



HAL
open science

L'islamisation de la société civile dans la démocratie koweïtienne : implications dans l'émirat et enjeux géopolitique au Moyen-Orient.

Esmail Jasem

► **To cite this version:**

Esmail Jasem. L'islamisation de la société civile dans la démocratie koweïtienne : implications dans l'émirat et enjeux géopolitique au Moyen-Orient.. Linguistique. Université Lumière - Lyon II, 2022. Français. NNT : 2022LYO20032 . tel-04091285

HAL Id: tel-04091285

<https://theses.hal.science/tel-04091285v1>

Submitted on 7 May 2023

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 : 2022LYO20032

THÈSE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2

École Doctorale : ED 484

Lettres, Langues, Linguistique et Arts

Discipline : Linguistique et Littérature Arabe

Soutenue publiquement le 8 décembre 2022, par :

Esmail JASEM

L'islamisation de la société civile dans la démocratie koweïtienne.

*Implications dans l'émirat et enjeux géopolitiques au
Moyen-Orient.*

Devant le jury composé de :

Nathalie BERNARD-MAUGIRON, Directrice de recherche, Institut de recherche pour le développement,
Présidente

Samim AKGÖNUL, Maître de conférences HDR, Université de Strasbourg, Rapporteur

Gérald ARBOIT, Ingénieur de recherche HDR, CNAM Paris, Rapporteur

Carine LAHOUD TATAR, Maîtresse de conférences, Université Saint-Joseph de Beyrouth, Examinatrice

Stéphane VALTER, Professeur des Universités, Université Lumière Lyon 2, Co-Directeur de thèse

Niall BOND, Maître de conférences HDR, Université Lumière Lyon 2, Co-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 484 – Lettre, Langues, Linguistique, Arts

Thèse de doctorat en histoire du monde arabe contemporain
Date de soutenance : le 08 décembre 2022

**L’islamisation de la société civile dans la démocratie
koweïtienne : implications dans l’émirat et enjeux
géopolitique au Moyen-Orient**



Auteur : Esmail JASEM

Sous la direction de Monsieur Stéphane VALTER, professeur

Sous la codirection de Monsieur Niall BOND, maître de conférence HDR

Membres du jury :

Nathalie BERNARD-MAUGIRON, directrice de recherche à l'IRD, Paris

Carine Abou Lahoud TATAR, maîtresse de conférence, Université St-Joseph, Beyrouth

Samim AKGÖNÜL, maître de conférence HDR, Université de Strasbourg (rapporteur)

Gérald ARBOIT, ingénieur de recherche HDR, ESDR3C, CNAM, Paris (rapporteur)

Niall BOND, maître de conférence HDR, Université de Lyon 2

Stéphane VALTER, professeur, Université de Lyon 2

Remerciements

« Le fruit le plus agréable et le plus utile au monde est la reconnaissance »

Ménandre, auteur comique grec, disciple du philosophe Théophraste

Quelle que soit la nature du chemin que nous parcourons, nous sommes accompagnés par des personnes qui nous aident à atteindre nos objectifs. La rédaction de cette thèse nous a permis de croiser de nouvelles personnes et surtout de renforcer des amitiés. J'ai envie ici d'exprimer ma gratitude aux personnes qui ont parcouru ce chemin avec moi.

Mes remerciements s'adressent d'abord aux membres de l'équipe universitaire :

- à Monsieur le Professeur Stéphane Valter, mon directeur de thèse, pour sa disponibilité, ses conseils et ses encouragements. Ce travail n'aurait pu s'envisager sans lui ;
- à Monsieur Niall Bond, pour l'apport actif qu'il a fait en qualité de codirecteur de thèse ;
- à tous mes anciens enseignants durant mon parcours académique en France depuis 2008, à Royen, puis à Grenoble, et ensuite à Strasbourg.

Mes remerciements s'adressent également à mes proches :

- à mes parents, à mes sœurs, à mes frères, qui n'ont jamais perdu confiance en moi, et qui étaient patients malgré les distances qui nous séparent depuis 13 ans ;
- à mes amis qui m'ont accompagné pendant toutes ces années. Les discussions que nous avons entretenues étaient bien fructueuses pour la rédaction de cette thèse, et elles le seront pour la suite.

Mes remerciements particuliers s'adressent à mon ami François Roumat, la personne qui m'a remis sur le bon chemin lorsqu'un moment je voulais arrêter la thèse. Je souhaite le remercier infiniment pour l'effort qu'il a fait depuis pour aller jusqu'au bout. J'ai envie de manifester ma gratitude pour le temps consacré non seulement à corriger ma thèse, mais aussi à apporter toutes les informations qui ont énormément enrichi mon raisonnement pour la rédaction de ce travail.

Résumé

Le Koweït est un précurseur de la démocratie dans la Péninsule arabique et dans le Golfe persique. Le petit émirat pétrolier connaît depuis le début du XX^e siècle un activisme politique et civil important aboutissant dans les années 1960 à mettre en place le premier système parlementaire basé sur une constitution au semblant démocratique au sein du Conseil de Coopération du Golfe. Ce système parlementaire est le fruit de conflit entre la société politique et la société civile koweïtienne. Les forces progressistes et conservatrices ont contribué à l'évolution démocratique du pays. Cependant, l'islamisme, sunnite et chiïte, commence dès le milieu du XX^e siècle à dominer le champ civil jusqu'à influencer considérablement la politique nationale et régionale du pays. Depuis, les acteurs de la société civile koweïtienne deviennent un élément indispensable à l'État pour résoudre les conflits internes et externes. Ainsi, la société civile islamisée constitue la source idéologique et financière de plusieurs mouvements islamistes dans le monde musulman. La position géostratégique du Koweït au sein du Moyen-Orient permet aux acteurs externes d'exploiter la société civile koweïtienne dans les conflits confessionnels et ethniques régionaux. Cette thèse vise à examiner le rôle joué par la société civile, la société politique, et la famille régnante afin de mieux comprendre la nature des conflits, ses mécanismes et fonctionnements au sein de la société koweïtienne.

Descripteurs : Koweït ; société civile ; société politique ; démocratie ; association ; géopolitique ; islamisme ; sunnisme ; chiïsme ; gouvernement ; État ; mouvement social ; citoyenneté.

Summary

Kuwait has been a precursor to democratization in the Arabian Peninsula and the Persian Gulf. The tiny emirate has experienced significant political and civil activism since the beginning of the 20th century. Starting in the 1960s, this activism led to the foundation of the first parliamentary political system based on a so-called democratic constitution within the Gulf Cooperation Council. This parliamentary system is the result of continuous conflicts between Kuwaiti political and civil societies. Progressive and conservative political pundits have contributed to the country's democratic development. However, in the middle of the 20th century, Sunni and Shiite Islamism began to dominate the civil arena and to considerably influence national and regional policies. Since then, the actors of the Kuwaiti civil society have become an essential element of the State in addressing internal and foreign matters and conflicts. The Kuwaiti civil society also became an ideological and financial resource of several Islamist movements within the Muslim world. Kuwait's geostrategic position within the Middle East effectively allows foreign actors to exploit Kuwaiti civil society in regional sectarian and ethnic conflicts. This thesis examines the role played by civil society, political society, and the ruling family in order to better understand the nature of struggles, their mechanisms and impact on the Kuwaiti society.

Key words: Kuwait; Civil society; Political society; democracy; association; geopolitics; Islamism; Sunnism; Shiism; government; State; social movement; citizenship.

Système de transcription adopté

Graphie	Translittération
ء	’
ا	ā / â
ب	b
ت	t
ث	ṭ
ج	ǧ
ح	ḥ
خ	ḫ / ħ
د	d
ذ	ḏ
ر	r
ز	z
س	s
ش	š
ص	ṣ
ظ	ḏ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	‘ / ‘
غ	ǧ
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w / ō / ū
ي	y / ī
’	Doublement de lettre : yy

Résumé

Sommaire

Introduction (p. 8)

Partie I (p. 20)

Entre son histoire nationale et son histoire régionale : La transformation de la société koweïtienne au cours du XX^e siècle

Chapitre 1 (p. 21)

L'impact de l'histoire politico-religieuse du monde arabo-musulman sur la vie sociopolitique koweïtienne

Chapitre 2 (p. 67)

De l'islam d'hier à l'islam d'aujourd'hui : quelle place pour la politique ?

Partie II (p. 88)

La représentation des minorités koweïtiennes : Histoire, présent, avenir

Chapitre 1 (p. 89)

Le chiisme koweïtien : Entre patriotisme et pan-chiisme

Chapitre 2 (p. 118)

La citoyenneté active comme moyen au développement sociopolitique : la citoyenneté koweïtienne comme cas d'étude

Chapitre 3 (p. 150)

L'intégration des femmes koweïtienne dans la sphère politique nationale

Partie III (p. 181)

Le chevauchement entre le politique et le civil au Koweït

Chapitre 1 (p. 182)

Le conflit entre l'opposition koweïtienne et le pouvoir exécutif au XXI^e siècle

Chapitre 2 (p. 214)

Le clientélisme au Koweït comme facteur de corrélation entre la corruption politique et l'islamisation de la société civile

Chapitre 3 (p. 253)

Géopolitique au Moyen-Orient : l'implication de la société civile koweïtienne dans les conflits régionaux

Conclusion (p. 292)

Table des matières (p. 359)

Introduction

Aujourd'hui, le Moyen-Orient, qui n'est dominé d'une façon indiscutable par aucune puissance régionale, constitue un foyer de tension considérable dans les relations internationales. Mais qu'est-ce que le « Moyen-Orient » ? S'agit-il uniquement des pays arabes ? Et qu'en est-il alors de l'Iran et de la Turquie ?

« Le Moyen-Orient ou *Middle East* est une expression qui apparaît au début du XX^e siècle. Il désigne alors la zone comprise entre les Indes et le Proche-Orient (le littoral méditerranéen des Balkans à l'Égypte), c'est-à-dire la région de la péninsule arabique et du Golfe. Cette définition correspond avant tout à des conceptions géopolitiques et non géographiques. Les Britanniques, utilisant ce terme, conçoivent une zone d'influence nouvelle entre l'Égypte et les Indes. L'absence de définition géographique claire explique la grande plasticité du terme. Pour la doctrine Eisenhower, il s'agit seulement des États arabes du Moyen-Orient. Pour l'ONU, il faut y intégrer l'Iran, l'Afghanistan et l'Éthiopie, mais pas le Soudan. [...] De toute évidence, l'expression est fonction de celui qui l'utilise et de ses vues géopolitiques. Elle demeure très floue bien que toutes les définitions excluent l'Afrique du Nord¹. »

Nous optons pour la définition de l'ONU qui considère l'Iran et l'Afghanistan comme parties intégrantes du Moyen-Orient. Nous ajoutons également la Turquie à cet espace géographique et géopolitique appelé « Moyen-Orient » car ce pays a un rôle historique dans cette région depuis l'empire ottoman jusqu'à nos jours. L'importance du Moyen-Orient tient à plusieurs facteurs. Trois quarts des réserves mondiales d'hydrocarbures se trouvent dans cette zone qui constitue également, sur le plan stratégique, le carrefour entre l'Asie, l'Afrique et l'Europe, et entre la Méditerranée et le monde indien. En effet, ce carrefour se trouve entre des foyers de vieilles civilisations (la Mésopotamie, l'Anatolie, l'Iran, l'Égypte et le Levant, etc.) et de religions majeures (judaïsme, christianisme, islam, etc.) qui alimentent jusqu'à nos jours encore les conflits et les cultures.

Plusieurs États sont en concurrence pour les zones d'influence du Moyen-Orient. Cinq pays impactent la scène régionale au vu de leurs régimes politiques hétérogènes et de leurs constructions ethno-confessionnelles diverses. Il s'agit du régime militaire d'Égypte (présidé par 'Abd al-Fattāḥ Assīsī) où se trouve la communauté chrétienne la plus importante du Moyen-Orient, de la pétromonarchie saoudienne « wahhabite² », de la Turquie dirigée par Recep Tayyip Erdoğan et son parti l'AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, Parti de la Justice et du

¹ V. CLOAREC, H. LAURENS, *Le Moyen-Orient au XX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2003.

² Le wahhabisme est un terme, souvent polémique, qui désigne la doctrine développée au XVIII^e siècle par Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (1702-1792) et qui a été adoptée par l'État saoudien. Voir Pascal MENORET, « Le wahhabisme, arme fatale du néo-orientalisme », *Mouvements*, no 36-6, 2004, p. 54-60. <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2004-6-page-54.htm> [Lien consulté le 15/09/2022].

développement) dont les théoriciens ont développé la doctrine du néo-ottomanisme³, de la République islamique d'Iran qui constitue l'épicentre du chiisme mondial et dont la référence est le guide suprême iranien Ali Khamenei, et de l'État hébreu israélien qui par sa spécificité religieuse et sa collaboration étroite avec les Occidentaux constitue l'ennemi principal d'un nombre important d'États moyen-orientaux. La rivalité entre ces pays reflète un paysage moyen-oriental que nous pouvons diviser en plusieurs catégories :

1. Sur le plan religieux : l'islam (le sunnisme, le chiisme, l'ibadisme, le soufisme, le druzisme, l'alaouisme, l'alévisme,⁴ le christianisme (l'Église catholique⁵, les Églises orthodoxes⁶ et les Églises antéchalcedoniennes⁷, ainsi que divers Églises protestantes), le judaïsme, le zoroastrisme, le bahaïsme, le yézidisme⁸.
2. Sur le plan ethnique : les Arabes, les Iraniens, les Turcs, les Kurdes, les Juifs, les Assyro-chaldéens, etc.
3. Sur le plan de régimes politiques : des régimes militaires (ex : l'Égypte), théocratiques (ex : l'Iran), monarchiques (ex : l'Arabe saoudite), républicains (la Turquie).
4. Sur le plan des idéologies islamistes dominantes : frériste (Frères musulmans), salafisme, wahhabisme, chiisme pro-iranien ou non.

Prenons l'exemple de l'Afghanistan où les Talibans ont repris le contrôle quasi total du pays après le retrait de l'armée américaine le 31 août 2021. Situé en Asie centrale, l'Afghanistan constitue un carrefour géopolitique entre l'Asie centrale et les mondes chinois, indien, iranien, et arabe. À majorité sunnite (80% de sunnites pour 20% de chiites), l'Afghanistan est riche en matières ethnique et linguistique⁹. Cependant, le conflit en cours en Afghanistan « révèle un

³ Jean MARCOU, « Le néo-ottomanisme, clef de lecture de la Turquie contemporaine ? », *Les Clés du Moyen-Orient*, 2012. Voir <https://www.lesclesdumoyenorient.com/Le-neo-ottomanisme-clef-de-lecture-de-la-Turquie-contemporaine> [Lien consulté le 01/09/2022].

⁴ Voir annexe 1.

⁵ Dont les Églises catholiques de rite oriental : l'Église maronite, les Églises syriaque et chaldéenne, l'Église melkite, l'Église catholique arménienne.

⁶ Églises reconnaissant les sept premiers conciles œcuméniques. Les deux principales Églises orthodoxes du Moyen-Orient sont le patriarcat d'Antioche et le patriarcat de Jérusalem.

⁷ Églises n'ayant pas reconnu le concile œcuménique de Chalcédoine de 451 et ne reconnaissant donc que les trois premiers conciles œcuméniques. Ces Églises sont historiquement très présentes au Moyen-Orient : l'Église copte, le catholicos (arménien) de la Grande Maison de Cilicie, l'Église syriaque orthodoxe. Nous pouvons également mentionner l'Église apostolique assyrienne de l'Orient qui a son siège à Erbil et l'Ancienne Église de l'Orient, siégeant à Bagdad, toutes deux héritières de l'Église de l'Orient (l'Église dite « nestorienne ») qui ne reconnaît que les deux premiers conciles œcuméniques de Nicée et de Constantinople.

⁸ Voir <https://www.lesclesdumoyenorient.com/Cartographie-des-religions-2-Le-Proche-Orient.html> [Lien consulté le 01/01/2022].

⁹ 1/ Celles de langue iranienne : Pashtouns, Tadjiks, Hazaras, Baloutches. 2/ Celles de langue turque : Ouzbeks, Turkmènes.

kaléidoscope de représentations géopolitiques. Il faut bien se résoudre à l'évidence : il n'existe pas de nation afghane¹⁰. » Il n'y a pas d'État centralisé fort en Afghanistan pour garantir une politique globale sur l'ensemble de la nation car il s'agit avant tout d'une société clanique quasi-féodale.

Depuis la reprise du pouvoir par les Talibans sur l'Afghanistan, plusieurs députés islamistes koweïtiens et acteurs issus de la société civile koweïtienne ont considéré cette reprise du pouvoir comme une victoire de l'islam. Walīd Attābtabā'ī, ancien député parlementaire koweïtien et l'un des symboles de l'opposition koweïtienne revendiquant davantage de libertés¹¹, publie le 17 septembre 2021 sur son compte twitter le propos suivant :

« Nous souhaitons que le Koweït soit à l'avant-garde des États qui reconnaissent le nouveau gouvernement afghan [des Talibans] et qui rétablissent les relations diplomatiques avec le pays. Il est inéluctable de reconnaître et de traiter avec ce gouvernement dominé par les Talibans qui ont contrôlé la capitale Kaboul sans verser du sang¹². »

Ces propos trouvent des échos positifs auprès la société koweïtienne, mais cette société est-elle pour autant une société islamiste pro-talibans ? Le système politique koweïtien garantit-il des libertés individuelles ? Ou bien, comme en Afghanistan, l'État koweïtien n'a pas la capacité de garantir l'intérêt général et les libertés individuelles ?

Le Koweït est un émirat constitutionnel doté d'un parlement avec de réelles fonctions constitutionnelles pour la prise de décision politique. Indépendant depuis 1961, le Koweït (superficie totale de 17 818 km²) est composé de 1 263 000 citoyens et de 2 789 000 résidents étrangers. 85% de la population est musulmane et 15% est hindous ou chrétienne. Les sunnites constituent 70% de la population musulmane pour 30% chiites. Avant son indépendance, le Koweït était une entité politique appelé cheikhat (*mašyaha* en arabe et *sheikhdom* en anglais)¹³.

¹⁰ Patrice GOURDIN, *Géopolitiques: manuel pratique*, Paris, Choiseul, 2010, p. 667.

¹¹ Le Koweït connaît depuis le début du XXI^e siècle une mobilisation sociale importante. Cette mobilisation sociale est la continuité des actions collectives que la société koweïtienne connaît depuis le XX^e siècle et qui ont mené à installer dans le pays un système parlementaire et une constitution « démocratique » dans les années 1960. Plusieurs revendications sont sur l'agenda de l'opposition qui mène la mobilisation sociale : l'égalité entre les citoyens (notamment entre les membres de la famille princière, les oligarques et les citoyens ordinaires) ; la liberté d'expression ; un premier ministre issu d'une élection et non nommé directement par l'émir du pays ; des réformes économiques et politiques, etc. Cependant, lorsque l'on parle de l'égalité entre les citoyens, l'égalité entre hommes et femmes n'est pas une revendication principale de cette opposition koweïtienne dominée par les conservateurs. La définition de la liberté d'expression au sein de cette opposition koweïtienne reste ambiguë. Il est intolérable pour les conservateurs qui dirigent l'opposition de critiquer la culture religieuse et les valeurs patriarcales de la société koweïtienne. À savoir qu'il existe tout de même une minorité progressiste fondatrice de cette opposition koweïtienne, mais son influence reste très minime par rapport à l'influence du courant conservateur. Pour plus d'informations, voir la partie II et les chapitres 1 et 3 de la troisième partie.

¹² Voir <https://twitter.com/Altatabbie/status/1438837763890089984> [Lien consulté le 24/09/2021].

¹³ Voir la section 1 *Aperçu de l'histoire de Koweït jusqu'à son indépendance en 1961* (Partie I – chapitre 1).

Le souverain ou le monarque du cheikhat portait le titre de cheikh qui désignait à l'origine le chef de tribu bédouine dans la Péninsule arabique¹⁴.

Le Koweït est entouré par trois pays, l'Arabie saoudite, la République islamique d'Iran et l'Irak, facteurs de déstabilisation du Moyen-Orient, qui influencent idéologiquement, militairement et financièrement les acteurs koweïtiens. Ces trois pays impactent directement les relations internationales (voir annexes 2 et 3). Par rapport à l'Iran (82 millions), à l'Arabie saoudite (34 millions) et à l'Irak (39 millions), la population koweïtienne est peu nombreuse (environ 4 millions). Les bédouins koweïtiens sont dans leur majorité originaires d'Arabie saoudite alors que l'Iran est le pays d'origine de beaucoup de chiites koweïtiens (partie II – chapitre 1). Un nombre important de bédouins et de chiites koweïtiens sont également d'origine irakienne. Ces composantes sociales koweïtiennes interagissent et entraînent le pays dans des enjeux régionaux à travers la société civile. Cette dernière fut islamisée dans les années 1960, et depuis, les acteurs de cette société civile koweïtienne deviennent de plus en plus transnationaux avec des relations parfois organiques avec certains acteurs régionaux. Le chiisme iranien, le wahhabisme saoudien et les confréries de l'Organisation transnationale des Frères musulmans orchestraient la scène koweïtienne selon certains observateurs. Les acteurs locaux de ces différents courants deviennent progressivement des facteurs d'influences qui permettent à l'État koweïtien de jouer un rôle médiateur dans la résolution des conflits régionaux. Sur le plan social, le pays connaît une diversité ethnique et confessionnelle importante. À majorité sunnite, la population koweïtienne est aussi constituée de 30% à 35% de chiites dont la majorité sont d'origine iranienne. Le facteur arabo-persan a toujours sa place dans les conflits sociopolitiques koweïtiens. Le comportement étatique koweïtien est également façonné par le tribalisme puisqu'une partie importante de sa population est bédouine (partie II – chapitre 3 – section 3). Tantôt démocrates, tantôt islamistes, tantôt libéraux, les acteurs publics et les choix politiques du pays n'échappent pas aux influences ethnico-confessionnelles qui composent la société koweïtienne.

Sur le plan théorique, la Constitution koweïtienne peut être considérée comme moderne et pluraliste (partie II – chapitre 2 – section 1). Contrairement à d'autres pays voisins de la Péninsule arabique (l'Arabie saoudite, le sultanat d'Oman, les Émirats arabes unis, le Qatar, le Bahreïn, le Yémen et l'Irak), les femmes koweïtiennes jouissent d'un statut à part et envié par

¹⁴ Le terme cheikh est donc utilisé dans cette thèse pour désigner les souverains (les al-Şubāḥ) qui ont dirigé le Koweït avant l'indépendance, et le terme émir est utilisé pour désigner les souverains qui ont dirigé le Koweït après l'indépendance. À savoir que le terme cheikh est également utilisé aujourd'hui pour désigner les princes des al-Şubāḥ et aussi certains hommes religieux du pays.

les ressortissantes d'autres pays du Golfe persique même si les Koweïtiennes ont encore un long chemin à parcourir avant une émancipation totale (partie II – chapitre 3). La presse koweïtienne est quant à elle plus indépendante par rapport à celles des pays qui l'entourent. Cela ne veut pas dire pour autant qu'on peut qualifier le système koweïtien de démocratique, mais la liberté d'action reste intéressante à analyser en comparaison avec la situation politique « répressive » dans les pays voisins.

Le Parlement koweïtien « *Mağlis al-umma* » créé en 1960 et la Constitution de 1962 font la singularité koweïtienne dans la région. Ils garantissent, dans la théorie, la paix sociale dans la mesure où le peuple, à travers ses représentants, partage le pouvoir avec les al-Şubāḥ, la famille régnante koweïtienne (voir l'annexe 4 pour l'arbre généalogique des al-Şubāḥ)¹⁵. L'État koweïtien est démocratique selon la Constitution du pays et son système est basé sur la séparation des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. Les citoyens koweïtiens jouissent de libertés individuelles et publiques accordées par la Constitution.

S'ajoute aux enjeux nationaux un contexte régional tendu par une rivalité sunnite-chiite dont les acteurs les plus importants sont l'Iran et l'Arabie saoudite. Il y a également un conflit intrinsèque sunnite entre les Frères musulmans, soutenus par la Turquie et le Qatar, et les wahhabites, soutenus par l'Arabie saoudite. Étant donnée sa position géographique, le Koweït est touché dans sa société civile et sa société politique par la répercussion des conflits régionaux.

Parfois présenté comme un des pays les plus libéraux du monde arabe et parfois comme un régime autoritaire, le Koweït reste tout de même un pays avant-gardiste concernant la participation citoyenne dans le monde arabe. Sa société civile est un acteur affranchi de la tutelle du pouvoir politique. Il ne serait donc pas pertinent de dire que l'État koweïtien est autoritaire mais cela ne dispense pas l'État d'avoir certaines pratiques qui puissent être qualifiées d'autoritaires. Nous aborderons au cours de cette étude l'interaction entre l'exécutif et le législatif au Koweït (partie III – chapitre 1) car nous mettrons à découvert le népotisme qui est le dénominateur commun entre les structures dirigeantes (partie III – chapitre 2 – section 1). À savoir qu'au Koweït, il y a plusieurs « degrés » de citoyenneté : citoyen de souche/citoyen naturalisé, homme/femme, musulman/chrétien, sunnite/chite, sédentaire/bédouin, koweïtien/apatride (partie II). L'égalité juridique des conditions est régie par la Constitution du Koweït car chaque citoyen pourra, s'il le désire, établir ses réseaux pour atteindre ses objectifs sociaux, politiques ou professionnel. Selon l'article 8 de la Constitution koweïtienne, « L'État

¹⁵ Voir la section 1 *Aperçu de l'histoire de Koweït jusqu'à son indépendance en 1961* (partie I – chapitre 1).

sauvegarde les piliers de la société et assure la sécurité, la tranquillité, et l'égalité des chances pour les citoyens ». Mais si l'égalité des chances semble être acquise de droit, elle n'empêche pas dans les faits l'inégalité sociale au Koweït.

Si on adopte la perspective occidentale, la société civile est dans l'absolu la base de l'évolution des institutions politiques des sociétés démocratiques modernes¹⁶. La vie publique est orientée par l'action et le travail des sociétés civiles qui expriment souvent l'aspiration à plus de civilité dans les relations sociales¹⁷. En revanche, les acteurs de la société civile dans les sociétés traditionnelles n'ont pas les prérogatives dont jouissent les institutions civiles dans les sociétés modernes. Cependant, cela reste théorique, car dans les faits il existe des systèmes politiques intermédiaires composés de deux systèmes de gouvernance, progressistes et traditionnels, et nous verrons que le Koweït peut être l'exemple même d'un système qui cherche à concilier le traditionnel au système progressiste.

Lorsque nous évoquons la société civile dans notre cas d'étude, nous ne nous référons pas seulement aux associations caritatives (et leurs branches politiques), aux lieux de cultes (mosquées et *husayniyyāt*¹⁸) et aux réseaux d'assemblée (*dawāwīn*), mais aussi aux tribus et aux communautés religieuses qui constituent des lieux de l'action politique. La société civile koweïtienne est effectivement un acteur régional important. Ses composantes salafistes, fréristes et chiites ont des relations transnationales qui parfois dépassent les relations étatiques. C'est pourquoi l'État koweïtien en qualité de médiateur s'appuie souvent sur sa société civile pour résoudre certains conflits limitrophes (partie III – chapitre 3).

Le pays a été depuis le milieu du XX^e un précurseur en matières politique, artistique et littéraire¹⁹. Nous prenons comme exemple la société civile koweïtienne car elle tire sa singularité de l'absence de partis politiques officiels. Cette absence de partis politiques n'exclue pas les idéaux politiques mais le discours et la réflexion politiques s'insinuent dans le champ civil. Si l'on suit la théorie d'Oberschall²⁰, l'inaccessibilité à la dimension verticale (relation avec le pouvoir) renforce la dimension horizontale (action collective à travers la société civile)

¹⁶ Cette vision occidentale de la démocratie ne constitue pas l'idéal car elle a ses propres lacunes. Dans son ouvrage *La Voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Edgar Morin remarque une situation inconfortable de la démocratie occidentale : « la démocratie parlementaire, si nécessaire soit-elle, est insuffisante. Elle est même en voie de dévitalisation là où il y a aplatissement de la pensée politique, désintérêt des citoyens, incapacité à affronter les grands défis de l'ère planétaire. » Voir Edgar MORIN, *La Voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Paris, Fayard, 2011, p. 67.

¹⁷ V. HAVEL, « Politique, morale et civilité », dans *Méditations d'été*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1992.

¹⁸ Lieu de culte chiite.

¹⁹ Voir <https://www.alriyadh.com/33101> [Lien consulté le 04/01/2022].

²⁰ Anthony OBERSCHALL, *Social Conflict and Social Movement*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1973.

dans notre cas koweïtien. Cette inaccessibilité est liée à deux concepts clés : la gouvernementalité²¹ et la reproduction sociale²². À travers ces deux concepts, l'État koweïtien maintient la société sans faire recours à la violence. C'est à travers l'éducation et des politiques sociales que l'État gère les relations pour inculquer des normes et des valeurs qui seront intériorisées d'une génération à une autre. Ainsi, la structure sociale est construite conformément au pouvoir politique à travers un système éducatif qui consiste à maintenir la même position sociale des individus d'une génération à une autre (la reproduction sociale).

Les théories explicatives sur l'islamisme en tant que mouvement politique fondé sur l'idéologisation²³ de l'islam sont partagées : une théorie qui prophétise l'expansion d'un islam radical et l'autre qui tente de justifier cet islamisme comme un idéal politique contre « l'impérialisme occidental » (partie I – chapitre 1). Le développement de l'islamisme selon Gilles Kepel est lié au contexte marqué par la permanence des régimes autoritaires, la corruption politique et le chômage²⁴.

Ici, lorsque nous évoquons l'islamisme, nous nous concentrons sur les mouvements dont l'islamisation des lois fait partie de leur lignée politique. Selon Olivier Roy, l'islamisme désigne « les mouvements qui ambitionnent de mettre sur pied un État islamique en pensant

²¹ Concept créé par Michel Foucault et constitue un mode d'exercice du pouvoir où le « gouverneur » se comporte comme étant le père de famille sur la maisonnée et ses biens. Voir Michel FOUCAULT, *La gouvernementalité*, Dits et écrits, 1954-1988, Vol° 3, p. 642.

²² Théorie développée par les sociologues français Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron dans *La reproduction*.

²³ Nous entendons ici par *idéologie* un système d'idées et de jugements qui sert à justifier la situation d'un groupe de personnes. Ce système s'inspire largement de valeurs et propose une orientation précise à l'action historique de ce groupe de personnes. Voir Guy ROCHER, *Introduction à la sociologie générale*, Paris, Seuil, 1970, tome 1, p. 127. Ce système d'idée appelé « idéologie » est un concept à partir duquel la réalité est analysée. Il s'agit de la dimension culturelle d'une institution sociale ou d'un système de gouvernance. L'idéologie regroupe trois dimensions clés : cognitive (croyances et dogmes), morale (valeurs et jugements), normative (normes). Ce système d'idée était considéré comme un système neutre. Cependant, Karl Marx va être le premier à critiquer le concept de l'idéologie au XIX^e siècle et à considérer ce concept comme étant l'ensemble des idées et des valeurs imposées par la classe dominante qui veut diviser la société en plusieurs classes. Selon le philosophe français Georges Canguilhem, l'idéologie désigne désormais un système d'idées issue d'une situation qui méconnaît son véritable rapport au réel : « La fortune, aujourd'hui, de la notion d'idéologie a des origines non douteuses. Elle tient à la vulgarisation de Karl Marx. Idéologie est un concept épistémologique à fonction polémique, appliqué à ces systèmes de représentations qui s'expriment dans la langue de la politique, de la religion et de la métaphysique. Ces langues se donnent pour l'expression de ce que sont les choses mêmes, alors qu'elles sont des moyens de protection et de défense d'une situation, c'est-à-dire d'un système de rapports des hommes entre eux et des hommes aux choses. » Voir Georges CANGUILHEM, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 2009, p. 35.

²⁴ Gilles KEPEL, *La revanche de Dieu, chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991, p. 13-14.

l’islam non seulement comme une religion – foi, rites et droit –, mais aussi comme une idéologie politique capable de relever le défi de l’État moderne²⁵. »

L’islamisme koweïtien est un mouvement qui a contribué à sensibiliser la population koweïtienne aux questions politiques et au partage du pouvoir. L’activisme islamique arabe et koweïtien est une mobilisation stratégique dotée de nombreuses ressources organisationnelles et financières aptes à saisir les opportunités politiques. Au Koweït, l’islamisme, si l’on adopte son discours, a impacté la société en l’épurant des « excès » de l’Occident.

Carine Lahoud-Tatar évoque dans *Islam et politique au Koweït*²⁶ (2011) la contribution des mouvements islamistes koweïtiens au développement sociopolitique du pays. L’auteure met l’accent sur les ressources organisationnelles formelles et informelles de l’islamisme sunnite koweïtien. Nous aborderons en détail le développement de l’islamisme chiite koweïtien sur le plan civil et politique, et son rapport avec les deux modèles de l’islamisme sunnite koweïtien : les Frères musulmans et les salafistes (partie III – chapitre 2 – section 3).

Nous pensons donc qu’une étude sur le Koweït est nécessaire car en France les recherches faites sur ce pays sont peu nombreuses et peu étayées en ce qui concerne la question sociopolitique et l’influence réciproque entre les enjeux nationaux et régionaux²⁷. Et pour ce qui est de la question de l’islam ou du monde arabe, la région de la Péninsule arabique n’est pas prioritaire dans les recherches académiques françaises principalement consacrées au

²⁵ Olivier ROY, « L’islam politique en perte de vitesse », *Revue internationale et stratégique*, 2021-1, n° 121, p. 105-112.

²⁶ Carine LAHOUD-TATAR, *Islam et politique au Koweït*, 1. éd., Paris, Presses Universitaire de France, coll.« Proche Orient », 2011.

²⁷ Voici quelques ouvrages en langue française sur le Koweït : Habib ISHOW, *Le Koweït : Évolution politique, économique et sociale*, Paris, L’Harmattan, 1989. ; Fatiha DAZI-HENI, « La diwaniyya: entre changement social et recompositions politiques au Koweït au cours de la décennie 1981-1992 », Institut d’Études politiques, Paris, 1996. ; C. LAHOUD-TATAR, *Islam et politique au Koweït...*, *op. cit.* ; al-Azmi Ali, « La légitimité de l’État du Koweït au regard du droit international », Thèse, Université de Rennes, Rennes, 1998 ; Ahmad ABDULKAREEM, « L’influence de la religion sur les systèmes constitutionnels des pays arabes à travers les exemples de l’Égypte et du Koweït », Université de la Rochelle, La Rochelle, 2016. L’œuvre de Habib Ishow, *Le Koweït : Évolution politique, économique et sociale*, analyse les rapports de force entre les mouvements politiques, l’appareil gouvernemental et la famille régnante durant le XX^e siècle au Koweït. Ce livre démontre également l’importance géostratégique du Koweït au Moyen-Orient, et le lien entre la position géographique du pays et les conflits régionaux. Fatiha Dazi-Heni explique dans sa thèse le rôle joué par la *dīwāniyya* (réseau d’assemblée) dans la mobilisation sociale au Koweït. La *dīwāniyya* constitue effectivement une institution civile et familiale. Chaque koweïtien a le droit de construire son propre réseau d’assemblée dans sa maison (voir partie II – chapitre 1 – section 3). Quant au livre de Carine Lahoud-Tatar, *Islam et politique au Koweït*, il s’agit d’une analyse de développement des mouvements islamistes sunnites koweïtiens, leurs ressources organisationnelles formelles et informelles. Ce livre nous a été très utile pour comprendre les mécanismes de fonctionnement de l’islamisme sunnite koweïtien sur les scènes politique, sociale et culturelle du pays. La thèse d’Ahmad Abdulkareem était également importante pour comprendre l’influence de la charia islamique sur les lois koweïtiennes et sur la Constitution du pays (voir l’analyse de la Constitution koweïtienne dans partie II – chapitre 2 – section 1).

Maghreb, à l'Égypte, à la Syrie ou au Liban. Le sunnisme est quant à lui le courant islamique le plus étudié dans les recherches académiques françaises. La compréhension du fonctionnement politique de la société civile koweïtienne a orienté notre choix sur une analyse géopolitique, sociopolitique et confessionnelle pour démontrer l'importance de la position qu'occupe cet émirat dans le contexte régional, contexte qui ne cesse de déstabiliser le pays.

Le but de notre travail est d'expliquer comment a évolué la pensée politique dans le contexte « moyen-oriental » afin de comprendre et de mieux connaître la culture, la façon de penser et le comportement politique dans le monde arabo-musulman, et en particulier au Koweït (partie I). En d'autres termes, notre approche vise à faire le lien entre la mobilisation sociale, l'islamisme, les pouvoirs exécutif et législatif. Notre approche ne s'arrête pas uniquement au Koweït car nous évoquerons également l'interaction avec les enjeux régionaux. Si l'on considère que les mouvements islamistes contribuent activement dans l'évolution démocratique du pays, peut-on considérer que cette contribution n'est qu'une concession formelle qui cache une stratégie théocratique ? L'intégration islamiste dans la société civile koweïtienne serait-elle une stratégie visant à renforcer les capacités de la société civile à s'autonomiser par rapport à l'État afin de reconstruire les structures traditionnelles menant à l'établissement d'un État islamique ?

Comme déjà indiqué, le Koweït constitue un carrefour important entre l'Iran, l'Arabie saoudite et l'Irak. Ses réserves pétrolières représentent 8% des réserves de pétrole dans le monde. La petite taille des territoires koweïtiens implique une dépendance accrue de cet État vis-à-vis des dynamiques et des forces extérieures. Cette dépendance est inscrite dans la définition du petit État proposée par Archer, Bailes et Wivel dans *Small States and International Security. Europe and Beyond* : « la partie la plus faible des relations asymétriques, qui n'est pas capable de changer la nature ou le fonctionnement de la relation par elle-même²⁸. » Nous pouvons donc constater qu'un petit État comme le Koweït ne structure qu'à la marge les relations dans lesquelles le pays est engagé, il ne peut donc pas influencer seul le système international ou régional²⁹. Il convient donc de porter un regard attentif à l'environnement dans lequel s'insère le Koweït pour comprendre la vulnérabilité et la capacité d'action de ce pays et ses stratégies de survie. Cependant, étant donné sa localisation géostratégique, le Koweït exerce un rôle régional important et constitue un pivot géopolitique qui a des conséquences

²⁸ Cité dans Kalibataitè ŽIVILE, « La politique et la sécurité des petits États », *Les Champs de Mars*, 2017/1, n° 29, p. 215-223.

²⁹ Robert KEOHANE, « Lilliputians' dilemmas. Small States in International Politics », *International Organization*, 23 (2), mars 1969, p. 295-296.

importantes sur les plans politiques, économiques et culturelles pour les États voisins³⁰. Étant donné la position géographique koweïtienne entre l'Iran, l'Arabie saoudite et l'Irak, comment l'État koweïtien harmonise-t-il le contexte national avec l'enjeu régional ? Quelle distance prend-t-il avec des pays tels que l'Arabie saoudite et l'Iran ? Ces deux pays disposent-ils d'organismes qui formeraient une sorte de cheval de Troie au Koweït ? Enfin, quel est l'impact de la société civile sur la prise des décisions politiques au Koweït par rapport à l'actualité géopolitique régionale ?

En résumé, lorsqu'il est question d'analyser les rapports entre une société civile et un régime politique, il est important, nous semble-t-il, de faire recours à deux approches : géopolitique et sociopolitique. La première consiste à analyser les rivalités de pouvoirs d'influence sur un territoire par rapport au contexte régional tandis que la seconde constitue une manifestation de plusieurs facteurs qui ne se recoupent pas totalement et doivent être pris en compte simultanément. L'étude de notre cas requiert donc une méthodologie pluridisciplinaire puisque cette question interagit avec l'actualité géopolitique. Le « phénomène » koweïtien doit être considéré sous plusieurs angles. La difficulté de cette question koweïtienne provient en effet de l'absence de frontière entre le politique et le civil, entre le religieux et l'idéologique.

Nous nous servons de multiples outils pour mieux comprendre et avancer dans notre recherche. L'analyse du contenu sera un de nos principaux outils : examiner les documents dont nous disposons afin de les classer, de les synthétiser et de les interpréter de manière objective. Nous ne cherchons pas dans cette thèse à éluder les inconvénients de notre cas d'étude ou à montrer les points forts. Notre objectif est de tracer les racines de la raison politique et de l'imaginaire social qui conduisent la société koweïtienne.

L'enquête de terrain (plus précisément les entretiens que nous avons effectués au Koweït entre 2016 et 2018) a été indispensable pour notre travail afin d'analyser les différents discours des courants politiques au Koweït. Nous nous sommes immiscés dans les associations qui composent la société civile koweïtienne pour nous rapprocher au plus près de notre sujet d'étude. Nous avons effectué également une enquête de terrain avec différents représentants d'organismes politiques, religieux et civils pour avoir une photographie sur la situation actuelle. Nous avons focalisé nos entretiens au Koweït avec des personnes issues des milieux chiites et d'autres personnes des milieux laïcs. Pour les sunnites, nous trouvons que Carine Lahoud a fait

³⁰ Ahmad al-Faḍl, entretien, le 04/01/2018 (Koweït).

un excellent travail d'investigation sur le sujet qu'elle retranscrit dans son livre *Islam et politique au Koweït*. À noter que nos recherches se basent également sur l'expérience vécue de l'enfance à l'âge adulte en qualité d'adhérent aux milieux et aux associations chiites koweïtiens par l'auteur de cette thèse durant ses divers séjours à travers son cursus d'endoctrinement dans son pays d'origine. L'auteur est issu d'une famille chiite koweïtienne d'origine iranienne. Depuis l'âge de 8 ans jusqu'à l'âge de 18 ans (c'est-à-dire jusqu'en 2008), l'auteur a été intégré par sa famille dans le cercle religieux chiite le plus actif au Koweït. Il s'agit de la mosquée chiite *'imām Husayn* qui est le sanctuaire de l'Association de la Culture Sociale et de son bras politique l'Alliance Islamique Nationale (voir partie III – chapitre 2 – section 3). L'auteur a également été un adhérent actif dans le campement al-Ġadīr financé par l'Association de la Culture Sociale. Dans ce cercle chiite, le discours est centré sur la communauté chiite, son allégeance au guide-suprême iranien et ses engagements financiers et idéologique envers les mouvements armés, notamment le Hezbollah libanais³¹.

Bien qu'il soit admis que le pouvoir koweïtien en place utilise la rente pétrolière pour acheter la paix sociale et les alliances, nous nous posons les questions suivantes : Comment un émirat imprégné par des influence tribales et religieuses a-t-il permis l'éclosion d'un système qui pourrait être qualifié d'une « démocratie » civile ? Pourquoi celle-ci porte-t-elle les sédiments de sa fragilisation ?

³¹ Pour plus d'informations concernant les institutions religieuses, culturelles et politiques chiites évoquées, voir la section 3 *La domination de l'islamisme chiite sur le politique et le civil au Koweït : le cas de l'Association de la Culture Sociale* (partie III – chapitre 2).

Partie I : Entre son histoire nationale et son histoire régionale : la transformation de la société koweïtienne au cours du XX^e siècle

Chapitre 1 : L'impact de l'histoire politico-religieuse du monde arabo-musulman sur la vie sociopolitique koweïtienne

La religion a sa place prédominante au Koweït. Les chartes du Conseil consultatif de 1921, du Conseil législatif de 1938, ainsi de la Constitution de 1962, ont toujours conservé cette prédominance de la charia islamique. Les lois issues de la Constitution de 1962 font de la charia la norme face aux droits et libertés inscrits dans la Constitution du pays. Cette présence de la religion dans la Constitution et dans les mœurs de la société koweïtienne est inspirée par le tribalisme qui a façonné l'islam depuis son plus jeune âge.

De manière générale, le besoin d'un mythe des origines est toujours mis en avant dans l'ensemble des civilisations et des pays. Un mythe fondateur permet à une société ou à un État de prouver l'ancienneté de sa culture, de sa légitimité ou encore de sa supériorité. L'islam fait partie des mythes fondateurs des pays qui prônent la religion comme partie intégrante de leur identité. Cependant, la vision islamique diffère d'un pays à l'autre (entre tolérance et radicalisme). Dans sa version radicale, l'islam ne fait pas la séparation entre le politique et le religieux. Cette vision radicale de l'islam va être l'un des sujets d'étude de cette thèse car elle alimente le discours de l'islam politique présent au Koweït. Le discours islamiste koweïtien est inspiré par l'activisme islamiste dans le monde arabe au cours des XIX^e et XX^e siècles. Cet activisme islamiste dominera progressivement le domaine politique et le domaine civil dans beaucoup de pays arabe, notamment au Koweït.

Pour comprendre cette domination de l'islam politique dans la société koweïtienne, il est important d'étudier le développement de la société civile et de la société politique dans le monde arabo-musulman.

Section 1 – Aperçu de l’histoire de Koweït jusqu’à son indépendance en 1961

Le territoire du Koweït se trouve dans l’une des régions les plus inhospitalières de la planète. Le désert couvre la quasi-totalité de l’émirat, les pluies sont très rares et les températures peuvent dépasser les cinquante degrés durant les mois d’été. Néanmoins dès la plus haute antiquité c’est un espace considéré comme stratégique et qui jouit d’une grande importance commerciale. Ainsi l’île de Failaka a longtemps été un important centre commercial, ayant des liens avec les États de la Mésopotamie et de la Perse antiques. Après la conquête de la Mésopotamie par Alexandre le Grand au quatrième siècle avant Jésus-Christ, des Grecs ont également établi un poste commercial sur l’île. Le christianisme a aussi pénétré dans cette île où les archéologues ont découvert des églises et d’autres vestiges chrétiens³².

L’histoire de l’île de Failaka durant l’Antiquité tardive devient plus obscure, l’île étant situé aux marges des empires byzantin et sassanide. L’essentiel du territoire de l’actuel Koweït reste très peu peuplé durant la basse Antiquité mais conserve un rôle stratégique important, étant un point de passage connectant la péninsule arabique à la Mésopotamie et à la Perse (annexe 2). Ce territoire est également le lieu d’affrontements militaires, entre deux armées arabes en 529, entre les Sassanides et les Arabes en 623³³.

Au début du XVII^e siècle un petit village de pêcheurs est établi sur la côte de l’actuel Koweït. Ce village est appelé *Grane* par les navigateurs européens³⁴. À cette époque la tribu des Banū Ḥālid domine l’Arabie orientale et le golfe Persique. L’émir des Banū Ḥālid fait construire une résidence sur le site de l’actuelle ville de Koweït qui deviendra plus tard une forteresse (*kūt*), dont dérive le nom du Koweït³⁵.

À la fin du XVII^e siècle, une sécheresse frappe le Najd, l’Arabie centrale. De nombreux bédouins du clan des Banū ‘Utūb, dont la famille des al-Ṣubāḥ, migrent vers le Golfe. Après une installation temporaire dans la péninsule du Qatar, certaines tribus migrent vers l’actuel Koweït, aux environs des années 1710.

Les Banū ‘Utūb réussissent à supplanter les Banū Ḥālid dans la région qui doivent à l’époque faire face à la poussée wahhabite. Les bédouins du Najd sont à cette époque devenus des commerçants et ont fait de Koweït un centre commercial important. Ils s’enrichissent notamment grâce au commerce de la perle. La famille al-Ṣubāḥ, dont la fonction est de collecter

³² Julie BONNERIC, « Archaeological evidence of an early Islamic monastery in the center of al-Qusur (Failaka Island, Kuwait). », *Arabian Archaeology and Epigraphy* 32, no^o 1, 2021, p.50-61.

³³ Michael S. CASEY, *History of Kuwait*, Westport, Greenwood Press, 2007, p. 18.

³⁴ De l’arabe *qarn*, la colline.

³⁵ CASEY Michael S., *History of Kuwait...*, op. cit., pp. 22-23.

les taxes du port, de s'occuper du gouvernement de la ville ainsi que des affaires militaires, devient rapidement la famille la plus riche et la plus puissante de la ville.

Les Koweïtiens doivent déjà à l'époque faire face à des enjeux géopolitiques majeurs. Ils doivent notamment faire face aux incursions portugaises dans le Golfe qui se multiplient. Surtout, ils doivent maintenir de bonnes relations avec l'Empire ottoman, qui est la puissance majeure de la région. À cette fin, un membre de la famille al-Şubāḥ, Şubāḥ bin Ğābir³⁶, est nommé par l'oligarchie marchande de Koweït comme ambassadeur auprès de la Sublime Porte afin de maintenir de bonnes relations avec la grande puissance voisine³⁷. En 1756 Şubāḥ bin Ğābir est choisi comme cheikh par les principales familles koweïtiennes.

Bien que les al-Şubāḥ soient la famille la plus influente de Koweït grâce à leur richesse et leur relation avec les Ottomans, les décisions importantes sont prises via le principe de *şūrā*, la consultation. Şubāḥ al-Ğābir est ainsi élu par les notables de la ville, procédé unique dans le golfe Persique de l'époque, où les nouveaux souverains ont l'habitude de prendre le pouvoir par la force. À sa mort en 1762, son fils 'Abdullāḥ lui succède. La ville de Koweït est alors en plein développement économique, grâce à son emplacement stratégique elle devient le point de passage des caravanes qui se rendent de la péninsule arabique à la Syrie ou à la Mésopotamie.

Les activités maritimes se développent également, le port s'agrandit et une flotte est créée pour aller chercher des perles en été ; des épices, du bois et des esclaves en hiver. La croissance économique du Koweït enrichit quelques familles marchandes qui exercent également une influence politique, et dont le cheikh doit tenir compte de l'avis.

Le Koweït profite également du déclin de Bassorah victime d'épidémies et d'invasions. Ainsi la Compagnie des Indes orientales britanniques déménage de Bassorah à Koweït durant la période 1793-1795. L'objectif principal des Britanniques est d'assurer la stabilité du golfe Persique et de veiller à ce qu'aucune autre puissance, européenne, ottomane ou persane, ne le contrôle. Les Français menacent notamment les Britanniques dans la région, ces derniers poussent alors le cheikh à limiter leur action au Koweït³⁸.

La menace vient également de la péninsule arabique avec la menace wahhabite qui grandit. En 1793 les wahhabites attaquent le Koweït mais ne parviennent pas à la prendre. Ils attaquent de nouveau en 1794, le représentant de la Compagnie de Indes orientales à Koweït intervient alors pour défendre la ville en fournissant à la cité les canons de ses bateaux.

³⁶ Abū Salmān Şubāḥ bin Ğābir al-Şubāḥ (1700-1762)

³⁷ CASEY Michael S., *History of Kuwait...*, op. cit., p. 28.

³⁸ *Ibid*, 31.

Les Britanniques sont en effet de plus en plus présents pour assurer la sécurité de navigation dans le Golfe. Leur influence politique se développe également. Ils interdisent le trafic d'esclaves et mettent fin à la piraterie dans le Golfe en instaurant les États de la Trêve, les futurs Émirats arabes unis. Les cheikhs du Koweït échappent davantage à l'influence britannique et s'inquiète d'ailleurs de la politique britannique à l'égard des pays du Golfe, notamment en voyant le sort qui a été réservé au sultanat de Mascate et Oman³⁹, poussé par les Britanniques à abandonner Zanzibar⁴⁰. Peut-être à cause de la crainte qu'inspire les menées des Britanniques dans le Golfe, le cheikh 'Abdullāh II se rapproche de l'Empire ottoman. Ce dernier est devenu cheikh en 1866, il règne alors que le grand réformateur ottoman Midhat Pacha⁴¹ est gouverneur de Bagdad.

'Abdullāh II est nommé par les Ottomans caïmacan⁴², ce qui induit une subordination du Koweït à l'égard de l'Empire ottoman. Même s'il ne fait pas nominalement partie de l'Empire, il peut être considéré comme son vassal. Le drapeau ottoman est ainsi utilisé à diverses occasions dans la ville de Koweït, et également sur les bateaux de la flotte marchande⁴³. Néanmoins la présence et l'influence ottomanes reste limitée. Ainsi les Ottomans ne sont pas présents physiquement au Koweït. Les réformes qui transforment également l'Empire ottoman à l'époque (*tanzimat*) n'ont pas non plus d'effet au Koweït.

La situation politique change en 1896 lorsque Mubārak prend le pouvoir en assassinant son frère le cheikh Muḥammad. Son autre frère Yūsuf cherche alors le soutien des Ottomans afin d'accéder au pouvoir. Néanmoins cela ne fonctionne pas car les Ottomans reconnaissent officiellement Mubārak cheikh du Koweït en 1897. Mubārak est néanmoins conscient que la principale puissance du Golfe est bien le Royaume-Uni, et non plus l'Empire ottoman. Il signe donc un pacte de défense avec les Britanniques.

Le Koweït est dans les années 1890 la seule principauté du Golfe avec laquelle la Grande-Bretagne n'a pas signé d'accords, le Koweït se tient relativement à l'écart de la piraterie

³⁹ État créé en 1856 par la réunion du sultanat de Mascate et de l'imamat d'Oman et qui contrôle à l'époque Zanzibar et une grande partie de l'Afrique orientale.

⁴⁰ Le sultanat de Zanzibar se détache du sultanat de Mascate et Oman en 1861 sous la pression de la France et du Royaume-Uni. Il devient officiellement un protectorat britannique en 1891. CASEY Michael S., *History of Kuwait...*, op. cit., p. 40.

⁴¹ Ahmed Şefik Midhat Paşa (1822-1884), homme d'Etat ottoman, Premier vizir, partisan de la réforme de l'Empire ottoman selon les idées occidentales. En 1871 il dirigea la tentative de reconquête du Najd par les Ottomans.

⁴² *Kaymakam*, titre ottoman équivalent à celui de sous-gouverneur.

⁴³ CASEY Michael S., *History of Kuwait...*, op. cit., pp. 42-43.

et du trafic d'esclaves⁴⁴. C'est en effet à cause de ces phénomènes que les Britanniques ont commencé à conclure des traités avec les pouvoirs locaux du Golfe. Dès 1820 un traité est signé entre la Grande-Bretagne et les principautés arabes pour mettre fin à la piraterie. Ce traité est renouvelé et rendu définitif en 1853⁴⁵. Dans les années 1880 l'influence britannique s'accroît au-delà de celle d'un simple gendarme du Golfe. En décembre 1880 le cheikh de Bahreïn s'engage à ne pas accepter sur l'île des agents diplomatiques autre que britanniques et de signer des accords avec d'autres États sans l'accord de la Couronne britannique⁴⁶. Les autres cheikhs du Golfe signent un traité similaire en 1887. Un autre traité signé en 1892 confirme que le seul intermédiaire des cheikhats du Golfe est le Royaume-Uni⁴⁷. Les principales puissances qui pourraient mettre en péril l'influence britannique dans le Golfe sont à l'époque l'Empire allemand, l'Empire russe et dans une moindre mesure, l'Empire ottoman. Les deux puissances ont en effet le désir de s'établir dans le golfe Persique.

Les Britanniques s'inquiètent des menées russes au Koweït pendant l'année 1898. Des rumeurs font en effet état d'un dépôt de charbon russe dans la ville en décembre 1897⁴⁸. Les Britanniques apprennent en juillet 1898 que le comte Kapnist, neveu de l'ambassadeur de Russie à Vienne, chercherait à obtenir une concession pour faire construire une voie ferrée reliant Tripoli (Syrie) à Koweït⁴⁹. Le projet russe est soutenu par les Ottomans. Au mois de novembre Lord Curzon⁵⁰ écrit un mémoire sur la situation dans le golfe Persique où il écrit qu'« un chemin de fer russe aboutissant au Koweït serait au plus haut point préjudiciable aux intérêts britanniques. Un chemin de fer allemand vers le Koweït le serait à peine moins, et même un chemin de fer turc vers le Koweït ne serait pas le bienvenu⁵¹. »

Les Britanniques reprennent finalement la main en 1899 et signent un accord avec le cheikh Mubārak le 23 janvier 1899. Les Britanniques contrôlent à partir de ce moment la politique étrangère du Koweït mais ne s'engagent pas officiellement à protéger le Koweït. Cet

⁴⁴ Yves BRILLET, « La Grande-Bretagne, le Koweït et les affaires de l'Arabie de la fin du XIX siècle à 1914 », *Les clés du Moyen-Orient*, 2016. <https://www.lescledumoyenorient.com/La-Grande-Bretagne-le-Koweit-et-les-affaires-de-l-Arabie-de-la-fin-du-XIX.html> [Lien consulté le 15/09/2022].

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ George Nathaniel Curzon (1859-1925), homme d'État britannique, diplomate, vice-roi des Indes de 1899 à 1905. Écrivain prolifique, il est notamment l'auteur de *Russia in Central Asia in 1889 and the Anglo-Russian Question* en 1889 et de *Persia and the Persian question* en 1891.

⁵¹ « *A Russian railway ending at Kuwait would be in the highest degree injurious to British interests. A German railway to Kuwait would be scarcely less so, even a Turkish railway to Kuwait would be unwelcome.* », Memorandum by G.N. Curzon, 19 Nov 1898, (I. O.), Political and Secret, Home Correspondence, vol. 180, cité dans J. B. Kelly, Salisbury, Curzon and the Secret Agreement of 1899, *Studies in International History: Essays presented to W.C. Medlicott*, eds K. Bourne and W.C. Watt, Londres, 1967.

accord est secret. Cela ne marque pas la fin des ingérences des autres puissances européennes dans le Golfe. En 1900 c'est au tour de l'Allemagne de menacer les intérêts britanniques au Koweït. Ainsi en janvier 1900 une délégation allemande arrive au Koweït pour discuter de la possibilité de faire continuer le futur *Bagdadbahn*⁵² jusqu'à Koweït. Les Britanniques s'en inquiètent évidemment mais les Ottomans encouragent le cheikh Mubārak à accepter ce projet⁵³.

La troisième grande menace vient de l'Empire ottoman. En 1902 les Ottomans occupent Um Qasr et l'île de Bōbyān, qui sont des territoires koweïtiens. L'Empire estime être dans son bon droit puisqu'il considère que le Koweït lui appartient⁵⁴. La question du Koweït est réglée par l'accord anglo-ottoman de 1913. Le Koweït est reconnu comme un *caza*⁵⁵ autonome de l'Empire, son cheikh jouit d'une autonomie administrative complète. Les Ottomans conservent Um Qasr mais le Koweït se voit reconnaître sa souveraineté sur Bōbyān⁵⁶.

Pendant la première guerre mondiale le Koweït mène une politique ambiguë. Le protectorat britannique cherche à maintenir de bonnes relations avec l'Empire ottoman, en guerre contre le Royaume-Uni à partir du 3 novembre 1914. Le cheikh Ğābir⁵⁷ soutient ainsi les Ottomans pendant la guerre. Après la guerre, le Koweït est également menacé par les Ihwān⁵⁸ saoudiens.

En 1922 est signé le protocole d'Uqair entre le sultanat du Najd⁵⁹ et la Couronne britannique représentée par Percy Cox⁶⁰. Le Koweït, dont aucun représentant n'a été invité aux pourparlers, perd une grande partie du territoire qu'il revendique, au profit de l'État saoudien.

À partir des années 1920 le Japon commence à massivement exporter des perles de cultures, et cela provoque la ruine de l'économie koweïtienne. Néanmoins les difficultés de l'économie koweïtiennes sont de courte durée, cela grâce à la découverte du pétrole. Dès 1909, après la découverte du pétrole dans la province persane de l'Arabistan⁶¹ en 1903, les

⁵² Chemin de fer financé par l'Empire allemand dont la construction débute en 1903 et qui doit relier Berlin à Constantinople et Bagdad. Les Allemands ont également le projet d'établir un port dans le golfe Persique.

⁵³ Yves BRILLET, *Op. cit.*

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Division administrative ottomane, inférieure au sandjak.

⁵⁶ Yves BRILLET, *Op. cit.*

⁵⁷ Ğābir II al-Mubārak al-Ṣubāḥ (1860-1917), il règne à partir de 1915.

⁵⁸ Milice religieuse composée de bédouins au service des al-Sa'ūd. Voir la section 2 *Les chiïtes koweïtiens au XX^e siècle : une intégration progressive dans la sphère politique* (partie II – chapitre 1).

⁵⁹ Le troisième État saoudien, qui existe entre 1921 et 1925

⁶⁰ Sir Percy Zachariah Cox (1864-1937), officier britannique et diplomate, haut-commissaire en Irak de 1920 à 1923.

⁶¹ Ancien nom de l'actuelle province du Khouzestan (Iran).

Britanniques s'arrogent le droit d'exploiter exclusivement le pétrole qui serait découvert sur le territoire koweïtien. Du pétrole est finalement découvert le 22 février 1938 à Burgān. Ce puits est exploité par une compagnie anglo-américaine, la *Kuwait Oil Company*.

Le long règne du cheikh Aḥmad al-Ġābir, de 1921 à 1950, est une période d'intense du Koweït, cela grâce à la découverte du pétrole. C'est de plus une période de bouillonnement politique. D'une part il y a des tensions entre différents membres de la famille al-Ṣubāḥ, d'autre part certains Koweïtiens demandent la création d'un conseil consultatif qui serait en partie responsable de la gouvernance du pays. La même année (1921) est ainsi créé un Conseil de la *Ṣūrā* (consultation) ayant le pouvoir de législation⁶². Tous les traités concernant le Koweït doivent être ratifiés par ce Conseil. Le Conseil est composé de membres des plus importantes familles marchandes du cheikhat. Son existence est de courte durée car il remet en cause les privilèges sur le pétrole accordés par la famille régnante aux Britanniques. Ces derniers poussent donc le cheikh à dissoudre le Conseil⁶³. Malgré sa brièveté, l'existence de ce Conseil montre que le principe consultatif était déjà profondément ancré dans la mentalité koweïtienne.

Une deuxième expérience, plus décisive, a lieu en 1938 ; Un *maġlis* (Conseil) est élu par les membres des grandes familles. Ces grandes familles veulent s'assurer de bénéficier elles aussi des retombées des revenus du pétrole qui vient d'être découvert. Le *maġlis* est dissout après peu de temps par le cheikh mais ce dernier doit néanmoins faire des concessions. Il accepte la recréation d'un Conseil consultatif (*shura*) composé des membres des grandes familles. En 1951 il est décidé que les revenus du pétrole seraient partagés entre la famille al-Ṣubāḥ et le peuple. Les revenus tirés du pétrole permettent au Koweït de se lancer dans de grands travaux, notamment la construction d'usines de désalinisation de l'eau de mer. Cela permet de mettre fin à la dépendance du Koweït aux pays étrangers, et surtout à l'Irak, pour obtenir de l'eau douce.

Le gouvernement koweïtien met en place un système d'État-providence et investit beaucoup dans l'éducation et la santé. Contrairement à d'autres pays producteurs de pétrole, le Koweït prévoit assez l'après-pétrole et commence tôt une politique d'investissement diversifiée. Le Koweït fait massivement appel à une main d'œuvre étrangère, notamment

⁶² Voir la section 2 *Les chiites koweïtiens au XX^e siècle : une intégration progressive dans la sphère sociopolitique* (partie II – chapitre. 1).

⁶³ Mohammad Turki Bani SALAMEH et Mohammad Kanoush AL-SHARAH, « Kuwait's democratic experiment: Roots, reality, characteristics, challenges, and the prospects for the future », *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)*, no° 3, 2011, p. 57-81.

égyptienne. De nombreux Égyptiens viennent ainsi travailler au Koweït comme médecins, juges ou encore enseignants.

Le Koweït devient officiellement indépendant le 19 juin 1961 après des années de préparation où les citoyens koweïtiens avaient commencé à remplacer les Britanniques dans les administrations. La Constitution est adoptée un peu plus d'un an plus tard, le 11 novembre 1962⁶⁴.

John Richmond, le premier ambassadeur du Royaume-Uni dans le pays nouvellement indépendant décrit ainsi l'état démocratique du Koweït :

« Le Koweït a connu une croissance très rapide aux cours de la période d'un peu plus d'un an qui vient de s'écouler. Le signe le plus évident de cette évolution est la croissance de la conscience politique du Koweït, et, dans une moindre mesure, sa familiarisation avec la démocratie. [...] À l'heure actuelle, 19 000 personnes, toutes de sexe masculin, âgées de plus de 21 ans et d'origine koweïtienne se seraient inscrites sur les listes électorales, ce qui représente 95% des personnes éligibles. [...] c'est une base trop étroite pour un État qui se veut démocratique et doté du suffrage universel⁶⁵. »

L'ambassadeur ajoute que l'Assemblée nationale koweïtienne ressemble davantage à une assemblée hellénique qu'à un parlement européen⁶⁶.

Ainsi commence le chemin ardu vers l'établissement d'une société plus démocratique, où de plus en plus de citoyens pourraient participer à la vie politique koweïtienne⁶⁷. Pour mieux analyser l'évolution sociopolitique dans la société koweïtienne, il est important d'analyser d'abord le développement de certains concepts nés ou importés dans le monde arabe, notamment la société civile, la démocratie et l'islamisme.

⁶⁴ Voir la section 1 *La Constitution koweïtienne et la citoyenneté : entre théorie et pratique* (partie II – chapitre 2).

⁶⁵ Clemens CHAY, « Parliamentary politics in Kuwait », *Routledge handbook of Persian Gulf politics*, Oxon, 2020, p. 327.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Voir le chapitre 1 (partie II) pour plus d'information sur l'évolution politique au Koweït durant le XX^e siècle.

Section 2 – Les tendances politiques de la société civile arabe

La société civile constitue le premier élément de la démocratisation des sociétés, elle est l'initiateur, historiquement parlant, de la société politique⁶⁸. Ainsi « dans la pensée aristotélicienne, la société civile (ou *koinōnia politikē*) est synonyme de *polis*, soit une communauté de citoyens politiquement organisée »⁶⁹. Cette *koinōnia politikē* se transforme ensuite en *societas civilis* en latin, puis en société civile au XVI^e siècle⁷⁰. La notion de société civile est présente chez tous les philosophes depuis Aristote sans que celle-ci ne soit citée explicitement. Le concept rencontre plusieurs variantes et articulations au fil des siècles, ce qui ne permet pas d'y apposer une définition précise car « outre l'hétérogénéité conceptuelle il faut tenir compte des avatars de traduction et d'une chronologie qui n'est nullement linéaire »⁷¹.

⁶⁸ La société politique (*koinōnia politikē*) aristotélicienne se distingue de la famille et du peuple. Il est question de structurer la forme la plus haute d'organisation, celle qui achève pleinement la nature sociopolitique de l'homme. La société civile aristotélicienne se caractérise par des rapports horizontaux donc contractuels entre les hommes libres, tandis que dans la pré-modernité, c'est un pouvoir vertical qui est exercé avec son sens hiérarchique. Cette coexistence de différents groupes ou communautés de citoyens leurs permet d'influencer le pouvoir en leur faveur ou de s'opposer à des mesures prises ou des positions adoptées par le pouvoir. Voir Zaki LAÏDI, « La société civile internationale existe-t-elle ? Défaillances et potentialités », Entretien, *Cadres-CFDT*, n° 410-411, juillet 2004, p. 8. Le terme *société civile* évolue au fil du temps jusqu'à ce qu'il ait une nouvelle configuration chez Saint Augustin (V^e siècle) et chez Saint Thomas d'Aquin (XIII^e siècle). Désormais la société civile se distingue de la cité de Dieu : le profane terrestre et le sacré céleste. La réforme au sein de l'Église accéléra le rayonnement de la société civile et la perte de l'influence de la religion. La réforme de l'Église va être suivie, à partir de XVI^e siècle, par une révolution des rapports entre le politique et le religieux, notamment avec des théoriciens comme Hobbes et John Locke. Autrement dit, le contrat social établissant une confiance entre les hommes en passant par un accord entre les individus et la constitution d'un État permettra l'existence de la société civile. La société civile devient donc le produit d'un pacte ou d'un contrat social grâce auquel les hommes abandonnent leur condition animale de violence, d'insécurité et de dépendance. La naissance de la société civile par contrat symbolise la sortie de l'état de nature. Voir Gautier PIROTTÉ, *La notion de société civile*, Paris, La Découverte, 2007, p. 13-15. À partir du XVIII^e siècle, des penseurs comme Jean Jacques Rousseau, David Hume ou Adam Ferguson, mettront l'accent sur l'autonomisation de la société civile à l'égard de l'État. Emmanuel Kant va considérer quant à lui le code civil comme l'expression d'une société où les rapports de force sont dominés par le droit. Cependant, celui qui opérera au XIX^e siècle une distinction claire entre la société civile d'un côté et l'État de l'autre est Hegel. On parle désormais d'une société civile qui concerne la sphère privée, du particulier et des échanges économiques. L'État devient ainsi la sphère de l'universel et du général. Karl Marx va prendre pour pierre angulaire la distinction hégélienne entre société civile et État, entre bourgeois et citoyen. La dimension polémique marxiste semble avoir disparu dans le concept de société civile de nos jours, notamment à cause des bouleversements politiques de 1989 et 1990 dans les États d'Europe centrale et orientale où les pouvoirs des systèmes étatiques s'est effondré. Des « forces profondes », où se combinaient des éléments nationaux, politiques, communautaires, sociaux et religieux, ont terminé par miner les fondements des systèmes étatiques en question. Voir Jean-Jacques ROUSSEAU, *Fragments politiques*, La Pléiade, p. 470-479 ; Adam FERGUSON, *Essai sur l'histoire de la société civile*, PUF, Léviathan, 1992, Introduction de Claude GAUTIER, p. 29-38 ; Éléonore Le JALLE, « De la « condition inculte » des hommes à la perfection de la société civile », *Debats philosophiques*, 2001, p. 49-79.; Estelle BOMBERGER, « La société politique contre la société civile, des années 1970 à nos jours », Université Panthéon-Assas, Paris, 2013, p. 206-209.

⁶⁹ G. PIROTTÉ, *La notion de société civile...*, op. cit., p. 7.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 7-8.

⁷¹ Dominique COLAS, *Le glaive et le fléau: généalogie du fanatisme et de la société civile*, Paris, B. Grasset, 1992, p. 16.

La notion de société civile qui a repris de l'ampleur depuis la fin de la guerre froide (chute de bloc communiste) ne revête pas toujours un sens bien précis⁷². L'usage de ce vocable diffère d'un milieu à un autre. Il y a une dichotomie entre ce que perçoit un militant socialiste sur la société civile et un économiste de la Banque mondiale, ou encore un militant d'extrême. L'emploi de ce terme risque également de se galvauder fortement entre sa vision dans les différentes sociétés, celles imprégnées par « les droits de l'Homme », celles dirigées par des régimes militaires, celles où la religion est omniprésente, celles dirigée par un roi, etc. Dans certains pays de l'Europe de l'Ouest, la société civile se distingue par principe de la société religieuse (notamment sur l'essentiel du territoire français où le concordat de 1801 a été aboli par la loi de séparation des Églises et de l'État de 1905⁷³), alors que dans beaucoup d'autres pays, notamment la majorité des pays arabes, les deux sociétés sont intimement liées l'une à l'autre.

Il est possible que le terme aurait paru trop polysémique pour un analyste comme Max Weber⁷⁴. Dans l'histoire des concepts, la société civile s'oppose, en effet, tantôt à l'État, tantôt à la société ecclésiastique, tantôt à la société militaire, tantôt au marché. En même temps, le terme est lié à des jugements de valeur qui appellent des qualifications de cette « société civile ». Les jugements de valeur implicites accueillent favorablement des rôles d'autonomie que peuvent jouer les individus qui constituent la société, visant généralement l'épanouissement individuel et collectif par l'alliance entre ces individus en dehors de l'économie. Cette société civile joue un rôle primordial dans une démocratie « libérale », c'est-à-dire dans une démocratie qui reconnaît l'inévitabilité de différences d'intérêts au sein de la population, car c'est le forum de la négociation des différences et des différends. C'est dans cette société civile que les acteurs peuvent s'unir pour remettre en cause les actions de l'État et mettre en branle des actions collectives visant à corriger le cours que prend l'État dans ses actions et dans ses décisions. La « société civile » est ainsi supposée dépasser (et donc se distinguer) de l'économie, où les acteurs poursuivent des objectifs économiques et pécuniaires très souvent individualistes. Dans

⁷² G. PIROTTÉ, *La notion de société civile...*, *op. cit.*, p. 3-6.

⁷³ Sauf en Alsace-Moselle.

⁷⁴ Selon Niall Bond, le terme « société civile » est ouvert à des récupérations et des instrumentalisation politiques. De ce fait, la nature de la notion « société civile » est polémique et incohérente. Weber s'engage donc à mettre fin à l'utilisation dilettante de ce concept collectif : « Le regard wébérien nous apprend à veiller sur les critères hétérogènes dans la définition de termes et les jugements de valeur implicites dans les termes adoptés : toute association peut faire valoir qu'elle fait partie de la "société civile", dans la mesure où un critère pour l'intégration dans cette catégorie est une question purement formelle de droit d'enregistrement, mais ceci ne prouve nullement que les intérêts qu'elle défend relèvent d'un "intérêt général". » Voir Niall BOND in *La société civile organisée aux XIX^e et XX^e siècles : perspectives allemandes et françaises*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2020, p. 45-57. <https://books.openedition.org/septentrion/44940?lang=fr> [Lien consulté le 02/01/2022].

une tradition émanant de l'Occident, notamment en France, elle est aussi fréquemment opposée à l'univers ecclésiastique ou religieux, même si la formulation des valeurs des acteurs de la société civile, (comme des associations) peut s'inspirer des religions, et cela à travers le monde.

Ici, le terme « société civile » est mis en rapport avec la notion de « démocratisation », qui représente de toute évidence un desideratum dans les discours actuels, avec les supposés de l'autodétermination, de la liberté et de l'égalité des citoyens. En mettant la « société civile » en lien avec la religion musulmane, en évoquant une « société civile communautaire », on relativise la « liberté » individuelle, et notamment de l'expression entre autres religieuse, en le liant à un espace normatif, certes contesté entre différentes formes d'islam, mais qui exclut certainement la diversité d'opinions que l'on retrouve dans une société civile laïque.

Dans notre travail sur le Koweït, nous mobilisons la notion de « société civile » comme outil heuristique, notamment dans le contexte d'une opposition entre la « société civile » et « l'État ». Nous allons nous pencher sur certaines particularités de la « société civile » au Koweït, qui présentent un défi pour des lectures libérales de la société civile. Une de ces particularités peut être l'instabilité d'une très large partie de la population en raison de leurs origines, de leurs confessions, de leur sexe, de leur statut de migrant et ainsi de leur vulnérabilité. Une autre est l'importance de l'islam dans l'espace public, ce qui peut nous inciter à nous interroger si certains supposés de la notion libérale de la société civile – égalité formelle des individus devant le droit, l'organisation de la société civile généralement autour d'un épanouissement individuel de ceux qui la constituent – sont réunis.

Face à ce défi que présente la configuration de la société au Koweït – population fragile avec des possibilités limitées de formuler leurs intérêts face au pouvoir, opposition entre un pouvoir étatique monolithique et un autre pouvoir sociétal islamiste qui dominant dans la formulation des normes de la société – nous estimons opportun d'analyser le rôle que joue ou peut jouer la « société civile » du pays.

Le monde arabe constitue aujourd'hui un épiceutre où les affrontements politiques et sociaux sont très tendus notamment depuis l'éclatement des révoltes dans le monde arabe en 2010. Les revendications des peuples arabes ne naissent pas dans un ciel sans nuages. Depuis l'indépendance des États arabes, les populations ont souvent été les sujets de persécutions et de répressions politiques, économiques et sociales. L'accumulation des crises internes et externes vécues par ces États et peuples mène à la vague de protestation sans précédent qui débute en

décembre 2010 en Tunisie, ouvrant une ère d'instabilité qui va se propager dans le reste du monde arabe.

Le passage à la mobilisation sociale⁷⁵ dans les pays qui ont connu des protestations s'est fait d'une manière horizontale. Nous pouvons constater à travers la théorie d'Anthony Oberschall dans *Social Conflict and Social Movement*⁷⁶, que le processus de passage à l'action et à la mobilisation sociale ne peut exister qu'à travers la préexistence d'une organisation sociale. Lénine y avait déjà pensé. Pour lui, l'alliance des classes populaires contre le capitalisme est un mode idéal pour construire une organisation sociale⁷⁷. Celle-ci est de deux dimensions : verticale (relation avec le pouvoir en place) et horizontale (liens établis directement avec la population). L'absence de la dimension verticale intensifie la dimension horizontale

⁷⁵ De manière générale, les mouvements sociaux qui prennent la forme de mobilisations sociales ou mobilisations collectives expriment très souvent des revendications, des condamnations, des protestations ou des indignations. L'évolution du lien social entre les individus met en place une dynamique sociale qui traverse l'ensemble de la société. Le mode d'organisation des mouvements sociaux est d'une souplesse qui aboutit fréquemment au succès et à la fonctionnalité de mouvement. Effectivement, le mode horizontal de réseau entre les individus mène spontanément le mouvement à adopter le modèle de l'association et de la coordination. Voir Roger SUE, *La société civile face au pouvoir*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003, p. 41-42. La mobilisation sociale est souvent accompagnée par des actions, tantôt pacifiques tantôt violentes. Roger Sue a identifié différents traits communs qui font d'une protestation collective un mouvement social : 1) La constitution d'une action collective intentionnelle et d'un projet collectif ; la présence d'une coordination et d'une organisation entre les individus 2) L'existence d'une logique de revendication portant sur des intérêts et objectifs communs 3) L'identification d'un adversaire 4) L'adoption des formes d'action en vue d'organiser la décision politique et le dialogue social. Voir René LLORED, *Sociologie : Théories et analyses*, 2^e éd., Paris, Ellipses, 2018, p. 571. Les caractéristiques précédentes permettent d'unifier les mouvements sociaux afin de réformer la situation contestée. Ce mode de fonctionnement s'articule concrètement sur les attentes citoyennes, qui sont le centre de gravité des mouvements sociaux, et c'est pourquoi la mobilisation est prise avec un large public qui se reconnaît dans ce genre de mouvement, « comme si la société civile sécrétait spontanément ses propres formes de représentation et d'expression. » Voir *Ibid.*, p. 42. Le concept de mobilisation sociale ou d'action collective renvoie effectivement « à toute tentative de constitution d'un collectif, plus ou moins formalisé et institutionnalisé, par des individus qui cherchent à atteindre un objectif partagé, dans des contextes de coopération et de compétition avec d'autres collectifs. » Daniel CEFALI, *Pourquoi se mobilise-t-on? les théories de l'action collective*, Paris, Découverte [u.a.], coll. « Recherches La bibliothèque du M.A.U.S.S », 2007, p. 8. Toujours est-il que le mouvement social traditionnel ou moderne est lié au politique, « le mouvement social est de nature politique lorsqu'il met en cause une norme relative à la vie sociale, soit lorsqu'il fait explicitement appel aux autorités politiques pour régler un problème. » Voir R. LLORED, *Sociologie : Théories et analyses...*, *op. cit.* Le mouvement social serait, selon Touraine, une « combinaison de trois principes : un principe d'identité (au nom de qui se batte-on ?), un principe d'opposition (contre qui ?), un principe de totalité (quel est l'enjeu sociétal ?). » Voir R. LLORED, *Sociologie : Théories et analyses...*, *op. cit.* Au Koweït, le premier Conseil législatif fut créé en 1938, il visait à faire participer une partie des citoyens à la législation dans le pays. Ce Conseil législatif exclura les citoyens des classes inférieures, c'est-à-dire les familles démunies, les marins, les habitants à professions modeste, et la communauté chiite. Cet acte « anti-démocratique » va provoquer les classes exclues qui s'organiseront dans le but de lutter contre la discrimination. Leur mobilisation mène à l'échec du Conseil législatif en 1939. Voir *Le mouvement réformiste des années 1930 et les alliances chiïtes contre l'hostilité des courants nationalistes et sunnites* (partie II – chapitre 1 – section 2). Ce n'est qu'avec la mise en place de la Constitution koweïtienne de 1962 que les sédentaires et les bédouins de classes inférieures (en termes de richesse et d'influence politique) ont pu participer à l'enjeu politique (cependant les femmes devaient attendre jusqu'à 2005 pour avoir les mêmes droits politiques que les hommes.) Voir le chapitre 3 *L'intégration des femmes koweïtiennes dans la sphère politique nationale* (partie II).

⁷⁶ A. OBERSCALL, *Social Conflict and Social Movement...*, *op. cit.*

⁷⁷ Lilian TRUCHON, *Que Faire ? De Lénine et le problème de l'idéologie*. 2014. Voir <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01016248/document> [Lien consulté le 12/10/2021]

dans le sens où l'inaccessibilité au pouvoir constitue un facteur déclencheur pour passer à une action collective⁷⁸. D'ailleurs, l'organisation d'une mobilisation sociale collective durable est relativement facile à former en Europe de l'Ouest vu la division sociale des tâches à travers les associations et leurs groupes de pression. Quant au monde arabe, il est plus problématique d'organiser une action collective durable faute à l'inexistence d'institutions relatives à la société civile influente et indépendante du pouvoir politique.

Une société civile arabe en tant qu'acteur effective et capable d'influencer les pouvoirs publics n'a pas lieu sans des tracasseries étatiques. La mainmise étatique sur les secteurs de la société dans le monde arabe limite les efforts fournis par les institutions civiles pour l'établissement d'un dialogue et pour régler les questions préoccupantes de la société. Les mouvements de contestations et de mobilisations sociales étaient les fruits d'une société civile opérationnelle menant à la chute de certains régimes arabes. Pour comprendre la nature de ces mobilisations sociales, il est impératif d'analyser le concept de société civile arabe et ses principales tendances en regard des tendances occidentales.

Ernest Gellner pense que la société musulmane n'a pas l'aptitude à se moderniser, à produire des institutions ou des associations de contre-pouvoir et à établir une forme de pluralisme démocratique⁷⁹. Le modèle islamique repose selon Ernest Gellner sur la coexistence entre la tradition du centre (la cité et le pouvoir central) et la tradition des confins (la tribu)⁸⁰. L'islam serait donc un contre-modèle de la société occidentale qui a connu une sécularisation de la société et une révolution industrielle. Le modèle politique islamique comme il est décrit par E. Gellner est radicalement opposé à celui de l'Europe et va dans le sens de la thèse de Huntington : « le clash des civilisations ».

Il n'est pas évident d'admettre que l'islam n'est pas compatible avec la modernité car il n'existe pas un seul islam unique et homogène. Il est facile aujourd'hui de remarquer que la « clash des civilisations » est déjà en cours au sein de l'islam : islam arabe, islam iranien et islam turc. L'islamisme est lui-même divisé entre plusieurs antagonistes : Frères musulmans, salafistes, soufis, chiites. Chacune de ces « écoles » possède son propre modèle « islamique ».

⁷⁸ Nous verrons dans la troisième partie comment l'absence de la dimension verticale a contribué au développement de la société civile au Koweït. Voir la section 1 *Le népotisme au sein de la société politique et civile du XXI^e siècle au Koweït : les appareils exécutif et législatif déstabilisés* (partie III – chapitre 2).

⁷⁹ Irène ERRERA-HOECHSTETTER, « Ernest Gellner, Muslim Society, ; Olivier Carré (dir.), *L'Islam et l'État dans le monde d'aujourd'hui* ; Ernest Gellner, Jean-Claude Vatin et al., *Islam et politique au Maghreb* », *Annales*, 37-4, 1982, p. 849-853.

⁸⁰ *Ibid.*

En revanche, la société musulmane a la singularité d'imbriquer la sphère « civique » avec la sphère religieuse. Le débat sur la définition de la *société civile* ne fait pas unanimité dans les sociétés arabo-musulmanes qui connaissent effectivement une société civile active mais qui n'est au même temps pas identique à celle qui est née et développée en Occident.

Dans le monde arabe contemporain, l'expression de société civile était employée dans le langage des intellectuels dissidents, notamment ceux qui étaient issus du syndicalisme et du militantisme associatif pour lutter contre l'étatisme et l'islamisme⁸¹. Le terme utilisé en arabe pour la société civile est *muğtama' madanī* (traduction littérale du terme *société civile*). Il existe aussi un autre terme qui est *muğtama' 'ahlī*, « traduction référant à ce qui est "autochtone" et ayant trait aux "gens du pays", par opposition à ce qui est "étranger" et vient d'ailleurs »⁸². Le terme de société civile désignait les acteurs et intervenants non gouvernementaux. L'objectif de ces acteurs était d'opérer dans des secteurs jugés vitaux pour l'évolution de la société comme l'éducation, la santé, l'émancipation des femmes, le soutien associatif aux jeunes, etc.

Selon le chercheur politologue tunisien Tawfīq al-Madanī, le monde arabe avait connu l'action sociale depuis très longtemps. La transition du nomadisme au sédentaire - où l'homme devient conscient de ses habilités d'approprier des terrains et de commercer avec les autres - a trouvé place d'abord dans les sociétés moyen-orientales⁸³. Cette transition vers l'économie productive mène à l'apparition de la communauté humanitaire où l'action sociale est fondée sur des intérêts et avantages mutuels, sur le partage des responsabilités communes et sur une véritable interdépendance économique. Cela étant, le concept de société civile a connu une évolution importante et a atteint son apogée dans le contexte occidentale comme précédemment évoqué.

Toujours est-il que le monde arabe a connu une société civile active jusqu'au milieu du XX^e siècle grâce à l'expérience libérale sur le plan politique et économique. Cette activité sociale a constitué la pierre angulaire de cette société civile arabe. Durant la première moitié du XX^e siècle, la Syrie et l'Égypte connaîtront une évolution libérale sur le plan politique et économique, ce qui permettra le développement d'une société civile. Cependant, les coups

⁸¹ Abdelkader ZGHAL, « Le concept de société civile et la transition vers le multipartisme », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, tome XXVIII, 1989.

⁸² *Développement durable, citoyenneté et société civile*, Tunis, Institut de Recherches sur le Maghreb Contemporain, coll. « Maghreb et sciences sociales », n° 2013, 2013, p. 55.

⁸³ Tawfīq AL-MADANI, *Al-muğtama' al-madanī wa al-dawla al-siyāsiyya fī al-waṭan al-'arabī*, Damas, Manšūrāt ittiḥād al-kuttāb al-'arab, 1977, p. 252-258.

d'État dans ces deux pays durant la deuxième moitié du XX^e siècle vont petit à petit militariser la société civile⁸⁴.

Le Koweït a elle aussi connu une évolution civile durant les années 1960/1970 où l'on témoigne de l'apparition d'une opposition farouche (face à l'État koweïtien) constituée d'hommes politiques d'aspiration socialiste, des associations de professions libérales, ainsi que le soutien du comité exécutif du Syndicat des employés du secteur public⁸⁵. L'objectif de cette opposition nationale avait pour but d'encadrer les actions gouvernementales unilatérales. Des personnalités et des groupes de tendance socialiste et nationaliste, comme le Bloc nationaliste arabe (un groupe parlementaire fondé en 1963) dirigé par Aḥmad al-Ḥaṭīb⁸⁶, revendiquaient une politique favorable à la nationalisation des hydrocarbures et à accorder aux femmes koweïtiennes le droit de vote⁸⁷. Ils réussirent à faire pression sur le gouvernement qui a fini par nationaliser à 100% la *Kuwait Oil Company* (le 01/12/1975)⁸⁸. Aḥmad al-Ḥaṭīb évoque dans son livre *Le Koweït : de l'Émirat à l'État* que la « démocratisation » du système politique koweïtien était le fruit des efforts consentis par le courant progressiste koweïtien qui a révolutionné le système tribal koweïtien en un système basé sur la participation citoyenne lorsque les courants libéraux ont participé dans la rédaction de la Constitution du pays de 1962⁸⁹.

Néanmoins, cette expérience arabe a échoué à la suite des nombreux coups d'état qu'a connu le monde arabe, notamment en Égypte et en Syrie, ce qui a donné à cette expérience une dimension plutôt autoritaire que démocratique. Cet empirisme conduit les composantes sociales à se replier sur leurs identités intrinsèques, et revête la société civile des obédiences tribales, sectaires et confessionnelles⁹⁰. Autrement dit, les sociétés arabes demeurent en état de pré-modernité, c'est-à-dire qu'elles sont soumises aux lois et aux mœurs familiales, tribales et communautaires. À ce jour, hormis quelques organisations de défense de droits de l'Homme et quelques syndicats, les pouvoirs publics et les organisations nationales (syndicats, organisations professionnelles ou corporatives, associations) sont perçus comme le prolongement du Parti-

⁸⁴ Ġ. MOHAMED, M. MOSRI et F. SOUFIANE (éd.), *Al-muġtama' al-madanī al-'arabī fī zill al-'awlama : min al-'iqlīmiyya 'ilā al-'ālamīyya*, Algérie, Ibn al-nadīm, 2017, p. 79-82.

⁸⁵ H. ISHOW, *Le Koweït : Évolution politique, économique et sociale...*, *op. cit.*, p. 48-52.

⁸⁶ Aḥmad AL-ḤAṬĪB est un personnage dissident et éminent dans l'histoire politique du pays, et membre du comité rédactionnel de la Constitution de 1962 devenu vétéran de la politique koweïtienne.

⁸⁷ H. ISHOW, *Le Koweït : Évolution politique, économique et sociale...*, *op. cit.*, p. 48-52.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Aḥmad AL-ḤAṬĪB, *Al-kuwayt min al-'imāra 'ilā addawla : dīkrayāt al-'amal al-waṭanī wa al-qawmī*, 2^e éd., Casablanca, Al-Markaz Al-Thaqafī Al-Arabi, 2007, p. 258-260.

⁹⁰ Ġ. MOHAMED, M. MOSRI et F. SOUFIANE (éd.), *al-muġtama' al-madanī al-'arabī fī zill al-'awlama : min al-'iqlīmiyya 'ilā al-'ālamīyya...*, *op. cit.*, p. 79-82.

État et de l'État princier ou monarchique, qui cherchent à asseoir leur hégémonie sur la société. De plus, un déséquilibre manifeste s'instaure au sein de la société civile entre une partie théocratique et conservatrice bédouine et religieuse, et une partie prônant l'État de droit, la démocratie et le pluralisme. En effet, la société civile au Koweït a subi les affres de l'État, qui a favorisé les dogmes tribaux et religieux afin de paralyser l'opposition. En ce sens, les autorités koweïtiennes naturalisent, entre 1965 et 1981, près de 200 000 bédouins venant majoritairement d'Arabie saoudite pour contrecarrer le pouvoir grandissant de la société civile dominée par une tendance sociale-démocrate⁹¹. Depuis, la représentation civile koweïtienne est teintée par un tribalisme et un islamisme sous la supervision de l'État.

Quoiqu'il en soit, nous pouvons identifier quatre tendances autour de la société civile arabe⁹². Pour la première tendance, la société civile est un concept positif et indispensable pour la constitution de la démocratie et la promotion d'une bonne gouvernance dans le monde arabe⁹³. La société moderne nécessite l'existence d'un réseau associatif qui favorise une stabilité de l'entité politique démocratique. Ce fait associatif serait le point de départ pour toute mobilisation sociale en vue d'impliquer les citoyens dans la gestion des affaires publiques⁹⁴. Mais le monde arabe a-t-il besoin d'un concept développé dans un contexte occidentale pour mener des réformes dans un contexte arabe ?

Selon la deuxième tendance, il n'est pas question d'importer au monde arabe, qui n'a encore connu ni révolution industrielle ni technologique ni progrès social ni économique, un concept né et développé à partir de contexte occidental capitaliste. Sans un changement de paradigme dans l'état d'esprit, il est difficile de parler d'une société civile à l'instar de celle développée en Occident. Autant dire qu'évoquer un concept de société civile dans les pays moyen-orientaux, selon Burhan Ghalioun⁹⁵, serait un signe d'effondrement de l'État et de son manque à tout rôle central pour promouvoir le développement durable dans le pays⁹⁶. La société civile comme concept occidental est occasionnée par trois autres concepts qui sont en

⁹¹ C. LAHOUD-TATAR, *Islam et politique au Koweït...*, *op. cit.*, p. 20-30. Voir aussi <https://www.monde-diplomatique.fr/1976/10/KUTSCHERA/33926> [Lien consulté le 12/10/2021].

