combattent et mettent le feu à leurs lieux saints respectifs.

Peut-on arrivé à la démocratie tout en restant musulman ?

Pour Tariq RAMADAN, la société majoritairement musulmane doit et peut trouver sa propre démocratie, tout en évitant l'exemple turc qui joue un double jeu entre la laïcité et l'islam et qui vit actuellement une crise politique, et l'exemple iranien qui ne répond pas aux attentes de la population.⁴¹⁵

« La démocratie n'est pas un objet qu'on possède ou non, mais c'est un processus en expansion sans jamais être dans son état parfait »⁴¹⁶. Nous pensons que le monde arabe et ses populations ont soif, certes de démocratie, mais dans une forme propre à leur réalité et à leur imaginaire.

La démocratie n'est ni l'ennemie de l'islam ni son opposé car cette dernière ne trouve pas un fondement dans telle ou telle religion ; l'opposition ou la comparaison avec l'islam n'a pas de sens. Souvent les islamistes ont comme argument ; l'islam est l'incarnation de la démocratie du fait d'une fausse lecture de la démocratie qui ne se résume pas à la consultation de la population ou d'une minorité gouvernante ; l'argument des islamistes est que si l'on applique la démocratie, cela implique la possibilité d'une déviation des règles islamiques.

⁴¹⁴ NAGHIBZADEH Ahmed, « *Quel avenir peut-on envisager pour le dit « printemps arabe » ?* URL : <http://www.academiedegeopolitiqueparis.com/quel-avenir-peut-on-envisager-pour-ledit-printemps-arabe/> .

⁴¹⁵ RAMADAN Tariq, *L'islam et le réveil arabe*, Presse Chatelet, 2011.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 102.

Cette pensée semble paradoxale si l'on oublie que nous sommes face à une société majoritairement musulmane. Toutefois, à l'heure de la mondialisation, la démocratie dans le monde arabe ne pourra trouver son essor que dans une ouverture à l'Occident.

1-2 Du rôle de la nouvelle société civile

L'arrivée au pouvoir des partis islamistes après les mouvements arabes, confirme la triste réalité d'un monde arabe qui connaît dans le domaine politique un double jeu « entre militaires et élites religieuses, il n'y a toujours rien ».

Imposer la démocratie par le haut, comme a voulu faire George Bush en Irak, ne peut pas fonctionner, cela ne fait que renforcer la contrepartie religieuse. En revanche, l'émergence d'une société civile, le troisième pouvoir attendu, vient déranger l'immobilisme des deux autres.

La notion de société civile pose d'emblée le point de vue de l'activisme, car de nos jours l'activisme prend des dimensions plus larges qu'il y a dix ans. On parle de plus en plus du pouvoir du cyber activisme. Pour la majorité des chercheurs, la société civile désigne les institutions politiques, économiques, sociales et culturelles qui fonctionnent dans leurs champs variés indépendants du pouvoir étatique pour réaliser leur but⁴¹⁷. Nous distinguons deux groupes : un traditionnel organisé, qui accepte de se plier aux règles du jeu et dans une certaine mesure a échoué, l'autre groupe, plus rebelle et très peu organisé, agit plutôt dans un monde virtuel pour passer ensuite au monde réel. Il ne s'agit pas d'un bon ou mauvais groupe car l'ensemble de la société civile est important du fait qu'il constitue un contre-pouvoir, une troisième force dans le jeu politique.⁴¹⁸

Nous sommes témoins chaque jour de cette nouvelle réalité dans le monde arabe, comme pour le cas de l'Égypte juste après que le président Morsi ait été déchu par l'armée, des milliers de manifestants sont descendus dans les rues du Caire pour réclamer le retour de ce dernier. De ce fait, bien que l'avenir du monde arabe soit incertain, l'émergence de cette nouvelle force rend plus optimiste.

⁴¹⁷ KUBBA Laith, *The awakening of civil society*, *Journal of Democracy*, p. 201.

⁴¹⁸ CHALLAND Benoît, «Le contre-pouvoir de la société civile et l'émergence d'un nouvel imaginaire politique dans le monde arabe » 12/2020 <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.2011.00650.x>

La Tunisie semble être « en avance » de par sa jeunesse éduquée. Mais, même en Égypte, où 30% des emplois sont encore agricoles, une société civile émerge de l'échec social : du terreau du chômage de masse, des inégalités, de l'absence de réformes et, aujourd'hui, de la montée des prix alimentaires. Elle se soude sur trois revendications : contre la corruption des élites, contre la pauvreté et pour les libertés politiques de communication et de création. Elle prospère sur la mondialisation des images, le cybermonde dont parle Daniel Cohen : l'information télévisuelle et les échanges Internet engendrent des comparaisons insupportables entre « ce qui se passe ici et ce qui se passe ailleurs ».

Tout cela fait-il que le scénario iranien du remplacement du despote militaire par le despote religieux soit exclu ? Non, les partis islamistes représentent les forces les plus organisées, ils sont incontournables pour diriger ou participer au pouvoir. Mais l'optimisme vient du jeu à trois, beaucoup plus ouvert et changeant. Il va falloir créer 80 millions d'emplois d'ici à 2021 dans la région pour absorber les nouvelles générations ; impossible donc sans promouvoir la société civile.

Nous pensons qu'il ne faut pas avoir peur des partis islamistes, et leur laisser le champ libre, l'exercice du pouvoir nous semble être le meilleur outil pour prouver leur inadéquation avec une véritable démocratie. Il serait certainement le révélateur idéal de l'utopisme de leur programme où la religion ne cède en rien aux exigences économique et sociales.

Pour conclure sur les vagues de révolution en monde arabe, si nous devons construire une maison pour la démocratie et de séparation du politique du religieux, la pièce la plus grande serait actuellement le hall d'entrée, le monde arabe n'a jamais connu un système politique démocratique durant l'ère postcolonial, mais cela n'empêche pas la population arabe de développer une conscience politique démocratique. Les fondations de cette maison existent mais le plan, le choix architectural, reste suspendu et un casse-tête pour la population.

Tous les facteurs étaient réunis dans le monde arabe pour un éventuel éclatement. Il suffisait juste d'une étincelle pour que celui-ci fasse table rase du passé et tourne la page pour un système qui réponde à ses aspirations de liberté, laïcité, démocratie.

Ceux et celles qui ont participé aux événements, ce sont les membres des populations arabes riches par la diversité mais aussi divisées, ce qui fait leur faiblesse. Beaucoup de facteurs ont joué en faveur de cette population, notamment internet, cet outil, une arme à

double tranchant très utile dans le combat contre les gouvernements en place installés depuis des générations.

L'Occident, bien que lui aussi surpris de ce changement, a d'une manière ou d'une autre inspiré les révolutions arabes. Certains pays arabes n'ont pas connu les révolutions, mais cela semble n'être qu'une question de temps. A court ou moyen terme, ces pays vont connaître eux aussi ce vent de liberté à laquelle la jeunesse aspire tant.

Un grand défi attend le monde arabe. La religion souvent source de désaccord, de manque d'inspiration politique est un outil, le plus souvent mal interprété, qui entraîne une véritable dictature.

Les populations arabes doivent en finir avec le débat islam/laïcité et trouver un autre sens à la réponse à cette question / quelle laïcité pour le monde arabe ? Nous pensons que la séparation du politique et du religieux est nécessaire, voire indispensable pour unir les populations autour d'un système politique capable de diriger les pays arabes car seule la démocratie est la solution et apporte une stabilité économique, sociale et culturelle.

Les intellectuels, de par leur position, ont ce rôle d'éclairer la population et faire avancer les débats dans une société, malgré les différences de point de vue que cela entraîne.

Quel avenir pour le monde arabe après les soulèvements ? La première hypothèse, c'est le retour à ce qu'était le monde arabe avant les révolutions, autrement dit l'ancien régime, des Etats militaires ou des régimes présidentiels forts qui entravaient les libertés individuelles et collectives, pour lesquelles les révolutionnaires se sont battus et pour beaucoup sont morts dans les répressions sanglantes.

Deuxième hypothèse, c'est un non-aboutissement des mouvements, une hypothèse soutenue par certains chercheurs, une posture qu'on peut qualifier d'assez pessimiste.

La troisième, c'est l'élection au pouvoir des groupes islamistes radicaux qui voudraient mettre la religion au centre de la vie politique. Certainement que les révolutions ont pris de court la création de véritables partis d'opposition à proposer aux citoyens, pour qui la démocratie est à apprivoiser. Seuls ces groupes sont structurés (à la fois en nombre et sur les territoires) et ont eux-mêmes pris part aux révolutions.

Si on prend l'exemple de la France, qui est passée par plusieurs systèmes politiques depuis la révolution de 1789 pour arriver plus de 150 ans après à une République stable,

même si bien sûr elle n'est pas encore parfaite. Nous pouvons penser qu'une révolution n'est jamais terminée et qu'il faut du temps et de la réflexion pour construire cette démocratie tant recherchée.

2- Une modernité pour le peuple arabo-musulman (Quels horizons ouvre-t-elle aux musulmans d'aujourd'hui ?)

Si les textes sacrés, Coran, Hadith (malgré les nombreuses réserves que certains indiquent pour le Hadith) n'imposent aucun système, voire ne donnent pas les grandes lignes d'un système politique « islamique » comme le dit Abderraziq, alors pourquoi le monde arabe et musulman n'arrive toujours pas à faire une séparation du politique et du religieux ?

L'argument le plus répondu par ceux qui considèrent l'islam comme religion et système politique, c'est l'expérience des compagnons du Prophète, considérée comme une organisation politique des musulmans et une référence historique de la pratique politique, plus encore tout musulman doit adopter la croyance comme une vérité religieuse⁴¹⁹.

Aujourd'hui la relation entre islam et la gouvernance n'est plus une question théorique, mais une question politique, une nouvelle expérience dont il est urgent d'examiner, l'arrivée au pouvoir des parties « islamistes » et leurs participations de manière visible, suscite de nouvelles interrogations, les mouvements arabes à l'origine d'une nouvelle dynamique et apporte de nouvelles données de réflexion sur l'avenir du monde d'après les révolutions.

2-1 Le cas de l'Égypte et de la montée des islamistes

Bien que les acteurs des révolutions arabes n'eussent pas d'appartenance politique et que les slogans de ses mouvements fussent loin du discours islamique, les élections organisées post révolutions ont surpris les observateurs par la montée des partis islamiques et leurs arrivée au pouvoir. L'exemple le plus parlant est celui des Frères musulmans en Égypte à travers leur branche politique « Parti de liberté et de justice ». Ce parti a remporté la bataille électorale après la consultation du 19 Mars 2011, les élections parlementaires de novembre

⁴¹⁹ ABDYOU FILALI-Ansary, *L'islam est-il hostile à la laïcité ?* Éditions Sindban Actes Sud, Arles, 2002, p. 101-102.

2011, l'arrivée au pouvoir de leur candidat à la présidence et pour finir la réforme de la constitution. Cette montée en puissance alimente un débat sur le plan théorique et politique.

D'un point théorique, cette montée en puissance des partis islamistes est pour certains une usurpation d'une volonté de construire un nouveau système, une action qui se justifie par la théorie de la non compatibilité de l'islam avec la démocratie et l'impossibilité de séparer le politique du religieux, cependant chez d'autres il y a une incompatibilité de la démocratie et les réalités arabes et même si la démocratie voit le jour, elle ne peut pas continuer sans l'implication de l'islam dans le champ politique. D'un point de vue pratique l'accès au pouvoir est dû au changement de nom des partis islamistes qui sont devenus « partis civils », ce qui peut tromper les électeurs souvent analphabètes et dans une situation de pauvreté parfois extrême, en plus l'utilisation du sentiment religieux chez les Égyptiens pour qu'ils votent pour les partis islamiques, ajouté à cela la fraude des élections (donation de sommes d'argent ou de biens) et l'utilisation de leurs expériences et leurs organisations.

Nous remarquons que ces explications sont basées sur des éléments concernant la particularité des électeurs à savoir leurs niveaux économique et d'instruction, aussi sur l'organisation des Frères musulmans et leurs capacités d'utilisation du discours religieux, mais il manque à ces explications en premier la vérification de causalité entre la pauvreté et l'analphabétisme avec le vote pour les Frères musulman « Parti liberté et justice », en deuxième lieu l'incapacité à comprendre cette montée des islamistes d'un point de vue politique, social et historique.

Mais comment les Frères musulmans ont-ils réussi à gagner les élections ? Comment ont-ils convaincu les électeurs au détriment des partis Laïques ? L'arrivée au pouvoir des islamistes qu'annonce d'un point de vue de mutation démocratique en Égypte ?

Nous allons tenter de comprendre comment le discours des Frères musulmans a mobilisé et sur les liens entre le niveau économique, d'instructions avec l'adhésion politique, avec les Frères, de comprendre aussi comment les Frères ont remporté les élections parlementaires, or ces élections ont été remportées dans des départements où se trouvaient les classes moyennes et les plus fortunés comme Le Caire et Alexandrie ? D'un autre côté en quoi consistait le discours des Frères musulmans durant les élections et quel était leur projet politique ?

Une approche selon la théorie des mouvements sociaux⁴²⁰, peut donner des résultats du fait que d'après cette théorie nous pouvons comprendre l'apparition des mouvements sociaux qui luttent pour une cause ou l'apparition de l'opposition à un gouvernement donné, la théorie des mouvements sociaux peut donner des réponses à plusieurs questions par exemple : qu'est-ce qui fait qu'un mouvement social fait son apparition et quels sont ses buts ? Pourquoi les citoyens font ils appel à la contestation, les manifestations et d'autres formes de contestation vis-à-vis des gouvernements en place ? Sur quelle base les mouvements sociaux choisissent ils leurs stratégies ? La théorie des mouvements sociaux est basée sur trois éléments essentiels pour comprendre tout mouvement : la structure des opportunités politiques⁴²¹, les sources de mobilisation⁴²² et l'encadrement⁴²³.

Nous allons nous pencher sur la portée de l'encadrement, élément qui peut donner des informations sur les outils d'expression des idées et les objectifs, ainsi que sur les moyens mobilisés pour atteindre les objectifs.

Nous partons de l'hypothèse que les résultats des élections en Égypte ne sont pas une montée du groupe des Frères, mais un échec des partis laïques à proposer une alternative politique, économique et sociale au discours islamique.

2-2 De la montée des islamistes

D'après les partis politiques qui ont perdu les élections égyptiennes, deux éléments sont à l'origine de leur échec, en premier la pauvreté et le manque de conscience politique, ces deux éléments font des électeurs des proies faciles du discours politique des islamistes, aux promesses électorales et aux corruptions, bien que ce soient des faits réels, mais il n'y a pas eu d'études scientifiques ou la mise en lumière de ces réalités.

⁴²⁰ Dans un premier temps cette théorie c'est penchée sur le côté psychologique de l'apparition des mouvements sociaux, selon cette base c'est l'incapacité de se réinventer, l'instabilité économique et les troubles sociaux qui nourrissent le sentiment d'isolement et le désespoir d'un avenir meilleur. Ses sentiments poussent les individus à la participation à la contestation. Cette explication des mouvements sociaux a été critiquée car elle ne justifie pas les mouvements sociaux dans des pays dite développer. Par la suite d'autres explications ont été attribuées aux mouvements, sur la base de la rationalité.

⁴²¹ KOMHAUSER William, *The politics of Mass Society* Glencoe III: free press, 1959

⁴²² Une notion qui renvoi à la relation entre les mobilisations sociales et l'environnement politique, et comment les gouvernements font face à la mobilisation sociale.

⁴²³ On parle de structures disponibles pour les mouvements sociaux (parlement, partis politiques et syndicats)

La consultation du 19 Mars 2011 sur la réforme constitutionnelle fut un choc pour l'opposition, avec 77% pour la réforme et 23% contre, cette réforme est à l'origine des confrontations de l'Égypte actuellement. Mais ce résultat n'est pas surprenant au fait que les islamistes occupent 70% des sièges au parlement, donc rien d'étonnant au fait que les islamistes soient majoritaires au parlement. Au lieu de remettre en question le discours et les méthodes des partis dits laïques, ils ont justifié d'abord l'arrivée au pouvoir des islamistes par la pauvreté et l'ignorance des électeurs ; il est vrai que le taux d'analphabètes est de 40% en Égypte, mais il faut noter que le taux de participation fut de 41% aux premières élections et de 51% aux élections parlementaires, des taux de participation qu'on peut considérer comme élevés par rapport aux taux de participation habituel aux élections en Egypte⁴²⁴.

Y a-t-il vraiment une relation entre le taux d'analphabètes et les résultats des urnes ? Les élections du 19 Mars 2011 sont les premières à être organisées, juste après la révolution du peuple égyptien, le conseil militaire a pris les commandes le 11 février 2011 et un comité a vu le jour pour organiser une réforme de la constitution de 1971 et pour organiser des élections présidentielle et parlementaire. Il était question de revoir 11 lois constitutionnelles, mais à l'annonce des résultats c'était plutôt 63 lois constitutionnelles, l'un des articles les plus importants est celui de la limitation de la période présidentielle à deux mandats d'une durée de quatre années, et aussi de revoir les conditions à remplir pour les futures candidats à la présidentielle, et l'obligation de la nomination d'au moins un intérim du président. Mais l'article qui a fait débat est celui de la constitution d'un comité qui a pour rôle de produire une nouvelle constitution, ce comité est composé de cent membres parlementaires.

Comme nous l'avons dit, si nous comparons le taux de participation avec le taux d'analphabètes et de pauvreté dans le pays, il est difficile de considérer cet argument comme seul argument pour un tel résultat. Ces résultats d'élections, montrent qu'il n'y a pas forcément un lien de causalité entre l'arrivée des islamistes au pouvoir et le taux d'analphabètes ou de pauvreté, mais cela montre qu'il y a une partie de la population qui adhère au discours du parti « Justice et liberté ».

2-3 Mais pourquoi les Frères ?

Cette arrivée au pouvoir trouve une réponse à l'origine des Frères, il y a un lien historique et social, du fait que le discours des Frères a pris un caractère religieux «

⁴²⁴ <http://www.elections.eg/>.

islamique », leur organisation, leur stratégie et activités sont centrées sur le quotidien des Égyptiens ; depuis leur début les Frères musulmans ont su faire une connexion entre les grands problèmes de la société et la vie de tous les jours des musulmans et leur point de départ est que tous les malheurs de la société n'ont qu'une seule raison, celle de l'éloignement de la religion et le rapprochement du système laïque, c'est par cette thèse du retard de la société dû à la déviation des lois divines, que les individus se sont rapprochés des Frères.

Il est vrai que la révolution du peuple égyptien a ouvert la porte aux Frères, alors que ceux qui ont fait la révolution n'avaient pas de rapport direct avec les Frères ? Nous pensons que c'est le résultat d'un enivrement politique, qui ne propose pas de vraie alternative ou d'un discours fondateur d'une nouvelle organisation.

L'analyse de l'arrivée au pouvoir des Frères musulmans montre aussi l'échec de leurs opposants d'un point de vue d'organisation et de programme. D'un point de vue programme, l'idéologie « laïque », celle de la séparation du politique et du religieux dans le monde arabe montre son échec à proposer un programme pour une meilleure vie politique et c'est l'une des causes de la montée des islamistes comme le dit Oliver Roy, le communisme importé par Michel Aflak durant les années quarante s'est transformé en un système autoritaire en Syrie et en Iraq sous Saddam.

Et l'idée de l'unité arabe a disparu bien avant la mort de son père spirituel Nasser et l'Algérie est passée d'un système étatique « modèle français » à un système corrompu tenu par des militaires comme pour la Turquie, et la Tunisie d'un système laïque à un système (Kleptocracy) ; l'ouverture mondiale économique n'a pas créé plus de liberté individuelle, ce qui fait que les islamistes représentent une des grandes idées majeures au moment des révolutions.