⁹² Ġ. MOHAMED, M. MOSRI et F. SOUFIANE (éd.), *al-muġtama' al-madanī al-'arabī fī zill al-'awlama : min al-'iqḷīmiyya 'ilā al-'ālamīyya...*, *op. cit.*, p. 77-82.

⁹³ *Ibid.*, p. 77-79.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 77.

⁹⁵ Burhan GHALIOUN est co-directeur du Centre d'études de l'Orient contemporain et Professeur de Sociologie à Paris III.

⁹⁶ Burhan GHALIOUN, Conférence Naš'at mathūm al-muġtama' al-madanī wa taṭuwuruḥu min al-mafhūm al-muġarrad ilā al-manzūma al-iġtimā'iyya wa al-dawliyya, *In Al-muġtama' al-madanī wa al-dīmuqrāṭiyya*, Qatar University, 14-17 mai 2001.

inadéquation avec la réalité des sociétés arabes : le libéralisme, le capitalisme et la laïcité⁹⁷. La société civile dans le monde arabe est devenue selon le penseur marocain Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī⁹⁸ un *leitmotiv* parmi d’autres vidé de tout son sens et employé par l’élite pour des enjeux électoraux. Ce *leitmotiv* est utilisé autant par les modérés que par les conservateurs. Il est utilisé pour défendre une identité nationale par certains, et pour promouvoir le communautarisme et le sectarisme par d’autres (bédouin, citadins, musulmans, chrétiens, sunnites, chiites, etc.). Le monde arabe n’a pas encore fait sa transition entre la société traditionnelle et la société industrielle, il n’est pas non plus épargné des ingérences extérieures qui entrave toute forme d’évolution sociétale, politique ou économique⁹⁹. Il est donc impératif de prendre en considération le temps, l’histoire et l’espace géographique avant d’assimiler des concepts étrangers¹⁰⁰.

Contrairement à Ghalioun et al-Ġābirī, les penseurs de la troisième tendance estiment qu’il existait dans les expériences historiques non-occidentales, notamment islamique, des concepts similaires à la société civile. ‘Abd al-Ḥamīd al-Anṣārī est le doyen de la faculté de droit islamique à Qatar University et l’auteur de plusieurs ouvrages touchant la société arabo-musulmane. Il considère que les racines de la société civile se trouve également dans la civilisation arabo-musulmane, et qu’il est possible d’établir un projet d’un concept arabo-musulman moderne de la société civile¹⁰¹. Il estime que non seulement les principes islamiques ne contredisent pas les principes de la société civile moderne, mais ces derniers peuvent même contribuer à enrichir le champ de réflexion du travail civil¹⁰². En d’autres termes, il existerait deux concepts de société civile : l’un large et l’autre restreint¹⁰³. Le concept large comprend les institutions traditionnelles et modernes. Le centre d’intermédiation qui est l’ensemble des institutions, des manifestations et des activités représente l’intervenant entre la famille (en tant que l’élément principal sur lequel repose la structure sociale et le système de valeurs) et l’État avec ses institutions et appareils officiels¹⁰⁴. Quant au concept restreint : la société civile est réduite uniquement dans les institutions moderne car elle « constitue les organisations et les

⁹⁷ Ġ. MOHAMED, M. MOSRI et F. SOUFIANE (éd.), *al-muġtama‘ al-madanī al-‘arabī fī zill al-‘awlama : min al-‘iqlīmiyya ‘ilā al-‘ālamīyya...*, op. cit., p. 78.

⁹⁸ Muḥammad ‘Ābid AL-ĠABIRI, *Al-muġtama‘ al-madanī wa al-wāqi‘ al-‘arabī arrāhin* <http://hem.bredband.net/b155908/m510.htm>

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ ‘Abd al-Ḥamīd AL-ANṢARI, *Naḥwa maḥmūm ‘arabī ‘islāmī lilmuġtama‘ al-madanī*, Liban, Center for Arab Unity Studies, 2001, p. 5-10.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*, p. 100-105.

¹⁰⁴ *Ibid.*

pratiques issus de libre arbitre des citoyens relativement indépendants des regroupements traditionnels (famille, tribu, clan), et de l'État régulateur moderne (les institutions législative, exécutive et judiciaire)¹⁰⁵. » Les lieux de cultes font partie de la société civile « islamique ». C'est dans les mosquées où l'on galvanise depuis toujours la volonté politique de lutter contre les problèmes sociétaux¹⁰⁶.

D'autre théorie de tendance islamique estime même que la société musulmane n'a pas besoin de concept de « société civile ». À ce propos, Rāšid al-Ġannūšī, président du principal mouvement islamiste tunisien *Annahda* évoque :

« En raison des concepts de l'islam au regard des relations entre l'humain et son créateur, l'histoire musulmane n'a pas connu les conflits cruels que les sociétés occidentales ont connu entre Dieu et l'Homme, entre la religion et la politique, entre l'État et la religion. Et si ces conflits qui ont existé n'ont jamais atteint un tel niveau de crise dans le cadre de la philosophie unitariste de l'islam, c'est que la "société civile" [*muġtama' madanī*] ou d'autres concepts n'a nul besoin d'être¹⁰⁷. »

Cependant, nous pouvons constater que même lorsque le conflit entre la religion et la politique n'a pas eu lieu en islam (si l'on suit la logique de Rāšid al-Ġannūšī), la répression qu'a connue la société musulmane au cours de son histoire peut être considéré comme un état de guerre et de conflit.

Il est important de souligner qu'à partir de cette tendance, les musulmans doivent s'engager, par le devoir religieux et national, à influencer les lois et les centres de prise de décision dans le pays¹⁰⁸. Le chemin le plus sûr pour effectuer cette pression serait, si l'on suit la logique de cette tendance, d'œuvrer pour consolider le pouvoir de la communauté en une société civile musulmane afin d'affaiblir la domination de l'État sur la société et l'individu, et « ceci demeure l'objectif principal de *jihad* [l'effort] du mouvement islamique moderne afin de réinstaurer la dignité des individus¹⁰⁹. » Effectivement, nous verrons dans la deuxième partie de notre travail comment la société civile islamisée au Koweït utilise un discours religieux souvent radical pour influencer les lois et les centres de prise de décisions au Koweït. Le courant islamiste dominant dans la société civile koweïtienne prétend, à l'instar d'al-Ġannūšī, que la

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 101.

¹⁰⁶ La hiérarchie religieuse dispute donc des fonctions souvent réservées à l'État (providence) en palliant des maux sociaux évidents. C'est ainsi qu'a été formé l'impressionnante légitimité (illégal) de Pablo Escobar en Colombie.

¹⁰⁷ Rāšid AL-ĠANNUSI, *Muqārabāt fī al-ilmāniyya wa al-muġtama' al-madanī*, London, Maghreb Centre for Research & Development, 1999, p. 55.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 63.

¹⁰⁹ *Ibid.*

société koweïtienne (ou musulmane en général) n'a pas connu les conflits cruels entre la politique et la religion. Or, nous comprendrons dans le dernier chapitre, « *La laïcité et l'islam au Koweït aujourd'hui : insurrection et répression* », comment l'islamisme et l'État ne rate aucune occasion pour « réprimer » le discours laïc et négligent au même temps les discours de haine et les appels au meurtre tenus par les islamistes eux-mêmes¹¹⁰. Il est donc normal que cette répression étouffe toute tentative à séparer le politique et le religieux.

Pour les intellectuels que nous classerons dans la quatrième tendance (tel l'intellectuel et analyste palestinien 'Azmī Bišāra), il n'est pas question de chercher une racine de la société civile dans la pensée arabe mais plutôt de raisonner conformément à la réalité des choses telles qu'elles sont vécues dans le monde arabe¹¹¹. Effectivement, la notion de société civile telle qu'elle est connue aujourd'hui remonte aux années 1980 lors de la crise polonaise autour du rôle de la société civile face à l'État totalitaire. Cette question a été importée dans le contexte arabe où les peuples ont eu à faire avec des régimes autoritaires. Or, contrairement au contexte occidental qui a connu une révolution culturelle et industrielle menant à moderniser la société civile, le monde arabe n'a pas encore pris une véritable impulsion vers cette révolution. Par conséquent, le discours tenu dans la société civile arabe se limite souvent à des revendications politiques sans prendre en considération la destitution du système culturel basé sur les valeurs patriarcales¹¹². C'est la raison pour laquelle la réforme de la société arabe doit être selon 'Azmī Bišāra un produit original et issu de la culture arabe et non une réforme calquée d'un concept européen étranger¹¹³. À cet égard, 'Azmī Bišāra considère que la société civile joue un rôle suspicieux en dehors du contexte occidental, qu'elle a un rôle d'« agent-double » qui, au nom de la démocratie se détournera de la politique, pour finalement se détourner de la démocratie elle-même¹¹⁴.

À titre d'exemple, la branche koweïtienne des Frères musulmans qui domine les institutions civiles dans le pays¹¹⁵ a fait des associations religieuses locales koweïtiennes les

¹¹⁰ Voir les chapitres 2, 3 et 4 (partie III).

¹¹¹ Ğ. MOHAMED, M. MOSRI et F. SOUFIANE (éd.), *al-muġtama 'al-madanī al-'arabī ft zill al-'awlama : min al-'iqlīmiyya 'ilā al-'ālamīyya...*, op. cit., p. 79.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ Cependant, nous considérons que toutes les sociétés évoluent au contact avec les normes d'autres cultures et sociétés. La technologie qu'utilisent les sociétés arabes a largement évolué en l'Occident, et les mathématiques et les sciences occidentales ont beaucoup appris des sociétés arabes.

¹¹⁴ 'Azmī Bišāra, *Al-muġtama 'al-madanī : dirāsa naqdiyya*, Beirut, Arab center for research & policy studies, 2012, p. 68-80.

¹¹⁵ Entretien avec Anwar al-Rašīd (03/01/2018 au Koweït). Défenseur des droits de l'Homme et Ancien chef adjoint du Kuwait Liberal Society, A. al-Rašīd est le directeur de l'administration du Bureau technique attaché au Secrétariat du Centre des Informations du Conseil des ministres au Koweït.

principaux financeurs de l'Organisation transnationale des Frères musulmans jusqu'en 1990/1991, année où l'Organisation transnationale soutien Saddam Hussein dans sa guerre contre l'émirat koweïtien¹¹⁶. Il s'agit ici d'une institution civile transnationale qui, à travers sa branche koweïtienne, a dominé les institutions civiles et économiques du pays sous la supervision de l'État¹¹⁷. À ce jour l'État koweïtien accorde toujours à l'organisation koweïtienne en question un accès aux ressources de l'État et la finance pour construire ses propres projets¹¹⁸.

Depuis, les Frères musulmans, et même les salafistes, exercent une large influence dans le paysage culturel et politique koweïtien. L'activiste des droits de l'Homme koweïtien Anwar al-Rašīd explique à ce propos que :

« Nous ne sommes pas [en tant que progressistes] comme les Frères musulmans qui détiennent des banques, des projets commerciaux et des millions de dinars. Nous ne disposons que de notre siège. [...] Si des élections prennent place, nous n'aurons pas de poids pour nous imposer par le vote car nous n'avons pas les moyens que les Frères musulmans possèdent¹¹⁹. »

Nous pouvons constater dans plusieurs pays arabes, notamment au Koweït, une marginalisation des partis politiques contradictoire au rôle de la société civile, parce qu'en principe l'un ne va pas sans l'autre. La société koweïtienne revient ainsi aux notions traditionnelles, prenant en considération les éléments ethniques et confessionnels de la société à travers le travail des syndicats et des associations culturelles, caritatives et sociales¹²⁰. À titre d'exemple, l'absence des partis politiques au Koweït¹²¹ favorise les finances des groupes islamiques, sunnites ou chiïtes, car dans un cadre associatif il est difficile d'évaluer les ressources financières contrairement à celles des partis politiques. A. Rašīd ajoute :

« Nous appelons à légaliser officiellement la création des partis politiques car dans le cadre d'un parti politique, nous serons capables de détecter les sources de financement des islamistes et de tracer son utilisation, mais le gouvernement ne souhaite pas que cela soit révélé afin de contrôler les islamistes pour qu'ils restent sous le joug de l'État¹²². »

¹¹⁶ C. LAHOUD-TATAR, *Islam et politique au Koweït...*, *op. cit.*, p. 164-166.

¹¹⁷ Voir le chapitre 2 *L'islamisme koweïtien : enracinement historique et socioculturel* (partie I).

¹¹⁸ Voir la section 2 *Les Frères musulmans sur la scène sociopolitique koweïtienne* (partie I – chapitre 2).

¹¹⁹ Entretien avec Anwar al-Rašīd (03/01/2018 au Koweït)

¹²⁰ Ġ. MOHAMED, M. MOSRI et F. SOUFIANE (éd.), *al-muġtama' al-madanī al-'arabī fī zill al-'awlama : min al-'iqlīmiyya 'ilā al-'ālamīyya...*, *op. cit.*, p. 79.

¹²¹ L'impact de l'absence des partis politiques sur l'islamisation de la société civile est traité dans le chapitre 2 *Le clientélisme au Koweït comme facteur de corrélation entre la corruption politique et l'islamisation de la société civile* (partie III)

¹²² Entretien avec Anwar al-Rašīd (03/01/2018 au Koweït)..

Néanmoins, si par « société civile » on fait référence aux organisations indépendantes de l'État, qui proposent leurs services à la société, où pouvons-nous placer les associations islamiques caritatives qui contribuent énormément en cas de catastrophes naturelles à une contribution qui dépasse parfois celle faite par l'État et ses appareils dans le monde arabe ? Et dans quelle catégorie classons-nous les associations communautaires tels que les syndicats d'avocats, de médecins, d'ingénieurs ou d'étudiants qui sont souvent dominés, à travers des élections, par les courants islamiques qui constituent la composante principale de l'opposition dans le monde arabe ? À savoir qu'au Koweït, le travail caritatif islamique est l'une des singularités des associations islamiques koweïtiennes, sunnites et chiïtes, et les courants libéraux restent condescendants sur le sujet¹²³.

D'abord, le concept de « monde arabe » n'est pas tout à fait pertinent. On se doit de noter que les pays arabes sont hétérogènes sur le plan culturel, religieux, ethnique et linguistique. La construction sociale varie d'un pays à un autre. Sur le plan politique, on trouve autant de monarchies que de régimes militaires ou de républiques. En ce contexte, l'islam est le langage du social. D'ailleurs, peut-on dire qu'il existe une société civile composée de musulmans ou d'arabes ? Il n'est pas évident d'identifier une société civile « musulmane » ou « arabe » dans le sens d'une *umma* (communauté) des croyants, car il n'existe pas un seul islam mais des islams avec des tendances souvent conflictuelles. Cependant, dans le contexte du « monde arabe », les organisations de société civile d'influence islamique ont bien réussi à tenir un rôle souvent exercé par les institutions étatiques, « à savoir la prestation de services sociaux, tels les services de santé, l'éducation et le logement. Les organisations se présentant comme la "société civile musulmane" ont particulièrement bien réussi à cet égard¹²⁴. » En effet, la séparation entre la religion et l'État serait inconcevable dans la sphère arabo-musulmane. Il n'est donc pas question de séparer le socio-politique de l'ethno-religieux. Autrement dit, la société civile arabe se manifeste par la conjonction entre les groupes traditionnels (tels que la famille, la communauté religieuse, la tribu, le quartier), et les congrégations professionnelles (jeunes éduqués, associations, corporations)¹²⁵. Le pouvoir politique reste presque inaccessible aux citoyens de classes inférieures, ce qui favorise cette conjonction entre deux groupes civils.

¹²³ Voir la section 2 *L'enracinement de l'islamisme dans la société politique koweïtienne comme résultante de sa domination sur la société civile : mécanisme et fonctionnement* (partie III – chapitre 2).

¹²⁴ Anna BOZZO (éd.), *Les sociétés civiles dans le monde musulman*, Paris, Découverte, coll.« Textes à l'appui Islam et société », 2011, p. 23.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 13-15.

Par ailleurs, l'histoire des relations entre l'État et la religion dans le monde arabe a connu trois étapes d'après R. al-Ġannūṣī : la première fut la suprématie de la religion, c'est-à-dire que la politique était au service de l'islam et de la communauté¹²⁶. Il s'agissait de l'époque de « Califat bien guidé » et des grandes conquêtes musulmanes. À savoir qu'à cette époque l'État ne se distinguait pas de la communauté¹²⁷. La deuxième étape débute avec le conflit entre le religieux et le politique. Ce conflit se termine par une répartition des rôles entre les théologiens et les gouvernants dans la mesure où les théologiens reconnaissent la légitimité du gouvernant à condition que celui-ci autorise les connaisseurs religieux à diriger les affaires publiques conformément à leurs interprétations des textes¹²⁸. La troisième étape met un terme à l'implication des religieux dans la gestion des affaires car la part de la religion et des théologiens dans le pouvoir s'affaiblit en faveur des gouvernants¹²⁹. Les théologiens dans cette ère deviennent des fonctionnaires auprès de l'État. Cette transformation de la société est dû à la modernisation et à la domination étrangère (la colonisation) qui a détruit, selon al-Ġannūṣī, le fondement de la pensée islamique¹³⁰. C'est désormais l'entreprise coloniale qui définit directement et indirectement les politiques des sociétés musulmanes¹³¹. Or, il n'est pas pertinent d'accuser « la colonisation » de tous les malheurs vécus par les sociétés arabes aujourd'hui, à savoir le chômage, la corruption, le manque de liberté, l'inaccessibilité au pouvoir politique, etc. Si les théologiens sont devenus des fonctionnaires auprès de l'État, c'est parce qu'il existe une pensée islamique qui encourage même à obéir un gouverneur tyran¹³².

L'intérêt pour la société civile dans le monde arabe, malgré les tendances hétérogènes, est dû à l'échec¹³³ de différents modèles sociaux arabes qui se sont basés soit sur un État de parti unique, soit sur un État militaire, soit sur une monarchie absolue. Cependant, il faut

¹²⁶ R. AL-ĠANNUSI, *Muqārabāt fī al-ilmāniyya wa al-muġtama' al-madanī...*, op. cit., p. 49. Ces propos sont sans fondement car le double charge (politique et religieux) remonte aux mœurs tribales primitives de l'Arabie. Les mœurs ou la religion était le moyen à travers lequel on s'imposait politiquement sur les autres tribus. Voir la section 4 *De l'islam d'hier à l'islam d'aujourd'hui : quelle place pour la politique ?* (Partie I – chapitre 1).

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*, p. 49-50.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 51.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*

¹³² Il existe plusieurs hadiths que le Prophète aurait dit. Par exemple, Muslim et al-Buḥārī rapportent que le Prophète aurait dit que : « Celui qui voit de son dirigeant ce qui lui déplaît, qu'il patiente, car certes celui qui s'écarte de la communauté (*ġamā'a*) d'un empan puis meurt, alors sa mort sera une morte semblable à celle de la période de l'ignorance préislamique (*ġāhiliyya*). » (Al-Buḥārī : 7054 et Muslim : 1849). Le Prophète aurait également dit : « Viendront après moi des imams qui ne se conformeront pas à ma voie, n'adopteront pas ma Sunna, et il y aura parmi eux des hommes ayant des cœurs de démons mais une apparence humaine. Je (le compagnon Ḥuḍayfa) dis : "Que dois-je faire si je les vois ?" Il (le Prophète) dit : "Écoute et obéis à l'Émir, même s'il frappe ton dos et prend tes biens, écoute et obéis". » (Muslim : 4891).

¹³³ À savoir l'incapacité de laisser aux populations des libertés d'épanouissement, à générer un capitalisme industriel, à réformer l'éducation, à établir un système politique permettant le partage du pouvoir, etc.

prendre en considération les particularités entre les différentes sociétés arabes dans la mesure où chaque pays a des traits sociétaux divergents d'un pays à l'autre. En d'autres termes, le chemin vers la société civile peut se faire à travers une transition de mode bédouine et communautaire au mode progressiste tels les partis, les syndicats ou les associations. Ces structures sociales peuvent coexister dans un système partisan où l'ensemble des relations et des interactions se nouent entre les partis, c'est-à-dire que les relations entre ces structures doivent être structurées et interdépendantes. Si l'on n'adopte pas cette trajectoire hétérogène sur le plan social, économique, politique et culturel pour comprendre le contexte arabe, il peut en résulter une rupture grave entre la société civile telle qu'elle est voulue par l'élite arabe moderne et celle qui domine le monde arabe aujourd'hui (qui est basée dans sa grande majorité sur les traits tribales, communautaires et religieux).

Malgré la diversité des interprétations à propos de la notion de société civile, un consensus existe à propos de la philosophie sur laquelle repose cette notion : Accepter l'autre, reconnaître son droit à la différence et s'engager à régler les questions controversées par les moyens pacifiques loin de violence et de coercition. À cet égard, la société civile en tant que maillon stratégique entre le gouverneur et les gouvernés peut être un accès sûr sans entrave pour mettre en valeur la pratique politique et les valeurs d'une démocratie pluraliste dans la modernisation de l'action civile. C'est relativement le cas dans certains pays arabes, particulièrement la Tunisie où la révolution a mis fin à une forme d'autoritarisme politique et a constitutionalisé les libertés publiques. Ceci a permis le développement de l'action associative contribuant à la reconfiguration des relations du pouvoir au sein de la société¹³⁴. En revanche, d'autres pays arabes (comme les pays du Conseil de Coopération du Golfe) adoptent toujours le système civil basé sur le tribalisme provoquant des effets contraires au but recherché par la société civile moderne. D'autant plus qu'il existe au Koweït un système sociopolitique relativement démocratique par rapport aux autres monarchies pétrolières, mais où l'absence de partis politiques a laissé un vide exploitable dans la société civile. La société civile koweïtienne fait la singularité du Koweït qui est basé sur un système semi-démocratique semi-monarchique : des députés élus au suffrage direct et un cabinet ministériel nommé par le premier ministre quant à lui nommé par l'émir du pays. C'est grâce à cette société civile que le pays va connaître une évolution « démocratique ». Cependant, cette même société civile va au même temps être

¹³⁴ *Développement durable, citoyenneté et société civile...*, op. cit., p. 135.

(à l'instar de la société politique) l'obstacle pour émanciper les éléments autochtones et étrangers dans le pays¹³⁵.

Nous essayons dans la prochaine section de mettre en lumière l'évolution de la démocratie et son interaction avec la culture musulmane dominante au Moyen-Orient. Quel équilibre trouver entre religion et démocratie plurielle dans le monde arabe et le Koweït ? Existent-elles des forces sociales, à côté de l'islam, qui peuvent émerger comme contre-pouvoirs ?

¹³⁵ Voir le chapitre 3 de la première partie, les chapitres 2 et 3 de la troisième partie.

Section 3 – Le défi de l’existence de la démocratie dans le monde arabo-musulman de ses origines à nos jours

Dans sa dimension politique, la démocratie peut être aujourd’hui une référence mobilisatrice. Le politologue français Philippe Braud estime que la puissance d’évocation de la démocratie « ne réside pas dans son aptitude à rendre compte littéralement des pratiques politiques effectives, [car] sa vertu est plutôt d’alimenter une vision légitimatrice d’attentes, d’exigences et d’espérances¹³⁶. » Dans ce sens, la définition du président américain Abraham Lincoln reste la plus célèbre lorsqu’il déclara sur le champ de bataille de Gettysburg (le 19/11/1863), que : « La démocratie, c’est le gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple. »¹³⁷

La démocratie est donc une culture issue d’une légitimité populaire, mais la richesse de cette notion complexe rend sa définition particulièrement compliquée. George Orwell explique dans *Politics and the English language* que :

« Dans le cas d’un mot tel que démocratie, il n’est pas de définition sur laquelle l’unanimité se fasse ; de plus, toute tentative d’élaborer une définition rencontre de toutes parts de résistances [...]. Ceux qui défendent un régime, quel qu’il soit, le proclame démocratique et craignent de devoir cesser d’employer le mot démocratique dès lors qu’il n’admettrait qu’une seule signification¹³⁸. »

Le terme *démocratie* devient parfois un leitmotiv qui va conduire Georges Bernanos à décrire que « le mot de démocratie a tellement servi qu’il a perdu toute signification, c’est probablement le mot le plus prostitué de toutes les langues. »¹³⁹

¹³⁶ Philippe BRAUD, *Science politique, La démocratie*, Paris, Seuil, 1997, p. 61.

¹³⁷ Sur le plan juridique, la démocratie est définie par les auteurs de droit constitutionnel comme étant « le régime politique où, ni un individu, ni un groupe, ne s’approprie le pouvoir, ses titulaires sont désignés par le peuple, par voie d’élections périodiques et sont contrôlés par lui. » Philippe ARDANT, *Institutions politiques et droit constitutionnel*, L.G.D.J., 18^{ème} éd., 2006, p. 145. Dans ce sens, « situant la source du pouvoir dans le peuple, la démocratie s’efforce de faire prévaloir la volonté des plus nombreux. Elle repose sur le suffrage universel et implique à la fois le pluralisme des formations politiques et la liberté des citoyens et des groupes. » Voir Pierre PACTET, *Institutions politiques, droit constitutionnel*, A. Colin, 26^{ème} éd., 2007, p. 85. L’État ne peut être démocratique que « lorsque le peuple dispose de la souveraineté, que les gouvernés sont leurs propres gouvernants (...) conformément aux principes de l’égalité juridique et des droits fondamentaux. » Jean GICQUEL, *Droit constitutionnel et institutions politiques*, Montchrestien, 19^{ème} éd., 2003, p. 186. En d’autres termes, la démocratie est un système où « les institutions politiques reposent sur les principes fondamentaux suivants : souveraineté populaire, élection, parlement, indépendance des juges, libertés publiques, pluralisme des partis » qui conduit à « empêcher que le pouvoir politique ne soit trop fort, afin de préserver les libertés du citoyen. » Voir Maurice DUVERGER, *Institutions politiques, droit constitutionnel, Les grands systèmes politiques*, PUF, 1980, p.53 et p.81.

¹³⁸ G. ORWELL, *Politics and the English language*, Selected essays, Baltimore, 1957, p. 149.

¹³⁹ Georges BERNANOS, *La liberté pour quoi faire ?*, Paris, Gallimard, 1953, p. 95.

Étymologiquement parlant, le terme se compose de deux racines grecques : *demos* et *kratos*, qui signifie « le pouvoir du peuple ». Autrement dit, le pouvoir n'est légitime que s'il résulte de la volonté du peuple. L'histoire de l'idéal démocratique occidentale remonte au V^{ème} siècle avant J. -C. à Athènes où l'on a forgé un système de gouvernement direct des citoyens. Cette expérience brève dans son âge aura un impact important dans l'histoire des idées politiques. À Athènes, la société a connu une organisation du gouvernement direct des individus dans le sens où tous les hommes libres de la *Polis* sont considérés comme citoyens destinés à se gouverner eux-mêmes¹⁴⁰.

Il faut cependant faire attention avec le terme « citoyen » car ni les femmes, ni les esclaves et ni les étrangers domiciliés avaient de droits politiques dans le contexte athénien. Cette démocratie grecque était profondément inégalitaire (moins de 10% de citoyens). Il ne serait pas pertinent de juger cette discrimination sans prendre en considération le contexte de l'époque en question. D'autant plus que l'esclavage a été éradiqué il y a peu de temps et il y a encore moins longtemps que les femmes ont été émancipées dans le monde (pas dans tous les pays encore)¹⁴¹. Il existe encore de nos jours des pays où les citoyens sont classifiés, même sur le plan juridique, selon leur classe ou origine. Le système des castes dans la société indienne repose sur une division hiérarchique et inégalitaire sur le plan socio-professionnel, religieux et moral¹⁴². La colonisation britannique renforce ce système durant le XIX^e siècle en associant

¹⁴⁰ Périclès, l'homme d'État athénien (495 av. J. -C. – 429 av. J. -C.), explique lors de l'oraison funèbre des premiers morts de la guerre du Péloponnèse que la démocratie a éveillé des qualités d'innovation chez les citoyens d'Athènes. Ce système politique assure selon lui les libertés et la souveraineté de la multitude, elle garantit de même l'égalité devant la loi : « Notre régime politique [...] : pour le nom, comme les choses dépendent non pas du petit nombre mais de la majorité, c'est une démocratie [...]. La loi, elle, fait à tous [...] la part égale, tandis que pour les titres, si l'on se distingue en quelques domaines, ce n'est pas l'appartenance à une catégorie, mais le mérite qui vous font accéder aux honneurs ; inversement la pauvreté n'a pas pour effet qu'un homme, pourtant capable de rendre service à l'État, en soit empêché par l'obscurité de sa situation. Nous pratiquons la liberté [...] : nous n'avons pas de colère envers notre prochain, s'il agit à sa fantaisie, et nous ne recourons pas à des vexations, qui, même sans causer de dommage, se présentent en dehors comme blessantes. » Voir THUCYDIDE, *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*, Chap. XXXVII, Livre II, trad. J. de ROMILLY, Les Belles Lettres, 1962. Le fonctionnement de cette première démocratie repose sur une assemblée législative « *Ekklesia* » qui n'est pas seulement l'organe principal de participation à la vie publique, mais aussi celui qui intervient dans la quasi-totalité des affaires : élire les magistrats et contrôler leur gestion. L'*Ekklesia* n'était pas le seul organe qui composait cette démocratie athénienne, il y avait aussi l'organe exécutif, la *Boulè*, et ses 500 membres qui sont annuellement tirés au sort parmi les citoyens. Cet organe était également chargé de superviser l'administration. En dernier lieu, la fonction judiciaire de la Cité était assurée par le Tribunal de l'Héliée composé de 6000 citoyens tirés au sort chaque année à l'instar de ceux de la *Boulè*. Voir Jacqueline de ROMILLY, *L'élan démocratique dans l'Athènes ancienne*, Paris, Fallois, 2005, p. 24-68.

¹⁴¹ La République démocratique d'Azerbaïdjan fut le premier Etat à majorité musulmane à accorder le droit de vote aux femmes, en 1918.

¹⁴² Selon le schéma trifonctionnel des sociétés indo-européennes de Georges Dumézil les Brahmanes exercent la fonction sacerdotale, les Kshatriyas la fonction guerrière, les Vaishyas et les Shudras la fonction productive. Les quatre *varnas* sont divisées en des milliers de castes. Ceux qui n'appartiennent pas à l'une de ces quatre *varnas* sont appelés *dalits*, ou « intouchables ».

certaines classes sociales à certaines tâches dans l'administration coloniale. Bien que l'article 15 de la Constitution indienne interdise les discriminations fondées sur les castes, cela ne va en aucun cas éviter la hiérarchisation de la société¹⁴³.

Au Koweït, il existe différents degrés de nationalité distinguant les citoyens par origine de ceux par naturalisation. Tous les Koweïtiens natifs ont le droit de vote et de concourir aux élections, tandis que les Koweïtiens par naturalisation n'obtiennent ce droit qu'après une période de vingt ans selon les termes de l'amendement de 1966 de la Loi sur la nationalité - Article 6¹⁴⁴. La Constitution affirme dans son sixième article que le système de gouvernance au Koweït est démocratique. En réalité, il faut encore de grandes réformes pour pouvoir qualifier le système koweïtien de « démocratique ». Si la démocratie est « le gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple », le système politique koweïtien ne pourra pas être considéré comme un système démocratique car le pouvoir exécutif est nommé par le premier ministre quant à lui nommé directement par l'émir du pays. Autrement dit, le corps exécutif koweïtien n'est pas composé par les représentants du peuple koweïtien au Parlement.

Certes, l'expérience démocratique athénienne a inventé des mécanismes d'autogouvernement populaire, mais elle a également connu des échecs considérables, et son existence fut brève. Cette société a vécu des difficultés à cause de l'instabilité politique et le dysfonctionnement de ses institutions¹⁴⁵. Dès le IV^e siècle le système monarchique s'impose en Grèce et au Moyen-Orient¹⁴⁶ à la suite des conquêtes macédoniennes.

Après la chute de l'Empire romain d'Occident au V^e siècle, l'avènement de la papauté et de monarchies héréditaires ne fournit pas « à la conscience politique, ni dans l'histoire occidentale, ni dans celle des idées, les occasions favorables à un réveil ou, simplement, à la maturité de l'idéal démocratique¹⁴⁷. » Cependant, les dérives et les scandales de la Cour papale

¹⁴³ En effet, l'hindouisme divise la société indienne en plusieurs catégories, et cela remonte à très longtemps : « Dans l'Inde ancienne, les castes représentaient un système qui distribuait les fonctions au sein de la société, comme ce fut le cas des corps de métier dans l'Europe du Moyen-Âge. Mais le principe sur lequel était basé cette distribution est particulier à l'Inde. » Voir François GAUTIER, *Un Autre regard sur l'Inde*, Genève, Tricorné, 2000, p. 89.

¹⁴⁴ Cette problématique est traitée dans le chapitre la partie II *La représentation des minorités koweïtiennes : histoire, présent, avenir*.

¹⁴⁵ M. PRELOT, G. LESCUYER, *Histoire des idées politiques*, Dalloz, 1997, p. 54. Les démagogues ont pris le pouvoir, ouvrant ainsi une ère à la tyrannie de la majorité ou à l'anarchie. La confiscation de la richesse pour compenser l'insuffisance de la production mène aux luttes sociales entre riches et pauvres ; et l'incompétence des magistrats non-professionnels a effectivement accéléré l'effondrement de la démocratie athénienne. M. PRELOT, G. LESCUYER, *Op. cit.*

¹⁴⁶ L'Empire séleucide.

¹⁴⁷ GOYARD-FABRE, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Armand Colin, 1998, p. 63. Les préoccupations politiques dès le I^{ère} siècle de notre ère ne sont plus les mêmes. C'est le chrétien et son salut qui sont désormais privilégiés dans

conduisent peu à peu à la séparation entre l'Église et l'État. Cette mutation est illustrée par la pensée de saint Thomas d'Aquin, au XIII^{ème} siècle, qui ressuscite une nouvelle forme de gouvernement civil¹⁴⁸.

C'est donc la liberté et l'égalité qui forment la pierre angulaire de la démocratie. Si nous prenons le cas koweïtien, il est clair que la Constitution koweïtienne, par rapport aux autres pays de la Péninsule arabique, accorde des libertés et établit une égalité, mais ces libertés et égalité sont très minimes si l'on compare le système koweïtien avec des démocraties occidentales, notamment la France (partie II – chapitre 2). La liberté dans la démocratie c'est l'absence d'assujettissement de l'homme à un pouvoir auquel il n'aurait pas participé¹⁴⁹.

Nous pouvons dire que la démocratie est donc un système qui a pour principe fondamental la souveraineté du peuple et elle se base sur le suffrage universel, l'élection des gouvernants, le pluralisme et l'alternance du pouvoir. Sur le plan technique, ce système politique est de deux formes principales : l'une directe l'autre indirecte¹⁵⁰. Or, l'expérience

l'immédiat et non l'homme et son existence terrestre. La structure ecclésiastique prend en charge les tâches politiques, surtout depuis la christianisation de l'Empire romain en 313 après J. -C. Cette structure devient l'élément unificateur de la population. Les pouvoirs religieux et politiques sont maintenant dans les mains des papes, et l'idée de citoyen y est annihilée. Saint Augustin tente, dans *La Cité de Dieu*, de réduire la puissance considérable de la papauté en établissant, au V^e siècle, la séparation entre le profane terrestre et le sacré céleste. Malgré l'effort de saint Augustin à mener des réformes au sein de l'église, les papes ont toujours gardé le monopole sur les pouvoirs politique et religieux. Saint Bernard de Clairvaux explique ainsi la puissance ecclésiastique : « Le glaive spirituel et le glaive temporel appartiennent l'un et l'autre à l'ÉGLISE ; mais celui-ci doit être tiré pour l'Église et celui-là par l'Église ; l'un dans la main du prêtre, l'autre dans la main du soldat mais à l'ordre du prêtre et au commandement de l'empereur. » Voir Dimitri-Georges LAVROFF, *Les grandes étapes de la pensée politique*, Paris, Dalloz, 1999, p. 117-118.

¹⁴⁸ Selon la théorie de Thomas d'Aquin, « le pouvoir, pris dans l'abstrait, est d'origine divine mais le pouvoir tel qu'il se réalise est de pur droit humain. » Voir Dimitri-Georges LAVROFF, *Op. cit.*, p. 122. En d'autres termes, le gouverneur n'est plus le fruit d'une désignation directe de Dieu mais un résultat d'une désignation purement humaine. Cette intervention directe des hommes aboutit effectivement, selon saint Thomas, à la réalisation de la volonté divine. L'homme a donc naturellement besoin de la société pour s'épanouir. C'est ainsi que la démocratie fut rétablie et que les hommes purent redevenir égaux en liberté. Cependant, dans l'islam, le gouverneur ou le chef de la communauté est désigné par Dieu. Aujourd'hui, les salafistes ne visent pas par exemple dans leur idéologie à renverser les régimes dirigés par un musulman car cela ferait d'eux des parias religieux. Les chiïtes qui adoptent la théorie de la « guidance du théologien-juriste » (voir la section 3 *La particularité du chiïsme politique par rapport au sunnisme* "partie I – chapitre 2") considèrent que le « guide suprême » est un élément fondateur de leur dogme car désigné par al-Mahdī (le Messie des chiïtes duodécimains).

¹⁴⁹ Il s'en suivra à la suite des conflits entre les monarchies et les ecclésiastiques une séparation entre le religieux et le politique. La théorie de contrat social et l'État moderne sont le fruit de ce changement dans la société occidentale. Ce conflit va donner naissance à un troisième membre social : le peuple et l'intérêt public. On parle désormais de la légitimité du pouvoir issu d'un contrat. Il s'agit donc de la démocratie moderne. La séparation entre le religieux et le politique n'a pas lieu dans la société koweïtienne. La Constitution du pays indique dans son deuxième article que la charia islamique est l'une des principales bases de la législation. Les députés islamistes, notamment les salafistes, poussent à ce que la charia soit « la principale » source de législation et non « une des sources » de législation.

¹⁵⁰ La démocratie directe correspond à son état original où « le peuple se gouverne directement lui-même par la participation de tous les citoyens. » Voir Philippe ARDANT, *op. cit.*, p. 164. La démocratie indirecte est plutôt représentative (il s'agit du modèle contemporain). Cette deuxième forme correspond au processus à travers lequel les citoyens remettent à d'autres individus la responsabilité de diriger les affaires publiques.

démocratique a connu à travers les siècles plusieurs modifications, évolutions, complexités et illusions qui ne correspondaient pas forcément à l'idéal conceptuel. Il est donc important, vu la complexité de la question, de faire le distinguo entre la croyance en la démocratie et la réalité du quotidien. De plus, la démocratie moderne nécessite l'équilibre entre trois corps sociaux : l'État, la société politique et la société civile¹⁵¹. Cet idéal démocratique reflète la conjonction entre la société civile, la société politique et l'État. Selon Antonio Gramsci, la société civile forme la pierre angulaire de la démocratie étant donné qu'elle englobe les mécanismes nécessaires à la transformation de l'environnement social¹⁵². Cette société civile représente donc le domaine de débats qui conduit à la transformation sociale. Celle-ci est encadrée par la société politique qui représente le champ de coercition et de domination dirigé par l'État¹⁵³. L'État, quant à lui, est une unité concrète de la société civile (par consentement électoral) et de la société politique (par majorité)¹⁵⁴.

Ce concept démocratique est plus ou moins appliqué dans le monde occidental moderne, avec des variantes selon les pays et les sociétés. En revanche, dans le monde arabo-musulman, on assiste à un autre concept politique imprégné par des valeurs religieuses ou tribales. Nous aborderons dans la prochaine section la place de la « politique » et de la « démocratie » dans l'histoire du « monde musulman » afin de mieux comprendre l'actualité arabe et koweïtienne.

¹⁵¹ En effet, la justice sociale, la représentation plus ou moins effective de la totalité des citoyens, l'alternance du pouvoir, l'existence d'une société civile autonome, sont tous des éléments nécessaires pour réaliser un idéal démocratique.

¹⁵² George HOARE et Nathan SPERBER, *Introduction à Antonio Gramsci*, Paris, La Découverte, 2013, p. 45-68.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.* En effet, l'État selon Gramsci représente « l'ensemble des activités pratiques et théoriques grâce auxquelles la classe dirigeante non seulement justifie et maintient sa domination, mais réussit à obtenir le consentement actif des gouvernés » Cité in G. HOARE et N. SPERBER, *Op. cit.*, p. 48. Le gouvernement dans un système démocratique doit être légitime et légal, c'est-à-dire issu de la volonté de son peuple via les élections libres, honnêtes et périodiques. La démocratie serait donc, sur le plan théorique, le champ dans lequel chaque avis est discuté pour l'obtention des meilleures solutions pour le bien en commun.

Section 4 – De l’islam d’hier à l’islam d’aujourd’hui : quelle place pour la politique ?

L’avènement de l’islam au VII^{ème} siècle en Arabie est un fait d’une grande importance pour l’histoire de l’humanité. L’islam était l’élément unificateur des tribus dans la péninsule arabique. Cet événement a permis à ces tribus de propager, en quelques années, avec une vitesse absolument extraordinaire, une religion façonnée par leurs mœurs autour de l’Arabie pour devenir le ciment d’un empire arabe qui deviendra plus tard un empire musulman.

La cité musulmane trouve ses origines en 622 lorsque les habitants de la ville de Yaṭrib, une ville voisine de la Mecque (d’où Mahomet fuit les Quraychites¹⁵⁵), proposèrent au prophète de l’islam de l’accueillir. C’était donc la *Hiğra* (Départ - Hégire), qui marque le point de départ du calendrier musulman. Avant l’installation à Yaṭrib, une rencontre entre les habitants de cette ville et Mahomet eut lieu à ‘Aqaba où ils prêtèrent le serment d’allégeance à Mahomet qui est désormais reconnu comme guide spirituel et chef politique¹⁵⁶. C’est l’acte de naissance de l’*umma*. Cette *umma* est une institution fondamentale de l’islam et une réalité historique d’un groupe de personnes constitué par le Prophète qui leur dicte les enseignements qu’il aurait reçu de Dieu via l’ange Gabriel. Le chef de cette communauté est à la fois un chef religieux et politique. Il est chargé de diriger la prière, d’administrer la communauté et de commander l’armée. Il n’y a donc pas en islam « mahometien » une distinction traditionnelle entre l’autorité et le pouvoir, et les deux sont personnifiés par le Calife ou l’Imam suprême¹⁵⁷. Ce logique politique domine jusqu’à aujourd’hui l’esprit des mouvements islamistes dominants dans le monde musulman, notamment au Koweït. Le gouverneur idéal doit détenir le religieux et le politique¹⁵⁸.

Les origines de cette double charge remontent aux mœurs tribales primitives. Le chef de la tribu était à la fois le guide de la tribu. Il est élu par un conseil des notables. Il est responsable devant ce Conseil et tient à écouter doléances et avis. Cette forme de pouvoir était la norme durant l’ère des Califes « bien Guidés » et sous la dynastie omeyyade (avant que les peuples conquis imposent peu à peu leurs cultures sur l’islam). Cette autorité du chef est confirmée par le Coran : « Obéissez à ceux parmi vous qui détiennent le commandement »

¹⁵⁵ Les Quraychites sont les descendants de Quraychite, la tribu la plus importante de la Mecque à l’époque de la naissance de Mahomet qui fait partie de cette tribu.

¹⁵⁶ De ce fait, Yaṭrib va prendre le nom de Médine suite à la Constitution de Médine « *Ṣaḥīfat al-Madīna* » qui est considérée comme fondatrice de l’*Umma* ou de la Communauté des Croyants.

¹⁵⁷ Louis GARDET, *La cité musulmane, vie sociale et politique*, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1981, p. 32-34.

¹⁵⁸ À noter qu’une idée similaire existe dans le christianisme de tradition byzantine, la « symphonie » des pouvoirs politique et religieux. Phénomène que les Occidentaux qualifient de « césaropapisme ».

(*Coran*, 4, 59), et « Celui qui obéit au Prophète, obéit à Dieu » (*Coran*, 4, 80). Et selon l'islam dominant, obéir au Calife, tant qu'il ne commande pas contre la charia, est obéir au Prophète, donc à Dieu.

En résumé, l'*umma* est la forme idéale de la société musulmane car dès lors qu'il y a des musulmans, l'*umma* est constituée. Cependant, la Communauté des Croyants ne se forme pas nécessairement en État au sens moderne du terme. L'ensemble des musulmans qui habitent dans des entités socio-politiques différentes sur le plan politique, religieux ou civil, forment effectivement la Communauté des Croyants¹⁵⁹. La constitution qui organise la vie quotidienne des musulmans est le Coran qui, selon ses adeptes, n'est pas un traité politique mais l'expression de la volonté de Dieu qui concerne chaque individu et la façon dont il doit traiter les questions sociales, religieuses, politiques et économiques. Effectivement, des versets coraniques soulignent l'importance du « Livre sacré » pour l'organisation des rapports de l'homme avec son environnement : « Nous avons fait descendre sur toi l'écriture comme éclaircissement de toutes choses » (*Coran*, 16,91), et : « Nous n'avons rien omis dans l'écrit » (*Coran*, 6, 38)¹⁶⁰.

Dans le christianisme orthodoxe¹⁶¹, l'institution ecclésiale est d'origine divine, car c'est le Christ, « Dieu né de Dieu¹⁶² », qui l'a créée, et tous les évêques sont via la succession apostolique les successeurs des apôtres. Tous les chrétiens sont membres de l'Église¹⁶³, mais ce sont les évêques qui ont la charge de définir les grands dogmes du christianisme et de régler la foi des fidèles. Cela fut particulièrement le cas dans les premiers siècles du christianisme, notamment dans le cadre des débats christologiques. Les décisions des conciles sont d'une grande importance et le pape Grégoire le Grand (590-604) disait même que les quatre premiers conciles œcuméniques avaient la même importance que les quatre évangiles¹⁶⁴. S'il n'existe pas une structure hiérarchique équivalente dans l'islam sunnite, le chiisme duodécimain connaît

¹⁵⁹ Dans le dernier chapitre de cette thèse, nous verrons en détail l'influence de « l'*umma* » sur l'esprit des mouvements islamistes koweïtiens.

¹⁶⁰ À côté des règles coraniques relatives au comportement individuel, d'autres règles se trouvent dans le Coran pour l'organisation sociale comme les obligations à l'égard des autres musulmans, les rapports avec les non-musulmans, les conditions de l'organisation de la société, la définition des tâches des gouverneurs et des gouvernés, etc.

¹⁶¹ Orthodoxe au sens propre du terme, pas au sens d' « Église des sept conciles ».

¹⁶² « *Deum de Deo* », formule présente dans le « *Credo* », le symbole de Nicée-Constantinople, qui définit la foi des chrétiens.

¹⁶³ Terme qui dérive du terme grec « *eklesia* », l'assemblée.

¹⁶⁴ « *Sicut sancti evangelii quatuor libros, sic quatuor concilia suscipere ac venerari me fateor* ».

ce type de structure fortement hiérarchisée, peut-être inspiré par le modèle du zoroastrisme sassanide. De plus il y existe l'institution de la *marġa 'iyya* « la source d'imitation¹⁶⁵ ».

En effet, à la différence des sunnites, la majorité écrasante des chiites duodécimains se soumettent à une hiérarchie de clercs dirigée par des ayatollahs. Ces derniers fixent la jurisprudence théologique et tranchent sur les grandes questions qui touchent la communauté. Les chiites duodécimains considèrent que seul le théologien référant a le droit total d'exercer l'autorité spirituelle et politique sur les adeptes de chiisme :

« Depuis la fin XIX^e siècle, celle-ci [l'institution des théologiens référant] s'est développée et organisée en une autorité religieuse supra-étatique et transnationale, plus ou moins centralisée, dont l'indépendance par rapport à l'État repose sur l'autonomie financière des clercs.¹⁶⁶ »

La décision du clerc fait autorité chez les chiites. À titre d'exemple, lorsque Daëch¹⁶⁷ a commencé d'occuper des territoires irakiens en 2014 face à une armée incapable de les repousser, tous les yeux se sont tournés vers 'Alī Assīstānī, le tout puissant théologien référant irakien. Ses mots ont pu faire lever des millions d'Irakiens en juin 2014 lorsqu'il édicta une fatwa encourageant à la mobilisation populaire contre l'État islamique. Cette mobilisation donna naissance aux Unités de mobilisation populaire (*Al-ḥašd ašša 'biyy*), une coalition paramilitaire des milices chiites qui vont diminuer considérablement les forces de Daëch en Irak.

Cependant, vu l'absence d'une « Église » en islam sunnite dominant, l'*umma* représente les deux entités : l'ensemble des musulmans et l'entité politico-religieuse, « l'Église ». En revanche, l'absence d'un sacerdoce dans l'islam primitif (au moins sunnite) mène Louis Massignon à considérer l'islam sunnite comme étant une théocratie laïque :

« Le magistère législatif (*amr*) appartient au Qor'ān seul ; le magistère judiciaire (*fiqh*) appartient à tout croyant qui, par la lecture assidue et fervente du Coran acquiert, avec la mémoire des définitions et l'intelligence des sanctions qu'il édicte, le droit de les appliquer. Reste le pouvoir exécutif (*ḥukm*) à la fois

¹⁶⁵ Le concept de la *marġa 'iyya* concerne les chiites duodécimains selon lesquels le *marġi* ' (la source d'imitation) représente la plus haute autorité dans ce courant chiite. Cette question est développée dans la section 3 *la particularité du chiisme politique par rapport au sunnisme* (partie I – chapitre 2).

¹⁶⁶ Sabine MERVIN, « Les Autorités religieuses dans le chiisme duodécimain contemporain », *Archives de sciences sociales des religions*, 125, 2004, 63-77.

¹⁶⁷ Daëch est l'acronyme arabe de *Addawla al-islāmiyya fī al-'irāq wa aššām* (l'État islamique en Iraq et au Levant). Daëch est considéré par Pierre-Jean Luizard comme mouvement millénariste et messianique. Voir Pierre-Jean LUIZARD, « L'État Islamique à la conquête du monde », in *Le Débat*, n° 190, 2016-3. P. 152. Ce mouvement djihadiste est né au début des années 2000 en Irak puis s'est développé en Syrie après les soulèvements arabes à partir de 2011. Voir Philippe BANNER, « Premier Anniversaire du "Califat" ; État et perspectives de l'État Islamique », in *Confluences Méditerranée*, n° 94, 2015-3, p. 53.

civil et coranique, il n'appartient qu'à Dieu seul comme le répéteront les khārijites, et il ne peut être exercé que par un intermédiaire, un chef unique. La communauté des croyants prête serment d'obéir à Dieu (*bay'a*) entre les mains de ce délégué, tuteur que Dieu se subroge pour elle, dépourvu d'initiative législative et d'autorité religieuse¹⁶⁸. »

Comme elle est une religion sans sacerdoce (au moins théoriquement et uniquement dans le sunnisme), l'islam et le Coran restent accessibles à tout le monde sans le besoin d'un intermédiaire ou d'une hiérarchie. Ceci renforce le sentiment d'égalité absolue entre tous les croyants. À part la charge califale (accessible principalement aux descendants des Qurayshites), toutes les autres charges sont accessibles par le droit aux croyants. Il est important d'évoquer cette règle religieuse car elle nous permettra de mieux comprendre le comportement politique discriminatoire envers les citoyens non-musulmans dans la majorité des pays arabes, notamment au Koweït où le non-musulman ne peut ni avoir des postes clés dans le pays ni être représenté dans le Parlement.

En islam dominant, la liberté et l'égalité sont conditionnées. Ce sont uniquement les membres de la Communauté musulmane qui jouissent d'une égalité de droits absolue. Ils sont égaux devant la loi car ils sont frères. La fraternité musulmane est une fraternité de servitude. Les hommes sont des esclaves (*'abīd*) de Dieu. Ils sont libres mais uniquement au sens juridique et dans les limites imposées par l'islam. Donc la liberté et l'égalité musulmanes ne peuvent être garanties qu'aux musulmans, les seuls qui reconnaissent et adorent le Dieu unique, et « Ceux qui, lorsque Nous les établissons sur cette terre, observent la prière, paient l'aumône légale, ordonnent le bien et interdisent le mal » (*Coran*, 22, 41). L'égalité juridique ne s'établit donc qu'entre les membres de l'*umma*. Les non-musulmans (*ḍimmī* - sous protection tutélaire) ne jouissent pas de mêmes avantages que les musulmans dans une *umma* et dans une société à majorité musulmane¹⁶⁹. D'ailleurs, le *ḍimmī* a été défini comme « la convention en vertu de

¹⁶⁸ Cité dans L. GARDET, *La cité musulmane, vie sociale et politique...*, op. cit., p. 23. À savoir que le traité de d'*al-Ḥudaybiyya* (en l'an 628) signé entre Mahomet et les Quraychites de la Mecque est considéré comme le premier document laïque de l'islam. Il s'agit d'un pacte selon lequel le prophète et ses fidèles sont autorisés à se rendre en pèlerinage à la Mecque. Ce document prévoit également une période de paix de dix ans entre les musulmans et les Mecquois. Les Mecquois vont briser le pacte une année après sa signature, et en janvier 630, le prophète décide de conquérir la Mecque. En signant ce pacte, le prophète renonce à sa qualité d'Envoyé de Dieu le temps d'une négociation politique ; il signe le traité non comme chef spirituel mais en tant qu'homme d'État, effectuant ainsi une séparation entre le politique et le religieux. D'ailleurs, le Pacte d'*al-Ḥudaybiyya* serait la plus belle conquête de l'islam, comme le confirme l'historien arabe musulman al-Wāqidī (747/823) dans son livre *Al-maḡāzī* (p. 609-610). Une sourate coranique *La victoire (al-fath)* est révélée à cette occasion : « Oui, nous t'avons accordé une victoire éclatante, afin que Dieu te pardonne tes premiers et derniers péchés ; qu'il parachève sa grâce en toi ; qu'il te dirige vers la voie droite et afin que Dieu te prête un puissant secours et afin qu'il t'assiste de son puissant secours » (*Coran*, 48, 1-3).

¹⁶⁹ Les infidèles ont trahi, selon la tradition islamique, le pacte avec Dieu, et ceci préjuge de leur insincérité et de leur injustice : « Ils [les non-musulmans et ceux qui donnent à Dieu des associés] n'observent à l'égard d'un

laquelle les non-musulmans résidant sur les territoires conquis par les musulmans obtiennent de ces derniers la reconnaissance de leurs droits publics et privés¹⁷⁰. » C'est ainsi qu'il faut comprendre les mécanismes de la société arabo-musulmane.

Aujourd'hui, plusieurs pays arabo-musulmans considèrent leurs citoyens non-musulmans comme des citoyens de seconde zone. À titre d'exemple, l'acquisition de la nationalité koweïtienne, selon les termes de l'amendement de 1980 de la Loi sur la nationalité de 1959, exigeait que le demandeur soit de religion musulmane (Article 4). Cet article de loi n'a été amendé que très récemment, lorsque le comité de législation du Parlement koweïtien a voté, le 19 novembre 2018, en faveur d'un amendement permettant la naturalisation des non-musulmans. Ceci a suscité la colère des députés islamistes et conservateurs selon lesquels seuls les musulmans méritent d'être naturalisés. D'ailleurs, l'Article 4 indique également que la nationalité doit être retirée à celui ou celle qui renonce à l'islam. Nous constatons donc que même aujourd'hui au XXI^e siècle, les lois islamiques discriminatoires vis-à-vis des non-musulmans sont toujours en vigueur dans des pays musulmans qui ne sont pas forcément des États ou républiques islamiques. À savoir que dans la quasi-totalité des pays musulmans, un citoyen chrétien n'a pas le droit de concourir aux élections présidentielles.

croyant ni foi jurée, ni engagement. Ceux-là sont les transgresseurs » (*Coran*, 9, 10). De même, les juifs et chrétiens « les gens du Livre » (*'ahl al-kitāb*) dans l'*umma* sont sous le joug de la communauté musulmane s'ils reconnaissent la suprématie de l'*umma* et acceptent de lui payer tribut. Dans ce cas ils auront un droit limité fondé sur le respect dû à leurs livres. Ils doivent donc passer un pacte d'allégeance (*'ahd*) avec la Communauté qui leur assurera une sorte de protection tutélaire (*ḍimma*). L'hospitalité dont *'ahl al-kitāb* bénéficient ne leur garantit pas une égalité avec les musulmans. Ils doivent se contenter d'être des « hôtes permanents » et se comporter avec discrétion.

¹⁷⁰ Antoine FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays de l'Islam*, Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Beyrouth, 1958, p. 72.

a) *Les questions de gouvernance et de souveraineté entre sunnisme et chiisme*

La divergence au sein de la communauté musulmane remonte à la première succession du Prophète. Ce schisme fut sans doute le point de rupture entre deux versions politiques : le consensus opté par les sunnites, et l'héritage spirituel défendu par les chiites. Les premiers adoptent le processus consultatif (*aššūrā*) pour la désignation du Calife. Ce processus est limité aux chefs des tribus qui nomment le successeur politique du Prophète et lui donnent le titre de Commandeur des Croyants. Les seconds croient que le successeur de Mahomet est désigné déjà par ordre divin. Donc toute intervention humaine dans le choix de successeur serait un défi à Dieu. Selon les chiites duodécimains¹⁷¹, 'Alī, cousin et gendre du Prophète, et ses onze descendants sont choisis par ordre divin pour la gestion politique de l'État et également pour l'éducation spirituelle¹⁷².

Le transfert d'autorité n'est pas défini en islam. Cette question divise les musulmans jusqu'à nos jours étant donné que les quatre premiers califes de l'islam n'ont pas opté pour le même processus pour arriver au pouvoir¹⁷³. De fait, nous pouvons constater qu'à l'origine l'islam sunnite ne constitue pas forcément une idéologie politique. Stéphane Valter estime dans *Fatwās et politique* que l'islam ne forme en aucun cas une idéologie politique mais plutôt un mariage entre une religion et un système culturel¹⁷⁴. Autrement dit, ce sont les mœurs tribales qui ont façonné la raison politique en islam qui, à l'origine, était une religion et un système culturel et qui, plus tard, devient un instrument politique dans les mains des gouverneurs¹⁷⁵.

¹⁷¹ Il existe trois branches principales dans le chiisme : duodécimain (aussi appelé imāmite ou *ḡa'fariyya*), zaydite et ismaélien.

¹⁷² La question de la gestion d'État après les douze imams est résolue en Iran avec la théorie khomeyniste de la guidance du théologien-juriste qu'on développe dans la section 3 *La particularité du chiisme politique par rapport au sunnisme* (partie I – chapitre 2).

¹⁷³ En effet, en 632 Mahomet est mort à Médine, en l'an 10 de l'hégire, à l'âge de soixante-deux ans. Selon la tradition sunnite, Mahomet n'avait désigné personne en tant que successeur après lui. Pour éviter tous désaccords, les musulmans se mirent en accord pour désigner Abu Bakr comme calife. La nomination de ce dernier lors d'un rassemblement d'*al-Anṣār* et d'*al-Muhāğirīn*, marqua le début de l'époque d'*al-Ḥulafā' Arrāšidūn* (les Califes bien guidés). Or, cette désignation se fit en l'absence de 'Alī, premier imam chiite, qui s'occupait de l'enterrement de Prophète de l'islam selon la tradition chiite. Après la mort d'Abu Bakr, 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb fut nommé par le même processus utilisé précédemment pour désigner Abu Bakr à la tête de la communauté musulmane. Puis, sur son lit de mort, 'Umar nomma 'Uṭmān comme successeur pour gérer les affaires de la communauté. Après douze ans de règne en tant que calife, 'Uṭmān fut assassiné à Médine en 656 dans sa propre maison par des gens qui vinrent d'Irak et d'Égypte pour contester sa manière de gérer la communauté musulmane. Cet assassinat en résulte une crise politique à Médine. De ce fait, certains compagnons proposèrent à 'Alī de remplir le rôle de calife. Par ailleurs, le troisième calife étant omeyyade, désigna des membres de son clan comme gouverneurs de province. Quant à 'Alī l'hachémite, il renvoya ces gouverneurs de province et les remplaça par ses compagnons.

¹⁷⁴ Stéphane VALTER, *Fatwās et politique: les sociétés musulmanes contemporaines aux prismes de la religion et de l'idéologie*, Paris, CNRS éditions, 2020, p. 17-19.

¹⁷⁵ *Ibid.*

Par ailleurs, l'arrivée de 'Alī à la tête de la communauté musulmane se fit en parallèle avec deux grandes batailles qui divisèrent les musulmans entre deux communautés : sunnites et chiites. Il s'agit de la bataille du Chameau (contre l'épouse du prophète) et la bataille de Şifīn contre Mu'āwiya le fondateur de la dynastie omeyyade¹⁷⁶. Néanmoins, la bataille qui prit place en 680 entre Ḥusayn, le fils d'Alī, et Yazīd, le fils de Mu'āwiya, est la vraie cause du schisme entre les sunnites et les chiites jusqu'à aujourd'hui¹⁷⁷. À partir de l'événement 'Āşūrā' (la commémoration du massacre commis contre Ḥusayn, sa famille et ses compagnons en 680), les deux grandes familles de l'islam commencent à s'accuser l'une l'autre d'apostasie¹⁷⁸. Les guerres en Syrie et au Yémen, les conflits en Irak, au Liban et au Bahreïn, sont tous des événements marqués par le confessionnalisme sunnite-chiite. Chacun des protagonistes (l'Iran, l'Arabie Saoudite, la Turquie, le Hezbollah, les Houthis...etc.) essaie d'imposer sa vision politico-religieuse du monde selon sa propre histoire tribalo-religieuse. Ces conflits trouvent toujours échos dans les sociétés multiconfessionnelles.

Le Koweït en est l'exemple type. Les élections législatives étaient, et sont toujours, teintées par le confessionnalisme et basées sur des questions communautaires et géopolitiques, et le programme politique de plusieurs candidats est basé sur la question de la défense (défendre le Koweït de l'invasion des Frères musulmans, ou des wahhabites saoudiens, ou des chiites iraniens !). À titre d'exemple, *Attakattul ašša'biyy* « Le Bloc populaire », fondé en 1999, formait (surtout depuis 2001) une alliance parlementaire solide opposante au gouvernement. Ce bloc était composé de groupes politiques de différentes tendances (de patriotes, de sédentaires, de bédouins, d'islamistes sunnites et chiites), et il était considéré comme un vrai espoir pour mener des réformes économiques et politiques dans le pays. Cependant, lorsque ce mouvement prit de l'ampleur sur le plan politique vis-à-vis de gouvernement, chacune de ses

¹⁷⁶ La première bataille (la bataille du chameau) eut lieu en 656 contre une armée dirigée par 'Ā'īša (l'épouse du prophète), Ṭalḥa et Zoubayr (deux compagnons de Mahomet). Cette bataille causa plus de 15000 pertes humaines. Elle fut suivie ensuite par la bataille de Şifīn en 657 à Damas entre 'Alī et Mu'āwiya, le fondateur de la dynastie omeyyade, qui revendiquait le pouvoir. Cette bataille provoqua l'apparition d'une nouvelle branche en islam, le kharidjisme « les sortants ». Alors que Mu'āwiya allait être vaincu, un de ses généraux utilisa une ruse en mettant des feuillets du Coran au bout des lances. Les partisans de 'Alī refusèrent par la suite de continuer la bataille. Un arbitrage fut alors proposé et se termina à l'avantage de l'armée de Mu'āwiya. L'acceptation de ce compromis par 'Alī fut le point de schisme dans son armée. Ceux qui sortirent de ses rangs furent appelés « kharidjites ».

¹⁷⁷ Durant cette bataille (de Karbala), l'armée du calife omeyyade Yazīd élimina Ḥusayn, le petit-fils du Prophète et fils de 'Alī, et ses 72 compagnons dans le dixième jour du mois lunaire Muḥarram. En effet, 'Āşūrā' (la commémoration du massacre commis contre Ḥusayn, sa famille et ses compagnons) est considéré comme l'apogée des tensions entre chiites et sunnites. Aujourd'hui, plusieurs centaines de milliers de chiites célèbrent le 'Āşūrā' en se pérégrinant à Karbala, la ville où ce massacre eut lieu.

¹⁷⁸ Surtout avec des écoles comme celle d'Ibn Ḥanbal (780-855), d'Ibn Taymiyya (1263-1328) et l'école 'Uşūlī¹⁷⁸ (XI^e siècle), où le radicalisme prit le dessus sur la modération. Les adeptes d'Ibn Ḥanbal et d'Ibn Taymiyya étaient les premiers à exclure la pensée chiite imamite de la communauté musulmane, et les 'Uşūlīs prenaient les sunnites comme les ennemis des Imams et donc de l'islam « authentique chiite »

composantes hétérogènes commencent à tracer son chemin pour agrandir son pouvoir. ‘Ādil al-Šabīh, chargé de plusieurs ministères entre 1996 et 2001, évoque dans un interview télévisé¹⁷⁹ que le Bloc populaire a alimenté à un moment donné la division sociale au Koweït entre bédouins et sédentaires, entre sunnites et chiites. Effectivement, l’islamisme chiite représenté par l’Alliance Islamique Nationale¹⁸⁰ prend ses distances de Bloc populaire à partir de 2008 pour des raisons religieuses et idéologiques. Selon le député chiite ‘Adnān ‘Abd Aṣṣamad, membre de l’Alliance Islamique Nationale, le bloc a trahi ses principes lorsqu’il a autorisé aux islamistes sunnites, notamment les salafistes et les Frères musulmans, d’avoir plus de poids que les autres¹⁸¹.

À savoir que l’une des raisons pour lesquelles l’Alliance Islamique Nationale a été marginalisée dans le Bloc populaire est son soutien indispensable au Hezbollah libanais (chiite) et au guide suprême iranien. En effet, lorsque le chef militaire du Hezbollah, ‘Imād Muḡniyyé, a été assassiné dans un attentat à Damas le 12 février 2008, l’Alliance Islamique Nationale n’a pas hésité de montrer son allégeance idéologique au Hezbollah. Ils ont donc rendu un hommage particulier à ‘Imād Muḡniyyé bien que celui-ci était accusé par les autorités koweïtiennes d’un détournement d’avion civile koweïtienne en 1988.

Il est impératif de traiter la question de la gouvernance, de la souveraineté et de la gestion politique en islam pour comprendre ce comportement social. La question de la gouvernance en islam crée un grand fossé entre les différentes parties de cette civilisation. Des guerres incessantes se déroulent depuis la mort du Prophète jusqu’à nos jours avec des protagonistes sunnites et chiites.

Il est à indiquer qu’en islam dominant dans le monde arabe, le message de Mahomet n’avait jamais établi une distinction entre le domaine de Dieu et celui de « César¹⁸² ». Le message avait toujours proclamé que le royaume de Dieu était de ce monde. Le message divin transmis par le Prophète et prescrit dans le Coran doit servir de guide à ceux qui sont appelés à gouverner l’*umma*. Selon les préceptes coraniques, le bonheur de l’Au-delà est assuré par la réalisation des projets « utopiques » lié à la domination de l’*umma* sur la sphère politico-sociale. Tout en reconnaissant que les notions de guerre ou de loi saintes n’ont pas vraiment d’origine

¹⁷⁹ Al Mehwar Channel, Octobre 2018.

¹⁸⁰ Nous évoquons en détail les mécanismes du fonctionnement de ce groupe politique chiite dans la section 3 *La domination de l’islamisme chiite sur le politique et le civil au Koweït : le cas de l’Association de la Culture Sociale* (partie III - chapitre 2).

¹⁸¹ ‘Adnān ‘Abd Aṣṣamad, entretien, le 28/12/2016 (Koweït)

¹⁸² *Redde Caesari quae sunt Caesaris, et quae sunt Dei Deo*, Matthieu 22, 21.

claire dans les textes classique, Bernard Lewis considère que le combat sur la voie de Dieu est devenu une obligation pour répandre le message divin :

« La charia est simplement la loi et il n'y a en a pas d'autres. Elle est sainte en ce qu'elle vient de Dieu et (en tant qu'elle) est l'expression extérieure et immuable des commandements de Dieu à l'humanité. C'est sur l'un de ces commandements que se fonde la notion de guerre sainte¹⁸³. »

Nous trouvons dans le Coran des versets qui encouragent les fidèles à propager le message divin partout dans le monde :

« Dieu a promis à ceux d'entre vous qui ont cru et fait les bonnes œuvres qu'Il leur donnerait la succession sur terre comme Il l'a donné à ceux qui les ont précédés. Il donnerait force et suprématie à leur religion qu'Il a agréée pour eux. Il leur changerait leur ancienne peur en sécurité. Ils M'adorent et ne M'associent rien et celui qui mécroit par la suite, ce sont ceux-là les pervers » (*Coran*, 24, 55).

C'est effectivement l'Au-delà qui définit le comportement du « musulman » sur la terre si l'on suit la version dominante de l'islam. Les forces de contestations dans le monde musulman ont toujours pu construire des utopies mobilisatrices - c'est-à-dire des plans de société future qui sont « logiquement » irréalizable mais que le « musulman » peut croire à les réaliser afin d'entrer au Paradis. Ces utopies ont servi les protagonistes musulmans à mener des révolutions multiples (omeyyade, abbasside, ayyoubide, mamelouke, ottomane, etc.) menant des nouveaux groupes au pouvoir politique sans vraiment changer fondamentalement les structures de la société ni mettre en pratique de recettes efficaces pour la changer. L'*umma* constitue donc le lieu de la mobilisation pour la réalisation de l'utopie qui est le projet tenu par le Calife ou le gouverneur. À savoir que les conceptions islamiques concernant les conquêtes en vue de propager l'islam ne sont pas adoptés par tous les musulmans : « Cette représentation reflète assez bien les conceptions des musulmans dont l'intolérance et la violence ont été le plus souvent dirigées, d'ailleurs, contre les musulmans qui ne partagent pas leurs vues et se trouvent, par-là, rejetés comme hérétiques¹⁸⁴. »

¹⁸³ Bernard LEWIS, *Le langage de l'islam*, Paris, Gallimard, 1988, p. 111-112. Il rajoute que « l'obligation du *djihad* se fonde sur l'universalité de la révélation musulmane. La parole de Dieu et le message de Dieu s'adressent à l'humanité ; c'est le devoir de ce qui les ont acceptés de peiner sans relâche pour convertir ou, tout au moins, pour soumettre ceux qui ne l'ont pas fait. Cette obligation n'a de limite ni dans le temps, ni dans l'espace. Elle doit jusqu'à ce que le monde entier ait raillé la foi musulmane ou se soit soumis à l'autorité de l'État islamique. Jusqu'à ce moment, le monde est partagé en deux, la maison de l'islam (*Dār al-islām*), où s'imposent la domination et la loi de l'islam, la maison de la guerre (*Dār al-ḥarb*) qui couvre le reste du monde. » *Ibid*, p. 112-113.

¹⁸⁴Mohamed Chérif FERJANI, « Islam, paix et violence », *Revue Projet*, vol. 281, no. 4, 2004, pp. 47-52.

Aujourd'hui, les actions du Daëch ou du Hezbollah¹⁸⁵ par exemple ont pour but d'instaurer un État islamique (sunnite ou chiite). La question de gouverneur chez Daëch n'est pas compliquée à résoudre car il suffit que la personne soit descendant des Qurayshites. Pour les chiites, l'imam qui doit diriger leur État islamique doit être al-Mahdī « le guidé (par Dieu) »¹⁸⁶ ou un de ses représentants¹⁸⁷. Les actions militaires du Hezbollah dans ce cas visent à préparer le terrain pour l'arrivée de leur Messie pour qu'il dirige l'*umma* à la victoire définitive contre les « mécréants ». Une partie importante des chiites koweïtiens opèrent en ce sens avec le Hezbollah et l'Iran car ainsi ils préparent, selon leur dogme, l'arrivée d'al-Mahdī¹⁸⁸.

Il est vrai que ces structures culturelles et civiques, qui constituent les conditions de la réalité de l'islam, ne peuvent être ni ignorées ni supprimées, mais elles peuvent tout de même être développées davantage. La charia n'est pas fermée aux innovations et aux changements. Le système politique tire sa légitimité du Coran, de la Sunna et de la charia selon les interprétations respectives. Cette flexibilité à interpréter les sources afin d'instaurer un système politique peut être un point faible de l'islam¹⁸⁹. Le but de gouverner en islam est, dans l'absolu, l'application des principes de justice en faveur de la Communauté des croyants, mais qui est vraiment chargé d'appliquer ces principes ? Le calife (sunnite) ou l'imam (chiite) doit-il être élu par les hommes ou bien par ordre divin ?

Le domaine du politique est donc inhérent à l'islam dès le départ, alors qu'il était le fruit du conflit entre le roi et l'Eglise en Occident où le roi se présente désormais en tant qu'alternatif de l'Eglise pour la gouvernance de la société. Ce conflit donne naissance à la théorie du « contrat social » et à la séparation des pouvoirs. En effet, avec l'établissement de la dynastie omeyyade, la croyance devient un outil de propagande pour servir l'idéologie politique des gouverneur¹⁹⁰. C'est l'instrumentalisation de la religion en faveur du politique. Les savants

¹⁸⁵ Nous prenons en exemple ces deux mouvements car ils ont un impact idéologique important sur la sphère politique islamiste koweïtienne.

¹⁸⁶ Douzième imam des chiites qui est toujours occulté depuis 941 selon la tradition chiite.

¹⁸⁷ Comme le théologien-juriste ou le guide-suprême. Voir la section 3 (partie I – chapitre 2)

¹⁸⁸ Voir la section 3 *La domination de l'islamisme chiite sur le politique et le civil au Koweït : le cas de l'Association de la Culture Sociale* (partie III - chapitre 2).

¹⁸⁹ En effet, n'étant point une nouvelle science indépendante de l'islam, la politique et les principes de l'exercice du pouvoir et ses modalités ne sont pas exhaustivement explicites dans les sources. La question politique devient tout de suite la pomme de discorde entre les musulmans après la mort du prophète car chacun des protagonistes façonne cette question à son image.

¹⁹⁰ Muḥammad 'ĀBID AL-ĠABIRI, *Al-'aql al-siyāsī al-'arabi : Muḥadadātuhu wa taḡalliyātuhu*, Beirut, markaz dirāsāt al-wiḡda al-'arabiyya, coll.« naqd al-'aql al-'arabi », 1990, vol.3, p. 231-261.

religieux sont désormais au service du calife¹⁹¹. Nous verrons dans la prochaine section comment la question politique est traitée dans l'islamisme moderne afin de l'analyser ensuite dans le cas koweïtien.

¹⁹¹ Le développement des idéologies religieuses et des hadiths débute réellement à l'époque omeyyade entre les pro-omeyyades (*al-ğabriyya*) et les anti-omeyyades. *Al-ğabriyya* s'agit d'une doctrine dialectique qui prétend que les œuvres de l'individu lui sont destinées et imposées par ordre divin et que l'individu n'a pas la capacité de les changer. De ce fait, peu importe l'acte, l'individu ne sera pas jugé et n'est pas responsable de ses actes. Cette idéologie allait bien évidemment dans le sens des omeyyades qui ont établi leur pouvoir sur le sang des hachémites. Voir Muḥammad ŠAHRUR, *Addīn wa Assuḷṭa : Qirā'a mo'āsira lil-ḥākimiyya*, Beirut, Dar Al Saqi, 2014, p. 23. Les hadiths étaient utilisés aussi comme des *fatwas* pour éviter tout soulèvement contre le pouvoir omeyyade. Lorsque les opposants des omeyyades mirent la légitimité du pouvoir en question, les adeptes d'*al-ğabriyya* commencent de « créer » des hadiths prophétiques pour réfuter les arguments des opposants. Et ces hadiths font aujourd'hui une partie intégrante des sources qui inspirent l'islam politique dans sa gestion des affaires. *Al-ğabriyya* avait plus tard comme adversaire les *qadriyya*, issus d'*Al-mu'tazila* « le mutazilisme ». Le mutazilisme est une école théologique apparue au VIII^e siècle. Les pensées de cette école faisaient autorité durant une période de l'époque abbasside. Ses adeptes mettent en avant le libre arbitre et autorisent l'usage des outils rationnels de la philosophie. C'est donc une école qui réserve un rôle essentiel à la raison dans ses recherches. Leurs adversaires les *muḥaddiṭīn* se réfèrent essentiellement aux hadiths pour tout ce qui concerne la création juridique. Leur « slogan » (des *muḥaddiṭīn*) était : « Le bien est ce que Dieu ordonne et le mal ce que Dieu interdit ». Dès l'année 846, les mutazilites vont subir des persécutions de la part du Calife abbasside Al-Moutawakkil et leurs écrits seront détruits. Contrairement à l'irrationalité des *ğabriyyas*, l'école *qadrite* est plutôt rationnelle. Les adeptes de ces écoles affirment que Dieu ne prévoit pas les actes de l'individu, et que ce dernier est responsable de ses actes. Quant aux *al-ğabriyya*, ils justifiaient et légitimaient les actes « anti-islamique » des omeyyades en prétendant que ces actes sont imposés par Dieu. Ces conflits idéologiques de l'islam (prophétique, Califes bien guidés, omeyyade, et plus tard abbassides) ont façonné l'imaginaire social arabo-musulman et sa raison politique jusqu'à aujourd'hui. Voir M. 'ĀBID AL-ĞABIRI, *Al-'aql al-siyāsī al-'arabi : Muḥadadātuḥu wa tağalliyātuḥu...*, *op. cit.*, p. 231-261.

b) *Le sunnisme moderne comme modèle à l'islamisme koweïtien*

« Les religions occupent une place particulière dans nos sociétés modernes. Elles en sont constitutives, et pourtant elles sont souvent considérées comme des facteurs de déstabilisation. La compréhension d'un tel type de facteurs apparaît donc comme essentielle si l'on veut comprendre les difficultés actuelles que traversent les sociétés méditerranéennes¹⁹². »

Tout d'abord, les mouvements islamistes contemporains ne sortent pas de néant. La religion dans le monde arabo-musulman était souvent utilisée pour polariser et attirer les foules afin de combattre les régimes autoritaires ou les défendre, ou pour repousser les invasions et la colonisation. Dans l'islam sunnite, le premier à renégocier la question de la souveraineté et de la gouvernance « *al-ḥākimiyya* » dans l'époque contemporaine fut Muḥammad Rašīd Riḍā¹⁹³ (1865-1935)¹⁹⁴. Il adopte l'idée du « contrat social » de Jean-Jacques Rousseau qui considère le peuple comme la source des pouvoirs¹⁹⁵. M. Riḍā¹⁹⁶ a établi sa théorie de *Sulṭat al-umma* « l'autorité de l'*umma* », à partir du « contrat social », à la suite de l'effondrement de l'Empire ottoman. Son objectif était de ressusciter un califat basé sur la volonté du peuple (ou l'*umma* selon le vocabulaire de Riḍā) :

« L'islam a établi les principes et les fondements de la politique socio-civile, et a autorisé à l'*umma* à faire son opinion et à interpréter [*al-iğtihād*]¹⁹⁷ selon le temps et le lieu [...]. L'un de ces principes est que l'autorité appartient à l'*umma* qui fonctionne selon le concept de la consultation [*aššūrā*]¹⁹⁸. Son

¹⁹² Rapport présenté aux États généraux culturels méditerranéens de Marseille devant l'Atelier « religion société » (novembre 2008).

¹⁹³ Muḥammad Rašīd Riḍā est un intellectuel syrien né au Liban et a exilé en Égypte. Il fait partie de la tradition islamique réformiste issu de Jamal al-Din al-Afghani et de Mohammed Abduh.

¹⁹⁴ M. ŠAḤRUR, *Addīn wa Assulṭa : Qirā'a mo 'āšira lil-ḥākimiyya...*, op. cit., p. 53-55.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ Nous nous référons à des penseurs considérés comme « extrémistes », à l'instar de Muḥammad Rašīd Riḍā, Ḥasan al-Bannā, al-Mawḍūdī et Sayyid Quṭb, car ce sont ces penseurs qui ont façonné la raison politique islamique au Koweït.

¹⁹⁷ « Littéralement, le terme Ijtihād signifie "l'effort". Au fil du temps, il prit le sens particulier "d'effort de réflexion". Selon la doctrine classique de la théorie du droit islamique, Ijtihād signifie se contraindre à se forger une opinion dans un procès (qadiyya) ou comme règle (hukm) de droit. Pour le philosophe indien Mohammed Iqbal (1877-1938), l'Ijtihād "signifie s'efforcer en vue de formuler un jugement indépendant sur une question légale." » Voir *Les Cahier de l'Islam*. Disponible sur : <https://urlr.me/TJvZC> [Lien consulté le 01/09/2020]

¹⁹⁸ « Dans l'histoire primitive de l'islam [...] *šūrā* désigne le conseil consultatif restreint d'éminents Qurayšites qui finirent par choisir 'Uṭmān b. 'Affān comme troisième calife de communauté musulmane après l'assassinat de 'Umar b. al-Ḥattāb. [...] L'idée de la *šūrā* comme méthode de sélection des califes et autres grands personnages de l'État, c'est-à-dire le principe de l'élection, paraît avoir été en honneur pendant la période Umayyade. [...] Au XX^e siècle, des institutions parlementaires furent inaugurées dans les pays de langue arabe sous différents intitulés, souvent pour répondre aux exigences publiques inspirées par l'exemple extérieur. Leur rôle politique varia en fonction du temps et du lieu, mais dans l'ensemble, fut plus limité que celui de leurs homologues occidentaux. Parmi elles, les corps qualifiés de *Mağlis aššūrā* (conseil consultatif) était de nature tout à fait traditionnelle, et ne

gouvernement [de l'*umma*] est une sorte de république, et le successeur [*halīfa*] du Prophète n'a aucun avantage même sur le plus faible des ressortissants [*ra'yya*]. Il n'est qu'un exécuter du droit [*aššar*] et un garant des règles de l'*umma*¹⁹⁹. »

À noter que le « peuple²⁰⁰ » est l'élément principal du contrat social de Rousseau, alors que dans la pensée de Muḥammad Rašīd Riḍā c'est l'*umma* qui est le centre de ce contrat. Autrement dit, il n'est pas question selon la théorie de M. Riḍā de parler de nationalisme dans le sens de l'État-nation, mais plutôt de la communauté musulmane, au sens large du terme, avec ses différentes « ethnies » et « nations ».

Cette *umma* doit d'ailleurs mettre son gouverneur en examen s'il n'applique pas la charia, et doit obéir à ce dernier dans le cas contraire²⁰¹. Riḍā propose un nouveau regard sur le processus de prise du pouvoir, similaire au principe occidental basé sur les élections. Cependant, il existe une différence fondamentale par rapport au système occidental : le choix et l'autorité de l'*umma* doivent être limités par les « lois divines »²⁰². Il s'agit de l'établissement d'un état islamique. Cette théorie de l'état islamique dans l'histoire contemporaine fut appuyée par le célèbre fondateur des « Frères musulmans » Ḥasan al-Bannā (1906-1949). Il suit son prédécesseur en ce qui concerne le principe de « l'autorité de l'*umma* » dans le sens où le rapport entre le gouverneur et les gouvernés doit fonctionner selon le principe de la consultation (*aššūrā*) : Le « calife » doit écouter doléances et avis de ses « ressortissants » et ces derniers doivent l'obéir tant qu'il commande le bien et interdit le mal (*al-'amr bil-ma'rūf wa annahy 'an al-munkar*)²⁰³.

L'année 1928 est une date clés dans l'histoire du Moyen-Orient. En effet, Ḥasan al-Bannā fonda l'Organisation transnationale des Frères musulmans à Ismaïlia en Égypte, quatre ans après l'abolition du califat par le gouvernement turc en 1924. Les Frères musulmans ont partout commencé leur implantation par le biais de la prédication, en mettant l'accent sur l'éducation et la fondation des hôpitaux et des lieux socio-culturels²⁰⁴. Ils contribuaient

détenaient qu'un pouvoir limité dans la prise des décisions. » Voir *Encyclopédie de l'islam* (Tome IX) : « *Shūrā* ».

¹⁹⁹ Muḥammad Rašīd Riḍā, *Al-ḥilāfah*, Caire, Dār azzahrā' lil-'ilām al-'arabiyy, 1988, p. 9.

²⁰⁰ En arabe, la traduction littérale du « peuple » est *ša'b*. Ce mot arabe ne désigne pas l'ensemble des musulmans du monde. C'est pour cette raison que les mouvements islamistes préfèrent en général le terme *umma* qui convient plus à leur idéologie transnationale.

²⁰¹ Muḥammad Rašīd Riḍā, *Op. cit.*, p. 21-23.

²⁰² *Idem*, *Tafsīr al-manār*, Beyrouth, Dār al-kutub, 2005, vol. 5, p. 149-154.

²⁰³ Ḥasan AL-BANNĀ. Maḡmū'at rasā'il al-bannā. In Congrès des étudiants de Frères musulmans, Beyrouth, 1981, p. 160.

²⁰⁴ Ḥalīl 'Alī ḤAYDAR, *Attaṣawwur assiyāsiyy li dawlat al-ḥarakāt al-islāmiyya*, Abu Dhabi, Emirates Center for Strategic Studies and Research, 1997, p. 5.

également dans le domaine économique et financier avec des investissements qui leur servira pour propager leur idéologie partout dans le monde²⁰⁵. Ils s'investissaient aussi dans la politique et la gouvernance. Ḥasan al-Bannā rappelle que : « L'islam auquel croient les Frères musulmans prend la gouvernance comme un de ses principes, et se base sur l'exécution et la guidance.²⁰⁶ » La doctrine politique était déjà assujettie à la doctrine religieuse.

Les idées d'al-Bannā avaient trouvé écho dans la société koweïtienne avec un certain 'Abd al-'azīz al-Muṭawwa'²⁰⁷, un islamiste sunnite koweïtien, qui commença par fréquenter les réunions organisées par al-Bannā avant l'établissement officiel de l'Organisation transnationale des Frères musulmans²⁰⁸. 'Abd al-'azīz al-Muṭawwa' appartient à l'une des familles marchandes fondatrices du pays. Cependant, jusqu'en 1940, les Frères musulmans arabes présents au Koweït étaient peu nombreux. Al-Muṭawwa' utilisa ses réseaux pour faire venir les Frères arabes expulsés de leurs pays au Koweït, il s'agissait pour la plupart d'Égyptiens, de Syriens, de Palestiniens et d'Irakiens. L'arrivée de ces Frères arabes au Koweït était en faveur de la famille régnante qui était en conflit avec des wahhabites d'un côté²⁰⁹, et des mouvements patriotes et socialistes de l'autre. Ensuite, avec l'aide des Frères arabes, al-Muṭawwa' et d'autres Frères koweïtiens fondèrent en 1952 l'Association de la Guidance Islamique (*Ġam'iyat al-'iršād al-'islāmiyy*), lançant ainsi leur magazine *'Iršād* (guidance) et construisant leur propre école (*'Iršād*)²¹⁰. À savoir qu'officiellement l'Association de la Guidance Islamique était dirigée par les Frères koweïtiens, mais elle était en secret la branche locale de l'organisation égyptienne des Frères musulmans²¹¹. Ceci peut s'expliquer par la dimension transnationale de l'Organisation mère basée en Égypte qui s'appuient sur ses fidèles koweïtiens de « l'*umma* ». Nous détaillons la question des Frères musulmans au Koweït dans le prochain chapitre « *L'islamisme koweïtien : enracinement historique et socioculturel* » et dans la section

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ Cité par Ḥalīl 'Alī ḤAYDAR, *Op. cit*

²⁰⁷ Né en 1910 au Koweït dans une famille pieuse de commerçant, 'Abd al-'azīz al-Muṭawwa' (mort en 1996) débute ses études à l'école primaire d'al-Ahmadiyya, puis s'installe à Bassora où il entre en contact avec les Frères musulmans présents en Irak. Il travaille ensuite en Égypte et écrit dans la revue hebdomadaire *Les Frères musulmans*. 'Abd al-'azīz al-Muṭawwa' contribue également à la fondation de l'Association de la guidance islamique en 1952. Voir C. LAHOUD-TATAR, *Islam et politique au Koweït...*, *op. cit.*, p. 52.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 51-56.

²⁰⁹ En effet, ce conflit avec les wahhabites revient aux années 1919-1920. Des tensions se produisent entre les troupes de 'Abd al-'Azīz al-Sa'ūd, les *Iḥwān* (Frères wahhabites), et les troupes de Sālim al-Ṣubāḥ en 1919 à cause d'un conflit frontalier. Une bataille prend lieu en 1920 (la bataille de *Ġahrā'*) entre les deux troupes. 'Abd al-'Azīz al-Sa'ūd a été défait au cours de cette bataille. Cet événement constitue le mythe fondateur de l'État koweïtien car la loi de 1959 portant sur la nationalité classe les habitants avant 1920 comme « Koweïtiens d'origine ». Voir *Ibid.*, p. 83.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 51-59.

²¹¹ Falāḥ AL-MUDEIRIS, *Al-ġama'ah assalafiyya fī al-kuwayt*, Koweït, Dār al-qurtās, 1999, p.19.

2 « *L'accroissement du rôle politique des Frères musulmans dans la région* » du dernier chapitre de cette thèse.

Quoiqu'il en soit, la radicalisation de la question sur la gouvernance et la souveraineté dans l'islamisme contemporain commence avec Sayyid abū al-‘Alā’ al-Mawdūdī²¹² (1903-1979). La question de la gouvernance prend une dimension radicale avec ce penseur islamiste, surtout en ce qui concerne la colonisation occidentale dans le monde arabo-musulman et la mainmise des Indous sur les richesses en Inde. Al-Mawdūdī a une vision réductrice qui limite le monde entre deux parties et une dualité conflictuelle. Selon lui le monde est divisé entre la vision islamique et la vision occidentale, et les deux visions ne peuvent en aucun cas coexister²¹³.

On peut estimer que la théorie d'al-Mawdūdī n'est qu'un prolongement de la version radicale de l'islam : la soumission totale à la charia et l'application rigoureuse de la loi religieuse qui prend le dessus sur les droits constitutionnels²¹⁴ : « Et ceux qui ne jugent pas d'après ce que Dieu a fait descendre (édicter), les voilà les mécréants » (*Coran*, 5, 44). C'est-à-dire que des questions telles que la laïcité, le nationalisme et la démocratie n'ont pas leurs places dans la société idéale d'al-Mawdūdī selon lequel ces trois concepts politiques sont le fruit de la pensée occidentale « mécréante ». Cette idéologie laisse son impact sur des courants et des mouvements islamistes jusqu'à nos jours²¹⁵.

Sayyid Quṭb (1906-1966), théoricien des Frères musulmans, est considéré à la fois comme la source de l'islamisme djihadiste et de l'islamisme politique contemporain, surtout après la mort d'al-Bannā (1949), le fondateur de l'Organisation des Frères musulmans. La mort de ce dernier créa un vide idéologique et un risque d'affaiblissement de la doctrine, tout de suite

²¹² Al-Mawdūdī était un théologien pakistanais très influent. Il est le fondateur du parti pakistanais *Jammat-e-islami* (le Groupe islamique). L'objectif de son parti est l'établissement d'un État islamique unifié dirigé par les lois de la charia. Il est un des premiers islamistes du XX^e siècle à prôner le retour au djihad. La conception de la souveraineté d'al-Mawdūdī est née dans le contexte de la guerre civile indienne (entre les hindous et les musulmans) qui aboutit finalement à la création du Pakistan en 1947. Voir ‘Abd al-ḡanī ‘IMAD, *Ḥākimiyyat allāh wa sulṭān al-faqīh*, Beyrouth, Dār aṭṭalī‘a, 1997, 14.

²¹³ La lutte d'al-Mawdūdī pour l'indépendance du Pakistan était également liée à la question d'un Etat démocratique revendiqué par les hindous. L'application de la démocratie « occidentale » en Inde mettrait en danger, selon al-Mawdūdī, l'identité culturelle des indiens musulmans qui représentent une minorité dans le pays. À noter que selon lui (et par ailleurs selon les islamistes en général), la laïcité et la démocratie occidentales ne sont pas compatibles avec les valeurs islamiques étant donné que la gouvernance et la souveraineté appartiennent uniquement à Dieu : « Le vrai gouverneur en islam est Dieu. » Voir Al-Mawdūdī, *Naṣariyyat al-islām assiyāsīyya*, Damas, Dār al-fikr, 1967, p. 45.

²¹⁴ *Ibid.*, 27.

²¹⁵ En effet, la question de la guerre civile en Inde était l'utérus qui donne naissance à la question de la gouvernance dans la pensée islamique, et l'Égypte était le bastion à partir duquel cette idéologie radicale fut exportée dans le monde. Voir M. ŠAHRUR, *Addīn wa Assulṭa : Qirā'a mo 'āšira lil-ḥākimiyya...*, *op. cit.*, p. 53.

comblée par Quṭb²¹⁶. La question d'*al-ḥākimiyya* (la gouvernance) est divine selon lui, et ne peut donc pas faire l'objet d'un effort d'interprétation (*lā iğtihāda fī naṣ*). Entre autres, lorsque le texte religieux est clair sur le plan littéral, il n'est aucunement question de le réinterpréter avec le contexte de l'époque. *Al-ḥākimiyya* fait partie, selon S. Quṭb, de ces textes intouchables qu'il faut prendre au sens littéral. De plus, comme al-Mawdūdī, S. Quṭb divise le monde entre deux parties : islamique et *ḡāhiliyy*²¹⁷. Le monde islamique a le devoir, selon Quṭb, de conquérir le monde *ḡāhiliyy* pour établir une paix mondiale sous l'ombre de l'islam²¹⁸. Olivier Carré, auteur de *Mystique et politique*, précise qu'être musulman, selon S. Quṭb, est :

« Être un guerrier (*muḡāhid*), une communauté (*umma*) de guerriers sincères en permanence, prêts à être utilisés ou non par Dieu s'il le veut et quand il le veut, car lui seul est le chef de la bataille²¹⁹. »

Quṭb estime donc que la seule souveraineté qui doit être exécutée est celle qui s'appuie sur Dieu et sur la charia. Tous les gouvernements et sociétés de son époque sont considérés comme de *ḡāhiliyy*, et il était nécessaire, selon lui, de les excommunier et de déclarer, par devoir religieux, le jihad contre eux²²⁰ :

« La plupart de ceux qui se disent musulmans ne sont pas des vrais musulmans et, dans tous les cas, ils sont moins pieux que les vrais musulmans à savoir les membres de l'organisation des Frères musulmans²²¹. »

Autrement dit, même les musulmans pieux qui optent pour une version de l'islam autre que celle des Frères musulmans sont eux-mêmes des faux musulmans. Ce courant radical au sein de l'Organisation reste plus ou moins le courant dominant jusqu'aujourd'hui. Ainsi la lignée d'Ḥasan al-Bannā, plus modérés que celle de S. Quṭb, reste en état paralytique. Les idées de Muḥammad Morsī (1951-2019), président du Parti de liberté et de la justice qui a emporté

²¹⁶ *Ibid.*, p. 53-64.

²¹⁷ La *ḡāhiliyya* a comme équivalence en français le « paganisme » ou l'« ignorance ». Elle représente l'état de la société où ni l'islam ni ses principes sont reconnus ou appliqués. Le monde *ḡāhiliyy* ne concerne pas uniquement l'Occident, mais aussi toute société musulmane où l'islam n'est pas appliqué ou appliqué en partie seulement (donc la quasi-totalité des pays musulmans).

²¹⁸ Olivier CARRE, *Mystique et politique : lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Quṭb, frère musulman radical*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1984, p. 123-124.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ Sayyid QUTB, *Ma 'ālim fī aṭṭarīq*, Beyrouth, Dār aššurūq, 1980, p. 164-165. À savoir le jihad selon Quṭb n'est pas une guerre défensive mais offensive. Le jihad est selon lui la révolution contre toute souveraineté absolue des hommes, des régimes et des lois. Voir Olivier CARRE, *Mystique et politique*, *Op. cit.*, p. 128.

²²¹ Sarah Ben NEFISSA et Mahmoud Hamdy Abo EL-KASEM, « L'organisation des Frères musulmans égyptiens à l'aune de l'hypothèse qutbiste », *Revue Tiers Monde*, N° 222-2, 23 juin 2015, p. 103-122.

les élections présidentielles en Égypte en 2012, s'inscrivent dans la lignée *qutbiste*²²². Quoiqu'il en soit, les Frères musulmans restent le parti islamiste le plus intégré dans la société moderne²²³.

Il était avant tout indispensable de traiter l'islamisme sur le plan politique islamo-arabe avant de la traiter exclusivement sur le plan koweïtien. Quel chemin a emprunté l'islamisme koweïtien pour s'implanter dans la société ? Et quels sont les défis imposés à la société koweïtienne depuis « l'islamisation » de sa société civile dans l'époque contemporaine ?

²²² *Ibid.*

²²³ Zidane MERIBOUTE, « Arrabī' al-'arabiyy : Tīql al-'ihwān al-muslimīn - Ru'yatuhum lildawla wa al-māliyya al-islāmiyya », *International Development Policy | Revue internationale de politique de développement*, 4, 1 mars 2013, <http://journals.openedition.org/poldev/1833>.

Chapitre 2 : L'islamisme koweïtien : enracinement historique et socioculturel

Dans ses *mémoires*, Ḥālid Sulaymān al-‘Adsānī (1911-1982), le secrétaire du premier et du deuxième Conseil législatif koweïtien²²⁴, précise que dans la société koweïtienne il n’existait pas de motifs et d’organes pour impulser des mouvements de réforme à l’instar d’autres pays arabes²²⁵. C’était une société très simple où les superstitions et l’ignorance²²⁶ dominaient l’esprit des gens²²⁷. Au début du XX^e siècle, il n’y avait aucune forme d’enseignements et d’éducation formels dans le pays. L’enseignement se faisait dans les mosquées et dans les *katātīb* qui étaient des endroits où on enseignait la religion et les principes de la lecture, de l’écriture et du calcul d’une manière simpliste. Les *katātīb* était une sorte d’enseignement privé à but lucratif²²⁸. Cet enseignement se basait sur l’endoctrinement, c’est-à-dire qu’il s’agissait d’un système de « dicté » irrationnel. La réflexion rationnelle qui aide l’individu à analyser et à décrypter n’avait pas réellement sa place dans la société koweïtienne. En revanche, ce qui dominait l’esprit de l’époque était la réflexion religieuse traditionnelle basée sur la dualité : Le céleste et le terrestre, le monde d’ici-bas et l’au-delà, la récompense et le châtement, le paradis et l’enfer, le bien et le mal, le licite et l’illicite, etc. La culture dominante à l’époque était donc d’obédience religieuse traditionaliste qui mirent les bases d’un terrain fertile au fondamentalisme et à l’intégrisme religieux jusqu’à nos jours dans la société koweïtienne²²⁹. Tout autre modèle de pensée ou de vision était, et est toujours considéré comme hérétique ou athée²³⁰.

²²⁴ Le Conseil législatif est le premier conseil où les députés sont élus au Koweït et non choisis par l’émir. Il a été créé le 29 juin 1938. Ce Conseil législatif est le fruit des conflits nés après la mort du neuvième émir du pays : Sālim al-Mubārak al-Ṣubāḥ. Après sa mort, les Koweïtiens des classes moyennes et l’oligarchie marchande décidèrent qu’il faut désormais partager la gestion des affaires dans le pays avec la famille princière.

²²⁵ Ḥālid Sulaymān AL-‘ADSANI, *Muḍakkarrāt Ḥālid Sulayman al-‘adsānī*, p. 3-4. (Version électronique) : <http://taqadomi.com/wp-content/uploads/downloads/2011/06/مذكرات-خالد-سليمان-العدساني.pdf> [Lien consulté le 10/09/2020]

²²⁶ À titre d’exemple, certaines familles à l’époque considéraient que la vaccination contre les maladies était illicite d’un point de vue religieux. De plus, dans certains milieux sociaux, si une semaine passe sans être visité par un savant religieux, la famille considérait cela comme un signe de mécontentement divin qui va provoquer une maladie ou une crise au sein de la famille. Voir Ibrāhīm AL-BA‘TĪYY, *Ṣaḥṣiyāt ‘arabiyya mu‘āṣira*, Le Caire, Kitāb al-yawm, 1970, p. 101-102.

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ *Tārīḥ ṭānawīyyat al-ṣuwayḥ (1953 – 1973)*, Koweït, Ministère de l’Éducation, 2005, p. 37.

²²⁹ ‘Aqīl Yūsuf ‘ĪDAN, *Ma‘ṣiyat Fahd al-‘Askar: « al-wuḡūdīya » fi ‘l-wa‘y al-kuwaytī*, Aṭ-Ṭab‘a 1., Qaṣr an-Nīl, al-Qāhira, Dār al-‘Ain li-n-Naṣr, 2013, p. 127-128.

²³⁰ ‘Abd al-‘azīz ARRAṢĪD, *Tārīḥ al-kuwayt*, Beyrouth, Dār Maktaba al-ḥayāh, 1978, p. 342.

Cependant, selon le cheikh Yūsif bin 'īsā al-Qinā'īyy (1879-1973)²³¹, le début d'un système d'éducation formelle au Koweït commence le 23 mars 1910 lorsque Yāsīn Aṭṭabṭabā'ī (1860-1918) fait un discours, à l'occasion du *Mawlid* (la commémoration de la naissance du prophète de l'islam), où il exhorta à la construction des écoles publiques tout en montrant l'importance de ces établissements dans l'enseignement et la direction du peuple, et dans l'éradication de l'ignorance²³². Yāsīn Aṭṭabṭabā'ī était ainsi derrière l'idée de la construction de la première école publique formelle moderne au Koweït « *Madrasat al-Mubārakiyya* » en 1911. Une école dont les enseignements étaient censés être loin du système traditionnel des mosquées et des *katātīb*. Les marchands et les notables de la société koweïtienne soutinrent et encouragèrent l'établissement de telles écoles dans le pays car ils étaient convaincus que celles-ci sont indispensables et vont de pair avec la modernité.

Or, plusieurs membres influents de la famille princière koweïtienne étaient en défaveur de cette « innovation » qui comporterait, selon eux, des impasses pour la société. Les deux camps parvinrent à un compromis : la nouvelle école portera le nom du cheikh Mubārak al-Ṣubāḥ (le souverain du pays à l'époque) - l'école *al-Mubārakiyya*. À savoir que, selon 'Abd al-'azīz Arrašīd, l'auteur de *L'histoire du Koweït*, le souverain du pays à l'époque, cheikh Mubārak al-Ṣubāḥ, n'avait aucune tendance pour les savoirs et les sciences, et n'a pris aucune responsabilité pour la création de l'école qui a pris son nom²³³. L'école *al-Mubārakiyya* « *Madrasat al-Mubārakiyya* – dans la capitale Kuwait City » qui était destinée à être « le rayon de la science et de la modernité » n'était pas très différente des *katātīb* vu que les cadres étaient souvent nommés indirectement par le cercle du souverain du pays. L'historien koweïtien 'Abdallah al-Ḥātim (1917-1995) explique dans son livre *D'ici a commencé le Koweït* que tout dans l'école *Mubārakiyya* ressemblait aux *katātīb* : « ... [tout se ressemblait] sauf l'immensité de la construction et la division de l'éducation en classes, mais l'enseignement reste tel quel : lire, écrire et calculer²³⁴. » La base de l'enseignement dans cette école, et dans les écoles construites par la suite, demeurait la religion. Et pour en rajouter, il n'y avait aucune bibliothèque dans les écoles koweïtiennes jusqu'au milieu des années cinquante²³⁵. L'absence des bibliothèques dans les écoles peut expliquer le retard pris par la société koweïtienne dans

²³¹ Yūsif bin 'īsā al-Qinā'īyy est l'un des pionniers de la réforme sociale au Koweït, notamment la réforme religieuse. Avec le soutien de Yāsīn Aṭṭabṭabā'ī, il était un des premiers à lancer l'appel à construire des écoles formelles dans le pays.

²³² Yūsif AL-QINĀ'ĪYY, *Ṣafahāt min tāriḥ al-kuwayt*, Koweït, Dāt al-salasil, 1988, p. 43.

²³³ 'Abd al-'azīz ARRAŠĪD, *Tāriḥ al-kuwayt*, op. cit., p. 223.

²³⁴ 'Abdallah AL-ḤĀTIM, *Min hunā bada'at al-kuwayt*, Liban, Al-Maṭba'ah al-'aṣriyya, 2004, p. 78-79

²³⁵ Fayṣal MUTṬAWWA', « Atta'lim fi al-kuwayt », Maḡallat al-bi'tāh, n° 7, Koweït, p. 345.

le développement du système éducatif et surtout dans la construction d'une génération consciente des enjeux intellectuels et scientifiques.

Section 1 – Les origines wahhabites du rigorisme du système éducatif koweïtien

Au milieu du XVIII^e siècle en Arabie apparaît une réforme religieuse et à une révolution politique menée par Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb. Cette réforme va changer la donne à jamais dans la Péninsule arabique car l’alliance entre M. ‘Abd al-Wahhāb et le prince Muḥammad ibn Sa‘ūd va en quelques années envahir la quasi-totalité de l’Arabie. Cette réforme religieuse appelée « wahhabisme » fut la première de l’islam contemporain. Le wahhabisme prône une version rigoriste de l’islam, basée sur les fatwas du théologien hanbalite Ibn Taymiyya (1268-1329), l’un des grands penseurs de l’école hanbalite, l’école sunnite sur laquelle se basent le wahhabisme. Ibn Taymiyya est à l’origine des persécutions contre les minorités musulmanes, notamment les chiites et les soufis²³⁶. Il est difficile aujourd’hui d’avoir une définition unique du « wahhabisme », et l’ambiguïté de ce terme ne facilite pas une entreprise de définition. Lorsque l’on parle de wahhabisme, on ne parle pas seulement de Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb, mais aussi du régime saoudien basé sur les idées wahhabites, et les oulémas wahhabites qui ne s’accordent pas forcément sur tous les sujets. Selon Pascal Ménoret, historien, professeur d’anthropologie à l’université Brandeis (Massachusetts, Etats-Unis) et auteur de *L’Énigme saoudienne : les saoudiens et le monde*, le terme « wahhabisme » est utilisé aujourd’hui pour désigner au moins six phénomènes :

« Premièrement, la tradition doctrinale élaborée par les théologiens se réclamant, à un titre ou à un autre, de la réforme de Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb ; deuxièmement, l’Islam officiel professé par l’établissement religieux saoudien ; troisièmement, les pratiques religieuses des Saoudiens ; quatrièmement, l’influence de l’Arabie saoudite dans le monde musulman ; cinquièmement, certaines des opinions religieuses professées par des groupes islamistes et sixièmement, la référence théologique de comportements jugés, en Europe, déviants (port de la barbe, non-consommation de porc ou d’alcool, ségrégation dans certains équipements publics, etc.) voire illégaux (port du foulard dans les établissements scolaires français)²³⁷. »

Le wahhabisme était enraciné dès le départ dans le système éducatif koweïtien imprégné par l’intégrisme et le salafisme²³⁸, et il y a deux penseurs qui ont particulièrement impacté la raison religieuse koweïtienne : Muḥammad Rašīd Riḍā et Maḥmūd Šukrī al-Ālūsī²³⁹. Le

²³⁶ Voir des extraits des fatwas d’ibn Taymiyya à l’égard des minorités dans S. VALTER, *Fatwās et politique...*, *op. cit.*, p. 128-133.

²³⁷ P. MENORET, « Le wahhabisme, arme fatale du néo-orientalisme »..., *op. cit.*

²³⁸ Certains penseurs considèrent le wahhabisme comme la version la plus radicale du salafisme. Voir la section 3 *Le salafisme koweïtien : source du terrorisme régional* (partie III – chapitre 3).

²³⁹ ‘Aqīl Yūsuf ‘ĪDAN, *Ma šiyat Fahd al-‘Askar...*, *op. cit.*, p. 137.

premier visita le Koweït en mai 1912, cinq mois après l'ouverture de l'école *Mubārakiyya*. Certains contributeurs et donateurs de l'école *Mubārakiyya* souhaitèrent même lui confier la mission de choisir les enseignants²⁴⁰. À savoir que les idées de Riḍā prirent une tournure radicale proche du wahhabisme surtout en ce qui concerne la question de la femme, le système de gouvernement civil et son soutien ostensible aux idées de Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb. Il évoque dans son livre *Les Wahhabites et le Hedjaz* que :

« Le cheikh Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb était un réformateur de l'islam à Nadjd. Il ramènera dans le rang les habitants [de Nadjd] à l'unicité et à la *sunna* à la manière de cheikh de l'islam ibn Taymiyya. Les habitants [de Nadjd] était pervertis par les hérésies et les innovations propagées dans leurs esprits. Le succès de [M. ibn 'Abd al-Wahhāb] fut rapide grâce au soutien des Al-Sa'ūd²⁴¹. »

Aḥmad Ṣubḥi, le chercheur égyptien en pensée islamique, estime que M. Riḍā a établi une alliance avec Al-Sa'ūd dans le but de propager la pensée wahhabite en Égypte et dans le monde musulman²⁴². Quant à Maḥmūd Ṣukrī al-Ālūsī (1857-1924), il s'agissait d'un savant hanbalite salafiste né à Bagdad. Selon le chercheur irakien Rasūl Muḥammad Rasūl dans *Les wahhabites et l'Irak*, al-Ālūsī était l'un des premiers à prêter serment d'allégeance au discours wahhabite dans l'histoire contemporaine de l'Irak²⁴³. Al-Ālūsī exprime son appartenance au wahhabisme à travers deux volets : critique rigoriste à l'égard de la pensée chiite²⁴⁴, et la production des ouvrages pour répondre aux auteurs qui critiquaient la pensée wahhabite²⁴⁵. Vu son activité jugée dangereuse par rapport à la propagation du wahhabisme en Irak, le padichah ottoman Abdel Hamid II (1842-1918) a ordonné à exiler al-Ālūsī à Mossoul²⁴⁶.

Effectivement, la pensée wahhabite avait des impacts destructifs sur l'Arabie en général, et sur le Koweït plus particulièrement. À titre d'exemple, les wahhabites rejetaient toutes les nouveautés technologiques considérées comme des *bida'* « innovations » et appelait à lutter contre ces *bida'* coûte que coûte²⁴⁷. Ils rejetaient donc l'entrée des radios et des télévisions dans

²⁴⁰ Ḥamza 'ALYAN, *Zamān al-kuwayt al-'awwal. Mašāhid wa ḍikrayāt*, Koweït, Dāt al-salasil, 2011, vol. 1, p. 49.

²⁴¹ Muḥammad Rašīd RIḌA, *Al-wahhābiyyūn wa al-ḥiḡāz*, Égypte, Al-Manār, 1925, p. 6.

²⁴² Aḥmad ṢUBḤI, *Ḡudūr al-irhāb fī al-'aqīda al-wahhābiyya*, Beyrouth, Dār al-mizān, 2008, p. 84-85

²⁴³ Rasūl Muḥammad RASUL, *Al-wahhābiyyūn wa al-'irāq - 'Aqīdat aššiyūh wa suyūf al-muḥāribīn*, Beyrouth, Riyād arrayyis, 2005, p. 94.

²⁴⁴ Il considérait les chiïtes comme des gens qui ont corrompu le monde et qui pratiquent l'adultère de manière permanente. Voir *Ibid*, p. 96.

²⁴⁵ Voici des livres qu'il a rédigé pour répondre aux critiques envers le wahhabisme : *Faḥ al-manām / Ḡayat al-amānī fī arrad 'alā annabhānī / Al-āya al-kubrā 'alā ḍalāl annabhānī / Al-qawl al-'anfā' fī arrad 'an ziyarat al-madfa' / Tārīḥ naḡd*.

²⁴⁶ Maḡallat al-muḡamma' al-'ilmiyy al-'arabiyy, Damas, Tom 5, vol. 10, Octobre 1924, p. 480.

²⁴⁷ Les wahhabites se basent sur un hadith prophétique pour justifier le rejet de toute invention. Il s'agit d'un hadith rapporté par Nasā'ī dans ses *Sunan* n°1578 et authentifié par Cheikh al-Albānī dans sa correction de *Sunan Nasā'ī* : « Celui guidé par Dieu personne ne peut l'égarer, et celui égaré par Dieu personne ne peut le guider. Certes la parole la plus véridique est le livre de Dieu et la meilleure guidée est la guidée de Mahomet. Certes les mauvaises

le pays, et refusaient l'établissement de cinémas et de théâtres (les cinémas étaient interdits jusqu'à récemment en Arabie saoudite)²⁴⁸. Ils détruisaient les tombes et les mausolées, interdisaient les tabacs et condamnaient les fumeurs à mort. Ils brûlaient et détruisaient toutes les œuvres des penseurs qui allaient à l'encontre de la pensée wahhabite, et prohibaient également les livres de philosophie. Les wahhabites les plus fanatiques se basent dans leur compréhension de l'islam sur le sens littéral des versets coraniques et refusent certains hadiths reconnus par l'ensemble des musulmans²⁴⁹. À l'instar du courant *qutbiste* des Frères musulmans, les wahhabites radicaux considèrent les gens qui « se convertissent » au wahhabisme comme des gens qui se convertissent au « vrai » islam, et ceux qui rejettent le wahhabisme comme des mécréants et des associateurs²⁵⁰. Plus encore, les wahhabites ont excommunié d'autres wahhabites qui ont perdu « la légitimité wahhabite », et la prise de la Grande Mosquée de la Mecque en 1979 en est l'exemple. Pour Ğuhaymān al-'Utaybī²⁵¹ (1936-1980), l'orchestre de la prise de la Grande Mosquée, la famille royale saoudienne « wahhabite » a trahi l'islam en acceptant les règles imposées par les États infidèles (occidentaux)²⁵².

L'esprit étroit des islamistes radicaux en général, et des wahhabites en particulier, mène ces adeptes à ressusciter le concept de *takfīr* « excommunication » contre les opposants. À savoir que des termes comme *al-kufr* (mécréance), *al-ilḥad* (athéisme), *azzandaqa* (hérésie), et autres termes, datent du Moyen-Âge, n'ont aucune valeur dans le temps moderne. L'attribution de ces qualificatifs à des opposants (jusqu'aujourd'hui par ailleurs) est liée aux programmes d'éducation et d'enseignement qui n'ont pas encore démantelé la mentalité « moyenâgeuse »

choses sont les choses nouvelles et chaque nouvelle chose est innovation, et chaque innovation est égarement et chaque égarement est en enfer. »

²⁴⁸ Mohammed ARKOUN, *Al-hawāmil wa aššamāwil ḥawla al-islām al-mu'āšir*, Beyrouth, Dār atṭalī'a, 2010, p. 179.

²⁴⁹ *Ibid*, p. 58.

²⁵⁰ Aḥmad AL-KATIB, *Ĝudūr al-istibdād fī al-fikr assiyāsiyy al-wahhābiyy*, 2011, Version électronique, p. 19.

²⁵¹ Les racines intellectuelles de Ğuhaymān al-'Utaybī remontent aux années 1960-1970 et proviennent d'une mouvance nommée *al-ḡamā'a assalaḥiyya al-muḥtasiba* dont la doctrine promulguait l'*iḡtihād* et rejetait l'imitation de la jurisprudence. Voir Aurélie Kerkadi, « Le mahdisme : son évolution et ses liens avec le terrorisme islamiste du XXI^e siècle », Mémoire de master, Global Studies Institute de l'université de Genève, 2017, p. 29-36.

²⁵² D'ailleurs, pour se débarrasser de Ğuhaymān al-'Utaybī et son mouvement, l'Arabie saoudite fait appel aux gendarmes du GIGN français (Groupe d'Intervention de la Gendarmerie Nationale). Cependant, puisque selon le wahhabisme l'entrée dans la Grande Mosquée autour de la Kaaba est interdite pour les non-musulmans, les autorités saoudiennes vont éviter de mentionner les Français dans les rapports officiels. D'après le capitaine Paul Barril, et pour éviter le mécontentement des fidèles, les gendarmes du GIGN auraient dû se soumettre à une cérémonie de conversion à l'islam afin d'entrer dans la Grande Mosquée pour abattre Juhayman al-Otaibi. Voir Olivier DA LAGE, *Géopolitique de l'Arabie saoudite*, Bruxelles, Complexe, 2006, p. 143, et Henry LAURENS, Professeur au Collège de France dans son cours du 3 novembre 2010 « La question de Palestine à partir de 1982 » (Minute 61:40). Disponible sur : <https://www.college-de-france.fr/site/henry-laurens/course-2010-11-03-15h00.htm> [Lien consulté le 10/09/2020]

et ses thèses dogmatiques qui dominent l'esprit de la Péninsule arabique, notamment au Koweït²⁵³.

Effectivement, les manuels scolaires du pays contiennent jusqu'aujourd'hui des propos qui pourraient mettre en risque la paix sociale. Les programmes d'éducation religieuses contiennent des hadiths qui appellent à excommunier tout acte de culte plébiscitant un appel aux saints. Les chiïtes du pays, qui pratiquent ce type de culte, sont la communauté visée par ces manuels scolaires. Le Parlement koweïtien était à plusieurs reprises l'arène du conflit entre députés sunnites et députés chiïtes autour des programmes d'éducation religieuse en question²⁵⁴. De plus, lors du Salon du livre organisé au Koweït en novembre 2018, pas moins de 4500 livres ont été censurés par le ministère de l'Information qui décréta une loi autorisant l'État d'avoir un droit de regard sur la publication tout comme sur la lecture des citoyens²⁵⁵. De grandes œuvres sont censurées à l'instar de *Notre-Dame de Paris* de Victor Hugo ou *Les Frères Karamazov* de Fiodor Dostoïevski. Même des auteurs koweïtiens « découvrent » que leurs écrits font partie des ouvrages que les Koweïtiens « n'ont pas le droit de lire » : *Sāq al-bāmbū* « La Tige de bambou » de Su'ūd Assan'ūsī. La décision du ministre de l'Information, Muḥammad al-Ġabrī, notoirement incompetent, était influencée par la pression de députés islamistes, sunnites et chiïtes. Ce même ministre a demandé aux autorités koweïtiennes, alors qu'il était député en 2014, d'empêcher la venue d'un certain philosophe et poète Ġalāl Addīn Arrūmī pour organiser une soirée impie à l'encontre des mœurs islamiques du pays. Par son ignorance, al-Ġabrī ne savait pas que la personne en question n'était autre que le grand penseur musulman soufi qui avait vécu au XIII^e siècle et qu'il s'agissait donc d'un hommage²⁵⁶.

Le Koweït n'a jamais adopté le wahhabisme comme doctrine, mais cette idéologie propagée en Arabie par le sabre et la prédication a pu quand-même s'immiscer dans la société koweïtienne. Aḥmad al-Ḥaṭīb, ancien député koweïtien et l'un des fondateurs du Mouvement des nationalistes arabes (*Ḥarakat al-qawmiyyīn al-'arab* "1950-1970"), évoque dans *Le Koweït : de l'émirat à l'Etat* que : « Bien que les koweïtiens n'aient pas adopté le wahhabisme, et l'aient maintes fois combattu, le climat général en Arabie a été influencé par cette

²⁵³ 'Aqīl Yūsuf 'ĪDAN, *Ma'ṣiyat Fahd al-'Askar...*, *op. cit.*, p. 158.

²⁵⁴ Voir <https://bit.ly/2G6rt2c> [Lien consulté le 10/09/2020]

²⁵⁵ Voir <https://bit.ly/34yJzmQ> [Lien consulté le 10/09/2020]

²⁵⁶ L'impact de l'islamisme sur les centres de décisions koweïtiennes est traité dans le chapitre 2 *Le clientélisme au Koweït comme facteur de corrélation entre la corruption politique et l'islamisation de la société civile* (partie III).

doctrine²⁵⁷. » À savoir que durant les années 1930 et les années 1940, les autorités koweïtiennes, et sous l'influence de la pensée wahhabite qui commence petit à petit à envahir l'esprit des milieux sociaux, a commencé par expulser des familles koweïtiennes chiïtes dont le « crime » était d'être originaires d'Iran, ce qui, selon les autorités, menaçait l'arabité du pays²⁵⁸.

Ainsi, cheikh 'Abd al-'Azīz Arrašīd (1887-1938), l'une des principales figures religieuses et culturelles koweïtiennes au début du XX^e siècle et le disciple de Maḥmūd Šukrī al-Ālūsī, a contribué à l'infiltration de courant wahhabite dans le pays. Arrašīd est un pionnier du journalisme au pays et fondateur du Magazine du Koweït (*Mağallat al-kuwayt* "1928"), et il y enregistra Maḥmūd Šukrī al-Ālūsī comme un des rédacteurs de son magazine²⁵⁹. Il a rédigé une lettre intitulée « Avertissement pour les musulmans à n'emprunter que le chemin des croyants²⁶⁰ ». L'objectif de cette lettre était de répondre au poème rédigé par le poète irakien Ma'rūf Arrīšāfiyy (1877-1945) et intitulé « L'éducation et les mères²⁶¹ ». Le poème contenait des idées progressistes appelant à émanciper les femmes pour le bien-commun de la société. 'Abd al-'Azīz Arrašīd luttait dans sa lettre contre l'instruction des femmes et leur sorties à l'école réservée uniquement, selon lui, à l'homme de par sa supériorité²⁶². De manière générale, l'émancipation de la femme reste toujours un tabou dans beaucoup de sociétés arabes et son rôle se limite uniquement à des tâches domestique²⁶³.

L'intellectuel koweïtien 'Aqīl 'īdān estime dans *Le péché de Fahd al-'Askar*²⁶⁴ que les Koweïtiens ont quand même peu à peu absorbé le wahhabisme, et même s'ils ne sont pas vraiment de confession wahhabite, ils ont tout de même facilité la wahhabisation des milieux culturels, religieux et sociaux des conservateurs, et c'est à partir de là que le wahhabisme s'est

²⁵⁷ A. AL-ḤAṬĪB, *Al-kuwayt min al-'imāra 'ilā addawla : dīkrayāt al-'amal al-waṭanī wa al-qawmī...*, op. cit., p. 38.

²⁵⁸ *Ibid.* Voir aussi le chapitre 1 *Le chiisme koweïtien : entre patriotisme et pan-chiisme* (partie II).

²⁵⁹ 'Adnān ARRUMIYY, *'Ulamā' al-kuwayt wa 'a'lāmuhā ḥilāl talāṭat qurūn*, Koweït, Maktabat al-manār al-islāmiyya, 1999, p. 286.

²⁶⁰ *Tahḍīr al-muslimīn min ittibā' ḡayr sabīl al-mu'minīn*.

²⁶¹ *Attarbiya wa al-'ummahāt*.

²⁶² *Mawsū'at 'a'lām al-'ulamā' wa al-'udabā' al-'arab wa al-muslimīn*, Beyrouth, Dār al-ḡīl, vol. 10, p. 322-323.

²⁶³ Khadija AMITI et Fouzia RHISSASSI, *Images de femmes : regards de société*, Casablanca, Croisée des Chemins, 2005, p. 9-11. Voir aussi le chapitre 3 *L'intégration des femmes koweïtiennes dans la sphère politique nationale* (partie II).

²⁶⁴ Fahd al-'Askar (1917-1951) est un des pionniers de la poésie koweïtienne. Le poète est né dans une famille pieuse et a fait une partie de ses études à l'école *al-Mubārakiyya*. Il commence d'adopter des idées existentialistes dans sa jeunesse, ce qui lui a coûté le rejet social par ses proches, sa famille et la société. Il introduit dans la pensée koweïtienne des idées progressistes considérées parfois comme hérétiques par la société traditionnelle. Son état de santé se détériorait à la fin de sa vie et il devient aveugle. La quasi-totalité de ses œuvres ont été brûlés après sa mort par des conservateurs et des islamistes imprégnés par des idées wahhabites. Voir 'Aqīl Yūsuf 'ĪDAN, *Ma'šiyat Fahd al-'Askar...*, op. cit.

propagé sous plusieurs dénominations, notamment le salafisme²⁶⁵. De plus, la négligence étatique dont les classes inférieures sont victime est l'une des causes fondamentales de la propagation du wahhabisme et du salafisme dans la société koweïtienne. Les querelles entre les autorités koweïtiennes et l'oligarchie marchande a laissé la place libre aux islamistes à intégrer dans leurs camps les gens issus des classes inférieures²⁶⁶.

Quant au salafisme koweïtien²⁶⁷, complètement « apolitique »²⁶⁸ au départ, il est issu du wahhabisme saoudien²⁶⁹ (annexe 11). 'Abdallah al-Sabt²⁷⁰ (1946-2012) fonda au cours de l'été 1969 le premier mouvement salafiste koweïtien - *Adda 'wa assalafiyya* (la Prédication salafiste). Ce mouvement vise quatre objectifs principaux²⁷¹ :

- Rejet de l'idéologie « déviante » des Frères musulmans.
- Obéissance totale au pouvoir politique musulman.
- Priorité à la connaissance de hadiths.
- Opposition à tout activisme politique²⁷².

Il était difficile pour le mouvement de la Prédication salafiste de cristalliser ses idéaux et son idéologie tout en étant « apolitique ». C'est pour cette raison que certains oulémas salafistes, à l'instar de 'Abdel Raḥmān 'Abd al-Ḥālīq²⁷³, rejoignirent les Frères musulmans pour importer au salafisme koweïtien une dimension politique. Occupant plusieurs postes au Koweït

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 164-165.

²⁶⁶ A. AL-ḤAṬĪB, *Al-kuwayt min al-'imāra 'ilā addawla : dīkrayāt al-'amal al-waṭanī wa al-qawmī...*, *op. cit.*, p. 310-311.

²⁶⁷ « Le salafisme est une tradition religieuse qui souhaite régénérer l'islam par un retour aux textes originaux - Coran et la *sunna* du Prophète (tradition) - selon la compréhension des premiers musulmans – les pieux ancêtres (*al-salaf al-salih*), assimilés aux compagnons du Prophète (*sahaba*), et leurs successeurs immédiats (*tabi'in*). » Voir C. LAHOUD-TATAR, *Islam et politique au Koweït...*, *op. cit.*, p. 84.

²⁶⁸ Le programme politique du salafisme consiste à établir un État islamique par le biais de commander le bien et pourchasser le mal. Or, pour les salafistes qui se considèrent comme apolitiques, ce programme ne s'agit pas d'une politique, mais d'un devoir religieux auquel tout Homme doit consacrer sa vie.

²⁶⁹ Le mouvement salafiste est dérivé dans un contexte de prosélytisme wahhabite saoudien. Le wahhabisme infiltre dans la société koweïtienne via la nature transnationale des tribus de l'Arabie. Voir Gilles KEPPEL, *Jihad: expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, coll. « Folio actuel », 2003, p. 104-114.

²⁷⁰ L'Omanais 'Abdallah al-Sabt, né au Koweït d'une mère koweïtienne et d'un père omanais, est diplômé de la faculté de Lettres de l'université du Koweït. Il se base sur les lectures d'Ibn Taymiyya et d'al-Albānī comme référents religieux. Il suivra également les enseignements du cheikh 'Abdel Raḥmān 'Abd al-Ḥālīq. Dans les années 1990, il s'installe à Charja (aux Emirats Arabes Unis) où il participe à la mise en place de cellules salafistes. Voir C. LAHOUD-TATAR, *Islam et politique au Koweït...*, *op. cit.*, p. 85.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 84-86.

²⁷² Cette opposition à l'activisme politique s'inspire de wahhabisme selon lequel la participation politique « démocratie » n'est qu'un *bid'a* « innovation ». Il est nécessaire donc, selon ce courant, de purger l'islam des « innovations ».

²⁷³ 'Abdel Raḥmān 'Abd al-Ḥālīq né en 1939, autour duquel se structure le salafisme politisé au Koweït, est un cheikh égyptien issue d'une famille pieuse. Il fut expulsé d'Arabie saoudite après avoir attaqué un magasin exposant des mannequins féminins. D'ailleurs, son père et son oncle était des membres de l'association égyptienne des Frères musulmans. C. LAHOUD-TATAR, *Islam et politique au Koweït...*, *op. cit.*, p. 86.

au sein des ministères des *Awqāfs*²⁷⁴ (affaires religieuses) et de l'éducation grâce au réseau des Frères musulmans, 'Abdel Raḥmān 'Abd al-Ḥāliq, qui était aussi prédicateur dans plusieurs mosquées koweïtiennes, devient membre l'Association de la Réforme Sociale (*Ġam'iyat al-'iṣlāḥ al-iġtimā'iy*) des Frères musulmans (fondée en 1963)²⁷⁵. En revanche, cette coalition entre le salafisme et les Frères, qui était nécessaire à l'époque pour faire face au nationalisme, ne dura pas. Après plusieurs débats entre ces deux courants islamistes, 'Abd al-Ḥāliq affiche son rejet aux Frères et rejoint de nouveau le camp salafiste. En effet, à la suite d'une conférence en 1974 portant sur le soufisme, une dispute se produit entre cheikh 'Abdel Raḥmān 'Abd al-Ḥāliq et Muḥammad Arrāšid, l'un des intellectuels influents des Frères²⁷⁶. Le premier accuse les soufis d'être des gens de *bida'* (innovation) et de *fiṭna* (division au sein de la communauté), alors que le deuxième prend la défense de ce courant mystique.

La dimension politique importée au salafisme koweïtien par 'Abdel Raḥmān 'Abd al-Ḥāliq divisa le mouvement en deux courants : l'un toujours apolitique dirigé par 'Abdallah al-Sabt, et l'autre politisé sous l'influence de cheikh 'Abdel Raḥmān 'Abd al-Ḥāliq²⁷⁷. Pour ce dernier, la politique n'est pas une fin en soi, mais plutôt un moyen pour réformer la société. Ce courant politisé considère la politique comme la voie moderne de la prédication au nom de Dieu, et qu'il est le seul moyen pour faire face aux régimes « impies »²⁷⁸. À partir de l'année 1975, les salafistes prennent le quotidien *Al-Watan* « la Patrie » comme tribune, lequel leur accorde une page religieuse pour propager leur idéologie et leurs idéaux. Ensuite, en 1981, le salafisme politisé fonde *Ġam'iyat 'ihyā' atturāt al-islāmiyy* « L'Association pour la Renaissance de l'Héritage Islamique » (annexe 12), et inscrit sa première expérience aux élections législatives. Bien que la démocratie soit une hérésie selon les intellectuels salafistes²⁷⁹, la participation à ce processus politique reste une étape nécessaire pour imposer la vision islamiste sur les affaires courantes dans la société koweïtienne. Pour ce faire, ils propagent leurs idéaux politiques, via la participation aux coopératives et les syndicats étudiants, en prenant la faculté de la *Charia* comme bastion.

²⁷⁴ *Awqāf* est le singulier du mot *waqf*. Le *waqf* en Droit musulman est « l'acte de fondation d'une institution charitable, d'où l'institution elle-même. » Voir *Encyclopédie de l'islam* (Tome XI) : « *waqf* ».

²⁷⁵ 'Abdel Raḥmān 'Abd al-Ḥāliq, *Assīra aḍḍāṭiyya*, cassettes en trois volumes, Koweït, Ġam'iyat 'ihyā' atourāt al-islāmiyy, 1992.

²⁷⁶ C. LAHOUD-TATAR, *Islam et politique au Koweït...*, *op. cit.*, p. 89-93.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 93-98.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ D'après certains intellectuels islamistes, tels que Muḥammad al-Maqdissī ou Abū Baṣīr Aṭṭartūsī, la démocratie est l'œuvre diabolique consistant à détrôner Dieu et le remplacer par le peuple. Autrement dit, la démocratie serait la prétention de diviniser le peuple. Voir Mohammad AL SUBAIE, *L'idéologie de l'islamisme radical: la nouvelle génération des intellectuels islamistes*, Paris, L'Harmattan, coll.« Comprendre le Moyen-Orient », 2012, p. 9-16.

Section 2 – Les Frères musulmans sur la scène sociopolitique koweïtienne

Le début de la décennie 1960 est marqué par la première division au sein de cette organisation islamique koweïtienne²⁸⁰. En effet, depuis la fondation de l'Association de la Guidance Islamique en 1952, les Frères musulmans intensifient la prédication dans les écoles pour attirer plus d'activistes dans leur camps²⁸¹. Ils réussirent à rallier plus d'activiste grâce à leur discours qui vante l'engagement armé en Palestine et les opérations paramilitaires menées contre les Britanniques au Canal de Suez en 1951²⁸². Cependant, la montée en puissance du nationalisme arabe durant les années 1950-1960 était en défaveur des Frères musulmans, notamment la branche koweïtienne. L'arrivée au pouvoir de régimes nationalistes en Irak, en Syrie et en Égypte coûte cher à l'Organisation mère qui se trouve désormais en train de se faire démantelée par les nouveaux régimes en place. À savoir que l'Organisation mère est effectivement le moteur du dynamisme de la branche koweïtienne. Les nouveaux régimes nationalistes donnent un coup de pouce au développement des courants panarabes nationaux dans la région, notamment au Koweït. On a désormais une vision nationaliste koweïtienne, alternative à celle des Frères musulmans, tissée par deux leaders charismatiques : Aḥmad al-Ḥaṭīb et Ġāsīm al-Qṭāmī²⁸³. Face à cette idéologie nationaliste qui prend de l'ampleur dans le pays, les Frères au Koweït vont connaître une première dissidence.

Le premier courant, comptant plus d'étrangers que de koweïtiens, opte pour une vision régionaliste allant à condamner le nassérisme et à livrer un combat contre cette idéologie nationaliste dans le monde arabe²⁸⁴. Le second courant, étant formé par les jeunes Frères koweïtiens, décide de se concentrer sur les enjeux locaux²⁸⁵. Ce conflit au sein de l'organisation eut comme résultat la fermeture, en 1960, de la première association frériste au Koweït, l'Association de la Guidance Islamique (*Ġam'iyat al-'iršād al-'islāmiyy*). Cette fermeture sera suivie, en 1963, par la fondation de l'Association de la Réforme Sociale (*Ġam'iyat al-'iṣlāḥ al-iġtimā'iy*), réservée essentiellement aux Frères de nationalité koweïtienne (annexe 9). Et pour alléger la tension avec les Frères arabes, surtout ceux présents dans le pays, les Frères

²⁸⁰ Le développement de ce courant au Koweït au début du XX^e est évoqué dans la sous-section *Le sunnisme moderne comme modèle à l'islamisme koweïtien* (Partie I – chapitre 1 – section 3).

²⁸¹ C. LAHOUD-TATAR, *Islam et politique au Koweït...*, *op. cit.*, p. 53.

²⁸² Ali Fahed AL-ZUMAI, « The Intellectual and Historical Development of the Islamic Movement in Kuwait (1950-1981) », University of Exeter, Exeter, 1988, p. 71.

²⁸³ Voir Abdel Rida ASIRI, *Annizām assiyāsī fī al-kuwayt : mabādi' wa mumārasāt*, Koweït, Al-Watan, 2014, p. 176-179.

²⁸⁴ Sāmī Nāṣir AL-ḤĀLIDĪ, *Al-'ḥzāb al-'islāmiyya fī al-kuwayt : aššī'a al-'ihwān assalaf*, Koweït, *Dār al-Naba'*, 1999.

²⁸⁵ *Ibid.*

koweïtiens utilisent de nouveau leurs réseaux pour faire venir des Frères dans le petit émirat et les embaucher dans le secteur des médias et de l'éducation pour diffuser leur idéologie²⁸⁶.

La fin des années 1960 est une période « heureuse » pour les Frères musulmans. La défaite de Nasser en 1967 lors de la Guerre des Six Jours était bien dans l'intérêt de l'Organisation transnationale. Cette année marque le début de la chute du nationalisme arabe. Parallèlement, les nationalistes et les panarabes koweïtiens se trouvent face à une alliance entre la famille princière, les bédouins et les islamistes d'obédience sunnite et chiite. La défaite du nationalisme arabe, représenta donc une occasion importante pour les islamistes koweïtiens, y compris les Frères, pour se réorganiser. Ils créent un front islamique dans le but de peser sur les nouvelles orientations. Ainsi, selon Carine-Lahoud-Tatar dans *Islam et politique au Koweït*, les associations islamiques commencent désormais à prendre « la forme d'organisation structurées » :

« La plupart [de ces organisations structurées sont] inscrites et immatriculées au ministère des Affaires sociales, bénéficiant de subventions directes publiques et reconnues comme étant l'intermédiaire valable entre les partisans et le pouvoir. Elles fonctionnent comme des entreprises commerciales bureaucratiques (statuts écrits, tenue de fichier des adhérents, échelons hiérarchiques, etc.)²⁸⁷. »

Cet accès islamique à la société civile n'était pas à l'insu de l'État selon lequel le vrai danger venait du nationalisme. L'islamisation de la société n'était donc pas inquiétée, plus encore le régime donne également aux islamistes un accès privilégié aux ressources tout en instituant « un système de coopération efficace et en laissant opérer les organisations caritatives²⁸⁸. »

Une fois bien structurées, les associations islamiques intensifient la « réforme » sociétale islamique. L'Association de la Réforme Sociale (qui se trouve à Rawda dans le gouvernorat al-`āşima « la capitale » - entre le troisième et quatrième anneau circulaire) vise, à travers son activisme, à édifier une société vertueuse basée sur la charia et à éradiquer toute forme d'hérésie dans la société. Le message de l'Association est la suivante :

« Réformer l'individu et la famille dans le cadre de la foi et des valeurs islamiques [...] préserver l'identité de la société et faire office envers l'*umma* arabe et musulmane à travers les différents outils dans le but d'appeler vers le chemin de Dieu. [...] L'Association de la réforme sociale fait ses efforts pour

²⁸⁶ C. LAHOUD-TATAR, *Islam et politique au Koweït...*, op. cit., p. 69.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 59.

²⁸⁸ *Ibid.*

guider la jeunesse vers le droit chemin, et pour lutter contre les vices et les fléaux sociaux²⁸⁹. »

C'est ainsi que cette association islamique active dans le pays réussit à remplir le vide laissé par les nationalistes dans la société civile koweïtienne. L'échec de ces derniers permet aux Frères musulmans d'exploiter enfin l'« éveil » de la culture religieuse vue comme seule capable de construire une identité nationale koweïtienne basée sur les principes et les valeurs islamiques²⁹⁰. Le champ culturel devint l'endroit où les mécontentements sociaux seront exprimés contre l'identité, plus laïque qu'islamiste, que les nationalistes essayaient d'imposer. L'Association de la Réforme Sociale, financée en partie par les fonds publics, disposent désormais de bibliothèques, de mosquées, de centres de jeunesse²⁹¹. Elle organise également des séminaires, des conférences et des voyages dans les pays du Golfe. Ainsi, l'association commence chaque année d'organiser, à partir de 1974, un salon du Livre islamique²⁹². Le démantèlement du nationalisme koweïtien - entre un mouvement de la révolution populaire, un mouvement démocratique progressiste et un rassemblement populaire – était un réconfort pour la famille régnante dont la légitimité serait moins risquée avec les islamistes²⁹³.

Dans les années 1970, la branche koweïtienne des Frères musulmans va vers la création d'une organisation secrète « *Tanzīm sirrī* ». En effet, les persécutions dont les Frères égyptiens et irakiens ont été les victimes, vont pousser ces derniers à l'activisme souterrain qui s'opéreraient hors de la visibilité des autorités dans les pays respectifs²⁹⁴. La branche koweïtienne, malgré la bienveillance de l'État, opte aussi pour un travail clandestin.

On remarque ici le dilemme des Frères koweïtiens qui se trouvent crispés entre l'intégration nationale et l'allégeance internationale. Officiellement, la branche locale se présentait comme membre de l'Organisation mère et prêtait serment d'allégeance au guide-suprême (*al-muršid al-‘ām*) de l'époque qui était Ḥasan al-Ḥudaybiyy. C'est ainsi que l'Organisation mère se chargeait clandestinement à entraîner les jeunes Frères koweïtiens aux techniques militaires dans des camps en Syrie et en Jordanie²⁹⁵. La branche locale créa donc

²⁸⁹ Règlement fondateur de l'Association de réforme sociale, disponible sur : <https://eslah.com> [Lien consulté le 13/09/2020]

²⁹⁰ Yvonne HADDAD, « The Islamists and the “problem of Israel”: The 1967 Awakening », *Middle East Journal*, 1992, vol. 46, n° 2, p. 266-285.

²⁹¹ A.F. AL-ZUMAI, *The Intellectual and Historical Development of the Islamic Movement in Kuwait (1950-1981)*..., *op. cit.*, p. 187.

²⁹² ‘Abdalla AL-‘ATĪQĪ, *Al-manhağ attarbawīyy lil ḥarakāt al-islāmīyya al-mu‘āšira wa ‘aṭaruhā ‘alā bunyat al-muğtama‘ al-kuwaytiyy*, Koweït, al-Manār al-islāmīyya, 2005, p. 370.

²⁹³ Falāḥ AL-MUDEIRIS, *op. cit.*, p.29-30.

²⁹⁴ S.B. NEFISSA et M.H.A. EL-KASEM, « L'organisation des Frères musulmans égyptiens à l'aune de l'hypothèse qutbiste »..., *op. cit.*

²⁹⁵ Sāmī Nāšir AL-ḤALIDI, *op. cit.*, p.182.

une organisation secrète avec une hiérarchie bien structurée. La hiérarchie est présidée par « l'émir (*'amīr*) en dessous duquel se trouve le conseil consultatif (*mağlis aššūrā*), les émirs des régions (*'umarā' al-manātiq*), les surveillants de chaque quartier (*ruqabā'*), les officiers de voisinage (*nuqabā'*) et les soldats (*ğunūd*).²⁹⁶ » Cette hiérarchie est également caractérisée par un cloisonnement vertical :

« Les partisans des étages inférieurs ignorent les noms, la composition et la structure des instances supérieures. Ils entretiennent une relation exclusive avec leur responsable direct, lequel dépend à son tour d'un maître, et ainsi de suite²⁹⁷. »

À savoir que le Koweït présentait pour l'Organisation mère le bastion financier qui pourrait également accueillir les Frères arabes persécutés dans leurs pays²⁹⁸. Effectivement, les efforts de cette organisation transnationale sont concentrés au Koweït pour trois raisons : la liberté politique, la liberté d'expression et la richesse pétrolière du pays dont les revenus sont reversés à toutes les couches sociales, y compris celles dirigées par les Frères. L'Organisation secrète (*attanẓīm assirrī*) et l'Association de la Réforme Sociale fonctionnent désormais d'une manière complémentaire, notamment à partir des années 1970, la décennie où l'organisation clandestine prend le contrôle du conseil d'administration de l'Association de la Réforme Sociale :

« Le développement des activités islamiques de l'association est pensé, supervisé et organisé par *attanẓīm assirrī* (l'organisation secrète) et *al-'iṣlāḥ* (l'Association de la Réforme Sociale) devient le relais et le canal officiel pour les activités qui exigent visibilité et reconnaissance publique²⁹⁹. »

En prenant les mosquées comme bases pour les prédications, à l'instar des salafistes et des wahhabites, les Frères musulmans commencent à occuper les terrains dans les zones périphériques délaissées par l'État, où s'implantent les classes inférieures, notamment les membres des grandes tribus issus des 'Ijmān, des Hawāğir et des 'Awāzim, autrement dit dans des zones comme al-*Ğahrā'* (capitale du gouvernorat al-*Ğahrā'* à 32 kilomètres au nord de Kuwait City), al-Farwāniyya (capitale du gouvernorat al-Farwāniyya à 12 kilomètres au sud de Kuwait City) et al-'Omayriyya (une des ville du gouvernorat al-Farwāniyya)³⁰⁰.

²⁹⁶ C. LAHOUD-TATAR, *Islam et politique au Koweït...*, *op. cit.*, p. 68.

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ Voir l'entretien avec 'Ismā'īl Aššaṭṭī, Frère musulman koweïtien, ancien rédacteur en chef du magazine *al-Muğtama'*, ancien député et ministre, dans *Ibid.*, p. 69.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 70.

³⁰⁰ A.F. AL-ZUMAI, *The Intellectual and Historical Development of the Islamic Movement in Kuwait (1950-1981)...*, *op. cit.*, p. 196.

Progressivement, les mosquées deviennent les nouveaux centres culturels qui animent la vie des quartiers. Cette occupation des espaces publics religieux, réservée traditionnellement aux islamistes, représente un enjeu énorme en faveur des Frères musulmans au regard de leurs rivaux libéraux. De plus, l'organisation secrète locale publie en 1970 la première version de son hebdomadaire *La Société (al-Muğtama)*. Depuis, la relation entre les Frères musulmans koweïtiens et l'autorité prend de l'ampleur au détriment des nationalistes koweïtiens, lesquels sont privés de leur fer de lance, le Club de l'Indépendance (*Nādī al-'Istiqlāl*). C'est ainsi que l'islamisation commence progressivement à influencer le quotidien au Koweït. L'islam politisé, renforcé par l'islam officiel, devient omniprésent au quotidien via les prêches diffusés à la télévision et les programmes religieux de plus en plus importants à l'école. Ces lieux constituent désormais des structures sociales pour la mobilisation populaire protégée par l'État³⁰¹. Parallèlement, les Frères commencent de remplir le vide laissé par le panarabisme koweïtien dans la société civile : ils sont élus aux conseils d'administration des organisations caritatives, des coopératives et des corps professionnels³⁰². Ils dominent par la suite les syndicats étudiants au Koweït. Avec le soutien des syndicats étudiants imprégnés par l'idéologie des Frères musulmans, les députés islamistes réussissent effectivement en 1996 de faire passer une loi interdisant la mixité à l'université du Koweït, et chaque faculté, depuis, dispose des bâtiments réservés aux filles, et d'autres réservés aux garçons.

Cette période d'avant la seconde guerre du Golfe est caractérisée par la mainmise des Frères sur presque tous les aspects de la vie au Koweït sous la supervision de l'État, lequel accorde à l'organisation islamiste un accès aux ressources étatique, et les finance pour construire leurs projets islamiques tels que :

- *Bayt attamwīl* (la Maison de finance koweïtienne), la première banque islamique du pays (fondée en 1977).
- *Bayt azzakāt* (Maison du zakāt³⁰³) fondée en 1982.
- La faculté de la *chari'a* fondée en 1983.

³⁰¹ Mary Ann TETREAULT, « Civil society in Kuwait: protected spaces and women's rights », *Middle East Journal*, 1993, vol. 47, n° 2, p. 275-291.

³⁰² Voir la section 2 *L'enracinement de l'islamisme dans la société politique koweïtienne comme résultante de sa domination sur la société civile : mécanisme et fonctionnement* (partie III – chapitre 2)

³⁰³ Le *Zakat* « aumône légale » est considéré comme l'un des piliers de l'islam. Le musulman s'engage à travers ce don à soutenir les miséreux, les pauvres, les esclaves, les endettés et toute personne en précarité.

Après que cette Organisation secrète des Frères musulmans koweïtiens commence à dominer la vie politique via le processus d'islamisation de la société civile³⁰⁴, la structure clandestine se transforme en 1991 en un groupe politique formel appelé le Mouvement Constitutionnel Islamique (*al-ḥaraka addustūriyya al-islāmiyya*) et connu sous l'acronyme *Ḥadas* (annexe 10)³⁰⁵.

Les années 1990 sont également marquées par la création du courant islamiste chiite le plus important du pays : l'Alliance Islamique Nationale³⁰⁶. Pour comprendre les motifs de la création de ce courant politique chiite, il est important d'analyser le développement de la raison politique chiite.

³⁰⁴ Ce processus d'islamisation de la société civile koweïtienne est traité dans le chapitre 2 *Le clientélisme au Koweït comme facteur de corrélation entre la corruption politique et l'islamisation de la société civile* (partie III)

³⁰⁵ Nous évoquons plus de détails sur Le Mouvement Constitutionnel Islamique dans la section 2 *L'accroissement du rôle politique des Frères musulmans koweïtiens dans la région* (partie III – chapitre 3).

³⁰⁶ Voir la section 3 *La domination de l'islamisme chiite sur le politique et le civil au Koweït : le cas de l'Association de la culture sociale* (Partie III – chapitre 2).

Section 3 – La particularité du chiisme politique par rapport au sunnisme

« Si l’islam n’est pas politique, il n’est rien »

Ayatollah Khomeiny

Il est important de mettre en lumière le développement du chiisme (duodécimain) politique au Moyen-Orient, notamment en Iran, avant de voir de près le développement de cette tendance politico-religieuse au Koweït (partie II – chapitre 1). Le fonctionnement de la raison politique chiite est à l’opposé de la raison sunnite dans la mesure où l’institution religieuse chiite dirige l’*umma* « chiite » alors qu’elle est minime dans le sunnisme. C’est effectivement le religieux qui façonne le comportement politique chez les chiites. Tout est soumis à la décision du « prêtre ». Le pouvoir de ce dernier dépasse le pouvoir de l’État lorsqu’il s’agit de galvaniser ou de mobiliser la population « chiite » face aux défis et aux menaces.

Dans la section 4 « *De l’islam d’hier à l’islam d’aujourd’hui : quelle place pour la politique ?*³⁰⁷ » nous avons évoqué le double pouvoir dont jouit l’imam ou le calife à l’égard de ses adeptes, et comment cette autorité du chef est confirmée par des versets coraniques et des hadiths prophétiques. L’obéissance à l’imam est un devoir religieux tant que ce dernier commande le bien et pourchasse le mal. Nous avons également démontré la différence politique principale entre le sunnisme et le chiisme.

L’islam chiite duodécimain a fixé sa propre « Église » qui s’occupe de la jurisprudence théologique et tranche sur les grandes questions qui touchent la communauté chiite. « L’Église » chiite est incorporée par l’institution de la *marğa ‘iyya* ou du *marği ‘attaqlīd* « le référant théologien » ou « la source d’imitation ». Le concept de *marğa ‘iyya* consiste à un savant habilité à exercer l’*iğtihād* : l’effort d’interprétation et de réflexion sur les textes religieux. L’institution de la *marğa ‘iyya* chez les chiites duodécimains représente la plus haute autorité dans ce courant chiite. Antoine Sfeir note que la *marğa ‘iyya* est « un concept de référence qu’un religieux atteint au bout d’un long chemin d’initiation qui commence par l’obtention du degré de l’*ijtihād*.³⁰⁸ » Cette systématisation du concept fut mise en œuvre par l’iranien Murtaza al-Anṣārī³⁰⁹ (1781-1864).

³⁰⁷ (Partie I – chapitre 1).

³⁰⁸ Antoine SFEIR (éd.), *Dictionnaire géopolitique de l’islamisme: les différents courants, les personnalités, les racines culturelles, religieuses et politiques*, Montrouge, Bayard, 2009, p. 49.

³⁰⁹ Il s’agit d’un savant érudit chiite né en Iran et mort à Nadjaf en Irak. Il fait partie d’une famille chiite pieuse dont le grand-père, le père et l’oncle sont eux aussi des savants. Murtaza al-Anṣārī joua un rôle primordial dans le

Alors que chez les sunnites il est tout à fait possible de se conformer à l'imitation aux écrits des anciens savants d'une école juridique donnée, les adeptes du chiisme, selon le concept *marġa 'iyya*, doivent désormais, par le consensus des oulémas, se conformer aux prescriptions d'un référent théologien ou d'une source d'imitation (*marġi*) vivant contemporain, d'où le nouveau sens du terme *taqlīd* « imitation ».

L'autorité du référent théologien s'élargie à tous les domaines de la vie. Il a le droit, comme les douze imams du chiisme duodécimains, de déclarer le djihad³¹⁰ : Ğa'far Kašif al-Ġiṭā' (1743-1812) autorisa au shah iranien, Fath 'Alī Šāh (1772-1834), de déclarer la guerre sainte (djihad) contre les Russes (1803-1813)³¹¹. Un exemple contemporain est celui du référent théologien irakien Assīstānī qui déclara en 2014 le djihad contre Daech. Le régime iranien du Fath 'Alī Šāh ou irakien du XXI^e siècle n'avaient pas l'autorité d'imitation afin de polariser leurs citoyens « chiites » (majoritaires dans les deux pays respectifs) sans les fatwas des clercs qui, par ce geste, cautionnent la politique du prince. Autrement dit, en attendant le retour du douzième imam chiite occulté, les oulémas en général, et les sources d'imitation en particulier, sont considérés les seuls capables de légitimer l'action politique et militaire. L'imitation d'un référent théologien est ainsi considérée, par consensus, comme une condition indispensable pour être reconnu comme vrai croyant chiite³¹².

Par ailleurs, le référent théologien n'est pas le seul à avoir une autorité au sein de la communauté chiite duodécimains. Le *muġtahid* (littéralement *celui qui fait l'effort de réflexion* - même racine qu'*iġtihād* et djihad) a aussi son autorité qui est limitée par rapport à celle de la source d'imitation (*al-marġi*). Il peut trancher sur tout ce qui concerne les questions de la jurisprudence qui touchent la vie sociale ou politique. Le *muġtahid* « désigne, dans son acception la plus courante, celui qui possède l'aptitude de former son propre jugement sur les questions concernant la charia en utilisant son effort personnel (*iġtihād*) d'interprétation des principes fondamentaux de ladite charia.³¹³ » La hiérarchie des *muġtahidīn* (pluriel du *muġtahid*) s'établit sur la base du leadership au sein de la communauté chiite. Le *muġtahid* est

renforcement du système clérical chiite. Voir Pierre-Jean LUIZARD, *Laïcités autoritaires en terres d'islam*, Paris, Fayard, 2008, p. 32.

³¹⁰ Voir *Encyclopédie de l'islam* (Tome XI) : « Mardja'-i Taklīd ».

³¹¹ Ann LAMBTON, « A Nineteenth Century View of Jihād », *Studies Islamica*, 32, 1970, p. 181-192.

³¹² P.-J. LUIZARD, *Laïcités autoritaires en terres d'islam...*, *op. cit.*, p. 32.

³¹³ Voir *Encyclopédie de l'islam* (Tome XII) : « Mudjtahid ».

chargé également de collecter les taxes religieuses auprès des adeptes. À noter que le *muğtahid* est celui qui fait le lien entre les adeptes et les « les sources d'imitation »³¹⁴.

À la différence de sunnisme où il n'existe pas de clergé, le chiisme duodécimain a développé depuis des siècles le cléralisme notamment avec la théorie de *waliyyat al-faqīh* (la tutelle/guidance du théologien-juriste) ou de l'autorité spirituelle et temporelle de la *marğa 'iyya* (la source d'imitation). Effectivement, le concept du *waliyyat al-faqīh*, autrement dit un État fondé sur la guidance d'un juriste, était une réponse des clercs chiites aux contraintes qui mettaient en question l'autorité des « sources d'imitation », notamment dans le contexte des États-nations et l'expansion de la puissance des pouvoirs laïcs au cours du XIX^e et du XX^e siècle³¹⁵. À ce titre, le théologien-juriste est chargé de diriger les affaires politiques, religieuses et sociales de la communauté. Certes, les premières traces de cette théorie chiite de l'État remontent au XVI^e siècle³¹⁶, mais le premier à traiter cette question dans l'histoire contemporaine fut Molla Aḥmad Narāgī (1771-1829), qui était le deuxième homme fort de l'Iran après le Shah³¹⁷. Il est le principal théoricien de concept *waliyyat al-faqīh*. Selon lui, le théologien-juriste hérite les prérogatives du Prophète et des douze imams pour gérer la société³¹⁸ :

« Tout acte et tout événement qui, pour une raison ou une autre, relèvent des affaires du peuple, dans le domaine de la religion et dans celui de sa vie, et que la religion a rendus obligatoires sans en fixer les modalités, dépendent du *faqīh* (théologien) qui doit contrôler leur application et peut les modifier grâce à son pouvoir. [...] Le gouvernement, en tant que direction politique et gestion des affaires du pays, est de la compétence du *faqīh*, parce qu'il est *faqīh*.³¹⁹ »

Mais celui qui met le principe en pratique n'est autre que l'ayatollah Khomeiny. Ce dernier publie en 1970 un ouvrage (en persan) intitulé *La Guidance du juriste. Le gouvernement islamique (Velāyat-e faqīh. Hokūmat-e islāmī)* où il expose les bases sur lesquelles la théocratie islamique chiite doit être fondée. L'Iran, et depuis la révolution de 1979, est dirigé par *waliyyat al-faqīh*, ce concept développé par Khomeiny selon lequel le pouvoir politique doit être conféré aux religieux. Antoine Sfeir explique dans *Dictionnaire géopolitique de l'islamisme* que :

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ Constance ARMINJON, « L'instauration de la "guidance du juriste" en Iran. Les paradoxes de la modernité chiite », *Archives de sciences sociales des religions*, 149, 31 mars 2010, p. 211-228.

³¹⁶ Al-Muhaqqiq AL-KARAKI (m. 1534), *Jāmi' al-maqāṣid fī ṣarḥ al-qawā'id*, Qom, 1409 A.H. [1988-1989], Tome 11, p.266.

³¹⁷ Antoine SFEIR (éd.), *Dictionnaire géopolitique de l'islamisme...*, *op. cit.*, p. 49-51.

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ *Ibid.*, p. 49.

« Ce principe considère le *faqīh* comme représentant du douzième imam caché du chiisme. Selon ce principe, le *faqīh* est le dépositaire du pouvoir que Dieu a accordé au prophète et à ses imams. En l'absence du douzième imam, il revient au *faqīh* d'exercer l'autorité dans la société et l'État.³²⁰ »

Effectivement, à la différence du sunnisme, le chiisme n'admet de calife légitime (ou dans ce cas de *waliyy al-faqīh*) que dans la descendance de 'Alī, gendre et cousin du Mahomet. Le chiisme « allait en venir à considérer la race alide (de 'Alī) comme de soi supérieur au reste des hommes, voire à la diviniser³²¹. » Ce double pouvoir dont jouit le théologien-juriste chiite provoque de sérieux conflits au Moyen-Orient aujourd'hui, d'autant plus que la question du *waliyy al-faqīh* ne fait pas l'unanimité chez les chiites. Selon les opposants de ce concept, le droit chiite ne comporte pas de méthode de gouvernement durant la période de l'Occultation du douzième imam chiite³²². L'établissement d'un État théocratique chiite serait donc, selon les tenants de droit négative, une abomination. Quant à Khomeiny, il était impératif pour lui de constituer un gouvernement islamique afin de mettre les préceptes de l'islam en application sous la supervision d'un théologien-juriste qui supplée l'imam caché pendant la période de l'Occultation³²³. C'est ainsi que les chiites préparent le terrain pour l'arrivée de leur messie.

Depuis la révolution islamique en Iran, le pays ne cesse d'évoquer sa volonté d'exporter son idéologie dans la région. La première action transfrontalière de la République islamique d'Iran est lancée au Liban durant la guerre civile. Le chiisme du *waliyyat al-faqīh* contribua ainsi à la création du Hezbollah libanais, devenu aujourd'hui grâce à l'Iran un mouvement incontournable sur la scène libanaise et sur les enjeux géopolitiques régionaux.

Na'īm Qāsim, homme politique et religieux libanais qui était le commandant en second du Hezbollah avec le titre de secrétaire adjoint, note en 2008 que le théologien-juriste dispose de plusieurs prérogatives :

« Il est celui qui préserve l'application des jugements islamiques et qui veille sur le système islamique, il prend les décisions politiques graves attachées aux intérêts de la nation, il décide de la guerre ou de la paix, il assume la responsabilité de la sécurité de la population, de leurs fortunes et leur honneur. [...] Il contrôle et dépense l'argent prélevé en tant qu'aumône légale, en tant que *ḥums* (quint) ou autre, il définit les lois de l'État islamique lorsqu'il se met en

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ L. GARDET, *La cité musulmane, vie sociale et politique...*, *op. cit.*, p. 33.

³²² C. ARMINJON, « L'instauration de la "guidance du juriste" en Iran. Les paradoxes de la modernité chiite »..., *op. cit.*

³²³ *Ibid.*

place afin qu'il respecte les jugements légaux et qu'il protège les intérêts de la population conformément à l'islam³²⁴. »

Le théologien-juriste a donc une autorité sur la communauté chiite qui le reconnaît comme « guide suprême ». Il prend des décisions politiques graves pour protéger la nation ou l'*umma* chiite. Les intérêts nationaux iraniens sont certainement prioritaires lorsqu'une décision est prise par le guide suprême pour « protéger » les intérêts de l'*umma* chiite au Moyen-Orient. Mais l'intérêt de l'*umma* chiite n'est pas obligatoirement l'intérêt national du Liban, du Koweït ou d'autres pays.

Dans la prochaine partie, nous ferons un état des lieux des minorités confessionnelle, ethnique et politique au Koweït (les chiites, les apatrides et les femmes). La communauté chiite koweïtienne sera notre premier cas d'étude : quel rapport entretient cette minorité avec l'Iran et le guide suprême iranien ? Comment l'État koweïtien et les courants politiques nationalistes et sunnites ont-ils réagi au développement de la communauté chiite sur le plan social et politique au XX^e siècle³²⁵ ?

³²⁴ Erminia Chiara CALABRESE, *Militer au Hezbollah. Ethnographie d'un engagement dans la banlieue sud de Beyrouth*, Beyrouth, IFPO, 2016, p. 56.

³²⁵ La situation du chiisme koweïtien au XXI^e siècle est traitée dans la troisième partie (chapitres 2 et 3).

Partie II : La représentation des minorités koweïtiennes : histoire,
présent, avenir

Chapitre 1 : Le chiisme koweïtien : entre patriotisme et pan-chiisme

Les mouvements d'obédience chiite au Koweït ont connu une métamorphose dans leur fonctionnement depuis la révolution islamique iranienne de 1979. Depuis, l'État prend cette composante sociopolitique en considération dans le contexte mouvant du Moyen-Orient, notamment en rapport avec la question sunnite-chiite. D'autant plus que la lutte d'influence entre l'Iran et l'Arabie saoudite à travers le conflit idéologique entre le sunnisme et le chiisme prend parfois la forme de guerres par procuration. Le Koweït qui se positionne au niveau géographique entre ces deux pays se trouve aujourd'hui crispé par la rivalité entre les belligérants respectifs³²⁶.

Les chiites du Koweït forment 30% de citoyens³²⁷, et beaucoup parmi eux sont originaires d'Iran. Les imams et les institutions religieuses chiites, régionales ou locales, sont autoritaires dans la communauté. Leurs avis conduisent et définissent les comportements des adeptes. Il est même indispensable de prêter allégeance au guide suprême iranien si l'on désire rejoindre certains mouvements politiques chiites actifs sur la scène koweïtienne : l'une des conditions pour déposer sa candidature pour le poste de secrétaire générale au sein de l'Alliance Islamique Nationale (*attaḥāluf al-islāmiyy al-waṭaniyy*)³²⁸ est l'allégeance à Ali Khamenei, le guide suprême iranien³²⁹.

Au Koweït, il y a toujours eu une discorde entre les adeptes du chiisme. Les uns, plus pan-chiites dont l'intérêt de l'*umma* « chiite » est prioritaire, trouvent que la guidance du théologien-juriste est indispensable pour émanciper la communauté chiite koweïtienne ; les autres, plus patriotes que pan-chiites, prônent l'unité nationale au détriment des ambitions « chiites » iraniennes. Pour mieux comprendre ces différences inter-chiites koweïtiens, il faut d'abord étudier le développement de cette communauté dans le pays sur le plan sociopolitique depuis le XX^e siècle. Quelle était la situation des chiites avant et après la révolution islamique d'Iran ? Nous allons également évoquer le comportement de l'État et de la communauté sunnite vis-à-vis de la composante chiite koweïtienne. Si l'on considère que les chiites koweïtiens sont

³²⁶ L'impact de cette rivalité entre l'Iran et l'Arabie saoudite sur le Koweït est traité dans le chapitre 3 *Géopolitique au Moyen-Orient : l'implication de la société civile koweïtienne dans les conflits régionaux* (partie III).

³²⁷ Selon les chiffres de 2019 de *The Public Authority for Civil Information* (attaché au gouvernement koweïtien). <https://delivery.paci.gov.kw> [Lien consulté le 14/09/2020]

³²⁸ Il s'agit du plus grand mouvement chiite du pays.

³²⁹ Entretien avec Ḥusayn al-Ma'tūq (04/01/2016 au Koweït), le secrétaire général de l'Alliance Islamique nationale. Pour plus d'information sur le rapport entre l'Alliance Islamique Nationale et l'Iran, voir la section 3 *La domination de l'islamisme chiite sur le politique et le civil au Koweït : le cas de l'Association de la Culture Sociale* (partie III – chapitre 2).

patriotes, comment peuvent-ils suivre une source d'imitation (*marǧi'*) ou la tutelle du théologien-juriste (*waliyy al-faqīh*) qui sont très souvent d'autres nationalités, notamment iraniens et irakiens, et qui mettent toujours l'intérêt de leur pays avant tout ? Ces chiites koweïtiens ont-ils une double allégeance ? Représentent-ils une menace pour la paix sociale au Koweït ?

Section 1 – Afflux migratoire iranien chiite vers l’émirat koweïtien

L’analyse du processus migratoire des chiites au Koweït peut s’expliquer sous deux catégories : diaspora et migration. Stéphane Dufoix explique dans *Les diasporas* que ce phénomène peut être qualifié de volontaire ou d’involontaire selon les conditions socio-économiques³³⁰. Il précise que la diaspora dispose de plusieurs dimensions :

« L’origine de la migration (volontaire ou forcée) ; l’installation dans un ou plusieurs pays ; le maintien de l’identité et de la solidarité communautaires, permettant la mise en place de contact entre les groupes et l’organisation d’activité visant à préserver cette identité ; enfin, les relations entre les États d’origine, les États d’accueil et les diasporas, ces dernières pouvant devenir les relais de leur État d’origine dans leur États d’accueil.³³¹ »

Le Koweït est un des rares pays de la Péninsule arabique où les chiites, principalement d’origine iranienne mais aussi saoudienne et bahreïnienne, jouissent d’une quasi-égalité avec les sunnites. Les chiites koweïtiens constituaient au départ (XIX^e et XX^e siècles) une diaspora dans le pays. Aujourd’hui, et notamment depuis l’indépendance en 1961, ces chiites d’origine étrangère sont devenus citoyens jouissant, théoriquement parlant, de pleine citoyenneté. La majorité d’entre eux gardent toujours le contact avec leurs pays d’origine, des contacts familiaux, commerciaux, et surtout religieux. Cette communauté se trouve principalement dans les villes al-Qādisiyya, al-Manṣūriyya, Addi’iyya, Addasma, Arrumayṭiyya, Assālimiyya, Ḥawallī et al-Ġābiriyya. Ces chiites sont souvent appelés par leur ville ou pays d’origine : *al-‘Ayam*³³² pour les chiites d’origine iranienne, *al-Ḥasāwiyya* pour les chiites d’origine saoudienne (*al-Ḥasā* est la ville chiite la plus importante en Arabie saoudite), et *al-Baḥārna* pour ceux d’origine bahreïnienne. Cette communauté constitue souvent pour l’État koweïtien un moyen pour apaiser les tensions qui peuvent exister entre sunnites et chiites dans la région. À titre d’exemple, l’intervention saoudienne au Bahreïn (14 mars 2011) était accompagnée par le soutien de la majorité des pays du Golfe. L’État koweïtien, qui a refusé d’intervenir avec l’Arabie saoudite, a essayé à plusieurs reprises à travers des érudits chiites de calmer les tensions au Bahreïn entre les contestataires, majoritairement chiites, et l’État (sunnite)³³³.

³³⁰ Stéphane DUFOIX, *Les diasporas*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 61-67.

³³¹ *Ibid.*, p. 23-24.

³³² ‘īmī (singulier du ‘ayam), est la variante koweïtienne du mot arabe ‘a‘ġamiyy. Le terme ‘a‘ġamiyy désigne en arabe classique tout ce qui n’est pas arabe.

³³³ Entretien avec ‘Adnān ‘Abd Aṣṣamad (28/12/2016 au Koweït), député chiite au Parlement koweïtien et membre fondateur de l’Alliance Islamique nationale.

La venue de ces chiites dans le pays peut s'expliquer à travers la théorie du « *push and pull* » de Myron Weiner. Cette théorie consiste à des facteurs qui poussent des populations à immigrer et à d'autres attirant ces populations. Selon M. Weiner, le concept du « *push and pull* » est le motif majeur pour l'immigration d'un territoire à un autre³³⁴. Par conséquent, les facteurs poussant l'immigration chiite (principalement iranienne) sont les difficultés économiques et politiques qui frappaient le sud iranien depuis la fin du XIX^e siècle jusqu'au début du XX^e siècle. Contrairement à cette zone d'agitation, les monarchies et les cheikhats du Golfe en général, et le Koweït en particulier, étaient des zones plutôt stables et prospères qui attiraient les populations d'ailleurs. Le Koweït constituait effectivement depuis qu'il est passé sous protectorat britannique en 1899 jusqu'à l'indépendance en 1961 une zone stable dans le Golfe, avec une prospérité économique qui attirait toujours les Iraniens, sunnites et chiites. La tolérance religieuse relative, comparé avec l'Iran de l'époque, par rapport aux chrétiens, aux juifs ou aux chiites dans le pays était également un facteur attirant non seulement pour les chiites iraniens, mais aussi saoudiens, irakiens ou bahreïniens. Jill Crystal évoque dans *Oil and Politics in Persian Gulf: Rulers and Merchants in Kuwait and Qatar* que :

« Au Koweït, néanmoins, la migration de masse, la sédentarisation précoce, la localisation mieux située, le régalement très ouvert, la dépendance à l'entrepôt ainsi que le commerce des perles, l'indépendance relative et la stabilité politique précoce ont créé une classe marchande puissante et cohérente. Le Koweït est entré dans le XX^e siècle avec une classe marchande bien réglé et organisée.³³⁵ »

En effet, cette situation reflète parfaitement la réflexion de M. Weiner avec l'idée de « *push and pull* ». Cette immigration s'inscrivait dans un contexte géopolitique tendu. À la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, le sud-ouest de l'Iran faisait partie d'un immense empire perse. Le Koweït n'était qu'un petit État qui se trouve dans le nord-ouest du Golfe persique qui représente une connexion entre la Mésopotamie et le sous-continent indien. Il est également important de noter qu'à cette période, le XIX^e siècle, l'empire ottoman et l'Iran des Qâdjârs ne dominaient plus le Golfe persique. Le Golfe passait progressivement sous la domination britannique. La rivalité entre la Grande-Bretagne et l'empire russe à la fin du XIX^e

³³⁴ Myron WEINER, "Security, Stability, and International Migration," *International Security* 17, n° 3, 1992-1993, p. 91-92.

³³⁵ Jill CRYSTAL, *Oil and Politics in Persian Gulf: Rulers and Merchants in Kuwait and Qatar*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 33.

"In Kuwait, however, the unifying migration, the early sedentarization, better location, the large size of the settlement, the dependence on entrepot as well as pearling trade, the relative independence and the earlier political stability created a powerful and cohesive class of merchants. Kuwait entered the twentieth century with a settled and organized merchant class."

siècle pour la domination du Golfe persique a mené à reconnaître le Koweït comme une entité politique autonome sous la garantie britannique. Ceci provoqua les ottomans qui revendiquaient le Koweït comme une partie intégrante de leurs empire³³⁶.

D'une part, le conflit entre les Britanniques, les Russes, les Allemands et les Ottomans aboutit à un traité en 1899 entre la Grande-Bretagne et le Koweït. Selon ce traité, le Koweït s'engage à ne pas céder des parcelles de son autorité à une autre puissance sans l'assentiment britannique. L'objectif de ce protectorat, signé avec le cheikh Mubārak Le Grand³³⁷ (1840-1925), était de couper la route devant les Allemands et leur projet de chemin de fer Istanbul-Bagdad (le « Bagdad-Bahn ») ayant pour terminus le Koweït, et aussi mettre fin aux ambitions russes dans le Golfe persique³³⁸. De plus, les conflits tribaux à la Péninsule arabique au XIX^e siècle étaient des motifs qui poussèrent cheikh Mubārak Le Grand à s'appuyer sur les tribus chiites d'Irak, d'Iran et d'Arabie. L'objectif de ces alliances était de faire face aux Al-Rašīd³³⁹. En 1913, le Koweït est placé sous protectorat britannique. D'autre part, Ḥōr 'Abdallah (au nord du Koweït à côté des frontières irakiennes) était considéré comme le port le plus important de la région pour le commerce entre Alep, le Golfe persique et l'océan Indien. Le port attirait aussi les marchands de la région car il était non imposable. Par ailleurs, le Koweït constituait, par rapport à ses voisins, l'une des zones les plus stables et les plus sûrs de la région où on puisse s'installer. Il y avait déjà des chiites établis dans le pays depuis très longtemps, souvent d'origine bahreïnienne, est-saoudienne (d'al-Hassa) et iranienne de la région Fars (sud-ouest de l'Iran).

Parallèlement, l'Iran de cette période (XIX^e et XX^e siècles) a connu une instabilité politique, économique et sociale à cause de la rivalité anglo-russe, rivalité plus connue sous le nom de « Grand Jeu ». Le professeur de politique internationale à l'université de Cambridge, Roxane Farmanfarmanian explique ainsi le contexte iranien de l'époque :

« Durant le règne des Qâdjârs, les pressions exercées sur le pays venaient de trois directions : du nord par les Russes ; de l'est par le Raj britannique et le

³³⁶ Robert MANTRAN, « Les Ottomans, le Kuwait et l'Irak », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 62-1, 1991, p. 16-17.

³³⁷ C'est sous ce même souverain qu'on a construit la première école du pays « l'école *al-Mubārakiyya* ». Voir la section *L'éducation comme instrument d'islamisation de la société*.

³³⁸ R. MANTRAN, « Les Ottomans, le Kuwait et l'Irak »..., *op. cit.* Voir aussi la section 1 *Aperçu de l'histoire de Koweït jusqu'à son indépendance en 1961* (partie I – chapitre 1).

³³⁹ Les Al-Rašīd (issue de la tribu Šammar) est la dynastie qui a régné sur une grande partie de la Péninsule de 1836 à 1921. Leur centre était l'Émirat de Ḥāyil. Ils étaient les ennemis acharnés des Saoudiens.

nouvel état tampon d'Afghanistan ; de l'ouest par les Ottomans et les Britanniques dans le Golfe persique³⁴⁰. »

De plus, des désastres naturels (inondations, sécheresse et famine) commencèrent de frapper la région Fars. Enfin, l'expansion des échanges commerciaux bilatéraux entre les ports importants de l'Iran du sud-ouest (Būšehr, Bandar Abbas, Bandar Ma'ašūr, Bandar Daylam et Muhammerah) et le Koweït n'a pas seulement encouragé les citoyens iraniens ordinaires à chercher une meilleure vie au Koweït, mais aussi a attiré les marchands et les entrepreneurs iraniens pour bénéficier des opportunités commerciales offertes dans le pays³⁴¹. Dans son livre intitulé *Le Koweït : civilisation et histoire (al-kuwayt, ḥaḍārah wa tārīḥ)* Maymūna al-Şubāḥ, professeur d'histoire à l'université du Koweït, explique que ce sont effectivement les conditions politiques et économiques du Fars qui ont poussé ses habitants à quitter l'Iran et venir s'installer au Koweït qui jouissait d'une stabilité politique et d'une prospérité économique³⁴².

D'ailleurs, le rôle et le succès des chiites koweïtiens dans le pays est souvent absent de l'historiographie majeure du pays, rédigée principalement par des sunnites³⁴³. Des érudits chiites vont donc essayer d'évoquer le rôle de leurs « ancêtres » dans la construction du pays. 'Abd al-Muḥsin Ğamāl³⁴⁴, érudit et membre chiite du *Mağlis al-umma* « l'Assemblée nationale koweïtienne », a tenté de mettre l'histoire de la communauté chiite en lumière. Son livre *Aperçus sur l'histoire des chiites au Koweït (Lamaḥāt min tārīḥ aššī'a fī al-kuwayt)*, met en avant quelques repères historiques non évoqués par les œuvres majeures concernant les chiites du pays, mais 'Abd al-Muḥsin Ğamāl n'aborde pas des explications sur la migration chiite vers le petit cheikhat. Il a seulement évoqué les premières installations des familles chiites au Koweït au début du XIX^e siècle et s'est basé sur la tradition historique orale³⁴⁵.

De même, Laurence Louër, spécialiste des questions moyen-orientales, évoque dans *Transnational Shia Politics* que la migration chiite au Koweït s'inscrit dans un contexte

³⁴⁰ Roxane FARMANFARMAIAN, *War and Peace in Qajar Persia: Implication Past and Present*, London, Routledge, 2008, p. 5.

“During the reign of the Qajars, pressures were being exerted upon the country from three directions: the north from Russia; the east from British India and the new buffer state of Afghanistan; and the west from the Ottomans and the British in the Persian Gulf.”

³⁴¹ Sāmī AL-ḤĀLDĪ, *al-ḥzāb al-islāmiyya al-siyāsiyya fī al-kuwayt*, Koweït, Dar al-Naba', 1999, p. 91.

³⁴² Maymūna AL-ŞUBĀḤ, *al-kuwayt, ḥaḍārah wa tārīḥ*, Koweït, M. al-Kh. al-Sabah, 1989, p. 286-287.

³⁴³ Par exemple, les deux grands œuvres majeurs de l'histoire du Koweït rédigés par Aḥmad Abu Ḥakima et Abd al-'Azīz Rušayd, et qui sont toujours enseignés au Koweït, n'évoquent pas le rôle des chiites koweïtiens dans l'histoire moderne du pays. Voir Aḥmad ABU ḤAKMA, *Tārīḥ al-kuwayt al-ḥadīṯ, 1750-1965*, Koweït, Dāt assalāsīl, 1984 et Abd al-'Azīz Rušayd, *Tārīḥ al-kuwayt*, Beyrouth, Dār maktabat al-ḥayāḥ, 1962.

³⁴⁴ Il était membre au Parlement koweïtien entre 1981-1985, 1992-1996 et 1999-2003.

³⁴⁵ 'Abd al-Muḥsin ĞAMAL, *Lamaḥāt min tārīḥ aššī'a fī al-kuwayt: min naš'at al-kuwayt 'ilā al-istiqlāl*, Koweït, Dar al-Naba', 2005, p. 14.

politique chiite plus large en rapport avec la Péninsule arabique. Elle met plus l'accent sur le chiisme iranien mais parle tout de même de l'immigration des chiites iraniens au Koweït :

« Les chiites d'origine iranienne [au Koweït] forment le groupe le plus important sur le plan démographique. Les premiers parmi eux sont venus vers la deuxième moitié du XVIII^e siècle, peu après l'installation de Banī 'Utūb³⁴⁶. La plupart était des commerçants maritimes venant des zones côtières de l'Iran et étaient avant tout motivés par le développement de leur activités économiques.³⁴⁷ »

Elle ajoute que :

« L'afflux des iraniens au Koweït continue tout au long des siècles suivants. Il [l'afflux] était impulsé par le développement iranien interne ainsi que par la prospérité croissante des émirats arabes par rapport aux régions côtières du sud de l'Iran. Premièrement, ces régions ont témoigné des rudes conditions climatiques d'une manière régulière vers la fin du XIX^e siècle, avec une sécheresse qui frappait la région du Būshehr, ce qui a forcé une centaine de familles à partir vers le rivage arabe. Deuxièmement, beaucoup de marchands iraniens se sont installés au Koweït, ainsi que dans d'autres émirats arabes, pour échapper aux nouvelles mesures fiscales du gouvernement iranien. Confronté à une crise financière majeure, le régime Qâdjâr s'est efforcé de faire respecter son contrôle effectif sur les provinces éloignées qui sont devenues *de facto* des zones autonomes, y compris les zones du sud en bordure du Golfe.³⁴⁸ »

La question qui se pose aujourd'hui est de savoir à quel point l'afflux migratoire chiite a impacté la scène politique dans le pays. Comment les chiites koweïtiens se sont intégrés dans les affaires sociopolitiques ? Comment la République islamique d'Iran peut-elle influencer la scène sociopolitique koweïtienne si elle le souhaite ?

³⁴⁶ Banī 'Utūb est une branche issue de la tribu 'niza (*al-'nūz*) qui s'étend géographiquement de l'Irak jusqu'en Syrie et dont les membres sont majoritairement de confession sunnite mais aussi de chiite.

³⁴⁷ Laurence LOUËR, *Transnational Shia politics: religious and political networks in the Gulf*, London, Hurst, coll.« Series in comparative politics and international studies », 2008, p. 47.

“Shia of Iranian descent(s) form the most important group demographically speaking. The first of them came around the second half of the eighteenth century, shortly after the Bani Utub's settlement. Most of them were maritime traders from the coastal areas of Iran and were first and foremost motivated by developing their economic activities.”

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 48.

“The flow of Iranians to Kuwait continues throughout the following centuries. It was influenced by internal developments as well as by the growing prosperity of the Arabian emirates as compared with the southern coastal regions of Iran. First, these regions witnessed regular harsh climatic conditions by the end of the nineteenth century, with a drought hitting the region of Bushehr which forced hundreds of families to the Arabian shore. Second, many Iranian merchants took up residence in Kuwait as well as in the other Arabian emirates to escape the new fiscal measures of the Iranian government. Faced with a severe financial crisis, the Qajar regime endeavored to enforce its effective control over the remote provinces which had become *de facto* autonomous areas, including the southern areas bordering the Gulf.”

Section 2 – Les chiites koweïtiens au XX^e siècle : une intégration progressive dans la sphère politique

Les chiites ont été marginalisés dans le système politique koweïtien au XX^e siècle alors que les autres communautés religieuses ou politiques (sunnites ou nationalistes) étaient structurées. Mais malgré la percée de la radicalisation qui frappe les pays arabes, notamment les pays de la Péninsule arabique, depuis la révolution islamique iranienne, la guerre Irak-Iran et la guerre syrienne, les chiites koweïtiens se démarquent parmi le reste des chiites du monde arabe. Aujourd'hui, la communauté chiite koweïtienne jouit d'une place importante dans le pays et de droits inhérents à la citoyenneté à l'instar de leurs concitoyens sunnites, ce qui est rare dans le reste des pays à majorité sunnite.

Comme déjà évoqué, les chiites forment à peu près 30% de la population koweïtienne sur 1,400,000 citoyens (contre 3,300,000 résidents étrangers³⁴⁹). Les chiites koweïtiens sont représentés par de nombreuses forces politiques et économiques qui rendent cette communauté plus visible et incontournable sur la scène sociopolitique et économique du pays. La reconnaissance étatique et gouvernemental de la communauté chiite se réalise clairement lorsqu'en 2006, et pour la première fois, l'État a autorisé une marche chiite protégée par les forces de l'ordre à Arrumayṭiyya (la ville principale des chiites qui se trouve dans le gouvernorat de Ḥawallī) à l'occasion de 'Āšūrā³⁵⁰.

Selon Falāḥ al-Mudeiris dans son livre *Le mouvement chiite au Koweït*, les chiites koweïtiens appartiennent à quatre écoles³⁵¹ : Šayḥiyya, 'Iḥbāriyya, 'Uṣūliyya, Ḥū'iyya. L'école Šayḥiyya (minoritaire au Koweït) tire son nom de son fondateur Šayḥ Aḥmad al-'iḥsā'ī. Les adeptes de cette école sont appelés aujourd'hui le Groupe du Mīrza (Ġama'at al-Mīrza) par rapport à leur *muğtahid* (l'intermédiaire entre la source d'imitation et le peuple) : Mīrza³⁵² Ḥasan al-'aḥqāqī. Cette école est considérée par les autres chiites comme une secte mystique. Elle est centrée sur l'idée de concilier les savoirs rationnels et intuitifs. Cependant, le Groupe du Mīrza font toujours face aux critiques des autres chiites à cause de leurs positions souvent neutres par rapport aux événements politiques nationales et régionales³⁵³. La majorité des

³⁴⁹ Selon les chiffres de 2019 de *The Public Authority for Civil Information* (attaché au gouvernement koweïtien). <https://delivery.paci.gov.kw> [Lien consulté le 05/12/2020]

³⁵⁰ Il s'agit de la commémoration du martyr de l'imam Ḥusayn, petit fils du Mahomet. Il a été assassiné par l'armée omeyyade du Yazīd I^{er} en 680.