D'un point de vue organisationnel les islamistes ont gardé une structure étendue et organisée partout dans le monde arabe, malgré des années de répression, et en face l'opposition laïque n'a pas développé un programme clair, et elle n'a pas construit des partis politiques dynamiques qui présentent une alternative au discours religieux dans les domaines politiques, sociaux et économiques. C'est ainsi que dans la construction de l'imaginaire égyptien, il voit dans le parti des Frères une proximité avec ses croyances et convictions, tandis que il perçoit un éloignement des courants laïques et que c'est une représentation élitiste.

Voilà comment le parti Justice et de liberté, arrive à une majorité parlementaire et qu'il devient un résultat naturel de sa grande expérience et son omniprésence partout sur tout le territoire égyptien. C'est un résultat de la faiblesse de la concurrence et leur manque de travail sur le terrain. Mais ce qui a permis aux Frères d'arriver au pouvoir est en train de travailler contre eux, le défi d'une nouvelle organisation de la société et de proposer un nouveau programme politique n'est toujours pas d'actualité, depuis l'arrivée au pouvoir de Mohamed MOURSI les conditions de vie du peuple égyptien sont toujours les mêmes et il n'y a pas d'améliorations, ce qui provoque un mécontentement de la population qui voit un double discours religieux et des promesses électorales qui ne font pas bon ménage.

L'absence d'une vraie opposition ne garantit pas la démocratie, ni la remise en question du pouvoir en place, ce qui rend la transition démocratique difficile et met en avant juste la recherche de la stabilité politique, un équilibre qui n'est réalisable qu'avec une vraie opposition, ce discours doit concerner une majorité de la population et non seulement les intellectuels ou la classe moyenne, seul le débat peut ouvrir les portes de l'équilibre politique.

3 L'islam face à la séparation du politique et du religieux, démocratie ou laïcité

Ali Abderraziq, par sa démonstration⁴²⁵, restructure la pensée islamique et ouvre une nouvelle voie, celle de la recherche d'un système politique qui n'a de fondement ni dans le Coran, ni les Hadith, ni dans les faits historiques à savoir celui du supposé âge d'or de l'islam, car la communauté née à Médine n'a rien d'un Etat. Elle est purement religieuse et toute reproduction de cette communauté est impossible, du fait que son créateur n'est plus de ce monde et qu'il jouit d'un statut particulier du à son message divin donc son statut disparaît avec lui.

Les musulmans, par leur reflexe « naturel » qui est la mise en place d'une organisation de la 'Umma juste après la mort du Prophète, ont entrepris une action qui n'avait rien de religieux mais c'était une action politique, cette démarche va produire comme nous l'avons vu une des première crises politique de l'islam, celle de la succession et de la légitimité du pouvoir ; nous pouvons dire aussi que la démarche entreprise par les musulmans n'est pas spécifique à la société musulmane mais c'est une pratique commune des sociétés humaines, aucune société n'a échappé à cette tradition, les grecques, les sociétés chrétiennes et juives, etc.....Si la société musulmane n'est pas si différente des autres sociétés, alors pourquoi n'a-t-elle pas évolué de la même manière ? Est-ce qu'aujourd'hui la question de la compatibilité de l'islam ou plus exactement de la société musulmane avec la laïcité reste toujours d'actualité ?

Selon Georges CORM, l'islam a fait la trajectoire inverse en comparaison avec le christianisme.

« Tout autre est la trajectoire historique de la religion musulmane. Celle-ci suit une évolution inverse à celle du christianisme due à un contexte entièrement différent de celui de l'Europe. Cette religion se structure en effet de façon tout à fait spécifique par rapport au christianisme, ce qui se traduit par un régime institutionnel sans rapport avec celui du christianisme européen. Cette spécificité sera d'ailleurs marquée, tout comme pour le christianisme, par son adaptation aux structures sociopolitiques dont héritent les conquérants arabes porteurs de ce dernier né de la famille des monothéismes. Il s'agit des structures de l'empire byzantin qui dominant tout le pourtour est et sud de la Méditerranée à l'apparition de l'islam d'un côté, et des structures de l'empire perse sassanide qui contrôle la Mésopotamie et

⁴²⁵ ABDERRAZIQ ALI, *L'islam et les fondements du pouvoir* ; nouvelle traduction et introduction FILALI-ANSARY Abdou, Editons La Découverte, Paris 1994.

les hauts plateaux iraniens, de l'autre. Sans entrer ici dans le détail, on peut résumer ce double héritage par celui de l'importance du pouvoir de l'empereur dans les affaires religieuses (notamment la convocation et le suivi des conciles arbitrant entre les différentes interprétations religieuses du christianisme et fixant le dogme), tel que pratiqué à Byzance, dont hérite la pratique sunnite du pouvoir ; cependant que le pouvoir religieux des prêtres zoroastriens dans l'empire sassanide se retrouve jusqu'aujourd'hui dans l'influence et l'indépendance des clergés chiites par rapport au pouvoir politique »⁴²⁶ l'islam selon cette approche se distingue par une absence d'Église et une domination du pouvoir politique sur le pouvoir religieux.

Pendant les premiers temps, l'islam surprend par son libéralisme en matière de liberté, notamment celle de conscience et des lectures du texte coranique, bien que la société arabo-musulmane fût dans sa grande majorité musulmane cela n'a pas empêché une liberté de cultes juifs et chrétiens, de vivre en toute liberté au sein de cette « nouvelle communauté ». Des écoles de lecture du Coran vont apparaître en toute liberté. « Dans le premier âge d'or de la civilisation musulmane, en tous cas, il n'y a point eu de chasse aux hérétiques, ni de bûchers, ni de théocratie telle que Calvin l'installera à Genève. Même la philosophie fleurit, reprenant le patrimoine grec et le développement en posant le problème du rapport entre la foi et la raison⁴²⁷

C'est vers le X^e siècle que la pensée islamique si riche et si prospère, va connaître une régression et un repli religieux, qui a comme source souvent la volonté d'imposer une dynastie ou la légitimité d'un tel ou tel pouvoir. Il faut attendre, comme nous l'avons vu la rencontre avec l'Occident pour réanimer une civilisation qui va hiberner durant des siècles. Voici d'une manière brève comment un islam qui est parti d'une ouverture d'esprit est parvenu à un repli sur soi, son système de gouvernance va rester verrouillé jusqu'à son effondrement.

La question majeure qui suscite toujours autant de réaction est celle la possibilité d'une laïcité dans la société musulmane ; selon Jâbirî la problématique de la laïcité c'est une fausse problématique, or le philosophe égyptien Hassan Hana considère que l'islam est laïque

⁴²⁶ CORM Georges, « Introduction à la problématique de la laïcité comparée en Europe et dans le monde arabe », Colloque « vers une laïcité revisitée ». Université de Kaslik Liban novembre 2009

⁴²⁷ Voir URVOY Dominique, *Les penseurs libre de l'islam classique*, Editions Albin Michel Paris, 1996.

dans son essence. Donc nous sommes confrontés, dès le départ, à un faux débat comme le dit Jabiri, pour lui, il est plus question de démocratie que de séparation du politique et du religieux.

L'histoire spécifique de la laïcité dans le monde arabo-musulman est le résultat de deux moments, ces deux moments sont clairement identifiables selon Fouad ZAKARIYA⁴²⁸, le premier moment est celui de la rencontre avec l'Occident, à la fin du XIX^{ème} siècle, l'Europe avait comme particularité le positivisme, la science était le remède à tous les problèmes des hommes et de la société, ce positivisme européen va influencer plusieurs penseurs arabes, et ils se sont donné comme mission la sortie des ténèbres vers la lumière pour le monde arabo-musulman, seul le modèle européen était la solution (l'Europe est la solution), des auteurs comme Salâma Mûsâ (1887-1958)⁴²⁹, Shiblî Shumayyil (1850-1917)⁴³⁰ ou Ismâ'îl Mazhar (1891-1962)⁴³¹

⁴²⁸ ZAKARIYA Fouad, *Laïcité ou islamisme*, traduit par JACQUEMOND Richard Editions La Découverte, Paris, 1989, p. 15.

⁴²⁹ Salâma Mûsa, figure de l'intelligentsia égyptienne du début du siècle, est récemment réapparu au centre des débats. Plusieurs de ses ouvrages ont ainsi été réédités à Alexandrie aux éditions *Dâr al-Mustaqbal*, qui appartiennent au fils de l'auteur, Ra'ûf Salâma Mûsa. Ce dernier a également consacré un ouvrage à la mémoire et à l'œuvre de son père, véritable plaidoyer en faveur de son itinéraire et de ses positions. Il est aussi le principal animateur d'un périodique intitulé *Annales Salâma Mûsa*, qui n'a publié à ce jour que deux numéros mais envisage un rythme de parution trimestriel. Son comité de rédaction, composé d'intellectuels arabes comme le Tunisien 'Abd al-Qâsim Kerru, le Marocain Kâmil 'Abd al-Latîf et l'Irakien 'Abd al-Wahâb al-Bayâtî, reflète une réelle volonté d'ouverture au-delà des frontières égyptiennes. Voir Didier Monciaud, « Polémique autour de Salama Mûsa : enjeux de nationalité, nationalisme et projet de Nahda », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], Première série, Économie égyptienne et perspectives de paix au Proche-Orient, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ema/699> ; DOI : 10.4000/ema.699.

⁴³⁰ Shiblî shumayyil appelle à construire une société basée sur le raisonnement scientifique moderne voir Haroun Georges, *Shiblî shumayyil: Une pensée évolutionniste arabe à l'époque d'an-Nahda*, Beyrouth 1985.

- ⁴³¹ Une intellectuelle égyptienne, Son témoignage est significatif : « En 1911, j'étais concentré sur les livres anciens des Arabes lorsque je suis tombé par hasard sur le livre de Dr. Shummayel, *la théorie de la genèse et l'évolution*. Cette lecture a produit dans mon entendement un bouleversement et un impact que les mots ne peuvent exprimer » En 1918 il traduit l'origine des espèces de Darwin et lutte le reste de sa vie pour la liberté individuelle, l'émancipation des femmes. Voir MOGHITH Anwar le darwinisme et la sécularisation dans la pensée égyptienne Dans **Rue Descartes 2013/2 (n° 78)**, p. 57-67.

Cette laïcité du début (primitive pour reprendre l'expression de ZAKARYA Fouad) avait trois caractères principaux :

- Construire une société moderne selon le modèle européen
- Changer tous les aspects de la vie (l'exemple de l'empire Muhammad 'Alî)
- Contre l'Europe

La laïcité de la seconde partie est différente de celle de la première période, du fait des changements des données historiques et la libération des pays arabo-musulmans, nous allons voir apparaître, comme nous l'avons vu dans la première partie, l'émergence des islamistes, de ce fait la laïcité est devenue négative, elle sait désormais ce qu'elle ne veut pas. Une laïcité qui accepte l'ordre établi et cherche à combattre les mouvements islamistes.

Examinant les différentes attitudes, sur la question de la laïcité en terre d'islam, d'après ABDYOU Filali-Ansary, il y a trois attitudes qui se dégagent dans le débat islam et laïcité :

- l'islam n'a pas besoin de laïcité
- l'islam est hostile à la laïcité
- l'islam est compatible avec la laïcité (Ali Abderraziq)

3-1 L'islam est laïque

En premier lieu, il y a ceux qui considèrent que l'islam se suffit à lui-même et qu'il n'a pas besoin de la laïcité ; d'après ces chercheurs il faut écarter la problématique de la laïcité⁴³², Pour soutenir cette thèse, leur argument principal comme nous l'avons vu il n'y pas d'Eglise en islam donc on ne peut pas distinguer l'Etat de l'Eglise, la laïcité est un produit historique d'un contexte, d'institutions et d'autres éléments qui sont différents à la réalité du monde musulman. Ceux qui détiennent le pouvoir religieux font partie intégrante de la société et ne cherchent pas à imposer des normes. La laïcité est déjà réalisée dans monde musulman pour les défenseurs de cette réflexion.

Dans un dialogue organisé sur les pages de la revue palestinienne *al-Yawm as-sâbi* entre Mars et novembre 1989 et repris sous forme de livre chez Toubqâl, Maroc, 1990 sous le titre : *Hiwâr al-Mashriq wa l-Maghrib* (Dialogue entre le Machreq et le Maghreb), le

⁴³² L'islam est laïc par essence.

philosophe marocain Muhammad Abid Al-Jâbirî a abordé la question de la laïcité en Islam sous un angle particulièrement intéressant. Répondant à Hassan Hanafi, philosophe islamiste égyptien, qui soutenait que «*l’Islam, étant lui-même laïque*» dans son essence, n’avait pas besoin d’une laïcité importée de l’Occident, Al-Jâbirî examine les conditions de validité d’un tel concept dans le domaine de la pensée et des sociétés islamiques, à la lumière de leur histoire ancienne et récente, pour enfin aboutir, non sans avoir d’abord examiné les besoins terminologiques et idéologiques «*adéquats*» du Monde arabe et musulman actuel, à un vocabulaire dicible en remplacement du concept de laïcité.⁴³³

Hassan Hanafi considère que l’islam n’a pas besoin d’une laïcité occidentale ; pour lui la loi islamique « *charî’a* » c’est une loi qui a des points positifs qui a comme fondement la recherche du bien commun et cela passe par les théologiens qui trouvent avec leurs déductions ce que veut la charî’a (*maqâcid*). Loin des passions humaines, la religion est une vérité qui se veut objective, la loi islamique a donné les grands lignes aux musulmans et c’est à eux que revient la gestion de leurs vies ici-bas, ce qui fait d’elle, selon Hassan Hanafi une religion laïque. D’après ABOU Fillali-Ansary , c’est selon cette dernière affirmation d’une laïcité implicite de la religion islamique que la société musulmane va vivre durant des siècles sous des systèmes poussiéreux et archaïques, plus encore c’est la raison principale du blocage de la pensée islamique et du manque d’intérêt de la recherche de valeurs rationnelles, de liberté, démocratie et de laïcité .

Jâbirî précise que le concept, aussi bien que la revendication politique de laïcité (*‘ilmaniyya*), sont nés au Liban pour exprimer la volonté d’indépendance des Libanais par rapport au califat ottoman. Cette revendication d’indépendance est elle-même fondée sur le besoin ressenti par les Libanais de voir les minorités ethniques et religieuses respectées. Il est par conséquent, clair de son point de vue, que le terme de laïcité n’est pas adéquat au référent voulu puisque la *démocratie* et le *rationalisme* suffisaient amplement à exprimer ce que ce peuple voulait véritablement (p.40). Il conclut donc par la *fausseté de la problématique* de la laïcité dans le Monde arabe (*mas’ala muzayyafa*).⁴³⁴

Pour Jabri, la question de la laïcité telle qu’elle est posée est déjà fautive ; pour mieux comprendre il faut relire l’histoire musulmane et avoir beaucoup de distance par rapport à des idées rêvées qui ont fait leur chemin dans l’imaginaire musulman, L’islam comme objet

⁴³³ DOURARI Abderrezak, *De la laïcité en Islam selon Mohammad Abid Al-Jâbirî*, Insaniyat Revue algérienne d’anthropologie et de sciences sociales 11| 2000:Le Sacré et le Politique.

⁴³⁴ *Ibid.* p. 3.

d'étude serait-il porteur des principes de ce que doit être l'Etat islamique ? Jabri, dans son étude, fait une approche sociologique de ce que la société musulmane a traversé, il fait une distinction entre deux périodes, la première c'est celle du Prophète et des quatre premiers Califes ; durant cette période la préoccupation principale fut la mobilisation pour la guerre, à la tête de cette société des chefs militaires qui avaient en plus de leur fonction militaire une fonction religieuse, de ce fait il y avait une absence de distinction entre société politique et société civile.

Autre élément à prendre en considération d'après Jabri c'est la passation du pouvoir. Cela a commencé par Abou Bakr qui a succédé au Prophète après un long échange entre les compagnons du Prophète « *saqifat banî sâ'ida* », cette nomination s'est faite sous l'obligation religieuse et sur le fait qu'il était proche de Mohamed. Quand à Omar c'est Abou Bakr qui l'a désigné de son vivant ; Omar va laisser la succession 'a *aahl ash-shûrâ*. Ils ont nommé Othemân, qui va être destitué et assassiné, cet événement est à l'origine d'une guerre entre Ali et Mu 'âwiya. Nous voyons bien les différentes sortes de désignation et passation du pouvoir durant cette période des quatre califes qui se termine dans le trouble et le sang.

C'est sous Mu'âwiya, l'un des Compagnons du Prophète, que d'après Jabri nous observons la réalisation de la laïcité, il est à l'origine de la fin du régime des califes bien guidés et le début des dynasties, c'est à lui qu'on doit la séparation de la fonction religieuse et de la fonction politique. Il inventa des règles de délimitation de la sphère politique et la sphère religieuse et il va exercer son pouvoir selon une seule règle ; celle de l'intérêt réciproque : « j'ai voulu suivre la voie d'Abu Bakr, Omar et Othman ; mais j'ai senti une très forte aversion, (*nafâran shadîdan*) » et il ajouta "j'ai alors suivi une voie qui est, pour moi et pour vous, avantageuse : une belle convivialité [*muwâkala*= lit. Se nourrir mutuellement, et *mushâraba*= lit. boire ensemble] et si vous ne me considérez pas comme le meilleur d'entre vous, je suis pour vous, sans doute, le meilleur gouvernant". Donc, Mu'âwiya, le Compagnon du Prophète, le scribe ayant participé à la rédaction du Coran, le gouverneur de la Syrie sous Omar et Othman, éprouve une aversion assez forte⁴³⁵

De la voie politique suivie par les premiers califes et Compagnons du Prophète. Mu'âwiya se désengage donc de cette voie et opte pour une tout autre : celle fondée uniquement sur l'intérêt réciproque bien compris des uns et des autres, il va bénéficier de l'allégeance d'une majorité des tribus (l'année du consensus) et s'imposer non pas par la force

⁴³⁵ Discours de Mu 'âwiya après avoir vaincu Ali, discours prononcé durant sa visite à Médine

des armées mais par son charisme. Jabri reconnaît que durant son régime la religion était au service du politique. Ce qui va amener Jabri à ce demandé, de quoi a besoin le monde arabe et musulman ? Selon lui la laïcité qui a vu le jour dans un autre contexte, n'a pas à s'imposer, mais ce qu'il faut pour le monde arabo-musulman c'est un retour à la rationalité et l'instauration de la démocratie, celle qui favorise la liberté des individus.

Cette attitude de ceux qui pensent que l'islam n'a pas besoin de laïcité, a le mérite de souligner qu'il est important de faire le lien entre un concept et les conditions de son apparence. La laïcité, qui a vu le jour dans un contexte européen, a traversé l'histoire avec un contenu différent et, de nos jours, le débat autour de ce concept perdure encore. Il n'est pas question de compatibilité ou pas d'une telle ou telle religion à la laïcité, mais il est vrai que d'un point de vue linguistique le terme est né dans un contexte européen, son arrivée en terre d'islam fut le début nouvelle aventure.

L'équivalent du mot laïcité en arabe porte dès le début une confusion et il n'est pas clair. « L'origine du mot arabe qui désigne la laïcité n'est pas très clair. Al 'ilmaniyya ou Al 'Elmânyâ dérive de la racine trilitère 'A L M qui a donné 'Elm (savoir/science) mais aussi °Alam (signe/étendard/drapeau) et 'Aâlam (monde/univers). C'est cette dernière forme que beaucoup de dictionnaires donnent source de « laïcité », mais les dictionnaires arabes n'ont pas, à cette entrée comme à beaucoup d'autres, un corpus daté qui permette de reconstituer précisément l'étymologie du mot. La recherche reste donc à faire. On peut toutefois poser quelques jalons. Le mot est d'usage plutôt savant. Quand on le croise dans le débat politique, c'est plus souvent comme désignation d'un adversaire que comme revendication de la part de ceux qui se réclament d'une idéologie laïque »⁴³⁶ au-delà de la dimension linguistique le besoin de s'affranchir de la religion et d'opérer des changements dans les sociétés musulmanes, Nous avons pu le voir bien avant le contact avec l'Occident.

Il est vrai que l'équivalent de l'Église n'existe pas en terre d'islam, donc une comparaison n'a pas lieu d'être, mais on peut émettre l'hypothèse suivante : les hommes de religion chargés d'assurer la bonne application des dogmes peuvent être représentés comme les représentants de la religion. De ce fait, une séparation entre les représentants de la religion et la politique n'est pas exclue.

⁴³⁶ AMR H Ibrahim, *La laïcité spécifique de l'Islam*. In: Autres Temps. Les cahiers de Christianisme social. N°10, 1986, p. 21-30.

La démarche rationnelle de Jabri est une façon détournée d'exprimer la laïcité⁴³⁷, non pas comme un concept importé ou une ingérence des impies dans les affaires des musulmans, mais c'est une expression de la laïcité de l'intérieur, c'est aussi une posture tactique face à ceux qui n'acceptent pas la séparation du politique et du religieux. Cette attitude aussi rejoint l'idée de la singularité de la société selon l'islam, cependant, nous pouvons nous demander si toutefois elle peut atteindre ses objectifs ?

3-2 Le rejet de la laïcité

La seconde réponse à la laïcité est :

L'attitude la plus courante dans le monde musulman est celle d'un rejet total de la laïcité⁴³⁸, « On a coutume, dans les sciences humaines, de considérer que les sociétés musulmanes ne sont pas aptes à connaître un régime de laïcité, tel que développé et pratiqué dans les sociétés européennes. La raison qui est le plus souvent invoquée consiste à affirmer que politique et religion ou bien Etat et religion sont inséparables en Islam, alors que cela apparaît naturel et simple dans les sociétés chrétiennes »⁴³⁹.

L'argument avancé par les défenseurs de cette réponse, est que l'islam porte une constitution implicite, un système politique et un document pour ce qui est de la gestion des rapports sociaux. C'est dans le modèle des califes vertueux que la communauté trouvait son salut, un salut politique, dont le régime politique a comme référence les principes moraux religieux et le pouvoir est, selon ceux qui défendent cette vision, un pouvoir idéal et toute tentative de changement est un acte contraire aux principes de l'islam, mais cette vision est une négation de la logique politique qui est la recherche de la puissance, la contrainte et les luttes d'intérêts.

Un autre fondement de la légitimité de l'islam comme constitution, c'est son origine divine, la *charî'a* et la loi de Dieu est universelle et valable pour tous les temps, mais comme le dit Ali Abderraziq, nous trouvons très peu de sources Coraniques portant sur la norme juridique, il est plus question du statut personnel et d'une modification des coutumes dans la

⁴³⁷ ABOU FILALI-ANSARY, *L'islam est-il hostile à la laïcité ?* éditon Actes Sud, Arles, 1999, p. 105-106.

⁴³⁸ « *L'islam, c'est l'union du spirituel et du temporel* » formule d'Ernest Renan dans sa conférence du 23 mars 1883, à la Sorbonne, sur « L'islam et la science ».

⁴³⁹ CORM George, « *Introduction à la problématique de la laïcité comparée en Europe et dans le monde arabe* » colloque « VERS UNE LAÏCITE REVISITEE ».

société préislamique. La religion reste pour certains chercheurs la matrice-source pour toutes les situations.

Cette revendication d'un islam comme référence politique est soutenue avec force et si on l'analyse, nous remarquons qu'elle renvoie à deux périodes de l'histoire islamique. La première est celle du califat vertueux et la deuxième des dynasties, celle des califes vertueux est celle de l'idéal musulman et l'obéissance à des gouverneurs guidés par la foi et la justice, tandis que pour la deuxième, c'est plutôt un système basé sur la lutte du pouvoir et la contrainte. Les violences commises par les monarques sont souvent justifiées par la religion ainsi que la purification de la société. Cependant, ce qui est frappant dans cette construction d'argumentation est qu'elle est basée de manière générale sur des faits historiques et des pratiques historiques, un islam historique.

C'est à l'époque contemporaine que l'on observe l'utilisation « constitution islamique », tandis qu'auparavant la communauté s'efforce de respecter les principes de la religion, le système politique s'adapte au temps et au lieu, la seule règle est de faire référence à l'islam, les théologiens avaient comme unique occupation la production des règles de droit et d'équilibre de la société, laissant de côté le politique, une manière implicite d'affirmer que l'islam se suffit à lui seul dans le domaine politique.

C'est avec le contact avec l'Europe, comme nous l'avons vu, qu'une dynamique de réflexion sur le politique va être relancée et nous voyons les formulations de la constitution islamique émerger, des formulations avec un seul centre, mais ces tentatives seront sources de divergences sur le contenu et l'adaptation à des concepts nouveaux. C'est ainsi que Rachid Rida dans son ouvrage « *d'Al-Khilâfa aw al-Imāma al-'uzmā* » va faire une synthèse des théologiens du siècle passé et Abderrazak Sanhoury *Le califat et son évolution vers une société des nations orientales* fidèle lui aussi aux théologiens du siècle passé, propose une synthèse du système occidental et la tradition islamique, ces projets de réforme vont être suivis par d'autres.

Le politique, selon ces penseurs, n'est pas conçu de manière autonome, les individus n'ont pas de liberté à concevoir ce qui convient ou s'adapte à leur vie sociale, c'est la religion qui domine dans tous les domaines. Ce raisonnement est un raisonnement des sociétés traditionalistes, qui balance entre un idéal de justice sociale et un système politique qui date d'avant l'invention de l'Etat de droit. Mais un modèle islamique conçu de cette façon serait-il réalisable ?

3-3 L'acceptation de la laïcité

La troisième réponse est celle qui accepte la laïcité.

La conscience islamique, contrairement à l'idée reçue ne rejette pas l'idée d'une séparation du politique et du religieux ; des penseurs libres de l'islam ce sont penchés sur la question bien avant l'époque contemporaine, c'est ainsi que Ibn Al-Muqaffa['] oppose entre le spirituel et le temporel, dans *L'Épître sur l'amitié (Risāla fi-l-shāba)* un document adressé au calife, et qui se présente comme un ensemble de conseils donnés au souverain des musulmans, il s'adresse non pas de manière personnelle comme dans les « miroirs des princes » et sur un plan politique. Par son ouvrage Ibn Al-Muqaffa['] procède de manière protocolaire dans le style de « Adab al-kātib » procédés d'expression des secrétaires, il propose une idée d'évolution du monde musulman qui serait caractérisée par l'unification, sous l'impulsion du pouvoir, des décisions juridiques des diverses écoles, ce qui aurait ouvert la perspective d'une laïcisation de la civilisation islamique⁴⁴⁰ une appréciation du texte « révolutionnaire mais si on veut replacer le texte dans son contexte sans l'utilisation d'un terme moderne, il est question dans son texte de l'idée d'une opposition du temporelle et spirituelle, c'est avec Ali Abderraziq *L'islam et les fondements du pouvoir* que la question de séparation fut reprise de l'intérieur.

C'est donc avec l'ouvrage d'Ali Abderraziq, qu'une véritable discussion sur le renouveau politique et de l'existence ou pas de relation entre le politique et la religion va avoir lieu, bien que depuis le Moyen Age il y avait une querelle entre les théologiens sur la nature de l'autorité. Comme nous l'avons vu, Ali Abderraziq réfute l'idée de l'existence d'un lien entre le politique et la religion. C'est cette posture que 'Abduh avait pour lui la politique est une science qui permet l'organisation de la société humaine et c'est grâce à cette organisation que l'homme trouver sa liberté. La politique sert les peuples et leurs pays, cette politique est appliquée pour une classe qu'on appelle « 'Ahl al-hall wa-l-'aqd (Gens de la solution et du règlement des problèmes).⁴⁴¹

⁴⁴⁰ URVOY Dominique, *Les penseurs libres dans l'islam classique*, Editions Albin Michel, Paris, 1996, p. 42.

⁴⁴¹ Dans la tradition musulmane, ce sens remonte à la première période de l'islam et signifiait les gens les plus proches du Prophète dans la vie sociale (ceux dont le Prophète a prédit le Paradis)

‘Abduh élargit le sens de ces gens responsables de la société, ce n’est pas seulement le sens religieux mais ce sont aussi les élites de la société. Une idée qu’il explique par son interprétation du verset coranique : « Ö les croyants ! Obéissez à Allah, et obéissez au Messenger et à ceux d’entre vous qui détiennent le commandement. Puis, si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-là à Allah et au Messenger, si vous croyez en Allah et au Messenger, si vous croyez en Allah et au Jour dernier »⁴⁴². Cette classe de ceux qui ont le pouvoir, doit remplir certaines conditions : musulmans, se soumettre à Dieu et son Prophète, avoir une grande liberté lorsque il s’agit de prendre des décisions, ‘Abduh par son raisonnement et sa vision du politique fait appelle à la raison comme nous l’avons vu dans la première partie de notre exposé, c’est par la raison que l’homme s’élève, et par son intelligence qu’il peut accéder à des connaissances, « c’est par la force de la raison que l’homme s’élève aux plus hautes sphères du royaume spirituel et atteint par son intelligence les connaissances les plus élevées, relatives à la puissance Divine. Par contre, il se fait petit et faible, il s’abaisse au plus bas degré de l’humilité et de la soumission lorsqu’il se heurte à un événement dont il ne connaît pas la cause et dont il n’arrive pas à saisir l’origine. C’est cette faiblesse qui a conduit l’homme sur la bonne voie, grâce à la sagesse de Dieu qui a donné à chaque homme l’intelligence suffisante pour diriger ses facultés dans la recherche de la nourriture, afin d’assouvir sa faim, des vêtements qui couvrent sa nudité, et d’un abri qui le protège contre le chaud et le froid »⁴⁴³

C’est donc cette nature humaine et la raison qui offre à l’homme sa place. Par sa réforme notre penseur avait comme objectif de mettre la religion au service de l’homme et de faire appel à la raison pour mieux comprendre la religion. L’islam, d’après ce penseur, est une religion d’abord et un fait politique, l’islam est d’abord une foi. La théorie réformatrice de ‘Abduh est vue par ses successeurs d’une manière aussi bien fondamentaliste que laïque.

La tendance laïque au sens contemporain et d’un point de vue historique dans le monde arabo-musulman, au vu de ses thèses sont formulées de manière claires, par le penseur libéral chrétien, Butrus al-Bustānī, en 1870, puis repris par des penseurs musulmans. C’est l’idéologie des libéraux qui pensent que la laïcisation de la société musulmane est possible. Ces penseurs, comme le dit Fu ‘ād Zakariyya, « sont des partisans de la culture ouverte », des penseurs issus de formations différentes mais tous se réclament d’une ouverture au monde, ils croient à l’arbitrage de la raison (comme le fait ‘Abdouh). Pour ce courant, « les sociétés

⁴⁴² Le Coran, verset 59, sourate Les Femmes « al nîssâ’ »

⁴⁴³ ‘Abduh, *Risâlat al-Tawhîd* in O, C, A T3, p. 427.

musulmanes ne se libéreront pas des chaînes qui entravent leur développement tant qu'elles n'auront pas [...] opéré la rupture épistémologique qui fonde la modernité »⁴⁴⁴. Il est important d'avoir une prise de conscience afin de promouvoir la raison, la laïcité et la démocratie, cela est possible uniquement par une séparation du politique et du religieux, cette laïcité exposée par les penseurs libres égyptiens n'est pas une opposition à la religion, mais au cléricisme (*al-kahāna*), elle n'a jamais été synonyme d'une négation de la religion, c'est une interprétation authentique et une compréhension scientifique de la religion, la religion dans ce cas de figure n'est pas un moyen de citoyenneté.⁴⁴⁵

Le monde arabo-musulman est aujourd'hui face à deux alternatives, l'islamisme ou la laïcité, ces alternatives sont comme une réponse à un désir profond de changement de la société, aujourd'hui la pratique religieuse est plus une attitude individuelle, elle peut s'exercer sans l'autorité musulmane, c'est le cas de certains musulmans vivant en Europe par exemple.

C'est par un travail scientifique sur l'islam (dogme et histoire) que la conscience islamique se reconstruit, c'est ainsi que Mahmoud Taha inverse l'ordre des phases mecquoise et médinoise, Fazlur Rahaman constate que les prescriptions coraniques sont explicitement justifiées par la référence à des principes éthiques à portée universelle. Mohamed Talbi fait ressortir, au moyen de l'idée du « vecteur orienté », le fait que les lois islamiques pointent vers des finalités se justifiant par elles-mêmes.

Selon Mahmoud TAHA (1908-1985) « l'islam n'est ni un idéal réalisé et fini, ni un âge d'or révolu, mais au contraire l'horizon en perpétuel renouvellement vers lequel les musulmans doivent s'orienter »⁴⁴⁶, ce penseur perçoit l'islam comme un appel jamais atteint, et une tension vers le futur, il invite à une relecture du Coran et de la tradition Prophétique, pour lui le Coran peut être interprété sur l'existence de deux niveaux de Versets : le niveau proche à savoir le message médinois et le niveau lointain propre au message mecquois, ce penseur fut pendu pour ses idées audacieuses et scientifiques en 1985.

Au sein de l'islam premier, celui du Prophète, on trouve une société plurielle, telle que nous le dit la charte de Médine. A ce sujet Mohamed TALBI (1921-2017) écrit « la charte de

⁴⁴⁴ ZAKARIYA Fouad traduit et présenté par JACQUEMOND Richard, *Laïcité ou islamisme, les arabes à l'heure du choix*, Editions La Découverte, Paris, 1989, p. 5-6.

⁴⁴⁵ HALID Muntaşir, *Al 'Almāniyya hiya al-ḥall*, études arabes, op, cit, p.192-193.

⁴⁴⁶ RENAUD Etienne, « A la mémoire de Mahmud Mohamad Taha », prologues : revue maghrébine du livre, n° 10, 1997, p. 15.

Médine préfigure à mes yeux la mise en place d'une société marquée par le pluralisme des religions et des identités sur la base de la solidarité, de la justice et de l'égalité réciproque des droits et des devoirs. » et il continue : « l'intention du législateur, si l'on est partisan d'une lecture finaliste des textes, est donc centrée sur les valeurs de liberté de croyance, d'égalité des devoirs et des droits, de solidarité, de justice et d'acceptation du pluralisme. ». De ce point de vue, nous pouvons dire que l'islam est favorable à la laïcité, c'est l'équivalent de l'expression de rendre à César ce qui est à César... ». Une charte qui porte le début d'une expérience laïque, c'est donc une question de lecture comme le dit TALBI, nous avons une lecture des finalités ou littérale, le Coran ne s'adresse pas qu'aux morts, il s'adresse aussi aux vivants et de cette idée découle la notion d'une lecture des finalités.⁴⁴⁷

C'est dans cette même dynamique que Ali Abderraziq, propose son enquête scientifique, en réexaminant les versions de l'histoire de l'islam souvent enjolivées, il procède de manière réaliste. Il restitue le tournant de l'histoire musulmane ; selon lui c'est la mort du Prophète qui a marqué la fin d'une période « particulière », une période qui avait comme objectif la diffusion du message divin. Pour notre penseur tout ce qui suit est une production humaine, loin de la religion, ce qui écarte le caractère sacré, par conséquent il n'y pas d'obligation à reproduire par les musulmans, c'est la liberté qui a poussé les premiers musulmans à créer leur système politique et le charger du principe de prolongement prophétique, sur cette base de construction nous pouvons déduire que les musulmans d'aujourd'hui eux aussi sont libres d'édifier un système politique qui correspond à leurs besoins et leurs communautés.

Les travaux de notre auteur, bien qu'ils aient provoqué une vague de réfutation, ils ont le mérite d'ouvrir un champ de réflexion nouveau, celui d'une relecture historique et le travail sur la conscience islamique, cependant le chemin reste long chez les musulmans afin de changer d'attitude vis-à-vis de l'histoire et de la politique. Mahmoud Taha, bien qu'il ait eu un raisonnement plus radical, à savoir il ne garde que l'essentiel, a dévoilé l'importance historique et l'étude purement scientifique.

Les penseurs que nous avons évoqués, avec leurs méthodes différentes démontrent, qu'il faut écarter l'idée d'incompatibilité de l'islam et laïcité, « ils témoignent qu'il est possible d'opérer la distinction entre l'islam normatif et l'islam historique et de contourner certaines des impasses les plus compliquées que l'histoire a produites. Par des voies

⁴⁴⁷ TALBI Mohamed, *Plaidoyer pour un Islam moderne, op.cit.*, p.73.

différentes, avec plus ou moins de succès, ils tentent d'extraire le message religieux du carcan ou les sociétés médiévales l'ont enfermés et des formules que les musulmans d'autrefois lui ont données »⁴⁴⁸

Un appel au renouveau et une relecture de l'histoire, la liberté de construire un système politique n'est pas en contradiction avec l'islam, et l'islam n'est pas un système alternatif à la séparation du politique et du religieux, ce n'est pas un modèle prêt à l'emploi, la séparation du politique et du religieux ne se trouve pas au même plan que l'islam. Si dans le passé les théologiens ont maintenu le système politique tel qu'ils l'ont connu et par principe d'éviter une discorde, aujourd'hui l'Etat moderne est une garantie des droits, même dans son imperfection.

La laïcité peut-être vue d'un point de vue islamique, synonyme de cadre, une organisation qui travaille pour la justice et lutte contre les injustices, nous pouvons dire que les finalités de l'islam et de la laïcité sont les mêmes, à s'avoir l'ordre, la justice, les droits de l'homme et la démocratie.

⁴⁴⁸ FILALI-ANSARY Abdou, *L'islam est-il hostile à la laïcité ?* Editons Actes Sud, Paris, 2002, p. 122.

4 -Du retour du califat et de l'avenir des courants islamistes. Quelle lecture ?

En quelques mois à peine, le monde a assisté à l'annonce de trois califes successifs, tous proclamés par des organisations djihadistes terroristes. Ce fut d'abord Abou Bakr al-Baghdadi, chef de «l'État islamique», qui a annoncé, le 22 juin 2014, l'instauration d'un califat à cheval sur l'Irak et la Syrie, dont il s'est autoproclamé chef sous le nom de «calife Ibrahim». Il a été suivi par Abubakar Shekhau, chef de Boko Haram, qui a annoncé, le 24 août 2014, l'instauration du «califat islamique» sur le nord-est du Nigeria. Quelques jours plus tard, le 3 septembre précisément, ce fut au tour du chef d'Al-Qaida, l'Égyptien Ayman al-Zawahiri, successeur de Ben Laden, d'annoncer la création d'une nouvelle branche de l'organisation dans le sous-continent indien avec pour objectif la «renaissance du califat islamique». Chaque fois, l'annonce a été accompagnée par une référence historique au passé glorieux du califat et par une remise en question des frontières existantes.⁴⁴⁹

C'est dans une logique de référence au passé que les organisations « terroristes », trouvent leurs légitimité, une démarche qui rappelle la période de l'ablution du califat en 1924, et la première époque des musulmans, celle après la mort du Prophète, mais comment effacer d'un trait tout ce que la société arabo-musulmane a vécu, et tout le changement qu'elle a connu et appeler à remonter le temps ?.

D'après GUIDERE Mathieu, ce retour fait référence à plusieurs facteurs :

- L'échec du printemps arabe
- Le rêve du califat
- L'islam
- L'échec du nationalisme arabe
- L'échec identitaire et politique

« Aujourd'hui l'état d'un monde violemment mondialisé sous la contrainte de l'impératif systémique capitaliste déclenche un mécanisme de protestation et de compensation destiné à faire rêver à un « ré enchantement » du monde qui serait un remède à nos malheurs. »⁴⁵⁰. C'est dans ce contexte comme nous l'avons vu que Abou Bakr al-Baghdâdi annonce « *Je veux être calife à la place du calife.* » Il y a peu, Iznogoud, le petit personnage teigneux imaginé

⁴⁴⁹ GUIDERE Mathieu, *Le retour du califat*, Cairn, consulté 3 janvier 2021 URL : <https://www.cairn.info/revue-le-debat-2014-5-page-79.htm>

⁴⁵⁰ TOSEL André, *Le retour du religieux : Quel retour ? Quel religieux ?*, KIME, p. 54.

par René Goscinny, pouvait encore faire rire. Son obsession : prendre la place du calife El Poussah, « commandeur des croyants ». Or, depuis le mois d'août 2014, vouloir devenir « calife à la place du calife », n'amuse plus⁴⁵¹, cette auto-proclamation fait plutôt peur à l'Occident et aux pays musulmans du fait qu'elle est porteuse d'un message de violence.