³⁵¹ Falāḥ AL-MUDEIRIS, *Al-Ḥaraka aššī'iyya fī al-kuwayt*, Koweït, *Dār al-Qirṭās*, 1999, p. 7-10.

³⁵² Dans le chiisme, ce titre indique que la personne est descendant du prophète de côté maternel. S'il était descendant du prophète de côté paternel on l'appelle *Sayyid*.

³⁵³ Falāḥ AL-MUDEIRIS, *Al-Ḥaraka aššī'iyya fī al-kuwayt*, *op. cit.*, p. 8.

imitateurs de cette école sont d'origine arabe venant principalement d'*al-Ḥasā* (la ville chiite la plus importante en Arabie saoudite) et les familles les plus importantes sont : *al-Arbaš*, *Ḥuraybiṭ*, *Aššawwāf*, *al-Wazzān*. Leur mosquée principale est *Masjid Aššādiq* qui a été la cible d'un attentat organisé par un groupe affilié à l'État islamique le 26 juin 2015 (27 morts et 222 blessés).

La deuxième école, *'Iḥbāriyya*, rejette le principe de l'*ijtihād* (l'effort de l'interprétation) et la classification classique des hadiths prophétiques selon leur véracité. Ses adeptes refusent également l'émulation à une « source d'imitation ». La majorité des imitateurs de cette école sont des *Baḥārnas* (d'origine bahreïnienne). Ils forment presque 20% des chiites koweïtiens. Les familles les plus importantes des adeptes sont : *al-Qallāf*, *al-Ḥayyāt*, *Makkiyy Ğum'a*, *Ḥağġiyy Ḥāmid*. Leur source d'imitation est Mīrza Ibrāhīm Ğamal Addīn.

La troisième école, *'Uṣūliyya*, est l'école dominante chez les chiites duodécimains du monde, et elle l'est également au Koweït. Contrairement à l'*'Iḥbāriyya*, l'*ijtihād* est l'un des principes de cette troisième école. Selon les adeptes, il appartient aux musulmans d'émuler un *marġi'* (source d'imitation). C'est la seule école dont des adeptes reconnaissent le principe du *waliyyat al-faqīh* (la tutelle/guidance du théologien-juriste). Les adeptes d'*al-'Uṣūliyya* représentent en majorité les chiites koweïtiens d'origine iranienne. Les sources d'imitation les plus importantes de cette école sont Khamenei et Assīstānī.

Quant à la dernière école, *Ḥū'iyya*, elle regroupe le reste des chiites koweïtiens qui sont les imitateurs de la grande source d'imitation l'Ayatollah Ḥū'ī. Les familles les plus importantes appartenant à cette école sont : Qabāzard, Daštī, Aškanānī, bahman, Bahbahānī, Ma'rifi. Cette quatrième école est dans la lignée de la troisième par rapport la question de l'*ijtihād*.

Nous allons voir ensuite le processus de l'intégration chiite dans l'enjeu sociopolitique du Koweït. La situation régionale a tantôt joué en faveur de cette communauté et tantôt en sa défaveur. Ce sont effectivement les conflits nationaux et régionaux qui ont façonné le chiisme koweïtien au cours du XX^e siècle. Des conflits qui sont en majorité d'obédience confessionnelle opposant sunnites contre chiites.

a) *La première Guerre mondiale et l'effondrement de l'Empire ottoman : les conséquences sur le chiisme koweïtien*

La première Guerre mondiale provoqua un séisme géopolitique au Moyen-Orient. Cette guerre isola de plus en plus l'Empire ottoman sur la scène internationale face aux appétits russes et britanniques. De ce fait, le démembrement de « l'Homme malade » (l'Empire ottoman) en 1923 à la suite de la signature du traité de Lausanne laissa les portes grandes ouvertes aux futures États-nations arabes, y compris les cheikhats et monarchies de la Péninsule arabique. Effectivement, cette dernière région connut entre 1916 et 1918 une révolte (la Grande révolte arabe) dont l'objectif était d'établir un État arabe unifié d'Alep à Aden. Quant à Ibn Sa'ūd, fondateur du royaume saoudien, il n'hésita pas à se rapprocher des Britanniques pour mettre la main sur la Péninsule arabique. Celui-ci visait également la partie Est de la Péninsule, notamment le Koweït.

En effet, l'année 1921 marque le début de la participation en politique des chiites koweïtiens dans le pays. Cette année-là le Koweït a connu son premier Conseil consultatif après la mort de cheikh du pays Sālim al-Mubārak al-Ṣubāḥ (1864-1921). Ce Conseil était constitué de 12 membres nommés par les notables du pays qui souhaitaient éviter tout conflit au sein de la famille princière dont certains membres revendiquaient le pouvoir après la mort de Sālim al-Ṣubāḥ (voir l'annexe 6 pour la charte du Conseil consultatif de 1921). La tâche de ce nouveau corps politique était de donner avis et conseil au cheikh du pays. Effectivement, des réunions s'organisèrent entre les notables, représentés par les membres du Conseil, et les Al-Subāḥ (la famille princière). Ces réunions permirent de proposer trois princes pour monter sur le trône : 'Abdallāh Assālim al-Ṣubāḥ, Ḥamad al-Mubārak al-Ṣubāḥ et Aḥmad al-Ġābir al-Ṣubāḥ. Le choix de la famille princière tomba sur Aḥmad al-Ġābir al-Ṣubāḥ pour diriger le pays.

La Charte du Conseil consultatif prévoyait, dans sa version complète, que les Koweïtiens d'origine iranienne soient représentés par deux membres³⁵⁴. À savoir que lorsque l'on parle des Koweïtiens d'origine iranienne, on ne parle pas seulement des chiites mais aussi des sunnites, d'autant plus que le Conseil ne comptait pas parmi ses membres des chiites

³⁵⁴ « Le Conseil est composé d'un chef et d'un chef-adjoint s'il [le chef] s'absente, de deux membres des al-Ṣubāḥ et de dix habitants dont deux 'aḡam [d'origine iranienne] patriotes. Le chef-adjoint est d'al-Ṣubāḥ, il est à choisir par le chef, les deux membres des al-Ṣubāḥ sont à choisir par la famille princière et le reste des membres sont à choisir par l'*umma* [...]. Et les 'aḡam sont à choisir par les citoyens 'aḡam. » Voir la Charte du Conseil consultatif koweïtien dans Falāḥ AL-MUDEIRIS, *Al-Ḥaraka aššī'iyya fī al-kuwayt*, op. cit., p. 10-11

d'origine arabe, comme les *Bahārnas* ou les *Ḥasāwiyyas*. Ceci montre que la classification ethnique au Koweït était prédominante et avait déjà ses origines historiques³⁵⁵.

Or, le Conseil n'a compté parmi l'institution aucun membre d'origine iranienne. Selon Falāḥ al-Mudeiris, la raison pour laquelle les *'ayam* (koweïtiens d'origine iranienne) n'ont finalement pas eu des représentants était liée à :

« [...] l'insatisfaction et l'indignation des sunnites en rapport avec la position prise par les chiites d'origine iranienne lorsqu'ils ont refusé de participer à la bataille d'*al-Ġahrā'*³⁵⁶ en 1920 entre le Koweït et Ibn Sa'ūd. Un groupe [de ces chiites] se sont adressés au résident politique britannique et lui ont exprimé leur réticence à intervenir dans cette bataille étant donné leur affiliation citoyenne à l'Iran et non au Koweït.³⁵⁷ »

À savoir que la bataille d'*al-Ġahrā'* termina par des négociations entre les deux côtés. Le commandant des forces des *'Iḥwān*³⁵⁸, Fayṣal Adduwayš, proposa cinq conditions pour arrêter la bataille contre les Koweïtiens : expulser les chiites du pays, adopter la doctrine des *'Iḥwān*, considérer les Turcs comme des « hérétiques », abolir le tabac et la prostitution, et détruire l'hôpital missionnaire américain³⁵⁹. Les marchands koweïtiens convainquirent le cheikh Aḥmad al-Ġābir de faire appel aux forces britanniques pour les soutenir, lesquels vont envoyer une force dissuasive en direction de la place forte koweïtienne, constituée d'avions et de navires de guerre. Ce mouvement mettra un terme aux attaques des *'Iḥwān*³⁶⁰. Nous remarquons ici que dès le début du XX^e siècle, les chiites posaient un problème sérieux pour les wahhabites saoudiens, ainsi le conflit idéologique se déplacera au Koweït contre cette minorité dans les années suivantes.

³⁵⁵ On peut remarquer que (selon les noms de famille des membres du Conseil consultatif) tous les membres sont d'origine arabe sunnite : Aṣṣaqr, al-Ḥālid, Annaqīb, al-Badīr, al-Muṭairyy, al-Muḍaf, al-Ġānim.

³⁵⁶ Il s'agit d'une série de batailles entre le cheikhat du Koweït et l'émirat du Nadjd qui prirent terme en 1922. L'origine de ces conflits remonte à la chute de l'empire ottoman et la démarcation des frontières entre les émirats. La bataille d'*al-Ġahrā'* (10 octobre 1920 à *Ġahrā'*, à l'ouest du Kuwait City), opposait les forces du souverain koweïtien Sālim al-Ṣubāḥ et les forces des *'Iḥwān* saoudiens sous le commandement du Fayṣal Adduwayš. Ce dernier réussit à encercler les forces koweïtiennes, barricadées dans la Forteresse Rouge à *Ġahrā'*. Les forces koweïtiennes furent sauvées avec l'arrivée des renforts par la voie maritime et terrestres, notamment par la tribu *Šammār*. Voir Anthony B. TOTH, « Tribes and Tribulations: Bedouin Losses in the Saudi and Iraqi Struggles over Kuwait's Frontiers, 1921-1943 », *British Journal of Middle Eastern Studies*, 32-2, 2005, p. 145-167..

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 11.

³⁵⁸ Il s'agit des groupes de tribus militants sous le leadership d'Abd al-'Azīz ibn Sa'ūd (1876-1953), fondateur du troisième État saoudien, l'actuelle Arabie saoudite. L'islam (wahhabite) était le moyen politique à travers lequel Ibn Sa'ūd s'imposait dans la région.

³⁵⁹ Voir Sulaymān al-Bassām, GLOBAL ART FORUM 8: 1959,1971, 1977: In the Shadow of Bigger Things. Disponible sur <https://www.youtube.com/watch?v=AbgKPv3Gywo#t=1692> ((26:12-28:12)) [lien consulté le 08/01/2021].

³⁶⁰ A.B. TOTH, « Tribes and Tribulations »..., *op. cit.*

Par ailleurs, la non-participation des chiites d'origine iranienne lors de cette fameuse bataille ne fait pas l'unanimité parmi les érudits koweïtiens. Muḥammad al-Ḥabīb, chercheur au département d'histoire à l'université du Koweït, se base, dans *Les chiites lors de la bataille d'al-Ġahrā'*, sur des documents britanniques confidentiels et des rapports d'observateurs américains contemporains. Le chercheur expose dans son livre³⁶¹ les deux hypothèses concernant la position des chiites lors de la bataille en question : la première déjà évoqué par Falāḥ al-Mudeiris (la non-participation), la deuxième confirme la participation des chiites contre les 'Iḥwān³⁶². Cette deuxième hypothèse aborde le rôle intrinsèque des chiites cantonné à la défense de la capitale Kuwait City. Les chiites d'origine iranienne partagèrent eux aussi la même tâche selon l'historien koweïtien Hussayn Ḥaz'al³⁶³ :

« Quant à la communauté chiite au Koweït, elle était à l'époque divisée en deux groupes : Le première groupe (connu sous le nom de *Šayḥiyya*), sous la direction de *Mīrza 'Alī al-'Iḥsā'ī* [...], a dès le départ montré sa volonté à soutenir les al-Šubāḥ ; le deuxième groupe (connu sous le nom de *'Uṣūliyya*), sous la direction des deux *sayyids* : Muḥammad Mahdī al-Qazwīnī et 'īsā Kamāl Addīs al-'Alawī, était enthousiaste pour participer à la bataille, mais attendait les ordres pour rejoindre le front.³⁶⁴ »

Hussayn Ḥaz'al nous explique dans *L'histoire politique du Koweït*, que le cheikh Aḥmad al-Ġābir ne souhaitait pas directement impliquer les chiites dans cette bataille car il voulait éviter que ce conflit ne devienne un conflit entre sunnites et chiites, surtout que les adversaires, les 'Iḥwān, étaient hostile à la minorité chiite³⁶⁵. Le cheikh Aḥmad al-Ġābir aurait même demandé au chef des chiites 'Uṣūliyya (al-Qazwīnī) de ne pas s'impliquer dans la bataille :

« Ô *sayyid*, vous savez que les 'Iḥwān nous excommunient bien que nous soyons sunnites. S'ils découvrent que vous, les chiites, êtes sortis pour les combattre, cela va plus motiver leur enthousiasme et va compliquer les choses pour nous et vous, ce qui va intensifier la crise³⁶⁶. »

En définitive, une partie importante de koweïtiens d'origine arabe, notamment les nationalistes et les islamistes sunnites, est toujours resté hostile à la communauté chiite d'origine iranienne, car cette dernière était soupçonnée d'avoir fait allégeance avec les

³⁶¹ Muḥammad AL-ḤABĪB, *Aššī'a fī ma'rakat al-Ġahrā'*, Koweït, Dāt assalāsil, 2014.

³⁶² Voir 'Abd al-Muḥsin Ġamāl, *Op. cit.* ; Hussayn ḤAZ'AL, *Tāriḥ al-kuwayt assiyāsiyy*, Beyrouth, Dār al-Kutub, 1962 ; Muḥammad Ġamāl, *liqā' ma'a attārīḥ*, Koweït, 2012.

³⁶³ Hussayn ḤAZ'AL, *Tāriḥ al-kuwayt assiyāsiyy*, Beirut, Dār al-Kutub, 1962, vol. 5/4, p. 265-266.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 265.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 265-266.

³⁶⁶ C'était la réponse d'Aḥmad al-Ġābir à Muḥammad Mahdī al-Qazwīnī (le chef des 'Uṣūliyya) lorsque ce dernier proposa l'aide aux forces koweïtiennes contre les 'Iḥwān. Voir *Ibid.*, p. 266.

étrangers, anglais et iranien. Leur acceptation dans la société n'a pas été évidente. Comment alors cette communauté a-t-elle pu s'imposer dans le domaine sociopolitique koweïtien malgré ces hostilités ? Les soupçons contre les chiïtes étaient-ils légitimes ? Il est important de spécifier qu'aujourd'hui cette hostilité est croissante car le pouvoir et l'influence des sources d'imitation (souvent non-koweïtiens) se sont eux aussi accrus dans la communauté chiïte koweïtienne.

b) Le mouvement réformiste des années 1930 et les alliances chiïtes contre l'hostilité des courants nationalistes et sunnites

La coexistence entre sunnites et chiïtes au Koweït a toujours été un cas particulier dans la région. Cette coexistence a évité au pays les conflits communautaire et confessionnel entre les deux communautés respectives. La particularité du cas koweïtien revient, comme déjà exposé, aux mouvements migratoires depuis le XVIII^e siècle, venant des trois coins de départ de la région : l'Iran, l'Irak et la Péninsule arabique. Le pays a tout de même connu des périodes d'accrochages entre les deux communautés. D'autant plus que les communautés ethniques et confessionnelles au Koweït étaient dès le départ réparties d'une manière verticale sur plusieurs villes et ces communautés ont tiré leurs noms des endroits de leur provenance. La situation est telle qu'aujourd'hui les familles migrantes préfèrent s'installer dans les milieux qui leur ressemblent le mieux.

Dès le début des années 1930, le Koweït connut ses deux premiers conseils administratifs issus d'élections libres. Sachant que les votants et les membres de ces deux conseils se limitaient uniquement aux Koweïtiens sunnites d'origine arabe. Il s'agit du premier Conseil municipal « *Mağlis al-Baladiyya* » (1934) et du Conseil des connaissances « *Mağlis al-Ma'ārif* » (1936)³⁶⁷. Les Koweïtiens d'origine iranienne, y compris les sunnites, n'avaient aucun droit de représentation ni de pouvoir de décision, et ce jusqu'à 1938.

C'est un groupe de jeunes diplômés koweïtiens qui est à l'origine de cette idée des Conseils administratifs, ce même groupe de jeunes diplômés, influencé par le courant nationaliste et pan-arabiste, créa en 1938 le Bloc national « *al-Kutla al-Waṭaniyya* » et le Bloc des jeunes patriotes « *Kutlat Aššabāb al-Waṭaniyy* ». Le cheikh Aḥmad al-Ġābir donna son nom, et des élections furent organisées pour instaurer les deux Conseils, mais seuls les sunnites d'origine arabe, et surtout ceux de la classe marchande ou ceux qui appartiennent au courant

³⁶⁷ Ce Conseil deviendra plus tard le Ministère de l'éducation.

nationaliste, avaient le droit d'y participer et de voter. Selon Ğāsim Ḥamad Aṣṣaqir, l'un des fondateurs du Bloc des jeunes patriotes, les membres du Conseil municipal lancèrent une campagne pour expulser les migrants iraniens³⁶⁸.

Si le mouvement réformiste des années 1930 a mis les bases du système de gouvernance constitutionnelle au Koweït post-indépendant, il a aussi codifié une réalité politique : à savoir une division ethnique, confessionnelle et professionnel. Ainsi, le Bloc patriote prépara une liste sélective en vue d'élection. Cette liste est fondée sur l'appartenance confessionnelle, le milieu social jusqu'au patronyme (la religion, la profession, le nom de famille). En furent exsangue les chiïtes, les marins et les familles démunies³⁶⁹. Pourtant le savant chiïte irakien résidant au Koweït *Sayyid Ğawād al-Qazwīnī* (représentant au Koweït du *mujtahid* irakien Abī al-Ḥassan al-'Iṣfahānī) n'était pas opposant au départ au mouvement réformiste, il était même l'un des premiers à le soutenir dans le pays³⁷⁰, mais la communauté chiïte ne se doutait pas que le Bloc patriote se radicaliserait.

Cette crise entre les arabes sunnites koweïtiens et les chiïtes du pays a été l'opportunité pour que l'État pour s'immiscer dans l'enjeu politique face à l'opposition solide des années 1930. Effectivement, le Koweït construit son premier Conseil législatif en 1938 (voir l'annexe 7 pour la charte du Conseil législatif). L'objectif était de faire participer les citoyens, à travers leurs représentants, à la législation et à la direction du pays.

Sous la pression des érudits du Bloc patriote et du Bloc des jeunes patriotes, les chiïtes avaient seulement le droit de vote pour les élections du Conseil législatif, sans avoir le droit de se présenter à ces mêmes élections. Les chiïtes vont donc, et pour la première fois se mobiliser et organiser des manifestations. La *ḥusayniyya* (singulier de *ḥusayniyyāt* – lieu de culte chiïte) était l'endroit à partir duquel les chiïtes commencèrent leur mobilisation³⁷¹. Les *ḥusayniyyāt* ont servi de point de départ à la contestation car ces lieux de culte, qui se trouve à travers tout le pays, sont également utilisés par les chiïtes afin de rendre hommage ou de célébrer des événements religieux et politiques. La *ḥusayniyya* représente la société civile purement chiïte³⁷². Elle est représentée comme une sorte de club social, d'école et de bibliothèque dans

³⁶⁸ Voir Falāḥ AL-MUDEIRIS *Op. cit.*, p 53.

³⁶⁹ A.R. ASIRI, *Annizām assiyāsī fī al-kuwayt : mabādi' wa mumārasāt...*, *op. cit.*, p. 130-131.

³⁷⁰ Sāmī Nāṣir AL-ḤALIDI, *Al-ḥzāb al-'islāmiyya fī al-kuwayt : aṣṣī'a al-'ihwān assalaf, Koweït, Dār al-Naba'*, 1999, p. 96.

³⁷¹ En effet, la *ḥusayniyya*, qui tire son nom de Ḥusayn le petit-fils de Mahomet, est le lieu où les musulmans chiïtes en général, et les chiïtes koweïtiens en particulier, se rassemblent pour commémorer le « martyr » du petit-fils du prophète, assassiné à Karbala (en Irak) en 680 par les troupes omeyyades.

³⁷² À savoir que contrairement aux chiïtes des pays de Golfe, les chiïtes koweïtiens sont même autorisés au Koweït à construire leurs mosquées et leurs *ḥusayniyyāt* dans des villes à majorité sunnite (comme les villes de 'Abdallāh

laquelle on commémore les tragédies et mobilise les masses afin de les recruter et les endoctriner pour la cause chiite politico-religieuse (puisqu'en fait la religion et la politique sont indissociable chez les chiites comme chez les sunnites). Il est important ici de rappeler que les lieux de culte sont les moteurs de la mobilisation sociale dans le monde arabe, notamment au Koweït. L'absence de la dimension verticale (rapport autoritaire) avec l'État renforce la dimension horizontale (institutions civiles) à travers les lieux de culte. Selon la tradition islamiste au Koweït, le musulman, sunnite ou chiite, doit s'engager, par le devoir religieux, à influencer les lois tout en consolidant le pouvoir de la communauté en société civile.

D'ailleurs, la manifestation des chiites en 1938 est la première manifestation enregistrée dans l'histoire politique du pays³⁷³. Les organisateurs de cette manifestation envoyèrent ainsi au Conseil législatif une lettre, rédigée par le chef des chiites 'Uṣūliyya, Muḥammad Maḥdī al-Qazwīnī, et contenant les revendications suivantes³⁷⁴ :

1. Avoir des représentants au Conseil législatif et au Conseil municipal
2. Ouvrir une école privée pour les chiites
3. Établir un tribunal spécial pour la communauté chiite
4. Avoir les mêmes chances que le reste des Koweïtiens en ce qui concerne la politique de recrutement au sein des institutions publiques

Le Conseil législatif refusa toutes ces revendications. Les chiites venant d'Iran vont donc, selon Falāḥ al-Mudeiris, s'adresser au résident politique britannique pour demander la nationalité anglaise³⁷⁵. À savoir qu'à cette époque, un Anglais résidant au Koweït sous mandat britannique avait plus de privilèges qu'un Koweïtien. Ces chiites d'origine iranienne exclue de la société civile koweïtienne seraient donc « supérieurs » aux Koweïtiens « de souche » si le consulat britannique leur accordait la nationalité. En représailles à cet ultimatum, le Conseil législatif menace de retirer la citoyenneté aux Koweïtiens d'origine iranienne qui ont la double-nationalités pour ensuite les expulser du pays.

Depuis, les chiites, en tant que minorité, voit en l'État le seul rempart qui leur reste. À savoir que la légitimité de ce dernier fut remise en question par les réformistes qui formaient le noyau de l'opposition. La formation des blocs politiques et l'établissement des Conseils

assālim, Al-ʿumariyya, Aṣṣulaybiḥāt, etc.). Ils ont également le droit de faire appel aux imams et savants venant de Nadjaf (Irak) ou de Qôm (Iran). Ce droit était bloqué pendant la guerre Irak-Iran.

³⁷³ ʿAbdallah AL-HATIM, *Op. cit.*, p. 59.

³⁷⁴ Voir Falāḥ AL-MUDEIRIS *Op. cit.*, p. 12-13.

³⁷⁵ *Ibid*, p. 13.

municipaux et législatifs ont renforcé la position de l'opposition vis-à-vis de l'État. D'autant plus que le Bloc patriote, lié à « l'Association des Arabes du Golfe » à Bassora, réclamait le rattachement du Koweït à l'Irak³⁷⁶. L'État fait donc appel aux chiites, déjà exclu du camp de l'opposition. Ainsi, les chiites rejoignirent les forces anti-Conseil législatif, ce qui accélérera l'échec du Conseil législatif et du mouvement réformiste en 1939. Le cheikh Aḥmad al-Ġābir a désormais les pleins pouvoirs. Les événements de 1938-1939 démontrent toute l'importance de la composante chiite qui renversera les rapports de force dans le pays. Depuis, l'étiquette *Ḥukūmiyyīn* (pro-gouvernementaux) devient la marque des chiites. En effet, dans le monde politique koweïtien, l'étiquette *Ḥukūmiyy* est synonyme, selon l'opposition, de soumission aux ordres de l'État et son gouvernement contre les intérêts du peuple.

Alors que certains se méfient de patriotisme des chiites, en leur reprochant le soutien indéfectible au pouvoir politique, les chiites eux se considèrent comme les gardiens de la paix sociale, en consolidant la légitimité du pouvoir en leur prêtant allégeance. Cet accrochage entre les chiites et l'opposition (sunnite et arabe) pose les problématiques suivantes : Qu'est-ce que le patriotisme à la koweïtienne ? Le patriotisme se limite-t-il au camp de l'opposition ?

Le facteur confessionnel était un élément important à l'époque. À titre d'exemple, les chiites n'étaient pas la seule communauté à soutenir les Al-Ṣubāḥ contre le Conseil législatif, il y avait parmi les opposants au Conseil législatif les familles démunies de toutes confessions³⁷⁷, les marins de toutes confessions, les habitants à professions modeste de toutes confessions, ainsi que les familles marchandes de toutes confessions (alliés traditionnels des Al-Ṣubāḥ). Mais seul le peuple de confession chiite a été stigmatisé par les accusations et les méfiances de l'opposition. Le facteur confessionnel a donc joué en défaveur de ces derniers, devenus depuis inéluctable pour les rapports de force jusqu'à aujourd'hui. D'autant plus que c'est la communauté chiite qui était à la tête du mouvement anti-Conseil législatif³⁷⁸. Effectivement, le Conseil législatif ne représentait pas toutes les couches sociales koweïtiennes. Il était donc évident qu'il ait à faire face à une contestation sévère de la part des exclus, y compris les chiites.

Après l'échec du Conseil législatif, une école iranienne fut ouverte au Koweït et des princes et des chefs des grandes familles koweïtiennes (qui étaient avec les chiites dans le même camp contre l'opposition) vinèrent pour la cérémonie d'ouverture de cette école iranienne. Des

³⁷⁶ H. ISHOW, *Le Koweït : Évolution politique, économique et sociale...*, op. cit., p. 37-40.

³⁷⁷ Notamment des familles venant des villes comme *Ṣarq*, *al-Mirqāb*, *al-Bādyā*, *al-Ġahrā'* et *al-Finṭās*.

³⁷⁸ Falāḥ AL-MUDEIRIS *Op. cit.*, p. 14.

donc furent même récoltés pour financer cette école³⁷⁹. Cet événement marque l'introduction du chiisme dans le domaine politique koweïtien. Depuis, les chiites vont progressivement s'intégrer dans le travail politique. Bien que l'État, depuis l'échec du Conseil législatif, a un quasi-plain pouvoir sur la gestion des affaires dans le pays, le Koweït a connu tout de même une série de manifestations et de contestations dont l'objectif était l'établissement d'une démocratie avec la participation des citoyens dans les affaires politiques.

Ces mobilisations étaient souvent menées par des jeunes, notamment des lycéens. Il s'agit d'une époque imprégnée par le panarabisme, notamment le nassérisme, et par des mouvements de libération dans le monde arabe. Beaucoup de chiites de tendance socialiste participèrent à ces mobilisations qui connurent des affrontements sévères avec les forces de l'ordre³⁸⁰. L'expérience des réformes et des mobilisations politiques dans les années 1930/1940 contribuèrent à l'apparition d'une identité politique chiite qui commença, comme nous avons pu l'évoquer, par la protestation à la suite d'exclusion des chiites lors des premiers conseils administratifs du pays. De plus, l'alignement des chiites sur les positions étatiques contre l'opposition rendit désormais cette communauté importante dans la stratégie politique intrinsèque à l'émirat. À savoir que l'apparition du chiisme politique à cette période-là renforça le militantisme confessionnel au Koweït.

L'apparition du chiisme politique est le résultat du rejet que cette communauté a subi par l'État et les autres forces politiques. Ce rejet a renforcé, comme Oberschall décrit dans sa théorie, le processus de passage à l'action et à la mobilisation. D'après Oberschall, il faut deux catégories de facteurs structurels pour passer à l'action³⁸¹. La première catégorie relève d'une dimension horizontale de l'intégration au groupe, notamment dans les sociétés traditionnelles où les solidarités sont basées sur la tribu, le village, la famille, la communauté. La seconde catégorie relève quant à elle d'une dimension verticale. L'intégration verticale dépend de la nature des liens qui rattachent les groupes entre eux et qui leur permet un accès au pouvoir à travers les représentants, les associations ou les groupes de pression.

Au Koweït, l'absence de la dimension verticale pour la communauté chiite dans le XX^e siècle renforcera la dimension horizontale dans cette communauté. Le développement de la

³⁷⁹ Falāḥ AL-MUDEIRIS *Op. cit.*, p. 14.

³⁸⁰ Abdalla AL-HĀGIRĪ, *Tārīḥ al-kuwayt : al-`imāra wa addawla*, Koweït, Kuwait University, 2017, p. 263-264.

³⁸¹ A. OBERSCHALL, *Social Conflict and Social Movement...*, *op. cit.*, p. 120. Voir aussi F. CHAZEL, « La mobilisation politique, Problèmes et dimensions » in *Revue de science politique*, 1975, p. 502 ; D. LAPEYRONNIE, « Mouvements sociaux et action politique, Existe-t-il une théorie de la mobilisation des ressources ? » in *Revue française de sociologie*, 1988, p. 593.

société civile koweïtienne (associations, réseaux d'assemblée, lieux de cultes) à la fin du XX^e, notamment après la première Guerre du Golfe, va renforcer la dimension verticale en faveur des chiïtes surtout au début du XXI^e³⁸².

³⁸² Les chiïtes vont devenir un allié favori entre 2006-2011 de la famille régnante au Koweït. Voir la section 4 *La pression permanente de l'opposition sur le gouvernement et la mise en lumière d'une crise institutionnelle au Koweït* (partie III – chapitre 1).

Section 3 – Le Koweït de l’indépendance à la Révolution iranienne : la métamorphose du chiisme politique koweïtien

Il est vrai que l’alignement chiite sur les positions gouvernementales avant l’indépendance en 1961 conféra une légitimité à leur existence et leur appartenance au pays, mais ce rapport n’a vraiment pas été dans l’intérêt des chiïtes. Les aspirations chiïtes pour les acquis et l’influence se limitaient à des revendications individuelles et confessionnelles minimales comme la liberté de croyance et l’occupation des postes d’encadrement et de direction dans les institutions. En revanche, les forces chiïtes ne se sont pas sérieusement impliquées dans les initiatives de réformes sociopolitiques menées par les forces politiques nationales. La position générale chiïte vis-à-vis de ces initiatives était indécise : tantôt négative, tantôt neutre, et parfois progouvernementale³⁸³.

La position chiïte trop souvent en défaveur des élites politiques populaires a été exploitée par le gouvernement, ce qui créa une impopularité envers les chiïtes qui furent considérés comme des citoyens de seconde zone³⁸⁴. Ceci pouvant expliquer l’absence des chiïtes dans les postes clés dans le pays jusqu’au 1975, année où l’on nomma pour la première fois un chiïte au poste d’un ministre³⁸⁵, après que les chiïtes eurent gagné 10 sièges (sur 50 sièges) au Parlement.

En d’autres termes, les données au Koweït postindépendance (autrement dit l’établissement d’un État institutionnel dans un cadre constitutionnel), donnèrent l’opportunité aux chiïtes de se réorganiser afin d’infiltrer activement dans l’action institutionnelle, à travers les syndicats, les associations d’utilité publique, les conseils municipaux et législatifs ainsi que dans les clubs sportifs. Cette accession aux différentes institutions se fit soit par la coopération avec d’autres forces politiques, soit par le rassemblement dans un camp confessionnel pour garantir leur présence dans ces différentes institutions, publiques ou privées, du pays³⁸⁶.

Toutefois, l’autorité a veillé à ce que les divisions ethnico-confessionnelles et les appartenances idéologiques restent la substance de la « démocratie » koweïtienne. Cette division sociale assura aux autorités de garder la mainmise sur les ressources de l’État. Cette « démocratie » koweïtienne, malgré ses inconvénients, fut le point de départ de l’existence politique des chiïtes : d’un côté, la « démocratie » koweïtienne a établi la conception de la

³⁸³ Voir Falāḥ AL-MUDEIRIS *Op. cit.*, p. 14 et Sāmī Nāṣir AL-ḤALIDI, *Op. cit.*, p. 98.

³⁸⁴ A. CORDESMAN, *Kuwait: Recovery and Security After the Gulf War*, Boulder, Westview Press, 1997, p. 10-15.

³⁸⁵ Il s’agit de ‘Abd al-Muṭṭalib al-Kāzimiyy, ancien parlementaire et Ministre du pétrole en 1975.

³⁸⁶ Sāmī Nāṣir AL-ḤALIDI, *Op. cit.*, p. 128.

citoyenneté koweïtienne sur des bases nationales et au respect des lois ; d'autre côté elle a ouvert le domaine du politique devant toutes les couches sociales³⁸⁷.

La bonne éducation au sein du chiisme, et la concentration de cette communauté dans certaines villes³⁸⁸, ont assuré le succès des chiïtes dans les organes représentatifs et dans les différentes institutions, y compris le Parlement³⁸⁹. Cependant, vu les appartenances à différentes ethnies et à de nombreuses sources d'imitation, les chiïtes ont formé plusieurs regroupements et organisations intellectuels et politiques avec une concurrence interconfessionnelle. Ils étaient pour la plupart progouvernementaux. Les chiïtes avaient ainsi leurs représentants dans la première Assemblée constituante de 1962. L'État koweïtien exploita de nouveau la communauté chiïte dans cette Assemblée afin de contrer l'opposition.

En effet, la constitution fut mise en œuvre par un processus entre le cheikh du pays et la population représentée par les députés élus à l'Assemblée constituante³⁹⁰. L'émir/cheikh 'Abdullāh al-Ṣubāḥ promulgua, en 1961, une constitution provisoire selon laquelle une assemblée constituante fut élue. Cette assemblée était composée de 31 membres : 20 députés élus et 11 ministres nommés par le chef de l'État. Cette assemblée établit un comité, ayant pour tâche l'élaboration d'un projet de constitution³⁹¹. Ce projet fut approuvé, le 11 novembre 1962, par les membres de l'Assemblée constituante ainsi que par l'émir³⁹². Parmi les 20 membres élus à l'Assemblée constituante, il y avait deux chiïtes : Muḥammad Ma'rafī et Maṣṣūr al-Mazīdī. Autrement dit les chiïtes constituaient 20% des membres de cette Assemblée constituante avec un taux de participation au vote atteignant 90%³⁹³. Ils eurent également cinq sièges sur cinquante lors des premières élections parlementaires en 1963 avec 85% du taux de participation au vote.

Par ailleurs, la participation chiïte se limitait au départ à l'élite marchande de la communauté vu l'étendue de leurs réseaux populaires et leur attachement au gouvernement³⁹⁴.

³⁸⁷ Voir <https://hasanjohar.com/research/الحالة-الشيعية-في-دولة-الكويت-در-اسة-تح/> [Lien consulté le 15/01/2021].

Le site précédent est à Hasan Ğohar, professeur de sciences politiques à l'université du Koweït, député chiïte au Parlement koweïtien et l'un des leaders de l'opposition koweïtienne d'aujourd'hui.

³⁸⁸ La concentration des chiïtes dans certaines villes leurs rend majoritaires dans certaines circonscriptions, notamment la première circonscription.

³⁸⁹ Sāmī Nāṣir AL-ḤALIDI, *Op. cit.*, p. 108-110.

³⁹⁰ *The progress of democracy in the State of Kuwait*, Kuwait, National Assembly, 2011, p. 38.

http://www.kna.kw/research/the_progress_of_democracy.pdf [Lien consulté le 15/01/2021]

³⁹¹ La Constitution koweïtienne de 1962 est analysée dans la section 1 *La Constitution koweïtienne et la citoyenneté : entre théorie et pratique* (partie II – chapitre 2).

³⁹² Voir <http://www.kna.kw/cit-html5/run.asp?id=1568> [Lien consulté le 15/01/2021]

³⁹³ A.R. ASIRI, *Annizām assiyāsī fī al-kuwayt : mabādī' wa mumārasāt...*, *op. cit.*, p. 142.

³⁹⁴ Voir Hasan ĞOHAR, *Op. cit.*.

Durant les années 1960 et 1970, la tendance chiite koweïtienne était en faveur des gouvernements successifs. La communauté chiite connut dans les années 1970 une coalition entre jeunes intellectuels chiites appartenant à des différents courants idéologiques. Cette coalition est connue sous le nom du Groupe de réseau d'assemblée de jeunes (*Mağmū'at dīwāniyyat aššabāb*).

En effet, le réseau d'assemblée « *dīwāniyya* » est une institution familiale qui a son rôle majeur, à l'instar des lieux de culte, dans l'enjeu politique koweïtien. Chaque koweïtien dispose du droit de construire sa *dīwāniyya* dans sa propre maison. Les citoyens, notamment les habitants d'un quartier, se retrouvent souvent une fois par semaine dans ces réseaux d'assemblées, discrets mais redoutables, pour discuter de l'actualité politique et organiser des mobilisations. Cette tradition reflète une certaine idée de la vie politique dans l'émirat koweïtien. La politique est le thème omniprésent dans cette institution familiale civile. La position sociale et politique de l'hôte détermine la tendance de sa *dīwāniyya*. Celle-là fait partie elle aussi, comme les mosquées et les *ḥusayniyyāt* (lieu de culte chiite), de la dimension horizontale de la société civile koweïtienne. Un réseau d'assemblée où l'on exprime l'opinion publique et où l'on lance des alertes n'a pas de statut officiel, il représente généralement un réseau politique souterrain contestataire au pouvoir. C'est l'endroit où l'on transfère les informations en faveur ou en défaveur des pouvoirs publics. La *dīwāniyya* peut avoir un important pouvoir de dissuasion ou de persuasion³⁹⁵.

En définitive, le Groupe de réseau d'assemblée de jeunes (chiite) des années 1970 a joué un rôle primordial pour intégrer les érudits de la communauté chiite dans les affaires politiques du pays. Cependant, cette mouvance chiite se limitait, comme précédemment indiqué, uniquement dans l'élite marchande traditionnelle³⁹⁶.

La deuxième élection parlementaire confirma l'attachement chiite au gouvernement. Les chiites eurent 18% des sièges du Parlement issus des élections de 1967 (connu sous le nom *Année de fraude*) avec 9 députés chiites sur 50 députés. Le pays a connu des mouvements de contestations et de protestations sévères accusant le gouvernement de fraude électorale. Les chiites soutinrent le gouvernement et refusèrent de rejoindre le reste des forces politiques dans la mobilisation sociale. Ils s'isolèrent ainsi de plus en plus sur le plan populaire. La position chiite stagna entre 1961 et 1979. Cette communauté ne s'aligna jamais pendant cette période-

³⁹⁵ Le Koweït a connu sa première *dīwāniyya* mixte le 2 mai 2017 grâce à une femme, Ġadīr Asīrī, qui a ainsi brisé la tradition des réseaux d'assemblées réservés aux hommes.

³⁹⁶ Muḥammad Aṭṭurayḥī, *Aššī'a fī al-kuwayt*, Pays-bas, 2017, p. 243.

là avec l'opposition même lors des événements majeurs entre 1976 et 1981. Pendant ces six ans, le Parlement fut dissout et la Constitution fut suspendu par l'autorité. Bien qu'au départ de cet événement les chiites signèrent, à l'instar du reste des forces politiques, une pétition revendiquant le rétablissement de la démocratie dans le pays, mais ils changèrent de position après des pressions gouvernementales³⁹⁷.

Ils furent ainsi décrédibilisés sévèrement par les couches populaires et les élites intellectuels, laïcs ou religieux (sunnites). Dès lors, les chiites adoptèrent d'autres stratégies afin de sortir peu à peu du champ gouvernemental pour rejoindre l'opposition national. La Révolution islamique en Iran (1979) a été, paradoxalement, le point du départ de cette transfiguration de la position chiite qui commença désormais de s'intégrer dans l'opposition politique.

La révolution iranienne ne constituait pas au départ une inquiétude pour la région. Elle représentait une nouvelle ère pour la vie politique koweïtienne. L'émirat koweïtien était, sur le plan officiel et populaire, l'un des premiers pays dans la rive arabe du Golfe persique à reconnaître la jeune révolution iranienne. Le prince Šubāḥ al-Šubāḥ était à l'époque le premier ministre des affaires étrangères du golfe à visiter Téhéran pour féliciter Khomeiny. Les deux pays s'accordèrent à ouvrir une nouvelle page de coopération. C'est ainsi qu'on forma au Koweït une délégation composée de sunnites et de chiites, d'islamistes et de patriotes, pour visiter l'Iran dont la révolution représentait un événement historique qui reflète une lutte contre l'injustice et la tyrannie³⁹⁸.

La situation ne tardera pas à se dégrader entre l'Iran et les monarchies du Golfe persique, notamment avec le Koweït. Les déclarations du côté iranien susciteront la polémique dans toute la région car la volonté iranienne est d'exporter sa révolution, mais celle-ci est perçue par les monarchies comme une menace à leur existence. La guerre Iran-Irak (1980-1988) fut le point de départ des conflits confessionnels que connaîtra les pays du Golfe persique (Iran, Irak, Arabie saoudite, Koweït). Les deux côtés commencent désormais à évoquer l'hostilité historique entre les perses et les arabes³⁹⁹. En effet, cette révolution iranienne réveillera le militantisme pan-chiite chez les adeptes de cette école dans le clivage arabe du golfe. Ce militantisme révolutionnaire avait pour ennemis des régimes monarchiques. L'Arabie saoudite

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ Voir Sāmī AL-ḤALDI, *al-ḥzāb al-islāmiyya al-siyāsiyya fī al-kuwayt*, Koweït, Dar al-Naba', 1999, p. 112-115, et Šafīq al-Ġabra, *al-kuwayt : Āliyyāt addawla wa assulṭa wa al-muġtama'*, al-Kuwayt, Maktabat Āfāq, p. 85-86.

³⁹⁹ Falāḥ AL-MUDEIRIS *Op. cit.*, p. 22-24.

et le Bahreïn vont connaître l'apparition de mouvements révolutionnaires chiites sur leurs territoires : « L'organisation de la révolution islamique pour libérer la Péninsule arabique⁴⁰⁰ » en Arabie saoudite, et « Le front islamique pour libérer le Bahreïn⁴⁰¹ »⁴⁰². À rappeler que le militantisme pan-chiite repose sur la théorie du théologien-juriste qui a l'autorité et de la magistrature du juriste qui réunit les conditions durant la période de l'occultation du douzième imam des chiites duodécimains. Ainsi, le guide suprême remplace cet imam occulté dans la direction de l'*umma* chiite⁴⁰³.

La scène koweïtienne était elle aussi un terrain fertile pour le nouvel activisme chiite prorévolutionnaire. Les chiites du pays se divisèrent alors en deux camps : le premier courant est conservateur et représentant la classe « aristocratique » de la communauté. Leur objectif était de faire des réformes sociales pour améliorer la situation socioreligieuse des chiites. Le second était un courant révolutionnaire. Il fut formé par des jeunes chiites appartenant à des classes inférieures. Le but de ces révolutionnaires était de renverser les régimes en place et établir une république islamique à l'instar de leurs voisins iraniens. Le courant révolutionnaire va prendre le monopole sur l'enjeu chiite du pays étant donné que le Koweït montra son soutien total à l'Irak lors de la guerre de huit ans contre l'Iran. Le pays va ainsi fournir un soutien logistique, financier et politique à l'Irak⁴⁰⁴. Le réveil religieux va donc prendre de l'ampleur chez les chiites comme chez les sunnites. L'Irak (majoritairement chiite) représentait dans cette guerre le camp arabe sunnite (de la « Mésopotamie » et de l'Arabie) alors que l'Iran représentait le camp pan-chiite, peu importe l'ethnicité ou la nationalité du chiite.

La société civile chiite koweïtienne va donc être dominée par le courant révolutionnaire, notamment par l'Association de la Culture Sociale (*Ġam'iyat attaqāfa al-iġtimā'iyya*)⁴⁰⁵, l'association « idéologique » chiite la plus active sur la scène koweïtienne. Les jeunes chiites révolutionnaires qui dominent l'Association de la Culture Sociale (créée en 1963) se sont démarqués lors des élections universitaires (à l'université du Koweït)⁴⁰⁶ et ont connu un succès lors du suffrage national de 1981. Le succès de cette nouvelle élite chiite militante dans les

⁴⁰⁰ *Munazzamat attawra al-islāmiyya li taḥrīr al-ġazīra al-'arabiyya*.

⁴⁰¹ *Al-ġabha al-islāmiyya li taḥrīr al-baḥrayn*.

⁴⁰² Falāḥ AL-MUDEIRIS *Op. cit.*

⁴⁰³ Voir la section 3 *La particularité du chiisme politique par rapport au sunnisme* (partie I – chapitre 2).

⁴⁰⁴ A.R. ASIRI, *Annizām assiyāsī fī al-kuwayt : mabādi' wa mumārasāt...*, *op. cit.*, p. 217.

⁴⁰⁵ Pour plus d'informations sur cette association chiite, voir la section 3 *La domination de l'islamisme chiite sur le politique et le civil au Koweït : le cas de l'Association de la Culture Sociale* (partie III - chapitre 2).

⁴⁰⁶ Les militants de l'Association de la Culture Sociale (dont la source d'imitation est le guide suprême iranien) se sont mis avec les chiites *šīrāziyya* pour former une union commune *al-qā'ima al-islāmiyya al-ḥurra* « l'Union islamique libre ». Voir <https://gulfpolicies.org/2019-05-18-07-27-50/2019-05-18-10-01-31/1617-2019-07-02-12-47-33> [Lien consulté le 23/02/2021]

élections de 1981 est dû au rejet qu'ils ont connu, pour des raisons confessionnelles, lorsqu'ils souhaitaient rejoindre le courant nassériste koweïtien dans les années 1960-1970. Depuis, ils se sont dirigés vers *al-ḥawzāt al-‘ilmiyya*⁴⁰⁷ (littéralement *les centres scientifiques « religieuses »*) en Irak, en Iran et au Liban⁴⁰⁸. Ils ont même organisé, en coopérant avec d'autres forces nationales, des colloques dans la mosquée chiite *masǧid Ša‘bān* (à Kuwait City) pour exprimer leurs revendications : lutte contre la corruption et retour à la vie parlementaire. Toutefois le gouvernement a étouffé ce mouvement de contestation⁴⁰⁹.

Les années 1980 marquent donc l'intégration chiite dans l'opposition. Les raisons idéologiques pan-chiites sont les moteurs de cette intégration chiite, et l'État décidera de ne pas garder l'alliance avec les chiites par crainte de voir la révolution iranienne s'exporter au Koweït. Comme déjà évoqué, la période entre 1976 et 1981 était une période clé dans l'histoire du pays : le Parlement fut dissout et la Constitution fut suspendue par les autorités. La position des chiites en faveur du gouvernement pendant ces six ans a suscité un mécontentement populaire de plus en plus important contre la communauté chiite. La guerre Irak-Iran fut l'événement qui marqua le divorce entre les chiites et l'État qui a préféré, au lieu de rester neutre, soutenir l'Irak contre l'Iran.

Dans ce contexte de conflit régional, et sous la pression nationale, le gouvernement décida, au début des années 1981, de remettre la Constitution en marche et d'appeler à un suffrage universel après avoir pris deux mesures : réexaminer la Constitution afin de restreindre les prérogatives du Parlement et modifier les circonscriptions dans le but de réduire la présence sédentaire et surtout chiite dans le parlement. La première mesure ne connaîtra pas de succès. Le comité, choisi par le gouvernement, a refusé toutes les propositions gouvernementales pour la modification de la Constitution⁴¹⁰. Or, la stratégie gouvernementale en vue de modifier les circonscriptions a donné ses fruits. Cette modification était en faveur des bédouins, nouveaux alliés du gouvernement⁴¹¹. Quant aux chiites, leurs représentants au Parlement baissa de dix députés sur cinquante (lors des élections de 1975) à trois députés (élections de 1981).

⁴⁰⁷ *Al-ḥawza al-‘ilmiyya* (singulier du *al-ḥawzāt al-‘ilmiyya*) constitue dans le chiisme duodécimain un séminaire religieux formé par plusieurs enseignants ayant atteint le titre d'une source d'imitation ou d'un ayatollah. Dans les *ḥawzāt* l'étudiant suit des cours de jurisprudence, d'interprétation, de philosophie ainsi que de littérature. Les deux principales *ḥawzāt* dans le monde chiite sont celle de Nadjaf en Irak et celle de Qom en Iran.

⁴⁰⁸ Voir Hasan GOHAR, *op. cit.*

<https://hasanjohar.com/research/الحالة-الشيعية-في-دولة-الكويت-دراسة-تح> [Lien consulté le 16/02/2021]

⁴⁰⁹ *Ibid.*

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ *Ibid.*

A contrario, la minorité chiite du Parlement de 1981 forma, pour la première fois, une opposition véritablement acharnée au gouvernement, notamment en ce qui concerne la politique régionale du pays. Une Coalition Islamique Nationale « *al-itiḷāf al-islāmiyy al-waṭaniyy* »⁴¹² chiite fut constituée en 1981, elle était la plus grande coalition politique chiite. Elle regroupait les marchandes chiites ainsi que les groupes chiites à orientations religieuses. Les députés chiites issus des élections de 1981 s’opposèrent à un projet de loi selon lequel le gouvernement koweïtien prêterait une somme allant jusqu’à six milliards de dinar koweïtien (l’équivalent de 16 milliards d’euro aujourd’hui) pour l’Irak qui était en guerre contre l’Iran. Cette position chiite créa donc une division confessionnelle au sein de l’Assemblée nationale koweïtienne.

Ainsi, la position politique gouvernementale en défaveur des chiites du pays au début des années 1980 eut pour résultat l’arrivée d’une nouvelle élite chiite sur la scène politique, une élite plus jeune et plus militante pour la cause pan-chiite, tel le groupe de l’Association de la Culture Sociale qui dominera progressivement la Coalition Islamique Nationale. Cette dernière devient en 1996 le bras politique de l’Association de la Culture Sociale et prend comme nom l’Alliance Islamique Nationale (*attaḥāluf al-islāmiyy al-waṭaniyy*)⁴¹³. Cette nouvelle élite chiite, plus islamiste que libérale, renforcera l’opposition koweïtienne d’une manière conséquente : désormais les revendications des chiites ne se limite plus à la liberté de croyance ou à l’accès aux ressources gouvernementales. Les chiites, à l’instar des autres forces nationales, revendiquent des réformes sociales générale, l’application de la Constitution qui donnera davantage de libertés et d’égalité⁴¹⁴.

Les chiites sont désormais considérés lors des mandats parlementaires de 1981 et de 1985 comme *nuwwāb al-mabādi*’ « députés de principes » et non plus comme *nuwwāb al-ḥadamāt* « députés de services rendus ». Le terme de « député de services rendus » est utilisé dans le contexte koweïtien pour décrire les candidats et députés qui, en vue d’être élu ou réélu au Parlement, promettent à des électeurs, de manière privée, de soumettre toutes leurs requêtes (même les plus extravagantes) à un ministre. Une fois ces candidats devenus des députés, ils doivent tenir leurs promesses. S’ils les tiennent, ces députés s’assurent une réélection au

⁴¹² Voir la section 3 *La domination de l’islamisme chiite sur le politique et le civil au Koweït : le cas de l’Association de la Culture Sociale* (partie III - chapitre 2).

⁴¹³ *Ibid.*

⁴¹⁴ Yūsif al-Mubārkiyy, *Ḥīn ista ‘ād ašša ‘b al-kuwaytiyy dusūrahu : waqā’i ‘ wa waṭā’iq dawāwīn al-iṭṭnayn 1986-1991*, Koweït, 2008, p. 39-40.

suffrage universel suivant⁴¹⁵. Quant aux ministres qui s'engagent avec les députés de services rendus, ils auront en contrepartie le soutien total de ces députés lorsque le gouvernement souhaitera faire passer un projet de loi. Il s'agit donc des députés progouvernementaux. Contrairement aux députés de services rendus, les « députés de principes », dans l'absolu, sont les députés engagés pour les réformes sociales en vue de renforcer l'état de droit, l'égalité et la justice.

Le mandat parlementaire de 1985 illustre l'intégration chiite, malgré la sous-représentativité des députés chiite (trois députés sur cinquante), dans l'opposition nationale. La coordination et la coopération avec les autres forces nationales au sein du Parlement de 1985 affaiblit considérablement le gouvernement. Une enquête parlementaire va destituer pour la première fois de l'histoire du pays un ministre issu de la famille princière de ses fonctions⁴¹⁶. L'opposition continua ses enquêtes et ses interrogatoires parlementaires visant le gouvernement accusé de corruption et de détournement de fonds publics. Pour éviter plus de dégâts, notamment l'effondrement de gouvernement, l'émir du pays à l'époque, Ġābir al-Şubāḥ, dissout le parlement en juillet 1986.

De manière générale, les années 1980 étaient l'une des périodes les plus délicates dans l'histoire du Koweït post-constitutionnel⁴¹⁷. La stabilité politique et la paix sociale ont été déstabilisées à cause du contexte régional ravagé par la guerre Irak-Iran et le développement de l'islamisme. Cette instabilité renforça le communautarisme koweïtien. La politique koweïtienne régionale en faveur de l'Irak lors de la guerre de huit ans était soutenue par les forces islamistes sunnites et nationalistes, ainsi que par les marchands du pays. Quant aux chiites pro-iraniens, ils considéraient le soutien officiel du pays en faveur des Irakiens comme une trahison à la stratégie koweïtienne qui était toujours une stratégie de neutralité.

L'ampleur du contexte confessionnel régional et la militarisation du golfe persique laissèrent des stigmates sur l'émirat koweïtien qui va connaître une crise sécuritaire importante durant la décennie 1980. L'attaque iranienne contre des navires pétroliers koweïtiens⁴¹⁸

⁴¹⁵ Pour plus d'informations, voir la section 1 *Le népotisme au sein de la société politique et civile du XXI^e siècle au Koweït : les appareils exécutif et législatif déstabilisés* (partie III – chapitre 2).

⁴¹⁶ Il s'agit de ministre de la Justice Salmān al-Şubāḥ.

⁴¹⁷ Ḥasan ĠOHAR, *op. cit.*

<https://hasanjohar.com/research/الحالة-الشيعية-في-دولة-الكويت-دراسة-تح/> [Lien consulté le 16/02/2021]

⁴¹⁸ Il s'agissait du *Harb annāqilāt* « la guerre des navires pétroliers » entre l'Iran et l'Irak pendant la guerre de 1980-1988. Les forces aériennes irakiennes visaient les ports iraniens pour les empêcher d'exporter le pétrole. Certaines sources affirment que l'Iran riposta en visant les navires pétroliers koweïtiens (le Koweït était un allié à l'Irak). D'autres sources accusent l'Irak de viser (discrètement) les navires koweïtiens pour semer plus de zizanies entre le Koweït et l'Iran.

amplifiera la tension confessionnelle au Koweït entre sunnites et chiïtes. Par conséquent, le pays va connaître une vague d'attentats et d'attaques terroristes visant les établissements gouvernementaux, les ambassades, les lieux publics⁴¹⁹, ainsi que des détournements d'avions⁴²⁰. Cette série d'attentats prendra pour cible finale, le 25 mai 1985, le cortège de l'émir du pays, Ġābir al-Şubāh⁴²¹.

Même si les sources de ces attaques et attentats ne sont toujours pas connues, la communauté chiïte fut l'unique suspect. Les chiïtes du pays, citoyens et résidents étrangers (surtout irakiens et libanais), vont subir, sporadiquement ou injustement, dans la décennie 1980, des arrestations, des poursuites et des décisions judiciaires allant jusqu'à la réclusion à perpétuité, voire la peine de mort⁴²².

Le jour des attentats de la Mecque en 1989 fut l'action de trop du conflit confessionnel au Koweït. Le 10 juillet 1989 les autorités saoudiennes arrêteront 29 pèlerins koweïtiens chiïtes les accusant d'avoir commis des attentats autour de la Grande mosquée de la Mecque. Seize personnes parmi les vingt-neuf pèlerins koweïtiens seront décapitées par les autorités saoudiennes. Le gouvernement koweïtien alla dans le sens des autorités saoudiennes. Ce groupe de pèlerins koweïtiens étaient des membres et des militants de l'Association de la Culture Sociale, l'association chiïte la plus active du Koweït. D'ailleurs, les militants de cette association sont plus connus sous le nom du « Hezbollah koweïtien ». Ils représentent le courant chiïte loyal au guide suprême iranien.

Bien que seuls les militants du courant *Tayyār wilāyat al-faqīh* « le courant de la guidance du théologien-juriste » (autrement dit l'Association de la Culture Sociale) soient accusé parmi les chiïtes de préparer les attentats contre les institutions au Koweït, la communauté chiïte était dans sa totalité la cible des critiques allant jusqu'à la remise en question de leur loyauté pour la nation. L'État, soutenu par les sunnites et les nationalistes du pays, prit des mesures importantes contre la minorité chiïte : déchéance de la nationalité, isolement des pilotes chiïtes d'avions militaires, cessation de recruter les chiïtes dans les postes clés de

⁴¹⁹ Attenants contre les cafés populaires (*al-qahāwī ašša'biyya*) à Assālmīyya. Ces attaques ont fait onze morts.

⁴²⁰ Il y a eu deux détournements d'avion par des militants du Hezbollah selon les autorités koweïtiennes : Le premier détournement a pris lieu le 4 décembre 1984 de l'avion 221 Koweït/Karachi. Le deuxième détournement s'est passé le 5 avril 1988 de l'avion 422 Bangkok/Koweït.

⁴²¹ Cet attentat a fait deux victimes qui étaient les gardes du corps de l'émir. L'attentat a épargné l'émir du pays qui a seulement eu des blessures mineures.

⁴²² G. FULLER. & R. FRANCKE, *The Arab Shi'a: The Forgotten Muslims*. Princeton, Princeton, University Press, 1999.

l'armée, de la police et du parquet général, ainsi que dans le secteur de l'aviation et dans les institutions pétrolières⁴²³.

Dans ce contexte assez tendu, et pour apaiser les tensions contre la communauté chiite, les chiïtes du pays vont s'aligner, à partir des élections de 1985 (3 députés chiïtes) sur la lignée de l'opposition. Les chiïtes rejoignirent le Bloc des députés (*takattul annuwwāb*) qui revendiquait la remise en marche de la Constitution. Ce groupe de députés commença à fréquenter des réseaux d'assemblée tous les lundis (cet événement est connu sous *dīwāwīn yawm al-iṭṭayn* « réseaux d'assemblée des lundis »). Les autorités koweïtiennes réprimèrent cette action en lançant une campagne de poursuite judiciaire contre les leaders de l'opposition politique et civile. Cette réponse gouvernementale ne fit qu'accélérer les mobilisations sociales.

Cependant, après des mois de dialogue avec l'opposition, le gouvernement annonça en 1990 l'organisation d'un Conseil national comme conseil transitoire. Une partie des futurs députés de ce conseil fut nommée par le gouvernement et l'autre partie fut élue à partir des élections. La tâche de ce conseil transitoire était d'évaluer l'expérience parlementaire koweïtienne afin de réformer, ou restreindre, la fonction de l'Assemblée nationale. L'opposition dans sa majorité rejeta cette proposition. Les chiïtes eux se trouvèrent de nouveau dans le camp gouvernemental. Ils participèrent, le 10 juin 1990, dans les élections du Conseil national. Leur participation dans ces élections était due aux dégâts qu'ils avaient subis sur le plan sociopolitique depuis leur implication en faveur de l'Iran contre l'Irak. Les chiïtes obtiendront sept sièges sur cinquante lors de ces élections.

Mais si la guerre Iran-Irak a été le piège qui a isolé les chiïtes du reste de la société, la première Guerre du Golfe de 1990 fut la bouée de sauvetage pour les chiïtes. L'invasion du Koweït par l'Irak ressuscita le sentiment national chez tous les citoyens koweïtiens, peu importe leur confession ou leur ethnicité. La solidarité sociale entre Koweïtiens se muta en résistance nationale. Désormais, la « koweïtineté » était la base identitaire et unique des citoyens pendant cette guerre où toutes les couches sociales vont participer à la libération du pays⁴²⁴.

L'invasion irakienne du Koweït prouva que le soutien gouvernemental et populaire koweïtien à l'Irak pendant la guerre de huit ans fut une faute stratégique qui déséquilibrera la

⁴²³ Hasan ĞOHAR, *op. cit.*

<https://hasanjohar.com/research/الحالة-الشيعية-في-دولة-الكويت-در-استتخ> [Lien consulté le 16/02/2021]

⁴²⁴ *Ibid.*

paix sociale dans le pays entre sunnites et chiites. En revanche, la dénonciation iranienne de l'invasion irakienne, son appui aux résolutions des Nations Unies en faveur du Koweït, et l'ouverture de ses frontières pour les Koweïtiens qui fuyaient la guerre apaisèrent les tensions tendues entre les sunnites et les chiites du pays. Ce geste diplomatique iranien eut comme résultat des excuses officielles des autorités koweïtiennes pour leur implication au côté de l'Irak pendant la guerre Irak-Iran.

Une nouvelle ère commença au Koweït depuis la fin de la première Guerre du Golfe. Cet événement donna de l'ampleur à une identité koweïtienne au détriment des autres appartenances ethniques et religieuses. Plusieurs organisations politiques et civiles se formèrent et des coalitions entre les islamistes (sunnites et chiites) et les courants libéraux se mirent en place. Ce fut le début d'un pluralisme politique qui permettra aux chiites de déclarer leur existence comme incontournable à l'instar des autres orientations et courants politiques. L'Alliance Islamique Nationale chiite (issue de la Coalition Islamique Nationale), dont la source d'imitation est le guide suprême iranien, devient l'organisation chiite la plus importante depuis la libération du pays.

Avant d'enchaîner avec le contexte sociopolitique koweïtien durant le XXI^e siècle, et le rôle exercé par la société civile dans développement sociopolitique au pays, il est important de traiter la question de la citoyenneté koweïtienne afin de mieux comprendre la situation et le contexte établis à partir de la fin du XX^e siècle. Qu'est-ce qu'une citoyenneté koweïtienne ? Les citoyens koweïtiens sont-ils tous libres et égaux devant la loi comme le précise l'article 35 de la constitution ? Cet article définit le cadre de la citoyenneté koweïtienne de manière suivante : « La liberté de croyance est absolue. L'État protège la liberté de pratiquer sa religion selon des coutumes établies, à condition qu'elles ne s'opposent pas à l'ordre public et aux bonnes mœurs. » Les apatrides et les femmes seront nos deux prochains cas d'étude que nous analyserons afin de démontrer les lacunes de la Constitution koweïtienne et les autres facteurs qui freinent l'émancipation des individus au Koweït.

Chapitre 2 : La citoyenneté active comme moyen au développement sociopolitique : la citoyenneté koweïtienne comme cas d'étude

La Révolution française avait fait du terme « citoyen » un usage enthousiaste qui, depuis quelques décennies, est revenu à la mode : on parle désormais de rencontre citoyenne, d'action citoyenne et de café citoyen. La conception tire son originalité de la Cité grecque qui a inventé le « citoyen » comme membre libre et égal de la communauté des citoyens. On a parallèlement inventé le principe du respect de la loi qui a révolutionné le rapport entre gouverneur et gouvernés. Les Athéniens n'obéissaient plus à un homme puissant mais aux lois. Cependant, ces citoyens étaient définis ethniquement par leur filiation. On ne devenait athénien que lorsqu'on est fils, petit-fils et arrière-petit-fils d'un Athénien. Les femmes, les esclaves et les étrangers en étaient exclus. Nous allons voir comment la citoyenneté au Koweït s'apparente à cette conception athénienne dans le sens où la nationalité ne se transmette que par les droits du sang car le pays classe ses citoyens par leur origine. Les apatrides dont les parents et les ancêtres sont au Koweït depuis au moins le milieu du XX^e n'ont toujours pas le minimum de droits qu'ils leur permettent de vivre dignement dans le pays⁴²⁵. Les femmes koweïtiennes devaient attendre jusqu'en 2005 pour avoir les mêmes droits politiques que les citoyens hommes⁴²⁶.

La modernisation du concept de « citoyen » est née progressivement avec l'Occident lors des révolutions politiques au XVII^e et XVIII^e siècles (notamment en Angleterre, aux États-Unis et en France). La modernisation du « citoyen » trouve ses origines à Rome qui a donné un aspect plus juridique au citoyen. La cité n'était plus organisée par des individus de même ethnie mais avec des sujets de droit. Ainsi les étrangers intégraient progressivement la citoyenneté à Rome. Depuis, les pratiques de la citoyenneté évoluent constamment. Le citoyen issu de la Révolution française de 1789 n'est pas le même citoyen que celui de 1848, ni de 1961, ni celui de 2022.

Qu'en est-il de la citoyenneté contemporaine ? Les principes et les traits de la citoyenneté sont-ils les mêmes entre l'Occident et le Moyen-Orient ? Et comment la question de la citoyenneté est traitée au Koweït ?

⁴²⁵ Voir la section 3 *Le statut des sans-papiers/apatrides koweïtien (bidūn) et les droits de l'Homme au Koweït* (partie II – chapitre 2)

⁴²⁶ Voir le chapitre 3 *L'intégration de la femme koweïtienne dans la sphère politique nationale* (partie II).

Selon Dominique Schnapper, le citoyen dispose dans les sociétés démocratiques contemporaines de droits civils : liberté d'expression, liberté de croyance, droit à la sûreté, etc.⁴²⁷. Ce citoyen a également des droits politiques : participation à la sphère politique via la candidature à toutes les fonctions publiques. De même, son devoir est de respecter les lois, participer aux dépenses collectives, défendre la société en cas de menace, etc.⁴²⁸. La citoyenneté a donc aujourd'hui un cadre juridique, c'est-à-dire que le citoyen n'est pas uniquement un individu physique mais un sujet de droit. Ce concept est défini par l'*Encyclopédie Larousse* ainsi :

« Juridiquement, la citoyenneté peut être définie comme la jouissance des droits civiques attachés à la nationalité, c'est-à-dire la jouissance de l'ensemble des droits privés et publics qui constituent le statut des membres d'un État donné qui les reconnaît comme tels. Dans ce sens, le citoyen est celui qui, appartenant à la "cité", dispose de droits (droit de vote, d'éligibilité, d'accès à la fonction publique...), est soumis à des devoirs et doit respecter les lois au nom de l'intérêt général.⁴²⁹ »

Le citoyen devient un détenteur d'une part de la souveraineté politique étant donné que le gouvernement et le parlement sont issus du choix de l'ensemble des citoyens au travers d'élections. Dans une telle société, le vivre-ensemble est une citoyenneté issue de la même configuration politique et non de la même religion ou dynastie⁴³⁰. Certes, la citoyenneté au Koweït se base sur l'organisation politique du pays, mais cette organisation se base elle-même sur des valeurs religieuses et dynastiques⁴³¹. De ce fait, dans les sociétés dont la citoyenneté est basée sur une configuration politique, la hiérarchie entre les citoyens n'existe plus (dans l'absolu) car les citoyens sont censés être libres et égaux entre eux sans distinction d'origine, de race ou de sexe. Or, le système politique koweïtien fait une hiérarchisation parmi ses citoyens⁴³². Pour Schnapper, le citoyen est un individu isolé et rationnel, ce qui implique plutôt son intime conviction du bien en commun que ses appartenances et ses engagements pour une délibération⁴³³.

La participation à la délibération est aussi l'acte essentiel de la citoyenneté chez Jürgen Habermas qui considère que les structures de la communication politique priment sur les

⁴²⁷ Dominique SCHNAPPER et Christian BACHELIER, *Qu'est-ce que la citoyenneté*, Nouv. éd. mise à jour., Paris, Gallimard, coll.« Collection Folio Actuel », n° 75, 2001, p. 9-21.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 10.

⁴²⁹ Voir <https://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/citoyennete/34196> [Lien consulté le 17/03/2021]

⁴³⁰ D. SCHNAPPER et C. BACHELIER, *Qu'est-ce que la citoyenneté...*, *op. cit.*, p. 9-21.

⁴³¹ Voir les sections 1, 2 et 3 de ce chapitre et le chapitre 2 (partie II).

⁴³² *Ibid.*

⁴³³ Dominique SCHNAPPER, *La communauté des citoyens: sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, coll.« NRF essais », 1994, p. 96-101.

priorités de l'individu et sa capacité à choisir les lignes directrices. Pour Habermas, l'action collective d'un ensemble de citoyens n'est pas aussi importante que l'institutionnalisation des processus qui permettent aux représentants des citoyens d'avoir une communication politique et une discussions formelles institutionnalisées :

« Rigoureusement parlant, ce pouvoir [communicationnel, à la base de la politique délibérative] provient des interactions entre une formation de la volonté institutionnalisée dans l'État de droit et les espaces publics mobilisés par la culture, ces derniers trouvant, de leur côté, leur base dans les associations d'une société civile à égale distance de l'État et de l'économie.⁴³⁴ »

Peut-on donc dire que la citoyenneté se limite à la participation à la délibération ? La délibération définit-elle le bien commun comme le précisent les théories de Dominique Schnapper et Jürgen Habermas ? Ces théories favorisent les meneurs de foules (autrement dit les personnes qui savent parler en public) et marginalisent les « citoyens ordinaires »⁴³⁵. Le consensus entre les leaders des partis définit-il la citoyenneté active, ou serait-ce la transaction sociale citoyenne ?

Ici, nous allons distinguer la citoyenneté juridique de la citoyenneté active comme pratique sociale individuelle et collective. Cette citoyenneté active devient aujourd'hui un processus transactionnel qui dépend de quatre compétences : s'exprimer, écouter, arbitrer et s'engager. Ces compétences sont indispensables pour être un citoyen actif non seulement dans la sphère publique mais aussi dans la vie quotidienne que ce soit dans la famille, à l'école ou sur le lieu de travail. Le développement durable d'une société ne peut se faire qu'à travers la citoyenneté active, alors que la citoyenneté passive reste dans le domaine du juridique. Il est important, nous semble-t-il, d'analyser la citoyenneté active pour ensuite la comparer avec la citoyenneté au Koweït.

De même, la relation entre la citoyenneté passive et active est dialectique. Les citoyens passifs peuvent s'abstenir de « jouir » de leurs droits, alors qu'un citoyen actif va déclencher le débat public et exiger la reconnaissance d'autres droits politiques qui lui étaient refusés⁴³⁶. La citoyenneté passive peut être considérée comme préalable à la citoyenneté active : le citoyen actif ne peut pratiquer ses « droits » que lorsque ces derniers sont reconnus par la loi.

⁴³⁴ Jürgen HABERMAS, *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard, 1997, p. 326.

⁴³⁵ *Développement durable, citoyenneté et société civile...*, op. cit., p. 19.

⁴³⁶ Tom STORRIE, « La citoyenneté, un auto-apprentissage institutionnel », in M. Blanc, M. Mormont, J Remy, T. Storrie (dir.), *Vie quotidienne et démocratie. Pour une sociologie de la transaction sociale*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 29-37.

Quant au monde arabe, la question de la citoyenneté est de nature différente de celle en Occident, notamment en France. Notre but dans ce travail n'est pas d'imposer un modèle « occidental » comme « universel », mais plutôt d'ouvrir le débat sur la question de la citoyenneté dans le monde arabe qui est à son tour très hétérogène. Les pays dits « arabes » sont composés de plusieurs peuples dont certains ne considèrent ni la culture arabe ni la langue arabe comme partie intégrante de leur identité (comme les Kurdes en Irak et en Syrie ou les Amazighs au Maghreb). Cela ne va pas nous empêcher d'analyser et de confronter les expériences citoyennes, y compris l'expérience koweïtienne.

Dans les sociétés non démocratiques, il se peut qu'il y ait une loi qui garantisse les libertés individuelles mais cette dernière n'est pas forcément appliquée car une telle loi dans ce type de sociétés est souvent fantôme et adoptée à la suite des pressions internationales. Pour la mettre en application, il faudrait une mobilisation citoyenne active afin de faire pression sur le pouvoir. Ce fut le cas dans certains pays du « printemps arabe » qui ont plus au moins réussi (la Tunisie) à élaborer une constitution démocratique garantissant l'émergence d'une citoyenneté active issue de la société civile. Les femmes ont aussi participé de manière significative dans la prise de parole et de décision dans les pays arabes qui ont connu des manifestations depuis 2011⁴³⁷.

Cependant, le citoyen est souvent le sujet du souverain dans le monde arabe. Jean-Jacques Rousseau fait le distinguo dans son essai *Le contrat social* entre le « citoyen » et « le sujet du roi » : celui qui se soumet à la loi du roi aliène sa liberté. C'est le cas dans le cadre de la citoyenneté passive où le souverain se fait fort en accordant à ses citoyens quelques bribes de liberté. En revanche, dans une société démocratique, celui qui respecte la loi détient sa liberté. Ainsi d'autres lois peuvent émerger à la suite de revendications collectives qui peuvent parfois exiger des efforts considérables : initiatives, mobilisation, désobéissance. En d'autres termes, le citoyen actif doit disposer de l'esprit critique et de la liberté de penser par lui-même tout en résistant aux pouvoirs qui tenteraient de le soumettre à la norme.

La transaction sociale reste le moyen le plus sûr pour résoudre les conflits sociaux, ou comme Balzac dit « la plus mauvaise transaction est meilleure que le meilleur procès ». En revanche, la transaction juridique rend les accords (issues des conflits) irrévocables⁴³⁸. La

⁴³⁷ Sonia DAYAN-HERZBRUN, « Révolutions arabes : quel printemps pour les femmes ? », *Les Cahiers de l'Orient*, N° 109-1, 2013, p. 89-98.

⁴³⁸ Marc MORMONT, « Pour une typologie des transactions sociales », in M. Blanc (dir.), *Pour une sociologie de la transaction sociale*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 116-118.

transaction sociale est plus flexible aux conflits où un désaccord pourrait resurgir à tout moment. Ce processus n'implique pas nécessairement (à l'encontre de la transaction juridique) une formalisation, elle est plutôt consensuelle. Nous verrons dans le chapitre 1 « *Le conflit entre l'opposition koweïtienne et le pouvoir exécutif au XXI^e siècle* (partie III) » comment la transaction sociale entre l'opposition et le gouvernement était un moteur important de l'activité politique dans le pays.

Pour Georg Simmel, le précurseur de la *transaction sociale*, la structure de la société est constituée par de nombreux couples de tensions sociales et de conflits entre valeurs : la lutte des classes, la lutte des sexes et la lutte des générations ; la tradition et la modernité ainsi que la liberté et l'égalité⁴³⁹. La vie sociale est donc basée sur un processus de régulation appelé *transaction sociale*. Cette régulation est un produit du rapport de force entre les députés politiques et l'administration, elle implique également d'autres intervenants comme les acteurs économiques et les acteurs culturels. Cette intervention de la société civile dans l'administration politique est fort présente au Koweït. La société civile islamisée impose de plus en plus son agenda sur la société politique koweïtienne⁴⁴⁰.

De ce fait, c'est la complexité des tensions et des acteurs qui font de nous des citoyens actifs et qui nous permettent de paraphraser Simone de Beauvoir : « On ne naît pas citoyen, on le devient. » Le citoyen ordinaire se doit d'acquérir des compétences politiques pour être actif afin de participer dans le jeu politique. Ces compétences sont le résultat des conflits et confrontations entre partenaires ou adversaires. Elles développent une citoyenneté active qui ne se manifeste pas seulement dans les assemblées générales mais aussi dans l'action collective concrète. Il s'agit des compétences suivantes : s'exprimer, écouter, arbitrer et s'engager⁴⁴¹.

La première compétence (s'exprimer) est indispensable pour faire valoir les droits du citoyen. Celui-ci est censé défendre ses droits car personne ne le fera à sa place. Les « associations » sont l'endroit où l'individu peut défendre ses intérêts « particuliers » pour les faire valoir aux yeux des « élites », seuls censés être capables de prendre suffisamment de recul pour défendre le bien en commun⁴⁴². Le dispositif « associatif » dans l'absolu est le moyen privilégié pour que le citoyen soit actif dans la démocratie. Cet exercice ne trouve pas sa place chez Schnapper et Habermas qui réservent à « l'élite » une place centrale et privilégiée dans la

⁴³⁹ *Développement durable, citoyenneté et société civile...*, op. cit., p. 22.

⁴⁴⁰ Voir les chapitres 2 et 3 de la partie III.

⁴⁴¹ *Développement durable, citoyenneté et société civile...*, op. cit., p. 24-25.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 24.

démocratie. Le rôle des individus ordinaires se réduit ainsi à la discussion et au vote tandis que l'élite fraîchement élue prendra la décision finale⁴⁴³. À savoir qu'une partie importante de la société civile koweïtienne, notamment la chiite, ne se repose pas sur une élite intellectuelle. La défense de l'*umma* (chiite) ne peut se défendre, selon le courant chiite koweïtien, qu'à travers la mobilisation populaire⁴⁴⁴.

Pour faire valoir ses droits, il est primordial, dans l'absolu, d'être à l'écoute et être écouté des autres lorsqu'ils défendent « leurs intérêts » particuliers. Cette compétence (écouter) nous permet de faire des concessions et nous autorise, malgré la difficulté de cet exercice, à s'extraire de l'ethnocentrique du bien et du mal. C'est la « différence » qui nous caractérise comme être singulier et original. Ce que nous considérons comme « bien » ne l'est pas nécessairement pour l'autrui.

Par ailleurs, le conflit social ne peut pas toujours être productif. Il y a le conflit antagoniste (entre ennemis) et le conflit agoniste (entre adversaires). L'objectif du premier conflit est de prouver que « l'autre » a tort alors que dans le deuxième conflit (agoniste) on essaie de trouver un compromis. Il s'agit d'un exercice d'apprentissage du compromis transactionnel et non le refus de l'altérité. Le débat public au Koweït est aujourd'hui un débat entre antagonistes qui par leur intransigeance bloquent toute réforme sociopolitique dans le pays⁴⁴⁵.

Quoiqu'il en soit, une fois l'exercice de l'écoute faite, un compromis acceptable est recherché par le moyen de « l'arbitrage » qui consiste d'abord à entendre les diverses opinions pour trouver ensuite le compromis qui ne donnera pas nécessairement aux agonistes la pleine satisfaction. Les différents acteurs s'accorderont à faire des concessions mutuelles équilibrées pour arriver au terrain d'entente. Le compromis issu de l'arbitrage ne peut se réaliser que lorsque toutes les parties « s'engagent » à respecter la décision et à la mettre en action. À savoir que la réalisation du compromis produit toujours de nouveaux désaccords qui appelleront à de nouvelles négociations. Ainsi le lien entre la délibération et l'action est permanent.

En somme, la citoyenneté active est relative à la démocratie mais ne se limite pas dans la sphère politique, elle se manifeste dans les familles, l'entreprise, l'école ou l'université. L'essence de cette citoyenneté est la transaction. Elle constitue « le passage d'une autorité

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁴⁴ Voir la section 3 *La domination de l'islamisme chiite sur le politique et le civil au Koweït : le cas de l'Association de la Culture Sociale* (partie III – chapitre 2).

⁴⁴⁵ Voir le chapitre 1 *Le conflit entre l'opposition koweïtienne et le pouvoir exécutif au XXI^e siècle* (partie III).

fondée sur le statut ("le chef a toujours raison") à une autorité fondée sur la relation de confiance et la capacité à expliquer et justifier le bien-fondé de la décision prise.⁴⁴⁶ » Le citoyen actif ne peut s'émanciper que dans une triangulation avec la communauté et la société. La communauté dans cette triangulation doit être une communauté ouverte et non fermée sur elle-même sinon l'individu ne peut s'affranchir. La citoyenneté active exige également une égalité sociale entre les individus car le progrès de la démocratie ne peut se faire que lorsqu'on réussit à réduire les inégalités sociales, culturelles et économique.

Avant d'évoquer le statut des citoyens au Koweït, nous allons consacrer une section sur la Constitution du pays afin de connaître les prérogatives attribuées aux différents acteurs koweïtiens : les citoyens, l'émir, le gouvernement et le Parlement.

⁴⁴⁶ *Développement durable, citoyenneté et société civile...*, op. cit., p. 25.

Section 1 – La Constitution koweïtienne et la citoyenneté : entre théorie et pratique

« Tous les animaux sont égaux mais certains sont plus égaux
que d'autres. »

George Orwell, *La Ferme des animaux*

La citoyenneté *statutaire* (attribué par l'État et définie par la loi) est la dimension qui prime dans le monde arabe. Dans ces sociétés, la citoyenneté active, actrice du développement durable, se confronte toujours à la religion ou/et à la tribu. Ces deux parties intégrantes (religion et tribu) des sociétés arabes considèrent qu'elles ont déjà les réponses pour la gestion à court terme du présent et pour le bien commun à long terme.

La question de la laïcité n'est pas centrale dans le monde arabe en général et dans la Péninsule arabique en particulier. Historiquement parlant, la laïcité est le fruit du conflit entre les princes et les religieux⁴⁴⁷. Le monde arabe est toujours imprégné par le religieux et le tribal. La séparation de « l'Église » et de l'État est loin d'être envisageable dans la majorité des sociétés arabo-musulmanes⁴⁴⁸. De fait, les débats sur l'état de la citoyenneté des minorités sont moins importants dans ces sociétés. La question des femmes, des minorités religieuses, confessionnelles ou ethniques, ainsi que des migrants a rarement sa place dans les débats publics.

De plus, les termes d'origine occidentale (démocratie, droits de l'homme, égalité, liberté, etc.) et leur emploi posent souvent une confusion dans les sociétés arabes et prennent des formes différentes. Ces termes ont une valeur socioculturelle relative à la vie et à l'expérience occidentale. Certains articles de la Déclaration des droits de l'homme, signée par les États arabes, créent la confusion dans ces sociétés : se convertir à l'islam ou se marier avec une non-musulmane sont considérés comme « liberté de croyance » ou « liberté » tout court, mais se convertir à autre religion que l'islam et se marier avec un non-musulman sont condamnables.

L'égalité entre tous les citoyens pose également un problème dans le monde arabe en général et au Koweït plus particulièrement. Lorsqu'on évoque cette question dans le cas d'étude, on invoque souvent des récits de l'histoire musulmane pour prouver que la société

⁴⁴⁷ Voir la section 4 *La laïcité et l'islam au Koweït aujourd'hui : insurrection et répression* (partie III – chapitre 3).

⁴⁴⁸ La question de la laïcité est traitée dans la section 4 *La laïcité et l'islam au Koweït : insurrection et répression* (partie III - chapitre 3).

arabe et musulmane est conforme avec le principe d'égalité devant la loi. On entend toujours la phrase célèbre du deuxième calife de l'islam 'Umar ibn al-Ḥattāb : « Depuis quand avez-vous mis des hommes en esclavage, sachant que Dieu les a créés libres ? » Pour autant, la société koweïtienne considère qu'un chrétien ou qu'un athée ne peuvent pas avoir les mêmes droits qu'un musulman, ou qu'une femme n'est pas nécessairement l'égal de l'homme.

Ces exemples nous montrent qu'une partie importante de la société arabo-musulmane appréhende autrement les termes d'origine occidentale. Dans la définition française du terme « citoyenneté », tous les citoyens ont les mêmes droits et obligations car être citoyen impose de jouir des droits et oblige à accomplir des devoirs.

Qu'en est-il du terme arabe *muwāṭin* (citoyen) ? A-t-il la signification exacte du terme « citoyen » ? Dans la société koweïtienne on prétend que tous les citoyens ont les mêmes droits et devoirs, mais comment la loi et la constitution les définissent ?

Aujourd'hui, le terme *muwāṭin* est utilisé dans tous les États arabes sans faire de distinction entre une République, un Royaume ou un Émirat. Le terme *muwāṭin* est dérivé du terme patrie « *waṭan* ». Les dictionnaires arabes montrent que le terme *muwāṭin* désigne les personnes vivant et appartenant au même endroit, mais ne considèrent pas l'égalité entre les citoyens comme élément centrale de la citoyenneté⁴⁴⁹. Le terme français *citoyen* est dérivé de la racine « cité ». L'équivalent arabe du « cité » est *madīna*, ce qui donnerait *madani* pour citoyen. Or le terme *madani* devient la traduction du terme « civil », notamment la société civile « *al-muḡtama' al-madani* ». À savoir que des intellectuels arabes ont commencé, depuis les soulèvements arabes au début des années 2010, de revenir sur le concept de *madaniyya* afin de qualifier les nouveaux États issus des « révolutions ». L'objectif était de créer un État civil (*madaniyya*) et « laïc » après des décennies sous le règne d'États militaires ou religieux.

En définitive, la question de la citoyenneté au Koweït pose un dilemme dans le pays. Tout d'abord, l'expérience constitutionnelle koweïtienne n'est pas seulement la plus ancienne parmi les constitutions des États du Conseil de Coopération du Golfe, mais aussi la plus avancée en matière de participation de la population dans la législation et la supervision⁴⁵⁰. Or, la

⁴⁴⁹ Voir le thème *waṭan* dans les dictionnaires *al-muḥīṭ*, *al-wasīṭ*, *lisān al-'arab*.

⁴⁵⁰ Jamil AL-ALAWI, Ahmad ASBOUL, Sumaya AL-JAZIRI et Nora AL-HASSAN, *Al-Ḥalīḡ 2013 : Al-tābit wa al-mutaḥawwil*, Koweït, Gulf Centre for Development Policies, 2013, p. 21.
https://www.gulfpolicies.com/media/files/Khaleej_2013_Grand_Research_Final.pdf

démocratie et la participation citoyenne ne sont pas une vision globale unique, elles varient d'une expérience à une autre :

« Si on ne peut que se féliciter des progrès de l'idée de démocratie dans le monde, dans le sens d'une participation des peuples à la gestion de leurs affaires [...], on ne doit pas perdre de vue que chaque société élabore son expérience historique à son rythme avec des erreurs, des hésitations et des adaptations progressives. Il n'existe pas en la matière de normes ou de critères universels, et encore moins un droit des puissances extérieures ou un pouvoir hégémonique de les apprécier et d'imposer leur respect. [...] La démocratisation des relations internationales ne va pas sans le respect des modèles culturels distincts d'une société à l'autre ; mais ceci n'empêche pas certaines valeurs communes d'accéder à l'universalité et d'être consacrées par le droit international général.⁴⁵¹ »

Il est donc question de traiter le système dit « démocratique » au Koweït, dont la société prétend être démocratique par rapport aux pays du Conseil de Coopération du Golfe. Pour ce faire, nous allons analyser la Constitution koweïtienne (annexe 16) pour mieux comprendre le fonctionnement du système politique koweïtien par rapport à la citoyenneté, à l'égalité et à la liberté.

« Le Koweït dispose d'une Constitution démocratique par excellence », affirme Anwar al-Rašīd⁴⁵², militant progressiste et chef adjoint du Kuwait Liberal Society. Ce propos est-il réaliste ? La Constitution de l'émirat encourage-t-elle l'égalité, les libertés (presse, politique, religieux) et la séparation des pouvoirs dans le pays ?

La Constitution du Koweït conjugue le système d'émirat héréditaire et le système parlementaire où la souveraineté du peuple est l'élément essentiel. Ce système politique s'inspire du modèle bicaméral britannique où on trouve une ascendance du pouvoir d'une chambre par rapport à l'autre. Les députés au Koweït sont élus au suffrage direct et représentent donc directement le peuple, tandis que le cabinet ministériel qui siège également au Parlement, est nommé par l'émir du pays. Dans sa Constitution, le Koweït est défini comme un émirat constitutionnel et héréditaire maintenu dans la descendance de Cheikh Mubārak al-Šubāḥ.

La désignation du prince héritier est effectuée par l'émir et approuvée par le Parlement (article 4 de la Constitution). Selon l'article 6 de la Constitution, le système de gouvernement au Koweït est démocratique et la souveraineté appartient au peuple, source de tous les pouvoirs.

⁴⁵¹ Mohamed BENNOUNA, « L'obligation juridique dans le monde de l'après-guerre froide », *Annuaire Français de Droit International*, 39-1, 1993, p. 41-52.

⁴⁵² Anwar al-Rašīd, entretien, le 28/12/2016 (Koweït).

Al-Rašīd est l'un des activistes des droits de l'Homme les plus actifs du pays. Il est également le directeur de l'administration du Bureau technique attaché au Secrétariat du Centre des informations du Conseil des ministres.

Cette Constitution prévoit que le système de gouvernement est basé sur le principe de la séparation des pouvoirs fonctionnant en coopération les uns avec les autres selon les dispositions de la Constitution (article 50)⁴⁵³. Ces articles peuvent donner l'impression de l'existence d'un système « démocratique » koweïtien, mais vu qu'il s'agit d'un Émirat héréditaire, quelles prérogatives la Constitution accorde-t-elle à l'émir ? Peut-on parler réellement d'une démocratie et d'une souveraineté appartenant au peuple dans un Émirat héréditaire ?

La Constitution délègue à l'émir, dont la personne est inattaquable et inviolable, des dispositions législatives, exécutives et réglementaires. Il est le commandant en chef des forces armées, il est celui qui nomme le premier ministre ou le destitue. Le chef du gouvernement et ses ministres sont responsables de la politique générale de l'État devant l'émir ; ils sont également responsables des affaires de leurs ministères devant le Parlement. L'émir a également le pouvoir de dissoudre le Parlement par un décret en indiquant les motifs de la dissolution⁴⁵⁴.

Nous remarquons ici qu'il ne s'agit pas réellement d'une Constitution « démocratique par excellence » comme prétend Anwar al-Rašīd. Il s'agit d'une Constitution qui certes accorde certains droits au citoyen koweïtien, mais qui le prive également de choisir son chef d'État ou d'avoir des représentants parlementaires qui ne risquent pas leur mandat en cas de dissolution unilatérale par l'émir du pays. La dissolution unilatérale est devenue effectivement, depuis le début du XXI^e siècle, une arme importante contre l'opposition. Les Koweïtiens sont gouvernés par un gouvernement « monarchique » selon le vocabulaire de Marsile de Padoue⁴⁵⁵. L'émir est celui qui choisit le Premier ministre. Celui-ci forme le gouvernement avec l'accord de l'émir. Le peuple koweïtien et ses représentants au Parlement doivent accepter le gouvernement tel qu'il est formé par le Premier ministre. L'émir a également le droit de résoudre le Parlement si les résultats ne sont pas « à la hauteur » de ses attentes.

Par ailleurs, aucune loi ne peut être promulguée sans l'approbation du Parlement et la ratification de l'émir. Le chef de l'État a le droit d'initiative, d'amendement et de promulgation des lois. Le renvoi d'un projet de loi pour une nouvelle délibération est opéré par un décret énonçant les motifs. L'émir doit approuver et promulguer une loi lorsque celle-ci est confirmée par un vote majoritaire des députés du Parlement. En cas de désaccords possibles entre le

⁴⁵³ “Kuwait’s Constitution of 1962 – Reinstated in 1992”, article 4, 6, 50.

⁴⁵⁴ *Ibid.* articles 51-58, 67, 107.

⁴⁵⁵ Denis COLLIN, *Comprendre Machiavel*, Paris, Armand Colin, 2008, p. 60-63.

Parlement et le cabinet ministériel lors de l'examen d'une loi, le Parlement a l'autorité de promulguer cette loi s'il a la majorité des votes⁴⁵⁶. Or, selon l'article 107 de la Constitution, l'émir, comme déjà évoqué, a le droit de dissoudre le Parlement si celui-ci ne va dans son sens. À savoir que depuis l'arrivée de Şubāḥ al-Şubāḥ au pouvoir en 2006, il a dissous le Parlement à sept reprises⁴⁵⁷ : en 2006 à cause de la crise des circonscriptions (*azmat addawā'ir*) ; en 2008 après la démission du gouvernement ; en 2009 pour maintenir la sécurité et la stabilité du pays (selon les autorités) ; en 2011 après l'irruption des manifestants dans le Parlement et la démission du gouvernement ; en 2012 lorsque l'émir Şubāḥ al-Şubāḥ a décrété la dissolution suite à la décision de la Cour constitutionnelle koweïtienne ; en 2013 lorsque la Cour constitutionnelle juge le Parlement comme non-valide suite à « une erreur dans le cadre des procédures électorales » ; en 2016 suite au contexte régional (islamisme) et national tendu (selon les autorités).

Il est impossible ici d'évoquer un contexte « démocratique » dans le cadre d'un émirat où le chef de l'État et les Cours qui opèrent dans son sens peuvent à tout moment paralyser la vie dite « démocratique » du pays. Les représentants du peuple n'ont pas la possibilité de mettre en application les engagements qu'ils ont pris (si on suppose que les députés respectent en général leurs engagements) vu que l'émir ne cesse de dissoudre la vie parlementaire à son gré. Ces dissolutions nourrissent en effet la politisation de la société civile koweïtienne. L'utilisation de l'action associative comme levier de l'action politique devient de plus en plus importante depuis l'arrivée de Şubāḥ al-Şubāḥ au pouvoir en 2006. La pratique « d'hébergement » des courants politiques dans les organisations de la société civile est devenue indispensable au Koweït d'autant plus que la loi interdit la formation des partis politiques⁴⁵⁸.

En revanche, le Parlement n'a pas le droit de destituer le premier ministre. Néanmoins, si le Parlement décide de ne plus coopérer avec le premier ministre, la question est soumise à l'émir. Celui-ci peut alors décharger le premier ministre de ses fonctions ou dissoudre

⁴⁵⁶ D'ailleurs, le Parlement est constitué de 50 membres élus et des ministres nommés par le chef du Gouvernement. Les ministres et les élus siègent au Parlement koweïtien. Chaque membre a le droit de proposer des lois ou bien de contester des lois proposées par d'autres membres. Ainsi, le budget annuel élaboré par le gouvernement, comportant les recettes et les dépenses de l'État, est soumis à l'Assemblée nationale pour examen et approbation, puis est établi par une loi. Le gouvernement doit aussi, au moins une fois par session parlementaire, soumettre à l'Assemblée nationale un rapport sur la position financière de l'État (voir les articles 65-66, 135-151 de la Constitution). L'Assemblée nationale koweïtienne est également parmi les rares parlements arabes à avoir le droit de discuter le budget de la Défense. Voir <http://www.aljarida.com/articles/1461292237545446500/> [Lien consulté le 24/03/2021]

⁴⁵⁷ Voir le chapitre 1 *Le conflit entre l'opposition koweïtienne et le pouvoir exécutif au XXI^e siècle* (partie III).

⁴⁵⁸ Voir le chapitre 2 *Le clientélisme au Koweït comme facteur de corrélation entre la corruption politique et l'islamisation de la société civile* (partie III).

l'Assemblée nationale. En cas de dissolution, si le nouveau Parlement décide par un vote majoritaire, de ne pas coopérer avec le premier ministre, ce dernier sera considéré comme ayant démissionné⁴⁵⁹. Un tel cas de figure n'a jamais eu lieu. De plus, la Constitution de cet État pétrolier garantit l'indépendance du pouvoir judiciaire de sorte qu'aucune ingérence dans la conduite de la justice ne puisse avoir lieu (même si en réalité on est loin d'éviter les ingérences). La loi énonce les dispositions concernant les conditions de nomination et de destitution des juges⁴⁶⁰.

Il est clair ici que la gouvernance au Koweït n'a rien à voir avec un système démocratique. Il s'agit plutôt d'un système qui certes accorde quelques droits au peuple via le Parlement, mais qui par la faiblesse de son système parlementaire se trouve vite bloqué par la prédominance de l'émir et de ses influences. Ce système koweïtien nous rappelle Machiavel lorsqu'il évoque le mythe d'Achille et du centaure Chiron⁴⁶¹. Pour Machiavel, le prince doit être comme Chiron, mi-homme mi-bête afin de mieux user de sa nature « humaine » et de sa nature « animale » : humaine à travers les lois et animal à travers la force. La force dont Machiavel parle n'est pas seulement au niveau physique mais aussi au niveau de l'intelligence (l'utilisation de la ruse) qui va aider le prince à mieux diriger le peuple⁴⁶². C'est-à-dire que le prince doit combattre les défis par les lois en tant qu'homme, et par la force en tant que bête.

Dans ce sens, nous considérons que le système koweïtien est une chefferie (*ri'āsa*) basée sur la domination : l'émir est obéi mais n'a pas le pouvoir (à l'encontre d'un roi) pour obliger le peuple à accepter son autorité. Il s'appuie sur le clientélisme pour conserver son pouvoir. L'émir dans le cas koweïtien est considéré comme le père du peuple. Pour évoquer ce « chef », le peuple et les médias au Koweït utilisent souvent les termes suivants : le *ṣayḥ* (cheikh), *bābā* (papa), *al-amīr al-wālid* (l'émir-père). Ces termes utilisés pour décrire le chef de l'État sont liés à la culture bédouine où les membres de la tribu se qualifient bien d'*abnā'* (les enfants) du groupe et du chef du groupe. À savoir que le chef du groupe (tribu) est appelé *ṣayḥ*, ce qui

⁴⁵⁹ "Kuwait's Constitution of 1962 – Reinstated in 1992" article 102.

⁴⁶⁰ "Kuwait's Constitution of 1962 – Reinstated in 1992" articles 162-173.

⁴⁶¹ « Dans la mythologie grecque, le centaure Chiron, mi-homme, mi-cheval, est l'enseignant par essence. Il a pour disciple Asclépios, le dieu de la médecine, mais aussi Achille à qui il a enseigné la musique, la médecine aussi bien que les arts de la guerre. C'est bien auprès de Chiron que le prince nouveau devra s'instruire puisque de la médecine il devra connaître, ainsi que nous venons de le voir, l'art de réguler les humeurs autant que l'art de la guerre. » Voir D. COLLIN, *Comprendre Machiavel...*, *op. cit.*, p. 183.

⁴⁶² Jean-Jacques CHEVALLIER et Yves GUCHET, *Les grandes oeuvres politiques*, Paris, Armand Colin, 2001, p. 27.

renvoie à une personne « aînée » dont les opinions sont respectées mais pas forcément suivies⁴⁶³.

Toutefois, on constate dans la constitution koweïtienne des articles suggérant une « démocratie limitée », mais aussi des articles insinuant un ralentissement du processus du développement « démocratique » dans l’émirat. À titre d’exemple, l’émir et le Parlement sont tous deux législateurs, et chacun possède également la faculté de contrôler l’exécutif. L’avantage de l’émir est qu’il est constitutionnellement intouchable et si l’Assemblée nationale décide de critiquer la politique de ce dernier, elle ne peut s’attaquer qu’à ses ministres, ou à son premier ministre. Montesquieu décrivait déjà une telle situation dans *L’Esprit des lois* quant à la nature de la relation entre le roi sacré et intouchable, et le corps législatif⁴⁶⁴. Le législateur dans ce cas examine l’application des lois qu’il a promulguées et de la façon dont elles ont été exécutées ; si ces lois ne sont pas bien appliquées, le corps législatif s’en prend aux conseillers du roi qui peuvent être sanctionnés⁴⁶⁵. Selon Montesquieu, le monarque qui, par de mauvais conseil ou par négligence, cesse d’appliquer les lois, « peut aisément réparer le mal : il n’a qu’à changer de conseil⁴⁶⁶. »

Comme il est autorisé à le faire dans la Constitution koweïtienne, l’émir peut alors dissoudre le corps législatif. Nous avons pu le constater précédemment, la constitution permet au chef de l’État de dissuader toute attaque contre le chef du gouvernement par la mise en application de la dissolution de l’Assemblée nationale. Depuis 1976, le Parlement koweïtien a été dissous dix fois, dont sept fois depuis le début du XXI^e siècle⁴⁶⁷.

Quant aux droits et devoirs accordés aux citoyens, la constitution koweïtienne affirme que toutes les personnes sont égales en dignité, en droits et devoirs publics devant la loi ; et que les libertés individuelles sont garanties. La liberté de culte est également garantie dans la constitution. Cette liberté de pratiquer sa religion est protégée par l’État tant que les coutumes d’une religion ne s’opposent pas à l’ordre public et aux bonnes mœurs de la société. Peut-on donc changer de religion au Koweït ?

⁴⁶³ Pierre BONTE, Edouard CONTE et Paul DRESCH (éd.), *Emirs et présidents: figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Paris, CNRS Editions, 2001, p. 30.

⁴⁶⁴ Charles Louis de Secondat de MONTESQUIEU, Robert DERATHE et Denis de CASABIANCA, *L’esprit des lois. T. I: ...*, Paris, Classiques Garnier, coll.« Bibliothèque du XVIII^e siècle », n° 14, 2011, p. 165-201.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 174-175.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁶⁷ Voir <http://www.aljazeera.net/encyclopedia/events/2016/10/17/الحالات-والأسباب-حل-مجلس-الأمة-الكويتي> [Lien consulté le 05/04/2021]

De manière unilatérale, oui : il est tout à fait possible de changer de religion, si on souhaite se convertir à l'islam, mais il est condamnable par la loi de se convertir à une autre religion. Cette contradiction dans l'esprit koweïtien par rapport à la liberté de culte va encore plus loin. Jusqu'au 2018, les termes de l'amendement de 1980 de la Loi sur la nationalité de 1959, exigeait que le demandeur de la nationalité koweïtienne soit de religion musulmane (Article 4). Le comité de législation du Parlement koweïtien a voté le 19 novembre 2018 en faveur d'un amendement permettant la naturalisation des non-musulmans. Mais cet Article indique également que la nationalité doit être retirée à celui ou celle qui renonce à l'islam. De plus, le non-musulman ou « l'apostat » n'hériteront pas des biens de leurs proches musulmans selon les Articles 293/294 du Code de statut personnel de 1984.

En définitif, il s'agit donc d'un système politique koweïtien dont les structures sont basées sur des valeurs tribalo-religieuses car les citoyens koweïtiens sont liés avant tout par la religion, la tribu et la communauté.

La Constitution de la principauté a été aménagée pour que la religion officielle d'État soit l'islam, que la charia soit un des piliers fondateurs de la législation (Article 2), et que l'État soit le protecteur de l'héritage islamique et arabe (Article 12). La constitution prévoit également que la liberté de croyance est absolue à condition qu'elle ne s'oppose pas à l'ordre public et aux bonnes mœurs (Article 35), mais l'ordre public et les mœurs de la société koweïtienne sont en général régies par une interprétation littérale de la religion et par des coutumes et des traditions dynastiques. Toutes autres cultes contredisent effectivement les mœurs koweïtiennes et deviennent par décret anticonstitutionnelles.

Qu'en est-il alors de la question de liberté d'opinion au Koweït ? Est-elle contrainte par les lois et les coutumes du système politique et de la société koweïtienne ? La Constitution du Koweït assure les libertés d'expressions, ainsi que la liberté de recherches. La formation des associations et des syndicats sur une base nationale et non violente est également autorisée par la loi⁴⁶⁸. Ces autorisations ne sont pas nécessairement applicables au quotidien. Les associations et les syndicats qui constituent la société civile koweïtienne sont quasi-dominés par les courants conservateurs qui gangrènent l'esprit « démocratique » et ses valeurs basés sur la liberté et l'égalité. Étant d'une culture conservatrice et traditionnelle, il est difficile de parler dans le cas koweïtien d'une société civile moderne et progressiste. La société civile est façonnée par les valeurs de son milieu social. Il est clair que les structures et les plans-cadres de la société civile koweïtienne ont été basés sur des fondements modernes, mais leurs normes et leurs coutumes

⁴⁶⁸ *Ibid.* articles 27-49.

non-écrits restent traditionnels. Beaucoup d'institutions civiles au Koweït sont basés sur le modernisme et même fondées par les progressistes dans les milieux du XX^e siècle, mais ces institutions sont passées progressivement sous la domination des courants conservateurs du pays au bout d'une dizaine d'années sous la supervision de l'État et son approbation⁴⁶⁹.

Aujourd'hui, les associations à tendance libérale trouvent des difficultés à organiser des activités culturelles dans le pays, ou même à trouver le nom (à leur association) qui convient aux valeurs de la société. Selon 'īmān Ḥayāt, la présidente du Kuwait Liberal Society, l'association a trouvé des difficultés en 2017 pour être reconnue par le Ministère des affaires sociales. En effet, le terme *librāliyya* (libérale) posait un problème pour le ministère en question qui a demandé aux responsables de l'association de trouver un autre terme arabe pour remplacer *librāliyya*. Ainsi, l'association garde le nom anglais « Kuwait Liberal Society » et prend comme nom en arabe *Ġam'iyat al-ḥurriyya* « Association de la liberté »⁴⁷⁰. On constate que les courants conservateurs exercent une influence sur la décision politique jusqu'au niveau ministériel du pays⁴⁷¹.

De manière générale, plusieurs syndicats, comme ceux des domaines pétroliers, de la santé ou des médias, représentent aujourd'hui certaines tribus, notamment les al-ʿiġmān, al-miṭrān ou al-ʿawāzim⁴⁷². Les critères d'adhésion aux organisations communautaires se basent elles aussi sur l'appartenance religieuses ou tribales. Les associations culturelles koweïtiennes représentent uniquement des chiites ou uniquement des sunnites, elles sont subdivisées par plusieurs courants idéologiques⁴⁷³. Il n'existe pas d'associations islamiques au Koweït qui représentent à la fois les sunnites et les chiites⁴⁷⁴.

Quant à la « liberté d'opinion », bien qu'elle soit « assurée » par la Constitution koweïtienne, beaucoup de koweïtiens se trouvent poursuivis en justice à cause de leurs opinions politiques. Des lois liberticides quant à la liberté d'expression ont été promulguées ces derniers temps. Ces lois contredisent l'Article 36 de la Constitution koweïtienne qui prévoit que cette liberté est garantie par la loi, et que chaque individu a le droit d'exprimer et de diffuser son opinion. Ainsi, la nouvelle loi sur les cyber-crimes, entrée en vigueur le 12 janvier 2016, pénalise plusieurs formes d'expression en ligne. Il n'est plus permis selon cette loi de critiquer

⁴⁶⁹ Voir <https://bit.ly/3fSOuVA> [Lien consulté le 06/04/2021]

⁴⁷⁰ Voir <https://bit.ly/3rTSwj4> [Lien consulté le 06/04/2021]

⁴⁷¹ Anwar al-Rašīd, entretien, le 28/12/2016 (Koweït).

⁴⁷² Bāqir AL-NAĠĠĀR, *Op. cit.*

⁴⁷³ *Ibid.*

⁴⁷⁴ Pour plus d'informations, voir le chapitre 2 *Le clientélisme au Koweït comme facteur de corrélation entre la corruption politique et l'islamisation de la société civile* (partie III).

certain leaders religieux et dirigeants étrangers⁴⁷⁵. Désormais, critiquer les politiques des pays voisins (l'Arabie saoudite et les Émirats arabes unis particulièrement) coûtera trop cher au citoyen koweïtien, avec des peines de prison lourdes allant jusqu'à une dizaine d'années. À titre d'exemple, 'Abd al-Ḥamīd Daštī, un ancien député chiite koweïtien connu pour son soutien aux régimes et mouvements chiites (Iran, Syrie, Hezbollah), a été condamné par le Tribunal pénal à une peine de 42 ans de prison pour avoir fait des commentaires jugés offensants par l'Arabie saoudite et le Bahreïn⁴⁷⁶. Ceci contribue largement au début d'une migration koweïtienne vers l'étranger à cause des poursuites politiques⁴⁷⁷.

À savoir qu'une migration koweïtienne pour des causes politiques eut lieu trois fois dans l'histoire du pays. La première date des années 1920 quand certaines familles marchandes quittèrent les territoires lorsque le cheikh Aḥmad al-Ġābir al-Ṣubāḥ prit le pouvoir à la suite de la décision au sein du Conseil consultatif de 1921⁴⁷⁸. Le cheikh Aḥmad était censé partager le pouvoir avec le Conseil consultatif, mais une fois sur le trône, il a spolié le pouvoir. Le pays connut alors une crise économique importante après le départ des familles marchandes⁴⁷⁹. La deuxième migration date des années 1930 après que le Conseil législatif fut dissout par l'émir Aḥmad al-Ġābir al-Ṣubāḥ en 1938. Les membres du Conseil législatif se réfugièrent à Bassora en Irak⁴⁸⁰. Depuis 2015, on commence au Koweït de parler d'*al-mu'āraḍa al-ḥāriġiyya* (l'opposition de l'extérieur – par rapport aux opposants qui se sont trouvés obligés de fuir le pays à cause des poursuites judiciaires). Cette opposition se trouve avant la fin de la rédaction de cette thèse (début 2022) principalement en Turquie⁴⁸¹. Elle est constituée principalement de citoyens et de députés islamistes ou conservateurs (frères-musulmans) et bédouins (surtout de la tribu al-Muṭayrī).

Si l'on considère que la liberté d'expression est une valeur fondamentale de la Constitution koweïtienne, elle n'est tout de même pas accordée à tous les citoyens. Un Koweïtien de « souche » peut s'exprimer plus librement qu'un Koweït naturalisé. Un homme

⁴⁷⁵ « Koweït. La loi sur les cybercrimes : une nouvelle menace pour la liberté d'expression », *Amnesty*, 11/01/2016. <https://www.amnesty.org/fr/press-releases/2016/01/kuwait-electronic-crimes-law-threatens-to-further-stifle-freedom-of-expression/> [Lien consulté le 06/04/2021]

⁴⁷⁶ 'Abd al-Ḥamīd Daštī est également le président du Conseil International de Soutien à des Tribunaux Équitables et aux Droits de l'Homme à Genève.

⁴⁷⁷ Voir le chapitre 1 *Le conflit entre l'opposition koweïtienne et le pouvoir exécutif au XXI^e siècle* (partie III).

⁴⁷⁸ Voir *La première guerre mondiale et l'effondrement de l'empire ottoman : les conséquences sur le chiisme koweïtien* (partie II – chapitre 1 – section 2).

⁴⁷⁹ Anwar al-Rašīd, entretien, le 28/12/2016 (Koweït).

⁴⁸⁰ *Ibid.*

⁴⁸¹ Voir le chapitre 5 *Géopolitique au Moyen-Orient : l'implication de la société koweïtienne dans les conflits régionaux* (partie III).

koweïtien n'a pas les mêmes contraintes qu'une femme koweïtienne lorsqu'il s'agit de donner son opinion politique. Un Koweïtien chiite n'a pas accès, contrairement aux sunnites, à tous les postes importants dans le pays. Quant aux apatrides, ils sont privés de tous les droits dont jouit les citoyens koweïtiens : l'accès à l'éducation et à l'emploi ou les soins gratuits par exemple.

La Constitution du Koweït indique dans l'article 29 que : « toutes les personnes sont égales en dignité, en droit et en devoirs publics devant la loi, sans distinction de sexe, d'origine ou de religion. » Néanmoins, cet article n'a jamais été appliqué de manière pratique. Les Koweïtiens ne sont pas égaux en droit et devoirs devant la loi. Le sexe, l'origine et la religion du citoyen au Koweït définissent le degré de sa citoyenneté.

En effet, le Koweïtien *'aṣlī* « de souche » est en principe le seul koweïtien qui jouit de la pleine citoyenneté dans le pays. Il s'agit des Koweïtiens dont les ancêtres étaient dans le pays avant 1920, l'année magnifiée en véritable symbole de l'union nationale koweïtienne contre les troupes d'ibn Sa'ūd lors de la bataille d'*al-Ġahrā*⁴⁸². Cette bataille constitue le mythe fondateur de la nation koweïtienne. Les citoyens « de souches » sont définis par leur origine, ce qui est contradictoire avec l'article 29 de la Constitution. Le droit de vote, l'éligibilité et l'accès à tous les postes sont réservés uniquement aux citoyens de premier degré⁴⁸³.

La discrimination existe même encore entre les citoyens de « souche ». Cette discrimination est basée sur la religion, l'origine et le sexe. Les chiites koweïtiens « de souche » n'ont toujours pas, en pratique, les mêmes droits que les sunnites. L'accès aux postes clés de l'appareil gouvernemental est réservés en général aux sunnites des classes sociales supérieures. De plus, la femme koweïtienne « de souche » ne jouissait pas non plus de droits politiques, avant que le code électoral soit amendé en 2005 par le chef du gouvernement en date Ṣubāḥ al-Ṣubāḥ (émir du pays de 2006 à 2020).

Les Koweïtiens de second degré, soit *bittaġnīs* (par naturalisation), se contentent d'une citoyenneté inférieure à celle des Koweïtiens *'aṣlī* « de souche ». Cette citoyenneté « inférieure » est héréditaire dans le pays. On ne devient koweïtien de premier degré que lorsqu'on est fils, petit-fils ou arrière-petit-fils d'un koweïtien *'aṣlī*. Entre autres, les nationaux de second degré sont les Koweïtiens naturalisés selon les articles 4, 5, 7 et 8 de la loi sur la nationalité du Koweït (1959). Conformément à cette loi, la nationalité koweïtienne peut être

⁴⁸² Voir *La première guerre mondiale et l'effondrement de l'empire ottoman : les conséquences sur le chiisme koweïtien* (partie II – chapitre 1 – section 2).

⁴⁸³ Voir La loi sur la nationalité du Koweït (1959) : <http://www.kna.kw/clt-html5/run.asp?id=656>
[Lien consulté le 12/04/2021]

accordée, par décret et sur recommandation du Ministère de l'Intérieur, à toute personne majeure remplissant les conditions suivantes :

Article 4

- Être arabe et ayant résidé légalement au Koweït pendant au moins vingt ans consécutifs ;
- Disposer de moyens légaux pour gagner sa vie avec un casier judiciaire vierge de crime ayant mis en cause son honneur et honnêteté ;
- Connaître la langue arabe ;
- Posséder des qualifications ou rendre service nécessaire au pays.

Article 5

- Rendre des services précieux (*a 'māl ġalīla*) au Koweït ;
- Être d'une mère koweïtienne, ayant résidé dans le pays jusqu'à la majorité sans la présence du père (mort, divorce) ;
- Être arabe et ayant résidé au pays avant 1945 jusqu'à la promulgation du décret de sa naturalisation ;
- Être non-arabe ayant résidé au pays avant 1930 jusqu'à la promulgation du décret de sa naturalisation.

Article 7

- La femme d'un Koweïtien naturalisé ne devient koweïtienne que si elle demande la nationalité un an au plus tard de la naturalisation de son mari. Leurs enfants mineurs deviennent automatiquement koweïtiens. Une fois majeurs, ils doivent (les enfants) choisir entre la nationalité koweïtienne et leur nationalité d'origine.

Article 8

- La nationalité peut être accordée à la femme d'un koweïtien naturalisé si elle demande la nationalité à condition que leur mariage ait duré au moins cinq ans depuis sa demande de naturalisation.

Les personnes qui remplissent les conditions précédentes ont le droit de demander la nationalité mais l'État n'a ni obligation ni devoir de la leur accordée. De plus, la naturalisation était un moyen étatique pour contrecarrer l'opposition dans le XX^e siècle. À titre d'exemple, l'arme de naturalisation fut utilisée massivement par l'État koweïtien entre 1960 et 1980.

C'était une période imprégnée par des revendications populaires mettant parfois la légitimité de l'État en question. Effectivement, le machiavélisme de l'État koweïtien trouve son apogée entre 1965 et 1981 lorsque les autorités accordèrent la nationalité koweïtienne aux membres des tribus saoudiennes (près de deux cent mille bédouins) pour contrecarrer les menaces en place⁴⁸⁴. Cette naturalisation massive des bédouins permit à l'État d'exercer une influence importante sur les affaires politiques, réduisant ainsi le pouvoir grandissant de l'opposition, notamment les marchands et les courants démocrates. Les moyens que l'État koweïtien utilise pour apaiser les tensions sociales et/ou pour masquer les revendications sociopolitiques sont dans la plupart de temps légaux. La naturalisation massive des bédouins au XX^e siècle était en faveur des autorités, notamment en ce qui concerne l'enjeu électoral.

Nous remarquons ici que la question de « l'égalité » entre les citoyens n'est pas appliquée au Koweït. L'origine joue un rôle prépondérant pour le degré de la nationalité dans le pays. Pire encore, il existe des « Koweïtiens » qui n'ont même pas de nationalité. Ce sont des sans-papiers, des apatrides dont les ancêtres ne se sont pas enregistrés auprès des comités de nationalité au milieu des années 1960. Cette minorité est appelée *bidūn* au Koweït. Elle souffre d'une discrimination très importante sur le plan humanitaire, politique et économique. Qui sont donc ces apatrides ? Que font la société politique et la société civile pour régulariser la situation de cette minorité multi-ethnique et multireligieuse ?

⁴⁸⁴ Rivka AZOULAY, *Kuwait and Al-Sabah. Tribal Politics and Power in an Oil State*, Londres, Bloomsbury Publishing, 2020. Voir aussi la section 3 *Les traditions patriarcales tribales : un frein aux réformes sociopolitiques* (partie II – chapitre 2).

Section 2 – Le statut des apatrides koweïtiens (*bidūn*) et les droits de l’Homme au Koweït

Tout d’abord, un *apatride* est défini par la Convention relative au statut des apatrides de 1954 (de l’Agence des Nations Unies pour les réfugiés «HCR») comme étant « une personne qu’aucun État ne considère comme son ressortissant par application de sa législation.⁴⁸⁵ » Selon le HCR, « toute vérification visant à déterminer si une personne est apatride se limite aux États avec lesquels cette personne entretient un lien pertinent, en particulier pour des raisons de naissance sur le territoire, de filiation, de mariage, d’adoption ou de résidence habituelle⁴⁸⁶. » D’après cette définition, l’apatride ne doit pas nécessairement démontrer qu’aucun État dans le monde ne le considère comme un de ses ressortissants. Pour déterminer l’appartenance d’une personne apatride à un État, l’HCR précise que la législation de l’État en question doit être lu au sens large : lois et décrets ministériels, règlements, ordonnances, jurisprudence⁴⁸⁷. En d’autres termes, « déterminer si un individu n’est pas considéré par un État comme son ressortissant par application de sa législation nécessite une analyse minutieuse de la manière dont un État applique, dans la pratique, sa législation sur la nationalité à cet individu.⁴⁸⁸ »

Effectivement, l’apatridie des sans-papiers koweïtiens trouve sa source dans le système judiciaire très restrictif de l’État koweïtien en termes de nationalité, de lois et de mécanismes pour le traitement des demandes de nationalité⁴⁸⁹. Le problème des apatrides koweïtiens remonte au milieu du XX^e siècle, entre 1959 et 1969, auprès des comités de nationalité au moment du recensement lorsque certains habitants ne se sont pas enregistrés. L’origine du problème tient donc au fait que beaucoup de personnes ont été laissées pour compte, que leur dossier n’a pas été pris en compte au moment de la loi de 1959. Depuis, ils ne bénéficient pas des dispositions dues au statut prévu par la loi de 1959 sur la nationalité.

L’Office français de protection des réfugiés et apatrides indique en outre :

⁴⁸⁵ Convention relative au statut des apatrides du 28 septembre 1954, article 1

https://www.unhcr.org/ibelong/wp-content/uploads/Convention-relative-au-statut-des-apatrides_1954.pdf

[Lien consulté le 22/06/2021]

⁴⁸⁶ UNHCR, Manuel sur la protection des apatrides d’après la Convention de 1954 relative au statut des apatrides, Genève, 2014, §18.

<https://www.refworld.org/cgi-bin/tehis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=59a66b944> [Lien consulté le 22/06/2021]

⁴⁸⁷ *Ibid*, §22.

⁴⁸⁸ *Ibid*, §23.

⁴⁸⁹ Human Rights Watch, *Prisoners of the Past, Kuwaiti Bidun and the Burden of Statelessness*, juin 2011 <https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/kuwait0611WebInside.pdf> [Lien consulté le 31/05/2021]

« Au moment de l'indépendance du pays, des comités de nationalité sont mis en place afin de recenser la population habitant au Koweït et attribuer ou non la nationalité en vertu des dispositions établies par la loi, mais [...] lorsque le travail des comités de nationalité se termine en 1965, un nombre inconnu de personnes vivent toujours dans le désert, sans information sur l'existence ou même la signification de ces comités : ce sont les premiers "sans nationalité" ou "Bidoun"⁴⁹⁰. »

Le terme arabe utilisé au Koweït pour décrire les apatrides est « *bidūn* ». Il apparaît dans le langage koweïtien à partir des années 1970. Ce terme est l'abréviation de « *bidūn ġinsiyya* » : sans nationalité. Il y aurait près de 106 000 apatrides au Koweït selon un rapport de *Human Rights Watch* publié en 2011⁴⁹¹. Il est vrai qu'on peut trouver des sans-papiers dans chaque pays du monde, mais la particularité de ceux résidant au Koweït est que cela fait maintenant trois générations que leur situation n'a pas été régularisée. Ainsi la descendance naît d'office avec le statut de *bidūn*.

Géographiquement parlant, les sans-papiers résident essentiellement en périphérie de la ville de Kuwait City : Taymā', al-Şulaybiyya, al-Aħmadī, al-Ġahrā'. La majorité des *bidūn* qui sont aujourd'hui installés dans les centres urbains sont descendants de tribus nomades issues de la Péninsule arabique. Ils partagent donc avec les nationaux le même héritage ethnique et culturel mais discriminé sur le plan administratif, politique et économique.

Selon Claire Beaugrand, chercheure à l'Université d'Exeter et spécialiste de la question sociopolitique koweïtienne, notamment les apatrides, ces derniers se retrouvent en 1986 dans une situation d'illégitimité alors que jusqu'à présent, il y avait une certaine tolérance pour l'éducation de leurs enfants dans l'école publique, et une certaine tolérance dans toutes les administrations, que ce soit dans le secteur public ou privé⁴⁹². La seule différence entre eux et les citoyens était le droit de vote. Mais quel est l'événement qui a entraîné un renversement de la situation des *bidūn* dans les années 1980 ? Quels effets a laissé ce changement de situation sur cette minorité ?

29 décembre 1986 : un comité ministériel passe un décret secret visant les apatrides⁴⁹³. Cette minorité était peu discriminée sur le plan juridique avant 1986 :

⁴⁹⁰ Office Français de protection des réfugiés et apatrides, *Les Bidoun*, septembre 2019. https://www.ofpra.gouv.fr/sites/default/files/atoms/files/1909_kow_bidoun.pdf [Lien consulté le 21/06/2021]

⁴⁹¹ Human Rights Watch, *Prisoners of the Past, Kuwaiti Bidun and the Burden of Statelessness*, *op. cit.*

⁴⁹² Claire BEAUGRAND, *Émergence de la nationalité et institutionnalisation des clivages sociaux au Koweït et au Bahreïn*, dans *Chroniques yéménites*, Cefas – Sanaa : Centre français d'archéologie et de sciences sociales, 2007, p. 89-107. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00511611/document> [Lien consulté le 31/05/2021]

⁴⁹³ Claire BEAUGRAND, *Stateless in the Gulf: migration, nationality and society in Kuwait*, London, I.B. Tauris & Co. Ltd, coll.« Library of modern Middle East studies », n° 143, 2018, p. 124-125.

« Dans les premières décennies qui suivent l'indépendance du Koweït, être un *bidūn* comportait relativement peu de désavantages. Les *bidūn* avaient accès à l'emploi, à l'éducation publique, à la gratuité des soins de santé, de la même manière que les citoyens koweïtiens. Ils étaient en mesure d'obtenir l'enregistrement des mariages civils, et de recevoir d'autres types de documents administratifs⁴⁹⁴. »

De ce fait, les apatrides n'étaient pas considérés comme résidents étrangers selon la loi 17 sur les Résidences des étrangers de 1959, mais plutôt comme membres des clans « *'afrād al- 'ašāyir* », ce qui leur permettait d'entrer dans les territoires du pays pour faire du commerce⁴⁹⁵. Contrairement aux étrangers, les apatrides avaient le droit d'obtenir des visas temporaires pour ce genre de déplacement lié aux activités commerciales⁴⁹⁶.

L'État a même, comme précédemment indiqué, conduit entre 1960 et 1970 une politique de naturalisation pour ces *bidūn* bédouins venant des pays voisins (l'Arabie saoudite, l'Irak, la Syrie et la Jordanie) afin de renforcer la légitimité de la famille princière et d'influencer immédiatement l'issue des élections⁴⁹⁷. Ainsi ces apatrides et certains étrangers ont été recrutés dans l'armée et constituaient jusqu'aux années 1990 80% des effectifs, leur nombre était estimé à 24 000 au sein des forces de police⁴⁹⁸. Leur statut militaire leur donnait accès au logement de fonction.

Cependant, le contexte régional marqué par la révolution islamique en Iran de 1979 suivi par la guerre entre l'Iran et l'Irak déclencha la dégradation du statut des apatrides au Koweït. Comme précédemment expliqué⁴⁹⁹, la chute du Shah en 1979 marqua l'émergence d'une opposition chiite importante dans le pays et provoqua également l'arrivée de réfugiés fuyant la guerre Iran/Irak. Ces événements suscitent l'inquiétude des autorités et de la société koweïtienne qui cède peu à peu à la peur de l'étranger, notamment avec une économie décroissante à cause de la chute des cours des barils du pétrole (de 25 dollars le baril en 1985 à

⁴⁹⁴ Minority Rights Group International, *Countries, Kuwait: Bidoon*, décembre 2017. <https://minorityrights.org/minorities/bidoon/> [Lien consulté le 08/06/2021]

⁴⁹⁵ C. BEAUGRAND, *Stateless in the Gulf...*, *op. cit.*, p. 88.

⁴⁹⁶ Human Rights Watch, *The Bedoons of Kuwait: "Citizens without Citizenship"*, août 1995. <https://www.hrw.org/reports/1995/Kuwait.htm> [Lien consulté le 08/06/2021]

⁴⁹⁷ C. BEAUGRAND, *Stateless in the Gulf...*, *op. cit.*, p. 86.

⁴⁹⁸ Minority Rights Group International, *Countries, Kuwait: Bidoon*. <https://minorityrights.org/minorities/bidoon/> [Lien consulté le 08/06/2021]

⁴⁹⁹ Voir la section 3 *Le Koweït de l'indépendance à la Révolution iranienne : la métamorphose du chiisme politique koweïtien* (partie II – chapitre 1).

moins de 10 dollars en juillet 1986⁵⁰⁰). Ainsi les apatrides deviennent une véritable problématique pour le pays.

Une politique répressive à l'égard des apatrides est insufflée à la suite d'un décret passé par un comité ministériel en 1986 présidé par Ṣubāḥ al-Aḥmad al-Ṣubāḥ (ministre de l'Extérieur en 1986 et l'émir du pays de 2006 à 2020) et de son frère Nawwāf al-Aḥmad al-Ṣubāḥ (ministre de l'Intérieur en 1986 et émir actuel du pays). Le décret met en alerte le risque que le pays peut subir s'il ne prend pas les mesures nécessaires pour diminuer l'influence des *bidūn*⁵⁰¹ : remplacer les apatrides au sein de l'armée et des forces de l'ordre par des nationaux ; les priver de leurs droits qu'ils avaient jusqu'à 1986 ; les considérer comme « résidents illégaux » ; restreindre les conditions d'attribution d'un passeport ; imposer aux membres de cette minorité de produire des documents d'identités sous risque d'expulsion de leur travail⁵⁰². À partir de 1987, les *bidūn* ne peuvent plus avoir leur permis de conduire (à l'exception des *bidūn* dans l'armée ou dans la police), ils n'ont plus le droit d'accéder aux universités puisqu'ils ne disposent pas de documents d'identité⁵⁰³.

Dans la pratique, il est difficile pour un apatride de trouver les documents prouvant sa citoyenneté car l'État fait tout pour prouver le contraire et c'est au *bidūn* de prouver sa bonne foi pour obtenir le statut de citoyen. Toutefois, selon le HCR, la charge de la preuve devrait être le travail bilatéral entre l'État et l'apatride :

« Dans la détermination de l'apatride, la charge de la preuve est en principe partagée, dans la mesure où le demandeur et l'examineur doivent coopérer pour obtenir leurs preuves et établir les faits. [...] Comme pour la charge de la preuve, le niveau de preuve requis ou le degré de preuve exigé doit tenir compte des difficultés qu'il y a à prouver l'apatridie, en particulier au vu des conséquences qu'entraîne le rejet infondé d'une demande de reconnaissance du statut d'apatride. L'exigence d'un niveau de preuve élevé pour l'apatride porterait préjudice à l'objet et au but de la Convention de 1954.⁵⁰⁴ »

L'invasion du Koweït par l'Irak en 1990 fut l'événement qui a poussé la société koweïtienne à fabriquer l'amalgame au sujet des apatrides. En seulement quelques heures, les territoires du pays furent envahis par l'armée irakienne le 2 août 1990. Composée

⁵⁰⁰ Voir <https://www.universalis.fr/encyclopedie/petrole-economie-petroliere/6-le-contrechoc-petrolier-de-1986-et-la-fin-de-la-parenthese-1979-1985/> [Lien consulté le 30/06/2021]

⁵⁰¹ Infinity Stateless Association, *Al-'ibāda al-ġamā'iyā lil-bidūn fī al-kuwayt munḍu 'ām 1986*. <https://www.isa-kw.com/2011/02/1986.html> [Lien consulté le 08/06/2021]

⁵⁰² *Ibid.*

⁵⁰³ Human Rights Watch, *op. cit.*, août 1995. <https://www.hrw.org/reports/1995/Kuwait.htm> [Lien consulté le 08/06/2021]

⁵⁰⁴ UNHCR, Manuel sur la protection des apatrides d'après la Convention de 1954 relative au statut des apatrides, *op. cit.*, §89 et §91.

essentiellement de *bidūn*, l'armée koweïtienne était incapable de repousser son ennemi. Les *bidūn* se retrouvent donc comme les boucs émissaires à la défaite de l'armée koweïtienne et sont accusés d'avoir facilité la tâche des Irakiens à envahir le pays⁵⁰⁵.

Étant désormais depuis 1986 sans documents de voyage, les sans-papiers peinent à fuir la guerre, les persécutions et à traverser les frontières. Les plus aisés parmi eux vont se procurer des faux-papiers pour fuir le pays vers l'Arabie saoudite et vers d'autres pays voisins. Les moins aisés n'avaient que deux options : rester au Koweït et subir les conséquences de la guerre, ou fuir vers l'Irak sans avoir besoin de documents car le Koweït était devenu une province annexée de l'Irak⁵⁰⁶. Par la suite de cette guerre, beaucoup d'apatrides sont soit expulsés en masse par les autorités koweïtiennes vers l'Irak, soit traduits devant les tribunaux militaires et sont accusés de complotisme avec les envahisseurs. Les apatrides exilés sont privés de leur droit de retourner sur le sol koweïtien. Ceux qui ne vont subir ni l'expulsion ni les prisons se voient désormais en situation dégradante : licenciés en masse des emplois publics et non-renouvellement de leurs contrats de travail⁵⁰⁷. Les effectifs apatrides dans l'armée koweïtienne passent de 80% avant la guerre à 25% en 1995⁵⁰⁸.

Depuis, plusieurs dispositions contre les apatrides, qualifiés de traîtres et de collaborateurs, ont été mises en application. Licenciés de leurs postes au sein de l'armée et au sein des forces de l'ordre, les sans-papiers n'ont plus accès aux services publics administratifs : « Ils ne peuvent pas non plus obtenir de certificat de naissance, de mariage ou de décès, ils ne peuvent pas ouvrir de compte bancaire, ni obtenir un emploi dans des conditions légales, ni louer ou acheter un bien immobilier, etc.⁵⁰⁹. »

Il est difficile dans ce contexte d'attendre une amélioration de situation, d'autant plus que les apatrides, dont une partie importante s'est engagée à défendre le Koweït lors de l'invasion irakienne, sont considérés comme sous-citoyens et sont privés de tous droits. Un citoyen ordinaire doit disposer, selon Dominique Schnapper, de quelques moyens basiques afin qu'il soit souverain :

« On ne peut faire du citoyen le souverain sans lui assurer les conditions de vie matérielles qui assurent sa dignité. Chaque citoyen a le droit de disposer des

⁵⁰⁵ Alain GRESH, Orient XXI, *Les sans-papiers du Koweït*, 16/05/2013 <https://orientxxi.info/magazine/les-sans-papiers-du-koweit,0085> [Lien consulté le 21/06/2021]

⁵⁰⁶ Human Rights Watch, *op. cit.*, août 1995. <https://www.hrw.org/reports/1995/Kuwait.htm> [Lien consulté le 08/06/2021]

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ Office Français de protection des réfugiés et apatrides, *Les Bidoun*, *op. cit.*

moyens de se nourrir, d'avoir un toit, d'élever ses enfants pour être en mesure d'exercer concrètement ses droits politique⁵¹⁰. »

En termes de définition de corps citoyen, un apatride doit passer dans quatre comités de nationalité pour prouver son éligibilité. Le corps citoyen est une photo instantanée de ceux qui résidaient intramuros dans la ville porte du Koweït en 1959. Donc tous ceux qui étaient à l'extérieur du contexte urbain (les gens de la périphérie), qui n'ont pas eu l'occasion de venir s'enregistrer, ou qui ne faisaient pas partie des réseaux n'ont pas pu se présenter et montrer les preuves orales suffisantes pour faire partie du corps citoyen.

À noter également qu'il existe d'autres gens qui s'ajoutent à la catégorie de *bidūn*, à savoir les gens qui n'ont pas voulu le second degré de nationalité koweïtienne, les enfants d'une mère koweïtienne, et des étrangers se proclamant comme *bidūn* dont l'objectif était d'être embauché dans l'armée koweïtienne (notamment des Jordaniens et des Irakiens). Ainsi ; une partie de la population koweïtienne, et dans le but de discréditer les apatrides, considère que les sans-papiers ont cherché à obtenir la nationalité koweïtienne uniquement pour profiter de la rente pétrolière. Or, la présence des apatrides gêne cette partie hostile de la population car elle remet en cause les mythes fondateurs de l'identité koweïtienne « autochtone » basée sur l'urbanisme et les aspects maritimes. D'autant plus qu'une partie importante des *bidūn* sont antérieurs dans le pays à certains koweïtiens de premier degré.

Selon Ibtihāl al-Ḥaṭīb, activiste des droits de l'Homme au Koweït, le racisme contre les apatrides est lié à la question économique :

« Pour les Koweïtiens dits "autochtones", la naturalisation massive des apatrides les conduit à partager les richesses du pays avec les nationaux "autochtones". Pour ces derniers, les apatrides ne sont pas de vrais koweïtiens ni sur le plan physique ni sur le plan linguistique. C'est un racisme pur. En effet, l'autochtonité est une maladie dans notre société koweïtienne, tout le monde pense qu'il est autochtone et qu'il fait partie d'une ville, d'une tribu ou d'une famille supérieure à l'autre.⁵¹¹ »

Ce comportement social hostile aux apatrides est également dû aux politiques gouvernementales qui avaient fait entrer dans le pays des milliers d'individus bédouins et qui les avaient naturalisés d'office afin d'avoir une emprise sur les nationalistes lors des élections parlementaires des années 1980⁵¹². Ceci suscitait des inquiétudes croissantes pour la société koweïtienne qui assistait à l'arrivée massive d'une population avec des mœurs, des traditions,

⁵¹⁰ Dominique SCHNAPPER et Christian BACHELIER, *Qu'est-ce que la citoyenneté*, Nouv. éd. mise à jour., Paris, Gallimard, coll.« Collection Folio Actuel », n° 75, 2001, p. 105.

⁵¹¹ Ibtihāl al-Ḥaṭīb, entretien, le 06/01/2019 (Koweït).

⁵¹² *Ibid.*

de langage et de pensées « différentes » pour les Koweïtiens⁵¹³. L'apparition d'une nouvelle population ne doit évidemment pas être prise comme une menace pour la société, mais le problème a été l'insuffisance de communication et d'efforts quant à l'intégration des nouveaux arrivants par le gouvernement. Cela explique en partie la prudence de certains nationaux vis-à-vis de la naturalisation des apatrides dans le pays.

Cependant, les *bidūn* d'aujourd'hui constituent la troisième ou la quatrième génération de cette minorité. Ils sont intégrés sur le plan culturel aux nationaux bédouins : les mêmes mœurs et traditions depuis cinquante ans. Ils ne connaissent pas d'autre pays que le Koweït. D'autant plus que les nationaux constituent une minorité dans le pays par rapport aux étrangers. Donc naturaliser les *bidūn*, les maris et les enfants des Koweïtiennes pourrait être une solution pour régler l'équilibre démographique dans le pays.

Les autorités koweïtiennes adoptent de plus en plus de décrets, notamment depuis les révoltes arabes en 2011, destinés à mieux protéger les droits des apatrides, en revanche, leur accès à ces droits fondamentaux reste aléatoire⁵¹⁴. De plus, la pression internationale n'est pas suffisante pour que les autorités koweïtiennes améliorent la situation des apatrides notamment sur la problématique de la naturalisation :

« Face à la pression internationale, les autorités koweïtiennes promettent de résoudre la question des *bidūn*. Plusieurs administrations sont mises en place et se succèdent sous l'autorité du ministère de l'Intérieur, dans le but de déterminer le statut de ces "résidents illégaux" et de répondre à leur demande d'obtention de la nationalité koweïtienne. Ces administrations changent successivement de nom entre 1993 et aujourd'hui⁵¹⁵. »

Ce changement d'administration successive⁵¹⁶ reflète le refus des autorités à régulariser la situation des apatrides et leur volonté de renvoyer les *bidūn* vers une autre nationalité. Le processus de naturalisation des apatrides reste en état de stagnation, et les *bidūn* se voit de plus en plus oublié par les autorités :

« (...) chaque personne qui s'enregistre auprès de l'agence en charge de la résolution du statut des résidents illégaux se voit attribuer une carte d'identification. Ces cartes répondent à un code couleur. Une carte de couleur verte signifie que son détenteur est éligible à la naturalisation. Une carte de couleur jaune signifie que son détenteur peut obtenir sa régularisation au titre

⁵¹³ *Ibid.*

⁵¹⁴ LANDINFO, Country of Origin Information Centre, Query Response. *Kuwait : the Biduns' review cards*, 24/08/2020, p.2. <https://landinfo.no/wp-content/uploads/2020/10/Query-response-Kuwait-The-Biduns-review-cards-2020.pdf> [Lien consulté le 23/06/2021]

⁵¹⁵ Office Français de protection des réfugiés et apatrides, *Les Bidoun*, op. cit.

⁵¹⁶ Les questions liées aux apatrides sont actuellement prises en charge par le « Central system to Resolve Illegal Resident's Status » appelée également « Central System ».

d'une autre nationalité qu'il détient ou à laquelle il est éligible. Une carte de couleur rouge signifie que son détenteur est exclu du processus de naturalisation en raison de son casier judiciaire ou bien parce qu'il ne dispose pas de preuve de sa résidence au Koweït avant 1980⁵¹⁷. »

Par ailleurs, parmi les 105 702 dossiers recensés en 2013 par le Système centrale pour la résolution du statut des résidents illégaux, 34 000 personnes vont obtenir la carte verte, 8900 personnes vont obtenir la carte rouge, dont 900 personnes à cause de leur casier judiciaire, et 8000 personnes à cause de manque de preuves de résidence au pays avant 1980⁵¹⁸. Le reste des dossiers (près de 62 800) ne seront pas considérés comme apatrides mais plutôt détenteurs ou éligibles à une autre nationalité étrangère⁵¹⁹. Leur situation doit donc être régularisée sur le fondement de leur autre nationalité. Selon les autorités, ces milliers de personnes qui détiennent d'autres nationalités mais qui se proclament koweïtiens sont uniquement intéressées par les avantages qu'on peut avoir dans le pays lorsqu'on est citoyen koweïtien⁵²⁰. Le Système centrale pour la résolution du statut des résidents illégaux réserve en effet le droit d'arrêter le traitement des dossiers de candidature et de ne plus renouveler les cartes d'année en année⁵²¹.

Il est donc tout à fait possible pour un apatride, sur le plan théorique, d'acquérir la nationalité koweïtienne, mais il est presque impossible en pratique d'en jouir vu les obstacles qui parsèment le parcours de naturalisation des *bidūn*. Ceci revient à l'absence d'un accès concret à la nationalité par un manque de volonté des pouvoirs politiques et judiciaires en la matière⁵²².

Selon Šāliḥ al-Fuḍāla, le président du Système central pour la résolution du statut des résidents illégaux, 90% des apatrides koweïtiens sont à l'origine des citoyens étrangers qui prétendent être *bidūn* depuis 1986. C'est grâce au Système central pour la résolution du statut des résidents illégaux que les autorités koweïtiennes ont pu, selon Šāliḥ al-Fuḍāla, détecter ses personnes dites « apatrides »⁵²³.

Mais il ne serait pas pertinent de prendre les propos de Šāliḥ al-Fuḍāla au sérieux car les autorités koweïtiennes ont déjà essayé de régulariser la situation des apatrides en les projetant

⁵¹⁷ Office Français de protection des réfugiés et apatrides, *Les Bidoun*, *op. cit.*

⁵¹⁸ C. BEAUGRAND, *Stateless in the Gulf...*, *op. cit.*, p. 130.

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ Voir <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/issues/2015/6/2/البيدون-في-الكويت> [Lien consulté le 24/06/2021]

⁵²¹ Human Rights Watch, *Prisoners of the Past, Kuwaiti Bidun and the Burden of Statelessness*, *op. cit.*

⁵²² US Department of State, 2019 Country Reports on Human Rights Practices: Kuwait. <https://www.state.gov/reports/2019-country-reports-on-human-rights-practices/kuwait/> [Lien consulté le 12/05/2021]

⁵²³ Voir <https://cutt.ly/7mqWCaX> [Lien consulté le 25/06/2021]

sur d'autres pays. En effet, les autorités ont établi des accords bilatéraux avec les Comores (île de l'Océan indienne au nord de Madagascar – à 4586 km du Koweït) visant à imposer la nationalité comorienne sur certains apatrides en 2014. Un accord selon lequel on peut acheter les droits d'obtenir le passeport comorien (donc de la citoyenneté économique)⁵²⁴. Dans ce sens, le Koweït verse de l'argent au gouvernement des Comores pour accorder les passeports comoriens à leurs populations apatrides. L'obtention de passeport comorien constitue une phase transitoire et une sorte d'enregistrement vers une potentielle nationalité koweïtienne. Les Émirats arabes unis et le Bahreïn avaient déjà commencé ce processus avec les Comores à la fin des années 2000⁵²⁵.

Pour faire face à cette réalité amère, les *bidūn* créent plusieurs associations et comités afin de mieux se représenter sur l'espace public. Parmi ces mouvements, on trouve le Rassemblement des apatrides koweïtiens (*Tağammu' al-kuwaytiyyīn al-bidūn*) et le Mouvement des apatrides koweïtiens (*Harakat al-kuwaytiyyīn al-bidūn*). Parallèlement, et depuis le début des années 2010, la société civile au Koweït organise de plus en plus de manifestations et de salons dont l'objectif est de sensibiliser la société à la question des apatrides et leurs souffrances qui durent depuis plusieurs générations.

Les autorités de leur côté n'hésitent pas à réprimer les manifestations qui revendiquent la régularisation de la question des apatrides dans le pays. Il y a depuis quelques années de plus en plus de personnes, issues de la communauté apatride, qui se suicident car l'avenir ne semble pas apporter des solutions pouvant améliorer la vie des *bidūn*⁵²⁶. Après le suicide d'un jeune apatride ('Āyid Ḥamad, 20ans) qui a perdu son travail car il n'a pas pu obtenir de documents officiels⁵²⁷, une manifestation fut organisée entre le 11 et 14 juillet 2019 à Taymā' dans le gouvernorat d'al-Ġahrā'. Les autorités koweïtiennes n'ont pas hésité d'arrêter une dizaine de manifestants *bidūn* qui réclamaient des droits relatifs à la citoyenneté. Selon Lynn Maalouf, directrice de la recherche sur le Moyen-Orient à Amnesty International :

« Ces arrestations arbitraires qui visent principalement les personnes qui manifestent, militent et défendent les droits humains de façon pacifique au Koweït, sont non seulement illégales mais aussi propres à exacerber une situation déjà tendue qui a été mise en évidence par le suicide de ce jeune homme. En continuant de refuser d'accorder la citoyenneté aux bidun, les autorités privent ces résidents de longue date de toute une série de droits fondamentaux, y compris de

⁵²⁴ Voir <https://www.alarabiya.net/arab-and-world/2014/11/09/البدون-في-الكويت-يمكن-ان-يحصلوا-على-جنسية-جزر-القمر> [Lien consulté le 25/06/2021]

⁵²⁵ C. BEAUGRAND, *Les bidounes du Koweït, étrangers dans leur propre pays*, op. cit.

⁵²⁶ Voir <https://www.bbc.com/arabic/tv-and-radio-56363231> [Lien consulté le 25/06/2021]

⁵²⁷ Voir <https://arabi21.com/story/1193234/انتحار-شاب-من-البدون-يثير-غضبا-في-الكويت> [Lien consulté le 25/06/2021]

leurs droits à la santé, à l'éducation et au travail, ce qui les empêche de faire partie intégrante de la société koweïtienne et de contribuer à son dynamisme.⁵²⁸ »

Par ailleurs, les pratiques répressives de l'État koweïtien vont parfois jusqu'à dégrader la citoyenneté d'un koweïtien : retirer sa nationalité pour qu'il devienne un apatride. C'est une carte politique utilisée par les autorités contre les citoyens, surtout ceux de second degré, et dont l'objectif est de désamorcer toutes manifestations mettant en cause la légitimité de l'État. Dans les années 1980, les Koweïtiens pro-révolution iranienne, notamment les chiïtes, se voient dénaturalisés et déportés vers l'Iran. Ces mesures répressives ont refait leur réapparition en 2014 lorsque l'État commence un processus de dénaturalisation des principaux opposants bédouins dont le plus important était Aḥmad Ġabr al-Šimmarī qui détenait une chaîne de télévision indépendante *al-yawm* et le journal *al-ālam al-yawm*. À savoir que la population bédouine est souvent accusée d'avoir la double-nationalité (ce qui est interdit par la loi koweïtienne).

À ce sujet, Nadīm Ḥūrī, directeur adjoint de la division Moyen-Orient à Human Rights Watch, évoque que « les autorités koweïtiennes semblent penser qu'elles peuvent se servir de la loi sur la nationalité pour cibler les critiques à leur égard et pour dissuader la dissidence. Mais le vrai message d'intimidation officielle du Koweït a sonné haut et fort.⁵²⁹ » À savoir que la loi sur la nationalité autorise les autorités à dénaturaliser les citoyens pour certains motifs dont les plus importants sont les suivants⁵³⁰ :

- Si l'intérêt supérieur de l'État et sa sécurité sont mis en danger par un citoyen (article 13)
- Si le citoyen fait de la promotion pour des principes qui peuvent nuire le système économique et social du pays (article 13)
- Si le citoyen a la double-nationalités (article 11)
- Si le citoyen a obtenu la nationalité par fraude ou par de fausses déclarations (article 13)

De plus, on assiste au Koweït à l'apparition de certains mouvements contre la naturalisation des apatrides. Il s'agit des personnes issues des familles oligarchiques qui ont des

⁵²⁸ Voir <https://www.amnesty.org/ar/latest/news/2019/07/kuwait-authorities-crackdown-on-protesters-demanding-citizenship-rights/> [Lien consulté le 25/06/2021]

⁵²⁹ Human Rights Watch, *Kuwait: Government Critics Stripped of Citizenship*, Octobre 2014 <https://www.hrw.org/news/2014/10/19/kuwait-government-critics-stripped-citizenship> [Lien consulté le 25/06/2021]

⁵³⁰ Voir <https://law.almohami.com/امرسوم-أميرى-رقم-15-لسنة-1959-بقانون-الجنسية-ا/> [Lien consulté le 25/06/2021]

réseaux de relations importants et qui ont leur impact sur les décisions politiques dans le pays. À titre d'exemple, le Groupe de 80 (*Mağmu'at attamānīn*) est un groupe d'intellectuels et d'hommes politiques dont l'objectif, selon ses fondateurs, est de protéger l'identité koweïtienne. C'est un groupe de pression dont le discours semble davantage s'impliquer sur l'exclusivité et la limitation de la participation citoyenne : le droit de vote et l'éligibilité doivent être limités uniquement aux koweïtiens de premier degré⁵³¹.

Le coordonnateur résident du Groupe 80, 'Ādil al-Zuwāwī, considère que la question des apatrides est en effet un conflit artificiel car beaucoup parmi eux ne sont pas réellement des *bidūn* : « au recensement de 1957, [établi par catégorie ethnique résidant sur le sol koweïtien], on dénombre 133 000 Koweïtiens [et un nombre important de citoyens d'autres nationalités, notamment irakienne]. Ainsi lors du recensement 1965, on constate que 27 000 Irakiens déjà enregistrés au recensement 1957 sont devenus des apatrides⁵³². » Le Groupe 80 se posant en victime, s'inquiète donc du sort des Koweïtiens dans la mesure où d'ici quelques années, si l'État se soumet aux voix qui appellent à naturaliser tous les apatrides, les citoyens « autochtones » peuvent avoir le même sort que les Amérindiens aux États-Unis : leur quasi-disparition⁵³³.

Ce groupe reflète tout de même les conflits intrinsèques au sein de la société koweïtienne. La question des apatrides reste un dilemme pour l'État et la société koweïtienne imprégnés par la hiérarchisation des classes et des communautés : bédouins contre sédentaires, sunnites contre chiïtes, hommes contre femmes, citoyens oligarques contre citoyen ordinaires, citoyens de premier degré contre citoyen de second degré, koweïtiens « autochtone » contre apatrides, etc. Les *bidūn* restent tout en bas de la hiérarchisation sociale koweïtienne, même plus bas que les mains-d'œuvre étrangères qui possèdent, heureusement, les documents nécessaires pour avoir accès aux services du pays. La société koweïtienne actuelle peut se définir comme un État fondé sur la dualité et le manichéisme.

Qu'en est-il de la situation des femmes koweïtiennes ? Sont-elles égales aux hommes en matière politique ?

Au début du XXI^e siècle, l'État koweïtien, à travers son premier ministre Şubāḥ al-Şubāḥ, fait une avancée, progressiste en apparence, vers une participation citoyenne plus importante. Il introduit ainsi les femmes koweïtiennes dans l'enjeu politique du pays. L'émancipation

⁵³¹ Voir <https://www.alraimedia.com/article/1504500/-المؤسسون-سيصبحون-مثل-الهنود-الحمير> [Lien consulté le 25/06/2021]

⁵³² *Ibid.*

⁵³³ *Ibid.*

politique des femmes était-il le résultat d'un long combat féministe d'une citoyenneté active ou était-ce un mécanisme étatique pour atténuer les crises qui ont mis la légitimité de l'État en question ?

Pour répondre à cette question, nous allons évoquer le contexte koweïtien entre 1990 et 2005 afin de mieux comprendre l'enjeu entre l'opposition et l'État. L'accès des femmes dans le monde politique était-il le fruit d'une dynamique interne ou d'une pression externe ? Si nous considérons que l'émancipation des femmes était un progrès sociopolitique, comment pouvons-nous expliquer l'impasse de cette émancipation depuis 2005 ?

Chapitre 3 : L'intégration des femmes koweïtiennes dans la sphère politique nationale

La principauté du Koweït est considérée comme précurseur dans la participation citoyenne en Péninsule arabique. Les citoyens koweïtiens obtiennent leurs droits politiques en 1962 conformément à la Constitution du pays. Comme la plupart des pays environnants à cet époque, seuls les hommes acquièrent des droits politiques. Quant aux femmes, il a fallu attendre jusqu'à 2005 pour qu'elles soient émancipées politiquement.

Les forces politiques au Koweït sont antérieures à la vie parlementaire (voir chapitre 3 de la première partie). Elles sont les fruits d'une société civile active depuis le début du XX^e siècle. Le développement de la société civile koweïtienne débute dans les années 1920 et provient de plusieurs facteurs : l'arrivée des intellectuels arabes dans le pays ; le développement des salons littéraires ; l'apparition de l'enseignement moderne au Koweït ; l'éclosion d'un mouvement de jeunes universitaires ; l'apparition d'une presse locale⁵³⁴.

Cette société civile du milieu du XX^e siècle, divisée entre un courant progressiste libérale et un courant conservateur et islamiste, a joué un rôle primordial dans la mise en place du premier système dit « démocratique » au sein des pays de la Péninsule arabique. Désormais, les sédentaires et les bédouins koweïtiens de classes inférieures (en termes de richesse et d'influence politique) adhèrent à la vie politique réservée traditionnellement à la famille princière et à l'oligarchie marchande.

Cependant, la femme koweïtienne était encore mise à l'écart de la vie politique à la suite de l'élaboration de la Constitution. Certes, les courants progressistes du pays luttèrent pour que les femmes aient les mêmes droits que les hommes, mais ces courants, à partir des années 1960/1970, perdent peu à peu de leur influence dans la société civile en faveur de l'islam politique⁵³⁵. Cette mainmise islamiste sur les institutions civiles change la donne politique dans le pays, et dès lors la question de l'émancipation politique des femmes est évincée par ces forces conservatrices.

De plus, les femmes koweïtiennes étaient impliquées dès le début des années 1980 dans les mouvements islamistes dont l'objectif était d'islamiser les lois dans le pays. Ces femmes activistes partageaient les mêmes avis que leurs homologues hommes, à savoir une direction

⁵³⁴ Badr Addīn AL-ḤOṢUṢI, *Dirāsāt fī tāriḥ al-kuwayt al-iḡtimā'ī wa al-iqtisādī 1913/1961*, Koweït, That Alsasalil, 1984, p. 76-78.

⁵³⁵ Ceci est lié à la chute du panarabisme dans tout le monde arabe. Voir le chapitre 2 *L'islamisme koweïtien : enracinement historique et socioculturel* (partie I).

sociale imprégnée par des normes et coutumes religieuses qui amènerait à une cohésion sociale et à une authenticité culturelle⁵³⁶. Émanciper les femmes n'était donc pas une revendication qui fait l'unanimité chez les femmes koweïtiennes dont certaines ne considèrent pas la mainmise de l'homme sur l'espace public comme une atteinte à leurs droits. Bien que les femmes occupent une place « inférieure » dans l'esprit islamiste, les mouvements d'obédience islamiste dominés traditionnellement par les hommes n'hésitent pas à impliquer les femmes dans leurs associations. Si l'on considère que l'implication des femmes par les hommes dans ces associations est liée uniquement aux enjeux électoraux, pourquoi les femmes se sont-elles impliquées dans ces mouvements ? Leurs avis sont-ils décisifs dans les mouvements islamistes ?

Mohammed Arkoun note dans *Ouvertures sur l'Islam* que :

« Il est vrai que le discours islamique commun, celui des mouvements islamistes qui mènent les combats politiques les plus décisifs, impose l'image puissante d'un Islam commun, éternel qui serait le modèle d'action historique idéale pour délivrer le monde du modèle occidental, impérialiste et matérialiste. On voit ainsi la nature et la fonction de l'opération que poursuivent les médias en Occident : ils transposent, sans aucune intervention critique à la manière des sciences sociales, l'imaginaire musulman contemporain dans le discours propre à l'imaginaire social des pays d'Occident. La fonction critique est absente des deux côtés ; le champ de la représentation est alors libre pour l'affrontement de deux imaginaires surexcités par les confusions accumulées par chaque protagoniste sur l'autre⁵³⁷. »

L'image de la femme dans le monde arabo-musulman, notamment au Koweït, est la même mais elle est perçue de manière différente selon les systèmes de valeurs. Son image pourrait être progressive pour certains et régressive pour les autres. Et la participation des femmes dans le champ politique s'explique différemment selon le contexte. L'apparition des femmes dans les mouvements islamistes koweïtiens est due à plusieurs motifs. Elles sont considérées comme un moyen à travers lequel ces mouvements peuvent atteindre toutes les couches sociales, surtout que les femmes constituent sur le plan démographique un peu plus que la moitié de la population koweïtienne. Les femmes d'aujourd'hui sont de plus en plus conscientes du rôle qu'elles peuvent jouer pour répondre aux questions sociales. Depuis presque deux décennies, de plus en plus de femmes koweïtiennes éduquées adhèrent aux mouvements et aux associations islamistes et luttent pour un rôle plus significatif dans le domaine politique. De plus, dans une société telle que la société koweïtienne, il vaut mieux être une femme activiste

⁵³⁶ Haya AL-MUGHNI, « The Rise of Islamic Feminism in Kuwait », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 128, 15 décembre 2010, p. 167-182.

⁵³⁷ Mohammed ARKOUN, *Ouvertures sur l'Islam*, Paris, Grancher, coll.« Collection "Ouverture" », 1989, p. 15.

dans des mouvements islamistes que dans des mouvements laïcs ou libéraux pour éviter la stigmatisation de la société. Leurs revendications sociopolitiques au sein d'un mouvement islamiste sont en général mieux reçues par la société. Ainsi les mouvements islamistes dans le monde arabe à l'instar des Frères musulmans en Égypte, au Parti de la justice et du développement au Maroc, au Hezbollah libanais, au Hamas palestinien et aux autres mouvements, ont admis que la participation des femmes dans le fait associatif est incontournable pour avancer les revendications des mouvements en question⁵³⁸. En Iran, les femmes islamistes revendiquent elles aussi, depuis les années 1980, des droits et d'accès plus importants aux services :

« À cet égard, les controverses qui apparaissent à l'occasion du sondage réalisé en 1988 par *Zan-é-Rouz* sont très éclairantes. [...] Le manque de programmes précis pour combattre les retards des femmes dans les domaines de l'éducation, de la connaissance de l'islam, des droits et du statut de la femme en islam, et de leurs devoirs sociopolitiques et familiaux. Elle [l'une des interviewée par *Zan-é-Rouz*] déplore en même temps les résultats de ce qu'elle nomme "l'abus regrettable et tragique des lois islamiques" dans les divorces insensés et les mariages multiples des hommes sous couvert des lois islamiques et le mariage des filles mineures⁵³⁹. »

Le même phénomène peut être remarqué au Koweït : les associations religieuses sont les associations qui attirent le plus de femmes dans le monde associatif. Les deux associations qui figurent en tête lorsque l'on parle de la participation féminine sont des associations islamistes. L'une est sunnite représentée par l'Association de la Réforme Sociale (*Ġam'iyat al-'iṣlāḥ al-iġtimā'iyya*) des Frères musulmans ; l'autre est chiite et représentée par l'Association de la Culture Sociale (*Ġam'iyat atṭaqāfa al-iġtimā'iyya*). Ces deux associations sont également les associations les plus actives culturellement et politiquement parlant sur la scène koweïtienne.

Cependant, les femmes arabes ne sont pas uniquement impliquées dans les mouvements islamistes, mais aussi dans des mouvements progressistes. Les femmes tunisiennes font souvent figure d'exception lorsque l'on évoque le féminisme dans le monde arabe. Le taux de fécondité de la Tunisie (avec le Liban, l'Iran et la Turquie) est le plus bas du monde musulman avec 2,1 enfants par femme⁵⁴⁰. Ce chiffre est un indice de la vie active de la femme tunisienne qui occupe aujourd'hui de plus en plus de postes de direction et de postes à responsabilité⁵⁴¹. Ces conditions

⁵³⁸ Omayma ABDELLATIF, Marine OTTAWAY, « Women in islamist movements: toward an Islamist model of women's activism », Washington DC, *Carnegie Paper*, June 2007.

⁵³⁹ Chahla CHAFIQ, *Islam politique, sexe et genre: à la lumière de l'expérience iraniennne*, 1re éd., Paris, Presses universitaires de France : Le Monde, coll.« Partage du savoir », 2011, p. 151-152.

⁵⁴⁰ Voir <https://www.prb.org/demographics-muslims-fr/> [Lien consulté le 15/04/2021]

⁵⁴¹ Rapport CEDAW UN, (2009). *Cinquième et sixième rapports périodiques combinés des États parties : Tunisie*, p. 6.

sociopolitiques et socioéconomiques des femmes tunisiennes sont dues aux deux chefs d'État qui ont dirigé le pays avec une politique féministe depuis son indépendance en 1956 : Habib Bourguiba et Ben Ali. Cette approche progressiste des deux présidents est reflétée dans le droit tunisien de la femme et de la famille⁵⁴². Le féminisme d'État en Tunisie ne fait évidemment pas l'unanimité dans le monde arabe surtout au sein des pays du Conseil de Coopération du Golfe qui reprochent à la Tunisie d'être occidentalisée, voire anti-islamique⁵⁴³. Bien que le nombre des femmes activistes dans les mouvements islamistes ne cesse de croître, la question féministe reste le sujet de critiques de la part des femmes en question. Il est donc difficile de définir le paradigme féministe en islam étant donné que cette religion relègue aux femmes une condition sociale et politique subalterne.

Les droits des femmes à l'éducation, au travail et à la participation politique font partie des revendications des femmes activistes au sein des mouvements islamistes arabes et koweïtiens, mais le féminisme à l'occidental n'a pas vraiment sa place chez ces femmes « islamistes » vu le contexte koweïtien⁵⁴⁴. En effet, le problème avec « le féminisme occidental » dans l'imaginaire islamique est que cette notion est liée à la laïcité qui considère la religion comme un obstacle à l'émancipation des femmes. Certains féministes « islamistes » souhaitent plutôt réinterpréter le Coran et la Sunna en vue d'accorder plus de droits aux femmes. Le problème est qu'en préconisant une nouvelle interprétation, le féminisme dit « islamiste » rejette un corpus de droit et de pensée séculaire établie depuis toujours qui a priorité et autorité dans la société arabe.

Ce « féminisme islamiste » plus égalitaire trouva sa place dans la société civile koweïtienne. La position favorable de certaines koweïtiennes islamistes pour une participation citoyenne des femmes au Koweït remonte à l'occupation irakienne du Koweït en 1990-1991. Durant la période de l'occupation, beaucoup de femmes koweïtiennes se sont impliquées dans la résistance koweïtienne. Ainsi, elles endossent des responsabilités de plus en plus importantes envers leur société. L'occupation renforça la conscience politique chez les femmes koweïtiennes. L'activiste féministe koweïtienne 'Urūb al-Rifā'ī explique que l'occupation a

⁵⁴² Vue d'ensemble des acquis juridiques en faveur des femmes tunisiennes : au CREDIF, Centre de Recherches d'Études, de Documentation et d'Information sur la Femme (2004), *Tunisian Women's legal gains in the new era. Tunis.*

⁵⁴³ La Tunisie et ses femmes non voilées. *Le mague*, 31/05/2004 <http://www.lemague.net/dyn/spip.php?article668> [Lien consulté le 15/04/2021]

⁵⁴⁴ Omayma ABDELLATIF, Marine OTTAWAY, « Women in islamist movements: toward an Islamist model of women's activism », *op. cit.*

appris à la femme koweïtienne d'être « partenaire avec l'homme dans le domaine du politique, et non la subordonnée de l'homme⁵⁴⁵. »

Effectivement, après la première Guerre du Golfe, le gouvernement koweïtien déclare que la citoyenne koweïtienne a joué un rôle primordial pour la libération du pays. Huit ans après la guerre, l'émir du pays Ġābir al-Aḥmad al-Subāḥ promulgua en 1999 un décret garantissant aux femmes le droit de voter et de candidater. Le parlement koweïtien à majorité islamiste vota en novembre 1999 en défaveur du décret. D'ailleurs, depuis 1981, les islamistes et leurs alliés conservateurs dans le parlement koweïtien ont toujours constitué un obstacle à toute promulgation de décret visant l'émancipation des femmes. Les antagonistes des droits des femmes confirment qu'*al-wilāya al-āmma* (le leadership de la communauté musulmane) est réservée uniquement aux hommes, et il n'est donc aucunement question que la femme candidate dans le domaine politique.

Malgré le rejet des décrets en question, les citoyennes koweïtiennes, notamment les islamistes, continuèrent leur lutte pour l'émancipation des femmes. L'implication de plus en plus importante des activistes islamistes dans le combat féministe renforce le féminisme libéral du pays. Celles-ci purent désormais ajouter des arguments religieux à leur discours basé sur la Constitution du pays et sur la déclaration des droits de l'Homme tout en édulcorant les préceptes fondamentaux de la religion afin de s'octroyer une image de tolérance.

Par conséquent, les femmes koweïtiennes ont obtenu leurs droits politiques tant par les activistes libérales et démocrates que par certains activistes islamistes⁵⁴⁶. Il s'agit ici d'une transaction sociale basée sur une citoyenneté active (voir le chapitre 1 de cette partie). Durant les années 1990, les militantes des deux courants se mirent côte à côte pour atteindre leurs objectifs : émanciper la femme koweïtienne sur le plan sociopolitique et socioéconomique. *The Women's Cultural and Social Society* organisa donc une conférence en 1994 pour définir le rôle que la femme pourrait jouer dans le développement socio-économique du pays. Des activistes islamistes furent invitées en vue d'appuyer l'émancipation des femmes. Parmi ces invitées, Ḥadīġa al-Maḥmīd, qui fut la première activiste islamiste (chiite) à tisser des liens avec des groupes féministes libéraux. Ḥadīġa al-Maḥmīd considère que l'*iġtihād* (l'effort de réinterpréter le Coran et la charia pour les adapter à l'époque) est le moyen idéal qui permet à la femme musulmane d'être actrice dans tous les domaines de la vie⁵⁴⁷. Cependant, il existe des

⁵⁴⁵ Entretien avec 'Urūb al-Rifā'ī, *Abwab* magazine, n° 34, Koweït, Janvier 2007.

⁵⁴⁶ H. AL-MUGHNI, « The Rise of Islamic Feminism in Kuwait »..., *op. cit.*

⁵⁴⁷ *Ibid.*

limites intrinsèques aux mouvements des femmes réformistes islamistes. Dès que certaines parmi ces femmes revendiquent l'égalité des droits, elles se trouvent face à deux options : soit elles acceptent le statut inférieur réservé aux femmes qui est basé sur des règles définies par un Dieu « tout-puissant », soit elles doivent confronter les dizaines d'interprétations possibles du Coran et des hadiths qui encouragent parfois la polygamie ou l'infériorité des femmes concernant la question de l'héritage.

Dans l'introduction de son livre *al-fiqh assiyāsī lilmar'a al-muslima* « la jurisprudence politique de la femme musulmane »⁵⁴⁸, l'activiste islamiste koweïtienne Iqbāl al-Muṭawwa' critique les détracteurs des droits politiques des femmes. En utilisant des arguments basés sur le Coran, Iqbāl al-Muṭawwa' conclue que l'islam n'interdit ni la participation politique ni les postes de direction aux femmes. Selon l'auteure, la femme est l'égale de l'homme lorsqu'il s'agit de réformer la société selon le verset coranique suivant : « Les croyants et les croyantes sont alliés les uns des autres. Ils commandent le convenable, interdisent le blâmable, accomplissent la prière, acquittent la Zakat et obéissent à Dieu et à son messager. » (*Coran*, 9, 71)

Or, le Coran et la Sunna contiennent des versets et des hadiths contradictoires avec le verset précédent. Peut-on donc considérer l'islam comme une religion qui appelle à l'égalité entre homme et femme ? Si nous prenons le cas koweïtien en exemple, existent-ils d'autres facteurs qui entravent la femme koweïtienne à s'émanciper ?

Rappel de l'article 29 de la Constitution koweïtienne : « Toutes les personnes sont égales en dignité, en droit et en devoirs publics devant la loi, sans distinction de sexe, d'origine ou de religion. » Le droit de vote et l'éligibilité étaient réservés uniquement aux hommes jusqu'en 2005 l'année où le code électoral sera amendé par le premier ministre de l'époque cheikh Ṣubāḥ al-Ṣubāḥ. Seuls les hommes koweïtiens de souche avant cette année jouissaient d'une pleine citoyenneté au Koweït. Bien que la femme koweïtienne se soit émancipée en 2005, elle est toujours privée des droits acquis aux seuls hommes de souche.

Contrairement aux citoyens koweïtiens de premier degré, les citoyennes koweïtiennes mariées avec un étranger ne peuvent transmettre leur nationalité ni à leur mari ni à leurs enfants, sauf si le père est absent (voir la section 1 *La constitution koweïtienne et la citoyenneté : entre théorie et pratique* – chapitre 1). La législation du pays contient d'autres lois discriminatoires à l'égard des femmes koweïtiennes mariées avec un étranger. Selon le comité koweïtien

⁵⁴⁸ Iqbāl AL-MUṬAWWA', *al-fiqh assiyāsī lilmar'a al-muslima*, Koweït, Dār Qirtās, 2005.

« Femmes sans frontière », ces lois discriminatoires privent les femmes de certains droits comme : le droit de legs aux enfants, le droit au prêt immobilier, le droit à l'éducation gratuite pour les enfants, le droit pour les enfants à l'accès à tout emplois administratifs, le droit de prétendre au même salaire que les enfants d'un père koweïtien, ainsi que le droit aux aides sociales pour ses enfants⁵⁴⁹.

Donc la femme koweïtienne, et les Koweïtiens de second degré, sont privés de tous les avantages et de tous les privilèges accordés au citoyen de premier degré. Bien évidemment, une couche importante de la société (des islamistes, des conservateurs ou des patriotes) considère que la société est naturellement hiérarchique et que tous les individus ne sont pas nécessairement égaux. Cette inégalité s'explique parfois comme une injonction divine : c'est le cas entre le musulman et le non-musulman. Il est donc difficile d'évoquer une égalité à la française selon laquelle chaque détenteur de la nationalité a le même droit que son compatriote quelle que soit son sexe, son origine ou sa religion. Cette société koweïtienne ressemble plus à la société française « prérévolutionnaire » décrite par Ernest Renan dans *La monarchie constitutionnelle en France* comme étant :

« La société est une hiérarchie [...] tous les êtres ne sont pas égaux, tous sont les membres d'un vaste corps, des parties d'un immense organisme qui accomplit un travail divin. La négation de ce travail divin est l'erreur où verse facilement la démocratie française [...]. La grande vertu d'une nation est de supporter l'inégalité traditionnelle⁵⁵⁰. »

Une égalité à la française qui serait « négationniste du travail divin » comme elle est décrite par E. Renan est rejetée par des forces politiques et civiles conservatrices au Koweït. Cette égalité s'oppose effectivement, selon les courants en question, à l'ordre public et aux bonnes mœurs de la société koweïtienne.

Que des différences existent entre les citoyens est une évidence car la différence entre les sexes est une réalité biologique, mais la problématique réside dans les divergences qui conduisent à ces inégalités. Certes que les différences s'opposent aux ressemblances, mais elles ne doivent pas être gommées par l'inégalité. C'est la construction sociale, et non l'ordre naturel, qui doit définir la place de la femme par rapport à l'homme. L'égalité se doit d'intégrer les différences entre homme et femme. Elle s'acquiert indépendamment des caractéristiques personnelles, ainsi chaque individu est un citoyen égal à l'autre peu importe son sexe.

⁵⁴⁹ «Kuwaytiyyāt bi-niṣf muwāṭana »

<http://www.alraimedia.com/Home/Details?Id=98aa59b3-3ef4-4d52-86fa-89e69284db94> [Lien consulté le 27/04/2021]

⁵⁵⁰ Ernest Renan, *La monarchie constitutionnelle en France* (1869), in *Œuvre complète*, Paris, Calmann-Lévy, t. I, 1947, p.482-486.

Il est difficile d'ignorer la construction historique qui a contribué à l'inégalité entre femmes et hommes et qui est justifiée, dans la pensée islamiste radicale dominante au Koweït, par une infériorité naturelle (au sens biologique) des femmes. La frontière entre « différence » et « inégalité » est souvent floue. Jacques Véron, l'auteur de *Le Monde des femmes. Inégalité des sexes, inégalité des sociétés*, évoque que : « distinguer la "différence" et l'"inégalité" est donc préalable à tout effort de quantification de la condition féminine.⁵⁵¹ » Il faut donc que tous les acteurs de la société s'accordent sur ce qui conduit à une « différence », car s'il « existe des différences biologiques qui ne constituent pas à proprement parler des inégalités (...) la frontière entre différence et inégalité est parfois difficile à établir.⁵⁵² » L'enracinement de certaines « inégalités » leur donne, effectivement, un caractère « naturel » et cela risque de ne plus s'y apparenter.

Dans son ouvrage *Inégalités et rapports sociaux*, Roland Pfefferkorn met l'accent sur le rôle « prédestiné » défini par le patriarcat qui est un concept présentant deux avantages majeurs :

« En premier lieu, il permet d'insister sur le fait que l'oppression des femmes résulte d'un fonctionnement systémique qui n'est en aucun cas réductible au système capitaliste. En second lieu, il permet d'introduire la question de l'exploitation par les hommes du travail effectué par les femmes dans le cadre domestique. Il met par conséquent l'accent sur une dimension matérielle de l'oppression qui va bien au-delà de la seule référence à la domination.⁵⁵³ »

La nature des inégalités hommes/femmes est de plus en plus enracinée dans les sociétés : « le travail domestique s'accomplit dans le cadre d'une "relation de service" qui implique une disponibilité permanente du temps des femmes au services de la famille envisagée dans le sens large, c'est-à-dire étendue à l'ensemble de la parenté.⁵⁵⁴ » La domination masculine devient en effet une domination symbolique qui découle d'un système de représentations conférant aux deux sexes des rôles prédéterminés et permanents. Simone de Beauvoir explique dans *le deuxième sexe* que la passivité qui caractérise la femme est un trait développé en elle par la société dès la naissance : « En vérité, c'est un destin qui lui est imposé par ses éducateurs et par la société. (...) On lui apprend que pour plaire il faut chercher à plaire, il faut se faire l'objet ; elle doit renoncer à son autonomie.⁵⁵⁵ »

⁵⁵¹ Jacques VERON, *Le monde des femmes: inégalité des sexes, inégalité des sociétés*, Paris, Seuil, coll.« L'épreuve des faits », 1997, p. 49.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 51.

⁵⁵³ Roland PFEFFERKORN, *Inégalités et rapports sociaux*, La Dispute, 2007, p. 244.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 255.

⁵⁵⁵ Simone de BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, tome II, Gallimard, 1949, p. 13.

En effet, la question des femmes au Koweït était, et reste toujours, une pomme de discorde entre les progressistes et les conservateurs⁵⁵⁶ : les premiers les considérant comme un élément indispensable du progrès politique, tandis que les seconds perçoivent dans leur émancipation un signe de décadence morale de la société. Les progressistes utilisent les valeurs humanistes issues de l'Occident comme exemple pour donner une légitimité à leur discours féministe tandis que les islamistes ne cessent d'accuser le même Occident de toutes les affres envers les sociétés musulmanes. Les défenseurs des droits des femmes voient dans l'islam une sorte d'assujettissement des femmes alors que l'islam serait l'émancipateur par excellence de celles-ci selon les forces conservatrices.

De ce fait, la citoyenne koweïtienne qui souhaite l'émancipation se trouve entravée entre deux options : se mettre du côté des conservateurs pour être marginalisée sur le plan politique mais conforme aux critères de la « femme idéale » de la société islamique patriarcale, ou bien rejoindre le camp des progressistes, déjà peu influents par rapport à leurs rivaux, afin d'avoir, peut-être un jour, le même statut politico-juridique que les hommes tout en restant méprisée par la société patriarcale.

La promulgation du décret sur l'émancipation politique des femmes en 2005 n'était pas spontanée. Le contexte socio-politique koweïtien au début de XXI^e siècle était bien complexe, et l'émirat se trouvait au sein d'un conflit local et régional tendu. En effet, le pays assistait à la montée en puissance des forces islamistes djihadistes en parallèle avec la Guerre d'Irak de 2003. Simultanément, la vacance à la tête du pouvoir devenait problématique au Koweït étant donné l'état de santé de l'émir Ġābir al-Aḥmad al-Ṣubāḥ et de son prince héritier Sa'd al-'Abdallah al-Ṣubāḥ qui passaient le plus clair de leurs temps dans les hôpitaux à l'étranger pour se faire soigner plus qu'à gouverner le pays. Avec les contestations populaires de plus en plus intenses, l'émir Ġābir al-Aḥmad al-Ṣubāḥ opéra une réforme institutionnelle de fond.

2003, scission de la fonction de prince héritier et de celle de Premier ministre (les deux fonctions étaient dans les mains du prince héritier Sa'd al-'Abdallah al-Ṣubāḥ depuis 1978)⁵⁵⁷. Dans ce contexte, le Koweït assiste à l'arrivée au poste du Premier ministre d'un troisième homme fort du pays : Ṣubāḥ al-Aḥmad al-Ṣubāḥ, le frère de l'émir Ġābir, qui lui-même deviendra l'émir du pays en 2006 (décédé le 29 septembre 2020). Étant d'orientation libérale,

⁵⁵⁶ Mary Ann TETREAUULT, « Women's rights in Kuwait: Bringing in the last Bedouins? », *Current History*, 99-633, 2000, p. 27-32, p. 27-32p.

⁵⁵⁷ Pour plus d'informations sur l'impact de cette réforme sur le système politique koweïtien, voir la section 2 *La scission entre la fonction de prince héritier et celle de Premier ministre : une réforme favorisant les abus par l'émir du pays* (partie III – chapitre 1).

le nouveau chef de ce nouveau système gouvernemental lance une libéralisation du système, prenant plusieurs mesures pour contrecarrer le pouvoir grandissant des islamistes koweïtiens.

Dans ce contexte assez tendu, et pour préparer sa prise du pouvoir, le prince Şubāḥ al-Şubāḥ propose en 2005 un amendement du code électoral au Parlement, permettant aux femmes de s'investir politiquement. En mai 2005, 35 députés sur 50 votent en faveur de cet amendement ; et au mois de juin de la même année, le Premier ministre nomme une femme (Ma'şūma al-Mubāarak) au poste de ministre de la Planification. Ces réformes mettent le cheikh Şubāḥ al-Şubāḥ en position de force lors de la crise de succession⁵⁵⁸. Le soutien des électeurs à cette transformation politique s'est clairement exprimé par l'élection historique, le 16 mai 2009, de quatre femmes à l'Assemblée nationale.

Peut-on désormais considérer que la participation des femmes à la vie politique a fait progresser la « démocratisation » dans le pays ?

⁵⁵⁸ Le conflit au sein de la famille princière est traité dans la section 1 *L'arrivée de Şubāḥ al-Aḥmad al-Şubāḥ au pouvoir en 2006 : une source de conflit au sein de la famille princière* (partie II - chapitre 3).

Section 1 – Les femmes koweïtiennes émancipées : quels changements sociopolitiques depuis ?

Démographiquement parlant, les Koweïtiens constituent 31% de la population totale du pays selon *The Public Authority for Civil Information* (attaché au gouvernement koweïtien) : 1,344,951 citoyens contre 3,069,193 résidents étrangers ; et les femmes koweïtiennes représentent 51% des citoyens du pays, autrement dit 708,225 femmes contre 678,138 hommes⁵⁵⁹. Quant à l'éducation, le nombre des femmes koweïtiennes inscrites à l'université du Koweït, qui regroupe treize facultés, est supérieur à celui des hommes pour l'année universitaire 2016/2017⁵⁶⁰ : 4420 étudiantes contre 1628 étudiants. Les femmes constituent également la majorité des diplômés : 3565 diplômées contre 1244 diplômés⁵⁶¹.

Cette supériorité numérique des femmes dans l'éducation et la prolongation de leurs études constituent une réaction face au manque de débouchés professionnels. Le diplôme atteint par les femmes n'est pas forcément la caractéristique qui a le plus d'influence sur la position sociale ultérieure des femmes. Ainsi, l'accès de la femme koweïtienne au marché du travail au Koweït reste faible (même s'il est significatif par rapport aux pays voisins). Le taux de participation de la femme dans le marché du travail en 2015, selon *Gulf Centre for Development Policies*, est à 47% de l'ensemble des femmes en âge de travailler (c'est le taux le plus élevé au sein des pays du Conseil de coopération du Golfe⁵⁶²).

Les chiffres précédents constituent un indice sur la vie relativement active de la citoyenne koweïtienne, mais il ne serait pas pertinent de penser que cette supériorité numérique permette que les revendications féministes soient convenablement représentées dans l'espace public. Il semblerait que le vent de changement de 2005 qui a permis à la femme koweïtienne de pratiquer ses droits politiques était en vain, et les dernières élections parlementaires du pays, avant la publication de notre présent travail, en sont la preuve. Les élections du 5 décembre 2020 prouvent que la société koweïtienne n'est pas encore prête à accorder sa confiance à la femme politique. Les électeurs, après le quinzième anniversaire de l'émancipation politique de la citoyenne koweïtienne, sont toujours hermétiques à reconnaître l'efficacité et le mérite de la femme à représenter les revendications populaires. En effet, aucune femme (sur 33 candidates) n'a connu la victoire lors du suffrage parlementaire le 5 décembre 2020 pourtant 52% des

⁵⁵⁹ Recensement de la population en 2018 : <https://www.paci.gov.kw/stat/> [Lien consulté le 27/04/2019]

⁵⁶⁰ <http://www.alraimedia.com/Home/Details?Id=8f4af553-9ad1-4e69-acd5-d87be819a843> [Lien consulté le 27/04/2019]

⁵⁶¹ *Ibid.*

⁵⁶² https://www.gulfpolicies.com/index.php?option=com_content&view=article&id=2330:52-&catid=258:2016-05-16-09-50-52&Itemid=577#_ftn2 [Lien consulté le 27/04/2019]

électeurs étaient des femmes⁵⁶³. Par ailleurs, une seule femme (Şafā' al-Hāšim), sur quinze candidates, réussit à obtenir un siège au Parlement lors des élections de 26 novembre 2016, pour quarante-neuf députés hommes ; cela bien que les femmes aient constitué 52,31% des électeurs qui ont utilisé leur droit de vote durant le suffrage universel de 2016⁵⁶⁴.

Depuis l'adoption de l'amendement du code électoral en 2005, le nombre des députés femmes ne cesse de décliner : quatre femmes en 2009, trois femmes en 2012, deux femmes en 2013, une femme en 2016, et aucune femme en 2020. Par conséquent, nous pouvons constater qu'après des années de lutte pour que la femme jouisse de ses droits politiques, il lui est difficile de pratiquer ces droits efficacement étant donné qu'elle est toujours considérée comme inadaptée au travail politique. Il ne s'agit bien évidemment pas seulement d'un manque de confiance entre hommes et femmes, mais aussi entre femmes et femmes vu que les Koweïtiennes ont constitué la majorité des électeurs des dernières élections.

Quant aux gouvernements, nous observons le même phénomène, une sous-représentation des femmes. Les Premiers ministres koweïtiens n'ont nommé que onze femmes (avant la publication de notre présent travail) à des postes de ministres depuis la première nomination historique en 2005. Ces femmes ministres n'ont toujours obtenu que des ministères de moindres importances.

Ma'şūma al-Mubārak	Ministre de la Planification	2005
	Ministre des Transports	2006
	Ministre de la Santé	2007
Nūriyya al-Şubayḥ	Ministre de l'Éducation et de l'Enseignement Supérieure	2007
Mūḍī al-Ḥumūd	Ministre du Logement	2008
Amānī Būrislī	Ministre du Commerce et de l'Industrie	2011
Rōlā Daštī	Ministre des Affaires sociales	2012
Ḍikrā al-Riṣīdī	Ministre des Affaires sociales et du Travail	2013
Hind al-Şubayḥ	Ministre de la Planification	2014
	Ministre des Affaires sociales, du Travail, et des affaires économiques	2016
Ġinān Būšihri	Ministre du Logement	2017

⁵⁶³ <https://www.aljazeera.net/news/politics/2020/12/6/268-11> [Lien consulté le 28/12/2020]

⁵⁶⁴ <https://gulfhhouse.org/posts/1721/> [Lien consulté le 03/04/2019]

Maryam al-‘Aqīl	Ministre des Affaires économiques	2017
	Ministre de la Finance	2019
Rana al-Fāris	Ministre des Travaux publics	2019
Ġadīr Asīrī	Ministre des Affaires sociales	2019

Les postes clés sont en général réservés aux membres de la famille princière et de l’oligarchie marchande ; et les femmes koweïtiennes sont toujours absentes des postes décisionnaires. Les femmes sont effectivement majoritaires dans beaucoup d’associations d’utilité publique et dans beaucoup de groupements politiques, mais y sont très minoritaires aux postes clés de l’appareil gouvernemental⁵⁶⁵. Le rôle de la citoyenne depuis son émancipation est cantonné uniquement au rôle de catalyseur pour la mobilisation électorale⁵⁶⁶.