Cette réactivation d'un symbole très important pour les musulmans et qui a survécu à 14 siècles, est une manière stratégique pour capter l'attention des musulmans et de ressortir un symbole chargé de significations, comme nous avons vu le calife renvoie à un personnage qui rappelle l'âge d'or de la Umma, celui où la religion est le moteur de la société. C'est donc un appel à un héritage délaissé, celui du Prophète, cet acte d'une organisation terroriste est une recherche de légitimité ; ce mode de fonctionnement rappelle étrangement celui des califats du premier temps de l'islam où la religion est la seule justification de la prise du pouvoir.

L'islam est-il coupable de ce retour ou non? Nous pensons que l'islam n'est pas responsable, mais c'est la lecture de l'islam qui est la cause de ce retour, ce mouvement violent fait partie du mouvement islamiste, mais ils agissent par la violence, pour cette mouvance seule la force peut apporter des résultats.

Comme nous l'avons vu chez les islamistes, il n'y pas de différence entre le religieux et le politique. Dans une interview pour le journal *al-shuruq* « Youssef al-Qaradâwi pense : que les mouvements islamistes sont bien partis pour un long moment, il affirme que c'est le début d'une nouvelle période, celle des islamistes libéraux et que les laïques ont fait leurs temps »⁴⁵². L'imam égyptien Safwat Hijazi, un imam connu pour ses fatwas et son appel à la violence, dit sur l'avenir des islamistes : « les islamistes seront les maîtres du monde, et nous ne lâcherons pas ce principe ».⁴⁵³ Ces affirmations sont acceptables dans un sens, celui d'absence d'une alternative politique dans les pays arabo-musulmans, mais le monde arabo-musulman n'est plus le même, ce n'est plus celui de 1924.

« L'utopie préconisée par l'« État islamique » répond à une double aspiration de nature idéologique et historique. Le groupe djihadiste souhaite bâtir un nouveau modèle de société en créant un homme nouveau musulman, vivant sous les lois coraniques et imitant le mode de

⁴⁵¹ Comment peut-on être calife ? Passion, quand la passion nous embarque, édition science humaines 2016 (N°280), URL : <https://www.cairn.info/magazine-sciences-humaines-2016-4.htm>

⁴⁵² Voir le journal *al-shuruk* égyptien du 7/09/2011.

⁴⁵³ <http://www.masrawy.com/news/egypte/politics/2012/august/14/5259310.aspx> et <https://www.franceculture.fr/emissions/trait-pour-trait-14-15/safwat-hijazi-imam-egyptien>

vie du temps du Prophète. Dès lors, en redonnant vie au califat, les identités nationales et les frontières politiques qui les délimitent n'ont plus lieu d'être : l'« État islamique » procède à la réunification de la Communauté des Croyants (*Oumma*) par la force des armes. Cette idéologie a rencontré un certain succès lorsque l'on considère l'histoire contemporaine de la région : environ un siècle après les accords Sykes-Picot de 1916 entre la France et le Royaume-Uni, qui avaient dessiné les frontières politiques du Moyen-Orient sur le modèle de l'État-nation européen, Abou Bakr al-Baghdadi répond aux deux diplomates en anéantissant la frontière syro-irakienne au bulldozer. Non seulement il a détruit des frontières considérées comme illégitimes, mais en plus il a proclamé le rétablissement du califat, aboli par la Turquie en 1924. Nous sommes donc en présence d'un mouvement qui s'inscrit en contradiction avec l'histoire contemporaine, prônant l'avènement d'une nouvelle ère fondée sur la loi divine ».⁴⁵⁴

Pour les mouvements que nous avons nommés, le « printemps arabes » bien que ses mouvements n'aient pas apporté satisfaction pour toutes les aspirations et les espoirs de la population arabo-musulmane, mais ils sont le début d'une nouvelle ère, celle de la fin de certains régimes en place bien que d'autres résistent comme c'est le cas pour l'Algérie. Ces mouvements somment aussi, comme le dit Mathieu GUIDERE, la fin du nationalisme arabe, ainsi que le retour de nouveaux acteurs politiques notamment des islamistes, les islamistes qui font le double jeu, celui de la politique et de propagation de leurs idéologie utopiste et idéologique.⁴⁵⁵

Le paysage politique du monde arabo-musulman est désormais marqué par les mouvements islamistes⁴⁵⁶, pour deux raisons principales le discours populiste (l'islam est la solution) et leurs projets alternatifs, nous pensons qu'il ne faut pas avoir peur de l'arrivée des islamistes au pouvoir, il faut les laisser aller jusqu'au bout de leur projet politique, et cela va d'une certaine manière faire ressurgir de nouvelles alternatives et en finir avec le mirage du temps d'avant.

⁴⁵⁴ BANNIER Philippe, « Premier anniversaire du « califat » : état et perspectives de L'ÉTAT islamique », Editions L'Harmattan| « Confluences Méditerranée » 2015/3 N° 94 | pages 51-62 URL: <https://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2015-3-page-51.htm>.

⁴⁵⁵ GUIDERE Mathieu, « le retour du califat », <https://www.cairn.info/revue-le-debat-2014-5-page-79.htm>

⁴⁵⁶ « Le fanatisme pour l'islam est devenu comme le chameau et le palmier pour L'Algérie : il fait partie de la couleur locale » FERHAT Abbas, le jeune Algérien, Paris, 1931, p. 80.

Le monde d'aujourd'hui, dans l'espace arabo-musulman, n'est plus le même, les populations arabo-musulmanes aspirent à une ouverture vers le monde, la démocratie, la liberté et les droit de l'homme, le chemin reste encore long.

5- Une séparation du pouvoir politique et du pouvoir religieux, mais comment ?

L'histoire du monde musulman nous a montré que le seul pouvoir dominant été celui du temporel et que le spirituel n'avait d'existence que pour la légitimité du pouvoir ou pour être le gardien de l'application de la religion, les oulémas sont souvent soumis au pouvoir politique du fait de l'impossibilité de la rébellion. Une attitude que l'on trouve même en islam chiite bien que la puissance morale soit plus forte que dans l'islam sunnite, sauf l'exception iranienne récente.

L'autoritarisme qui domine un peu partout dans le monde musulman d'aujourd'hui trouve ses origines dans le pacte entre le pouvoir politique et les oulémas, qui réprime toute révolte sociale, nationale ou autre, c'est la garantie d'être dans la durée ; ces régimes souvent affichent une démocratie de façade, comme pour la Tunisie ou Algérie ou Égypte ; la religion est un prétexte pour enchaîner les consciences et empêcher toute forme de liberté notamment de croyance. L'Arabie Saoudite nous donne un exemple de la dichotomie entre un discours d'islam traditionnel où la monarchie apparaît comme s'efforçant de promouvoir progressivement l'ouverture politique or c'est un des pays le plus répressif en matière de droits de l'homme et des femmes, tandis que sa politique s'oriente vers les intérêts des puissances occidentales.⁴⁵⁷

La laïcité, dans les pays musulmans, n'est pas un problème de séparation du politique et du pouvoir, mais c'est un rétablissement de l'histoire de l'islam, la vraie, et un retour à l'âge d'or intellectuel, celui d'un pouvoir qui autorise une vraie liberté d'interprétation du texte sacré, celle qui a donné par la suite un épanouissement dans beaucoup de domaines : arts, lettres, philosophie et bien d'autres.

La comparaison avec l'Europe renforce le blocage de la laïcité en terre d'islam, car les contextes ne sont pas les mêmes, c'est le rétablissement du patrimoine de liberté de « penser » qui va relancer ce qui a fait la grandeur de la civilisation islamique. La libre interprétation du texte sacré est indispensable. Dans le contexte musulman d'aujourd'hui, la liberté politique, passe par la liberté des consciences, celle qu'avait instaurée le pouvoir islamique bien avant l'ETAT chrétien.

⁴⁵⁷ CORM Georges, *Introduction à la problématique de la laïcité comparée en Europe et dans le monde arabe*. — Extrait de : *Annales de philosophie et des sciences humaines*. — Vol. 25 (2009), p. 1334. URL: http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/40305/2009_25_1334.pdf?sequence=1

La Renaissance arabe moderne avait apporté des notions telles que : les droits de l'homme, la reconnaissance des individus, le droit, mais le renouveau islamique a enterré ces notions par son conservatisme et son autoritarisme. Nous pensons que le rétablissement de l'exégèse est très important pour une libération de l'autoritarisme politique et de toute forme de stérilité intellectuelle.

Les courants militants qui cherchent le changement dans le monde arabo-musulman doivent avoir comme référence le contexte que connaît le monde arabo-musulman, autrement ils ne touchent pas au cœur du problème, non seulement celui de la laïcité et ils font apparaître les interférences des Etats européens.

C'est avec des penseurs libres, comme nous l'avons évoqué, que les pièces du puzzle dans le monde arabo-musulman bougent, celle du politique, comme Mahmoud TAHA et d'autres penseurs qui invitent à une liberté de lecture du Coran, et la déconstruction du dogme construit tout au long de l'histoire par des docteurs de la loi. Ou par la pensée de Naser Hamed Abou Zied, celle qui critique tout sans limites ou traduction de la Constitution française en 1833, Rifâ'â al-Tahtawi signale que son contenu ne provient ni du Coran ni de la *Sunna*, mais sans que cela ne diminue la crédibilité de son contenu ni son utilité : « Nous allons (citer la Constitution), bien que la plupart de ces points ne se trouve pas dans le Livre de Dieu le Très-Haut, ni dans la Tradition de son prophète [...]. C'est pour que tu saches comment leurs raisons ont jugé que la justice et l'équité constituent des facteurs de la civilisation des royaumes ».

D'où pour notre penseur la nécessité de dépasser la vérité totale et absolue provenant du Coran et de la *Sunna* : selon lui, la valeur et l'importance des nations ne se mesurent pas à leur religion, mais, au contraire, à leur niveau scientifique. Tahtawi cherche donc à nous habituer à accepter, sinon à vivre cette situation paradoxale : l'utilité des principes constitutionnels en dépit de leur écart avec la Tradition. Pour Tahtawi⁴⁵⁸, écrit Albert Hourani,

« Ce qui est clair, entre ses convictions musulmanes et le rationalisme occidental, c'est leur contradiction et non leur possible conciliation »⁴⁵⁹.

⁴⁵⁸ MOGHITH Anwar, « Le darwinisme et la sécularisation de la pensée en Égypte » Collège international de Philosophie | « Revue Rue Descartes » 2013/2 n° 78 |, p. 57- 67.

⁴⁵⁹ HOURANI Albert, *Arabic thought in liberal age, 1789-1939*, Oxford University, London, 1962, p. 82.

Cependant, dans le contexte actuel, le combat pour le changement demeure dangereux ; dans certains pays les penseurs libres payent de leur vie ou se trouvent obligés à s'exiler, les penseurs s'exposent à l'élimination par les services secrets du pays comme en Arabie saoudite et parfois en Egypte. C'est pourquoi il faut se focaliser sur les préoccupations des sociétés musulmanes.

Dans l'Europe chrétienne, la lutte pour la liberté d'interprétation des textes sacrés s'est faite de l'intérieur de la société et non par une importation étrangère. Le combat c'est fait de l'intérieur pour casser le pouvoir de l'Eglise et son dogme figé, qui réfute tout changement, c'est dans la raison que la philosophie des Lumières s'est développée celle de Hegel et Kant s'inscrivant dans une démarche critique et non de contradiction.⁴⁶⁰

Il faut donc se battre de l'intérieur même⁴⁶¹ comme le préconise Ali Abderraziq, partir de la problématique historique spécifique aux sociétés musulmanes et non point à partir d'idéologies importées ou de problématiques totalement inadaptées aux différents contextes historiques des sociétés musulmanes. C'est ce que font toute une série d'intellectuels arabes courageux dont la pensée critique et réformatrice musulmane est entièrement inspirée du contexte historique et de la structure anthropologique prise par l'évolution de la religion musulmane après la mort du Prophète. C'est pourquoi, ils sont considérés particulièrement dangereux par les pouvoirs en place.

Le débat sur l'islam et les musulmans qui existe en Europe ou aux Etats-Unis, et ce qu'on appelle le choc des civilisations, sont des éléments qui argumentent sur la crispation identitaire des sociétés musulmanes, cette crispation profite aux régimes en place. Cela fige toute innovation intellectuelle et critique, et crée une méfiance, une méfiance d'une hégémonie.

Dans les parties du monde arabe où subsistent d'importantes communautés chrétiennes, notamment au Liban et en Egypte, la lutte pour le développement de l'espace de liberté religieuse et pour casser la complicité des pouvoirs civils autoritaires avec les autorités religieuses conservatrices, doit se dérouler, elle aussi, au sein des différentes communautés

⁴⁶⁰ Voir Georges CORM, *Orient-Occident, La fracture imaginaire*, Editions La Découverte, Paris 2002 et *L'Europe et le mythe de l'Occident. La construction d'une histoire*, Editions La Découverte, Paris 2009.

⁴⁶¹ Voir à ce sujet, les ouvrages majeurs de Hans BLUMENBERG Hans, *La légitimité des temps modernes*, Editions Gallimard Paris, 1999.

chrétiennes. Ces dernières sont prisonnières, en effet, de la tutelle des patriarcats locaux sur la vie des citoyens ou victimes des complicités et instrumentalisation réciproques entre les hautes autorités religieuses de telle ou telle communauté et certains des chefs politiques se réclamant d'une représentativité communautaire. Bien plus, certains chefs civils de partis ou de clans, revendiquant leur identité communautaire et la représentativité qu'ils prétendent en tirer, n'hésitent pas à se réclamer de l'appui des autorités religieuses, sans être démentis par ces mêmes autorités.

Dans certains cas flagrants, nous assistons au Liban au spectacle navrant d'autorités religieuses chrétiennes supérieures s'engageant en politique au quotidien avec passion et virulence, ce qui est bien loin de la notion de « pasteur » qui s'attache à la vocation de l'Eglise. Ce faisant, de façon inconsciente, ces autorités pratiquent avec zèle cela même qui est reproché avec virulence au régime iranien et au parti de Dieu, c'est-à-dire la tutelle des religieux sur le pouvoir civil ; ou de façon plus générale, ce qui est reproché à la religion musulmane qui serait incapable de séparer le temporel du spirituel et donc d'accéder à la démocratie réelle.⁴⁶²

Il convient, dans le monde arabe, de ne pas s'attacher à des formes d'organisation du pouvoir, mais d'inventer la profonde signification de la laïcité comme source de liberté de conscience. Nous pensons que la problématique européenne peut être vue comme formatrice et pleine de leçons, mais il convient de s'attacher au contexte dans le monde arabo-musulman. Le défi du monde arabo-musulman et en premier lieu de poser les bonnes questions pour retrouver la liberté d'exégèse du texte sacré, un combat très important. Plusieurs oulémas ont ouvert cette voie mais ils étaient le plus souvent combattus au profit de la pensée religieuse la plus conservatrice, sous l'influence de l'Arabie Saoudite.

Le second point concerne le bon équilibre à maintenir entre la liberté individuelle et la cohésion sociale. Cette dernière est tourmentée au degré le plus extrême par la montée des injustices sociales flagrantes, le chômage des jeunes, la concentration de richesses aux mains de quelques familles privilégiées associées par un dense réseau d'influence dans les milieux dirigeants, enfin par les crispations identitaires ethniques ou sectaires ou régionalistes dans

⁴⁶² CORM Georges, *Introduction à la problématique de la laïcité comparée en Europe et dans le monde arabe*. — Extrait de : *Annales de philosophie et des sciences humaines*. — Vol. 25 (2009), p. 13-34.

URL : http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/40305/2009_25_1334.pdf?sequence=1.

lesquelles les malaises sociaux profonds trouvent un exécutoire. Aussi, dans ce contexte tourmenté, la liberté individuelle peut-elle apparaître comme un élément additionnel de fragmentation encore plus poussé du corps social et d'accélération de la décadence et de l'impuissance. D'où le succès rencontré par les idéologies totalisantes se réclamant de l'islam comme solution à tous les problèmes⁴⁶³.

L'équilibre reste donc encore à trouver entre les droits de la communauté religieuse ou ethnique ou régionaliste à l'intérieur de chaque société arabe et les droits de l'individu à l'autonomie de pensée et de libre expression, droits qui sont violés par le poids permanent des communautés dans l'histoire de la région et la tutelle idéologique qu'elles exercent en complicité avec le pouvoir de nature civile sur leurs membres. Ce poids a été exploité voire augmenté par le colonialisme qui n'a pas manqué de consolider les droits communautaires pour paralyser l'émergence d'Etat cohérents et stables pouvant résister à la permanence des ambitions extérieures dans une des régions les plus convoitées du monde pour ses richesses énergétiques et sa situation stratégique.

Sur ce plan, la situation libanaise est hautement symbolique des difficultés à construire un Etat moderne. Si la liberté de croyance et la liberté politique y sont assurées, l'Etat souffre de faiblesse congénitale car il est en permanence dépecé par les ambitions des chefs de clans se réclamant de légitimités communautaires pour commettre les pires méfaits et les pires atteintes aux droits des citoyens, à l'égalité d'accès aux fonctions publiques civiles et militaires. Chaque communauté continue d'être un mini-Etat qui entretient des liens d'allégeance avec les puissances extérieures et dont les chefs, religieux ou civils, s'approprient une part importante des biens et services publics et les instrumentalise à leur profit et celui de leurs partisans. La revendication laïque, dans ce pays phare du monde arabe sur le plan de la culture, ne parvient pas à percer, ce qui perpétue l'état de choses existant.⁴⁶⁴

Il faut Revendiquer ouvertement de transformer les communautés religieuses en associations civiles de droit privé au lieu de leur statut actuel qui en fait des organes exerçant

⁴⁶³ CORM Georges, *Introduction à la problématique de la laïcité comparée en Europe et dans le monde arabe*.— Extrait de : *Annales de philosophie et des sciences humaines*. — Vol. 25 (2009), p.13-34.

URL :http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/40305/2009_25_1334.pdf?sequence=1.

⁴⁶⁴ CORM Georges, *Le Liban contemporain histoire et société*, Editions La Découverte, Paris, 2005.

des fonctions de puissance publique. La constitution libanaise prévoit, depuis l'accord de Taëf de 1989 qui a entraîné des changements majeurs dans la constitution, un mécanisme d'abolition du communautarisme politique et la création d'un Sénat représentant les communautés. Jusqu'ici rien n'a été fait en ce sens, le communautarisme demeurant un facteur majeur de la politique libanaise et du fonctionnement de l'Etat.

Récemment, à la fin de l'année 2009, le président du parlement libanais a réclamé le lancement du mécanisme d'abolition du confessionnalisme politique, soulevant un certain nombre de protestations du côté des petits partis chrétiens. Il est intéressant de noter que le responsable de l'organisation des wakfs sunnites en Irak a récemment réclamé l'institution d'un Etat civil (*dawla madanya*) pour son pays respectant les « constantes (*thawabet*) islamiques » (voir ses déclarations dans le quotidien panarabe *Al Hayat* du 9 janvier 2010 où il affirme préférer un chef d'Etat chrétien, mais juste, à un chef d'Etat musulman, mais oppresseur).

La lutte pour parvenir à instituer à l'essence de la liberté dans le monde arabe, et non ses modèles formels spécifiques issus des contextes historiques européens, demeure donc un long chemin. Ce dernier restera peu éclairé tant que la réflexion critique demeurera prisonnière de problématiques importées ou inadéquates. Le but des réflexions exposées ici a été de contribuer à mettre en lumière des éléments de connaissance et de réflexion permettant une approche pertinente des problèmes de l'accès à la laïcité dans nos sociétés arabes. Ce n'est que de la sorte que nous pourrons sortir des débats actuels, répétitifs et monotones, sur l'islam et la laïcité.

Leur stérilité provient de l'application de grilles de réflexion et de problématiques inadéquates aux contextes et parcours historiques des sociétés musulmanes. Cette inadéquation enferme les débats passionnés et passionnels sur cette question, qu'ils se déroulent en Europe ou dans les pays arabes et musulmans, dans une circularité paralysante, fermant l'accès de tout progrès vers le desserrement de l'autoritarisme qui est à la fois politique et religieux, de la façon la plus illogique qui soit.

C'est par une nouvelle lecture des textes fondateurs de l'islam que les musulmans peuvent retrouver leur liberté individuelle, l'égalité et la justice et c'est aussi la clé des blocages de la pensée islamique. Cette nouvelle lecture présente un enjeu double, celui de la modernisation de la pensée et du politique. Une transformation nécessaire qui trouve son

fondement dans la raison comme nous l'avons vu, c'est le passage à la modernité religieuse et l'émergence du musulman qui vit en harmonie avec cette foi, liberté, modernité et le message universel de l'islam.

Conclusion

Le véritable mal dont souffrent les sociétés musulmanes ne vient pas de l'islam, mais de leur politique. Transformée en tabou, celle-ci est la nouvelle religion où se confirme l'adhésion et où se décrète l'exclusion.⁴⁶⁵ Théoriquement, le musulman devrait être beaucoup plus à l'aise dans un contexte de sécularisation. La laïcité ne devrait lui poser aucun problème, ou en tout cas beaucoup moins de problèmes qu'aux adeptes d'autres religions. En d'autres termes, l'islam devrait mieux supporter la laïcité, ou mieux l'accueillir, que d'autres religions. Mais comment se fait-il que l'inverse se soit produit, au point que l'impression prédominante de l'islam est son incompatibilité avec la laïcité ?⁴⁶⁶

Le retour du discours islamiste, comme nous l'avons vu, est une réponse à un vide politique, et l'absence d'alternative, qui fait appel à la religion comme source de légitimité et de solution aux malheurs du monde arabo-musulman, bien que ce discours séduise les populations, mais il a des limites, des limites du fait que c'est une utopie qui ne correspond plus aux réalités du monde d'aujourd'hui.

Ces mouvements islamistes sont-ils une vraie menace ou juste une légende ? L'islam n'est pas dangereux, mais c'est l'utilisation de l'islam à des fins politiques qui est dangereuse, et quels que soit ceux qui l'utilisent (les conservateurs ou les activistes islamistes).

Dans un ouvrage qui s'intitule « *Menace islamique : mythe ou réalité* » John L. Esposito⁴⁶⁷ fait la différence entre les islamistes extrémistes radicaux, ceux qui appellent à la violence, le renversement des gouvernements et le terrorisme dans les pays musulmans et les islamistes qui ont intégré le paysage politique et économique.

⁴⁶⁵ GHALIOUN Burhan, *Islam et politique la modernité trahie*, Editions La Découverte, Paris, 1997, p. 237.

⁴⁶⁶ FULLALI-ANSARY Abdou, *L'islam est-il hostile à la laïcité ?* Edition Actes Sud, Arles, 2002, p. 125.

⁴⁶⁷ ESPOSITO John Louis né le 19 mai 1940 est un professeur américain d'affaires internationales et d'études islamiques à l'université de Georgetown, dans Washington, D.C. Il est aussi le directeur du Prince Alwaleed Center for Muslim-Christian Understanding à Georgetown, auteurs de plusieurs ouvrages sur l'islam : *who speaks for islam, the future for islam, islam and démocratie after arabe spring, islam and démocratie the islam threat (menace islamique : mythe ou réalité.*

Le danger, selon le même auteur, ne vient pas seulement de l'action des islamistes radicaux, mais aussi de ceux qui produisent un discours populiste et qui ont une certaine lecture de l'islam, celle qui ne prend pas en considération les changements historiques notamment l'époque des conquêtes islamiques ou l'islam fut diffusé par la violence.

De nos jours, il y a des Musulmans qui, dans des circonstances données expérimentent en tant que tel le mode d'action collective « démocrate » et « laïque », mais c'est plutôt difficile. En fait pas plus difficile que pour le christianisme et le judaïsme ; en effet, tout le monde a oublié, même en France combien les combats ont été rudes pour faire « mal » triompher la République. Bien que laïque dans l'encyclopédie du pape, la loi transcendantale l'emporte sur la loi, de même pour les imamats les droits de Dieu l'emportent sur les Droits de l'homme ⁴⁶⁸. Partant de cette similitude, pourquoi cette difficulté pour la laïcité dans le monde musulman ?

Deux types de réponses :

- Le concept de laïcité est une importation coloniale ; ajouté à cela, la recherche identitaire dans le monde arabo-musulman, si la laïcité n'a toujours pas trouvé sa place dans le monde arabo-musulman, la sécularisation a fait beaucoup de chemin dans le monde musulman grâce à la mondialisation.
- La laïcité pose le problème de l'universalité (d'après certains chercheurs, elle n'est pas universelle)

Nous pensons que c'est dans l'ouverture vers l'Occident et à la raison que le monde arabo-musulman peut rattraper son retard, un retard dû à l'hibernation de la recherche des sciences politiques, comme le dit Ali Abderraziq, les mouvements arabes « printemps arabe » ont marqué un nouveau départ et la fin d'une période.

⁴⁶⁸ Sous la direction de BOUZDEMIR Michel, ETIENNE Bruno « de la laïcité à la sécularisation », *islam et laïcité approche globales et régionale*, Editions L'Harmattan, p. 431-435.

Conclusion générale

Dans cette recherche, nous avons essayé dans la première partie de nous pencher sur l'ouvrage d'Ali Abderraziq qu'Abdou FILALI-ANSARY qualifie de traité décisif sur une question majeure, celle des rapports entre le politique et le religieux et qui marque un nouveau départ de la pensée islamique. Parmi les écrits arabes de ce siècle, l'ouvrage de 'Ali 'Abderraziq occupe une place à part. Malgré sa dimension modeste, cet essai a constitué une œuvre inaugurale à tous points de vue. Il a déclenché un débat de fond qui se poursuit jusqu'à nos jours, et continue d'être considéré comme l'origine d'un tournant majeur de la pensée arabe et islamique au XX siècle.⁴⁶⁹

Nous avons vu que dès que *L'islam et les fondements du pouvoir* furent mis en circulation, cela a fait l'objet de plusieurs critiques, réfutation et accusation⁴⁷⁰, un ouvrage que nous pouvons comparer à celui de Luther dans l'histoire chrétienne, les ulémas d'Égypte se soulevèrent, dans leur majorité, contre les quelques pages révolutionnaires et scientifiques. Ils envoyèrent des groupes auprès du Roi d'Égypte et recommandèrent que tous les exemplaires soient brûlés.

Par la suite le rectorat d'al-Azhar a jugé notre auteur, devant le conseil de discipline (Tribunal d'Inquisition) et fut «excommunié» à l'unanimité. En même temps, Abderraziq va perdre son poste de juge ; « Nous Recteur d'al-Azhar et membres de l'aréopage des Ulémas, décidons à l'unanimité la radiation de Cheikh Ali Abderraziq, Uléma et juge à la *Mahkéma* de la ville de Mansourah, du sein de cet aréopage »⁴⁷¹.

Une des conséquences négative de la querelle concerne l'activité intellectuelle de l'écrivain. Après ce livre, et si nous exceptons quelques conférences données aux étudiants sur le problème du « consensus » chez les musulmans, Ali Abderraziq n'a absolument plus rien produit. En quelque sorte, c'est la terreur intellectuelle, politique et administrative exercée contre lui par le sérail du monde arabo-musulman d'une lecture rigoureuse et novatrice des textes politico-religieux de l'islam.

Cependant, malgré cette sentence et ses répressions sur la politique du pays, les idées soutenues par Ali Abderraziq gagnent lentement toute une élite qui avait en elle l'esprit d'acceptation, et qui adhérera à son esprit de rébellion et son ferment de haute spiritualité. *L'islam et les fondements du pouvoir* va apporter une dynamique de réactivité, un coup brusque, une dure lucidité, une argumentation solide et nette qui aura une forte influence dans l'élaboration de la conscience de monde arabe.

Les thèses d'Ali Abderraziq soutenues dans *L'islam et les fondements du pouvoir* animent toujours le monde arabe, comme nous l'avons vu, elles sont les suivantes :

L'étude de la nature du pouvoir au temps du Prophète ne remet pas en question la religion, car cette étude ne touche pas à l'essence de l'islam et c'est une recherche scientifique.

⁴⁶⁹ Introduction FILALI-ANSARY Abdou, *l'islam et les fondements du pouvoir*, éditions La Découverte, Paris, 1994, p. 5.

⁴⁷⁰ Certains ont dit : « l'ouvrage n'est pas d'Ali Abderraziq mais d'un orientaliste (impie) »

⁴⁷¹ Rédaction des *Messages d'Orient*, 1926.

Le terme Etat dans son acceptation politique contemporaine ne peut être appliqué à la communauté fondée par le Prophète, Muhammad n'était pas un chef politique, il était l'envoyé de Dieu, l'autorité qu'il avait comme source sa mission divine et l'union de la communauté fut une union de la foi.

Les guerres « *jihad* » menées par le Prophète, selon Abderraziq, n'ont pas vocation la diffusion de la foi au monde, mais à la constitution « d'Etat islamique ».

Ce que les musulmans ont édifié après la mort du Prophète n'a rien de religieux, mais c'était une construction temporelle et humaine.

Les guerres contre l'apostasie conduite par le premier calife Abu Bakr ne doivent pas être comprises dans un sens religieux, c'étaient des guerres qui avaient comme source le conflit politique, à savoir la non-reconnaissance par certains d'Abu Bakr comme calife.

La thèse la plus importante à notre sens c'est celle de la conclusion ; Ali Abderraziq affirme que l'institution califale n'a rien de religieux de plus elle est étrangère à l'islam.

Bien qu'il n'ait pas utilisé le mot laïcité, Abderraziq invite à une séparation du spirituel et du temporel.

Voilà des années que des intellectuels libéraux répètent ce qu'a écrit le penseur Ali Abderraziq, ouvrant la voie à une lecture inédite des fondements islamiques du pouvoir politique, autour du trinôme *dîn/ dunyâ /dawla* (religion/ monde / Etat). Ce slogan que les islamistes brandissent pour définir l'islam, est une interprétation erronée, que le califat n'a jamais été une obligation religieuse, qu'il fut le fruit d'un concours de circonstances, une nécessité historique sans fondement religieux, que ni Dieu, ni le Prophète n'ont évoqué l'éventualité d'un tel projet, qu'il n'aurait jamais dû y avoir une filiation entre la Prophétie et le pouvoir politique, et que la fondation de l'ÉTAT, destinée à représenter la communauté des musulmans, a été un acte de rupture et de trahison.⁴⁷²

Il est vrai qu'Abderraziq a posé la question du pouvoir d'une manière inédite en brisant un tabou, sa lecture reste entièrement prisonnière d'une vision idéalisée de l'islam. Car l'islam a bien produit un ÈTAT, et cet ÈTAT est toujours l'objet d'une utopie. Plus que cela, il n'a pas été le fruit de circonstances particulières, un accident de l'histoire, une interprétation erronée, le rêve d'un homme, d'une famille ou d'un clan. Il était et reste encore étroitement adossé à une communauté⁴⁷³.

Le Prophète a fondé celle-ci et il a posé les jalons de celui-là. Le problème est que les deux se sont avérés antinomiques, Mohammed avait-il pour dessein de faire porter la foi au-delà de l'Arabie, dans ce monde corruptible que le deuxième calife, ' Umar, qui passe pour être le grand conquérant, le premier fondateur de l'empire craignait tant ? Plus il y avait de musulmans, plus il y avait de conquêtes et plus le territoire s'étendait. Mais comment propager une

⁴⁷² BABES Leila, *L'utopie de l'islam la religion contre l'État*, Editions Armand COLIN, Paris, 2011, p. 14.

⁴⁷³ *Ibid.*, p.13.

religion adossée à une communauté à travers de vastes territoires, et lui donner un gouvernement qui de surcroît doit être juste⁴⁷⁴ ?

À Médine, comme ce fut le cas à la Mecque après le retour du Prophète, l'adhésion à l'islam n'est plus une affaire de foi individuelle, mais un acte d'allégeance politique à une communauté. Le musulman ne pourra plus quitter la communauté sans être suspecté de trahison. Les guerres menées par Abou Baker n'ont de sens que sur la création de l'ÉTAT islamique.

Il est vrai que la vision d'Ali Abderraziq reste dans un cadre islamique mais comme le dit Haider Ibrahim qui a travaillé sur *L'islam et les fondements du pouvoir*, Ali Abderraziq a apporté ce qu'il appelle une laïcité musulmane, ses idées n'ont pas pris dans son temps et il n'est pas devenu le Martin Luther King de l'islam du fait des circonstances de son époque.

Ali Abderraziq a ouvert la voie et une vraie réflexion sur les rapports que doivent avoir le politique et les religieux, il a influencé la pensée arabo-musulmane et continue de le faire car il n'a y a pas de recherche où il ne soit pas cité. Nous pouvons, par exemple, citer un personnage qui était influencé par les idées de notre auteur et ce n'est pas n'importe lequel, il s'agit d'un personnage d'Al-Azah Khaled Mohamed Khal qui a publié un ouvrage polémique *Par là on commence*, il a critiqué les institutions religieuses et les accuse d'être des formes de domination.

La deuxième partie a été consacrée à l'appréhension des rapports entre le pouvoir politique et pouvoir religieux. Il nous a paru important de revenir sur les définitions et les concepts, car il y a eu, et il existe toujours, une ambiguïté surtout sur le plan politique de l'islam, nous sommes partis des définitions d'un pouvoir politique et pouvoir religieux pour décrire les rapports entre le politique (le régime) et le religieux (dignitaires religieux).

Nous avons vu que la question du politique et du religieux existait bien avant l'avènement de l'islam ce qui, dans la société première de l'islam le politique et le religieux, s'incarnait dans la personne du Prophète, il faut attendre un peu plus tard pour voir apparaître de manière plus claire ou plus distincte l'autorité religieuse surtout qui va avoir des rapports complexes avec le pouvoir politique.

Ce couple va traverser l'histoire musulmane et va, avec le temps conclure un contrat implicite stipulant de laisser aux religieux la liberté, certes sous contrôle de l'Etat. Ce contrat est révélateur d'une domination du politique sur le religieux, mais le pouvoir religieux avait son poids notamment lorsqu'il était question des dogmes, gardien de la religion mais c'était aussi un contre-pouvoir.

Le califat fut l'institution la plus importante dans l'histoire musulmane, c'est sous son existence que le politique et le religieux sont entrés en interaction, et sous son caractère obligatoire que le pouvoir politique a dominé le pouvoir religieux.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 14.

Tout porte à croire que la pensée arabo-musulmane, d'un point de vue politique, est restée figée, mais plusieurs chercheurs vont brandir le drapeau de la raison contre toute forme d'obscurantisme religieux, mais nous constatons, à partir du X^{ème} siècle, petit à petit, un manque d'intérêt et une mise en veille de ce savoir riche et qui a dépassé les horizons du monde musulman.

Le passé et le présent dans le monde arabo-musulman ne sont pas totalement séparés, et cela par le retour, comme nous l'avons vu dans la dernière partie, du discours islamique.

Ce sont les carences démocratiques, la rapidité des mutations sociologiques et l'accumulation des frustrations qui sont, au moins autant qu'une pensée religieuse figée, responsables des amalgames et des interférences entre le religieux et le politique. Toute analyse qui ne tiendrait pas compte de l'interaction continue de ces facteurs risque passerait à côté du problème et déboucherait, traduite dans une action quelconque, sur un échec cuisant.

L'islamisation de la société ou le « retour du religieux » comme le note Olivier Roy, n'est en aucun cas le fruit des mouvements islamistes; elle est directement liée d'une part à une « politique laïque » parsemée d'ambivalences, d'ambiguïtés et de compromis avec les conservateurs, et, d'autre part, au comportement autoritaire des régimes et de l'appareil d'Etat.

Sans doute le califat a-t-il, dans sa forme originale, peu de chance de trouver place dans la configuration actuelle de l'échiquier international. En outre, vue l'évolution générale du monde musulman, l'implantation des états-Nation et l'émergence de structures géopolitiques régionales ne laisse guère de chance à la formation du nouvel empire islamique, capable d'asseoir son pouvoir temporel et spirituel dans l'ensemble des pays de l'islam. Mais le concept de « califat » ne cesse d'inspirer les penseurs et politologues qui se préoccupent du devenir des peuples musulmans⁴⁷⁵.

Les musulmans vivent aujourd'hui une situation politique et constitutionnelle différente de celle du Prophète ou des califes. Ils ont comme nous l'avons dit accepté la forme de L'Etat national comme cadre de l'organisation gouvernementale et des relations internationales. Ce qui implique certaines libertés, notamment celle de conscience et d'égalité et des droits civiques⁴⁷⁶. Ce qui laisse à croire qu'ils ne laisseront pas les islamistes prendre le pas sur les avantages, mais les systèmes autoritaires en place favorisent l'acceptation de la solution islamique.

Mais la soif d'un renouveau est palpable partout dans le monde musulman, à l'ère de la mondialisation et d'une recherche de modernité.

Une modernité qui passe par une séparation du politique et du religieux, mais alors quelle laïcité ? S'agit-il du modèle français ou bien du modèle américain ? Nous pensons que

⁴⁷⁵ MERAD Ali, *Le califat une autorité pour l'islam ?* Editions Desclée Brouwer, Paris, 2008, p. 193-194.

⁴⁷⁶ FINIANOS Ghassan, *Islamistes apologistes et libres penseurs*, Presse Universitaires de Bordeaux, Pessac, 2002, p. 358.

le monde arabo-musulman doit trouver seul sa propre laïcité, celle qui correspond à sa culture et non l'importer, car il serait vain de trouver une solution toute faite, mais cela n'empêche pas de s'ouvrir d'avantage aux sciences venues d'ailleurs et de se remettre en question.

La laïcité n'est ni conforme ni contraire aux principes de l'islam, logé, sur ce plan, à la même enseigne que le judaïsme et le christianisme. Des trois religions monothéistes, le christianisme, et surtout sa composante protestante, est d'ailleurs celui qui a su – ou dû – s'adapter le mieux aux valeurs du monde moderne : autonomie du politique, pluralisme, démocratie, liberté, droits de l'homme, etc. Ni le judaïsme sioniste et orthodoxe d'Israël, ni l'islam du pétrole et des mouvements islamistes n'ont réussi à se débarrasser des catégories, d'un autre âge, mises superficiellement au goût du jour.

Ali Abderraziq, à sa manière, appelle à une sécularisation, semblable à celle de la chrétienté, et sa démarche est toujours d'actualité, du fait que de nos jours, nous assistons dans le monde musulman à une redécouverte, voire à une progressive réappropriation, de ce discours par nombre d'intellectuels musulmans, au sein de la mouvance dite de la gauche islamique (*al-yasâr al-islâmî*) en Tunisie et même au-delà. Ces intellectuels, qui récusent aussi bien le projet d'État islamique défendu par les islamistes que celui d'un État laïque totalement affranchi de toute référence au patrimoine musulman, s'efforcent, comme H'mida Ennayfar, de réfléchir à une reformulation des termes du débat sur les rapports entre la religion et l'État en avançant clairement l'idée d'une *désolidarisation de la religion et de ses institutions d'avec tous les pouvoirs*.