La situation sociopolitique serait-elle différente si on avait plus de femmes dans des postes décisionnaires ? Probablement non. La politique koweïtienne est basée sur le clientélisme. Si le gouvernement nomme des femmes dans des postes clés, il ne choisirait pas de féministes qui pourraient faire avancer leur cause mais il nommerait plutôt des femmes qui sont soumises à l’orientation gouvernemental, à savoir des politiques traditionnelles où la femme est la subalterne de l’homme. Ainsi le système de quota donnerait des effets néfastes à la cause féministe⁵⁶⁷.

De plus, l’émancipation des femmes koweïtiennes ne peut se faire que lorsque le peuple sera réellement émancipé. Šafīq al-Ġabra, professeur d’université en Sciences politiques à l’université du Koweït⁵⁶⁸, évoque lors de l’entretien que nous avons tenu avec lui que :

« La femme occidentale s’est émancipée dans le cadre démocratique. Chez nous, émanciper les femmes c’est émanciper la classe bourgeoise dont les femmes ne feront qu’éloges au premier ministre. Celui-ci peut nommer une femme au poste de ministre de l’Intérieur qui ne va pas hésiter à emprisonner la moitié du peuple si nécessaire. Quel est donc l’objectif d’émanciper les femmes dans ce cas ? Il faut avant tout sensibiliser et émanciper la société et établir les bases de la participation démocratique. Puis l’émancipation des femmes et des jeunes vient dans le cadre de cet établissement démocratique⁵⁶⁹. »

⁵⁶⁵ Interview avec Salih Ashour, député chiite au parlement koweïtien, dans le journal *Al-Quds al-Arabi* <https://www.alquds.co.uk/%EF%BB%BFبعد-انقضاء-عشر-سنوات-على-القانون-حصي> [Lien consulté le 15/05/2019]

⁵⁶⁶ *Ibid.*

⁵⁶⁷ La question clientélisme au Koweït est traitée dans le chapitre 2 *Le clientélisme au Koweït comme facteur de corrélation entre la corruption politique et l’islamisation de la société civile* (partie III).

⁵⁶⁸ Šafīq al-Ġabra est également président-fondateur de *Ġusūr ‘arabiyya* (Ponts arabes) qui se focalise sur les programmes d’encadrement de la jeunesse et sur la planification stratégique. Il est l’auteur de plusieurs ouvrages et articles scientifique analysant la question koweïtienne.

⁵⁶⁹ Šafīq al-Ġabra, entretien, le 05/01/2019 (Koweït).

Émanciper la femme dans notre cas d'étude n'est qu'une façon, selon Šafiq al-Ġabra, de contourner l'émancipation du peuple. Certes que le peuple au Koweït est relativement affranchi par rapport aux pays voisins, c'est un fait, mais le chemin est encore long pour l'émancipation réelle. Le Koweït, comme beaucoup d'autres pays, a besoin d'associer les luttes (féminisme, jeunesse, apatrides, démocratie, éducation, économie etc.) pour que l'avancement des causes soit plus efficace en matière de discrimination. Combattre uniquement la discrimination contre les femmes ne fait qu'agrandir le fossé entre les classes koweïtiennes.

Effectivement, l'activisme des femmes pour l'égalité entre les deux sexes dans les monarchies du golfe a commencé depuis plusieurs décennies. L'accès de plus en plus important des femmes à l'éducation a amélioré la situation socio-économique de la classe moyenne. Cette évolution de la classe moyenne a entraîné de changements au sein des familles qui s'occupaient elles-mêmes des travaux domestiques. Désormais, ces familles ont la capacité sur le plan financier d'embaucher des femmes domestiques venant majoritairement d'Asie (Inde, Sri Lanka, Philippines). Depuis, avoir une domestique dans les familles de la classe moyenne devient indispensable dans les pays du Golfe : jusqu'en 2018, il y avait 90 mille domestiques au Bahreïn, 715 mille au Koweït, 2.9 millions en Arabie saoudite, 26 mille aux Émirats arabes unis, 174 mille au Qatar et 271 en Oman⁵⁷⁰. À savoir que les femmes constituent la majorité écrasante des domestiques dans les pays du Conseil de Coopération du Golfe.

Il est vrai que les domestiques, hommes et femmes, souffrent d'énormes discriminations et vivent dans des conditions qui s'apparentent parfois à de l'esclavagisme moderne dans les pays du golfe, mais les domestiques femmes font face à des défis plus importants que les hommes vu la nature patriarcale de ces sociétés (des attouchements ou des viols)⁵⁷¹. La présence d'une domestique au foyer permet à la citoyenne dans les pays du golfe en général et au Koweït plus particulièrement d'avoir plus d'espace et du temps pour son travail et son loisir. L'arrangement de la maison et la préparation des repas mettent tout le monde à l'aise dans la maison : « L'homme de la maison », sa femme et les enfants. Cette contribution de la domestique ne peut se faire que lorsqu'elle est traitée comme esclave. Si la domestique avait le droit de sortir de son lieu de travail, d'avoir ses jours de repos, d'avoir le droit de rompre son

⁵⁷⁰ Voir « Limādā tabqā 'āmilāt al-manāzil ḥāriġ 'itār annasawiyya al-ḥalīġiyya »

Sur <https://manshoor.com/people/domestic-workers-out-of-gulf-feminism/> [Lien consulté le 02/05/2021]

⁵⁷¹ La maltraitance des domestiques arrive à son apogée au Koweït en 2020 au point qu'en janvier 2020 les Philippines interdit le déploiement de travailleurs vers le pays après que le cadavre d'une domestique ait été retrouvé. Des marques de torture ont également été découverts sur le cadavre. Voir « Dans l'intimité des foyers du golfe, l'exploitation silencieuse des travailleuses domestiques migrantes » sur <https://www.observatoirepharos.com/pays/arabie-saoudite/dans-lintimite-des-foyers-du-golfe-lexploitation-silencieuse-des-travailleuses-domestiques-migrantes/> [Lien consulté le 02/05/2021]

contrat du travail et d'autres droits qu'elle est censée avoir, cela constituerait une menace pour la prospérité et le confort de la famille dépendante des domestiques. Selon Šayḥa al-Bahāwīd, journaliste féministe koweïtienne et rédactrice en chef du site *manshoor.com*, la femme koweïtienne est le principal bénéficiaire de la présence des femmes domestiques privées de leurs droits.

Ainsi, la discrimination contre la koweïtienne dans la maison est moins importante puisque la domestique devient l'être « inférieur »⁵⁷². C'est cette domestique « inférieur » qui va subir l'oppression à la place de la citoyenne. Le travail domestique n'est plus la tâche principale de la koweïtienne qui « possède » une domestique. C'est la domestique qui doit être dans une disponibilité permanente au service de la famille. La domestique ne connaîtra jamais son autonomie vue que son rôle est déjà prédéterminé par ses « maîtres ».

Donc comme Šafīq al-Ġabra l'a évoqué, la question de l'émancipation des femmes dépend avant tout de l'émancipation du peuple koweïtien et de l'établissement d'une réelle démocratie dans le pays. Mais l'enclavement du féminisme koweïtien dans la classe bourgeoise peut-il être justifiable ?

La société koweïtienne est une société basée sur les réseaux de relations. Si la personne manque de réseaux, il lui sera difficile de réaliser ses revendications. Cette nature de la société régit les relations clientélistes au Koweït. Il est vrai que le féminisme koweïtien est lié à la classe bourgeoise, mais il n'y aurait que cette classe qui pourrait avancer les causes féministes dans ce pays communautaire où le népotisme est la colonne vertébrale de son administration⁵⁷³. Dans l'entretien avec Ibtihāl al-Ḥaṭīb, l'une des défenseurs des droits de l'Homme (du courant libéral) les plus actifs au Koweït, elle répond aux critiques ainsi :

« Puisque nous vivons dans une société tribale, si l'activiste dans un domaine donné ne possède pas de capacité financière et de réseaux de relations, sa lutte n'atteindra jamais les objectifs. Ma réponse aux critiques (l'enclavement du féminisme koweïtien dans la classe bourgeoise) est la suivante : les femmes bourgeoises représentent les revendications féministes car elles seules possèdent les relations et les capitaux. Ainsi elles peuvent servir la cause féministe. La femme qui ne possède pas de telles armes dans notre société ne pourra pas avancer la cause étant donné la nature clientéliste de notre pays.⁵⁷⁴ »

Il est donc difficile de séparer la question féministe de la lutte des classes au Koweït car les classes inférieures sont toujours imprégnés par le tribalisme ou l'islamisme. La cause

⁵⁷² *Ibid.*

⁵⁷³ Voir le chapitre 2 *Le clientélisme au Koweït comme facteur de corrélation entre la corruption politique et l'islamisation de la société civile* (partie III).

⁵⁷⁴ Ibtihāl al-Ḥaṭīb, entretien, le 06/01/2019 (Koweït).

féministe n'est pas prioritaire pour ces classes qui souffrent surtout de crise économique et se voient privés de la richesse du pays. Quant à la classe dit « bourgeoise », ses membres jouissent déjà de beaucoup d'avantage par rapport au reste de la société. Leurs réseaux de relations agrandissent leur impact sur les postes de décision. Cependant, ce féminisme bourgeois reste puéril et est limité à des slogans selon Šayḥa al-Bahāwīd. Les « vrais » féministes selon elle sont inactifs sur le plan public car ils/elles travaillent dans le domaine des droits de l'Homme très peu influant dans le pays. Dans l'opinion public koweïtien, un mouvement féministe dans le pays n'est pas nécessaire étant donné que la femme a pu obtenir ses droits en 2005. L'émancipation de 2005 n'était pas vraiment le résultat de la lutte féministe mais plutôt d'un choix stratégique politique comme déjà évoqué.

De plus, malgré l'émancipation de 2005, la femme koweïtienne souffre toujours de discrimination dans le pays, et il n'y a que les initiatives individuelles de certaines femmes qui font avancer la cause féministe. À titre d'exemple, jusqu'en 2014, le poste de procureur était réservé uniquement aux diplômés hommes de la faculté de droits. En 2012, certaines étudiantes de cette faculté exigèrent l'égalité et portèrent plainte auprès de la Cour constitutionnelle koweïtienne, laquelle stipula que la femme a désormais le droit de postuler le poste de procureur selon l'article 29 de la Constitution (non-discrimination sur la base de sexe et d'origine). Cette victoire féministe n'était pas le résultat d'un lutte féministe organisé, mais plutôt d'initiatives des femmes qui se sentaient discriminées et se sont vues sans vraie alliée pour les soutenir.

Šayḥa al-'Alī, une activiste koweïtienne des droits de l'Homme, ne voit pas dans cet avancé féministe une victoire définitive : « le chemin reste long devant la femme pour qu'elle ait tous ses droits, jouisse de l'égalité et surpasse la discrimination pratiquée par l'État et la société⁵⁷⁵. » Elle ajoute que « l'entrée de la femme dans le système judiciaire est une victoire contre les coutumes sociétales et l'interprétation restrictive du texte religieux⁵⁷⁶. » Mais le problème selon al-'Alī est que cette entrée féminine dans le système judiciaire « n'est pas une victoire définitive car elle est limitée dans une classe particulière des femmes de la société. La vraie victoire ne se réalisera que lorsque toutes les femmes koweïtiennes pourront donner la nationalité à leurs enfants. Cet objectif est loin d'être réalisable étant donné que l'État s'y refuse catégoriquement.⁵⁷⁷ »

⁵⁷⁵ Voir <https://www.alaraby.co.uk/المرأةفي-القضاء-الكويتي-انتصار-بعد-نضال-طويل> [Lien consulté le 03/05/2021]

⁵⁷⁶ *Ibid.*

⁵⁷⁷ *Ibid.*

À savoir que la femme koweïtienne n'a eu le droit d'obtenir son passeport sans la présence d'un tuteur qu'en 2009. Ceci montre que « l'émancipation » de 2005 était toute relative. Elle n'était que le début d'un combat féministe encadré par l'émancipation.

Quelles sont les autres origines de l'impasse qui empêche de faire avancer les causes dites « féministes » au Koweït ? Les femmes députées étaient-elles réellement représentatives des causes féministes ? Pourquoi les électrices koweïtiennes tendent à voter pour des candidats conservateurs qui étaient, jusqu'en 2005, contre les droits politiques des femmes, au lieu de voter plutôt pour des candidats et candidates féministes ?

Il est clair que les courants conservateurs, islamistes et bédouins, s'opposaient toujours aux décrets visant l'émancipation des femmes, mais depuis 2009, ces courants obtiennent toujours la majorité de votes des femmes koweïtiennes. Celles-là n'ont pas voté, dans leur majorité, à des candidates lors des dernières élections en 2020 dont les femmes n'ont eu aucun siège dans le Parlement. Pour mieux comprendre ces paradoxes, il nous est primordial d'analyser le rapport entre l'État, la tribu et la religion afin de comprendre les enjeux autour de la question des femmes koweïtiennes.

Section 2 – Le facteur religieux comme obstacle à l’émancipation des citoyennes koweïtiennes

« Le point commun à toutes les lois religieuses, c’est la discrimination contre les femmes. »

Chandra Rami Chopra⁵⁷⁸, féministe indienne

Si l’on suit la vision toquevillienne, la religion serait l’élément essentiel de la renaissance du lien et de la solidarité de la communauté dans un État socio-démocrate. Ce dernier, selon Tocqueville, conduit inévitablement à l’individualisme⁵⁷⁹. Les désirs des individus dans la société démocratique sont des désirs de bien-être matériel - c’est-à-dire que l’homme ne s’intéresse qu’à satisfaire momentanément ses désirs personnels, et l’accès aux biens immatériels ne se fait qu’à travers la religion⁵⁸⁰. C’est ainsi que nous comprenons le comportement des islamistes du monde arabe, notamment ceux du Koweït. La religion occupe une place majeure dans les institutions politiques et civiles de ces pays où les lois islamiques sont parmi les principales sources d’inspiration à la construction de la législation. La religion constitue, selon ses défenseurs, le bastion face aux défis matériels, venant de la démocratie occidentale, qui mettraient les valeurs et les bonnes mœurs de la société en péril. C’est pourquoi nous assistons dans le monde arabe aujourd’hui à un mouvement de résistance contre la reconnaissance des valeurs humanistes issues de la civilisation occidentale, notamment l’égalité entre hommes et femmes.

La discrimination et les atteintes aux droits des femmes sont souvent justifiées dans la rhétorique islamiste par le respect de l’islam et de sa charia. Ce refus de l’égalité entre homme et femme tire sa légitimité des versets coraniques stipulant que : « Les hommes leur (c’est-à-dire aux femmes) sont supérieurs d’un degré » (2/228). Un autre verset coranique (4/34) va plus loin dans ce sens et stipule que :

« Les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des faveurs que Dieu accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu’ils font de leurs bien (...). Et quant à celles dont vous craignez la désobéissance, répudiez-les, éloignez-vous de leurs lits et frappez-les. Si elles arrivent à vous obéir, alors ne cherchez plus de voie contre elles, car Dieu est certes, Haut et Grand. »

La tutelle de l’homme sur la femme justifié par les textes religieux entraîne effectivement une obligation d’obéissance de la femme, selon la tradition islamique dominante,

⁵⁷⁸ Voir François MUSSEAU, « La longue attente des femmes indiennes », *Libération*, 13/07/1995.

⁵⁷⁹ Jean-Claude ESLIN, « Tocqueville : religion et modernité politique / Tocqueville : Religion and Political Modernity », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 89-1, 1995, p. 27-39.

⁵⁸⁰ *Ibid.*

vis-à-vis de son tuteur qui a le droit de correction à l'encontre de la femme jugée insoumise⁵⁸¹. L'article 2 de la Constitution koweïtienne ne se contente pas seulement d'affirmer que l'islam est la religion de l'État mais ajoute également que le Charia – au sens de la jurisprudence islamique – est un pilier fondateur de la législation. Certes ce texte n'empêche pas le législateur de puiser dans d'autres références lorsque cela s'avère nécessaire, mais il a comme objectif d'orienter le législateur vers la voie islamique autant que possible. Un consensus existe entre la majorité des jurisconsultes koweïtiens sur l'autorité des lois islamiques sur d'autres lois lorsque la charia est décrite dans les constitutions comme étant « un pilier fondateur »⁵⁸².

Autrement dit, lorsque l'article constitutionnel indique explicitement que la charia est « un pilier fondateur », le législateur, dans ce cas, est tenu de s'y limiter en premier lieu. Pour notre cas d'étude, la femme est considérée, par les lois koweïtiennes influencées par la charia, inférieure (polygamie, héritage, accès aux postes politiques et juridiques) à l'homme étant donnée l'emprise apparente de la religion sur le système juridique et l'assimilation des dispositions islamiques dans les lois intrinsèques à la législation koweïtienne⁵⁸³.

Cette image de la femme « inférieure » est également gravée dans la mémoire collective et diffusée par des institutions sociales à travers le discours religieux qui place la femme dans un rôle d'être mineur⁵⁸⁴. Le rapport entre la femme et l'espace politique est historiquement méconnu : l'homme est lié à cet espace extérieur (politique) tandis que la femme est liée à l'espace intérieur, et serait donc inapte à gérer les affaires publiques⁵⁸⁵. Les manuels scolaires dans le monde arabe appuient cette rhétorique collective concernant la femme en la représentant uniquement comme une personne au foyer dont la fonction est limitée aux tâches domestiques tournées vers la famille⁵⁸⁶. À savoir que le système éducatif d'un pays reflète l'idéologie des détenteurs de pouvoir vis-à-vis des questions sociétales, y compris la position de la femme dans la société. Les manuels scolaires au Koweït renforcent les stéréotypes concernant le rôle réservé traditionnellement à la femme dans la société : elle est l'être au foyer dont la tâche principale est de s'occuper de son mari et de ses enfants.

Comme dans le reste du monde arabe, c'est le patriarcalisme qui oriente les programmes scolaires du Koweït. Après l'attentat contre la mosquée chiite *Aṣṣādiq* au Koweït le 26 juin

⁵⁸¹ Mohamed Chérif FERJANI, « Islamisme et droits de la femme », *Confluences Méditerranée*, N°59-4, 2006, p. 75-88.

⁵⁸² Voir 'Ādil ATṬABṬABĀ'Ī, *Annizām addustūrī fī al-kuwayt*, Koweït, Kuwait University, 2001, p. 501 ; Yahya AL-ĠAMAL, *Annizām addustūrī fī al-kuwayt*, Koweït, Kuwait University, 1970, p. 154,

⁵⁸³ Voir Ahmad ABDULKAREEM, « L'influence de la religion sur les systèmes constitutionnels des pays arabes à travers les exemples de l'Égypte et du Koweït », Université La Rochelle, La Rochelle, 2016.

⁵⁸⁴ K. AMITI et F. RHISSASSI, *Images de femmes : regards de société...*, *op. cit.*

⁵⁸⁵ *Ibid.*

⁵⁸⁶ *Ibid.*

2015, des voix se sont élevés pour réformer les manuels scolaires afin d'éradiquer tous les discours encourageant la violence et la discrimination. Le ministre de l'Enseignement et de l'Éducation en date, Badir al-'īsā, déclara en février 2016 l'éradication de tous les propos discriminatoires dans les programmes scolaires. Si cette réforme inclue la discrimination religieuse et ethnique, jamais la discrimination entre les sexes ne sera abordée. Ces programmes scolaires renforcent le cloisonnement de la femme dans le cercle religieux et patriarcal : son mariage ne se fait qu'après l'accord de son tuteur, son témoignage est à la moitié de celui de l'homme, son foulard est le signe de sa pudeur, la responsabilité politique n'est pas de ses compétences. Certes il y a dans le monde arabe des femmes qui se révoltent contre ces traditions discriminatoires, mais cela ne signifie en aucun cas que nous pouvons parler de femme arabe affranchie. Le discours islamo-machiste à l'égard des femmes est repris par des citoyennes du monde arabe. Le patriarcat est ainsi appuyé par le féminisme dit « islamique » au Koweït. Des activistes islamistes koweïtiennes soutiennent l'idée que la responsabilité primordiale de la femme est de s'occuper de l'intendance familiale et d'obéir à l'époux⁵⁸⁷. Arīğ al-Sinān, docteur en jurisprudence islamique et chroniqueuse dans le journal koweïtien *Al-Rai*, explique que « la tutelle de l'homme, ordonnée par Dieu, est un devoir pour l'épouse et un droit pour l'époux ; Dieu a destiné l'homme à accomplir cette tâche vu ses capacités physiques.⁵⁸⁸ »

Il semblerait qu'une partie importante des « féministes islamistes » soient plongées dans le déni et acceptent la tradition islamique qui méprise leurs semblables. La soutenance d'un tel discours par ces femmes contribue, directement ou indirectement, à renforcer la position des courants radicaux dans le pays, puisque par ce fait les hommes ne sont pas obligés de justifier la mise en place d'un tel discours. Le discours de ces femmes dites « féministes » et leurs soutiens aux thèses misogynes poussent la société à résister âprement à la reconnaissance de l'égalité entre hommes et femmes. La misogynie devient ainsi légitime. Il en découle qu'on enracine l'idée que la femme est incapable de remplir les fonctions importantes. Cette misogynie institutionnalisée entretient les représentations dévalorisantes et dévalorisées de la femme pour qu'elle puisse être perçue comme une personne dangereuse.

La sociologue marocaine Fatima Mernissi déduit au début des années 1980 dans *Sexe, idéologie, islam*⁵⁸⁹, deux théories contradictoires qui coexistent dans les sociétés musulmanes : une théorie explicite et une théorie implicite. Dans la première théorie (explicite), la femme est

⁵⁸⁷ Haya AL-MUGHNI, « The Rise of Islamic Feminism in Kuwait », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 128, 15 décembre 2010, p. 167-182.

⁵⁸⁸ Voir <http://www.alraimedia.com/Home/Details?Id=5f7ec3ab-262a-465f-bfea-e67f685da09f> [Lien consulté le 03/06/2019]

⁵⁸⁹ Fatima MERNISSI, *Sexe, idéologie, islam*, Paris, Tierce, 1983.

un être faible et sexuellement passif. Dans la seconde théorie (implicite), la femme constitue une force destructive et dévorante. L'institution de la famille musulmane où la femme a une place inférieure vise, selon Mernissi, à « juguler leur pouvoir et neutraliser [leurs] effets destructeurs⁵⁹⁰. » D'après Mernissi, c'est la sexualité de la femme qui a été attaquée dans l'expérience freudienne de la société occidentale chrétienne, tandis que c'est la femme elle-même qui est attaquée dans l'expérience islamique. Le voile, le symbole de sexualité, serait donc l'identification de la sexualité féminine, il est le lieu de désordre. Les pratiques « répressives » contre les femmes (la polygamie, la répudiation et la distribution des espaces entre les deux sexes) constituent dans leurs fonctionnements, selon la sociologue marocaine, les moyens de contrôle de la sexualité féminine.

Le développement des courants radicaux, soutenu par les féministes islamistes, a généré des involutions qui se sont même traduites par la remise en cause du peu de droits acquis et garantis par le système politique. C'est le respect de l'islam et de sa soi-disant charia qui ont toujours bloqué la femme dans un statut d'être mineur. Le discours islamiste est important à observer pour mieux comprendre l'évolution du statut de la femme dans le monde arabe. L'État koweïtien et les mouvements islamistes mobilisent les femmes dans la construction d'une société de plus en plus imprégnée par l'islamisme, tout en organisant et orientant cette mobilisation selon les normes religieuses qui diminuent la marge d'action des femmes.

Deux figures de l'islamisme moderne justifient ainsi cette inégalité en donnant aux versets précédemment cités la portée d'une loi universelle. Yūsif al-Qaradāwī⁵⁹¹ précise dans son ouvrage *Le licite et l'illicite en islam* que :

« L'homme est le seigneur de la maison et le maître de la famille d'après sa constitution, ses prédispositions naturelles, sa position dans la vie, la dot qu'il a versée à son épouse et l'entretien de la famille qui est à sa charge. [...] Pour toutes ces raisons la femme ne doit pas désobéir à son mari, ni se rebeller contre son autorité⁵⁹². »

Quant à Sayyid Quṭb⁵⁹³, il résume dans *La justice sociale en islam* que :

« Entre les sexes, l'égalité de la femme avec l'homme est totale du point de vue de "l'appartenance" à l'espèce "humaine" et des droits humains. La distinction n'est instituée qu'au regard des considérations relatives aux possibilités, à l'expérience et à la responsabilité "de l'homme et de la femme" ; ce

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁹¹ Né le 09/09/1926 en Égypte, Yūsif al-Qaradāwī est considéré comme le théologien de référence de l'Organisation des Frères musulmans, très influente dans la société koweïtienne.

⁵⁹² Yūsif AL-QARADAWI, *Le licite et l'illicite en Islam*, Paris, Al Qalam, 2005, p. 207.

⁵⁹³ Né le 09/10/1906 et exécuté par pendaison le 29/08/1966, S. Quṭb était un essayiste et critique littéraire égyptien. Il s'intègre ensuite à l'Organisation des Frères musulman en 1953. S. Quṭb est considéré à la fois comme source de l'islamisme djihadiste et de l'islamisme politique contemporain. Voir la sous-section b *L'islamisme sunnite moderne comme modèle pour l'islamisme koweïtien* (section 3 – chapitre 1 – partie I).

qui n'affecte pas le statut humain des deux sexes. Là où il y a égalité de possibilités "naturelles", d'expérience et de responsabilité, ils sont égaux. Là où ils diffèrent en quoi que ce soit, l'inégalité doit être en conséquence.⁵⁹⁴ »

Cheikh 'Uṭmān al-Ḥamīs, un des symboles de sunnisme fondamentaliste au Koweït, qui exerce une influence considérable dans les affaires sociales, décrit la femme ainsi⁵⁹⁵ :

« Elle n'est pas capable d'occuper la fonction du juge car déjà son témoignage est à la moitié de celui de l'homme. Et son témoignage n'est même pas valide en ce qui concerne les peines divines (prescrites par le Coran). Comment se fait-il donc qu'elle devienne juge alors que son témoignage n'est pas valide ?⁵⁹⁶ »

Voilà comment le rôle de la femme koweïtienne d'aujourd'hui est prédéfini par la tradition islamique dominant dans le pays. Le facteur religieux constitue un des obstacles fondamentaux à l'émancipation politique réelle de la femme au Koweït. Il est vrai que certains mouvements islamistes ont contribué à accorder des droits politiques aux femmes⁵⁹⁷, mais cela ne se traduit pas de façon concrète. Les groupements islamistes mobilisent les femmes dans l'enjeu électoral mais ne leur attribuent pas des postes clefs⁵⁹⁸. Cela revient, encore une fois, à la tradition islamique, selon laquelle la femme n'est habile ni aux postes politiques et ni juridiques, tels que la présidence du pays ou le pouvoir judiciaire, conformément au hadith prophétique « Jamais ne réussira un peuple qui confie ses affaires à une femme. » (Al-Buḥārī : 4425). En 2009, en pleine campagne électorale pour le Parlement koweïtien, Miš'al al-Mi'liṭ, membre du Mouvement Salafiste (*al-Ḥaraka assalafiyya*), a incité les électeurs à ne pas voter pour les candidates koweïtiennes car il s'agit selon lui d'un acte illicite. Il note que « voter pour une candidate pourrait mener à avoir une députée au sein du Parlement dont la tâche législative est uniquement réservée [religieusement parlant] aux hommes⁵⁹⁹. »

On trouve ce même courant idéologique dans l'islamisme chiite : l'incapacité de la femme à gérer la société. Al-Kulaynī (864-941) théologien et compilateur de hadith chiite, rapporte que le troisième imam chiite Ḥusayn Ibn 'Alī aurait dit : « Halte à la consultation des

⁵⁹⁴ S. Quṭb, *Al-'adāla al-iḡtimā'iyya fī al-'islām*, Dar Al-Shorok, Beyrouth, 1983, p.47.

⁵⁹⁵ Voir <https://www.youtube.com/watch?v=xENmif0Fvkw> [Lien consulté le 02/11/2019]

⁵⁹⁶ Le témoignage de la femme est à la moitié de l'homme selon le verset 282 de la sourate 2 « Demandez le témoignage de deux témoins parmi vos hommes. Si vous ne trouvez pas deux hommes, choisissez un homme et deux femmes, parmi ceux que vous agréer pour témoins. »

⁵⁹⁷ En effet, les droits politiques des femmes étaient un part de l'agenda politique des islamistes chiites depuis les élections de 1992. Voir M.A. TETREAU, « Women's rights in Kuwait »..., *op. cit.*, p. 28.

⁵⁹⁸ H. AL-MUGHNI, « The Rise of Islamic Feminism in Kuwait »..., *op. cit.*

⁵⁹⁹ Voir <https://www.aljarida.com/ext/articles/print/1461734289074263300/> [Lien consulté le 09/11/2021]

femmes. Elles sont vulnérables, faibles et invalides⁶⁰⁰. » al-Kulaynī rapporte également que le prophète aurait dit : « Obéir à la femme mène au regret⁶⁰¹. »

À savoir que les recueils de hadiths ne sont pas une mince affaire dans la société musulmane, notamment au Koweït. Mernissi précise dans *Le harem politique* que : « ces recueils constituent, avec le Coran, à la fois source des lois, référence et étalon pour repérer le vrai du faux, le permis de l'interdit, l'éthique et les valeurs.⁶⁰² » Autrement dit, sont à mettre sur la même échelle de valeurs les versets coraniques et les hadiths prophétiques, y compris versets et hadiths misogynes, qui sont la base à partir de laquelle la société, à travers ses savants religieux, définissent le mal du bien et le licite de l'illicite⁶⁰³.

Dans l'histoire contemporaine, la femme est également sous-estimée chez les théologiens chiites. Par exemple, l'article 115 de la Constitution islamique chiite d'Iran constituée par Khomeiny interdit aux femmes d'occuper le poste du président de la République. Quant à Khamenei, la source d'imitation d'une partie importante des koweïtiens et le guide suprême actuel de l'Iran, considère que le devoir principal de la femme, quel que soit son activité sociale, est de s'occuper des services familiaux⁶⁰⁴. Khomeiny et Khamenei sont deux sources d'imitations autoritaires au sein du chiisme koweïtien. Leurs avis sont en général respectés dans le milieu chiite.

Dans notre entretien avec le président du Conseil d'administration de l'Association de la Culture Sociale dont la source d'imitation est le guide suprême iranien Ali Khamenei, Aḥmad Daštī confirme que le rôle de la femme au sein de l'association chiite est limité vu leurs tâches dans leur foyer⁶⁰⁵. De manière générale et à l'instar de l'école sunnite, le consensus chiite s'accorde sur le non-habilité de la femme pour les responsabilités politiques⁶⁰⁶.

L'imaginaire collectif qui est insufflé par l'histoire tribalo-religieuse de la société koweïtienne ne se limite pas seulement à dominer l'esprit des hommes, mais également celui des femmes. Cet imaginaire collectif se compose, comme nous l'avons déjà vu précédemment, de la raison politique, des souffrances, des légendes et des symboles du passé considéré comme

⁶⁰⁰ AL-KULAYNĪ, *Al-Kāfi*, vol° 5, p. 517.

⁶⁰¹ *Ibid.*

⁶⁰² Fatima MERNISSI, *Le harem politique: le prophète et les femmes*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 8.

⁶⁰³ Fatima Mernissi explique dans son livre comment les hommes utilisent le sacré afin de légitimer certains privilèges politique et sexuel, notamment la sodomie, l'esclavage et la violence envers les femmes. Voir *Ibid.*, p. 184-203.

⁶⁰⁴ Voir le site officiel des fatwas de Khamenei : <https://cutt.ly/GbMXyLB> [Lien consulté le 08/05/2021]

⁶⁰⁵ Aḥmad Daštī, entretien, le 07/01/2018 (Koweït).

⁶⁰⁶ Entretien avec l'imam de la mosquée chiite koweïtienne *Al-Quds*, cheikh Murtaḍā Faraḡ le 08/01/2019 et l'imam de la mosquée chiite koweïtienne *Al-Mahdī*, 'Abdallah Daštī le 06/01/2019.

sacré par les personnes qui l'adoptent⁶⁰⁷. Par conséquent, la femme au Koweït a encore un long chemin à parcourir pour pouvoir acquérir sa citoyenneté de manière concrète.

⁶⁰⁷ M. 'ĀBID AL-ĠĀBIRI, *Al-'aql al-siyāsī al-'arabi : Muḥadadātuhu wa taġalliyātuhu...*, *op. cit.*, p. 15-16.

Section 3 – Les traditions patriarcales tribales : un frein aux réformes sociopolitiques

Avant d'évoquer le facteur tribal et son influence sur l'échec politique des femmes koweïtiennes, il est important d'analyser le rapport entre la tribu et le pouvoir politique dans le pays. Il est difficile dans le monde arabe, et surtout dans la Péninsule arabique, d'opposer l'État et la tribu. Dans ce contexte, il faudrait comprendre que l'un ne peut se concevoir sans l'autre. Selon Ibn Ḥaldūn⁶⁰⁸, la sécurité de l'État vis-à-vis de l'essor des cités le conduit dans une seule direction : armer la tribu tout en lui confiant sa défense afin que la richesse et le pouvoir restent entre les mains de l'État⁶⁰⁹. Il est important dans la logique de l'État d'inculquer aux sédentaires le respect des lois tout en brisant parmi eux les solidarités⁶¹⁰. C'est ainsi que l'État assure la prospérité de la société soumise à ses règles de jeu.

Ce phénomène trouve sa place dans la pétromonarchie koweïtienne. La tribu jouit d'une place considérable auprès de l'État. Le facteur tribal fut déjà utilisé pour intimider les Koweïtiens lorsque ceux-ci remirent la légitimité de l'État en cause⁶¹¹. L'appui sur les bédouins par les Al-Ṣubāḥ (la famille régnante) se manifeste également des années 1950 aux années 1970 lorsque le nationalisme arabe et les idées progressistes trouvent écho dans le pays mettant la légitimité de l'État en danger. Entre 1965 et 1981, l'État va naturaliser près de 200 000 bédouins, venant majoritairement d'Arabie saoudite et d'Irak (des tribus comme Ṣammar, 'Igmān, Muṭayr) pour contrecarrer ces menaces. Ces bédouins acceptent d'être inscrits sur les listes électorales, de venir une fois par mois pour toucher les subsides, ou de venir une fois tous les quatre ans pour voter. En contrepartie, l'État koweïtien leurs assure un logement gratuit et tous les avantages réservés aux nationaux⁶¹². Cette naturalisation massive des bédouins permet

⁶⁰⁸ Ibn Ḥaldūn (né en 1332 à Tunis) est considéré comme précurseur de la sociologie et homme d'État d'origine arabe. Voir Sarah Bowen SAVANT, *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies: Understanding the Past*, Edinburgh University Press, 2014, p. 156.

⁶⁰⁹ Gabriel MARTINEZ-GROS, « L'État et ses tribus, ou le devenir tribal du monde », *Esprit*, Janvier-1, 1 août 2012, p. 25-42.

⁶¹⁰ *Ibid.*

⁶¹¹ À titre d'exemple, jusqu'à la fin du XIX^e siècle, la légitimité de la famille régnante dans la principauté koweïtienne se fonde sur sa compétence à gérer les affaires de la cité et sur le soutien que lui apportent les grandes familles marchandes. Voir C. LAHOUD-TATAR, *Islam et politique au Koweït...*, *op. cit.*, p. 5-9. Le Clan Al-Sabah a le droit de gouverner, selon le pacte social datant du XVIII^e siècle, à condition de préserver un environnement favorable au commerce pour la notabilité marchande. Voir Ahmad ABU ḤAKMA, *Tārīḥ ṣarqay al-ḡazīra al-'arabiyya : naṣ'at wa taṭawwur al-kuwayt wa al-baḥrayn*, Beirut, Dār maktabat al-ḥayāt, 1984, p. 69-87. Lorsque ce pacte informel fut rompu en 1896 par le cheikh Mubārak le Grand qui prit la direction du pays par la force (en assassinant deux de ses frères), celui-ci s'appuya sur les zones bédouines à l'extérieur de l'ancien mur d'enceinte de la capitale (abattu en 1957), et signa également un traité de protection avec les Britanniques en 1899. Depuis, les branches collatérales des Al-Sabah n'ont plus le droit de régner et seuls les descendants en ligne directe du cheikh Mubārak dirigent le pays jusqu'à ce jour. Voir C. LAHOUD-TATAR, *Islam et politique au Koweït...*, *op. cit.*, p. 5-9.

⁶¹² Voir <https://www.monde-diplomatique.fr/1976/10/KUTSCHERA/33926> [Lien consulté le 12/10/2021]

à l'État d'exercer une influence importante sur les affaires politiques, réduisant ainsi le pouvoir de l'opposition, notamment les marchands et les démocrates⁶¹³. Ainsi, les bédouins se sont immiscés jusqu'à façonner l'État à leur image, lui donnant une obédience tribale en ce qui concerne la gestion des affaires politiques. Le fondement de l'exercice du pouvoir politique dans la Péninsule arabe se base sur la culture politique bédouine. Ainsi la concentration du pouvoir reste entre les mains de la famille régnante. Celle-là et ses partenaires par alliance ou ses alliés en affaires dominant dans la composition du cabinet gouvernemental.

Ce système de tribalisme dynastique dans la Péninsule arabe, dont la légitimité se base sur la succession et la religion, se caractérise en général par plusieurs principes. Primo, il est dirigé par une puissante famille régnante qui est une extension moderne de la tradition bédouine. Le pouvoir dans ce système est contrôlé par la famille régnante⁶¹⁴. Deuxio, pour la participation citoyenne, l'adoption de document constitutionnel est d'abord approuvée par la famille régnante puis soumise à quelques corps représentatifs tels que les assemblées constituantes comme ce fut le cas au Koweït et au Bahreïn⁶¹⁵. Tertio, ce système de tribalisme dynastique ressemble sur les plans territorial, démographique et administratif à la cité-État classique. Cependant, les familles régnantes font souvent preuve d'une certaine flexibilité conduisant leur « cité-État » à une entité moderne qui ressemblerait à un État-nation. L'essence économique du tribalisme dynastique se base sur une économie rentière où la richesse issue du pétrole constitue la ressource principale de la transformation de la société⁶¹⁶.

Les décisions politiques dans le pays tiennent compte de la spécificité tribale donnant de l'importance à la *'aṣabiyya* bédouine (solidarité de corps dans le sens du *clanisme*). De plus, *ṣayḥ al-qabīla* (chef du clan) a la main mise pour gérer les affaires de sa tribu. Il conserve toujours, sous la supervision de l'État, son prestige social pour arbitrer les conflits au sein des clans.

Par principe, la femme est l'élément le moins important pour la gestion des affaires dans la tribu ; son rôle se manifeste dans plusieurs domaines, mais jamais dans celui des affaires politiques étant donné que la tribu représente la société patriarcale par excellence. Déjà, le vivre en commun primitif est toujours présent dans l'esprit tribal d'aujourd'hui. Sans généraliser, l'homme bédouin⁶¹⁷ ne peut survivre qu'à travers sa communauté et sa parenté agnatique.

⁶¹³ M.A. TETREAULT, « Women's rights in Kuwait »..., *op. cit.*, p. 28-29.

⁶¹⁴ Maurice FLORY (éd.), *Les Régimes politiques arabes*, Paris, Pr. univ. de France, coll.« Thémis @Science politique », 1990, p. 456-459.

⁶¹⁵ *Ibid.*

⁶¹⁶ *Ibid.*

⁶¹⁷ Il s'agit bien évidemment d'un individu qui se considère comme bédouin avant de se considérer comme citoyen du pays.

L'individu bédouin se fonde dans la tribu ; il est soumis au *'orf* (loi coutumière tribale), droit non écrit que personne n'est censé ignorer⁶¹⁸. Ce droit non écrit « ne se contente pas en effet de définir les rapports sociaux et de fixer des normes générales de conduite, mais il étend également son domaine à des usages qui, du point de vue du sédentaire, n'auraient aucun rapport avec le droit⁶¹⁹. »

C'est donc l'appartenance à la tribu qui donne à l'individu un sens d'identification et d'appartenance et lui impose des obligations en termes de responsabilité collective. L'individu bédouin n'a pas d'autre alternative en dehors de l'identité tribale car son statut et son honneur sont prédéterminés au sein de la collectivité de son groupe. Abandonner la tribu est un *'ayb* (disgrâce) qui mettra le *šaraf* (honneur) du clan en question. C'est donc le *'orf* de la tribu (loi coutumière tribale), et non la charia, qui définit le *šaraf* (honneur) ou le *'ayb* (disgrâce) que l'individu bédouin peut provoquer⁶²⁰.

La spécificité de la *'ašabiyya* (clanisme) tribale koweïtienne se manifeste durant les élections. Les candidats d'une même tribu mobilisent les clans pour augmenter la chance d'obtenir plusieurs sièges au Parlement. Si nous prenons le système politique koweïtien en exemple, nous constatons un phénomène propre aux bédouins : les *intihābāt fir 'iyya*, ou les élections primaires. Il s'agit d'élections organisées au sein de chaque tribu, désignant le candidat qui va représenter la tribu lors des suffrages nationaux, et dont le but est de soustraire à la compétition entre les membres d'une même tribu. L'Article 45 de l'amendement de 1998 du Code électoral de 1962 condamne toute personne ayant organisé, ou ayant participé à l'organisation d'élections primaires. L'objectif de cette loi est d'éviter toute sorte de communautarisme afin d'accorder aux citoyens mieux instruits la chance d'être acteurs dans l'espace politique⁶²¹. Les élections primaires (*intihābāt fir 'iyya*) constituent une pratique politique qui ignore l'individu, homme et femme, mettant en avant l'unité de la tribu au détriment du citoyen bédouin. Lors des suffrages universels, le « bédouin » et la « bédouine » se trouvent pressés, par le *'orf* et pour « le bien de la tribu », de voter en faveur du candidat sorti gagnant des élections primaires.

C'est ainsi qu'il faudrait voir les mécaniques sociales de la participation politique au Koweït : l'individu, homme et femme, n'est pas tout à fait libre sur le plan politique tant que l'esprit communautaire définit son choix. L'orientation doctrinale dans le monde arabe,

⁶¹⁸ Joseph CHELHOD, « Le Bédouin et le droit », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 11-1, 1972, p. 151-159.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 153.

⁶²⁰ Maurice FLORY (éd.), *Les Régimes politiques arabes...*, op. cit., p. 486-490.

⁶²¹ <http://www.kna.kw/clt-html5/run.asp?id=1183> [Lien consulté le 16/05/2019]

notamment au koweït, est dirigée par l'inconscient politique⁶²². L'existence politique de l'homme n'est donc pas déterminée par sa conscience, mais plutôt par son milieu et son contexte socioculturel qui déterminent sa conscience politique, et donc son choix.

L'échec politique de la femme koweïtienne ne résulte pas uniquement d'un manque de confiance, mais aussi des choix politiques orientés par le milieu social. La femme bédouine, à l'instar de l'homme bédouin, est fondue dans sa tribu ; elle votera pour celui qui défend l'intérêt tribal. Nous n'avons jamais été témoins d'élections primaires où des individus avaient le choix entre un candidat et une candidate ; il s'agit toujours de candidats hommes. Le *'orf* (loi coutumière tribale) ne permet pas que la tribu soit représentée par « l'être inférieure » : la femme. Le *šaraf* (honneur) de la tribu sera mis en question si le *'ayb* (disgrâce) se produit à travers la candidature d'une bédouine pour représenter la tribu.

Comme nous avons pu le constater à travers ce qui précède, l'individu au Koweït, et surtout la femme, se trouve souvent enfermé dans des sphères l'empêchant d'atteindre sa liberté et ses revendications. Chacune de ces sphères réside dans une autre plus grande, commençant par la famille, puis la tribu et la communauté, ensuite les institutions religieuses et étatiques, finissant par la société et l'État. Ces sphères sont teintées des dogmes religieux et tribaux, voire communautaires, et sont soumises à des règles plus générales. Lorsque l'individu réussit à dépasser une sphère, il doit faire face à une sphère plus importante, et ainsi de suite. Les femmes, pareillement, font face à des défis importants dans la société koweïtienne. La tribu entrave certaines femmes bédouines, qui souhaitent s'émanciper, de rejoindre l'espace politique où elle pourrait être une citoyenne actrice du développement de son pays. Pour y arriver, elle devrait s'opposer à la tribu ainsi qu'à la femme bédouine qui souhaite demeurer sous l'égide de l'homme. Il s'agit ici d'un déterminisme social. Bien que les femmes soient différentes les unes des autres, la « reproduction sociale » détermine leur destinée dans la société. La transmission de l'héritage culturel par la famille conduit les femmes, et les autres composantes de la société koweïtienne, de maintenir la position sociale définie par la société.

Il incombe également à la femme issue d'une famille ou d'une communauté religieuse de subir les conséquences de son choix d'abandonner les règles dogmatiques selon lesquelles elle doit uniquement s'occuper de l'intendance familiale et obéir à un homme (père, frère ou époux). L'excommunication pourrait être la récolte de ce qu'elle a semé. De fait, dans la tradition, surtout la tradition patriarcale misogyne, on attribue deux catégories aux femmes : la femme qui se soumet à la tradition est « la bonne maman », la femme « honnête », « la bonne

⁶²² M. 'ĀBID AL-ĠĀBIRI, *Al-'aql al-siyāsī al-'arabi : Muḥadadātuḥu wa taġalliyātuḥu...*, *op. cit.*, p. 10-14.

pondeuse » ; et la femme révoltée contre cette tradition est « la prostituée » et « l'objet de consommation »⁶²³.

Quant à l'État, censé être le protecteur de tous les citoyens, il participe, dans la théorie et la pratique, à assujettir les Koweïtiens aux traditions « ancestrales ». Nous avons observé comment la Constitution et les lois qui en découlent, décrédibilisent une couche importante de la société, notamment les femmes et les apatrides. Ces articles et lois divisent la société koweïtienne entre des citoyens de premier degré et de second degré. La femme citoyenne, selon ces lois, n'acquiert pas les mêmes droits que l'homme citoyen. L'État koweïtien a renforcé à plusieurs reprises sa position et sa légitimité en s'appuyant sur les tribus ou les islamistes, sunnites et chiïtes. Cet État koweïtien a également préparé le terrain pour que la société civile et la société politique soient à majorité islamiste, et de ce fait, consolider la culture patriarcale misogyne dans le pays⁶²⁴.

Mais malgré tout, on peut entrevoir au Koweït une lumière d'espoir : à savoir que, contrairement à d'autres pays voisins, la femme koweïtienne n'a attendu ni un système de quota (comme en Irak) ni une nomination (comme dans le reste des pays du Conseil de coopération du Golfe) pour être élue à l'Assemblée nationale. Ceci démontre que la société koweïtienne a connu une évolution socio-politique importante au début du XXI^e siècle. Des voix progressistes s'élèvent de plus en plus dans l'émirat en vue d'atteindre une réelle démocratie. Certes, qu'il soit encore prématuré pour parler d'un vrai système démocratique dans le pays est un fait, mais on peut parler d'un phénomène qui trouve écho dans la société : l'allégeance à la tribu et à la communauté commence à perdre son emprise dans une couche importante de la société. Des militants progressistes, hommes et femmes, prennent aujourd'hui le relais des conservateurs et adoptent un discours basé sur les valeurs humanistes et démocratiques qui participent au développement socio-politique du pays⁶²⁵. Leur impact reste minime mais commence quand-même à interpeler l'opinion publique⁶²⁶.

Effectivement, dans une société comme la société koweïtienne, il est important de réaliser une renaissance intellectuelle et culturelle au sein de la religion et de la tribu pour affranchir les obstacles et les sphères qui empêchent le Citoyen koweïtien de jouir d'une citoyenneté plénière. Le système de quota, que certains activistes exigent, ne serait pas la

⁶²³ Marina YAGUELLO, *Les mots et les femmes : essai d'approche socio-linguistique de la condition féminine*, Paris, Éd. Payot, coll.« Petite bibliothèque Payot Documents », 1992, p. 149-163.

⁶²⁴ Entretien avec Anwar al-Rašīd, militant progressiste et chef adjoint du Kuwait Liberal Society (03/01/2018).

⁶²⁵ Ali Z. ALZUABI, « Sociopolitical Participation of Kuwaiti Women in the Development Process: Current State and Challenges Ahead », *Journal of Social Service Research*, 42-5, 19 octobre 2016, p. 689-702.

⁶²⁶ Voir la section 4 *La laïcité et l'islam au Koweït aujourd'hui : insurrection et répression* (chapitre 5 – partie II).

solution idéale pour que la femme soit bien représentée. Nous avons déjà prouvé qu'il existe des femmes activistes adoptant la thèse islamo-machiste au regard de la femme en général. Il est possible que ces activistes puissent bien être les représentantes de « la femme koweïtienne » dans un système de quota. L'utilisation du système de quota pour donner la parole à la femme est une fausse bonne idée puisque dans le système actuel si de telle disposition devait être prise ce serait les conservateurs qui organiseraient ce système de quota.

Mais l'arrivée de la femme dans l'arène politique a-t-elle pu quand-même un peu faire avancer les revendications féministes ?

En quelques dates, voici la liste des députées koweïtiennes au sein du Parlement depuis l'émancipation politique des Koweïtiennes :

2009 – Salwa al-Ğassār⁶²⁷, 'Asīl al-'awaḏī⁶²⁸, l'ancienne ministre des Affaires sociales Rōlā Daštī⁶²⁹ et l'ancienne ministre de la Planification Ma'sūma al-Mubārak⁶³⁰.

2012 – Ma'sūma al-Mubārak, l'ancienne ministre des Affaires sociales et du Travail Dīkrā al-Riṣīdī⁶³¹ et Ṣafā' al-Hāšim⁶³².

2013 – Ma'sūma al-Mubārak et Ṣafā' al-Hāšim.

2016 – Ṣafā' al-Hāšim.

Nous remarquons déjà que le Parlement koweïtien a connu cinq députées depuis 2009 dont deux étaient réélues à deux reprises : Ma'sūma al-Mubārak et Ṣafā' al-Hāšim. Parmi les cinq députées, trois ont occupé des postes ministérielles : Ma'sūma al-Mubārak 2005-2007, Rōlā Daštī 2012 et Dīkrā al-Riṣīdī 2013. Ces femmes députées ont toujours refusé les lois proposées par les courants conservateurs au sein du Parlement koweïtien qui visaient à faire revenir la femme dans le domaine domestique tout en ayant un salaire. Ces lois visaient également à mettre les femmes en retraite anticipée⁶³³. Cependant, les femmes activistes du courant libéral considèrent que les députées femmes n'étaient pas à la hauteur, elles n'ont pas

⁶²⁷ Salwa al-Ğassār, professeure d'université de programmes d'enseignement et d'éducation à Kuwait University, était la présidente du *Mašrū' al-mar'a al-waṭanī li-tamkīn al-mar'a al-kuwaytiyya* « le projet national de la femme pour l'émancipation de la koweïtienne » et présidente du *Kuwait Transparency Association*.

⁶²⁸ 'Asīl al-'awaḏī est une ancienne députée libérale, professeure de philosophie à Kuwait University et présidente actuelle du bureau culturel koweïtien à Washington.

⁶²⁹ Rōlā Daštī, ancienne députée libérale et professeure d'économie à Kuwait University, est la présidente du *Kuwait Economic Association*. Elle a dirigé plusieurs manifestations pour l'émancipation de la femme. Elle a été élue à deux reprises par le magazine *Arabian Business* parmi les cinquante personnalités arabes les plus puissantes en 2006 et en 2007.

⁶³⁰ Ma'sūma al-Mubārak est une professeure de Science-Po à Kuwait University et la première femme dans l'histoire du pays à occuper un poste de ministre.

⁶³¹ Dīkrā al-Riṣīdī est une avocate qui a occupé en 2013 le poste de Ministre des Affaires sociales et du Travail.

⁶³² Ṣafā' al-Hāšim est une ancienne députée libérale, présidente du Conseil d'administration de l'entreprise *Advantage Consulting Company* pour consultations administratives et économiques, Femme PDG de l'année 2007 – PDG Moyen-Orient - et Femme d'affaire de l'année 2009.

⁶³³ Voir <https://ahlan.com/النائبات-الكويتيات-هل-سقطن-في-البرلمان/> [Lien consulté le 27/05/2021]

fait l'effort nécessaire en vue d'obtenir des droits en matière de logement pour les femmes et le droit de la koweïtienne d'accorder la nationalité à son mari et à ses enfants⁶³⁴.

De plus, la préoccupation politique de la députée Şafā' al-Hāšim était de « combattre les étrangers ». Le discours de cette députée était toujours hostile à l'égard des travailleurs étrangers : « Les expatriés devraient payer des taxes pour l'air qu'ils respirent⁶³⁵ », dit-elle. Selon al-Hāšim, « les services publics subventionnés devraient être réservés exclusivement aux Koweïtiens, les étrangers ne devraient pas être autorisés à y accéder gratuitement.⁶³⁶ » Les travailleurs étrangers seraient également, selon Şafā', la cause principale du chômage dans le pays⁶³⁷.

Il est donc difficile de juger la réussite ou l'échec de ces femmes députés car l'ambiance sociopolitique au Koweït n'était presque jamais stable depuis le début de XXI^e siècle. Ni les députés hommes ni les députées femmes étaient en mesure de réaliser leurs projets politiques. L'émir du pays, Şubāḥ al-Şubāḥ, a dissous le parlement à sept reprises depuis 2006, et il est donc impossible d'attendre des grandes réformes de la part des députés, hommes ou femmes.

Il est temps de voir à quel point la décision politique au Koweït est imprégné par le népotisme et les jeux d'influences qui constituent un obstacle devant l'émancipation des femmes, des apatrides, des chiïtes, des sunnites et des autres communautés dans le pays. Nous mettrons plus l'accent sur la société civile koweïtienne dans la prochaine partie de cette thèse. Si l'on admet que le pays connaît une société civile très active et réactive par rapport aux pays voisins, comment explique-t-on la paralysie qui touche le pays depuis les années 2000 sur le plan sociale et politique ? Comment la guerre des princes koweïtiens changea radicalement l'échiquier sociopolitique koweïtien au XXI^e siècle ? Nous analyserons également dans la partie suivante l'impact de l'absence des partis politique (interdites par la loi) sur la politisation de la société civile dans le pays, surtout depuis les événements du « Printemps arabe » qui ont même impliqué davantage la société civile koweïtienne dans les affaires régionales. La réponse à ces questions va éclaircir la nature du conflit sociopolitique koweïtien et va nous permettre d'analyser les obstacles qui empêchent la démocratisation de l'enjeu politique au Koweït.

⁶³⁴ *Ibid.*

⁶³⁵ Voir <https://www.alraimedia.com/article/828205/الكويتيين-على-الكويتيين-مضافة-على-الكويتيين> [Lien consulté le 27/05/2021]

⁶³⁶ Voir <https://orientxxi.info/magazine/koweit-immigres-les-faire-payer-pour-l-air-qu-ils-respirent,3288> [Lien consulté le 27/05/2021]

⁶³⁷ Voir <https://www.youtube.com/watch?v=AM9zXJQlfTs> [Lien consulté le 27/05/2021]

Partie III : Le chevauchement entre le politique et le civil au Koweït

Chapitre 1 : Le conflit entre l'opposition koweïtienne et le pouvoir exécutif au XXI^e siècle

Depuis le début du siècle dans ses vingt premières années, le monde arabe a connu des événements qui l'ont agité, en commençant par l'invasion de l'Irak en 2003, en passant par les révoltes du « printemps arabe » suivies par les guerres en Syrie, en Irak et au Yémen, et en finissant par une pandémie mondiale (la Covid-19).

La propagation de la corruption, la stagnation économique et les mauvaises conditions de vie ont effectivement accéléré l'apparition des turbulences dans le monde arabe. Les contraintes politiques et sécuritaires ont elles aussi contribué à déstabiliser les pouvoirs politiques en place. Ainsi, la société civile arabe s'est vue de plus en plus sollicitée par la population qui souhaite, notamment après les soulèvements arabes en 2011, s'investir activement à travers l'expression directe d'une participation citoyenne. Les réformes sociales, politiques et économiques deviennent alors prioritaires dans le discours « révolutionnaire arabe ».

Le Koweït a également connu des protestations depuis le milieu de l'année 2010, avant la vague de contestations qui a éclaté dans le monde arabe et dont le slogan vis-à-vis des autorités était « *Dégage* ». Dans l'émirat koweïtien, le « *Dégage* » était destiné au premier ministre Nāṣir Muḥammad al-Ṣubāḥ. Ces manifestations de 2010 au Koweït se sont terminées par la destitution du gouvernement et la résolution du Parlement de façon constitutionnelle en 2011.

Cependant, comme déjà indiqué dans la section *La Constitution koweïtienne et la citoyenneté : entre théorie et pratique*, l'émir du Koweït Ṣubāḥ al-Aḥmad al-Ṣubāḥ a dissout le parlement à sept reprises depuis son arrivée au pouvoir en 2006. La dissolution de 2011 était la quatrième après celles de 2006, de 2008 et de 2009. C'est-à-dire que les contestations populaires au Koweït avaient déjà bien commencé depuis l'arrivée du Ṣubāḥ sur le trône. Cet émir fait partie des princes koweïtiens qui ont le plus marqué l'histoire du pays de manière durable. Étant ministre des affaires étrangères depuis 1963 jusqu'à 2001, cheikh Ṣubāḥ « l'ingénieur de la politique extérieur du Koweït »⁶³⁸ devient peu à peu l'homme le plus influent du pays avant même son arrivée sur le trône.

⁶³⁸ Voir <https://www.kuna.net.kw/ArticleDetails.aspx?language=ar&id=1706871> [Lien consulté le 01/07/2021]

Très populaire avant 2006, « le sage des Arabes⁶³⁹ » se voit de plus en plus contesté par une couche importante du peuple koweïtien à partir de 2006. Le mandat de l'émir qui a « émancipée » la femme koweïtienne va être l'un des mandats les plus marqués par les contestations dans l'histoire du pays. Celui qui va tenter de diminuer le pouvoir grandissant des islamistes sunnites se voit face à une opposition acharnée. Étant parallèlement l'émir le plus populaire au sein de la communauté chiite du pays, le mandat du Şubāḥ al-Aḥmad al-Şubāḥ mérite plus d'analyse afin de mieux comprendre le paradoxe autour de cet émir-père « *al-amīr al-wālid* », d'autant plus que son intronisation marque le début d'une guerre des princes qui impacte la scène koweïtienne jusqu'à nos jours.

⁶³⁹ Cette appellation est donnée par les médias à l'émir Şubāḥ à cause de ses rôles d'intermédiaire pour la conciliation entre plusieurs pays, notamment l'Iran, l'Arabie saoudite, l'Irak et le Qatar.

Section 1 – L’arrivée de Ṣubāḥ al-Aḥmad al-Ṣubāḥ au pouvoir en 2006 : une source de conflit au sein de la famille princière

Sur le plan théorique et selon l’article 4 de la Constitution koweïtienne, la désignation du prince héritier est effectuée par l’émir du pays et approuvée par l’Assemblée nationale. L’émirat doit être maintenu dans la descendance du septième émir du pays cheikh Mubārak al-Ṣubāḥ (1896-1915). Concrètement parlant, la désignation du prince héritier ne se fait qu’après l’accord de trois parties : la famille princière, l’oligarchie marchande, et les Britanniques⁶⁴⁰. Ces derniers ont toujours leur mot à dire dans le pays car ils ont longtemps influé le Koweït et leur modèle parlementaire était plus ou moins la source d’inspiration pour le parlement koweïtien (le modèle bicaméral où on trouve une ascendance du pouvoir d’une chambre par rapport à l’autre)⁶⁴¹.

Le pouvoir politique et ses institutions promeuvent que la Constitution du pays était une sorte de contrat social entre le peuple et le pouvoir, mais d’après Aḥmad ‘Uqla al-‘Inizī, le chercheur koweïtien et l’auteur du *Le Koweït : la dialectique du pouvoir et de la fortune*⁶⁴², le peuple n’avait aucun mot à dire quant à la Constitution de 1962⁶⁴³. Lorsque l’on parle d’un pouvoir politique ou d’une volonté politique dans notre cas d’étude, la famille princière n’a jamais eu le monopole sur le domaine politique, elle était toujours sous la dépendance de l’influence oligarchique⁶⁴⁴. Il ne serait donc pas pertinent de dire que la famille princière au Koweït avait une autonomie exclusive sur la décision politique.

La décision ne se prend qu’avec un accord entre les familles marchandes koweïtiennes et la famille princière. La relation entre la famille princière et les oligarques koweïtiens était toujours dialectique, la dépendance entre ces deux acteurs était donc toujours réciproque. Ce rapport reflète la théorie célèbre de Hegel : la dialectique du maître et de l’esclave. Le maître qui dépend entièrement de son esclave est en fait l’esclave de son esclave. C’est ainsi que la relation entre la famille princière et les oligarques au Koweït doit être perçue.

⁶⁴⁰ Voir <https://mo9j.wordpress.com/2014/05/20/حقيقة-دستور-الكويت-أحمد-عقلة-الغزوي/> [Lien consulté le 02/07/2021]

⁶⁴¹ Voir la section 1 *La Constitution koweïtienne et la citoyenneté : entre théorie et pratique* (partie II – chapitre 2).

⁶⁴² Le titre original en arabe est *Al-Kuwayt : ġadaliyyat assulṭa wa attarwa*

⁶⁴³ Voir <https://mo9j.wordpress.com/2014/05/20/حقيقة-دستور-الكويت-أحمد-عقلة-الغزوي/> *op. cit.*

⁶⁴⁴ *Ibid.*

L'histoire du pays nous montre effectivement qu'il s'agissait toujours d'un conflit entre ces deux partis lorsqu'il est question de prendre une décision décisive⁶⁴⁵. Il est même arrivé que le conflit se transforme en un coup d'État : en 1938, Aḥmad al-Ġābir al-Ṣubāḥ, le dixième émir du pays, opta pour la composante bédouine, notamment la tribu al-Rašīdī, pour déjouer la tentative de coup d'État des familles marchandes qui s'expatrièrent volontairement ensuite en Irak⁶⁴⁶. La composante bédouine prendra tout son influence à ce moment précis de l'Histoire.

En 1915, la famille princière s'accorda sur un principe non constitutionnel fondé sur le compromis : à savoir que le pouvoir politique alterne entre la descendance du huitième émir du pays cheikh Ġābir Mubārak al-Ṣubāḥ (1915-1917) et la descendance de son frère et neuvième émir du pays Sālim Mubārak al-Ṣubāḥ (1917-1921). Ce droit coutumier appelle donc à alterner l'émirat entre le clan al-Ġābir et le clan al-Sālim. Ce consensus arrivé à son terme en 2006 avait pourtant établi une stabilité au sein de la famille princière.

En 2006, le conflit interne à la famille al-Ṣubāḥ va avoir ses conséquences sur la vie sociopolitique et l'avenir du pays. Le nouvel émir Ṣubāḥ al-Aḥmad **al-Ġābir** al-Ṣubāḥ, descendant de Ġābir Mubārak al-Ṣubāḥ, va établir dès son arrivée au pouvoir en 2006 une nouvelle configuration : l'émirat se concentre entre les mains du clan al-Ġābir au dépend du clan al-Sālim.

En effet, le prince Sa'd al-'Abdallah **al-Sālim** al-Ṣubāḥ, âgé de 78 ans, succède en toute logique à son cousin Ġābir al-Aḥmad **al-Ġābir** al-Ṣubāḥ (le frère de Ṣubāḥ al-Aḥmad al-Ṣubāḥ), décédé en 2006. Le nouvel émir du pays souffre d'un cancer du côlon depuis 1997 le paralysant en partie (il décèdera en 2008). Malade, ce dernier ne peut même pas prêter serment au Parlement, mais insiste pour gouverner. Cette situation plonge le pays dans une crise politique sans précédent, car le prince Ṣubāḥ al-Aḥmad **al-Ġābir** al-Ṣubāḥ cherche également à prendre la place de son frère Ġābir récemment décédé, puisque le prince héritier issu du clan al-Sālim ne peut assumer ses fonctions et que l'accord entre les clans était purement consensuel. Ṣubāḥ **al-Ġābir** revendique donc son droit de succéder à son propre frère.

En effet, la destitution de l'émir en cas d'incapacité physique ou morale de ce dernier à assumer ses responsabilités politiques est inscrite dans la Constitution de 1962 et la loi successorale de 1964. Les procédures de nomination d'un émir suppléant sont des prérogatives

⁶⁴⁵ Voir <http://taqadomi.com/تاريخ-الصراع-السياسي-في-الكويت/> [Lien consulté le 07/07/2021] et la section 1 *La citoyenneté à la koweïtienne : une problématique complexe pour la paix sociale* (Partie II, chapitre 1).

⁶⁴⁶ Voir Ḥālid Sulaymān AL-'ADSANI, *op. cit.*, p. 42-83. (Version électronique), p. 42-45. [Lien consulté le 07/07/2021]

attribuées par la Constitution à l'Assemblée nationale. Le Parlement vote donc à l'unanimité, le 24 janvier 2006, pour la destitution de l'émir Sa'd al-'Abdallah **al-Sālim** al-Şubāḥ ; et dans le même temps recommande l'intronisation du Şubāḥ al-Aḥmad **al-Ġābir** al-Şubāḥ son cousin, qui est alors le premier ministre⁶⁴⁷. Son intronisation se fera le 29 janvier 2006 par un vote à l'unanimité au sein de l'Assemblée nationale. L'éviction du cheikh Sa'd **al-Sālim** va affaiblir les islamistes, souvent soutenus par le clan al-Sālim au dépend du Şubāḥ (du clan al-Ġābir) en tant que nouvel émir qui apportera une politique plus libérale car moins influencé par les islamistes sunnites.

Comme aurait pu l'exprimer Machiavel : Şubāḥ al-Aḥmad **al-Ġābir** al-Şubāḥ serait un bon gouverneur et non un honnête gouverneur car le bon gouverneur prend des décisions *borderline* qui pourraient être déontologiquement condamnables mais qui par leur pertinence sont bénéfiques à la patrie (la fin justifiant les moyens), alors que l'honnête gouverneur tel que pourrait l'incarner son cousin, par son absence d'audace dû à sa pathologie, conduirait la société à la catastrophe faute d'avoir employé tous les moyens que le contexte impose⁶⁴⁸.

Bien qu'il puisse être considéré comme opportuniste par le clan al-Sālim et ses sympathisants, Şubāḥ al-Aḥmad **al-Ġābir** al-Şubāḥ est vu comme la personnalité qui a provisoirement fait sortir le pays du chaos, surtout concernant la crise de succession. Peu après son sacre, le nouvel émir doit faire face à l'ire populaire portant sur la question de la réforme des circonscriptions électorales. La crise de succession fragilisera la famille régente désormais scindée en deux clans : clan al-Ġābir (dont les descendants sont Ġābir et son frère Şubāḥ) et clan al-Sālim (dont les descendants sont Sa'd et son cousin Sālim, le chef de la Garde nationale). Ce conflit interne s'intensifie après l'éviction de clan al-Sālim de la vie politique par Şubāḥ al-Aḥmad **al-Ġābir** al-Şubāḥ. Dès son arrivée à la tête du gouvernement en 2003, l'émir Şubāḥ fait preuve déjà d'une grande ouverture sur les libéraux, les chiïtes et les femmes afin de rééquilibrer les rapports de forces en sa faveur. L'émancipation des femmes peut être alors perçue comme un coup stratégique du nouvel émir qui souhaitait avoir plus de légitimité populaire pour accéder au pouvoir.

Depuis 2006, le débat au sein des al-Şubāḥ est autour de la centralité du pouvoir dans la descendance du clan al-Ġābir. Le débat parmi la famille émirale pour le poste du prince héritier

⁶⁴⁷ A.R. ASIRI, *Anniẓām assiyāsī fī al-kuwayt : mabādi' wa mumārasāt...*, op. cit., p. 138-139.

⁶⁴⁸ Denis COLLIN, *Comprendre Machiavel*, Paris, Armand Colin, 2008, p. 75.

se limitait à cinq candidats⁶⁴⁹ : Muḥammad Ṣubāḥ **al-Sālim** al-Ṣubāḥ⁶⁵⁰, Nāṣir Ṣubāḥ al-Aḥmad al-Ṣubāḥ (clan al-Ġābir)⁶⁵¹, Ġābir Mubārak al-Ḥamad al-Ṣubāḥ (clan al-Ḥamad, le frère de Sālim et de Ġābir Mubārak al-Ṣubāḥ)⁶⁵², Aḥmad al-Fahad al-Aḥmad **al-Ġābir** al-Ṣubāḥ⁶⁵³, Nāṣir Muḥammad al-Aḥmad **al-Ġābir** al-Ṣubāḥ⁶⁵⁴. Cependant, l'émir Ṣubāḥ **al-Ġābir** al-Ṣubāḥ nomma à contre-courant des propositions officieuses son frère Nawwāf al-Aḥmad **al-Ġābir** al-Ṣubāḥ (émir du pays depuis 29 septembre 2020) comme prince héritier et son neveu Nāṣir Muḥammad al-Aḥmad **al-Ġābir** al-Ṣubāḥ comme premier ministre du pays. Nawwāf al-Aḥmad **al-Ġābir** al-Ṣubāḥ va à son tour, et dès son arrivée sur le trône en 2020, nommer son autre frère Miš'al al-Aḥmad **al-Ġābir** al-Ṣubāḥ comme prince héritier, continuant ainsi de garder l'émirat dans la lignée des al-Ġābir, et élargissant le fossé avec les al-Sālim⁶⁵⁵.

À savoir que le conflit entre le clan al-Ġābir et celui d'al-Sālim est antérieur à la crise de succession. Jusqu'à juin 2003, le titre de prince héritier et la fonction de premier ministre étaient indissociables depuis quarante ans. La scission entre les deux fonctions s'effectue en juillet 2003. L'émir Ġābir al-Aḥmad **al-Ġābir** al-Ṣubāḥ réforme ainsi le système en nommant son frère Ṣubāḥ al-Aḥmad **al-Ġābir** al-Ṣubāḥ comme nouveau premier ministre du pays en 2003. Bien que cette étape constituât une réforme politique importante, le prince héritier Sa'd (qui souffrait d'un cancer et qui était incapable de gérer ses fonctions) et son clan d'al-Sālim étaient en défaveur de cette réforme parce qu'elle leur retire un pouvoir exécutif. C'était le début du conflit au sein de la famille princière.

En revanche, cette réforme était une étape qui constitue l'une des décisions les plus importantes de l'histoire du pays car elle va révolutionner le rapport entre le Parlement et le gouvernement. Ce dernier n'est plus dirigé par un potentiel futur émir mais par le membre le plus influent de la famille princière. Ainsi, les décisions du premier ministre sont désormais plus faciles à juger par les députés car il n'y a plus le risque de se voir évincer du parlement au

⁶⁴⁹ Voir <https://gulfhhouse.org/posts/3894/> [Lien consulté le 02/07/2021]

⁶⁵⁰ Ancien vice-premier ministre et descendant du clan al-Sālim. C'est le candidat de son clan.

⁶⁵¹ Le fils aîné de l'émir Ṣubāḥ, le ministre de la Défense et le vice-premier ministre jusqu'à 2019. C'est le choix le plus accepté par le peuple car il était connu comme étant réformiste et libéral.

⁶⁵² Le candidat du clan al-Ḥamad, déjà écarté depuis 1915. Il était le premier ministre du pays de 2011 à 2019 (stratégie choisie par l'émir Ṣubāḥ dont l'objectif est de renforcer la position de son clan en accordant des postes importantes à d'autres clans).

⁶⁵³ La personnalité sportive la plus célèbre sur le plan national et régional. Neveu de l'émir Ṣubāḥ et fils du fameux « martyr » (lors de l'invasion irakienne) cheikh Fahad al-Aḥmad al-Ṣubāḥ. Il a occupé trois postes ministériels : de l'Information, du Pétrole, de l'Énergie. Il était également le président de la fédération koweïtienne de Football, président du Conseil olympique d'Asie et président de la Fédération d'Asie de Handball.

⁶⁵⁴ Il était le premier ministre du pays de 2006 à 2011 et entretenait des rapports importants avec la République islamique d'Iran.

⁶⁵⁵ Voir l'arbre généalogique des al-Ṣubāḥ sur <http://www.kuwaitpolitics.org/treecall.svg> [Lien consulté le 20/07/2021]

moment de l'intronisation d'un nouvel émir qui était toujours le premier ministre. N'étant plus protégé par l'immunité constitutionnelle et politique, la scission met terme à la coutume qui exemptait le chef du gouvernement (le premier ministre) à rendre des comptes et qui empêchait les députés à exposer celui-là aux sanctions prévues par la loi⁶⁵⁶. Cette réforme n'est que la continuité d'une « démocratie de concordance » pratiquée par l'État koweïtien⁶⁵⁷. Il s'agit d'un comportement politique qui consiste à rejeter les conflits et à rechercher des solutions négociées aux problèmes. Ce système n'est évidemment pas propre au Koweït, il se trouve même en Occident, notamment en Suisse, et s'explique de différentes manières selon Pierre Cormon⁶⁵⁸ :

- Lorsqu'on se méfie traditionnellement du pouvoir, l'option de le partager entre plusieurs acteurs serait le choix le plus cohérent.
- Un système dirigé par un gouvernement de concordance est donc plus susceptible de représenter les différentes composantes du pays.
- Dans un système où chaque loi peut être attaquée par les représentants du peuple, il serait plus à même de réunir de large majorité.

La famille al-Şubāh a toujours opté pour ce système, tantôt préférant les oligarques, tantôt les bédouins ou les islamistes, sunnites ou chiïtes. Dès la mise en place d'une constitution en 1962, l'émir de l'époque, 'Abdallah **al-Sālim** al-Şubāh (1895-1965), accorda des prérogatives parlementaires aux députés dans la mesure où les oligarques et les bédouins peuvent partager le pouvoir à condition que la famille princière ait le droit d'initiative de former le gouvernement présidé par un de ses membres⁶⁵⁹ :

« 1. Un peuple peut prendre sa liberté en étant asservi par un prince. 2. Si le prince veut avoir une chance d'assurer son pouvoir, il ne peut user de cruauté en permanence, car "plus il use de cruauté plus son pouvoir s'affaiblit". 3. Donc il doit chercher l'amitié du peuple et pour ce faire il doit chercher à satisfaire ses désirs. 4. Pour satisfaire le peuple, il faut d'abord s'assurer des "grands" ou de ceux qui veulent commander, soit en les éliminant soit en leur accordant des charges avec lesquelles ils seront contents. 5. Pour satisfaire le peuple, il faut ensuite lui assurer la sûreté, et pour ce faire le prince doit faire de bonnes lois et lui-même y obéir⁶⁶⁰. »

La scission entre la fonction de prince héritier et celle de premier ministre s'inscrit effectivement dans cette politique koweïtienne de concordance. Elle prouve le machiavélisme

⁶⁵⁶ Voir <https://www.aljazeera.net/news/arabic/2003/7/9/عن-العهد-ولي-المنصب-ولى-العهد> [Lien consulté le 02/07/2021]

⁶⁵⁷ Voir <https://www.alarabiya.net/2012/11/11/الكويت-جنور-الأزمة-وسيناريو-هات-الحل> [Lien consulté le 03/07/2021]

⁶⁵⁸ Pierre CORMON, *La politique suisse pour les débutants*, Genève, Slatkine, 2016, p. 87.

⁶⁵⁹ Voir <https://www.alarabiya.net/2012/11/11/الكويت-جنور-الأزمة-وسيناريو-هات-الحل>, *op. cit.*

⁶⁶⁰ D. COLLIN, *Comprendre Machiavel...*, *op. cit.*, p. 123.

de l'État koweïtien qui ne cesse d'« innover » des lois pour éviter les conflits et satisfaire les protagonistes de la scène koweïtienne. Cependant, une telle réforme (la scission entre les deux fonctions) était-elle réellement bénéfique au système politique koweïtien ? Si l'on considère que l'émir Şubāḥ est un bon gouverneur d'après la vision machiavélique (la fin justifiant les moyens), comment pourrions-nous expliquer son mandat marqué par les turbulences les plus importantes dans l'histoire du pays ?

Section 2 – La scission entre la fonction de prince héritier et celle de Premier ministre : une réforme favorisant les abus par l’émir du pays

La réforme qui met fin au monopole du prince héritier sur le cabinet ministériel va ouvrir « la boîte de pandore » aux al-Şubāḥ. Les députés vont commencer depuis 2006, et pour la première fois dans l’histoire du pays, les interpellations parlementaires destinées au chef du gouvernement⁶⁶¹. Les interpellations se limitaient jusqu’à présents aux ministres (dont certains ont été contraints de démissionner) mais jamais à leur chef. C’était la raison pour laquelle le nouvel émir Şubāḥ al-Şubāḥ décida de dissoudre le Parlement le 21 mai 2006. L’origine de l’interpellation était liée à la crise des circonscriptions (*azmat addawā`ir*).

En effet, à la suite de la Constitution de 1962, le Koweït a été divisé en dix circonscriptions en vue d’organiser les premières élections parlementaires (23/01/1963 – 14,355 citoyens sur 16,889 ont pratiqué leur droit de vote⁶⁶²). La constitution des circonscriptions était formée sur la base ethnique, confessionnelle ou de classe sociale, autrement dit des circonscriptions à majorité chiite ou sunnite, d’autres dominées par les familles oligarques, et certaines marquée par le tribalisme. Les dix circonscriptions étaient les suivantes : Şarq, Ġibla, al-Şuwayḥ, Aşşāmiyya, Kéfān, al-Qādisiyya, Addasma, Ḥawallī, Assālmiyya, al-Aḥmadī.

Avec l’urbanisation du pays, la carte électorale va connaître un changement en 1981 lorsqu’on passa de 10 circonscriptions à 25 circonscriptions (avec 50 délégués à raison de 2 par districts alors que jusqu’à présent la loi prévoyait 5 élus par zone). Les élections de février 1981 vont connaître la participation de 41,953 électeurs (le taux de participation était à 98%)⁶⁶³. Ce changement eut des effets néfastes pour les élections dans le pays : un nombre très élevé de circonscriptions contre un petit nombre d’électeurs (seulement trois circonscriptions comptent plus de deux milles électeurs et la majorité du reste compte moins d’un millier d’électeurs)⁶⁶⁴. Cela provoqua de nouveaux phénomènes sur la scène électorale koweïtienne, la corruption : l’achat des voix, le transfert des électeurs d’une circonscription à une autre, le nombre très important d’électeur d’une circonscription par rapport à un nombre très faible dans une

⁶⁶¹ Voir <http://www.kna.kw/clt-html5/run.asp?id=1971> [Lien consulté le 03/07/2021]

⁶⁶² A.R. ASIRI, *Annizām assiyāsī fī al-kuwayt : mabādī` wa mumārasāt...*, op. cit., p. 146.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 148.

⁶⁶⁴ *Maghreb-Machrek*, n° 92, avril-mai-juin 1981, p. 100-101.

circonscription voisine⁶⁶⁵. En effet, l'objectif de cette nouvelle réglementation électorale était de mieux contrôler l'enjeu électoral par l'État.

Le découpage des circonscriptions dans les années 1980 était en parallèle avec une scène régionale imprégnée par la radicalisation du mouvement de Ğuhaymān al-'Uṭaybī qui aboutit à la prise de la Mecque en 1979 et par la révolution islamique iranienne suivie par la guerre Iran/Irak où le Koweït va soutenir le régime irakien. L'État koweïtien va privilégier, avec le découpage des circonscriptions, un vote à caractère communautaire afin de diviser les zones à dominantes chiïtes et les incorporer à des circonscriptions tribales pour éviter l'éveil identitaire chiïte⁶⁶⁶.

La révolution iranienne impliqua non seulement les chiïtes koweïtiens dans un éveil religieux mais également les islamistes sunnites qui soutinrent le caractère religieux de la jeune république islamique iranienne devenue désormais un exemple de renversement d'un souverain⁶⁶⁷. L'État koweïtien va intercéder de façon officieuse en achetant des voix qui mèneront des députés progouvernementaux à l'Assemblée nationale⁶⁶⁸. D'autant plus qu'en février 1981, le pays va connaître pour la première fois des programmes électoraux portant exclusivement sur l'islamisation des lois. Il s'agissait bien évidemment des Frères musulmans et des salafistes. Ces élections eurent pour résultat l'élimination du groupe traditionnel d'opposition, notamment les nationalistes panarabes, au détriment de l'émergence d'une opposition religieuse sunnite⁶⁶⁹.

C'est pour toutes ces raisons que le pays assista à *azmat addawā'ir* (la crise des circonscriptions) en 2006 suscitée par un projet de loi controversé (proposé par le gouvernement) de réforme électorale diminuant le nombre de circonscriptions de 25 (2 députés par circonscription) à 10 (5 députés par circonscription). Ce projet n'était pas à la hauteur des attentes de l'opposition qui souhaitait réduire le nombre de circonscriptions à 5 (soit 10 députés par circonscription) afin d'enrayer la corruption. Les modifications de l'opposition

⁶⁶⁵ Voir <https://www.aljazeera.net/news/arabic/2006/5/16/قصة-الدوائر-الانتخابية-في-الكويت> [Lien consulté le 05/07/2021]

⁶⁶⁶ Dabī al-Haylam AL-ḤARBI, *Al-nizām al-intihābī fī al-kuwayt: addawā'ir al-intihābiyya, tašhīṣ al-wāqi' wa malāmiḥ attag'yīr*, Koweït, Assiyāsī, 2003.

⁶⁶⁷ Jill CRYSTAL, *op. cit.*, p.100-102.

⁶⁶⁸ A.R. ASIRI, Kamāl al-Munūfī, « al-intihābāt anniyābiyya assādīsa fī al-Kuwayt : Taḥlīl siyāsī », *Journal of Social Sciences*, 1986, vol. 14, n° 1, p. 95-138.

⁶⁶⁹ André BOURGEY, « Kuwait », in Paul BONNENFANT (éd.), *La péninsule arabe aujourd'hui. Tome II : Études par pays*, Aix-en-Provence, Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, coll.« Connaissance du monde arabe », 2013, p. 417-449.

parlementaire sur le projet de loi seront renvoyées par le gouvernement devant la Cour constitutionnelle⁶⁷⁰.

De plus, l'écartement du clan al-Sālim incitera certains de ses membres d'intégrer l'opposition pour déstabiliser le pouvoir des al-Ġābir. Ils revendiquent, à l'instar de l'opposition, de réduire le nombre de circonscriptions à cinq. Le Parlement se montre assez résistant et les députés lancent une révolution parlementaire « Le Mouvement Orange⁶⁷¹ » avec l'objectif de réformer le système politique : cinq circonscriptions électorales, droit de constitution des partis politiques, et un premier ministre extérieur à la famille princière al-Ṣubāḥ. « Le mouvement orange » était insufflé par le charismatique Aḥmad Assa'dūn⁶⁷² et soutenu dans un esprit de vengeance par cheikh Fahad al-Sālim al-'Ali al-Ṣubāḥ, le fils de l'ancien chef de la Garde nationale Sālim al-'Ali écarté par l'émir Ṣubāḥ al-Ṣubāḥ (clan al-Sālim contre clan al-Ġābir).

Les orangistes dirigés par l'opposition vont organiser plusieurs manifestation et émeutes qui vont conduire l'émir du pays à dissoudre le Parlement le 21 mai 2006 et à demander au tribunal constitutionnel d'organiser de nouvelles élections (29 juin 2006)⁶⁷³. Bien que la formation des partis politiques soit interdite par la loi, des membres du Parlement soutenus par les islamistes sunnites accompagnés de nationalistes et de libéraux vont former des alliances réformatrices. Ces alliances étaient en faveur de l'opposition lors des élections de juin 2006 : l'opposition obtiendra la majorité des sièges et réussira à voter une loi qui amènera à la diminution de nombre de circonscriptions électorales passant de 25 à 5 circonscriptions et non à 10 comme l'avaient prodigué le gouvernement. À noter qu'aucune femme, dont les droits politiques furent accordés en 2005, n'a réussi à avoir un siège dans le Parlement en 2006 : 333,793 citoyens sur 793,000 ont pratiqué leur droit de vote ; 77% des hommes et 58% des femmes ont voté lors des élections de 2006⁶⁷⁴.

⁶⁷⁰ A.R. ASIRI, *Annizām assiyāsī fī al-kuwayt : mabādi' wa mumārasāt...*, op. cit., p. 139-140.

⁶⁷¹ En référence à la Révolution orange en Ukraine en 2004.

⁶⁷² Issu d'une famille sédentaire, Aḥmad Assa'dūn, né en 1934, fait partie des dirigeants les plus charismatiques du mouvement d'opposition des députés depuis 1985. Il occupa plusieurs postes durant sa carrière : Président de l'Association koweïtienne de football (1968-1976), vice-président de l'Association de la Fédération internationale de football *FIFA* (1974-1982). Depuis son élection au Parlement koweïtien en 1975, il devient vice-président du Parlement (1975 et 1981), et président (1985, 1992, 1996 et 2012). Il est le leader principal de l'opposition koweïtienne et a dirigé la Coalition des Députés formée en 1991. Il est également l'un des fondateurs du Bloc de l'action populaire (1999).

⁶⁷³ A.R. ASIRI, *Annizām assiyāsī fī al-kuwayt : mabādi' wa mumārasāt...*, op. cit., p. 139-140.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 153.

Or, le Parlement voté en juin 2006 ne durera pas, il sera à son tour dissout, de nouveau, en 2008. Les tensions qui mèneront à sa dissolution en 2008 sont diverses. Primo, crise économique : une inflation record dans le pays, le Parlement demande des hausses importantes liées à l'augmentation des salaires de la fonction publique, alors que le Cabinet ministériel renâclait à augmenter les dépenses publiques⁶⁷⁵. Deuxio, démantèlement des *dawāwīn* « les réseaux d'assemblée »⁶⁷⁶ sur décision gouvernemental. Le démantèlement de ces centres traditionnels de mobilisations sociales va provoquer de plus en plus de tensions entre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif. Selon le gouvernement, les réseaux d'assemblée démantelés étaient basés sur des propriétés de l'État, et donc les *dawāwīn* en question devenaient illégaux⁶⁷⁷. A contrario, l'opposition estime que l'État a cherché à faire taire les contestations en éliminant ces centres traditionnels de mobilisations sociales tout en laissant d'autres réseaux d'assemblée illégaux mais dont le discours était pro-gouvernemental⁶⁷⁸. Musallam al-Barrāk⁶⁷⁹, leader charismatique de l'opposition évoque comme un objectif le démantèlement des *dawāwīn* afin d'orienter les élections suivantes en faveur du gouvernement⁶⁸⁰. Tertio, les tensions sectaires et ethnique animées réciproquement entre sunnites et chiïtes, puis réciproquement entre bédouins et sédentaires commencent à impacter le paysage sociopolitique du Koweït. C'est effectivement cette tension sectaire qui éloignera la composante chiïte de l'opposition⁶⁸¹.

L'agenda et les décisions des élus aboutissant à diminuer les circonscriptions électorales à cinq en 2006 et à dissoudre le Parlement en 2008 étaient le résultat des influences multiples de la part de la société civile koweïtienne. C'était donc une participation pluraliste à une décision publique dirigée par les élus et alimentée par des mouvements et des associations. Le gouvernement koweïtien présenta sa démission le 19 mars 2008, et le parlement fut dissout par l'émir qu'il le dénonça comme irresponsable. Cette mesure émirale qui conduit à la dissolution du Parlement fut justifié par la nécessité de préserver l'unité nationale⁶⁸². La Cour constitutionnelle fixa le 17 mai 2008 comme date pour les élections anticipées.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 140-141.

⁶⁷⁶ Pour plus d'information, voir la section 3 *Le Koweït de l'indépendance à la révolution iranienne : la métamorphose du chiïsme koweïtien* (partie II – chapitre 1).

⁶⁷⁷ Voir <https://www.aljarida.com/articles/1461292799426021500/> [Lien consulté le 08/07/2021]

⁶⁷⁸ *Ibid.*

⁶⁷⁹ Appelé par ses sympathisants *Ḍamīr al-umma* « la conscience de l'*umma* », Musallam al-Barrāk est aujourd'hui réfugié en Turquie à cause des poursuites judiciaires au Koweït liées à ses positions politiques.

⁶⁸⁰ Voir <https://www.aljarida.com/articles/1461292799426021500/> [Lien consulté le 08/07/2021]

⁶⁸¹ Voir la section 4 *La pression permanente de l'opposition sur le gouvernement et la mise en lumière d'une crise institutionnelle au Koweït* (partie III – chapitre 1).

⁶⁸² Voir <http://www.kna.kw/clt-html5/news-details.asp?id=15549> [Lien consulté le 08/07/2021]

La victoire des élections de 2008 par l'opposition va intensifier ses attaques contre le chef du gouvernement qui n'a plus d'immunité depuis la scission entre la fonction de premier ministre et de prince héritier. Les islamistes du parlement vont enchaîner cinq objections parlementaires en direction du premier ministre (en poste depuis 2006) cheikh Nāṣir Muḥammad al-Aḥmad al-Ṣubāḥ, le neveu de l'émir du pays. Le gouvernement, et sous la pression de certains députés islamistes, annula un partenariat (avec un capital de 17.5 milliards de dollars) avec Dow Chemical Company. Les députés de l'opposition considéraient que ce partenariat allait encore aggraver la crise économique dans le pays⁶⁸³. Mais les tensions entre le pouvoir législatif et exécutif ne cessèrent d'aggraver le climat politique dans le pays. L'émir se voit alors pour la deuxième fois en moins d'un an dans l'obligation de dissoudre le Parlement (le 18/03/2009) sous le prétexte que le pouvoir législatif a abusé des moyens parlementaires pour régler les comptes avec le pouvoir exécutif et le premier ministre⁶⁸⁴.

La dissolution parlementaire constitue une arme propre à l'émir du pays pouvant s'en servir (de façon disproportionnée et illimitée). Elle lui permet de dissoudre une crise ou un blocage institutionnel. L'émir devient l'arbitre qui met fin aux forts mouvements sociaux qui perturberaient, selon ce dernier, le fonctionnement des institutions du pays. L'Assemblée nationale fut dissoute trois fois avant l'arrivée de Ṣubāḥ al-Ṣubāḥ au pouvoir (1976, 1986 et 1999). Depuis son intronisation en 2006 jusqu'en 2009, il a suspendu la vie parlementaire à trois reprises (2006, 2008, 2009) avec une approbation officielle d'une couche importante de la société : à savoir les chiites⁶⁸⁵, les femmes⁶⁸⁶ et les oligarques⁶⁸⁷. Ces dissolutions successives pourraient déjà être considérées comme des actes répréhensifs mais nous allons voir qu'il se permettra d'aller encore plus loin dans sa logique (dissolutions parlementaires en 2011, 2012, 2013 et 2016)⁶⁸⁸.

⁶⁸³ Voir <https://www.aljazeera.net/ebusiness/2008/12/28/4-17-الكويت-تلغي-صفقة-مع-داو-كيميكال-بقيمة-17-4-28-12-2008> [Lien consulté le 08/07/2021]

⁶⁸⁴ Voir <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/events/2016/10/17/حل-مجلس-الامة-الكويتي-الحالات-17-10-2016> [Lien consulté le 08/07/2021]

⁶⁸⁵ Les relations importantes tissées par Ṣubāḥ al-Ṣubāḥ avec l'Iran et l'Irak (centre du chiisme au Moyen-Orient), vont renforcer sa popularité au sein de la communauté chiite koweïtienne. De plus, sa présence immédiate dans la mosquée chiite *Aṣṣādiq* ciblée le 26 juin 2015 par un attentat terroriste (qui a fait 27 morts et 222 blessés) lui donna une place centrale dans l'imaginaire chiite koweïtien.