Mohamed Charfi, ancien président de la Ligue tunisienne des droits de l'Homme et ancien ministre de l'Éducation, laïque convaincu, défend, lui, des thèses voisines lorsqu'il affirme qu'il est temps, après avoir libéré l'État de l'islam, de libérer désormais l'islam de toute instrumentalisation étatique, par l'émergence d'une instance religieuse de référence qui soit indépendante organiquement de l'État, à l'instar du pouvoir judiciaire⁴⁷⁷

Les mouvements qui ont secoué le monde musulman et qui continuent d'alimenter les actualités, notamment en Algérie, mettent en évidence un mécanisme de changement mais le chemin va être long après tant d'années d'hibernation et d'acceptation.

⁴⁷⁷ « Les contours d'une théorie islamique de la séparation de la religion et de l'État », *Rives nord-méditerranéennes*, 19 | 2004, p. 97-106.

SOMMAIRE

Style de transcription adoptée	2
VOYELLES	4
REMERCIEMENTS	5
Introduction.....	6
Les étapes de la recherche :	10
Ali Abderraziq : itinéraire d'un réformiste d'al-Azhar	12
Première partie	17
Chapitre I : Le contexte de L'islam et les fondements du pouvoir.....	18
1-Le contexte historique-politique de l'islam et les fondements du pouvoir	19
2-L'effervescence culturelle et les idées des Lumières (du monde arabo-musulman).....	35
3-Le monde arabe en état de choc (l'affaire Ali Abderraziq).....	38
4-L'affaire Ali Abderraziq	44
Chapitre II : Les thèses d'Ali Abderraziq dans « <i>L'islam et les fondements du pouvoir</i> »	57
1-Première acte : le califat et l'islam.....	59
2-Deuxième acte : Histoire et l'histoire théologique, islam et gouvernement.....	62
3- Le troisième acte de la démonstration : califat et gouvernement à travers l'histoire	65
Chapitre III Le combat d'Ali Abderraziq contre le califat, une dynamique des penseurs arabo-musulmans qui échappent à une logique religieuse (Ali Abderraziq et le projet de remise en cause de la conscience islamique).....	69
1- La modernité du discours et la démarche citoyenne.....	70
2 - Ali Abderraziq ou une nouvelle vision du débat islam et politique, des clés pour un nouveau monde	71
3-la laïcité pour le monde arabo-musulman	74
4-L'islam comme objet d'étude.....	79
Conclusion.....	80
Deuxième partie	83
Introduction	84
Chapitre I L'autorité religieuse et politique en terre d'islam	87
1-L'autorité religieuse	87
2-Tentative de définition du pouvoir politique en terre d'islam, Comment « l'islam » définit le pouvoir politique ? La notion du politique en islam existe-t-elle ?	96
3-Les théologiens et le pouvoir politique	108

Chapitre II les rapports entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux	113
Introduction	113
1-La période prophétique : la genèse du pouvoir politique et pouvoir religieux ?.....	116
2-La politique de Dieu.....	124
3-La religion au service du politique les dynasties.....	128
4-Les rapports de force	132
5-Pouvoir politique et pouvoir religieux au temps de l’empire ottoman.....	139
Chapitre III : du califat comme modèle figé et la pensée politique «islamique »	149
1-Comment un système a-t-il fonctionné durant plus de treize siècles ?	151
2 - Naissance et évolution.....	156
3-La religion et la force les deux facteurs d’une domination dans le temps	163
4-La pensée philosophique du politique en terre d’islam (le philosophe, le savant et le politique)	166
5- La phobie du politique occidental	181
Conclusion.....	183
Troisième partie	185
Introduction	186
Chapitre I Les Frères musulmans à l’antipode d’Ali Abderraziq.....	188
1-Les frères musulmans : une réanimation de l’islam politique.....	188
2-La problématique de l’utopie et de la sortie du « réveil de l’islam »	200
Chapitre II Quel modernité pour le monde arabo musulman	208
1- Après les révolutions (printemps arabe), la démocratie (laïcité) ?.....	208
1-1 La particularité des soulèvements arabes.....	210
2- Une modernité pour le peuple arabo-musulman (Quels horizons ouvre-t-elle aux musulmans d’aujourd’hui ?).....	226
3 L’islam face à la séparation du politique et du religieux, démocratie ou laïcité	232
4 -Du retour du califat et de l’avenir des courants islamistes. Quelle lecture ?.....	246
5-Une séparation du pouvoir politique et du pouvoir religieux, mais comment ?	250
Conclusion.....	257
Conclusion générale	259
- BIBLIOGRAPHIE -.....	267
LES ANNEXES CRITIQUES DE L’ISLAM ET LES FONDEMENTS DU POUVOIR	287

- BIBLIOGRAPHIE -

Ouvrages en langues européennes

ABDEL-MALEK Anouar, *La pensée politique arabe contemporaine*, Éditions du Seuil, Paris 1970.

ABDERRAZIQ Ali, *L'Islam et les Fondements du pouvoir (« Al-Islam wa Uçul al-Hukm »)*, traduction et introduction de FILALI-ANSARY Abdou, Éditions La Découverte, Paris, 1994.

ADUNIS et HOURIYA Abdelouahed, *Prophétie et pouvoir: violence et islam*. Éditions du Seuil, 2019.

AILLET Cyrille, *Gouverner en Islam Xe-XVe s. Clefs concours Histoire médiévale*. Neuilly-sur-Seine: Atlande. 2014.

AIGLE Denise (Sous sa direction), *Les autorités religieuses entre charismes et hiérarchie, approches comparatives*, BREPOLS, Paris, 1994.

ALEXANDRE Adler, *Le califat du sang*, Éditions Bernard Grasset, Paris, 2014.

ALLAM Azzeddine, *Religion et pouvoir: compromis ou compromission. Les figures du compromis dans les sociétés islamiques*, 2011.

AL-JABRI Mohammed, *La raison politique en islam hier et aujourd'hui*, Éditions La Découverte, Paris, 2007.

ARKOUN Mohammed, *Pour une critique de la raison islamique*. Islam d'hier et d'aujourd'hui, Éditions Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.

ARMINJON Hachem, ARMINJON Constance, et KEPEL Gilles, *Une brève histoire de la pensée politique en Islam contemporain*. Islams. Genève: Labor et Fides. 2017.

ASMAWI Muḥammad Sa'īd al, *L'islamisme contre l'islam*. Textes à l'appui Histoire contemporaine. Éditions la Découverte, Paris, 1989.

AVON Dominique, *L'Université al-Azhar et les sciences venues d'Europe. Vingtième Siècle . Revue d'histoire* N° 130 (2): 45- 58. . 2016.

BABES Leïla, *L'utopie de l'Islam: la religion contre l'État. Le temps des idées*, Éditions Armand Colin, Paris, 2011.

BAHI Muḥammad al-, et JARGY Simon, *Islam communautaire (Al Umma): concepts et réalités*. Arabiyya 6. Genève, Labor et fides Publications orientalistes de France, Paris, 1984.

- BARREAU Jean-Claude, *De l'islam en général et du monde moderne en particulier*, Éditions Pamphlet Le Pré aux Clercs, Paris, 1991.
- BASBOUS Antoine. *L'islamisme, une révolution avortée ?* Éditions Hachette littératures, Paris, 2000.
- BELAL Youssef. *Le cheikh et le calife: sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc*. Sociétés, espaces, temps. Lyon: ENS éditions 2014
- BEN MANSOUR Latifa, *Frères musulmans, frères féroces: voyage dans l'enfer du discours islamiste*, Éditions Ramsay, Paris, 2002.
- BENCHEIKH Ghaleb, *La laïcité au regard du Coran*, Presses de la Renaissance, Paris, 2005.
- BENMAKHLOUF Ali, *Shari'a : poids, ordre et suite du mot*, *Les Temps Modernes* n° 683 (2): 178- 91. 2015.
- BENZENINE Belkacem, *Penser la laïcité dans les pays arabes: de la Renaissance arabe à nos jours. Penser le temps présent*, Editions L'Harmattan, Paris, 2014.
- BLACK Antony., *Pemikiran politik Islam: dari masa Nabi hingga masa kini*, Édition Jakarta, Indonésie: Serambi. 2006.
- BOISARD Marcel A, *L'Islam aujourd'hui*, UNESCO, Paris ,1985.
- BONALD Louis-Gabriel-Ambroise, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016
- BONNER Michael. *Le jihad: origines, interprétations, combats. L'Islam en débats*. Éditions Téraèdre. Paris, 2004.
- BOTIVEAU Bernard et CESARI Jocelyne, *Géopolitique des islams*. Poche Géopolitique Economica, Paris, 1997
- BOURMAUD Philippe, *Histoire des pays d'Islam: de la conquête de Constantinople à l'âge des révolutions*. Collection U Histoire. Malakoff: Armand Colin. 2018.
- BOZDEMIR Michel Mevlut Equipe de recherche interdisciplinaire sur les sociétés méditerranéennes musulmanes non-arabes (Paris), et Institut national des langues et civilisations orientale . *Islam et laïcité: approches globales et régionales [colloque international, Istanbul, 22-24 septembre 1994]*, Editions L'Harmattan, Paris, 1996.

BRESC Henri, DAGHER Georges, et VEAUUVY Christiane. *Politique et Religion en Méditerranée: Moyen âge et époque contemporaine*. Bibliothèque de la Méditerranée, Éditions Bouchène, Saint-Denis, 2015.

BREVIE Jules, *Islamisme contre « naturisme » au Soudan français: essai de psychologie politique coloniale*, Éditions Leroux, Paris, 1923.

BROWN Nathan J., *When victory is not an option: Islamist movements in Arab politics*. Ithaca, Etats-Unis d'Amérique: Cornell University Press, 2012.

BURGAT, François, *L'islamisme en face*, Éditions la Découverte. Paris ,1996.

CARRA DE VAUX SAINT-CYR Bernard, *Les penseurs de l'Islam. 1. Les souverains, l'histoire et la philosophie politique*, Éditions Geuthner, Paris, 1921.

CARRE Olivier et Michel SEURAT, *Les Frères musulmans: Égypte et Syrie (1928-1982)*. Collection Archives 92, Éditions Gallimard Julliard, Paris, 1983.

CARRE Olivier, *L'islam et l'État dans le monde d'aujourd'hui*. Politique d'aujourd'hui, Presses Universitaires de France, Paris, 1982.

——— *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques. Paris, 1991.

——— *Pour en finir avec l'exception islamique*. Tunis: Nirvana. 2017

——— *Islamisme, laïcité et droits de l'homme: un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine* ». Collection *Comprendre le Moyen-Orient*, Editions L'Harmattan, Paris ,1991.

——— *L'Islam laïque: Ou Le retour à la grande tradition*, Éditions Fenixx, Paris, 1992.

——— *mystique et politique lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Presses de Sciences Po, 1984.

CESARI Jocelyne, *Faut-il avoir peur de l'Islam ?* La bibliothèque du citoyen. Paris: Presses de Sciences po, 1997.

CHARLES CLARENCE Adams, *Islam and Modernism in Egypt*. Orientalism v. 10. London New York: Routledge, 2000.

CHERKAOUI Mohamed, *Essai sur l'islamisation: changements des pratiques religieuses dans les sociétés musulmanes*. L'Intelligence du social, PUPS, Paris, 2018.

COCKBURN Patrick, *Le retour des djihadistes: aux racines de l'Etat islamique*, Equateurs. Paris, 2014.

COLOMBE Marcel. *L'évolution de l'Égypte, 1924-1950. Islam d'hier et d'aujourd'hui*. Éditions Maisonneuve et Cie, Paris, 1951.

CORDELLIER Serge, *L'islamisme. Les dossiers de l'état du monde*, Éditions La Découverte, Paris, 2002.

CORM Georges, *Pensée et politique dans le monde arabe: contextes historiques et problématiques: XIXe-XXIe siècle*, Éditions La Découverte, Paris, 2015.

DAGHER Georges, VEAUUVY Christiane, Centre d'Histoire Sociale et Culturelle de l'Occident (Nanterre), et Centre d'anthropologie religieuse européenne (Paris).. *Politique et religion en Méditerranée: Moyen âge et époque contemporaine [séminaire, 22 novembre 2004, Paris, Maison des sciences de l'homme]*. Saint-Denis: Éditions Bouchène, 2008.

DAKHLIA Jocelyne, *Le divan des rois: le politique et le religieux dans l'Islam*. Collection historique, Aubier, Paris, 1998.

DELCAMBRE Anne-Marie, *L'Islam*. 4e édition, Éditions la Découverte, Paris 2004.

DENOIX Sylvie, EDDE Anne-Marie et PACARDE Christophe. *Gouverner en Islam (Xe-XVe siècle): textes et documents*. Bibliothèque historique des pays d'Islam, Publications de la Sorbonne, Paris, 2015.

DJAÏT Hiche, *La grande discorde: religion et politique dans l'Islam des origines*. Bibliothèque des histoires, Éditions Gallimard, Paris, 1989.

DOZY Reinhart, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, Éditions Maisonneuve, Paris, 1879.

EDDE Anne-Marie, et NEF Annliese, *Pouvoirs en Islam: Xe-XVe siècle*, Éditions la Documentation Française, Paris, 2015.

ELSHOBAKI Amr, *Les frères musulmans des origines à nos jours*. Hommes et sociétés. Éditions Karthala, Paris, 2009.

ÉTIENNE Bruno. *L'islamisme radical*, Éditions Hachette, Paris, 1987.

FALL Iba, *L'islam politique: de l'État de Médine aux réformistes contemporains*, Éditions L'Harmattan, Paris, 2014.

FERJANI Mohamed-Chérif, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme: un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine*. Collection Comprendre le Moyen-Orient, Éditions L'Harmattan, Paris, 1991.

———, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Éditions Fayard, Paris, 2005.

———, *Les voies de l'islam, approche laïque des faites islamiques*, Éditions CERF, Paris, 1996.

FERNAU Friedrich Wilhelm, *Le réveil du monde musulman. Esprit « Frontière ouverte »*. Éditions du Seuil, Paris, 1954.

FILALI-ANSARY Abdou, *Réformer l'islam ? : Une introduction aux débats contemporains*. , Editions La Découverte, Paris, 2012.

FILALI-ANSARY Abdou *L'islam est-il hostile à la laïcité ?* Éditons Actes Sud, Arles, 2002.

———.. *Réformer l'islam ?* Éditions La Découverte, Paris 2005.

France. Direction générale de l'Enseignement scolaire Programme national de pilotage, France (Versailles). Académie Rectorat, et Institut d'études de l'Islam et des sociétés du monde musulman (Paris). 2007. *Approches de l'Islam: l'histoire, les œuvres, l'actualité... actes du colloque, Issy-les -Moulineaux, 24 au 26 octobre 2005*. Les actes de la DGESCO. Buc: CRDP de l'académie de Versailles.

ĞABIRI Mohammed Abed al, *La raison politique en islam: hier et aujourd'hui*. Textes à l'appui Islam et société, Éditions La Découverte, Paris 2007.

ĞALYUN Burhān, *Islam et politique: la modernité trahie*. Alger, Algérie: Casbah. 1997.

GARDEN Louis, *La cité musulmane: vie sociale et politique*. 3e édition augmentée (d'une préface et de Deux annexes). Études musulmanes I. Paris: J Vrin. 1969.

GEERTZ Clifford, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Phoenix Editions. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

GIRAUDEAU Geraldine, BARGUES Cécile et HAUPAIS Nicolas, *Le fait religieux dans la construction de l'Etat: actes du colloque de l'Université d'Orléans, 17-18 juin 2014*. Éditions Pedone, Paris, 2016.

GIUNCHI Elisa. *Pakistan: Islam, potere e democratizzazione*. Roma, Italie: Carocci 2009.

GRESH Alain, RAMADAN Tariq *L'islam en question*, Éditons Actes Sud, Arles, Paris, 2000.

GRESH Alain, TUBIANA Michel et MORINEAU Michel, *1905-2005: les enjeux de la laïcité*, Budapest Torino: Editions L'Harmattan, Paris, 2005.

Groupe de recherches et d'études sur le Proche Orient (France). *L'Égypte au XIXe siècle: [colloque]*, Aix-en-Provence, 4-7 juin 1979. Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique, no 594. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1982.

GUIDERE Mathieu. *Le retour du califat*, Éditions Gallimard, Paris, 2016.

HANIS Elias, *Maîtriser ou accepter les islamistes*, Éditions La Découverte. Paris 1995.

HANS Joan et TETAZ. Jean-Marc, *Les pouvoirs du sacré: une alternative au récit du désenchantement*, Éditions du Seuil, Paris 2020.

HAFEZ Ziad, *La pensée religieuse en islam contemporain: débats et critiques*. Éditions Geuthner, Paris, 2012.

HENRY Laurens, *II. La IIIe République et l'Islam*, Moyen-Orient CNRS Éditions. Orientales, Paris, 2004.

HORRUT Claude, *Ibn Khaldûn, un islam des Lumières? Théorie politique*, Éditions Complexe, Bruxelles, 2006.

HOUDAS Octave, *L'islamisme. Les religions des peuples civilisés*, Éditions Dujarric, Paris, 1904.

HOURANI Albert, *Arabic thought in liberal age, 1789-1939*, Oxford University, London, 1962.

IBN Khaldûn, traduit par CHEDDADI Abdesselam, *Le livre des exemples*. Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris, 2002.

ÏĠÅabirÅi, MuÉOhammad āÅAbid al-, Boussif Ouasti, Abdelhadi Drissi, Mohamed Zekraoui, et Ahmed Mahfoud, *La raison politique en islam: hier et aujourd'hui*. Textes à l'appui, Editions La Découverte, Paris 2007.

JAMBET Christian, *Le gouvernement divin: islam et conception politique du monde théologie de Mullā Şadrā*, CNRS éditions, Paris, 2016.

KANE Ousmane, et Jean-Louis Triaud, *Islam et Islamismes Au Sud Du Sahara* Collection Hommes et Sociétés. Paris Aix-en-Provence, Karthala IREMAM MSH, Paris, 1998.

KARTHALA. Aouattah Ali, *Pensée et idéologie arabes: figures, courants et thèmes au XXe siècle*. Comprendre le Moyen-Orient, d IBN Khaldûn, Éditions L'Harmattan, Paris, 2011.

KEPEL Gilles, YANN Richard, et Groupe de liaison Sciences sociales-monde musulman (Paris). *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*. Sociologie, Éditions du Seuil, Paris, 1990.

KEPEL Gilles, *Le Prophète et Pharaon: les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Éditions Gallimard, Paris, 2012.

———. *La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. L'Épreuve des faits, Édition du Seuil, Paris, 1991.

———. *Islam, islamisme et modernité*. Histoire et perspectives méditerranéennes, Éditions L'Harmattan, Paris, 1994.

———. *Jihad: expansion et déclin de l'islamisme*, Éditions Gallimard, Paris, 2000.

LAMCHICHI Abderrahim, *L'islamisme en Algérie*. Histoire et perspectives méditerranéennes, Éditions L'Harmattan, Paris, 1992.

LAOUST Henri, *Le califat dans la doctrine de RAŠĪD RIDĀ* Traduction annoté d'al-Hiāfa au Imāma al-'uzmā (le Califat ou l'Imāma suprême), Éditions Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris 1986.

LARROQUE Anne-Clémentine, et Bernard Rougier, *L'islamisme au pouvoir: Tunisie, Egypte, Maroc (2011-2017)*, Éditions PUF, Paris, 2018.

LATHION Stéphane, *Islam et modernité: identités entre mairie et mosquée*. Religion & politique, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 2010.

LEWIS Bernard, et KLEIMAN-LAFON Sylvie. *Le pouvoir et la foi: questions d'islam en Europe et au Moyen-Orient*, Éditions O. Jacob, Paris, 2011

LEWIS Bernard. *Les Assassins: terrorisme et politique dans l'Islam médiéval*. Historiques 3. Éditions Complexe, Bruxelles, 1984.

LEWIS Bernard, *Le langage politique de l'islam*, Éditions Gallimard, Paris, 1988.