⁶⁸⁶ Ṣubāḥ al-Ṣubāḥ était l'origine du projet de loi qui a accordé aux femmes leurs droits politiques en 2005. Voir le chapitre 2 *L'intégration des femmes koweïtiennes dans la sphère politique nationale* (partie II).

⁶⁸⁷ Dès son arrivée au pouvoir, Ṣubāḥ al-Ṣubāḥ va dissuader les islamistes en menant une politique libérale soutenue par les familles marchandes koweïtiennes, notamment la famille al-Ġānim et la famille al-Ḥurāfi.

⁶⁸⁸ 'Alī AL-WARDĪ, *Wu 'ād al-salāṭīn*, 2e éd., Londres, Kufaan Publishing, 1995, p. 65.

La dissolution est une arme qui nécessite une audace de la part de son détenteur, et Şubāḥ al-Şubāḥ n'était pas un leader ordinaire mais un émir extraordinaire comme aurait pu le citer Dostoïevski :

« Les hommes ordinaires ont l'obligation d'observer les lois et n'ont pas le droit de sortir de la légalité et cela parce qu'ils sont ordinaires. Quant aux hommes extraordinaires, ils ont le droit de commettre toutes sortes de crimes et de sortir de la légalité, uniquement parce qu'ils sont extraordinaires (...). J'ai simplement fait allusion au fait que l'homme extraordinaire a le droit...je veux dire, pas le droit officiel, mais qu'il a le droit de permettre à sa conscience de sauter certains obstacles et ceci si l'exécution de son idée (qui est peut-être salutaire à toute l'humanité) l'exige.⁶⁸⁹ »

Les dissolutions s'inscrivent effectivement dans la continuité de la politique koweïtienne de concordance : éviter de trouver des solutions concrètes pour les conflits et négocier les solutions possibles aux problèmes. Dissoudre le Parlement pourrait calmer les mouvements sociaux et mettrait en place de nouvelles alliances basées sur le compromis entre le pouvoir exécutif et certains acteurs du pouvoir législatif. En revanche, peut-on considérer la politique de concordance comme moyen sans faille ?

Nous allons voir dans des prochaines pages comment va s'agrandir le fossé entre le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif du pays par l'entremise des *lobbyings* à travers les divers groupes de pression et les associations. Si l'on considère que le *lobbying* est un moyen démocratique pour la réforme, est-il néfaste au Koweït dans le sens où il pourrait paralyser le développement sociopolitique, économique et infrastructurel du pays et conduire davantage à une corruption politico-économique ? Comment pouvons-nous analyser l'articulation des trois espaces qui assurent la culture politique d'un pays⁶⁹⁰ : l'espace des autonomies privées (la société civile), l'espace de l'autorité et de la souveraineté (l'État), l'espace où l'intérêt général se construit (l'espace public) ?

L'élément unificateur de l'opposition koweïtienne est-il réellement un projet bien défini par les divers acteurs ou s'agit-il simplement d'une opposition réunie par un ennemi commun ? Autrement dit, le conflit entre l'opposition et le gouvernement est-il un conflit antagoniste (entre ennemis) ou un conflit agoniste (entre adversaires) ? L'objectif serait-il de prouver à tout prix que le pouvoir exécutif est fautif ou de trouver un compromis pour mieux réformer le système politique du pays ?

⁶⁸⁹ F. DOSTOÏEVSKI, *Crime et châtiment*, Paris, Gallimard, 1973, p. 252-253.

⁶⁹⁰ J. GENARD, *Les pouvoirs de la culture*, Bruxelles, Editions Labor, 2001, p. 59-61.

Si nous prenons en exemple la définition de Daniel Cefaï (le directeur d'études de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales) par rapport au concept d'*action collective* :

« [l'action collective] renvoie à toute tentative de constitution d'un collectif, plus ou moins formalisé et institutionnalisé, par des individus qui cherchent à atteindre un objectif partagé, dans des contextes de coopération et de compétition avec d'autres collectifs⁶⁹¹. »

Les membres de l'action collective au Koweït durant le XXI^e siècle partagent-ils le même objectif ? Si leur action collective est pour le bien en commun, pourquoi la composante chiite a-t-elle pris de la distance avec l'action collective qui ravage le pays depuis 2006 ?

⁶⁹¹ D. CEFĀĪ, *Pourquoi se mobilise-t-on?...*, op. cit., p. 8.

Section 3 – Les tensions entre le pouvoir exécutif et législatif au Koweït : vers un machiavélisme étatique et un démembrement de l’opposition

2010, les mouvements sociaux manifestent dans les rues : la corruption, le manque d’intégrité dans les élections, la crise économique et politique sont les facteurs derrière les nouvelles attaques de l’opposition contre le Premier ministre Nāṣir **al-Ġābir** al-Ṣubāḥ (le neveu de l’émir Ṣubāḥ). Au milieu d’année, des manifestations de masse se déroulent à Kuwait City. *’Irḥāl* « dégages » était le slogan de ce « printemps koweïtien ».

La destitution du Premier ministre était la revendication principale de l’opposition lors des manifestations de 2010 sur la Place de la Détermination « *Sāḥat al-’Irāda* ». Revendiquant davantage de réformes sociales, économiques et politiques, les manifestations vont durer presque une année jusqu’à la destitution du Premier ministre Nāṣir **al-Ġābir** al-Ṣubāḥ et de son gouvernement en 2011. L’émir Ṣubāḥ n’hésite pas par la suite à utiliser son joker stratégique : la dissolution de l’Assemblée nationale, celle-ci est dissoute le 06/12/2011. La crise entre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif qui va s’en suivre constitue le divorce entre ces deux institutions. Les causes et les conséquences de ce divorce laissent le pays dans un état de stagnation qui perdure jusqu’à aujourd’hui.

Les élections parlementaires de mai 2009 marquent l’histoire du pays car les réformes de l’émir Ṣubāḥ en 2005 vont donner leurs fruits lorsque les électeurs et les électrices koweïtiens choisissent quatre femmes pour les représenter à l’Assemblée nationale en 2009⁶⁹². Cependant, l’introduction de ces quatre députées passe inaperçu puisqu’à l’époque il ne s’agissait que d’un détail intrinsèque au Parlement, car le pays était déjà plongé dans une profonde crise politique critique. La non-coopération entre le gouvernement et l’Assemblée nationale à la première décennie du XXI^e siècle arrive à son apogée en 2009 : l’opposition parlementaire multiplie les objections et les vetos en direction des ministres et de leur chef du gouvernement (car il n’est plus protégé par l’immunité du prince héritier depuis 2003), et le cabinet ministériel boycotte des auditions parlementaires.

Malgré le démantèlement des réseaux d’assemblée (les *dawāwīn*) par le gouvernement en 2008, des leaders de l’opposition parlementaire continuent de mobiliser le peuple dans ces centres traditionnels de mobilisations sociales. Ġim‘ān al-Ḥirbiš, député parlementaire,

⁶⁹² Voir la section 3 *Les traditions patriarcales tribales : un frein aux réformes sociopolitiques* (partie II – chapitre 3).

membre du groupe politique *Hadas* (Frères musulmans)⁶⁹³ et l'un des leaders principaux de l'opposition, organise le 08/12/2010 une fronde parlementaire *'illa addustūr* « tout sauf la constitution ». Dans le réseau d'assemblée de Ğim'ān al-Ĥirbiš, on dénonce les dispositions liberticides du gouvernement. Le gouvernement est si sévèrement critiqué par le réseau d'assemblée de l'opposition, que les autorités koweïtiennes envoient les forces de l'ordre pour assiéger puis donnent l'assaut sans aucune retenue dans le quartier général de réseau de Ğim'ān al-Ĥirbiš⁶⁹⁴.

À quelque chose malheur est bon. En définitif, cette agression envers l'opposition marquera un changement de perception d'une partie importante de la population qui la renforcera et la soutiendra. Depuis, lorsque la question politique koweïtienne est évoquée, on parle de la situation des événements du réseau d'assemblée de Ğim'ān al-Ĥirbiš comme un marqueur antérieur et postérieur à l'assaut du quartier général car l'État, à travers les forces de l'ordre, a transgressé les limites en agressant les représentants du peuple koweïtien⁶⁹⁵.

En février 2011, de nouvelles vagues de contestation éclatent dans le pays en faveur des apatrides koweïtiens. Les protestations prirent place à Ğahrā' au nord-ouest du Koweït City. En vue d'apaiser les tensions et d'éviter de nouveaux conflits avec l'opposition, le gouvernement promet d'accorder des droits civils aux apatrides⁶⁹⁶. Cela n'empêchera pas l'opposition de lancer de nouvelles invectives parlementaires en direction de plusieurs ministres, notamment le Ministre du Logement et du développement cheikh Aḥmad al-Fahad al-Aḥmad **al-Ĝābir** al-Šubāḥ (22/03/2011), le Ministre du Pétrole et de l'Information cheikh Aḥmad al-'Abdallah al-Aḥmad **al-Ĝābir** al-Šubāḥ (29/03/2011), le Ministre des affaires étrangères cheikh Muḥammad Šubāḥ **al-Sālim** al-Šubāḥ⁶⁹⁷ (30/03/2011)⁶⁹⁸. Au lendemain de la dernière invective parlementaire, le gouvernement de cheikh Nāšir al-Šubāḥ présente sa démission à l'émir du pays. Après acceptation, celui-ci va de nouveau charger son neveu Nāšir de former un nouveau

⁶⁹³ *Hadas* « *al-ḥaraka addustūriyya al-islāmiyya* - le Mouvement constitutionnel islamique » est en effet le groupe politique formel (fondé en 1991) de l'organisation clandestine (*tanzīm sirrī*) des frères musulmans koweïtiens. Voir la section *Les Frères musulmans koweïtiens : des hauts et des bas*.

⁶⁹⁴ 'Ubayd al-Wasmī, membre de la tribu Muṭayr et professeur de droit à l'Université du Koweït (devient député parlementaire pour quelques mois en 2012 et est actuellement député depuis mai 2021) va être la cible des forces de l'ordre lors de la réunion chez Ğim'ān al-Ĥirbiš. Al-Wasmī était très critiques vis-à-vis des autorités, il a donc subi la violence policière. 'Ubayd al-Wasmī est aujourd'hui un leader principal de l'opposition koweïtienne.

⁶⁹⁵ *Ibid.*

⁶⁹⁶ S'en suit une réunion de la commission parlementaire au sujet des apatrides où le gouvernement accordera certains droits civils aux sans-papiers : droit à l'enseignement, à l'obtention de passeports personnels, accès aux soins médicaux et accès à l'emploi.

⁶⁹⁷ Un des cinq propositions officielles pour le poste du prince héritier en 2006. Voir la section *L'arrivée du cheikh Šubāḥ al-Aḥmad al-Šubāḥ au pouvoir en 2006 : un coup d'État chez les al-Šubāḥ*.

⁶⁹⁸ Voir <https://www.kuna.net.kw/ArticlePrintPage.aspx?id=2654054&language=ar> [Lien consulté le 22/07/2021]

gouvernement. Le conflit entre le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif ne cesse de s'accroître par l'entêtement de l'émir à imposer son neveu comme un Premier ministre incontournable.

Août 2011, le mois de la corruption : le journal koweïtien *al-Qabas* dévoile un nouveau scandale au sein des ministères et du Parlement. Certains députés et ministres auraient eu un accroissement conséquent des provisions sur leur comptes bancaires⁶⁹⁹. Ces accroissement de provisions proviendraient des dépôts gouvernementaux dont l'objectif serait d'« acheter » la loyauté des députés et ministres en question afin de rééquilibrer le rapport de force avec l'opposition⁷⁰⁰. Ce Parlement fut ensuite connu populairement sous le nom du *Parlement des receveurs de pot-de-vin* « *Mağlis al-qibbāda* ». L'opposition n'hésitera pas à lancer une invective parlementaire destinée au chef du gouvernement Nāṣir al-Şubāḥ au sujet des « pot-de-vin ». Le Premier ministre renvoie l'invective parlementaire devant le tribunal constitutionnel. Cet acte va intensifier la colère populaire et les Koweïtiens se font plus présent dans les rues pour montrer le mécontentement envers ce gouvernement jugé corrompu.

Dans la nuit du 16 novembre 2011, cet événement connu au Koweït sous le nom du Mercredi noir « *al-'arbi'ā' al-'swad* » voit des centaines de jeunes gens, poussés par les leaders de l'opposition, faire irruption sans prévenir à l'Assemblée nationale : c'est un lieu public dont l'entrée n'est permise que sous certaines conditions. Par conséquent, et vu de la gravité des faits et de la situation, plusieurs ministres démissionnent et le gouvernement déposera une lettre à l'émir du pays montrant sa volonté de non-coopération avec le Parlement. La démission du gouvernement sera acceptée par l'émir le 28 novembre 2011. Cheikh Ğābir Mubārak **al-Ḥamad** al-Şubāḥ (un des cinq propositions officielles pour le poste du prince héritier en 2006) va remplacer Nāṣir **al-Ġābir** al-Şubāḥ au poste du Premier ministre et aura pour première mission de former un tout nouveau gouvernement. L'émir Şubāḥ al-Şubāḥ va dissoudre ensuite le Parlement et va appeler à de nouvelles élections arrêtées le 2 février 2012.

Tout comme les gouvernements successifs qui ont abusé de leur pouvoir jusqu'en 2011, l'opposition n'était pas innocente. La majorité des invectives destinées à l'ancien Premier ministre Nāṣir al-Şubāḥ n'étaient pas pleinement justifiées car elles auraient d'abord dû être destinées aux ministres de tutelle et non directement au chef du gouvernement⁷⁰¹. La surexploitation du mécanisme constitutionnel, à savoir l'utilisation de « l'invective parlementaire » et en réponse la « dissolution parlementaire », met en lumière un

⁶⁹⁹ Voir <http://www.kna.kw/clt-html5/news-details.asp?id=13334> [Lien consulté le 22/07/2021]

⁷⁰⁰ *Ibid.*

⁷⁰¹ Voir <https://www.aljarida.com/articles/1462023117206030000/> [Lien consulté le 22/07/2021]

disfonctionnement de la Constitution⁷⁰². En effet, la volonté des deux antagonistes de vouloir influencer le pouvoir judiciaire met à mal ce pouvoir judiciaire qui ne trouve plus le moyen de statuer. L'opposition quant à elle a su exploiter la rue et jouer de la faiblesse des deux antagonistes, le parlement et le gouvernement, pour faire pression sur la Cour constitutionnel et en finalité sur la décision de l'émir qui aura le dernier mot quant à la dissolution parlementaire et qui aboutira un amendement du code électoral et des circonscriptions.

2012 : une année clé au Koweït. Le déroulement de deux élections dans la même année (en février et en décembre) et leurs résultats mettent le pays devant une scène sociopolitique critiquable sur le plan ethnique et confessionnel. Les campagnes électorales des élections de février 2012 étaient alimentées par les discours communautaristes. Le 31 janvier 2012, des dizaines de membres de la tribu *Muṭayr*, incités par le discours populiste de 'Ubayd al-Wasmī, membre de la tribu et professeur de droit à l'université du Koweït, incendient le siège de campagne électorale de Muḥammad al-Ġuwayhil, candidat progouvernemental, qui, selon les *Muṭayrs*, a méprisé leur tribu⁷⁰³.

Le 1^{er} janvier 2012 (un jour après l'incendie du siège de campagne électorale de Muḥammad al-Ġuwayhil), des dizaines de bédouins se dirigent vers le siège de la chaîne *Al-Watan*. Leur cible désignée est Nabīl al-Faḍl, candidat libéral aux élections législatives, qui était en plein débat politique télévisé avec Fayṣal al-Mislim, ancien député islamiste, membre de la tribu *Muṭayr* et un des leaders principaux de la mouvance populaire. La revendication du motif reste le même : le mépris envers les bédouins⁷⁰⁴.

Les élections qui se dérouleront en février 2012 seront en faveur de l'opposition, plus précisément les conservateurs, les bédouins et les islamistes. L'Assemblée nationale à majorité conservatrice était sans femmes. Les quatre députées qui siégeaient au Parlement de 2009 avaient l'étiquette « progouvernementales » et de ce fait ont connu la défaite de leur camp en 2012.

'Abdel Riḍā Asīrī (ancien directeur du département de Science-Po à Kuwait University) affirme dans son livre *Le système politique au Koweït : principes et pratiques* que « le quatorzième Parlement élu le 02/02/2012 est constitué d'un groupe d'opposition hétéroclite qui

⁷⁰² *Ibid.*

⁷⁰³ Voir <https://pipeline-sa.com/news/s/9004> [Lien consulté le 28/07/2021]

⁷⁰⁴ Voir <https://www.alanba.com.kw/ar/kuwait-news/264434/02-02-2012--مطير-ولا-يمكن-خليفة-العلي-اقتحام-الوطن-بصدر-مطير-ولا-يمكن-تبرير> [Lien consulté le 28/07/2021]

a opté pour une cabale politique contre le gouvernement⁷⁰⁵. » 34 sièges sur 50 à l'Assemblée nationale de février 2012 étaient entre les mains de l'opposition dirigée par les conservateurs, alors qu'elle ne détenait que 20 sièges en 2009⁷⁰⁶. Les bédouins et les islamistes sunnites (Frères musulmans et quelques bédouins salafistes) avaient 23 sièges sur les 34 sièges de l'opposition. Autrement dit, les alliés traditionnels de l'État (les islamistes) composent la majorité de l'opposition en 2012. 'Āyid al-Mannā', analyste politique koweïtien note dans un entretien avec la AFP (l'Agence France-Presse) que « cette victoire consacre une alliance des islamistes et des tribus contre le précédent gouvernement, sanctionné pour la corruption dont il est accusé⁷⁰⁷. » Le pouvoir exécutif était donc le grand perdant de ces élections.

Un climat électrique s'instaure dans le pays, les pouvoirs exécutif et législatif se voient de nouveau dans la non-coopération. L'émir va donc utiliser son arsenal constitutionnel attribué par l'article 160 pour reporter (pour la première fois dans l'histoire du pays) la première séance parlementaire d'un mois (au 18/06/2012) afin d'apaiser les tensions entre les deux antagonistes (le Parlement et le gouvernement) compte tenu de l'enjeu politique koweïtien. L'audace étatique ne s'arrêtera pas au report des séances parlementaires : La Cour constitutionnelle, sous l'influence de l'émir, invalide le 20/06/2012 les élections de février 2012, dissout le Parlement et rétabli celui de 2009 à majorité progouvernementale. Cette décision s'explique, selon la Cours constitutionnelle, par deux raisons⁷⁰⁸ :

- Le décret numéro 443 de l'année 2011 portant sur la dissolution du Parlement de 2009 était issu d'un nouveau gouvernement avant de prêter serment ministériel.
- Le décret numéro 447 de l'année 2011 appelant les électeurs pour les nouvelles élections provient d'un gouvernement dont aucun membre est issu du Parlement.

Par conséquent, le Parlement de 2009 connu populairement sous le nom de *Mağlis al-qibbāda* « le parlement des receveurs de pot-de-vin » redevient officiel et Cheikh Ġābir Mubārak **al-Ḥamad** al-Ṣubāḥ est appelé par l'émir à composer un nouveau gouvernement. Cependant, le Parlement rétabli de 2009 n'a pas connu le quorum : nombre minimum de membre présents pour qu'une assemblée puisse valablement délibérer. L'arme de dissolution

⁷⁰⁵ A.R. ASIRI, *Annizām assiyāsī fī al-kuwayt : mabādi' wa mumārasāt...*, op. cit., p. 143.

⁷⁰⁶ Voir <https://www.dw.com/ar/الكويت-يرلمان-بلا-نساء-تكتسحه-المعارضة-الإسلامية/a-15715096> [Lien consulté le 26/07/2021]

⁷⁰⁷ Voir <https://www.20minutes.fr/monde/873092-20120204-koweit-victoire-islamistes-sanction-gouvernement> [Lien consulté le 26/07/2021]

⁷⁰⁸ Voir <http://alwatan.kuwait.tt/articledetails.aspx?id=202944&yearquarter=20122> [Lien consulté le 26/07/2021]

était donc invitée à refaire le ménage : l'émir dissout (le 06/12/2012) le Parlement de 2009 faute de quorum.

L'émir Şubāḥ al-Şubāḥ va de nouveau utiliser son arsenal constitutionnel (article 71) pour amender le code électoral en 2012⁷⁰⁹ : limiter le choix des électeurs à un seul candidat contre quatre auparavant. La problématique avec ce nouveau système électoral est qu'il permettrait davantage, selon l'opposition, l'achat des voix et l'alimentation du communautarisme (sunnite, chiite, bédouin, sédentaire)⁷¹⁰. Cet amendement se fait sans la consultation du parlement, les opposants considèrent alors que son objectif est de contrôler l'enjeu électoral afin d'éviter que le parlement soit dominé par l'opposition⁷¹¹. En revanche, cet amendement ne permet plus aux opposants de constituer des alliances avec les autres candidats se présentant comme indépendants lors d'élections et qui rejoindront ensuite l'opposition une fois élus.

Lors des élections de décembre 2012, la communauté chiite, dont les représentants sont des progouvernementaux, va assister à des élections extraordinaires : 17 députés chiites pour les élections de décembre 2012 (le chiffre le plus important avant cette date était en 1975 avec dix députés chiites). En revanche, le taux de la participation à ces élections était le plus bas dans l'histoire du pays : seulement 39% des citoyens ont usé de leur droit de vote. Ce taux de participation est une victoire pour l'opposition car il s'agit du taux de participation électorale le moins important dans l'histoire du pays (le taux n'a jamais été au-dessous de 50%). Cependant, un discours anti-chiite de la part de certains conservateurs commence à entamer la paix sociale. La victoire chiite et l'hostilité des extrémistes sunnites va de plus en plus effacer le dessein et déliter la composante chiite de l'opposition. Muḥammad Hāyif, député bédouin salafiste s'est posé la question sur son compte Twitter si les objectifs de la révolution de Khomeiny (exporter la révolution islamique iranienne chiite) seraient réalisables par l'élection de 17 chiites à l'Assemblée nationale koweïtienne⁷¹² :

« Est-ce que les objectifs de la révolution de Khomeiny ont été réalisés ? Est-ce la révolution iranienne a été pacifiquement exportée au Koweït avec la complicité gouvernementale ? Est-ce que l'autorité est consciente de cette réalité ? »

⁷⁰⁹ Voir <https://www.alarabiya.net/articles/2012/12/01/252740> [Lien consulté le 27/07/2021]

⁷¹⁰ Voir <https://www.noonpost.com/content/39096> [Lien consulté le 27/07/2021]

⁷¹¹ *Ibid.*

⁷¹² Voir <https://www.alhurra.com/kuwait/2012/12/14/يشير-فوز-الشيعة-في-انتخابات-الكويت-المخاوف-؟-شارك-بإيكم> [Lien consulté le 28/07/2021]

Les chiites étaient la cible facile pour les sunnites radicaux (influent dans l'opposition), surtout que les 17 députés chiites ont formé un Bloc parlementaire en faveur de l'amendement du Code électoral limitant le choix des électeurs à un seul candidat. Cependant, le gouvernement n'a pas vraiment récompensé le soutien chiite : aucun poste gouvernemental important n'a été accordé aux membres de la communauté chiite.

Les manifestations et les émeutes reprennent de plus belle dans les rues car les dernières élections n'étaient pas représentatives selon l'opposition qui a boycotté les suffrages, considérant que les élections « d'une seule voix » sont une forme de corruption. Dans une décision historique le 16/06/2013, la Cour constitutionnelle koweïtienne approuve la réforme du mode de scrutin limitant le choix des électeurs à un seul candidat au lieu de quatre. D'après cette même Cour constitutionnelle, cette réforme, contestée par l'opposition, est conforme à la Constitution et sert l'intérêt national en donnant la chance à toutes les couches sociétales d'être représentées dans une élection. Ce jour même, la Cour constitutionnelle va également dissoudre le Parlement après avoir rejeté le recours de l'opposition contre le nouveau code électoral.

La validation du code électoral divisera l'opposition : certains opteront, plus tard, pour ce nouveau système tandis que d'autres décident de toujours boycotter les élections (en 2016). L'émir a réussi avec ce nouvel amendement à limiter le pouvoir de l'opposition qui alimentait les mécontentements et les manifestations antigouvernementales depuis son intronisation en 2006.

Les nouvelles élections furent arrêtées en juillet 2013, avec une participation de 51% de citoyens dans les suffrages. Ce nouveau scrutin est le troisième en un an et demi et le sixième en sept ans. À l'issue de ces élections, on constatera⁷¹³ :

- Fin de la domination des grandes tribus (comme les *Muṭayrs*, les *ʿUṭaybs* et les *ʿAwāzim*) sur la quatrième et la cinquième circonscriptions (à majorité bédouine) et l'introduction de nouvelles tribus peu présentes auparavant (comme les *Adāwīn*, les *Šlubas* et les *Šammars*).
- Le nombre de députés chiites passe de 17 à 8 députés.
- Les libéraux et les sunnites modérés sont les grands gagnants de cette élection.
- Le gouvernement réussit à diviser l'opposition et à affaiblir les coalitions tribales et islamistes.

⁷¹³ A.R. ASIRI, *Annizām assiyāsī fī al-kuwayt : mabādi' wa mumārasāt...*, op. cit., p. 157-158.

- L'absence des membres du groupe politique *Hadas* (Frères musulmans) du Parlement.

Section 4 – La pression permanente de l’opposition sur le gouvernement et la mise en lumière d’une crise institutionnelle au Koweït

Nous pouvons constater que la surexploitation de l’appareil constitutionnel par l’émir ainsi que par les pouvoirs exécutif et législatif freine toute réforme politique possible. Raymond Aron dit dans *Démocratie et totalitarisme* que : « un régime constitutionnel a pour fin de limiter le pouvoir, non de le paralyser.⁷¹⁴ » Effectivement, lorsque les forces politiques, exécutive et législative, se freinent mutuellement, c’est la machine gouvernementale qui s’arrête, et lorsque cette machine s’arrête, c’est le citoyen qui en pâti. Au Koweït, le citoyen est souvent instrumentalisé et utilisé comme moyen de pression autant par la société politique que par la société civile.

La formation d’une coalition d’opposition est un processus arrangeant dans notre cas d’étude parce que la Constitution koweïtienne ne permet pas la formation de partis politiques⁷¹⁵. Historiquement parlant, le gouvernement se jouait des différentes composantes de l’opposition afin qu’elles se laminent entre elle et pour pouvoir ainsi maintenir une majorité de députés progouvernementaux dans le Parlement. Il s’agit encore d’une politique de concordance⁷¹⁶. Les gouvernements successifs étaient dans l’incapacité de maintenir des alliances constantes. Ainsi, dans la décennie 1960-1970, le courant progressiste koweïtienne, alors soutien de l’action gouvernementale, fit l’objet d’attaques de la part de gouvernement. Accusés d’athéisme, les mouvements progressistes perdirent progressivement leur place dans la société civile en faveur des islamistes sunnites⁷¹⁷. Dans les années 1980, les chiïtes, nouveau soutien du gouvernement, subirent en quelques années une campagne de dénigrement de la part gouvernemental surtout depuis la révolution islamique (chiïte) en Iran. Dans la dernière décennie du XX^e siècle, les bédouins se trouvaient exactement dans la même position que les deux précédents soutiens. Ils furent donc à leur tour la cible des attaques du cabinet ministériel⁷¹⁸. Cependant, à la suite des événements du 11 septembre 2001, le corps exécutif koweïtien, encouragé par l’intervention de ses alliés occidentaux sur les territoires irakiens dans le cadre d’une guerre contre le terrorisme

⁷¹⁴ Raymon ARON, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965, p. 116.

⁷¹⁵ L’impact de l’absence de partis politiques sur la vie parlementaire koweïtien est traité dans le chapitre 2 *Le clientélisme au Koweït comme facteur de corrélation entre la corruption politique et l’islamisation de la société civile* (partie III).

⁷¹⁶ Voir la section 1 *L’arrivée de Šubāḥ al-Aḥmad al-Šubāḥ au pouvoir en 2006 : une source de conflit au sein de la famille princière* (chapitre 3 – partie II).

⁷¹⁷ Anwar al-Rašīd, entretien, le 28/12/2016 (Koweït).

⁷¹⁸ *Ibid.*

islamiste, se trouva en mesure de se retourner contre son allié national le plus important, c'est-à-dire les islamistes sunnites.

La banalisation récurrente de l'usage du droit constitutionnel (par les parlementaires et les forces politiques ou civiles) d'organiser des contestations devient un enjeu considérable pour dissuader un gouvernement de plus en plus fragile. La mobilisation populaire devient un instrument politique important dans les mains de l'opposition pour imposer au gouvernement ses vues, surtout après la vague de contestation dans le monde arabe en 2011. Or, on doit se poser des questions sur la nature du mouvement contestataire koweïtien : est-il homogène et cohérent ? Si oui, pourquoi le courant chiite est-il absent de la mouvance d'opposition ?

Les revendications de liberté, de partage du pouvoir et d'éradication de la corruption, ainsi que celle de disposer d'un premier ministre élu, rendent chaque Koweïtien conscient de son droit à dire son mot en tant que citoyen de ce pays (mais quel citoyen peut dire son mot ?⁷¹⁹). Cependant, on trouve des éléments qui pourraient expliquer l'absence de certaines composantes sociales de cette opposition populaire politique. Par exemple, les Frères musulmans au Koweït, qui revendiquent la modification de l'article 2 de la Constitution pour que la charia devienne la principale source de législation, ont commencé dès la fin des années 2000 à quitter l'alliance avec le gouvernement et à rejoindre l'opposition car chaque parti a dès le début de la guerre contre le terrorisme islamiste pris réciproquement ses distances (le gouvernement s'est intentionnellement désolidarisé de la mouvance islamiste sunnite)⁷²⁰. Dès le « printemps arabe », les islamistes sunnites (surtout les Frères musulmans) adoptent très vite un discours progressiste avec le désir de devenir la voie de l'opposition et l'un des principaux leaders de l'opposition, jusque-là menée par les démocrates. Le changement de camp a donc entraîné un changement de discours. Depuis, leur discours dépasse celui des institutions civiles traditionnellement dominées par les démocrates : désormais, ils parlent de liberté, de gouvernement élu, d'alternance politique, alors qu'auparavant ils adoptaient un discours radical prônant la charia comme principale source de législation, ce qui est en totale contradiction avec leur discours « progressiste »⁷²¹.

L'islamisme chiite, quant à lui, était une composante importante de l'opposition koweïtienne depuis le début des années 1980 jusqu'au début des années 2000. Mais plusieurs

⁷¹⁹ À savoir qu'il y a une discrimination au niveau de la loi koweïtienne qui divise les citoyens entre ceux qui sont de premier degré et ceux de second degré, entre homme et femme, entre sunnite et chiite, entre koweïtien d'origine et koweïtien apatride (voir la partie II).

⁷²⁰ Anwar al-Rašīd, entretien, le 28/12/2016 (Koweït).

⁷²¹ *Ibid.*

facteurs ont conduit à une scission des chiites de l'opposition. 'Adnān 'Abd Aṣṣamad, membre de l'Alliance Islamique Nationale (le courant chiite le plus actif sur le plan national) nous affirme dans un entretien le 28 décembre 2016 que :

« L'Alliance Islamique Nationale est l'un des fondateurs du Bloc populaire à l'Assemblée nationale, le noyau de l'opposition koweïtienne depuis 2006. Ce bloc représentait toutes les couches de la société koweïtienne, c'est pourquoi le gouvernement prenait cette opposition en considération. Notre discord avec l'opposition a commencé en 2008 pour deux raisons : le premier est que certains membres du Bloc populaire ont dévié du chemin en tenant un discours populiste pour monter une couche de la société contre le gouvernement ; l'autre raison était notre hommage à la mémoire du martyr 'Imād Muḡniyyé⁷²², à la suite duquel nous avons été exclus de ce bloc. (...) Nous ne sommes pas progouvernementaux. (...) Lorsque la mouvance de contestation a connu un accroissement de son rôle, vu le contexte régional (Printemps arabe), l'opposition a commencé à utiliser la rue pour faire pression sur l'État. Nous soutenions le gouvernement, dans ces circonstances, dont l'existence était menacée étant donné l'utilisation de la rue à des fins politiques pouvant renverser le régime en place.⁷²³ »

À savoir que la période entre 2006 et 2011 (les gouvernements de cheikh Nāṣir al-Ġābir al-Ṣubāḥ) était l'âge d'or entre la communauté chiite et le pouvoir exécutif⁷²⁴. Mais cette relation était mal perçue par les autres mouvements d'opposition. Les chiites sont alors de nouveau perçus comme des éléments progouvernementaux opérant contre l'opposition nationale. Le gouvernement pour sa part accorde une grande importance à la position chiite en sa faveur mais la minimise quant à sa capacité d'action contre l'opposition. Le conflit familial au sein des al-Ṣubāḥ se reflète dans les gouvernements dont les membres les plus influents sont des princes. Il y a au sein des al-Ṣubāḥ des princes qui sont politiquement pro-islamistes sunnites et d'autres qui sont politiquement pro-chiite. Cette dissension politique au sein de la famille princière est telle qu'il n'est pas facile pour un gouvernement de s'appuyer exclusivement sur la composante princière politiquement pro-chiite quand celle-ci se trouve mise en confrontation avec la mouvance princière sunnite.

De plus, en tant que minorité, les chiites se voient comme la cible principale des forces islamistes sunnites qui revendiquent la modification de l'article 2 de la Constitution (la charia comme la principale source de législation). En cas de modification, c'est la charia sunnite, ou peut-être même sunnite radicale (wahhabite), qui va être la source de législation. Vu l'hostilité

⁷²² 'Imād Muḡniyyé était chef militaire du Hezbollah tué le 12 février 2008 dans un attentat à Damas. Il était accusé au Koweït d'un détournement d'avion en 1988.

⁷²³ 'Adnān 'Abd AṣṣAMAD, entretien, le 28/12/2016 (Koweït)

⁷²⁴ Voir <https://gulfhhouse.org/posts/3911/> [Lien consulté le 26/07/2021]

entre sunnites et chiïtes dans la région, la charia sunnite en cas d'application va sans doute constituer une menace considérable pour la composante chiïte du pays.

Cela étant, certaines forces d'opposition tiennent un discours populiste afin de profiter de la forte insatisfaction des citoyens et d'exploiter leur ressentiment⁷²⁵. Gustave Le Bon explique dans *Psychologie des foules* que le rôle de meneur dans un mouvement de foule peut être une arme à double tranchant ; c'est-à-dire que son rôle peut se résumer à une mobilisation sociale positive débouchant sur de grandes réformes, ou bien son rôle à contrario va s'avérer négatif et faire implorer son propre camp. Entre autres, le meneur, employant son talent pour impressionner les contestataires, qui sont désormais unifiés par « l'âme collective »⁷²⁶, peut faire en sorte que la foule se sente et agisse d'une façon différente de celle d'un individu séparé qui en fait partie⁷²⁷.

On peut constater que les événements contestataires au régime exécutif koweïtien au XXI^e siècle ont généralement causé l'emprisonnement de jeunes citoyens dont les revendications étaient tout à fait légitimes, mais dont la façon de les revendiquer ne l'était pas toujours. Pour exemple, le 16 novembre 2011, des centaines de manifestants koweïtiens, surtout la jeune population, exige des réformes politiques, dont les plus importantes concernaient la monarchie constitutionnelle, le gouvernement élu, la légalisation des partis politiques et l'amendement du code électoral ; ils revendiquaient également la démission de premier ministre Nāṣir al-Ġābir al-Ṣubāḥ⁷²⁸ car ce dernier était accusé par l'opposition de corruption.

Ces accusations ne reposaient sur aucune preuve concrète comme le prétend Miš'al Ḥayāt⁷²⁹, juriste et délégué permanent de l'État du Koweït auprès de l'UNESCO⁷³⁰. En revanche, selon Anwar al-Rašīd, le militant progressiste et le chef adjoint du Kuwait Liberal Society, le peuple koweïtien était insatisfait des promesses faites par le gouvernement sans avoir la volonté de s'engager réellement à les réaliser : « Le peuple entend parler des milliards

⁷²⁵ Patrick CHARAUDEAU, « Réflexion pour l'analyse du discours populiste », *Mots. Les langages du politique* [En ligne], 97 | 2011

<http://journals.openedition.org/mots/20534>

⁷²⁶ Terme utilisé par Gustave LE BON dans *Psychologie des foules* indiquant l'évanouissement de la personnalité consciente d'un individu lorsqu'il est dans une collectivité organisée. Cette agglomération d'hommes possède désormais des caractères nouveaux fort différents de ceux de chaque individu qui la compose. Voir Gustave LE BON, *Psychologie des foules*, 9^e éd., Paris, Presses Universitaire de France, 1963, p. 9.

⁷²⁷ *Ibid.*

⁷²⁸ « L'émir du Koweït dissout le Parlement », *Le Monde*, 06/12/2011 http://www.lemonde.fr/proche-orient/article/2011/12/06/l-emir-du-koweit-dissout-le-parlement_1614038_3218.html [Lien consulté le 26/07/2021]

⁷²⁹ Miš'al Ḥayāt était également sous-secrétaire général aux affaires juridiques du ministère de l'Enseignement supérieur, et membre du corps enseignant de la faculté de droit de l'Université du Koweït.

⁷³⁰ Miš'al Ḥayāt, entretien, le 23/02/2018 (Koweït).

de dinars d'investissements mais ne voient rien dans la pratique.⁷³¹ » Force est de constater, malgré le manque de fondements de ces allégations, que les événements déclencheurs des mouvements sociaux sont le plus souvent des prétextes dont l'importance et la justesse sont généralement aléatoires.

À la suite de l'événement du « Mercredi noir » le 16 novembre 2011, plusieurs jeunes citoyens koweïtiens ont été emprisonnés pour leur irruption dans le Parlement, acte qu'ils n'auraient pas commis sans les meneurs de cette manifestation. Effectivement, contrôler une foule outrée est un art basé sur la puissance des mots qui, dans ce cas, comme Gustave Le Bon le décrit, « est liée aux images qu'ils évoquent et tout à fait indépendante de leur signification réelle⁷³² ». Autrement dit, le sens des mots peut être sciemment mal défini puisqu'il possède quand même parfois plus d'action et de poids. L'académicien et auteur tunisien 'Abd Assalām Al-Mssaddī évoque dans *La politique et l'autorité de la langue* que « la sémantique de la langue constitue le compact disc qui porte le bagage de messages et d'informations⁷³³. »

À titre d'exemple, les termes comme démocratie, liberté, égalité, lutte contre la corruption, etc., dont le sens est très vague, portent en eux une puissance symbolique synthétisant des aspirations et l'espoir de leur réalisation⁷³⁴. Dans notre cas d'étude, le danger est clairement identifié à travers les principaux leaders de l'opposition que sont les islamistes des Frères musulmans qui depuis le milieu des années 2000 ont abandonné le gouvernement pour rejoindre l'opposition puis ont commencé à utiliser un discours imprégné par les termes progressistes déjà évoqués⁷³⁵. Depuis la révolution islamique en Iran, en passant par le régime turc dirigé par Erdoğan (Frères musulmans) ou égyptien dirigé par Muḥammad Morsī (Frères musulmans), le discours des révoltés islamistes se base toujours sur des termes d'origine occidentale (démocratie, droits de l'homme, égalité, liberté) mais ils prendront des formes différentes dès lors que les islamistes prennent le pouvoir. Ainsi, l'islamisation de la société débute lorsque ces islamistes arrivent au pouvoir en reniant leur propre discours progressiste pour se retourner contre la démocratie, la liberté et l'égalité.

De plus, les instigateurs de la manifestation du « Mercredi noir », tel des députés comme Ğim'ān al-Ḥirbiš, qui s'efforçaient de toucher l'opinion publique afin que leurs revendications soient prises sérieusement en comptes par le gouvernement, se sont protégés par leur immunité

⁷³¹ Anwar AL-RAŠĪD, *Op. cit.*

⁷³² G. LE BON, *Psychologie des foules...*, *op. cit.*, p. 60.

⁷³³ 'Abd Assalām AL-MSSADDI, *Assiyāsa wa sulṭat alluġa*, Caire, Addār al-mašriyya allubnāniyya, 2007, p. 52.

⁷³⁴ G. LE BON, *Psychologie des foules...*, *op. cit.*, p. 59-63.

⁷³⁵ Anwar al-Rašīd, entretien, le 28/12/2016 (Koweït).

parlementaire, et ont pu donc éviter la prison, contrairement aux jeunes citoyens instrumentalisés et révoltés⁷³⁶. Le sociologue irakien ‘Ali al-Wardī évoque dans *Les parapsychologies de l'inconscience* que :

« L'évolution de la société humaine est le résultat aiguë qui pousse chaque individu à être plus compétent que l'autre. L'évolution se fait donc sur les cadavres des victimes et sur ceux qui ont échoué dans la vie. C'est ainsi que les opportunistes montent sur les épaules des victimes⁷³⁷. »

Effectivement, le mouvement populaire prit une tournure radicale en 2012 après la dissolution de l'Assemblée nationale (élue en février) du fait que certains jeunes « révoltés » allèrent jusqu'à incendier les sièges de campagne électorale de leurs adversaires ; ou même tenter d'attaquer des candidats aux élections parlementaires en pleine interview télévisée. De même, plusieurs députés parlementaires, dont les islamistes Walīd Aṭṭabṭabā'ī et Ğim'ān al-Ḥirbiš (Frères musulmans), contestaient, avec les jeunes citoyens, la décision de la Cour constitutionnelle koweïtienne d'amender le Code électoral en ramenant le nombre de voix par électeur qualifié de quatre à une voix. Mécontente de cet amendement, l'opposition, y compris des députés parlementaires, décidèrent de boycotter les scrutins de 2013 tant que la Cour constitutionnelle koweïtienne ne reviendrait pas sur sa décision par rapport au quota de voix, considérant que le nouveau Code électoral favorisait les candidats progouvernementaux. Des manifestations furent organisées et des contestataires arrêtés. Or, Aṭṭabṭabā'ī, al-Ḥirbiš et d'autres opposants ne tinrent pas leurs paroles, et décidèrent de se présenter aux élections parlementaires de novembre 2016, à la suite desquelles ils reprirent leurs sièges à l'Assemblée nationale, provoquant un séisme au sein de l'opposition.

Par conséquent, les contrastes importantes au sein de l'opposition koweïtienne après les élections de 2016 remettent la crédibilité de certains leaders de l'opposition en question. Lorsque Ğim'ān al-Ḥirbiš est revenu sur sa décision de boycotter les élections à la suite de l'amendement du Code électoral de décembre 2012, il justifie cette démarche ainsi :

« La seule voix par électeur (au lieu de quatre voix avant l'amendement) a porté atteinte à l'image du pays, a enraciné les élections *far'ıyyā*⁷³⁸, et a renforcé les arguments confessionnels.⁷³⁹ »

⁷³⁶ Néanmoins, sept ans après l'événement de « mercredi noir », la cour de cassation a condamné 68 activistes opposants, dont 8 anciens et actuels députés, à des peines allant de 1 à 5 ans.

⁷³⁷ ‘Alī AL-WARDI, *Ḥawāriq allā-šu'ūr*, Londres, Dar Al-Warrāq, 1996, p. 16.

⁷³⁸ L'élection *far'ıyyā* est une sorte d'élections primaires organisées au sein de chaque tribu koweïtienne afin d'éviter la compétition entre les membres d'une même tribu lors des élections législatives.

⁷³⁹ Voir <http://www.alsabahpress.com/first-page/2016-10-28/37151> [Lien consulté le 08/08/2021]

De son côté, Aḥmad Assa'dūn (libéral), le chef charismatique de l'opposition koweïtienne considère la participation aux élections post-amendement comme une « légitimation de la corruption⁷⁴⁰ ». Ces dissensions entre les composantes de la mouvance d'opposition laissent un champ libre à une grande partie des citoyens pour qu'ils reviennent dans le camp du gouvernement, ou dans l'extrême qu'ils se désintéressent de la vie politique et de ses représentants.

Face à une opposition toujours acharnée, l'État n'est pas seul. Une partie importante de la société politique et de la société civile représente sa caution morale constituée des imams et des mosquées salafistes. Les contestations durant les années 2010 furent sévèrement critiquées par cet islamisme salafiste. Il faisait état de l'illégalité des manifestations qui mettraient la sécurité du pays en danger. Certains imams ont même interdit les manifestations autorisées par les autorités compétentes. Tous les régimes autoritaires arabe favorisent les salafistes depuis les années 1970 car en se désintéressant du politique, les salafistes constituent un utile « contre-feu » face aux mouvements de l'islamisme politisé (entre autres les Frères musulmans ou les chiïtes). Leur mode de fonctionnement se base sur la prédication. Le salafisme accepte l'autorité des États tant que ces derniers laissent les salafistes libres dans le champ religieux⁷⁴¹.

Le ministère koweïtien des affaires islamiques a publié un plaidoyer comportant les avis de plusieurs imams de mosquées contre les manifestations populaires durant les années 2010. L'imam Muḥammad Aṭṭabā'ī, doyen de la faculté de la charia et des études islamiques (université du Koweït), a interdit les manifestations non-autorisées par le détenteur du pouvoir⁷⁴².

Farḥān al-Šimmarī, l'imam de la mosquée 'Abdullāh ibn al-Arḡam (à Ḡahrā') et le mufti de la tribu Šimmar, voit dans les manifestations une forme de désobéissance à Dieu :

« Les manifestations ne sont ni un moyen légitime ni civile puisqu'il a été prouvé à travers les événements auxquels nous assistons dans le monde entier, leur danger et leurs préjudices pour les pays et les citoyens. La charia est venue pour prévenir les préjudices et les représailles, soyez donc fidèle à votre charia en refusant ce qu'elle prohibe par les voies légales jusqu'à ce qu'on puisse obtenir les meilleurs résultats.⁷⁴³ »

⁷⁴⁰ Voir <http://www.alraimedia.com/Home/Details?Id=e16d6b03-7ea3-40e9-b832-90e30cac9f68> [Lien consulté le 08/08/2021]

⁷⁴¹ Voir la section 3 *Le salafisme koweïtien : source du terrorisme régional* (partie III – chapitre 3).

⁷⁴² Interview, « Les débats entre les imams sur les manifestations et les grèves », In *Journal al-Watan*, Koweït, n°14552, 03/11/2012, p. 12-15.

⁷⁴³ *Ibid.*

Hālid Šuġā' al-'Utaybī, président du comité jurisprudentiel de la banque islamique Bayt *azzakāt* (Maison du zakāt⁷⁴⁴) et professeur de jurisprudence à la faculté de la charia et des études islamique (université du Koweït), ne voit pas dans les manifestations un moyen légitime pour la réforme sociale mais plutôt un moyen de transgresser la tradition « islamique » koweïtienne⁷⁴⁵.

Quant au cheikh et prédicateur koweïtien 'Uṭmān al-Ḥamīs, symbole du salafisme fondamentaliste au Koweït, il a littéralement interdit la désobéissance (à travers les manifestations) au gouverneur. Les manifestations et les revendications d'une démocratie représentative sont, d'après 'Uṭmān al-Ḥamīs, des moyens séculaires non islamiques et sont donc automatiquement illégitimes sur le plan religieux⁷⁴⁶.

La particularité du salafisme par rapport aux autres mouvances islamistes est leur obéissance au gouverneur car la désobéissance conduit inévitablement, selon eux, au chaos⁷⁴⁷. Dans le discours salafiste, on utilise souvent les exemples libyen, égyptien, yéménite (ou autre) pour montrer les résultats de la désobéissance au gouverneur. Ces pays vivent aujourd'hui des guerres civiles après les vagues de contestations qui a touché le monde arabe au début des années 2010. Si l'on adopte le discours salafiste, ces guerres civiles seraient le fruit de la désobéissance au gouverneur.

En effet, il y avait parmi les leaders de l'opposition des personnes qui opéraient avec des leaders arabes pour déstabiliser la situation au Koweït afin de s'immiscer dans les affaires politiques. Hākim al-Muṭayrī, intellectuel islamiste et professeur des universités de hadith à la faculté de la charia et des études islamiques (université du Koweït), était l'une des personnes les plus influentes de la branche islamiste de l'opposition. Ancien secrétaire général du Mouvement Salafiste « *al-Ḥaraka assalafiyya* » et du Parti de l'*umma* « *Ḥizb al-umma* », Hākim al-Muṭayrī s'est réfugié en Turquie depuis quelques années. Une fuite d'un enregistrement vocal entre Hākim al-Muṭayrī et Mouammar Kadhafī (l'ancien président libyen)⁷⁴⁸ fait surface et dans lequel les deux protagonistes parlent des stratégies pour alimenter le « chaos créatif » dans la Péninsule arabique. Ce « complot » ne met pas la légitimité des manifestations en question, mais montre que dans chaque mouvement de foule, il y a des

⁷⁴⁴ Le *zakāt* « aumône légale » est le troisième des piliers de l'islam.

⁷⁴⁵ Interview, « Les débats entre les imams sur les manifestations et les grèves », *op. cit.*

⁷⁴⁶ *Ibid.*

⁷⁴⁷ *Ibid.*

⁷⁴⁸ Voir <https://www.youtube.com/watch?v=Lv7rD9jfqJg> [Lien consulté le 26/07/2021] et <https://sabq.org/pK3ST4> [Lien consulté le 26/07/2021]

opportunistes qui s'invitent et dès qu'ils commettent une faute ou une trahison, les contre-révolutionnaires n'hésiteront pas à condamner tout le mouvement contestataire.

De plus, même si les Frères musulmans au sein de l'opposition ont adopté un discours progressiste dans l'apparence, ils n'ont jamais fait semblant d'oublier leur objectif : la modification de l'article 2 de la constitution et l'islamisation de la législation du pays. Comment expliquer donc le mariage entre un courant libéro-laïc et le courant islamiste au sein de l'opposition koweïtienne ? Si l'on considère que l'opposition qui était dominée par les islamistes constituait un vrai barrage au pouvoir exécutif, ses membres islamistes jouent-ils parfois un double jeu (entre l'exécutif et le législatif) pour s'imposer sur l'enjeu politique ?

De même, comment l'implantation des islamistes dans la société civile alimente-elle le népotisme déjà enraciné par l'absence des partis politiques ? Carine Lahour expose dans son livre *islam et politique au Koweït* l'influence considérable de l'islamisme sunnite dans la société civile koweïtienne et les stratégies de leurs associations qui a conduit à grandir leurs zones d'influence. Ici, nous allons analyser l'influence de l'islamisme chiite sur les affaires sociopolitiques. Nous allons prendre le cas de l'Association de la Culture Sociale « *Ġam 'iyyat attaqāfa al-iġtimā' iyya* » et leur bras politique l'Alliance Islamique Nationale « *attaḥāluf al-islāmiyy al-waṭaniyy* », pour mieux comprendre les mécanismes de fonctionnement civil et politique de ce courant chiite loyale au guide suprême iranien.

Chapitre 2 : Le clientélisme au Koweït comme facteur de corrélation entre la corruption politique et l'islamisation de la société civile

15 octobre 2016, Marzūq al-Ġānim⁷⁴⁹, le président du Parlement koweïtien, appela à des élections anticipées pour relever les défis économiques (la baisse du prix du pétrole) et sécuritaires (le terrorisme au Moyen-Orient lié aux guerres en Syrie et en Irak) auxquels le pays était confronté. Au lendemain de l'appel du Marzūq al-Ġānim, l'émir du pays Ṣubāḥ al-Ṣubāḥ dissout le Parlement en mettant en avant les défis sécuritaires dus au contexte régional délicat (le terrorisme lié au califat de Daech). Il entérine aussi cette décision pour que cessent les abus parlementaires :

« Le comportement parlementaire [de l'opposition] a transgressé régulièrement la Constitution et le droit qui régissent les règles de l'institution. Le Parlement a outrepassé les autres autorités [exécutives et judiciaires]. Il y a eu une rupture sans précédent du dialogue interparlementaire dont le but n'a jamais été pour l'intérêt national mais pour bénéficier d'avantages personnelles [au groupe de l'opposition]⁷⁵⁰. »

Lors de son discours, l'émir ne mentionnera pas les vrais motifs des frictions politiques internes entre l'exécutif et le Parlement. En été 2016 et pendant que les députés étaient en vacances, le gouvernement a pris des décisions liées à une politique d'austérité :

« Il y a un bras de fer qui s'est instauré entre le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif à partir des vacances. C'est-à-dire que le cabinet a pris la décision de mettre fin aux subventions sur l'essence à la pompe pendant l'absence du Parlement.⁷⁵¹ »

Les élections anticipées se déroulent en novembre 2016 et connaissent le retour de plusieurs opposants, notamment les islamistes sunnites, qui avaient boycotté les élections précédentes (2013) à la suite de la réforme du mode de scrutin limitant le choix des électeurs à un seul candidat au lieu de quatre. Cependant, les leaders laïcs et libéraux de l'opposition (tels que Musallam al-Barrāk, Aḥmad Assa'dūn, 'Ubayd al-Wasmī) continuent le boycott des élections parlementaires tout comme en 2013⁷⁵².

⁷⁴⁹ Marzūq al-Ġānim est un homme politique et membre du Parlement depuis 2006. La famille al-Ġānim est l'une des familles les plus riches du Koweït et qui a un réseau très important avec les al-Ṣubāḥ. Marzūq a été élu président de l'Assemblée nationale en 2012, en 2016 et en 2020. Sa mère est Fāyza, issue de la famille al-Ḥurāfi qui est une famille fondatrice du pays et qui est également l'une des familles les plus riches du pays. Son oncle, Ġāsim al-Ḥurāfi, homme d'affaires et président du Parlement de 1999 à 2011. Les deux familles oligarchiques, Al-Ġānim et al-Ḥurāfi, ont toujours eu de l'influence sur les al-Ṣubāḥ.

⁷⁵⁰ Voir <http://urlr.me/8ZHCS> [Lien consulté le 03/08/2021]

⁷⁵¹ Voir <http://urlr.me/JXyBm> [Lien consulté le 03/08/2021]

⁷⁵² Voir <http://urlr.me/8BWGS> [Lien consulté le 03/08/2021]

Malgré le boycott de ces leaders de l'opposition, l'issue des élections de 2016 sera en faveur du mouvement contestataire. L'opposition, dominée par les islamistes, prend 24 sièges sur 50 au Parlement avec un taux de participation à ces élections de 70%⁷⁵³. Dès la fin de ces élections, les députés de l'opposition organisèrent plusieurs réunions afin de s'accorder sur un candidat pour la présidence du Parlement. Ils forment ce qu'on appellera le « groupe des 27 députés ». Ce sont 27 députés qui se scindent pour assurer l'élection de leur candidat dès la première séance parlementaire. C'est Šu'ayb al-Muwayzrī, membre de la tribu al-Rašīdī, ancien Ministre d'État au Logement et ancien Ministre des affaires parlementaires, qui est choisi par le « groupe des 27 députés ».

Cependant, la énième victoire de Marzūq al-Ġānim (depuis 2012) au poste de président du Parlement avec une majorité écrasante provoquera un séisme au sein de l'opposition parlementaire qui évoque une « trahison » de la part de certains de ses membres. Walīd Aṭṭabṭabā'ī, membre du groupe politique *Ḥadas* (Frères musulmans), accuse certains membres du « groupe de 27 députés » d'avoir trahit l'opposition. Aṭṭabṭabā'ī déclarera : « Il y a onze députés qui nous ont trahis et ont voté pour l'autre [Marzūq al-Ġānim]⁷⁵⁴. » Cet échec de l'opposition (majorité parlementaire) à l'élection de président du Parlement est une première épreuve qui met en lumière la division au sein du mouvement d'opposition. Le gouvernement de son côté réussira à « corrompre » une partie des membres du « groupe des 27 députés » pour que le progouvernemental Marzūq al-Ġānim soit de nouveau élu comme président du Parlement.

Si l'on considère ce que le pouvoir exécutif a comme arsenal constitutionnel pour bloquer le pouvoir législatif, comment expliquer son incapacité à imposer son agenda politique sur l'échiquier politique koweïtien ? Le pouvoir exécutif a-t-il comme seul obstacle le pouvoir législatif ?

⁷⁵³ Voir <https://www.bbc.com/arabic/middleeast-38120869> [Lien consulté le 03/08/2021]

⁷⁵⁴ Voir <https://www.aljarida.com/ext/articles/print/1481562686816324800/> [Lien consulté le 03/08/2021]

Section 1 – Le népotisme au sein de la société politique et civile du XXI^e siècle au Koweït : les appareils exécutif et législatif déstabilisés

Théoriquement parlant, un gouvernement dans les systèmes parlementaires occidentaux est formé par la majorité parlementaire afin d'exercer son rôle en tant qu'acteur exécutif de la majorité des voix exprimées par les citoyens. Dans l'absolu, le système parlementaire permet également une opposition loyale entre les partis politiques dans l'exercice du pouvoir⁷⁵⁵. La conquête du pouvoir dans une démocratie est le résultat du pluralisme politique et de la coexistence intelligente entre la société politique et la société civile. C'est ainsi que la démocratie implique un exercice d'équilibrisme entre la majorité et l'opposition. L'équilibre institutionnel et parlementaire qui en résulte est nécessaire pour mettre en place une opposition capable de contrebalancer la prépondérance et la hardiesse de la majorité⁷⁵⁶.

Dans son livre *De la démocratie en Amérique*, Alexis de Tocqueville définit la majorité, comme « le parti ou le groupement de partis politiques conquérant du pouvoir d'État et gestionnaire de ce pouvoir. » Quant à l'opposition politique, elle peut se définir, comme le décrit le rapport *Majorité et opposition – trouver un équilibre en démocratie*⁷⁵⁷, comme étant l'ensemble des partis ou mouvements qui expriment leurs critiques à propos de l'action gouvernementale⁷⁵⁸. L'opposition parlementaire est un rouage nécessaire pour la survie de la vie politique « démocratique », et lorsque les ambitions personnelles régissent l'enjeu politique, la démocratie est mise à mal aux yeux de l'opinion publique⁷⁵⁹. La transparence, le contrôle dans la gestion des affaires publiques, les abus étatiques ou civils ainsi que la défense du bien public sont tous des phases du contrôle que l'opposition a le droit et le devoir d'assurer à travers sa participation à l'assemblée parlementaire lors des questions au gouvernement. De même, la prospérité de l'enjeu démocratique dépend de l'opposition parlementaire qui doit être une opposition constructive et responsable sachant établir des contre-propositions constructives.

⁷⁵⁵ R. ARON, *Démocratie et totalitarisme...*, op. cit., p. 76.

⁷⁵⁶ *Majorité et opposition - trouver un équilibre en démocratie*, Oslo, Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe, 2014.
<https://www.stortinget.no/contentassets/0f025d8103c74397a63f709d7707d49c/ecpp-2014---background-paper-theme-3-fr.pdf> [Lien consulté le 04/08/2021]

⁷⁵⁷ Il s'agit d'un rapport dirigé par le secrétariat sur instruction de la Présidente de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe.

⁷⁵⁸ *Majorité et opposition - trouver un équilibre en démocratie...*, op. cit.

⁷⁵⁹ Voir *Statue-type de l'opposition au parlement*, Libreville, Séminaire parlementaire sur les relations entre partis majoritaires et minoritaires dans les parlements africains, 1999. <http://archive.ipu.org/splz-f/gabon.htm> [Lien consulté le 04/08/2021]

Comme nous avons pu le constater dans le chapitre précédent, l'opposition, à l'instar du gouvernement, freine la vie politique koweïtienne de manière radicale et « destructrice » tant par la surexploitation des invectives parlementaires qu'avec le déclenchement désinvolte des émeutes populaires sur l'ordre des députés d'opposition qui eux-mêmes ne seront jamais inquiétés de par leur immunité parlementaire.

Le « code de conduite » majorité/opposition est souvent établi autour des trois principes que sont la course en vue de la conquête du pouvoir, la tolérance dans son exercice, et l'alternance⁷⁶⁰. Cette photographie du système parlementaire nous conduit à la problématique suivante : l'émirat du Koweït possède-t-il un système parlementaire éprouvé pour permettre une concurrence loyale et une alternance du pouvoir ? Son système est-il assez représentatif de l'opinion publique à l'aune des enjeux populaires et démocratiques ?

Primo, le rapport entre la démocratie et le pluralisme politique est inné. Une démocratie sans plus d'un parti politique n'a pas lieu à cette dénomination dans les temps actuels⁷⁶¹. Cependant, aujourd'hui, il existe des régimes autoritaires dissimulés « sous une apparence de démocratie du fait qu'ils contrôlent étroitement les partis, qu'ils dissolvent ou interdisent certains d'entre eux, ou qu'ils imposent l'existence d'un parti unique, réduisant ainsi à néant les prérogatives accordées à un éventuel parlement⁷⁶². » Les partis politiques exercent un rôle préparatoire en début de législature, dans le sens où ils s'engagent publiquement auprès du peuple à des réformes au moment de la préparation de leur programme en vue d'élections démocratiques et populaires qu'ils feront adopter une fois élus « à la fois dans un dessein pédagogique (expliquer le programme et sa mise en œuvre concrète) et programmatique (permettre cette mise en œuvre rapide).⁷⁶³ » Le travail parlementaire est un travail de concertation entre le peuple, ses représentants et le gouvernement.

Secundo, la concurrence constitutionnelle qui permet à une majorité parlementaire de former un gouvernement n'existe pas au Koweït étant donné l'absence des partis politiques (interdites par la loi) à l'Assemblée nationale. Conformément à l'article 56 de la Constitution koweïtienne, le gouvernement doit être formé par le Premier ministre, quant à lui nommé par l'émir. Il est difficile qu'un tel contexte puisse aboutir à un système démocratique éprouvé. Selon le rapport publié sur le site officiel de l'Assemblée nationale koweïtienne, le silence

⁷⁶⁰ *Majorité et opposition - trouver un équilibre en démocratie...*, *op. cit.*

⁷⁶¹ Vincent de COOREBYTER, « Les partis et la démocratie », *Dossiers du CRISP*, N° 64-2, 2005, p. 9-128.

⁷⁶² *Ibid.*

⁷⁶³ Jean-Philippe DEROSIER, « Les partis politiques : institutions cruciales pour la démocratie ? | La Constitution décodée », <http://urlr.me/kjRdW> [Lien consulté le 04/08/2021]

constitutionnel par rapport à la création des partis politiques au Koweït vise à « préserver le système démocratique de toute déviance possible.⁷⁶⁴ » Or, la présence ou l'absence des partis politiques ne changerait pas grand-chose tant que la formation du gouvernement est dans les mains de l'émir et de son premier ministre.

A contrario, cette configuration produit un contexte parlementaire instable où l'esprit de coopération entre les députés et le gouvernement est nul et non avvenu⁷⁶⁵. Ainsi, il n'y aura eu aucune constance dans les gouvernements successifs puisqu'ils ont toujours été dépendants des nouvelles injonctions lors des nouvelles élections parlementaires qui n'ont eu de cesse depuis 2006 (7 fois) alors qu'un mandant parlementaire a une durée institutionnelle de quatre ans. L'avant-dernier mandat (de 2016 à 2020) aura été le seul à être pleinement exécuté (4 ans).

Un processus d'alignement prend place entre les ministres et les nouveaux députés arrivant au début de chaque session parlementaire car les orientations idéologiques de ces derniers vont être différentes et non identiques à leurs précédentes homologues. Il est bien normal, dans un régime parlementaire, que le gouvernement suive le résultat des élections législatives. Or le Parlement fut dissout à sept reprises au bout de dix ans (2006, 2008, 2009, 2011, 2012, 2013, 2016). Autrement dit, l'exécutif au Koweït au moment d'une réélection parlementaire a à faire avec un gouvernement qui se renouvelle à un pourcentage avoisinant les 50%⁷⁶⁶. Quant à l'opposition parlementaire, son incapacité à légiférer (à cause des obstacles provoqués par l'émir ou par l'exécutif) l'a conduit à plusieurs reprises à surexploiter les instruments de contrôle politique tels que les invectives parlementaires visant à destituer le gouvernement⁷⁶⁷.

Lors des élections de 2020, le Parlement a connu, encore une fois, une victoire de l'opposition qui a raflé près de la moitié des sièges à l'Assemblée nationale. Deux ans avant ces élections, la Cour de cassation a condamné 68 activistes opposants dont 8 anciens députés (y compris Musallam al-Barrāk, Walīd Aṭṭabṭabā'ī et Ġim'ān al-Ḥirbiš) à des peines de prison allant de 1 à 5 ans les mettant en cause dans les événements du « Mercredi noir » où des centaines de citoyens, y compris des députés, ont fait irruption au Parlement en 2011⁷⁶⁸. L'objectif de l'opposition parlementaire de 2020 était dès le départ clairement explicite :

⁷⁶⁴ Voir le rapport sur les partis politiques dans la Constitution koweïtienne et certaines constitutions arabes sur <http://www.kna.kw/clt-html5/run.asp?id=1104> [Lien consulté le 04/08/2021].

⁷⁶⁵ Aḥmad al-Faḍl (ancien parlementaire libéral koweïtien), entretien, le 04/01/2018 (Koweït)

⁷⁶⁶ *Ibid.*

⁷⁶⁷ Voir <https://agsiw.org/ar/the-politics-of-permanent-deadlock-in-kuwait-arabic/> [Lien consulté le 04/08/2021]

⁷⁶⁸ Voir <https://www.alarabiya.net/arab-and-world/gulf/2018/07/08/الكويت-السجن-3-سنوات-للمتهمين-بإقتحام-مجلس-الامة> [Lien consulté le 05/08/2021]

proposer au gouvernement une loi d'amnistie général (*qānūn al-ʿafw al-ʿāmm*) au sujet des événements du « Mercredi noir ».

D'après certains députés, notamment les chiites, cette proposition de loi était discriminatoire car elle ne visait qu'à libérer les opposants proches des islamistes sunnites et non pas l'ensemble des opposants, tel l'ancien député chiite ʿAbd al-Ḥamīd Dašti qui est également le président du Conseil International de Soutien à des Tribunaux Équitables et aux Droits de l'Homme à Genève. ʿAbd al-Ḥamīd Dašti a été condamné par le Tribunal pénal koweïtien à une peine de 42 ans de prison pour avoir critiqué le pouvoir judiciaire et pour avoir fait des commentaires jugés offensants par l'Arabie saoudite et le Bahreïn. Il est actuellement réfugié en Suisse.

De plus, le 13 août 2015, en plein désert à *al-ʿAbdilī* (aux frontières koweïtio-irakiennes), les autorités koweïtiennes saisissent des armes et arrêtent des militants suspectés d'un complot lié au Hezbollah libanais et à l'Iran. Le tribunal du Koweït accuse les membres de cette cellule, (soit 25 citoyens koweïtiens et 1 iranien) connue sous le nom de la cellule d'*al-ʿAbdilī* (*Ḥaliyyat al-ʿAbdilī*), d'avoir comploté un coup d'État en faveur du Hezbollah et de l'Iran. Le tribunal les a condamnés à des peines allant de 5 ans de prison jusqu'à la réclusion criminelle à perpétuité. D'ailleurs, la cellule *al-ʿAbdilī* est liée à l'Association (chiite) de la Culture Sociale (*Ġamʿiyyat attaqāfa al-iġtimāʿiyya*) et à leur bras politique l'Alliance Islamique Nationale (*attahāluf al-islāmiyy al-waṭaniyy*)⁷⁶⁹ ; les deux sont loyales au guide suprême iranien⁷⁷⁰. Les députés chiites et membres de l'Alliance Islamique Nationale, tel que ʿAdnān ʿAbd Aṣṣamad, et Aḥmad Lārī, réfutent les accusations envers les membres de la cellule d'*al-ʿAbdilī* et font appel à la condamnation du tribunal.

Lorsque l'opposition koweïtienne proposa sa loi d'amnistie général, elle exempta ʿAbd al-Ḥamīd Dašti et les membre de la cellule d'*al-ʿAbdilī*. Les députés ne s'accordèrent pas entre eux et le gouvernement exploita ce désaccord afin d'affaiblir l'opposition dont certains membres démocrates revendiquaient également l'amnistie pour ʿAbd al-Ḥamīd Dašti. Étant donné que l'opposition était dans l'incapacité de s'accorder avec les autres députés parlementaires, y compris les laïcs et les chiites, pour faire passer la loi d'amnistie, elle

⁷⁶⁹ L'Alliance Islamique Nationale est également connue au Koweït sous le groupe *Hezbollah koweïtien*.

⁷⁷⁰ Nous allons voir en détail la question de la cellule d'*al-ʿAbdilī*, de l'Association de la culture sociale, et de l'Alliance Islamique Nationale dans la section 3 *La domination de l'islamisme chiite sur le politique et le civil au Koweït : le cas de l'Association de la Culture Sociale* (partie III – chapitre 2).

recommença à surexploiter son droit d'invective parlementaire envers les ministres et le Premier ministre.

Al-Ḥmaydī al-Sbay'ī, ancien député bédouin, explique que la surexploitation de l'arme parlementaire, « l'invective », est légitime car « lorsqu'on ne dispose pas de la majorité parlementaire [vu l'absence des partis politiques], et que nos tentatives de légiférations sont déjouées, nous n'avons d'autre choix que l'invective parlementaire⁷⁷¹. »

En outre, l'opposition koweïtienne est incapable de s'accorder entre elle afin de légiférer et d'avoir un contrôle sur le gouvernement. Si cette opposition porte le nom de « bloc d'opposition - *Kutlat al-mu'āraḍa* », elle n'en a que le nom, car ce n'est en réalité qu'une coalition molle de candidats ou de députés tribaux, islamistes et démocrates qui s'accordent sur certains sujets mais qui, surtout, se désaccordent sur beaucoup d'autres sujets, de plus que l'absence de partis politiques au Koweït contribue à compliquer la coordination au sein de ce dit « bloc d'opposition ». Le désaccord sur la loi d'amnistie générale n'est qu'un exemple parmi tant d'autres sur le « chaos » qu'il règne au sein de cette opposition.

Comme en 2016, l'opposition sort gagnante des élections de 2020 et organise ensuite une réunion dans le réseau d'assemblée du député 'Abd al-Karīm al-Kandirī⁷⁷². 40 députés sur 50 assistent à cette réunion et s'accordent sur Badr al-Ḥmaydī (ancien ministre des Travaux public entre 2003 et 2006) comme candidat au poste du président du parlement et sur Ḥasan Ḡohar (chiite libéral) comme candidat au poste du vice-président⁷⁷³. Résultat : Marzūq al-Ġānim est à nouveau réélu comme président du Parlement et son allié Aḥmad Aššuhūmī (bédouin) est élu comme vice-président.

Avant même l'élection de Marzūq al-Ġānim, le député Badr Addāhūm (bédouin salafiste) alerte le gouvernement koweïtien (dont les membres votent au Parlement) et le

⁷⁷¹ Voir <https://agsiw.org/ar/the-politics-of-permanent-deadlock-in-kuwait-arabic/> [Lien consulté le 04/08/2021]

⁷⁷² 'Abd al-Karīm al-Kandirī est un jeune député koweïtien (né en 1981 au Koweït) et docteur en droits de l'université de Strasbourg. En mars 2011, lors d'une réunion de l'Union des Étudiants koweïtiens de France à Strasbourg (à l'hôtel Régent Contades), al-Kandirī a réussi à étouffer une enquête d'un groupe opposant d'étudiants (la liste de La Marche Estudiantine - *al-masīra aṭṭullābiyya*) qui avait des preuves concrètes sur des abus financiers de la part du groupe (la liste Les enfants du Koweït - *'abnā' al-kuwayt*) qui dirigeait l'Union des Étudiants koweïtiens de France (al-Kandirī était lui-même le président de ce groupe auparavant). Afin que la question soit éludée de manière démocratique, il a fait appel au droit de vote à la question, ce qui a eu pour résultat de voir la question rejetée par la majorité des votants. Ainsi rien n'a pu transpirer ni être débattu sur la question des abus financiers du groupe qui dirigeait l'Union dont al-Kandirī fut l'un des présidents. Ce député est aujourd'hui l'un des symboles et des leaders les plus importants de l'opposition koweïtienne revendiquant le combat contre toute forme de « CORRUPTION » ! À savoir que lors de ce tour de table sur la présentation de la question, l'auteur de cette thèse était lui-même présent. Voir <https://www.aljarida.com/articles/1461922779481600900/> [Lien consulté le 04/08/2021]

⁷⁷³ Voir <https://www.aljarida.com/articles/1607536864972478900/> [Lien consulté le 04/08/2021]

nouveau premier ministre Ṣubāḥ al-Ḥalid al-Ḥamad al-Ṣubāḥ : « Si le gouvernement de Ṣubāḥ al-Ḥalid ne respecte pas la volonté du peuple représenté par les 40 députés et ne s'engage pas à recommander Badr al-Ḥmaydī pour le poste du président du Parlement, je déclare la non-coopération politique avec le Premier ministre⁷⁷⁴. »

Quelques heures avant la séance où les membres du Parlement et du gouvernement doivent voter, Badr Addāhūm écrit sur son compte twitter que : « les têtes de bétails s'achètent mais pas celles des hommes⁷⁷⁵. » Plusieurs analystes ont expliqué ce tweet comme une potentiel « trahison » au sein des 40 députés réunis dans le réseau d'assemblée de 'Abd al-Karīm al-Kandirī. Les leaders de cette coalition ont même demandé aux 40 députés de se filmer (avec leurs smartphones) au moment de vote pour valider leur affiliation au candidat Badr al-Ḥmaydī⁷⁷⁶. Cela démontre que cette opposition est réellement molle et que la confiance entre ses membres est littéralement absente.

L'opposition parlementaire issue des élections de 2020 est constituée de deux groupes : un groupe radical dirigé par le bédouin salafiste Badr Addāhūm (avec 8 à 11 députés), et un autre groupe dirigé par le chiite libéral Ḥasan Ḡohar (avec 16 députés). Le groupe de Ḥasan Ḡohar est assez variant : il y a des membres du Bloc national (*al-kutla al-waṭaniyya*⁷⁷⁷), du *Ḥadas* (les Frères musulmans) et de la tribu Muṭayr. Le gouvernement a opté pour la négociation avec le groupe de Ḥasan Ḡohar. Cette directive gouvernementale créera une scission dans l'opposition qui se retrouvera véritablement fragilisée face au gouvernement.

Badr Addāhūm est le chef du Bureau politique du Rassemblement des Principes de l'*umma* « *Taḡammu' taḡābit al-umma* ». Il s'agit d'un courant politique salafiste dont les principes sont contradictoires avec celles du Bloc national (le noyau du groupe de Ḥasan

⁷⁷⁴ Voir <https://twitter.com/DrBaderALdahoom/status/1337834750887727105> [Lien consulté le 04/08/2021]

⁷⁷⁵ Voir <https://arabi21.com/story/1322695/كيف-فشل-تحالف-اسقاط-الغانم-بالبرلمان-احتفل-وحيدا-بالفوز> [Lien consulté le 04/08/2021]. Lors des élections législatives koweïtiennes de décembre 2020, le candidat bédouin salafiste Badr Addāhūm avait été exclu de la course par le Ministère de l'Intérieur sur la base d'une loi pénalisant tout acte et parole « attentatoires à la figure de l'émir ». La justice a considéré par la suite que la décision du Ministère de l'intérieur reposait sur une application rétroactive de la loi, et que le candidat Badr Addāhūm pouvait reprendre sa campagne. Cependant, Badr Addāhūm qui a réussi à obtenir un siège au Parlement suites aux élections de décembre 2020, s'en est vu écarté en mars 2021 par la Cour constitutionnelle koweïtienne sur la même base évoquée par le Ministère de l'Intérieur en 2020 : « acte et parole attentatoires à la figure de l'émir ». Selon cette décision, Badr Addāhūm ne peut plus exercer son rôle en tant que député parlementaire. Voir <https://www.alanba.com.kw/ar/kuwait-news/parliament/1030106/15-03-2021-الدستورية-انتخابات-تكميلية-الخامسة> [Lien consulté le 01/01/2022] et

⁷⁷⁶ <https://www.erehnews.com/news/arab-world/gcc/2297890> [Lien consulté le 04/08/2021]

⁷⁷⁷ Le Bloc national est fondé en 1938 et est influencé par les courants nationalistes et pan-arabistes. Voir *Le mouvement réformiste des années 1930 et les alliances chiites contre l'hostilité des courants nationalistes et sunnites* (partie II – chapitre 1 – section 2).

Ġohar), à savoir la liberté de croyance et d'expression⁷⁷⁸. C'est le groupe de Ḥasan Ġohar qui a été choisi par le gouvernement pour toutes les négociations.

Par ailleurs, après son intronisation en septembre 2020, le nouvel émir du pays Nawwāf al-Aḥmad al-Ġābir al-Ṣubāḥ, le frère de l'émir défunt Ṣubāḥ al-Ṣubāḥ, va charger (le 02/03/2020) Ṣubāḥ al-Ḥalid al-Ḥamad al-Ṣubāḥ de former le nouveau gouvernement. Pour qu'un parlement actuel perde le temps de son mandant (4 ans), celui-ci doit être lié aux intentions du gouvernement, à sa coopération, et que l'opposition tempère l'utilisation de son arsenal d'invectives parlementaires. Certains membres du groupe de Ḥasan Ġohar ont explicitement menacé de reprendre les invectives parlementaires si le gouvernement ne respecte pas l'application des législations sur lesquelles il s'est accordé avec l'opposition⁷⁷⁹.

L'élection de Marzūq al-Ġānim au poste du président du Parlement va effectivement déclencher les invectives. Badr Addāhūm a dirigé un bloc de 30 députés pour adresser une invective parlementaire contre le nouveau premier ministre Ṣubāḥ al-Ḥalid pour motif : Non-coopération du gouvernement. Ce qui a pour résultat, le 13 janvier 2021, à peine un mois après sa formation (décembre 2020), une démission de tout nouveau gouvernement⁷⁸⁰.

De ce fait, le Parlement au Koweït se veut tantôt coopératif avec le gouvernement et tantôt à l'opposition. Et le Premier ministre, dans un tel contexte, est incapable de mettre en œuvre sa politique gouvernementale du fait qu'il ne détient pas la majorité parlementaire pour le soutenir. En revanche, il doit faire face à des députés qui revendiquent une contrepartie lorsqu'ils se décident à le soutenir. Nous avons implicitement un système dont le fonctionnement est corrompu. Et le Premier ministre se trouve donc obligé, dans des circonstances particulières puisque prioritaires et vitales pour le Koweït, de jouer le jeu des députés, soit en favorisant certaines personnes affiliées à des membres parlementaires qu'ils le soutiendront au moment du vote, soit en passant par une négociation financière illégale mais qui aura tout de même l'avantage d'éviter la commission d'enquête parlementaire, suite à laquelle le Premier ministre risquerait d'être destitué de ses fonctions⁷⁸¹. Nous avons à faire à un jeu de dupe.

⁷⁷⁸ Voir <https://www.alraimedia.com/article/1528492/مقالات/الزعيم-بدر-الداهوم> Lien consulté le 08/08/2021]

⁷⁷⁹ Voir <https://agsiw.org/ar/the-politics-of-permanent-deadlock-in-kuwait-arabic/> [Lien consulté le 04/08/2021]

⁷⁸⁰ Voir <https://www.darkpolitics.net/2021/06/29/من-الأضواء-إلى-العتمة-ملف-العفو-وأصحاب/> [Lien consulté le 08/08/2021]

⁷⁸¹ Aḥmad al-Faḍl, entretien, le 04/01/2018 (Koweït)

Cependant, la corruption étatisée ne date pas d'aujourd'hui. L'absence de partis politiques est l'une des raisons de cette corruption, mais pas la seule. À vrai dire, les réseaux clientélistes, tissés par les autorités mais aussi enracinés dans la société koweïtienne, sont un moteur important dans ce chaos politique koweïtien. Le système politique koweïtien dit « démocratique » et ses institutions parlementaires sont assez représentatifs et reflètent la réalité d'une société imprégnée par *al-wāṣṭa*.

Le concept *al-wāṣṭa* désigne à la fois l'influence sociale et la corruption. Il ne s'agit pas d'un pot-de-vin, mais d'une sorte de service déployé en espérant obtenir quelque chose en retour. Ce genre de comportement fait partie de la culture arabe, comme nous l'avait déjà expliqué Ibn Ḥaldūn au XIV^e siècle avec le concept d'*al-ʿaṣabiyya*⁷⁸². En effet, le clientélisme à grande échelle reste une tragédie partagée par tous les pays du monde arabe en dépit de la vague « révolutionnaire » qui a éclaté au Moyen-Orient au milieu des années 2011⁷⁸³. La *ʿaṣabiyya*, terme théorisé par Ibn Ḥaldūn, est « le lien qui met en relation des visées et des sentiments communs parmi ceux que le sang ou la vassalité lie déjà⁷⁸⁴. » Ce clanisme est connu surtout chez les bédouins, mais pas seulement. Les citadins entretiennent également des liens de parenté qui vont créer la *ʿaṣabiyya* chez eux. Ce comportement se trouve donc dans les villes ainsi que dans les campagnes. Ibn Ḥaldūn dit : « Dans une ville, la plupart des habitants se trouvent liés ensemble par des mariages, ce qui amène l'incorporation des familles les unes dans les autres et l'établissement de liens de parenté entre elles⁷⁸⁵. »

Le clientélisme koweïtien se pratique à plusieurs échelles : étatique, tribale, familiale, confessionnelle ; et les quatre échelles sont liées les unes aux autres. Il s'agit en réalité d'un clientélisme qui se développe de manière horizontale entre des citoyens partageant une identité collective commune, par opposition à d'autres Koweïtiens. À partir de cette horizontalité de relations, les personnes en question tissent leurs rapports avec les « plus grands » de manière verticale⁷⁸⁶. Ces deux types de liens, horizontal et vertical, supposent l'existence d'une hiérarchie entre « les patrons » et « les clients », et cette hiérarchie nécessite naturellement un

⁷⁸² Mohamed-Aziz LAHBABI, *Ibn Khaldūn : Notre contemporain*, Rabat, OKAD, 1987, p. 43-58.

⁷⁸³ Juan IGNACIO, « Le poids du clientélisme : une continuité des pratiques politiques au creux du printemps arabe ? », *DESORIENT*, traduit par Adnan MECHBAL, 20 avril 2012, <https://desorient.wordpress.com/2012/04/20/le-poids-du-clientelisme-une-continuite-des-pratiques-politiques-au-creux-du-printemps-arabe/>.

⁷⁸⁴ M.-A. LAHBABI, *Ibn Khaldūn : Notre contemporain...*, *op. cit.*, p. 44.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁷⁸⁶ La comparaison peut se faire ici entre le développement du népotisme et du rôle de la société civile dans le monde arabe par rapport à l'impact de l'absence de la dimension verticale (relation avec le pouvoir) sur l'évolution de la dimension horizontale (société civile). Voir la section 2 *Les tendances politiques de la société civile arabe* (partie I – chapitre 1).

système bureaucratique afin de donner un teint légal à ce clientélisme. Le fonctionnement de la bureaucratie au Koweït ne repose pas sur des principes qui pourraient la rendre efficace, c'est-à-dire des règles de droiture : l'impersonnalité des fonctions, le recrutement du personnel sur la base de ses compétences, le respect des procédures et l'importance du contrôle hiérarchique⁷⁸⁷.

C'est tout le contraire, il existe une corrélation directe entre la *wāṣṭa* et le taux élevé de corruption dans le pays. Le népotisme est endémique dans les administrations au Koweït dans la mesure où les personnels sont placés aux postes clés non selon leurs compétences mais selon leurs liens de parentés avec les « patrons »⁷⁸⁸. Et lorsque la direction de l'administration est contrôlée par des personnels choisis selon leur appartenance tribale, confessionnelle ou politique, le développement sociopolitique et économique du pays se trouve paralysé. C'est ainsi que Rōlā Daštī, ancienne Ministre des Affaires sociales, affirme que : « la bureaucratie est le premier obstacle à la réalisation des projets gouvernementaux⁷⁸⁹. »

Prenons le Parlement koweïtien en exemple. Nous remarquons le phénomène de *nuwwāb al-ḥadamāt*, ou les députés de « services rendus » déjà évoqué dans la deuxième partie⁷⁹⁰. Ces députés ou candidats aux élections parlementaires font des promesses officieuses à leurs électeurs quant à soumettre leur requête, parfois extravagantes, à des ministres. Ces députés se devront alors de tenir leurs promesses s'ils veulent s'assurer d'une réélection à la session parlementaire suivante. Les députés de « service-rendus » représentent un risque pour les ministres. À se servir de leur arsenal parlementaire pour rendre service à la personne qui lui aura demandé personnellement de s'impliquer pour elle afin de faire aboutir des transactions et d'obtenir des faveurs personnelles, ces députés visent à pervertir les valeurs démocratiques basées sur l'équité et l'égalité entre tous les citoyens⁷⁹¹.

Aḥmad al-Faḍl, ancien député libéral au Parlement Koweïtien, nous explique ce dilemme dans un entretien le 4 janvier 2018 :

« À titre d'exemple, si le Ministre de la santé avait un projet prévu pour un coût de 900 millions de dinars koweïtiens (2,4 milliards d'euros) afin de

⁷⁸⁷ « La bureaucratie selon Max Weber » voir <https://1000-idees-de-culture-generale.fr/bureaucratie-max-weber/> [Lien consulté le 02/08/2021]

⁷⁸⁸ Voir <http://www.alanba.com.kw/kottab/majed-aburamiah/524810/29-12-2014-الواسطة-اففة-الكويت> [Lien consulté le 04/08/2021]

⁷⁸⁹ <http://www.annaharkw.com/annahar/Article.aspx?id=363899&date=13122012> [Lien consulté le 04/08/2021]

⁷⁹⁰ Voir la section 2 *Les chiïtes koweïtiens au XX^e siècle : une intégration progressive dans la sphère sociopolitique* (partie II – chapitre 1)

⁷⁹¹ Voir <https://www.alraimedia.com/Home/Details?id=9dc8bd10-1deb-48e1-a5ac-3d5122a2b45b> [Lien consulté le 04/08/2021]

développer le secteur médical, et que celui-ci fasse l'objet d'une enquête par la commission parlementaire, peu importe qu'il soit reconnu coupable ou innocent, le fait d'être dans ce procédure l'oblige à déléguer le projet dont il est l'initiateur, et s'il refusait encore de se soumettre, il encourt la révocation (puisqu'il ne possède pas une majorité parlementaire). Des hommes d'affaires qui entretiennent des relations avec des députés peuvent aussi mettre la pression sur ce ministre pour qu'il leur délègue certaines transactions de son plan de projet gouvernemental, sinon il sera menacé par un député d'une mission d'enquête parlementaire en vue de le destituer de ses fonctions. »

La coopération des ministres avec les députés de « services-rendus » leur assurent le soutien total de ces députés lorsque le gouvernement souhaitera faire passer un projet de loi. Le ministre qui s'engage avec ces députés contribue à enfreindre l'article 29 la Constitution qui prévoit que « toutes les personnes sont égales en dignité en droits et devoirs publics devant la loi, sans distinction de race, d'origine, de langue ou de religion. »

L'état de stagnation qui paralyse la vie politique koweïtienne ne pourra être ajusté que lorsque l'État mènera une série de réformes. Primo, certaines règles internes au Parlement doivent être abrogées afin de limiter l'exploitation gouvernementale de certaines lacunes qui provoquent souvent des ruptures entre l'exécutif et le législatif. Deuzio, limiter les invectives en direction de Première ministre lorsque celles-ci sont censées être destinées aux ministres de tutelle compétent et non à leur chef. Tertio, réformer la Cour constitutionnelle afin d'y intégrer des membres recrutés après consultation et avec l'aval de l'Assemblée nationale. Ainsi, le conflit entre le Parlement et le pouvoir exécutif au sujet de la Constitution et du règlement interne du Parlement se réglerait par la Cour constitutionnelle impartiale et indépendante et non par une Cour constitutionnelle comme actuellement qui prend souvent des positions en faveur du pouvoir exécutif. La réforme de la Cour constitutionnelle encouragera davantage la coopération entre le gouvernement et l'opposition et limitera la surexploitation des instruments de contrôles et d'observations, exécutif et législatif.

Le conflit entre le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif au Koweït pourrait être comparé au rapport de force entre les républicains et les monarchistes de la troisième république française sous Napoléon III. Le pouvoir législatif était à l'époque exercé par la Chambre des députés élus au suffrage universel. Le pouvoir exécutif était quant à elle représenté par le président de la République qui, à l'instar de notre cas d'étude (en l'occurrence l'émir du pays), désigne le président du conseil (les ministres). Le président de la République avait également la prérogative de dissoudre la Chambre des députés. Comme au Koweït, la Chambre des

députés pouvait facilement renverser un gouvernement. Ainsi, l'équilibre entre ces deux pouvoirs était fragile et l'un pouvait facilement freiner l'autre⁷⁹².

Si aujourd'hui il y a un point en commun entre le gouvernement et les islamistes, sunnites et chiites, c'est leur accord sur l'interdiction des partis politiques. Ce consensus mutuel entre le gouvernement et les islamistes ne fait pas l'unanimité dans l'opposition. En quoi l'absence de partis politique peut avantager les islamistes ? Et quel est le rôle de cette absence sur la prépondérance des associations d'obéissance islamiste ? Nous allons prendre l'Association chiite de la Culture Sociale en exemple pour mieux comprendre la corrélation entre l'absence des partis politiques, la prospérité d'une société civile islamiste et l'enracinement du népotisme dans la société koweïtienne.

⁷⁹² Voir http://www.cndp.fr/crdp-orleans-tours/jean-zay/frise/fiches/01_institution.htm [Lien consulté le 27/08/2021]

Section 2 – L’enracinement de l’islamisme dans la société politique koweïtienne comme résultante de sa domination sur la société civile : mécanisme et fonctionnement

La société civile dans le monde arabe, et plus particulièrement au Koweït, est un concept « intrus » de l’Occident de l’Ouest qui a déjà connu une révolution industrielle et une époque « des lumières » philosophiques. La société civile est le fruit de l’articulation de trois concepts bien définis qui sont le libéralisme, le capitalisme et la laïcité⁷⁹³.

Comme déjà détaillé dans la première partie, la société civile dans la Péninsule arabique est devenue un terme *leitmotiv* vidé de toutes substances et galvaudé par l’intelligentsia au moment des enjeux électoraux. La société civile fait partie des archétypes issus de la civilisation occidentale dont la fonction prend des formes différentes lorsqu’il s’agit de les appliquer dans le monde arabe au vu du contexte socioculturel relatif à la vie et à l’expérience moyen-orientale influencée par l’islam.

La société civile arabe devient donc un moyen de soutenir et promulguer le communautarisme et le sectarisme. D’après l’intellectuel palestinien ‘Azmī Bišāra, les associations dans le monde arabe jouent aujourd’hui un rôle ambigu car elles se détournent souvent de la politique au nom de la démocratie pour finalement se détourner de la démocratie elle-même pour se radicaliser vers toutes les idéologies extrêmes (nationalisme ou islamisme)⁷⁹⁴. Cela pourrait expliquer la domination des islamistes, de manière générale, dans les associations du monde arabe : se servir des notions progressistes pour ensuite se retourner contre elles une fois l’islamisme au pouvoir, qu’il soit politique ou civil.

La société civile koweïtienne ne fait pas exception. Elle est aujourd’hui une société civile qui opérerait pour les propres intérêts des associations et de leurs fondateurs. Selon Miš‘al Ḥayāt (sous-Secrétaire général aux affaires juridiques du ministère de l’Enseignement supérieur et membre du corps enseignant de la faculté de droit de l’Université du Koweït), la société civile koweïtienne des années 1960-1970 (lorsqu’elle était dirigée par les courants patriotes et nationalistes), opérait en faveur des intérêts nationaux au détriment des intérêts personnels⁷⁹⁵. Leurs efforts ont par exemple abouti à nationaliser à 100% de la Kuwait Oil Company.