MUHSIN Mahdi, *La Cité vertueuse d'Alfarabi : la fondation de la philosophie politique en Islam*. La Chaire de l'IMA, Éditions Albin Michel, Paris, 2000.

HANIS Elias, *Maîtriser ou accepter les islamistes*, Éditions La Découverte, Paris, 1995.

MAKDISI George, Dominique Sourdel, et Janine, Sourdel Thomine.. *La Notion d'autorité Au Moyen Âge: Islam, Byzance, Occident Colloques Internationaux de La Napoule, Session Des 23-26 octobre 1978*, Presses Universitaires de France, Paris, 1978.

MAKRAM Abbès, *Islam et politique à l'âge classique*, Presses Universitaire de France. Paris 2009.

MARTINEZ-GROS Gabriel, *L'idéologie omeyyade: Xe-XIe siècles. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue*. Bibliothèque de la Casa de Velázquez 8. Madrid: Casa de Velázquez, 2017.

Mâwardi, Alī ibn Muḥammad ibn Habib Abū al-Hasan al-. *De l'éthique du Prince et du gouvernement de l'État. Et précédé d'un Essai sur les arts de gouverner en Islam*. Sagesses médiévales 14, les Belles lettres. Paris, 2015.

MAZZOLI-GUINTARD Christine, *Gouverner en terre d'Islam, Xe-XVe siècle*. Didact Histoire , Presses Universitaires de Rennes , 2014.

MERAD Ali, *Le califat une autorité pour l'islam*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris, 2008.

MERVIN Sabrina, et MOULINE Nabil, *Islams politiques: courants, doctrines et idéologies*. CNRS éditions, Paris, 2017.

MOINE André. *Les aspirations à l'État et au califat de l'« organisation État Islamique »*, *Civitas Europa* N° 38 (1): 127- 52. 2017.

MOULINE Mohammed Nabil, *Le Califat: histoire politique de l'islam*, Éditions Flammarion, Paris, 2016.

MOULINE Nabil, *Les Clercs de l'islam: Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite (XVIIIe-XXIe siècles)*. Proche-Orient, Éditions PUF, Paris, 2015.

———. *Le Califat: histoire politique de l'islam*. Champs Histoire. Éditions Flammarion, Paris, 2016.

MOZZATI Luca, et Claire Mulkai, *Les civilisations de l'islam*, Éditions Guide des arts. Hazan, Paris, 2010.

NAWAS John Abdallah. *Al-Ma'mūn, the Inquisition, and the Quest for Caliphal Authority*. Resources in Arabic and Islamic Studies 4. Atlanta: Lockwood Press. 2015.

Ouardi Hela, *De l'autorité en Islam. Le Débat* n° 171, Paris, 2012.

Ouardi Hela, *Les califes maudits, la déchirure*, Éditions Albin Michel, Paris, 2019.

Ouerfelli Mohamed. *Gouverner en Islam entre le Xe siècle et le XVe siècle: Iraq jusqu'en 1258, Syrie, Hijaz, Yémen, Égypte, Maghreb et al-Andalus*. CAPES - Agrégation. Paris: Ellipses.). 2014

PELLEGRIN, Arthur. *L'Islam dans le monde: dynamisme politique, position de l'Europe et de la France*. Collection de documents et de témoignages pour servir à l'histoire de notre temps, Éditions Payot, Paris 1937.

PICAUDOU Nadine, *L'islam entre religion et idéologie: essai sur la modernité musulmane*, Editions Gallimard, Paris, 2010.

RAMADAN, Tariq, *Aux sources du renouveau musulman: d'al-Afghâni à Hassan al-Bannâ un siècle de réformisme islamique*. Lyon: Ed Tawhid, 2002

RASID Ridda Muḥammad, et HENRI Laoust. *Le califat dans la doctrine de Rašīd Ridā: trad. Annot. d'al-Ḥilāfa au al-Imāma al-'uẓmā (Le califat ou l'Imāma suprême)*. [Nachdr. d. Ausg.] Beyrouth 1938. Mémoires de l'Institut Français de Damas, T. 6. Librairie. d'Amérique et d'Orient Maisonneuve. Paris, 1986.

REDISSI Hamadi. *Les politiques en Islam: le prophète, le roi et le savant. Histoire et perspectives méditerranéennes*. Paris: Editions L'Harmattan [publié avec la collaboration du Centre de Publication Universitaire de l'Université de Tunis]. 1998.

RENAN Ernest, *Mahomet et les origines de l'islamisme*, Collection Dédales.: Berg International, Paris, 2017.

RISLER Jacques C, *L'islam moderne*, Éditions Payot, Paris, 1963.

RODINSON Maxime, *Mahomet*, Editions du Seuil, Paris, 1968.

ROLLET Jacques, *Religion et politique: le christianisme, l'Islam, la démocratie*, Éditions Grasset, Paris, 2004.

ROUGIER Bernard, *Les territoires conquis de l'islamisme*, Éditions PUF, Paris, 2020.

ROUSSILLON Alain, *La pensée islamique contemporaine: acteurs et enjeux. L'islam en débats*, Éditions Téraèdre, Paris, 2005.

ROY Olivier, *La laïcité face à l'islam*, Éditions Pluriel, Paris 2006.

ROY Olivier. *L'échec de l'Islam politique*. Collection Esprit. Éditions du Seuil, Paris 1992

SAFOUAN Moustapha, Alain Vanier, et Catherine Vanier, *Pourquoi le monde arabe n'est-il pas libre: politique de l'écriture et terrorisme religieux*, Éditions Denoël, Paris, 2008.

Šaḥrūr Muḥammad, *Pour un islam humaniste: une lecture contemporaine du Coran*. Islam : nouvelles approches, Éditions du Cerf, Paris, 2019

SAINT-PROT Charles, AFLAQ Michel, *Le mouvement national arabe. Suivi de À la mémoire du prophète arabe: émergence et maturation du nationalisme arabe de la Nahda au Baas*, Éditions Ellipses, Paris 2013.

SALMAN Wasim, *L'islam politique et les enjeux de l'interprétation: Nasr Hamid Abu Zayd*, Editions Mimésis. 2017.

SANHŪRĪ 'Abd ar-Razzâq Ahmad al, *Le califat: son évolution vers une Société des nations orientale*. Travaux du Séminaire oriental d'études juridiques et sociales Tome 4, Éditions Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris:1926

SANSAL Boualem, *Gouverner au nom d'Allah: islamisation et soif de pouvoir dans le monde arabe*, Éditions Gallimard, Paris, 2013.

SAYAH Jamil, *Philosophie politique de l'islam: l'idée de l'État d'Ibn Khaldoun à aujourd'hui*, France: L'Atelier de l'archer, Paris 2000.

SCHOLL-LATOUR Peter, *Les guerriers d'Allah*. Document. Paris: Presses de la Cité. 1986.

SENIGUER Haoues, *Petit précis d'islamisme: des hommes, des textes et des idées*. La Bibliothèque de l'Iremmo, Éditions L'Harmattan, Paris, 2013.

SFEIR Antoine. *Dictionnaire géopolitique de l'islamisme*. Montrouge: Bayard, 2009.

SIEGFRIED André, GROUSSET René, GILSON Étienne, MASSIGNON Louis et LATREILLE André, *Les forces religieuses et la vie politique*. Cours IEP, Paris 1946-1947. Paris: Cours de droit. 1947.

SOURDEL Janine et SOURDEL Dominique, *Dictionnaire historique de l'islam*, Éditions PUF Paris, 1996.

TALPIN Julien, POLITISTE Julien, et FREGOSI Franck, *L'islam et la cité: engagements musulmans dans les quartiers populaires*. Espaces politiques. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion. 2017.

TAPIERO Norbert. *Les idées réformistes d'al-Kawâkibi, : contribution à l'étude de l'Islam moderne*, Les Editions Arabes, Paris, 1956.

TERNISIEN Xavier, *Les Frères musulmans*. Bibliothèque de culture religieuse, Éditions Fayard, 2005.

TIBI Bassam. s. d. *Political Islam, world politics, and Europe: democratic peace and Euro-Islam versus global jihad*. London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Etats-Unis d'Amérique.

TOSEL André, *Du retour du religieux: Scénarios de la mondialisation culturelle, la Philosophie en cours*. Editions Kimé, Paris, 2016

WATT William Montgomery, Sabine Reungoat, *La pensée politique de l'Islam: les concepts fondamentaux*. Islamiques. Presses Universitaires de France Paris, 1995.

ZAKARIYA Fouad, *Laïcité ou islamisme: les arabes à l'heure du choix*. Textes à l'appui Série Islam et société, Éditions La Découverte, Paris 1991

ZARKA Yves Charles *Cités: philosophie, politique, histoire. Cités philosophie, politique, histoire*, Presses Universitaires de France Paris, 2000

ZIKRIA Niaz Ahmed, *Les principes de l'Islam et la démocratie*, Éditions latines. Paris 1958

Ouvrages en langue ARABE

‘ABD AL ‘AZIZ Sālim ‘Abd al-Rashîd, *Dawlat al-Khilâfa wa shi’r al wataniyya de 1882 à 1936*, Wakâlat al-Matbû’ât le Koweït 1983.

‘ABD AL-KARĪM Fathi, *Al-dawla wa al-Syâda fî al-fikh al ‘islâmî Dirâsa Mukârana*, Maktabat Wahba le Caire 1977.

‘ABD AL-RAHIM Mustafâ ‘Ahmad, *Harakat al-Tadjid al ‘Islâmî fî al ‘Alim al-Hadîth*, Ma’had al-Buhûth-wa al-Dirâsât al-‘arabiyya, le Caire 1971.

‘ABD AL-RAHIM Mustafâ ‘Ahmad, *Tatawwur al-Fikr al-Siyâsî fî Misr al-Hadîtha*, Ma’had al-Buhûth-wa al-Dirâsât al-‘arabiyya, le Caire 1973.

‘ABŪ RASHĪD Hanna, *Târîkh Nahdat Misr al-Ḥadîth*, Beyrouth 1960.

‘AMĀRA Muhammad, *Al ‘Islam wa ‘Usûl al-Hukm li ‘Alî ‘ABD AL-RĀZIK*, al-Mu’assasa al-‘arabiyya li al-Dirâsât wa al-Nashr, Beyrouth 1972.

‘AMĀRA Muhammad, *Al ‘Islâm wa al ‘Urûba*, Dâr al-Shurûk, le Caire 1988.

‘AMĀRA Muhammad, *Al-Islâm wa Usûl al-Hukm, li ‘Ali ‘Abd al-Râziq* (« *“De l’islam et des fondements du pouvoir” de Ali Abderraziq* »), Al-Mu’assasa al-‘arabiyya li-ad-Dirâsât wa-an-Nashr, Beyrouth, 1972

‘AMĀRA Muhammad, *Nazariyyatu al-Khilâfa al ‘Islâmiyya*, Dâr al-Thakâfa al-Djadîda, le Caire

‘ARSLAN Shakîb, *Hâdir al ‘Alil al ‘Islâmi*, le Caire 1925, également édition Beyrouth 1974.

‘ARSLAN Shakîb, *Ta ‘likât ‘alâ târîkh Ibn KHALDUN*, le Caire 1936.

ABD-AR-RĀZIQ Alî, *Al-iğmā’ fî al-sari at al-islâmiya*, Dar al-Fikr al’Arabi 1947

ABD-AR-RĀZIQ Alî, *Al-islam wa usûl al hukm: baht fî al hilâfat wa al-Hukûma fî al-islâm*. Ma’âlim al-ḥadāṭā. Tūnīs: Dār al-ġanūb Lil-našr. 1993

AL-JĀBARTÎ ‘Abd-al-Rahman, *Târîkh ‘ajâ ‘ib al- ‘Athar fî-al-tarâjim wal ‘Akhbar*

ALLAM ‘Izz Al-Dīn, *Al-Sulṭah wa-al-siyâsah fî al-adab al-sulṭānī*. , al-Dār al-Baydâ: , Afrīqiyyā al-Sharq. 1991

AL-NADAWI Abū al-Hasan, *al-Tafsīr al-siyāsī Lil-dīn, al-Tafsīr al-siyāsī Lil-Islām fī mirāt kitābāt al-Ustādh Abī al-A'lá AL- MAWDŪDĪ wa-al-Shahīd QUTB Sayyid*, Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyah Markaz Dirāsāt Tafsīr al-Islām. 1996

AL-QAZY 'Arafāt 'Ahmad, *Al-Fikr al-siyāsī 'inda al-Bāṭiniyah wa-mawqif al-Ghazālī Minh*. Cairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb

ASH'ARI, *Al-Ibāna fī usūl al-diyāna* (clarification des fondements de la religion), Beyrouth , Dār al-qādirī

BANNA Hassan, *Madjmū at Rasā'il al- 'Imām al-SHahīd*, Dār al Shihāb le Caire.

BELKAZIR Abdel-Ilah, *Al-islām wa al-siyāsa: Dawr al-haraka al-Islāmiyya fī sawgh al-magāl al-siyāsī*. Ad-Dar Al Baydā': Al-markaz Al-thaqāfī Al-àrabī. 2001.

DUNNĀWI Muhammad, *'Alī, al-Tārīkh 'ilā Hukm 'Islāmī*, Beyrouth 1970.

FAKHRI Madjid, *Dirāsāt fī al-Fikr al'Arabi*, Dār al-Nhâr li al-Nshr Beyrouth 1970.

G. Shukri, *Al-Nahda wa-l-Suqūt fī-l-Fikr al-Misrī al-Hadīth* (« Réforme et déclin de la pensée égyptienne moderne »), Dār al-Talī'a, Beyrouth, 1978

H. A. AMIN, *Qirā'a Jadīda lil-Kitāb al-Islām wa Usūl al-Hukm, in Hawla al-Da'wa ilā Tatbīq al-Sharī'a al-Islāmiyya wa Dirāsāt Islāmiyya Ukhra* (« Une relecture du livre "De la religion et des sources du pouvoir" dans "De l'appel à l'application de la charia" »), Madbūlī, Le Caire, 1987.

ḤALID Muntaṣir, *Al 'Almāniyya hiya al-ḥall*, études arabes

HOURLANI Albert Habib, *Al-Fikr al'Arabi al-Mu'āsir fī 'Asr al-Nahda*, Dār al-Nahâr li al-Nshr, sans date.

IBN TAYMIYYA, *Minhâdj al-Sunna* avec introduction et notes par Muhammad RACHAD Salim, Dâr al 'Urūba, le Caire 1962.

IBN Taymiyya, Taqiyy al-Dīn Ahmad ibn 'Abd al-Ḥalīm ibn 'Abd al-Salām ibn 'Abd Allāh Abī al-Qāsim al-Ḥarrānī. *Tome 1. [La notion de pouvoir]*. Paris: Nawa2017...

KAWTARĀNĪ Wağth, *Al-Dawlatī wa-al-ḥilāfāī fī al-ḥiṭāb al-Arabī Ibāna al-ṭawraī al-kamāliyyaī fī Turkiyā : dirāsāt wa-nuṣūṣ.* , Bayrūt: Dār al-Ṭalī'at li-l-ṭibā' aī wa-al-naṣr.

KHALIDI Mahmoud, *Ma'ālim al-Khilāfa fī al-Fikr al-Siyāsī al 'Islāmī*, Dâr al-Djīl, Beyrouth 1969.

KHATIB 'Abd al-Karim, *al-Khilāfa wa al-Imāma : Diyāna wa Siyāsa Dirāsa Mukārana li al-Hukm wa al-Hukūma fī al 'Islām*, Dâr-al-Fikr al'Arabi , le Caire 1963.

QUTB Sayyid, *Fî Zilâl al-Kur'ân*, 6 édition, Dâr al-Shurûk, 1989.

QUTB Sayyid, *Ma 'ālim fî al-tarī*, Dâr Dimašq li-al-ṭibā'a wa al-našr wa al-tawzī' 1983

RAŠĪD RIDĀ Muhammad, *al-MANAR wa al 'AZHAR, MANAR*, le Caire 1934.

RAŠĪD RIDĀ Muhammad, *al-Wihda al 'Islāmiyya wa al 'Ukhwwa al Dīniyya*, Dâr al-Manâr, le Caire 1948.

RAŠĪD RIDĀ, *Mustaqbal al-islām al-siyāsī: wughât nathar amerikiyya*. Beyrouth: al-markaz al-thaqâfī al `Arabī. 2001.

TAKIYY AL-DIN Nabhani, *al-Dawla al 'Islāmiyya, Dâr al-'Umma*, Beyrouth 1994.

TALBI Mohamed, *'Iyâl Allah : Afkâr Jadīda fî 'Alâqat al-Muslim bi-Nafsihi wa bi-l-Ākharîn*, Ad-Dar At Tunisiya li Al-Nashr, Tunis, 1993. Traduction

'UMAYM Alî, *al-'Almāniyyah wa-al-mumāna'ah al-Islāmiyyah : muḥawārāt fî al-nahdah wa-al-ḥadāthah.*, Dâr al-Saqi. Beyrouth 1999

WAHIDDIN Khan, *al-Tafsīr al-siyāsī Lil-dīn, al-Tafsīr al-siyāsī Lil-Islām*, Markaz Dirâsât Tafsīr al-Islām. UK 2014.

ZYNE Samīh 'Atif, *al 'Islam wa 'Idiyulūdjiyyat al' Insân*, Dâr al-Kitâb al-Lubnâni, Beyrouth 1977.

Articles publiés en ligne

ABDESSELAM Cheddadi « Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldûn » : Source: Annales. Histoire, Sciences Sociales, May - Aug., 1980, 35e Année, No. 3/4, Recherches sur L'Islam: Histoire et Anthropologie (May - Aug., 1980), pp. 531-550 Published by: Cambridge University Press Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/27581068>

AMR H Ibrahim. La laïcité spécifique de l'Islam. In: Autres Temps. Les cahiers de Christianisme social. N°10, 1986. pp. 21-30; mis en ligne le 26/03/2019, consulté 7 janvier 2021 URL : https://www.persee.fr/doc/chris_0753-2776_1986_num_10_1_1081 doi <https://doi.org/10.3406/chris.1986.1081>

BANNIER Philippe, premier anniversaire du « califat » : état et perspectives de L'« ÉTAT islamique » Editions L'Harmattan | « Confluences Méditerranée » 2015/3 N° 94 | pages 51 à 62

URL: <https://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2015-3-page-51.htm>

BENMAKHLOUF Ali , Shari'a : poids, ordre et suite du mot. CAIRN, consulté 20 janvier 2021 URL : <https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2015-2-page-178.htm>

BEN NAOUM Ahmed, «Fonction prophétique et fonction politique», *Insaniyat / إنسانيات* [En ligne],11 | 2000, mis en ligne le 31 octobre 2012, consulté le 20 décembre 2020. URL:<http://journals.openedition.org/insaniyat/7967> DOI <https://doi.org/10.4000/insaniyat.7967>

BOUTALEB Abdelhadi « Le pouvoir, l'autorité et l'État dans l'Islam » consulté le 10 octobre 2019 Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire Année 1989 14-15 pp. 138-151Fait partie d'un numéro thématique : La notion d'« Occident Musulman » / Louis Massignon homme de dialogue des cultures . URL :https://www.persee.fr/doc/horma_0984-2616_1989_num_14_1_1035

BORI Catarina, « Théologie politique et Islam à propos d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et du sultanat mamelouk », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 1 | 2007, mis en ligne le 01 mars 2010, consulté le 11 octobre 2018. URL: <http://rhr.revues.org/5225>

BOZZO Anne « ISLAM ET RÉPUBLIQUE : UNE LONGUE HISTOIRE DE MÉFIANCE » Editions La Découverte | « Cahiers libres »2005 | pages 75 à 82

CLAYER Nathalie « L'Autorité religieuse dans l'islam ottoman sous le contrôle de l'État ? » Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 125 | janvier - mars 2004, mis en ligne le 22 février 2007, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/2158> ; DOI : 10.4000/assr.2158

CORM Georges, « Introduction à la problématique de la laïcité comparée en Europe et dans le monde arabe », actes du colloque *Vers une laïcité revisitée*, organisé par la faculté de Philosophie et des Sciences Humaines, Université Saint-Esprit de Kaslik, Beyrouth, 4-5 décembre 2009.

URL:http://georgescorm.com/personal/download.php?file=usek_laicitedec09.pdf.

Consulté le 17 décembre 2020. Dans les années 1920 », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 2004/2 (no 82), p. 43-56.

DECOBERT Christian, « L'Autorité religieuse aux premiers siècles de l'islam », Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 125 | janvier - mars 2004, mis en ligne le 22 février 2007, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/1032> ; DOI : 10.4000/assr.1032 DOI 10.3917/ving.082.0043

DOURARI Abderrezak « De la laïcité en Islam selon Mohammad Abid Al-Jâbirî », consulté 10 décembre 2020 p. 75-97 URL: <https://doi.org/10.4000/insaniyat.7974>,

DUPONT Anne-Laure, « Des musulmans orphelins de l'empire ottoman et du khalifat dans les années 1920 », Dans *Vingtième siècle*, revue d'histoire 2004/2 (n° 82), pages 43 à 56, consulté 6 Janvier 2015, URL : <https://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2004-2-page-43.htm>.

ELISSA-MONDEGUER Nadia, « Al-Manâr de 1925 à 1935 : la dernière décennie d'un engagement intellectuel », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 95-98 | avril 2002, mis en ligne le 12 mai 2009, consulté le 25 décembre 2020. URL:<http://journals.openedition.org/remmm/233>; DOI: <https://doi.org/10.4000/remmm.233>

EL HORRI Sophie « L'islam et les fondements du pouvoir dans l'Égypte des années 1920 » URL: https://www.memoireonline.com/02/14/8736/m_LIslam-et-les-fondements-du-pouvoir-dans-lEgypte-des-annees-19200.html

FERJANI M-C. 1999 « Rapports entre théologiens et pouvoir politique dans les sociétés musulmanes de l'époque classique : De l'inquisition mu'tazilite à l'inquisition hanbalite », les intellectuelles en orient musulman, statut et fonctions SANAGUSTIN Floréal éd, le CAIRE ,IFAO .

GUIDÈRE Mathieu « LE RETOUR DU CALIFAT » Editions Gallimard | « Le Débat » 2014/5 n° 182 pages 79 à 96 , consulté 3 janvier 2021, URL: <https://www.cairn.info/revue-le-debat-2014-5-page-79.htm>

MOGHITH Anwar, « le darwinisme et la sécularisation de la pensée en Égypte » Collège international de Philosophie | « Rue Descartes » 2013/2 n° 78 | pages 57 à 67 URL: <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2013-2-page-57.html>

MORAN Edgar, « le trou noir de la laïcité », consulté le 1 février 2020, URL : <https://www.cairn.info/revue-le-debat-1990-1-page-35.html>

N H Abû Zayd, « Religions: From Phobia to understanding », P 20. Journal of the Sociology of self Knowledge 2010

OUARDI Hela « de l'autorité en islam » Editions Gallimard | « Le Débat » 2012/4 n° 171 | pages 159 à 171, consulté le 20 Novembre 2017, URL : <https://www.cairn.info/revue-le-debat-2012-4-page-159.html>

ROY Olivier « l'islam politique, toujours en échec » : URL : <https://www.cairn.info/revue-esprit-2015-5-page-83.html>

HADDAD Mezri, « le politique est coupable, pas le religieux, panoramique, N° 50, 2001, P123-124

GABORIEAU Marc et ZEGHAL Malika, « Autorités religieuses en islam », Archives de sciences sociales des religions [En ligne], 125 | janvier - mars 2004, mis en ligne le 05 décembre 2005, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/2883> ; DOI : [10.4000/assr.2883](https://doi.org/10.4000/assr.2883)

LAHOUARI Addi. L'islam est-il soluble dans la démocratie? Mouvements : des idées et des luttes, Editions La découverte, Paris 1999, 6 p URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00398850>

LEGRAIN Jean-François, « L'idée de califat universel et de congrès islamique face à la revendication de souveraineté nationale et aux menaces d'écrasement de l'empire ottoman » . Centre National d'Enseignement à Distance (CNED); Maison de l'Orient et de la Méditerranée, pp.114, 1986. fhalshs00120036f

TILLIER Mathieu, « Califes, émirs et cadis : le droit califal et l'articulation de l'autorité judiciaire à l'époque Umayyade », *Bulletin d'études orientales* [En ligne], LXIII | 2015, mis en ligne le 01 avril 2017, consulté le 28 novembre 2016. URL : <http://beo.revues.org/3231> ; DOI : [10.4000/beo.3231](https://doi.org/10.4000/beo.3231)

« Les contours d'une théorie islamique de la séparation de la religion et de l'État », *Rives nord-méditerranéennes* [En ligne], 19 | 2004, mis en ligne le 30 décembre 2008, consulté le 08 juin 2018. URL : <http://rives.revues.org/171>

« Qu'est-ce qu'un pouvoir légitime pour Calvin ? », *Rives nord-méditerranéennes* [En ligne], 19 | 2004, mis en ligne le 30 décembre 2008, consulté le 27 mai 2016. URL <http://rives.revues.org/169>.

« Les contours d'une théorie islamique de la séparation de la religion et de l'État », *Rives nord méditerranéennes* [En ligne], 19 | 2004, mis en ligne le 30 décembre 2008, consulté le 14 février 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rives/171> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rives.171>

« Le concept de politique dans la pensée islamique. Qu'est-ce que la siyāsa ? | Cairn.info ». s. d. Consulté le 11 novembre 2020.

Géopolitiques des Islams. 2. Les centres de l'Islam, stratégies, géographies, idéologies..
Editions La Découverte. Paris 1985

Thèses consultées

ABDULKAREEM Ahmad « L'influence de la religion sur les systèmes constitutionnels des pays arabes à travers les exemples de l'Égypte et du Koweït » soutenue en 2016.

AININE Bilel « islam politique et entrée en radicalité violente le cas des salafistes radicaux violents algériens » soutenue en 2016.

AIT M'BAREK Abbés « islam et société : question contemporaine et enjeux européens » soutenu en 2014.

AKHROU Habib « La théorie politique d'Abū Ya'lā (m. 458/1066) à travers ses Aḥkām al-sultaniyya » soutenu 2014.

BAKRI Mustapha « laïcité et religion en Tunisie » soutenu en 2016

BEN MANSOUR Mohamed. « Le poète et le Prince: couleurs de l'éloge et du blâme à l'époque abbasside (750 - 965) », soutenu en 2017

DJEDI Youcef « Max Weber et l'islam », soutenu en 2006.

GARMI Yosra « La question de la religion chez al-Fârâbî (m. 338-339/950-951): nature et fonction du religieux dans la Cité » soutenu en 2016

HAIDARA Boubacar « Les formes d'articulation de l'islam et de la politique au Mali » Soutenu 2015.

HATTAB Zoulikha « Droits et libertés fondamentaux en droit musulman : le paradoxe de l'universalité » soutenu 2018

JAVAD JAVID Mohamed « droit naturel et droit divin comment fondé une légitimité politique, études comparative du christianisme et de l'islam » soutenu en 2005

Mahmoud Massoud Sheiber Nasser « la pensée politique en rapport avec la religion chez Ernest Renan et Muhammad 'Abduh » soutenu en 2004

MARONNEAU Laurent « Le milieu de la laïcité, contextes, espaces et temps » soutenu en 2016

MORENO Cyrille « Analyse littérale des termes dîn et islâm dans le Coran : dépassement spirituel du religieux et nouvelles perspectives exégétiques » soutenue en 2016

SAAFI HAMDIA Kalthoum « vers une plateforme de modernisation de la pensée islamique, une nouvelle alternative à travers la pensée de Abdelmadjid Charfi, Mohammed Arkoun et našr Hamid Abou Zaïd. » soutenu en 2011

ZABBAL François « L'ouléma, le chrétien et le soldat » soutenue en 1988

LES ANNEXES CRITIQUES DE L'ISLAM ET LES FONDEMENTS DU POUVOIR



ALI Abderraziq (1888-1966)

Source URL : <https://cyprustar.wordpress.com/2019/01/03/ali-abderraziq-un-theologien-musulman-laique-oublie/>

علي عبدالرازق

محمد الطاهر بن عاشور محمد الخضر حسين

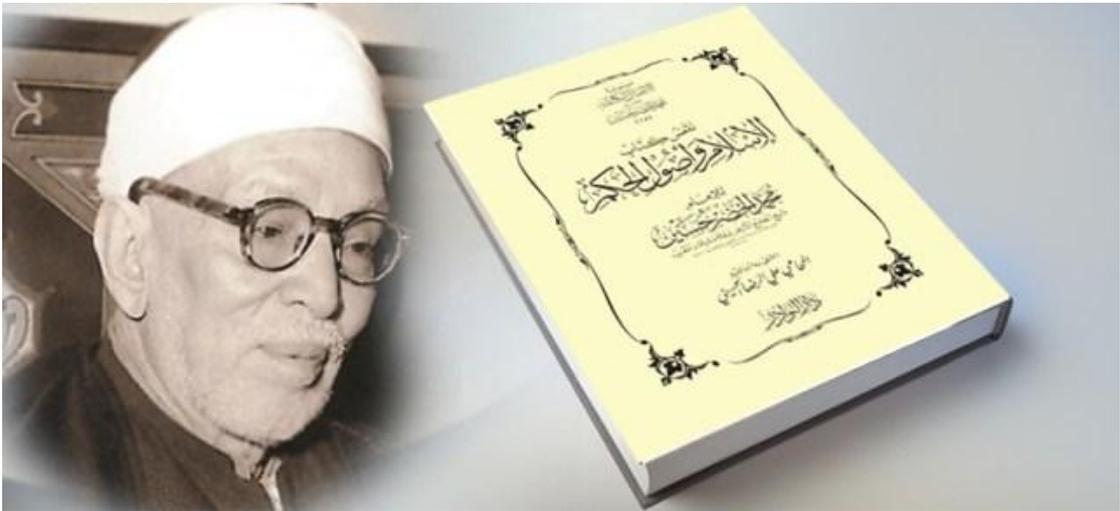
حوار وردود حول الإسلام وأصول الحكم



تقديم:
رضوان السيد

Jadawel جداول





الاسلام و اصول الحكم والرد عليه

وهي مجموعة مقالات . ومحاضرات دينية . فلسفية . في حقيقة
الاسلام والخلافة الاسلامية . والرد على الدكتور طه حسين .
والاستاذ محمود عزمي . وعلى عبد الرزاق وأخيه مصطفى
عبد الرزاق . مع جملة مباحث عن الفيلسوف رينان .
وجمال الدين الافغاني . والشيخ محمد عبده .
وفوايد كثيرة متفرقة .. الخ

تأليف

الاستاذ الكبير الشيخ يوسف الدجوي من كبار علماء الازهر
ورئيس جمعية النهضة الدينية الاسلامية بمصر



يطلب من

محمود علي صبيح

صاحب المكتبة المحمودية التجارية

الكائنه بميدان الجامع الازهر الشريف بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على علم الهدى ؛ ومرشد الورى : سيدنا محمد الداعى إلى مافيه سعادة الدنيا والفوز فى الأخرى وسلم تسليماً كثيراً .

وبعد فقد صدر فى مصر كتاب عنوانه « الإسلام وأصول الحكم » للشيخ على عبدالرازق خرج فيه على الأصول التى سمى بها عالماً شرعياً ، وكان بها أهلاً للفتيا والقضاء .

ولما تحقق ذلك لهيئة كبار العلماء ناقشته وحكمت - بالإجماع - بإخراجه من زمرة العلماء ، ووضعت فى ذلك المذكرة التالية :

المذكرة

هيئة كبار العلماء المجتمعة بصفة تأديبية بمقتضى المادة الأولى بعد المائة من قانون الجامع الأزهر والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية رقم ١٠ لسنة ١٩١١ فى دار الإدارة العامة للمعاهد الدينية يوم الأربعاء ٢٢ من المحرم سنة ١٣٤٤ هـ (١٢ أغسطس سنة ١٩٢٥ م) برئاسة صاحب الفضيلة :

الأستاذ الأكبر الشيخ محمد أبى الفضل شيخ الجامع الأزهر ، وحضور أربعة وعشرين عالماً من هيئة كبار العلماء وهم حضرات أصحاب الفضيلة الأساتذة :

الشيخ محمد حسنين ، والشيخ دسوق العربى ، والشيخ أحمد نصر ، والشيخ محمد بنحيت ، والشيخ محمد شاکر ، والشيخ محمد أحمد الطوخى ، والشيخ إبراهيم الحديدى ، والشيخ محمد النجدي ، والشيخ عبدالمعطي الشرشيمي ، والشيخ يونس موسى العطاى ، والشيخ عبدالرحمن قراعة ، والشيخ عبدالغنى محمود ، والشيخ محمد إبراهيم السمالوطى على ، والشيخ يوسف نصر الدجوى ، والشيخ إبراهيم بصيلة ، والشيخ محمد الأحمدي الظواهرى ، والشيخ مصطفى الهياوى ، والشيخ يوسف شلبى الشبراخيمى ، والشيخ محمد سبيع الذهبى ، والشيخ محمد حمودة ، والشيخ أحمد الدلبشانى والشيخ حسين والى ، والشيخ محمد الحلبي ، والشيخ سيد على المرصفي .

نظرت فى التهم الموجهة إلى الشيخ على عبدالرازق أحد علماء الجامع الأزهر ، والقاضى الشرعى بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية التى تضمنها كتابه «الإسلام وأصول الحكم» وأعلنت له فى يوم الأربعاء ٨ من المحرم سنة ١٣٤٤ هـ (٢٩ يولييه ١٩٢٥) .

وقد قام بعمل السكرتارية لهذه الهيئة محمد قدرى أفندى رئيس أقلام السكرتارية العامة لمجلس الأزهر الأعلى والمعاهد الدينية وعلى أحمد عزت أفندى الكاتب الأول للجامع الأزهر والمنتدب بالإدارة العامة للمعاهد الدينية .

الوقائع

نشر باسم الشيخ على عبدالرازق أحد علماء الجامع الأزهر والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية الكتاب المسمى «الإسلام وأصول الحكم» فقدمت إلى مشيخة الجامع الأزهر عرائض وقع عليها جم غفير من العلماء في تواريخ ٢٣ من ذى القعدة وأول وثامن ذى الحجة سنة ١٣٤٣ هـ (١٥ و ٢٣ و ٣٠ يونيو سنة ١٩٢٥ م) وقد تضمنت أن الكتاب المذكور يحوى أموراً مخالفة للدين ولنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية وإجماع الأمة . منها :

- ١ - جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا .
- ٢ - وأن الدين لا يمنع من أن جهاد النبي ﷺ كان في سبيل الملك لا في سبيل الدين ولا لإبلاغ الدعوة إلى العالمين .
- ٣ - وأن نظام الحكم في عهد النبي ﷺ كان موضوع غموض أو إبهام أو اضطراب أو نقص وموجباً للحيرة .
- ٤ - وأن مهمة النبي ﷺ كانت بلاغاً للشريعة مجرداً عن الحكم والتنفيذ .
- ٥ - وإنكار إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام وعلى أنه لا بد للأمة ممن يقوم بأمرها في الدين والدنيا .

٦ - وإنكار أن القضاء وظيفة شرعية .

٧ - وأن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده - رضى الله عنهم - كانت لادينية .

وقرر حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد أبي الفضل شيخ الجامع الأزهر بناء على ذلك اجتماع هيئة كبار العلماء بصفة تأديبية في يوم الأربعاء ١٥ من المحرم سنة ١٣٤٤ هـ (٥ أغسطس سنة ١٩٢٥ م) الساعة العاشرة صباحاً في دار الإدارة العامة للمعاهد الدينية وأعلن ذلك للشيخ على عبدالرازق في يوم الأربعاء ٨ من المحرم سنة ١٣٤٤ هـ (٢٩ يولييه سنة ١٩٢٥ م) وكُلف الحضور أمام الهيئة المذكورة في التاريخ والمكان المذكورين .

وفي التاريخ المذكور اجتمعت الهيئة برئاسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد أبي الفضل-شيخ الجامع الأزهر- ، وحضور ثلاثة وعشرين عالماً من هيئة كبار العلماء « وهم المذكورة أسماؤهم أولاً عدداً فضيلة الأستاذ الشيخ «دسوقي العرنى» ولم يحضر الشيخ على عبدالرازق وإنما أرسل خطاباً مؤرخاً في ١٤ من المحرم سنة ١٣٤٤ هـ يطلب فيه إعطاءه فرصة طويلة تكفى لإعداد ما يلزم للمناقشة ، وقد عرض الخطاب على الهيئة في هذه الجلسة فقررت تأجيل النظر في الموضوع إلى يوم الأربعاء ٢٢ من المحرم سنة ١٣٤٤ هـ (١٢ أغسطس سنة ١٩٢٥ م) الساعة العاشرة صباحاً في

دار الإدارة العامة للمعاهد الدينية وأعلن ذلك للشيخ علي عبدالرازق في يوم الأربعاء ١٥ من المحرم سنة ١٣٤٤ هـ (٥ أغسطس سنة ١٩٢٥ م) .

وفي التاريخ المذكور اجتمعت الهيئة برئاسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد أبي الفضل-شيخ الجامع الأزهر- وحضور أربعة وعشرين عالماً من هيئة كبار العلماء (وهم المذكورة أسماؤهم أولاً) وقد حضر الشيخ علي عبدالرازق أمام هذه الهيئة وسُئِل عن كتابه «الإسلام وأصول الحكم» المشار إليه فاعترف بصدوره منه ، ثم تليت عليه التهم الموجهة إليه ومأخذها من كتابه ، وقبل إجابته عنها وجه دفعاً فرعياً وهو : أنه لا يعتبر نفسه أمام هيئة تأديبية ، وطلب ألا تعتبر الهيئة حضوره أمامها اعترافاً منه بأن لها حقاً قانونياً .

فبعد المداولة القانونية في هذا الدفع قررت الهيئة رفضه اعتماداً على أنها إنما تنفذ حقاً حوله إياها القانون ، وهي : المادة الأولى بعد المائة من قانون الجامع الأزهر والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية رقم ١٠ لسنة ١٩١١ م .

ثم دعى الشيخ علي عبدالرازق أمام هذه الهيئة فأعلن له حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الرئيس رفض دفعه طبقاً للمادة

المذكورة . فطلب الشيخ على عبدالرازق أن تسمع له الهيئة مذكرة
أعدّها للدفاع عن التهم الموجهة إليه . فأذن له حضرة صاحب
الفضيلة الأستاذ الأكبر الرئيس أن يتلوها فتلاها ، وبعد الفراغ من
تلاوتها وتوقيعه على كل ورقة منها أخذت منه وحفظت في إضمامة
الجلسة ثم انصرف .

المنار

١٣١٥

(يوم السبت ٢٨ شوال سنة ١٣١٦ الموافق ١١ مارث (أذار) سنة ١٨٩٩)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه
اولئك الذين هداهم الله وأولئك هم اولو الالباب)

أما بعد فيا أيها الانسان خلقتك الله وسطا بين العوالم الجسدية والروحية،
وأعطاك ساطانا على العوالم السفلية والعلوية، منحك المشاعر البادية
والكامنة، وأسبغ عليك نعمه ظاهرة وباطنة، ولم يجعل لاستعدادك حدا
معروفا، ولا لرقبك منتهى محدد، فلماذا تقع بعض أبنائك بالمرتبة الدنيا
فوقوا عند الدرجة السفلى، يتخطى اخوتهم رقابهم وهم سائرون، ويطأون
هاهم وهم صاعدون، ولكنهم ادعرون ساكنون، كأنهم لا يحسون
ولا يشعرون العبر أمامهم وورد الم والنبيات عممت ارضهم وسماهم.