⁷⁹³ Ğ. MOHAMED, M. MOSRI et F. SOUFIANE (éd.), *al-muġtama‘ al-madanī al-‘arabī fī zill al-‘awlama : min al-‘iqlīmiyya ‘ilā al-‘ālamīyya...*, op. cit., p. 78.

⁷⁹⁴ ‘Azmī BISARA, *Al-muġtama‘ al-madanī : dirāsa naqdiyya...*, op. cit., p. 68-80.

⁷⁹⁵ Miš‘al Ḥayāt, entretien, le 23/02/2018 (Koweït).

Aujourd'hui, la société civile koweïtienne n'a plus la même efficacité que celle des années 1960-1970 selon Ibtihāl al-Ḥaṭīb, activiste des droits de l'Homme au Koweït :

« La société civile koweïtienne actuelle est dans une mutation idéologique profonde. Elle n'est qu'un phénomène vocal qui est incapable d'avancer les revendications du peuple car elle est devenue aujourd'hui une société civile d'obédience conservatrice [religieuse ou ethnique]⁷⁹⁶. »

C'est-à-dire que cette société civile koweïtienne a fait la part belle au communautarisme et rejette toute notion d'intérêt commun bénéfique au peuple. La tendance qui domine la société civile arabe en générale et la société civile koweïtienne plus particulièrement reste la tendance islamiste⁷⁹⁷. Les musulmans dont l'islamisme constitue un mode de vie s'engagent aujourd'hui, par devoir religieux, à influencer tel un lobby les lois et les centres de décision pour inculquer les principes islamiques⁷⁹⁸. Le travail associatif serait la voie par laquelle la communauté musulmane pourrait imposer ses valeurs religieuses afin d'affaiblir la domination étatique sur la société⁷⁹⁹. 'Adnān 'Abd Aṣṣamad, membre de l'Alliance Islamique Nationale, note que : « Grâce au soutien populaire, les institutions de la société civile d'obédience islamique jouent un rôle politique important jusqu'à influencer la décision gouvernementale koweïtienne⁸⁰⁰. »

Aujourd'hui, l'opposition koweïtienne, qui se revendique progressiste, n'est qu'une apparence car elle est dominée en pratique par l'islamisme. Cet islamisme est issu de la société civile politisée à cause de l'interdiction de constituer des partis politiques, d'autant plus que les associations d'obédience islamique ne sont pas en faveur d'amender les lois du pays pour permettre la création de partis politiques. Šafīq al-Ġabra, professeur des universités en Sciences politiques à l'université du Koweït, décrit ainsi la situation :

« Dans les pays où il n'existe pas de partis politiques, il est normal que la société civile domine le travail politique. C'est ainsi que la société civile koweïtienne est devenue la mère des courants politiques⁸⁰¹. »

Les milieux associatifs islamiques préfèrent l'absence des partis politiques. Comme déjà indiqué, beaucoup d'associations caritatives liées aux Frères musulmans ont déjà leurs banques : La Maison de la finance (*Bayt attamwīl*) et la Maison de l'aumône (*Bayt azzakāt*)⁸⁰².

⁷⁹⁶ Ibtihāl al-Ḥaṭīb, entretien, le 06/01/2019 (Koweït).

⁷⁹⁷ Voir la section 2 *Les tendances politiques de la société civile arabe* (partie I – chapitre 1).

⁷⁹⁸ R. AL-ĠANNUSI, *Muqārabāt fī al-'ilmāniyya wa al-muġtama' al-madani...*, op. cit., p. 63.

⁷⁹⁹ *Ibid.*

⁸⁰⁰ 'Adnān 'Abd Aṣṣamad, entretien, le 28/12/2016 (Koweït)

⁸⁰¹ Šafīq al-Ġabra, entretien, le 05/01/2019 (Koweït).

⁸⁰² Voir la section 2 *Les Frères musulmans sur la scène sociopolitique koweïtienne* (partie I – chapitre 2).

Le népotisme au Koweït a permis aux islamistes et à leurs associations d'implanter, sous le parrainage étatique, les centres de décision dans le pays, notamment dans les ministères.

Si nous prenons le secteur culturel en exemple, le ministère de l'information qui est sous l'influence grandissante des députés et des associations islamistes, a banni depuis 2013 plus de 4000 ouvrages, notamment *Cent ans de solitudes* de Gabriel Marquez, *Notre-Dame de Paris* de Victor Hugo et milliers d'autres livres. Les motifs ministériels de cette interdiction se résument ainsi : atteinte à la religion, au prophète Mahomet et à ses compagnons ; atteinte à la paix sociale et à l'unité nationale⁸⁰³.

Un fonctionnaire du ministère de l'Information décrit ainsi la domination du courant islamique :

« La censure sur les programmes de télévision est insupportable [...]. Les programmes sont censurés à plusieurs reprises afin d'assurer le coupage. Puis, les responsables des chaînes de télévision regardent et vérifient si la censure a bien été faite. Ainsi ils achèvent le génocide contre la culture, l'art et la littérature [...]. Le pire est que le Ministre de l'Information [Muḥammad al-Ġabrī⁸⁰⁴] a même interdit, sous l'influence du courant islamiste du Parlement, la diffusion de la danse koweïtienne traditionnelle sur les chaînes de télévision. C'est une atteinte à la création et à la liberté d'expression⁸⁰⁵. »

Sur le plan de l'éducation et de l'enseignement, plusieurs programmes scolaires incitent à la haine des minorités, tels que les chiites et les chrétiens. Les manuels scolaires, notamment ceux de l'éducation religieuse, incitent, indirectement, à l'excommunication des chiites en proposant des hadiths prophétiques condamnant les cultes plébiscitant un appel aux saints (pratique chiite par excellence)⁸⁰⁶.

Le monde académique et universitaire n'est pas épargné non plus par l'impact islamiste. Une loi sur la non-mixité s'applique à toutes les écoles et les universités publiques du Koweït depuis la loi promulguée en 1996. Le Conseil constitutionnel koweïtien a même refusé le 16

⁸⁰³ Voir https://www.francetvinfo.fr/culture/livres/au-koweit-des-intellectuels-s-insurgent-contre-la-censure-sur-les-livres_3375571.html [Lien consulté le 10/08/2021]

⁸⁰⁴ Le niveau culturel du ministre de l'Information Muḥammad al-Ġabrī est souvent mis en question avant même de devenir ministre. En 2014 lorsqu'il était député parlementaire, Muḥammad al-Ġabrī a essayé de faire pression sur le gouvernement pour empêcher la venue du philosophe et poète Ġalāl Addīn Arrūmī. Il ignorait qu'il s'agissait d'une soirée en hommage au grand penseur musulman soufi qui avait vécu au XIII^e siècle. Voir la section 1 *Les origines wahhabites du rigorisme du système éducatif koweïtien* (partie I – chapitre 2).

⁸⁰⁵ <https://urlz.fr/ghnA> [Lien consulté le 10/08/2021]

⁸⁰⁶ Voir la section 1 *Les origines wahhabites du rigorisme du système éducatif koweïtien* (partie I – chapitre 2).

décembre 2015 d'abroger la loi n°24/1996 sur la non-mixité dans les universités publiques, à la suite du recours de l'avocat Ḥusayn al-ʿAṣfūr contre ladite loi⁸⁰⁷.

En tout état de cause, le développement de l'islamisme dans la société civile est lié à toutes les contraintes qui incombent à la formation d'un parti politique. Ces contraintes sont d'ordre financier puisque l'État aurait un droit de regard complet sur les partis politiques. C'est pour cette raison que les islamistes ont formé leurs groupes au sein de la société civile (associations caritatives) puisqu'ils ne peuvent être contrôlés par l'État car seul un parti politique pourrait être assujéti à un contrôle de l'État⁸⁰⁸.

Les associations caritatives et culturelles islamistes sont effectivement visées par l'administration américaine depuis le début du XXI^e siècle. Dans la diffusion de câbles diplomatiques par Wikileaks (2009), Hillary Clinton, l'ancien secrétaire d'État des États-Unis (2009-2013), se plaint des flux financiers des ONG islamiques koweïtiennes à destination des mouvances djihadistes : « Al-Qaeda et d'autres groupes continuent d'exploiter le Koweït [la société civile] en tant que source de fonds et point clé de passage⁸⁰⁹. » L'État koweïtien quant à lui ne fait pas l'effort nécessaire pour contrôler les associations et les ONG islamiques étant donné qu'il est le seul pays du Conseil de coopération du Golfe à ne pas criminaliser le financement du « terrorisme »⁸¹⁰.

Malgré cela, une coopération existe aujourd'hui entre les mouvances islamistes et certaines mouvances libérales au Koweït. Il ne s'agit pas réellement d'un rapprochement entre islamisme et libéralisme, mais d'une union sacrée (réunir les différences pour un intérêt commun). Cette coopération ne concerne pas uniquement la question des femmes⁸¹¹, mais aussi les affaires caritatives. Le courant islamiste dans la société civile koweïtienne est quasiment le seul courant à s'en occuper alors que le courant libéral est plutôt condescendant sur le sujet. C'est pour cette raison que les mouvances islamistes réussissent à captiver beaucoup d'activistes des droits de l'Homme. Ibtihāl al-Ḥaṭīb, l'une des défenderesses des droits de l'Homme (de courant libéral) les plus actives au Koweït, nous explique dans un entretien que :

« Le courant libéral est condescendant au Koweït et se voit mieux que les autres courants. Nous [les libéraux] ne sommes pas obligés de coopérer idéologiquement avec les islamistes, mais il faut qu'il y ait d'autres formes de

⁸⁰⁷ Voir <http://www.alwasatnews.com/news/1057565.html> [Lien consulté le 10/08/2021]

⁸⁰⁸ Voir la section 2 *les tendances politiques de la société civile arabe* (partie I – chapitre 1).

⁸⁰⁹ Christopher M. DAVIDSON, *Shadow wars: the secret struggle for the Middle East*, London, Oneworld, 2017, p. 153.

⁸¹⁰ *Ibid.*

⁸¹¹ Voir le chapitre 3 *L'intégration des femmes koweïtiennes dans la sphère politique nationale* (partie II).

coopération avec eux. Malheureusement il n'y a aucune entité libérale intéressée par le travail de charité, c'est pourquoi nous nous adressons aux mouvements islamistes qui atteignent toutes les couches sociales à travers leur travail caritatif⁸¹². »

Effectivement, les affaires caritatives islamiques sont l'une des singularités des associations islamiques, sunnites et chiïtes. Ce travail caritatif se base sur des références religieuses telles que l'aumône, la bienfaisance, le *ḥums*⁸¹³ (littéralement *le cinquième*). Dans *Les mouvements islamistes sunnites et chiïtes au Koweït*, l'auteur 'Alī al-Zumay' remarque que le domaine caritatif constitue l'un des piliers les plus importants de la société civile « islamique » sunnite et chiïte au Koweït⁸¹⁴.

Le caritatif n'est pas la seule « raison d'être » de la société civile islamique koweïtienne, celle-ci a également la mainmise sur un certain nombre de coopératives « *ḡam'iyya ta'awuniyya* » qui jouent un rôle politique essentiel dans le pays. Les coopératives sont des structures locales de mobilisation dont la fonction initiale est l'achat des produits alimentaires et ménagers. Une fois achetés, ces produits sont distribués à travers les supermarchés qui se trouvent dans chaque unité de voisinage du Koweït. Les coopératives contrôlent plus de 80% du marché alimentaire au détail dans le pays. La structure démocratique des coopératives les a transformés en une arène politique périphérique importante. Le conseil d'administration des coopératives (composé par 9 membres) permet aux citoyens à candidater, à voter et à partager les bénéfices annuels. Les islamistes ont depuis les années 1970 montré intérêt pour les suffrages des coopératives afin de développer un réseau de sympathisants à travers le pays⁸¹⁵.

La société civile islamique koweïtienne exerce aussi le contrôle et la gestion de Syndicat des étudiants qui est un fondement même de la société civile dans sa structuration. Les Syndicats au Koweït souffrent aujourd'hui de plusieurs problèmes dont le plus important est le sectarisme. L'absence de projet national et la promotion des intérêts idéologiques, religieux et ethniques en est la raison principale⁸¹⁶. Cette analyse est d'autant plus flagrante lorsque l'on constate l'état du Syndicat des étudiants à l'Université du Koweït. Le courant islamiste s'est

⁸¹² Ibtihāl al-Ḥaṭīb, entretien, le 06/01/2019 (Koweït).

⁸¹³ Le *ḥums* est un concept financier appliqué surtout dans l'islam chiïte. Il s'agit d'une législation financière qui constitue un pivot principal dans le système fiscal chiïte. Le *ḥums* couvre la fiscalité de tout ce qui concerne les activités économiques et commerciales : versement de cinquième du revenu des activités professionnelles.

⁸¹⁴ 'Alī al-Zumay', *al-ḥarakāt al-islāmiyya assuniyya wa aššī'iyya fī al-kuwayt*, Koweït, Nohoudh Center For Studies and Researchs, 2018, p. 425-436.

⁸¹⁵ Fatiha DAZI-HENI, « Le rôle des coalitions politiques au Koweït dans une société dominée par les 'asabiyyat locales traditionnelles », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 1996, vol. 81-82, n° 3-4, p. 303-307.

⁸¹⁶ *Ibid.*

infiltré dans le Syndicat des étudiants à l'université du Koweït depuis près de 40 ans, notamment par l'arrivée des Frères musulmans à travers leur Liste de Coalition « *al-Qā'ima al-i'tilāfiyya* »⁸¹⁷. Cette liste se trouve fréquemment en confrontation avec d'autres groupes islamistes tels que : la Liste de l'Union Islamique « *Qā'imat al-ittiḥād al-islāmiyy* » - salafistes - et la Liste Islamique Libre « *al-Qā'ima al-islāmiyya al-ḥurra* » - chiite⁸¹⁸.

La domination islamiste sur le Syndicat des étudiants est le résultat du soutien des courants politiques islamistes. Ibtihāl al-Ḥaṭīb (activiste libérale) évoque :

« La pensée islamiste commence depuis l'école dont les manuels sont imprégnés par cette pensée radicale. La domination islamiste sur le Syndicat des étudiants est évidente dans ce cas d'autant plus que le courant politique libéral ne fait aucun effort pour soutenir les listes libérales à l'université⁸¹⁹. »

De plus, les anciens fiefs des libéraux koweïtiens passent sous la domination des islamistes, notamment les Frères musulmans. Il s'agit des corps professionnels comme l'association des enseignants et le syndicat des travailleurs⁸²⁰.

Contrairement aux autres pays du Conseil de coopération du Golfe, les islamistes chiites du Koweït ont connu beaucoup de succès sur le plan politique et civil⁸²¹. Historiquement parlant et malgré des relations fluctuantes avec les al-Ṣubāḥ (la famille princière), la communauté chiite koweïtienne a souvent gardé de bons rapports avec la famille princière. Cependant, leur activisme, civil et politique, commence à représenter une menace pour le pays à la suite de la révolution iranienne de 1979 qui va créer un militantisme pan-chiite au sein des pays du Conseil de coopération du Golfe⁸²². La communauté chiite koweïtienne va alors connaître une division : un courant conservateur représentant la classe « aristocratique » et un courant révolutionnaire formé par les chiites des classes inférieures dont l'objectif était d'importer le phénomène révolutionnaire iranien au Koweït⁸²³. C'est effectivement le second courant qui va dominer le courant politique et la société civile chiite dans le pays. Le leader du courant révolutionnaire n'est autre que l'Association de la Culture Sociale « *Ġam'iyat atṭaqāfa al-iġtimā'iyya* ».

Quelle est la voie optée par cette association pour la propagation de son idéologie parmi la population chiite ? Comment son bras politique - l'Alliance Islamique Nationale « *attaḥāluf*

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 384-414.

⁸¹⁸ *Ibid.*

⁸¹⁹ Ibtihāl al-Ḥaṭīb, entretien, le 06/01/2019 (Koweït).

⁸²⁰ Falāḥ AL-MUDEIRIS, *Ġamā'at al-iḥwān al-muslimīn fī al-Kuwayt*, Koweït, Dār al-qurṭās, 1999, p. 34-37.

⁸²¹ Graham FULLER and Rend FRANCKE, *The Arab Shi'a. The Forgotten Muslims*, New York, Palgrave, 2001.

⁸²² Voir la section 3 *Le Koweït de l'indépendance à la Révolution iranienne : la métamorphose du chiisme politique koweïtien* (partie II – chapitre 1).

⁸²³ *Ibid.*

al-islāmiyy al-waṭaniyy » - alimente-t-il, à l'instar des autres « partis » islamistes, le communautarisme dans le pays ? La réponse à ces questions se base ainsi sur l'expérience personnelle de l'auteur de cette thèse.

Section 3 – La domination de l’islamisme chiite sur le politique et le civil au Koweït : le cas de l’Association de la Culture Sociale

L’Association de la Culture Sociale fut fondée en 1963 à Bnayd al-Qār (ville à majorité chiite dans la capitale Kuwait City⁸²⁴) par les militants du courant révolutionnaire chiite pro-iranien⁸²⁵. Il s’agit d’une association d’utilité publique. Le financement de cette association provient de deux sources : le soutien du ministère koweïtien des affaires sociales (12 mille dinars par an « 34 mille euros ») et les dividendes des projets de l’association⁸²⁶. L’objectif de la création de cette association était de codifier le travail caritatif. La destination de leur première action caritative n’était autre que l’Iran⁸²⁷.

La candidature et l’élection du conseil d’administration de l’Association s’organisent tous les deux ans⁸²⁸. La ratification du budget, la gestion administrative et le contrôle financier sont effectués par le ministère koweïtien des affaires sociales qui est également chargé d’envoyer une délégation pour l’élection de l’assemblée générale de l’Association de la Culture Sociale⁸²⁹.

Au départ, les pères fondateurs de l’association s’occupaient des activités culturelles, sportives et caritatives. Dix ans plus tard, l’association va connaître l’émergence d’une nouvelle idéologie menée par la nouvelle « jeune » génération avec laquelle les pères fondateurs étaient en désaccord. Désormais, l’association connaît trois groupes : les pères fondateurs, le courant des jeunes, et les sportifs⁸³⁰. Dans son nouveau siège à al-Manṣūriyya (1970 à Kuwait City), des élections furent organisées pour élire le conseil d’administration et le courant des jeunes émergea et géra l’association jusqu’aujourd’hui.

La première participation de l’association à un événement national était en novembre 1971 ayant pour thème la mixité. Il s’agissait d’un colloque organisé par le syndicat des étudiants koweïtiens (dominé à l’époque par un courant progressiste et patriote) à l’université du Koweït pour la promotion de la mixité des classes à l’université. L’Association de la Culture Sociale va coopérer avec l’Association de la Réforme Sociale (des Frères musulmans) pour

⁸²⁴ Le siège va être déplacé à al-Manṣūriyya (Kuwait City) en 1970.

⁸²⁵ Voir la section 3 *Le Koweït de l’indépendance à la Révolution iranienne : la métamorphose du chiïsme politique koweïtien* (partie II – chapitre 1).

⁸²⁶ Aḥmad Daštī (président actuel du conseil d’administration de l’association), entretien, le 07/01/2018 (Koweït).

⁸²⁷ *Ġam ‘iyyat atṭaqāfa al-iġtima ‘iyya : 1962-2015*, Koweït, Asfār al-Ġadīr Library, 2015, p. 15.

⁸²⁸ Aḥmad Daštī, entretien, le 07/01/2018 (Koweït).

⁸²⁹ *Ibid.*

⁸³⁰ *Ġam ‘iyyat atṭaqāfa al-iġtima ‘iyya : 1962-2015...*, *op. cit.*, p. 15.

s'opposer à la mixité des classes universitaires car cela va à l'encontre des principes islamiques, d'après les deux associations en question⁸³¹.

Dès décembre 1972, l'association débute son nouveau projet : construire un grand siège à Maydān Ḥawallī (dans le gouvernorat de Ḥawallī au sud du Kuwait City). Le nouveau siège de 5000 mètres comporte un grand théâtre pour les conférences, une grande bibliothèque, des amphithéâtres et des terrains pour les activités sportives. Ce changement de siège entraîne un changement de paradigme pour l'association⁸³² :

- Célébration des événements religieux
- Organisation des saisons culturelles
- Organisation des sessions islamiques pendant les vacances d'été
- Formation des scouts
- Réception des intellectuels du monde musulman
- Participation à des conférences à l'étranger
- Organisation des tournois sportifs
- Organisation des voyages de pèlerinage
- Diffusion des prédications chiïtes
- Création de campement al-Ġadīr

Muḥayyam al-Ġadīr ou le campement al-Ġadīr est l'endroit par excellence pour la formation idéologique des adhérents de l'association. D'après cheikh Ḥusayn al-Ma'tūq, le secrétaire général actuel de l'Alliance Islamique Nationale (le bras politique de l'association), le campement al-Ġadīr « était et restera l'une des étapes fondamentales pour la construction des générations⁸³³. » Le choix du nom « al-Ġadīr » provient de l'événement clé de l'histoire chiïte, il s'agit de l'événement du Ġadīr Ḥum : le 16 mars 632, quelques mois avant le décès de Mahomet et lors de son pèlerinage d'adieu, le prophète (selon la version chiïte) va regrouper ses fidèles à Ġadīr Ḥum afin de proclamer son cousin et gendre 'Alī comme héritier et futur commandeur des croyants⁸³⁴.

Le campement a commencé depuis les années 1960 mais n'a pris d'ampleur que lorsque le siège de l'association fut déplacé à Maydān Ḥawallī en 1972 car désormais l'association va

⁸³¹ *Ibid.*, p. 61-62.

⁸³² *Ibid.*, p. 72.

⁸³³ *Ibid.*, p. 75.

⁸³⁴ Cet événement est fêté chaque année par la communauté chiïte.

financer la construction de ce campement qui prend lieu chaque printemps (pendant une dizaine de jours)⁸³⁵. Cheikh ‘Alī al-Kūrānī s’occupait des prédications au sein de *Muḥayyam al-Ġadīr*. ‘Alī al-Kūrānī est un savant chiite libanais envoyé au Koweït en 1967 par le grand Ayatollah irakien Muḥsin al-Ḥakīm⁸³⁶ dans le but d’éduquer la population chiite koweïtienne⁸³⁷. À savoir que ‘Alī al-Kūrānī va être l’un des suspects principaux lors de la vague d’attentats et d’attaques terroristes « chiïtes » qui visaient les établissements gouvernementaux, les ambassades et les lieux publics au Koweït dans les années 1980⁸³⁸.

Le campement al-Ġadīr n’était pas l’unique moyen pour la « construction des générations » ; il y avait aussi les scouts al-Ġadīr « *Ġawwālat al-Ġadīr* » qui constituaient l’une des activités les plus importantes de l’Association de la Culture Sociale. Selon Ḥamīd ‘Asad, ancien dirigeant des scouts al-Ġadīr, les scouts se limitaient au départ aux jeunes : « mais lorsque j’ai commencé ma direction, j’ai proposé au conseil d’administration de l’association que les scouts soient également formés d’enfants à partir de l’âge de 6 ans. Ainsi nous avons désormais ašbāl (enfants) al-Ġadīr, fityān (garçons) Ġadīr et šabāb (jeunes) Ġadīr⁸³⁹. »

L’entrée de l’Association de la Culture Sociale dans le domaine du politique débute dans les années 1980 lorsque certains de ses membres et adhérents s’activent politiquement. D’après ses adhérents, l’association n’imposait pas ses vues politiques sur ses membres et adhérents qui souhaitaient entrer dans le monde politique. Selon ‘Abd al-Muḥsin Ġamāl, ancien député parlementaire, membre de l’association et de son bras politique l’Alliance Islamique Nationale :

« L’association restait sociale et culturelle. Elle n’intervenait pas dans le politique. Moi je suis membre de cette association et d’autres associations (comme l’association des enseignants), et je suis également un activiste politique. Mon activisme politique n’est pas lié à l’Association de la Culture Sociale. Je suis tout à fait libre de me présenter à n’importe quelle élection dans le pays sans l’intervention de l’association. Cependant, en tant que membre de l’Association de la Culture Sociale, il est tout à fait normal que l’association soutienne ma candidature, car même l’association des enseignants a soutenu ma candidature.

⁸³⁵ Le rôle de ce campement sera traité dans les prochaines pages.

⁸³⁶ Muḥsin al-Ḥakīm (1889-1970) est une source d’imitation chiite irakien. Il était à la tête d’*Hawza al-‘ilmiyya* à Nadjaf en Irak. La *Hawza ‘ilmiyya* constitue dans le chiïsme duodécimain un séminaire religieux formé par plusieurs enseignants ayant atteint le titre d’une source d’imitation ou d’un ayatollah. Voir la section 3 *Le Koweït de l’indépendance à la Révolution iranienne : la métamorphose du chiïsme politique koweïtien* (partie II – chapitre 1).

⁸³⁷ L. LOUËR, *Transnational Shia politics...*, *op. cit.*, p. 111-114.

⁸³⁸ Voir la section 3 *Le Koweït de l’indépendance à la Révolution iranienne : la métamorphose du chiïsme politique koweïtien* (partie II – chapitre 1) ; et voir également <https://alwatan.wordpress.com/2011/05/12/-الشيخ-علي-الكوراني-في-تفجير-ات-الكو>

[Lien consulté le 17/08/2021]

⁸³⁹ *Ġam ‘iyyat atṭaqāfa al-iġtima ‘iyya : 1962-2015...*, *op. cit.*, p. 81.

Cela veut-il dire que l'association des enseignants intervient dans le politique ?!⁸⁴⁰ »

Les membres de l'association vont débiter leurs parcours politique en 1981 lors des élections parlementaires (25 circonscriptions à l'époque). Les candidats (liés à l'association) les plus importants en 1981 étaient 'Adnān 'Abd Aṣṣamad (arrivé premier dans la circonscription 1), 'Abd al-Muḥsin Ġamāl (arrivé deuxième dans la circonscription 5) et Nāṣir Ṣurḥōh (arrivé deuxième dans la circonscription 13). À savoir que ces trois nouveaux députés se sont engagés dans une action politique révolutionnaire sans précédent : entrer dans le Parlement sans porter le *bišt* koweïtien qui est un manteau traditionnel accompagnant la longue *qamis* (chemise). Le *bišt* se porte traditionnellement dans les événements officiels, surtout lors des séances parlementaires. Entrer sans le *bišt* pourrait être considéré comme un acte « révolutionnaire » de la part de ces députés issus de l'Association de la Culture Sociale (annexe 13). Le *bišt* n'est porté aujourd'hui que par une minorité de députés.

L'orientation politique de ces trois députés était islamique. Leurs candidatures aux élections de 1981 « coïncident » avec la guerre Iran/Irak (1980-1988) :

« Ce parlement [de 1981] était d'une grande importance étant donné le contexte régional : la chute du shah iranien, la révolution islamique iranienne dirigée par le grand imam Khomeiny, et la guerre de Saddam Hussein contre la République islamique. L'objectif de cette guerre menée par Saddam Hussein était d'anéantir la révolution bénite [la révolution de Khomeiny]⁸⁴¹. »

Le président actuel du conseil d'administration de l'association, Aḥmad Daštī, réfute tout argument faisant le lien entre son association et l'orientation islamique : « nous ne sommes pas une association islamique, nous sommes patriotes et conservateurs sans aucune orientation idéologique ou religieuses⁸⁴². » Cependant, la réalité démontre le contraire. L'association a une orientation islamique au vu ses activités et ses engagements envers d'autres mouvements, organisations ou pays islamiques tels que le Hezbollah libanais et la République islamique d'Iran. À savoir que lors de notre entretien avec Aḥmad Daštī en 2018, il a nié tout rapport entre l'association et le campement al-Ġadīr alors que dans le livre *L'Association de la Culture Sociale : 1963-2015* écrit par la direction de l'association elle-même, on voit clairement, et selon les fondateurs de l'association, la corrélation de cette dernière dans l'organisation et le financement de campement al-Ġadīr⁸⁴³.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, p. 85.

⁸⁴¹ Riḍā AṬṬABṬABA'Ī, ancien membre de l'Association de la Culture Sociale. Voir *Ibid.*, p. 89.

⁸⁴² Aḥmad Daštī, entretien, le 07/01/2018 (Koweït).

⁸⁴³ Ġam 'iyyat *attaqāfa al-iġtima' iyya : 1962-2015...*, *op. cit.*, p. 95.

Les années 1980 constituent une période clé de l'histoire chiite koweïtienne car la guerre Iran/Irak va amplifier le chiisme comme facteur conflictuel dans la région. Le monde arabe et le Koweït vont connaître dans cette période l'apparition de certaines organisations panislamistes et pan-chiites relatives à la guidance du théologien-juriste « *wilāyat al-faqīh* » et au guide suprême iranien : le Hezbollah, le Jihad Islamique en Palestine et l'Organisation Révolutionnaire du Prophète Mahomet. La République islamique d'Iran va ainsi renforcer son influence au sein des mouvements pan-chiites notamment ceux dans la Péninsule arabique.

Dans ce climat de tension politique dû à la guerre Iran/Irak qui a impacté la sécurité au sein des pays du Conseil de Coopération du Golfe, le ministère koweïtien des affaires sociales décide en septembre 1989 de fermer l'Association de la Culture Sociale, de dissoudre son conseil d'administration et de constituer un autre conseil transitoire composé par quatre personnalités choisies par le ministère (annexe 14). À noter que l'Association de la Culture Sociale représentait (avec le Parti de la Prédication « *Ḥizb adda'wa* » dont le centre était l'Irak) le courant qui a dominé l'activisme chiite révolutionnaire au Koweït dans les années 1980⁸⁴⁴.

L'association ne reprend officiellement ses activités qu'en 2009 (annexe 15), lorsque Nāṣir al-Ġābir al-Ṣubāḥ était le premier ministre (l'âge d'or de la communauté chiite⁸⁴⁵). La réouverture de l'association ne va en aucun cas dire que le gouvernement est pour la liberté d'expression car il s'agit ici d'une association islamique. Le Club de l'Indépendance « *Nādī al-'Istiqlāl* », le bastion des démocrates koweïtiens quant à lui est toujours fermé et ce, depuis 1977. Ce club et d'autres associations d'obédience libérale ont subi le même sort dans les années 1970 où ils étaient l'objet d'attaques gouvernementales et des courants islamistes⁸⁴⁶.

D'après Ġāsim Aṣkanānī, ancien membre de l'association chiite, la dissolution a motivé l'association à créer ses propres réseaux d'assemblées « *dawāwīn* » dans les différentes villes

⁸⁴⁴ Dans les années 1980 le Parti (chiite koweïtien) de la Prédication fut divisé à cause des divergences idéologiques. On aura d'abord un groupe dirigé par ḥaġġī Kāzīm et dont la centre était la mosquée *Annaqī*. Leurs sources d'imitation étaient al-Ḥū'ī, Assīstānī (Nadjaf - Irak) et Khomeiny en Iran. Puis, le groupe de la mosquée *Annaqī* sera à son tour divisé dans les années 1990 à cause des positions politiques (défavorables) et des avis jurisprudentiels de libanais Moḥammad Ḥusayn Faḍllullāh par rapport au Hezbollah et à la théorie de la guidance du théologien-juriste (le guide suprême iranien). Le groupe de la mosquée *Annaqī* va donc être constitué de trois blocs : Le Rassemblement du Pacte National « *Taġammu' al-mīṭāq al-waṭanī* », le Foyer de Zahrā' « *Dār Azzahrā'* » et l'Association de la Culture Sociale. Le Rassemblement du Pacte National, dont la source d'imitation est Moḥammad Ḥusayn Faḍllullāh, sera dirigé par 'Abd al-Wahhāb al-Wazzān. Le Foyer de Zahrā' sera quant à lui dirigé par ḥaġġī Kāzīm et continue de suivre Assīstānī comme source d'imitation. Le bloc le plus important reste l'Association de la Culture Sociale dont la source d'imitation est le guide suprême iranien. Voir 'Alī AL-ZUMAY', *al-ḥarakāt al-islāmiyya assuniyya wa aṣṣī'iyya fī al-kuwayt*, op. cit., p. 265-368.

⁸⁴⁵ Voir la section 4 *La pression permanente de l'opposition sur le gouvernement et la mise en lumière d'une crise institutionnelle au Koweït* (partie III - chapitre 1).

⁸⁴⁶ Voir <https://altaleea.com/?p=13572> [Lien consulté le 18/08/2021]

koweïtiennes. Comme précédemment expliqué, le réseau d'assemblée est une institution citoyenne⁸⁴⁷. Chaque citoyen a le droit de disposer son propre réseau d'assemblée dans sa maison pour discuter de l'actualité politique et pour organiser des mobilisations. Dans notre cas d'étude, les réseaux d'assemblées, les mosquées et les *ḥusayniyyāt*⁸⁴⁸ (lieu de culte chiite) constituent une institution civile citoyenne et représentent la dimension horizontale de la société civile koweïtienne.

On remarque que la dissolution de l'association a mené ses membres à créer des alternatives afin de former une protestation collective. Une logique de revendication basé sur une idéologie religieuse chiite (nous expliqueront cela prochainement) est déjà prête ; les membres constituent alors une action collective intentionnelle en coordination à travers leurs réseaux d'assemblées ; ils adoptent également un mécanisme en vue d'organiser une action politique⁸⁴⁹. Leur prérogative pour organiser une action politique (vu la dissolution de l'association) fut la création d'un courant politique en 1993 : l'Alliance Islamique Nationale « *attaḥāluf al-islāmiyy al-waṭaniyy* »⁸⁵⁰.

L'incohérence des membres de ce courant politique chiite dans leurs déclarations quant au rapport entre l'Alliance Islamique Nationale et l'Association de la Culture Sociale nous laisse penser que l'une ne peut se concevoir sans l'autre. Aḥmad Lārī, ancien député chiite, ancien membre de l'association et l'un des fondateurs de l'Alliance Islamique Nationale évoque :

« L'association fut créée en tant que bibliothèque dont l'objectif était d'encourager la jeunesse à se cultiver. Dans les années 1970, certains jeunes chiites de la mosquée *Annaqī* ont poursuivi l'idéologie de l'association. Ce groupe de jeunes fut appelé ensuite *Le Courant de l'Association de la Culture Sociale*. L'Alliance Islamique Nationale fut créée après la libération du Koweït en 1991, elle est la continuité du *Courant de l'Association de la Culture Sociale*⁸⁵¹. »

⁸⁴⁷ Voir la section 3 *Le Koweït de l'indépendance à la Révolution iranienne : la métamorphose du chiisme politique koweïtien* (partie II – chapitre 1).

⁸⁴⁸ Voir le rôle politique des *ḥusayniyyāt* (pluriel de *ḥusayniyya*) dans *Le mouvement réformiste des années 1930 et les alliances chiites contre l'hostilité des courants nationalistes et sunnites* (partie II - chapitre 1 – section 2).

⁸⁴⁹ R. LLORED, *Sociologie : Théories et analyses...*, op. cit., p. 571.

⁸⁵⁰ En effet, la première guerre du golfe était l'événement qui va réorganiser le courant chiite révolutionnaire qui fut divisé en trois blocs dans les années 1980. L'objectif de la réorganisation de « la maison chiite » était de faire un bloc chiite face à l'envahisseur irakien. On a désormais la Coalition Islamique Nationale (chiite) « *al-'i' tilāf al-islāmiyy al-waṭaniyy* » qui regroupe trois courants : le Courant de la guidance du théologien-juriste « *Ḥaṭ al-'imām - Wilāyat al-Faqīh* », Le Groupe de *Zahrā'* (issu du Foyer de *Zahrā'*) et le Groupe du Pacte (issu du Rassemblement du Pacte National). Les membres les plus influents de la Coalition Islamique Nationale sont les militants du Courant de la guidance du théologien-juriste et les adhérents de l'Association de la Culture Sociale. Après la première guerre du golfe, la Coalition Islamique Nationale devient l'Alliance Islamique Nationale. Voir 'Alī AL-ZUMAY', *al-ḥarakāt al-islāmiyya assuniyya wa aṣṣī'iyya fī al-kuwayt*, op. cit..

⁸⁵¹ Aḥmad LARI, entretien, le 07/01/2018 (Koweït).

Quant à ‘Adnān ‘Abd Aṣṣamad, député chiite depuis 1981, ancien membre de l’association et l’un des fondateurs de l’Alliance Islamique Nationale, il ne considère pas l’Alliance comme un bras politique de l’Association de la Culture Sociale :

« L’Alliance Islamique Nationale a été créée après la libération du pays de manière autonome de l’Association de la Culture Sociale [...]. Cette association fut créée selon la loi des associations culturelles qui interdit les activités politiques au sein de ces associations. L’Association de la Culture Sociale est une institution de la société civile à caractère social et éducatif. Il n’est donc pas pertinent de considérer l’Alliance Islamique Nationale comme un bras politique de l’Association. Cela étant dit, il existe tout de même un rapport entre ces deux institutions. L’Alliance Islamique Nationale fut effectivement créée par des anciens membres de l’Association qui souhaitaient s’intégrer dans le travail politique⁸⁵². »

La dissolution de l’Association est marquée par l’impossibilité de ses membres de se représenter dans la dimension verticale (relation avec le pouvoir), c’est par le biais de la société civile, donc dans la dimension horizontale (liens établis directement avec la population), que les anciens membres de l’Association se réaliseront⁸⁵³. L’inaccessibilité aux réseaux verticaux intensifie l’action collective organisée par les réseaux horizontaux (la société civile). Lorsque l’Association de la Culture Sociale se voit dissoute et privée de son influence verticale, elle optera pour une solution transitoire, ainsi elle se transfigure à travers le développement de ses activités : les institutions civiles (le campement al-Ġadīr, les scouts al-Ġadīr, les réseaux d’assemblée, les lieux de culte) et politiques (l’Alliance Islamique Nationale).

Depuis, l’Alliance Islamique Nationale devient le courant chiite le plus actif sur la scène politique koweïtienne et intégrera progressivement l’opposition koweïtienne jusqu’en 2008. En effet, le 12 février 2008, ‘Imād Muġniyyé, un chef militaire du Hezbollah libanais est tué à la suite d’un attentat à Damas. Ce chef militaire est accusé par le Koweït du détournement et de la prise d’otage de l’avion de la *Kuwait Airways* vol 422 (Bangkok/Koweït) en 1988. Après l’assassinat de ‘Imād Muġniyyé, certains membres de l’Alliance Islamique Nationale et de l’Association de la Culture Sociale rendront hommage à la mémoire du « martyr » ‘Imād Muġniyyé. Cet événement marquera la rupture entre l’Alliance Islamique Nationale et l’opposition koweïtienne en 2008. Si l’on considère que ‘Imād Muġniyyé fut véritablement derrière le détournement de l’avion koweïtien (la justice koweïtienne n’a pas tranché), pourquoi l’Alliance Islamique Nationale risquerait-elle sa réputation ainsi que la réputation de la

⁸⁵² ‘Adnān ‘Abd AṣṣAMAD, entretien, le 28/12/2016 (Koweït)

⁸⁵³ A. OBERSCHALL, *Social Conflict and Social Movement...*, op. cit.

communauté chiite en 2008 pour rendre hommage à ‘Imād Muḡniyyé qui est perçu par beaucoup de Koweïtiens comme un « criminel » ?

Pour répondre à cette question, il est important d’analyser l’idéologie de l’Association de la Culture Sociale et de son bras politique afin de mettre leur mode du fonctionnement en lumière. Pour mieux comprendre l’idéologie de ces deux institutions civiles et politiques chiites koweïtiennes loyales au guide suprême iranien, il serait pertinent de la comparer avec le communisme soviétique.

Le parti communiste soviétique était la colonne vertébrale de tous les partis communistes au XX^e siècle (sauf ceux liés à Pékin). D’après François Fejto, spécialiste de l’histoire du communisme, les relations entre les partis communistes du XX^e siècle sont orchestrées par le parti communiste soviétique en tant que « parti-guide » ou « parti-chef »⁸⁵⁴. L’orientation des partis communistes est définie par leurs relations qui sont dominées et déterminées par leurs rapports avec le « parti-guide »⁸⁵⁵ :

« Le PCUS [Parti Communiste de l’Union Soviétique] se pose toujours comme le principal responsable et le gardien de la cohésion de l’unité idéologique et politique du mouvement : c’est lui qui définit le contenu de l’internationalisme prolétarien qui implique, dans l’esprit des dirigeants soviétiques, d’un côté, la solidarité avec le PC [Parti Communiste] de l’URSS et sa politique, et de l’autre côté, la reconnaissance de la validité universelle de l’expérience de l’URSS, dont les autres expériences communistes ne peuvent être légitimement que des variantes⁸⁵⁶. »

La comparaison établie entre le communisme soviétique et le chiisme iranien est semblable dans sa forme de par la guidance du théologien-juriste, soit le guide suprême iranien. Le chiisme iranien devient ainsi la colonne vertébrale mondiale et le berceau du chiisme politique. En faisant référence à la révolution islamique iranienne, le guide suprême « dicte » l’orientation que le pan-chiisme pro-iranien doit adopter ; à savoir la suprématie du religieux sur le politique. Cet ordre de valeurs est fondamental dans le chiisme que promulgue Khomeiny. Cet ordre de valeurs fondamentales confie la totalité du pouvoir séculier aux sources d’imitation conformément à plusieurs hadiths chiites (qui ne font d’ailleurs pas l’unanimité chez les adeptes du chiisme) selon lesquels les savants religieux disposent de la même autorité que Mahomet et

⁸⁵⁴ François FEJTÖ, « Le mouvement communiste international : l’évolution des relations entre les partis communistes », *Études internationales*, 3-4, 1972, <http://id.erudit.org/iderudit/700244ar>.

⁸⁵⁵ *Ibid.*

⁸⁵⁶ *Ibid.*

les douze imams chiites⁸⁵⁷. ‘Abdullāh Daštī, l’imam de la mosquée chiite koweïtienne *al-Mahdī*, évoque à ce propos que :

« La divergence au sein du chiisme autour du concept de la *wilāyat al-faqīh* se base sur le point suivant : l’autorité et les prérogatives de Mahomet et les douze imams ont-elles toutes été, et de manière intégrale, transmises aux savants religieux [en l’occurrence les sources d’imitation] ? La réponse est oui selon les adeptes du concept de la *wilāyat al-faqīh*⁸⁵⁸. »

D’après Mahnaz Shirali, docteure en sociologie (spécialiste de l’Iran) et habilitée à diriger des recherches à l’université Science Po à Paris, Khomeiny a emprunté les moyens marxistes dans une grille de lecture religieuse pour conquérir le pouvoir :

« Khomeiny appelle les masses à prendre leur destin en main et à agir sur leur sort mais, contrairement à eux [les marxistes], il place les masses sous la tutelle des religieux, sans leur garantir ni les droits ni la liberté [...]. Pluriel et composite par nature, le sens véritable du discours de Khomeiny reste difficile à saisir. Il est composé de plusieurs idéologies : tantôt, influencé par une sorte de nationalisme lorsqu’il s’appuie sur l’intérêt de la nation, tantôt par le communisme lorsqu’il exploite l’antagonisme des classes [...]⁸⁵⁹. »

Depuis sa révolution, Khomeiny a réussi à islamiser le politique. L’État iranien qui repose sur l’idéologie khomeyniste est un État religieux qui donne aux ayatollahs un pouvoir sans précédent car désormais ils ont le pouvoir sur la vie spirituelle et une assise séculière au sein des populations chiites. Dès la prise du pouvoir par Khomeiny, la diplomatie iranienne s’enracine dans la défense et la propagation du chiisme « à l’iranienne ». La montée en puissance de l’Iran islamique a propulsé le chiisme sur le devant de la scène politique régionale. La situation géopolitique de la République islamique d’Iran est inconfortable car encerclée par des pays limitrophes à majorité sunnite alors que les sunnites ne représentent qu’une minorité en Iran, souvent basée sur les lignes frontalières avec des pays satellites (les monarchies du Golfe persique, l’Irak, la Turquie, l’Arménie, l’Azerbaïdjan, le Turkménistan, l’Afghanistan, le Pakistan). L’Iran essaie de conserver une influence régionale à travers ses alliances et des acteurs à sensibilité chiite ou pro-chiite.

⁸⁵⁷ Voir les hadiths dans ce lien : <http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/daqqaq/feqh/38/390411/> [Lien consulté le 15/09/2021]

⁸⁵⁸ ‘Abdullāh Daštī, entretien, le 16/01/2019 (Koweït).

⁸⁵⁹ Mahnaz SHIRALI, « Le mystère du khomeynisme », *Le Débat*, n° 179-2, 4 avril 2014, p. 157-172.

L'Iran peut donc aujourd'hui compter sur les « partis chiites » ou « pro-chiites » qui sont plus ou moins organisés mais systématiquement en liaison avec Téhéran⁸⁶⁰. D'autant plus que le chiisme, à l'instar du communisme⁸⁶¹, espère (avec le retour de leur Messie) qu'un jour l'État-nation se dissout suite à la victoire finale du chiisme et le triomphe de l'*umma* chiite. L'État-nation – en l'occurrence l'État-nation iranien – est pour le chiisme une étape qui va préparer le terrain pour l'arrivée de leur sauveur⁸⁶².

Quant aux communautés chiites des pétromonarchies du Golfe, elles ne sont pas logées à la même enseigne. En exemple, les chiites saoudiens souffrent d'immenses discriminations tant sur le plan religieux que sur le plan social (l'accès aux emplois et tous les postes dans les forces de sécurité). Quant aux chiites de Bahreïn, ils sont cette fois-ci majoritaires en nombre dans l'archipel mais minoritaires en termes de pouvoir de décision car le pays est tenu par une main de fer via une minorité sunnite qui est la dynastie al-Ḥalīfa. En revanche, le Koweït qui a un système politique « avant-gardiste » par rapport au reste des pétromonarchies du Golfe, il maintient une « quasi-égalité » entre ses citoyens sunnites et chiites. Le pays a un parlement aux prérogatives étendues où sont représentées l'ensemble des franges de la population.

En dépit de cette « égalité » entre sunnites et chiites au Koweït, le pays constitue tout de même l'un des centres de l'idéologie khomeyniste à travers l'Association de la Culture Sociale et son bras politique l'Alliance Islamique Nationale. Lors de la Révolution islamique d'Iran et de la guerre Iran/Irak, la mosquée chiite *'imām Husayn* à Maydān Ḥawallī (sanctuaire de l'Association de la Culture Sociale) devient le centre névralgique des chiites koweïtiens prorévolutionnaires iraniens qui souhaitent importer l'idéologie khomeyniste dans le pays⁸⁶³. La mosquée *'imām Husayn*, fondée en 1986 par la famille chiite (d'origine iranienne) *'Aṣkanānī*, devient avec le temps le centre religieux d'activités de l'Association de la Culture Sociale. De par ma propre expérience vécue au sein de cette communauté dont j'ai fait partie, le discours politico-religieux principal dans cette mosquée n'est autre que la glorification de la

⁸⁶⁰ La comparaison entre le chiisme iranien et l'Union soviétique peut se faire encore ici. La révolution communiste mondiale au XX^e siècle était l'horizon de la politique extérieure de l'Union soviétique. Cette dernière pouvait effectivement compter sur l'appui des partis communistes dans le monde.

⁸⁶¹ « Les dirigeants soviétiques pensaient qu'un jour la terre entière serait communiste et que les États-nations seraient dépassés par les nouvelles formes de société dues au développement de l'économie dans le cadre du socialisme scientifique. » Voir François THUAL, *Géopolitique du chiisme*, Paris, Arléa, 2002, p. 47.

⁸⁶² Pour plus de comparaisons entre le chiisme et le communisme, voir Nicolas DOT-POUILLARD, « La greffe et l'empreinte : chiisme et communisme dans le monde arabe », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 145, 15 septembre 2019, p. 97-114. Et <https://orientxxi.info/magazine/comment-le-communisme-a-faconne-le-chiisme-politique-irakien.3043> [Lien consulté le 24/08/2021]

⁸⁶³ Entretien avec un témoin anonyme (23/08/2021) qui fréquentait les rassemblements dans la mosquée *'imām Husayn* pour chercher les stratégies à travers lesquelles le khomeynisme pourrait être importé au Koweït.

révolution islamique iranienne et du guide suprême des chiites pro-iraniens. Les réunions et les cercles religieux organisés plusieurs fois par semaine (pour les garçons, les adultes et les jeunes dont je faisais partie) à la mosquée *'imām Husayn* constituaient les moyens d'endoctrinement à l'idéologie khomeyniste.

De même, dans le campement al-Ġadīr (où j'ai séjourné plusieurs fois durant mes années d'endoctrinement), un des plus grands dans le pays (il se trouve dans le désert al-Miṭlā' à l'ouest du Koweït près des frontières avec l'Irak et l'Arabie saoudite), on y organise des activités sportives, culturelles et religieuses qui sont contrôlées par les membres ou les adhérents de l'Association de la Culture Sociale. Des anciens membres de l'Association et membres actuels de l'Alliance Islamique Nationale tels que 'Adnān 'Abd Aṣṣamad, Aḥmad Lārī, 'Abd al-Muḥsin Ġamāl ainsi que cheikh Ḥusayn al-Ma'tūq, le secrétaire général de l'Alliance, sont eux aussi des personnalités qui participent à l'endoctrinement idéologique dans le campement al-Ġadīr.

Depuis sa création en 1963, le campement al-Ġadīr était réservé uniquement aux hommes, mais depuis 1977 les femmes sont autorisées à camper dans une zone délimitée à l'écart des hommes. Les comités de l'Association de la Culture Sociale ont la charge de programmer les activités dans le campement : le comité culturel de l'Association a la charge de l'organisation des activités culturelles, le comité religieux quant à lui organise les activités religieuses et chaque activité se trouve donc affiliée à un comité adéquat à l'activité suggérée⁸⁶⁴.

Ainsi, et à l'instar des scouts al-Ġadīr, et pour mieux organiser le travail et les efforts, le campement sera divisé en plusieurs zones selon la tranche d'âge. On aura désormais une zone pour les enfants « ašbāl al-Ġadīr » (de 6 ans à 10 ans), une pour les garçons « fityān al-Ġadīr » (de 10 ans à 14 ans), une pour les partisans « Anṣār al-Ġadīr » (de 14 ans à 18 ans) et une pour les jeunes « šabāb al-Ġadīr » (18 ans et plus)⁸⁶⁵.

Dans son discours général, le campement al-Ġadīr se veut être une glorification de l'Iran, de son guide suprême Ali Khamenei, du Hezbollah libanais et de son chef Hassan Nasrallah⁸⁶⁶. Les adhérents sont endoctrinés à être loyaux au théologien-juriste « al-waliyy al-faqīh » - dans ce cas Ali Khamenei – et à suivre le chemin du Hezbollah libanais qui est

⁸⁶⁴ Voir <http://www.bashaer.org/index.php?show=news&action=article&id=161> [Lien consulté le 24/08/2021]

⁸⁶⁵ *Ibid.*

⁸⁶⁶ Expérience vécue de l'enfance à l'âge adulte en qualité d'adhérent par l'auteur de la thèse durant ses divers séjours à travers son cursus d'endoctrinement.

considéré comme « l'instrument » qui mènera à la victoire du chiisme sur l'adversité⁸⁶⁷. Lors de notre entretien avec le secrétaire général de l'Alliance Islamique Nationale, Ḥusayn al-Ma'tūq n'omet pas de nous rappeler la centralisation du dogme de la guidance du théologien juriste « *wilāyat al-faqīh* » dans son courant politique :

« Nous croyons, en tant que groupe (l'Alliance islamique nationale), à la Guidance du théologien-juriste puisque nous partageons les mêmes valeurs dogmatiques. La présidence de l'Alliance Islamique Nationale exige donc que le candidat soit fidèle à la racine dogmatique du *wilāyat al-faqīh* [...]. Nous croyons que le système de la *wilāyat al-faqīh* est la continuité des principes de 'Ahl al-Bayt [les proches de Mahomet et les douze imams du chiisme duodécimain]⁸⁶⁸. »

Ce n'est donc pas pour rien que ce courant islamiste chiite (l'Alliance et l'Association) est connu au Koweït sous le nom du « Hezbollah koweïtien ». L'absence de partis politiques au Koweït intensifierait l'impact de la guidance du théologien-juriste iranienne sur les affaires koweïtiennes à travers l'Alliance et l'Association. Ḥusayn al-Ma'tūq est lui-même contre la modification de la loi sur les partis politique car selon lui les partis politiques doivent continuer à rester interdits au Koweït :

« Notre mécanisme de fonctionnement se base sur le principe *d'umma al-ḥizb* "la nation du parti" et non de *ḥizb al-umma* "le parti de la nation". C'est-à-dire que l'*umma* a la responsabilité de l'autodétermination, et l'élite a comme fonction de mobiliser et de sensibiliser cette *umma*⁸⁶⁹. »

Nous remarquons deux éléments importants dans ce discours : le premier est l'utilisation constante du terme *umma*, le second est le talon d'Achille de ce genre de courant : le travail partisan. D'abord, l'utilisation du terme *umma* s'inscrit dans un contexte idéologique propre à l'islam politique, et renvoie à l'autorité sans laquelle l'*umma* ne pourrait pas survivre : le calife ou l'imam qui incarnerait le double pouvoir spirituel et temporel. Bernard Lewis dit à propos de ce terme que « le prototype du souverain musulman légitime est naturellement l'imam ou le calife, chef légal de l'*umma*, communauté politico-religieuse islamique⁸⁷⁰. »

Il y a une différence primordiale entre le Parti de la nation « *ḥizb al-umma* » et la Nation du parti « *umma al-ḥizb* ». Selon l'ayatollah libanais et la source d'imitation Moḥammad Ḥusayn Faḍllullāh dans *Le mouvement islamiste : préoccupations et problématiques*⁸⁷¹, lorsque

⁸⁶⁷ *Ibid.*

⁸⁶⁸ Ḥusayn AL-MA'TUQ, entretien, le 04/01/2018 (Koweït).

⁸⁶⁹ *Ibid.*

⁸⁷⁰ Bernard LEWIS, *Op. cit.*, p. 150.

⁸⁷¹ Moḥammad Ḥusayn FAḌLLULLĀH, *Al-ḥaraka al-islāmiyya : humūm wa qaḍāyā*, Beyrouth, Dar Al-Malak, 2001, p. 65-74.

la nation est encadrée par le travail partisan (le Parti de la nation) et qu'elle dépend d'instructions précises et de plans établis par le parti, les individus se formateront aux caractéristiques du parti qui encadrerait désormais le comportement de l'individu dans la nation⁸⁷². Dans ce cadre, l'élite est le responsable de l'institution des dirigeants de la nation pour inciter au changement (ou à la révolution).

Quant à la Nation du parti « *umma al-hizb* », la nation constitue le terrain où les acteurs du changement agissent à travers les préceptes et les enseignements islamiques demeurant dans la conscience de l'*umma*⁸⁷³. La mobilisation populaire est le moteur de la Nation du parti, elle doit former un courant capable de renverser tous les obstacles entravant le développement de la nation. Dans ce cadre d'organisation, le travail partisan est considéré comme non-islamique, et l'élite doit émerger du terrain populaire⁸⁷⁴. Cette élite populaire est plus à même de mobiliser l'*umma*, contrairement à l'élite politique, issu du « Parti de la nation », qui constitue une séparation entre la nation et la sensibilité au changement⁸⁷⁵.

Ainsi, l'élite joue un rôle secondaire par rapport au rôle joué par l'ensemble de l'*umma* qui serait capable de diriger les affaires dans un pays. Ḥusayn al-Ma'tūq ajoute que

« Les cerveaux et les compétences ne proviennent pas seulement de l'élite, mais aussi de l'*umma*, car les dirigeants populaires ne sont pas seulement issus de l'élite [...]. L'organisation du mouvement est déterminée par les besoins et n'exige pas une autorité centrale pour mobiliser l'*umma*. C'est pour cette raison que nous sommes contre un système partisan⁸⁷⁶. »

L'*umma* « chiite » montre tout son nombrilisme dans le discours tenu par l'Alliance Islamique Nationale. Cette *umma* chiite adoptée par ce courant islamiste koweïtien n'est autre que l'*umma* chiite dirigé par le guide suprême iranien. Cela veut-il dire que cette Alliance est favorable à la modification de l'article 2 de la Constitution koweïtienne (la religion comme principale source de législation) comme le revendiquent les courants sunnites ? Si non, est-elle (l'Alliance) pour une laïcité qui assure une égalité des chances pour tous les citoyens peu importe leur confession ?

⁸⁷² *Ibid.*

⁸⁷³ *Ibid.*

⁸⁷⁴ *Ibid.*

⁸⁷⁵ *Ibid.*

⁸⁷⁶ Ḥusayn AL-MA' TŪQ, entretien, le 04/01/2018 (Koweït).

Jusqu'au début des années 2000, l'Alliance Islamique Nationale revendiquait la modification de l'article 2 de la Constitution. Mais depuis le début de la mouvance populaire au milieu des années 2000, il y a eu un changement de position d'après 'Adnān 'Abd Aṣṣamad :

« Avec le début de la mouvance populaire, nous avons remarqué que ceux qui désirent changer cet article veulent le changer dans un cadre particulier et radical. C'est pourquoi nous sommes aujourd'hui contre la modification de l'article 2 de peur qu'il soit utilisé et appliqué dans le cadre d'une doctrine qui va exclure les autres écoles confessionnelles⁸⁷⁷. »

La « naïveté » de ce courant l'a toujours mis dans des situations délicates, et a également entraîné la communauté chiite dans des conflits confessionnels limités. Déjà, il est évident que chaque parti islamiste souhaite appliquer (en cas de modification de l'article 2) sa vision de l'islam et non la vision de ses adversaires, sunnites ou chiites. Donc le fait que 'Adnān 'Abd Aṣṣamad prétend que le changement de position de son courant est dû aux « opportunistes radicaux » qui souhaitent imposer leur cadre radical n'est pas un argument fondé. Si les chiites étaient majoritaires, ils imposeraient sans doute leur vision de religion qui est différente, voire contradictoire, à celle de l'islamisme sunnite.

Le discours islamiste, sunnite et chiite, au sujet des sociétés civiles islamistes n'est en effet qu'« une concession formelle derrière laquelle se profile une stratégie théocratique revendiquant la reconstruction des structures traditionnelles disloquées et fermant la porte à l'émergence d'une société civile moderne⁸⁷⁸. » La reconstruction des structures traditionnelles par la société civile islamiste n'a comme objectif que la création des conditions nécessaires à la mise en place d'un État islamique, et le renforcement des capacités de la société civile à s'autonomiser par rapport à l'État n'a pas lieu d'être si la société civile islamiste réussit à imposer son modèle qui sera certainement sous l'ordre de l'État islamique.

En outre, la laïcité ne serait jamais la solution privilégiée pour les islamistes koweïtiens, même s'ils étaient minoritaires. 'Adnān 'Abd Aṣṣamad évoque à ce propos que :

« Nous [l'Alliance Islamique Nationale] ne croyons pas au dicton "rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu". Nous ne désirons pas la politisation du religieux mais désirons la "théologisation" du politique. Nous refusons d'accepter les choses autorisées dans une laïcité telles que les alcools et l'homosexualité. Tout doit être appliqué dans le cadre de la charia⁸⁷⁹. »

⁸⁷⁷ 'Adnān 'Abd AṣṣAMAD, entretien, le 28/12/2016 (Koweït).

⁸⁷⁸ *Développement durable, citoyenneté et société civile...*, op. cit., p. 58.

⁸⁷⁹ *Ibid.*

Comme toujours, les courants islamistes parlent de la charia sans préciser exactement à partir de quelle vision religieuse leur charia sera appliquée. De plus, ils confondent, ou font illusion de confondre, entre le principe de la liberté dans la laïcité, l'alcool et l'homosexualité pour exemple, car la laïcité, dans l'absolu, appelle à scinder les lois religieuses de la vie séculière, mais n'appelle pas forcément à tous légaliser dans la société sans prendre en considération son contexte et sa culture⁸⁸⁰. L'exemple même d'une séparation d'un État et de l'église telle la loi française de concordat de 1905 qui fait appel à une ingérence entre l'État et l'église qui désormais seront séparés mais n'appelle pas non plus à la surconsommation de l'alcool et à la prostitution pour exemple.

La société civile koweïtienne imprégnée par l'islamisme est victime de son ambivalence entre la liberté et l'autorité des lois religieuses, entre la nostalgie de leur « civilisation » islamique archaïque et la modernité, entre la nomadité et la sédentarité, entre l'ouverture et la fermeture, entre les anciens et les jeunes. Cette confrontation idéologique constitue à la fois le point fort pour les al-Şubaḥ (famille régente) et une faiblesse pour le Parlement dont les députés sont issus de la société civile. Sans la mainmise des al-Şubaḥ sur les centres de décisions, le pays risquerait sur le court terme un conflit civil ethnique et confessionnel.

Cependant, peut-on penser que les al-Şubaḥ soient impartiaux sur plan religieux en ce qui concerne la société civile sunnite et chiite ? Un manque d'équité justifie-t-il l'orientation chiite koweïtienne vers les « protecteurs des chiites », c'est-à-dire l'Iran et le Hezbollah libanais, ou pire encore, permet-il l'ingérence étrangère ?

La communauté chiite koweïtienne constitue entre 30% à 35% de la population koweïtienne, mais n'a que 60 mosquées dans le pays alors que la communauté sunnite en a au minimum 1600 mosquées⁸⁸¹. L'autorisation gouvernementale est difficile à obtenir aujourd'hui pour construire une mosquée pour les chiites :

« Il est devenu difficile dernièrement d'obtenir une autorisation pour construire une mosquée chiite sur une propriété privée. Ceci indique qu'il y a une partialité gouvernementale [vis-à-vis de la communauté sunnite] qui fait pression pour priver les chiites d'avoir davantage de mosquées⁸⁸². »

⁸⁸⁰ Voir la section 4 *La laïcité et l'islam au Koweït aujourd'hui : insurrection et répression* (partie III – chapitre 3).

⁸⁸¹ 'Adnān 'Abd AŞŞAMAD, entretien, le 28/12/2016 (Koweït).

⁸⁸² *Ibid.*

Les mosquées en particulier et les lieux de culte en générale constituent les institutions civiles fondamentales pour l'islamisme koweïtien. Le rôle des lieux de culte deviendrait destructif s'ils dépassent ses limites. D'après Murtaḍa Faraġ, l'imam de la mosquée chiite *al-Quds*, la mosquée a comme devoir d'établir l'amour et la paix entre les différentes composantes du pays :

« Le degré d'influence de la mosquée dans la société est un reflet de l'état de la société. Sacraliser la mosquée en tant qu'institution civile au détriment des autres institutions a des effets néfastes sur la société⁸⁸³. »

Le cas de l'Association de la Culture Sociale, de l'Alliance Islamique Nationale et de leur sanctuaire, la mosquée *'imām Ḥusayn*, est effectivement le reflet de l'état de la société koweïtienne divisée et de sa communauté chiite divisée elle-même sur les questions politiques, religieuses et culturelles. Cette division affaiblit naturellement la communauté qui ne trouve autre que des pays à majorité chiite pour les protéger du potentiel danger du géant sunnite :

« Il faut voir de manière générale. La démocratie koweïtienne est incapable de protéger la minorité chiite de l'oppression des sunnites radicaux. Nous pouvons considérer que s'il n'y avait pas l'Iran et l'Irak [pays à majorité chiite], les chiites koweïtiens seraient peut-être déjà écrasés [par rapport à la guerre contre Daech]⁸⁸⁴. »

Le campement al-Ġadīr serait l'un des premiers centres d'initiation à l'idéologie khomeyniste (y compris militaire). Parmi les activités sportives, les adhérents (selon leur tranche d'âge) sont appelés à surveiller les zones dans lesquelles ils campent (comme s'ils étaient dans une bataille)⁸⁸⁵. Certains jours, après minuit, ils sont appelés à faire des patrouilles en dehors du campement (contexte d'une guerre)⁸⁸⁶. Ceci n'est évidemment pas une preuve concrète de l'implication du campement al-Ġadīr dans la lignée militaire de la révolution islamique iranienne (glorifiée jour et nuit dans le campement), mais démontre à quel point le campement est régi par une organisation de type militaire⁸⁸⁷.

⁸⁸³ Murtaḍa FARAĠ, entretien, le 08/01/2019 (Koweït).

⁸⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁸⁵ Expérience vécue de l'enfance à l'âge adulte en qualité d'adhérent par l'auteur de la thèse durant ses divers séjours à travers son cursus d'endoctrinement.

⁸⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁸⁷ Dans certains passages de la vidéo (voir le lien), on remarque que les jeunes portant des drapeaux avec des signes religieux voire idéologiques sont bien organisés dans des formations similaires aux formations de véritables soldats. On trouve une similarité lorsque l'on regarde les entraînements des mouvements militaires comme le Hezbollah ou le Hamas. Ces deux mouvements se trouvent concrètement dans un contexte de guerre contrairement au contexte koweïtien et du campement al-Ġadīr. Le chant entonné dans la vidéo incite tel un chant propagandiste à avoir un esprit militaire préparant la jeune génération à la guerre sainte chiite qui aboutira à l'arrivée de leur Messie.

<https://www.youtube.com/watch?v=sA67tkjRjY> [Lien consulté le 25/08/2021]

À savoir que les membres de la cellule d'*al-ʿAbdilī* (*Haliyyat al-ʿAbdilī*)⁸⁸⁸ qui sont accusés d'avoir fomenté un coup d'État en faveur du Hezbollah et de l'Iran, étaient eux-mêmes membres ou adhérents, voire responsables, au campement al-Ġadīr, à l'Association de la Culture Sociale (et ses réseaux d'assemblée) et à l'Alliance Islamique Nationale⁸⁸⁹. Certains membres de la cellule d'*al-ʿAbdilī* ont reconnu avoir participé activement au campement⁸⁹⁰.

Les trois institutions chiites koweïtiennes (le campement, l'Association et l'Alliance) ont évidemment nié tout rapport avec les membres de la cellule et ont au même temps réfuté toutes les accusations contre les membres de la cellule d'*al-ʿAbdilī*. Selon ʿAdnān ʿAbd Aṣṣamad (député parlementaire et membre fondateur de l'Alliance Islamique Nationale) :

« La majorité des accusés ont été acquittés par la justice dans l'affaire de la cellule d'*al-ʿAbdilī*. Au Koweït, nous [l'Alliance Islamique Nationale] n'avons aucun rapport organisationnel avec le Hezbollah libanais. L'affaire en question s'est limitée au cadre de la possession d'armes (dont la majorité date de l'invasion irakienne). De notre propre avis, nous ne trouvons pas cela sage de leur part de garder les armes en permanence, mais au vu du contexte régional tendu entre sunnites et chiites qui impacte la politique intérieure koweïtienne, l'affaire de la cellule d'*al-ʿAbdilī* a été amplement exagérée⁸⁹¹. »

Quant à Aḥmad Lārī (également membre de l'Alliance), la cellule d'*al-ʿAbdilī* est une intrinsèque aux membres organisateurs⁸⁹². Elle n'a aucun rapport ni avec l'Alliance ni avec l'Association⁸⁹³. D'après Aḥmad Lārī, ce sont les médias locaux koweïtiens et régionaux qui ont vu une corrélation avec les deux institutions civiles et politiques chiites⁸⁹⁴.

Il serait faux de dire que l'Alliance et l'Association n'ont aucun rapport organisationnel avec le Hezbollah libanais⁸⁹⁵. Selon notre enquête de terrain, plusieurs membres et adhérents de l'Association et de l'Alliance ont déjà fait des voyages au Liban et en Iran pour rencontrer, officieusement, les membres du Hezbollah libanais et les représentants du guide suprême iranien afin d'évaluer la situation des chiites dans la région⁸⁹⁶. Dans le contexte moyen-oriental

⁸⁸⁸ Pour plus d'informations, voir la section 1 *Le népotisme au sein des sociétés politique et civil koweïtiennes au XXI^e siècle : les appareils exécutif et législatif déstabilisés* (partie III – chapitre 2).

⁸⁸⁹ Expérience vécue de l'enfance à l'âge adulte en qualité d'adhérent par l'auteur de la thèse durant ses divers séjours à travers son cursus d'endoctrinement.

⁸⁹⁰ Voir <https://www.alanba.com.kw/ar/kuwait-news/617926/13-01-2016--الاول-المتهم-باعدام-تقضى-الجنايات-محكمة-الجنابات> /وال-23-في-قضية-العبدلي-الارهابية [Lien consulté le 25/08/2021]

⁸⁹¹ ʿAdnān ʿAbd Aṣṣamad, entretien, le 28/12/2016 (Koweït).

⁸⁹² Aḥmad LARI, entretien, le 07/01/2018 (Koweït).

⁸⁹³ *Ibid.*

⁸⁹⁴ *Ibid.*

⁸⁹⁵ Voir <https://www.alanba.com.kw/ar/kuwait-news/617926/13-01-2016--الاول-المتهم-باعدام-تقضى-الجنايات-محكمة-الجنابات> /وال-23-في-قضية-العبدلي-الارهابية [Lien consulté le 25/08/2021]

⁸⁹⁶ Entretien avec un témoin anonyme (09/01/2018) qui est adhérent de l'Association de la Culture Sociale.

imprégné par le conflit sunnite-chiite, il n'est pas étonnant que les groupes confessionnels de différents pays se réunissent pour déterminer leur avenir qui est plus ou moins menacé par les autres groupes confessionnels. Avec Daëch ou d'autres groupe djihadistes, les minorités chiites se trouvent aujourd'hui plutôt dans l'obligation de traiter avec leurs coreligionnaires dans d'autres pays qu'avec leur propre gouvernement en place. Au Koweït, la communauté chiite était souvent la cible des attaques des courants sunnites ou libéraux. Leur refuge reste à l'extérieur du pays, avec des forces chiites qui peuvent présenter une menace pour les courants sunnites du pays (en l'occurrence l'Iran et le Hezbollah)⁸⁹⁷. Mais étant donné que les liens d'une association avec l'Iran ou le Hezbollah est perçu comme une trahison au Koweït, les chiites pro-iraniens nient toujours l'existence de ces liens.

Aḥmad Daštī, le président actuel de l'Association de la Culture Sociale, prétend que l'Association n'a rien à voir avec les membres de la cellule : « Nous n'avons aucun rapport ni avec la cellule d'*al-ʿAbdilī* ni avec le campement al-Ġadīr⁸⁹⁸. » Or, selon notre enquête de terrain et les entretiens effectués avec plusieurs témoins, au moins deux personnes de la cellule étaient des membres de l'Association (H. M. et Ḥ. ʿA.)⁸⁹⁹. Lors de notre entretien informel, un adhérent de l'Association nous affirme que ces deux adhérents (Ḥ. M. et Ḥ. ʿA.) ont été radiés des archives et des registres de l'Association afin que l'institution reste sous le radar de la justice. De plus, Ḥ. M. agissait quant à lui en qualité de président du campement al-Ġadīr au début des années 2010. De plus, d'autres sources affirment que Ḥ. M. a candidaté aux élections du conseil d'administration de l'Association⁹⁰⁰.

Il est impossible de croire que les trois institutions chiites (l'Association, l'Alliance et le campement) tiennent uniquement des rapports du type juridique. C'est implicitement une relation organique basée sur l'idéologie khomeyniste qui les lie ensemble⁹⁰¹. L'Association de la Culture Sociale n'est pas la seule association koweïtienne qui a des relations organiques avec des institutions ou des pays étrangers. Nous trouvons aussi l'Association de la Réforme Sociale (Frères musulmans) et leur bras politique le Mouvement Constitutionnel Islamique connu sous le nom *Hadas* « *al-ḥaraka addustūriyya al-islāmiyya* »⁹⁰². Ces deux organisations sont des

⁸⁹⁷ Voir les sections 1, 2 et 3 du chapitre 3 (partie III).

⁸⁹⁸ Aḥmad Daštī, entretien, le 07/01/2018 (Koweït).

⁸⁹⁹ Entretien avec un témoin anonyme (09/01/2018) qui est adhérent de l'Association de la Culture Sociale.

⁹⁰⁰ Entretien avec un témoin anonyme (22/07/2021) qui est adhérent de l'Association de la Culture Sociale et du campement al-Ġadīr.

⁹⁰¹ Expérience vécue de l'enfance à l'âge adulte en qualité d'adhérent par l'auteur de la thèse durant ses divers séjours à travers son cursus d'endoctrinement.

⁹⁰² Pour plus d'information, voir la section 3 *Les Frères musulmans sur la scène sociopolitique koweïtienne* (partie I – chapitre 2).

institutions qui certes participent à l'évolution sociopolitique du système koweïtien, mais qui au même temps entraînent le Koweït à prendre position dans des conflits régionaux qui de temps en temps éclatent un conflit civil koweïtien jusqu'à maintenant limité (sera-t-il limité pour toujours ?).

Jusqu'où ces mouvements peuvent jouer de leur influence sur le Koweït pour interagir sur les conflits nationaux et régionaux ? Jusqu'où ces mouvements peuvent déstabiliser le Koweït qui par sa position géostratégique se trouve au cœur de trois pays avec trois idéologies et avec différentes compositions ethnico-confessionnelles : à savoir l'Arabie saoudite, la République islamique d'Iran et l'Irak ? Quels seraient leurs impacts sur la politique régional du Koweït ?

Chapitre 3 : Géopolitique au Moyen-Orient : l'implication de la société civile koweïtienne dans les conflits régionaux

Le Moyen-Orient est aujourd'hui perçu comme le centre de l'instabilité mondiale au vu des questions énergétiques (pétrole et gaz), du conflit israélo-palestinien, du « printemps arabe », du nucléaire iranien, du terrorisme, du potentiel réveil « ottoman », de la guerre en Syrie, en Irak ou au Yémen, etc. Ces conflits sont liés à plusieurs problématiques, notamment ethniques entre Arabes et non Arabes ; et confessionnelles entre sunnites et chiites, entre musulmans et « mécréants ».

Lorsque la question moyen-orientale est évoquée, le Golfe « arabo-persique » reste le cœur des conflits qui ravagent la région. L'appellation de ce golfe est elle-même le sujet de controverse entre les pays qui entourent le golfe car elle exprime un antagonisme entre la rive perse, la rive arabe et leurs aires civilisationnelles respectives. Contestée par les Arabes, l'appellation « Golfe persique » reste tout de même validée depuis l'histoire antique. Cette zone a depuis toujours constitué un enjeu géopolitique. Ce golfe, parmi d'autres dans le monde, reste celui des Guerres du Golfe, celle entre l'Irak et l'Iran de 1980 à 1988, celle qui finit par l'invasion du Koweït en 1990, et celle qui ravage l'Irak depuis 2003 suite à l'invasion américaine et à l'apparition de Daech. Le golfe « arabo-persique » serait même, comme disent certains spécialistes, le théâtre de la prochaine guerre entre les États-Unis/Israël et l'Iran. Cette zone est incontournable sur l'échelle géopolitique internationale car elle constitue un passage et un lieu pour les investissements stratégiques des puissances économiques étrangères. Le détroit d'Ormuz est quant à lui un passage stratégique obligé qui attire les bases militaires étrangères : américaines, françaises (à Abu Dhabi depuis 2009), et turque au Qatar (depuis 2016)⁹⁰³. À noter également que les conflits entre les pays du Golfe s'étendent au-delà de cette zone géographique. Les appétits extérieurs de la République Islamique d'Iran, de l'Arabie saoudite, des Émirats Arabes Unis et du Qatar ont comme théâtre d'opérations plusieurs pays, notamment l'Irak, le Yémen, la Syrie, la Lybie, etc.

Les conflits se déclenchent généralement aujourd'hui entre des petits « groupuscules » qui sont eux-mêmes soutenus par de plus grands acteurs dont l'influence peut être régionale, voire internationale. La géopolitique dans ce cas est la cause et la solution des affrontements militaires, politiques ou économiques. L'importance de la question géopolitique réside dans sa

⁹⁰³ Sans oublier la question démographique dans la rive arabe du golfe persique. Les citoyens des pays comme le Koweït, le Qatar et les Émirats Arabes Unis constituent une minorité démographique dans leurs pays respectifs.

singularité à réunir des facteurs divergents qui mèneront toujours à des conflits ou à des solutions. Ces facteurs sont la situation géographique de pays et de sa topographie, de son relief ; les ethnies et les dynasties qui composent sa population (y compris les langues et les religions) ; les ressources et les genres de vie (catégorie socio-économique) ; sa capacité d'être en autosuffisance ou en dépendance, etc. Autrement dit, les paramètres géographiques d'un pays donné sont indissociables de son identité, de son caractère politique et de sa destinée. Le chef d'un État doit composer avec les facteurs géographiques qui insufflent le comportement politique et sociétal qui lui-même interagira sur les intérêts économiques, diplomatiques, culturels et même militaires du pays.

Le Koweït est situé à un carrefour entre l'Iran, l'Arabie saoudite et l'Irak (voir les annexes 2 et 3). Il est effectivement ravagé par un conflit social certes limité mais imprégné par des tensions ethniques, des tensions confessionnelles et des tensions idéologiques entre les trois belligérants respectifs (nous verrons en détail cette problématique dans les sections à venir). Le Koweït est confronté intrinsèquement à des dualités permanentes : entre nomadité et sédentarité, entre arabes et perses, entre sunnites et chiites. De par sa position géographique, le Koweït est un baromètre sur la scène arabo-persique et il constitue une pièce maîtresse sur l'échiquier régional puisque c'est un pays qui peut ressentir tous les changements et toutes les mouvances qui viennent le perturber dans son histoire et dans son avenir. La guerre Iran-Irak a entraîné la communauté chiite koweïtienne dans un bouleversement social⁹⁰⁴. L'invasion du Koweït a mis les Frères musulmans koweïtiens dans une situation sociale délicate puisque leur organisation mère a soutenu Saddam Hussein⁹⁰⁵. L'invasion de l'Irak par l'armée américaine a transformé le Koweït en centre du financement du « terrorisme » à travers les associations et les ONG salafistes koweïtiennes⁹⁰⁶.

Prenons l'exemple des tensions entre l'Irak et le Koweït depuis les années 1960 et qui ont abouti à l'invasion du Koweït en 1990, à la chute du régime baathiste irakien en 2003 et s'en est suivi l'instabilité de l'Irak jusqu'aujourd'hui. Cette tension avec l'Irak démontre l'importance de la question géopolitique car le Koweït permettrait à l'Irak d'obtenir une position privilégiée dans le Golfe persique et de disposer d'un grand port moderne digne du pays. En annexant le Koweït, l'Irak pouvait également contrôler les gisements koweïtiens du

⁹⁰⁴ Voir la section 3 *Le Koweït de l'indépendance à la Révolution iranienne : la métamorphose du chiisme politique koweïtien* (partie II – chapitre 1).

⁹⁰⁵ Voir la section 2 *L'accroissement du rôle politique des Frères musulmans koweïtiens dans la région* (partie III – chapitre 3).

⁹⁰⁶ Voir la section 3 *Le salafisme koweïtien : source du terrorisme régional* (partie III – chapitre 3).

pétrole dont les réserves représentent aujourd'hui près de 8% des réserves de pétrole dans le monde. L'accès à la mer leur aurait permis un rayonnement à travers le monde par leur influence et leur force :

« L'accès à la mer constitue, *a priori*, un avantage stratégique et économique puisqu'il permet d'accéder à des ressources (pêche, hydrocarbures, pour l'essentiel aujourd'hui), de s'intégrer aux échanges internationaux sans intermédiaire(s), de développer les revenus touristiques et d'intervenir directement dans les affaires mondiales⁹⁰⁷. »

Cet accès maritime est effectivement un formidable atout pour n'importe quel pays. Le fait de ne disposer presque d'aucun accès à la mer enclave l'Irak et le force à faire du commerce uniquement avec ses voisins terrestres (voir l'annexe pour la position géographique d'Irak). L'Irak qui n'a pas réussi à faire une négociation diplomatique avec le Koweït, a pris une option militaire afin d'avoir l'accès à la mer. Le politologue américain Zbigniew Brzezinski évoque à propos de la situation géographique d'un pays carrefour comme le Koweït que :

« Le plus souvent, leur localisation leur confère un rôle clé pour accéder à certaines régions ou leur permet de couper un acteur de premier plan des ressources qui lui sont nécessaires. Il arrive aussi qu'un pivot géopolitique fonctionne comme un bouclier défensif pour un État ou une région de première importance. Parfois, la simple existence d'un pivot géopolitique a des conséquences politiques et culturelles importantes pour un État voisin, acteur géostratégique plus actif⁹⁰⁸. »

Le Koweït constitue aussi une zone d'influence idéologique au sein de sa communauté sunnite. La crise du Golfe (depuis le 5 juin 2017) opposant le Qatar (bastion des Frères musulmans) à l'Arabie saoudite (wahhabisme) et aux Émirats Arabes Unis a elle aussi agrandi le fossé entre les sunnites koweïtiens qui ont ramené ce conflit régional dans le pays à travers la société civile.

De ce fait, l'État koweïtien prend toujours une position de neutralité lorsqu'il s'agit d'un conflit intrinsèque aux États entourant le Golfe « arabo-persique ». Il a souvent joué le rôle de médiateur afin de calmer les « tempêtes » qui touchent la région et qui impactent le contexte national koweïtien (annexe 5). Le pays entretient effectivement des relations constructives avec toutes les puissances de la région : l'Arabie saoudite, l'Iran, l'Irak, la Turquie. Ce petit émirat est également un partenaire du choix pour la communauté euro-atlantique. Les autorités koweïtiennes ont même autorisé l'ouverture d'une succursale régionale de l'OTAN – initiative

⁹⁰⁷ P. GOURDIN, *Géopolitiques...*, *op. cit.*, p. 46.

⁹⁰⁸ Zbigniew BRZEZINSKI, *Le Grand Échiquier. L'Amérique et le reste du monde*, Paris, Bayard, 1997, p. 68.

de coopération d'Istanbul – dans la ville de Koweït en 2017⁹⁰⁹. À noter que l'influence du Koweït sur la rive arabe du Golfe persique est déclinante depuis la formation de l'axe Riyad-Abou Dhabi en 2017.

La singularité du Koweït, de sa société politique et de sa société civile par rapport aux autres membres du Conseil de Coopération du Golfe reste son hostilité à Israël. Le président du Parlement koweïtien Marzūq al-Ġānim a à plusieurs reprises attaqué Israël lors des rassemblements internationaux de parlementaires⁹¹⁰.

Dans ce chapitre, nous analyseront la position de l'État koweïtien par rapport aux conflits régionaux à la lumière de sa société civile. L'ancien député libéral au Parlement Koweïtien Aḥmad al-Faḍl explique que :

« La politique extérieure du Koweït est protégée par la Constitution et personne n'a le droit d'y interférer, y compris le Parlement. Lorsque 'Abd al-Ḥamīd Daštī [ancien député chiite koweïtien] a critiqué l'intervention du Koweït [symbolique] au Bahreïn, la réponse était claire : cette affaire concerne le ministère des affaires étrangères sous la direction de l'émir, et personne d'autre a le droit d'interférer⁹¹¹. »

Nous verrons dans ce chapitre comment l'islamisme koweïtien se positionne au carrefour de la société politique et de la société civile à laquelle elle appartient, constituant dans ce cas un instrument de lobbying capable d'influencer la décision politique. Si l'on considère que la politique extérieure du Koweït est indépendante de son contexte national, cela veut-il pour autant dire que la société civile n'exerce aucune influence sur l'orientation de la politique extérieur du pays ? La société civile « islamisée » du pays est-elle à son tour utilisée par l'État comme un moyen diplomatique pour résoudre des conflits régionaux ?

⁹⁰⁹ Voir <https://www.nato-pa.int/fr/news/le-koweit-espere-trouver-une-solution-diplomatique-aux-tensions-dans-le-golfe> [Lien consulté le 30/08/2021]

⁹¹⁰ Voir <https://fr.timesofisrael.com/des-deputes-israeliens-quittent-un-sommet-parlementaire-apres-une-diatribes-contre-israel/> et <https://www.aa.com.tr/fr/politique/le-president-du-parlement-koweitien-jette-laccord-du-siecle-a-la-poubelle/1728922> [Liens consultés le 30/08/2021]

⁹¹¹ Aḥmad al-Faḍl, entretien, le 04/01/2018 (Koweït).

Section 1 – L’engagement de la société civile dans les questions confessionnelles sur la scène régionale : l’exemple du chiisme koweïtien pro-iranien

« Le Koweït fait partie du Conseil de Coopération du Golfe. Sa position par rapport aux questions régionales est indépendante à l’instar des autres membres de ce Conseil où il n’existe ni une homogénéité générale ni une position commune. À titre d’exemple, la guerre au Yémen n’a pas fait l’unanimité entre les membres du Conseil : l’Arabie saoudite et les Émirats Arabes Unis ont participé dans cette guerre, le Bahreïn les a soutenus, le Koweït avait une position neutre, Oman a désapprouvé la guerre et le Qatar a mis en garde sur les conséquences de cette guerre⁹¹². »

Cette position diplomatique koweïtienne par rapport à cette guerre au Yémen n’est pas sans précédent. Le Koweït avait déjà son « prestige » sur l’échelle arabe ainsi que sur l’échelle internationale étant donné sa neutralité positive et sa capacité financière. Le pays tire la légitimité d’endosser le rôle de médiateur grâce à son implication à créer plusieurs organismes et fonds dont l’objectif est l’assistance pour des États arabes, africains, musulmans et au-delà. La crédibilité du pays et l’acceptabilité internationale dont il dispose sont dues à sa contribution financières sous forme de crédits ou de donations. À titre d’exemple, le FKDEA (Fonds Koweïtien pour le Développement Économique Arabe), créé en décembre 1961, est un fonds qui distribue et gère l’aide financière et technique pour des pays arabes et d’autres pays non-arabes, soit 107 pays qui ont bénéficié du FKDEA⁹¹³. Depuis sa création, le FKDEA a financé plus de 986 projets pour une somme estimée à 20 milliards de dollars américains⁹¹⁴. Cette gestion de l’aide financière a donné de l’importance au Koweït de par son influence étatique et son rôle de médiateur. C’est pour cette raison que l’émir défunt Şubāḥ al-Şubāḥ a été qualifié dans le monde arabe « l’ingénieur de la politique extérieure koweïtienne » ou encore « l’émir de la diplomatie arabe ». Il était le ministre des Affaires étrangères de 1963 à 2003, le Premier ministre de 2003 à 2006, et l’émir du pays de 2006 à 2020.

Cependant, l’opération « Tempête du désert » qui a suivi l’invasion du Koweït par l’Irak en 1990/1991 a limité le rôle koweïtien en tant que médiateur et a mis fin aux ambitions koweïtiennes de devenir un acteur incontournable pour la résolution des conflits dans la région. En effet, l’État koweïtien s’est concentré à consacrer ses efforts sur la reconstruction du pays

⁹¹² Aḥmad Aşşarrāf, entretien, le 27/12/2016 (Koweït). Aşşarrāf est un expert de la question sociopolitique koweïtienne et chroniqueur au quotidien koweïtien *Alqabas*.

⁹¹³ Le montant des prêts arrive à 6730 millions de dinars koweïtien, soit 22881 millions de dollars américains. Voir <https://www.kuwait-fund.org/ar/web/kfund/home> [Liens consultés le 30/08/2021]

⁹¹⁴ Voir <https://al-ain.com/article/kuwaiti-financed-986-projects-57-years> [Liens consultés le 30/08/2021]

détruit durant la guerre contre l'Irak. Suite à ce conflit, le pays sera en capacité de pouvoir compter ses bons et ses faux « amis », c'est-à-dire qu'il va évaluer ses relations avec les pays selon leur position durant la guerre de 1990/1991 : il y aura eu ceux qui ont rejoint la coalition en sa faveur et ceux qui auront soutenu Saddam Hussein.

Depuis, les efforts diplomatiques koweïtiens se sont concentrés sur les questions de bon voisinage, notamment le Conseil de Coopération du Golfe et la région qui entoure le Golfe persique. Les priorités ne sont donc plus les mêmes. L'État koweïtien essaie d'assurer la sécurité de ses territoires, de pacifier ses relations avec ses voisins et d'engager de nouvelles solidarités. À titre d'exemple, la crise qui a secoué le Conseil de Coopération du Golfe et qui a mis le Qatar face à l'Arabie saoudite, aux Émirats Arabes Unis et au Bahreïn était un exercice délicat pour le Koweït en qualité de médiateur. Il est à remarquer que les efforts diplomatiques koweïtiens ont abouti à une fragile réconciliation entre les quatre pays en 2014, qui malheureusement ne se concrétisera pas dans la durée car l'axe Riyad-Abou Dhabi se débarrassera rapidement de l'influence koweïtienne.

Cet axe devient aujourd'hui l'un des axes les plus influents dans le monde arabe du fait de son implication dans plusieurs crises régionales dont la plus importante est la guerre au Yémen. Même si le Koweït a essayé de ménager sans compter une neutralité positive en organisant une médiation entre le gouvernement yéménite et les Houthis (les chiites zaydites yéménites qui sont la cible de l'axe Riyad-Abou Dhabi), mais au vu la dette colossale dont le Koweït était redevable à l'Arabie Saoudite, la marge de médiation koweïtienne fut très limitée pour la crise yéménite⁹¹⁵. Cette dette envers l'Arabie saoudite remonte à l'opération « Tempête du désert » quand l'Arabie Saoudite a participé à créer la coalition militaire contre l'armée irakienne.

Ce changement de paradigme a affaibli l'État koweïtien dans le contexte national et a en même temps renforcé la société civile « islamiste » dont les relations étaient et sont toujours transfrontalières. Dans le chapitre précédent, nous avons analysé les mécanismes du fonctionnement de la société civile chiite au Koweït à travers l'exemple de l'Association de la Culture Sociale et de son bras politique, l'Alliance Islamique Nationale. Ces deux institutions ont pris de l'ampleur lorsque l'État koweïtien a fait appel à leurs membres pour résoudre la crise du Bahreïn (pays à majorité chiite) qui a connu plusieurs manifestations en 2011 surtout

⁹¹⁵ Voir <https://www.areiion24.news/2019/03/29/koweit-defis-et-paradoxes-dune-puissance-regionale/> [Liens consultés le 03/09/2021]

après l'intervention militaire saoudienne en mars 2011. 'Adnān 'Abd Aṣṣamad, le député chiite et le membre de l'Alliance Islamique Nationale évoque à ce propos que :

« Effectivement, nous [l'Alliance Islamique Nationale] avons été appelés pour une réunion avec l'émir [le défunt Ṣubāḥ al-Ṣubāḥ] en présence d'autres personnalités (comme Ġāsim al-Ḥurāfī, l'ancien président du Parlement) afin de mettre un plan de résolution pour les manifestations au Bahreïn et de réconcilier l'État et le peuple bahreïnite révolté. Nos efforts ont commencé à apporter mais l'intervention militaire saoudienne a tout balayé⁹¹⁶. »

Mais pourquoi l'émir a-t-il choisi les membres de l'Alliance Islamique Nationale pour résoudre la crise bahreïnite parmi les autres courants chiites du pays ?

Il s'agit ici d'une question liée à la géopolitique. La République Islamique d'Iran est sans doute une puissance régionale, voire internationale, qui est en train de former son « croissant chiite » dans le Moyen-Orient. « Le croissant chiite » est une expression récente liée aux inquiétudes que pose l'Iran pour ses voisins (annexe 8). L'expression a été prononcée pour la première fois par le roi jordanien Abdallah II le 8 décembre 2004 lors d'un entretien accordé au *Washington Post*. La République islamique d'Iran a su maintenir jusqu'à présent ses intérêts nationaux et tirer profit de sa situation géographique, géopolitique et énergétique. Elle a ainsi su mobiliser les minorités chiites à travers tout le Moyen-Orient se donnant ainsi les moyens d'exporter l'idéologie khomeyniste et d'établir le « croissant chiite » dans toute la région. A contrario, selon Kayhan Barzegar, directeur du *Center for Middle East Strategic Studies* à Téhéran, l'Iran, et depuis le « printemps arabe », n'a pu concrétiser sa politique intérieure sur les territoires régionaux⁹¹⁷.

Entre théorie fantasmagorique pour certains et une réalité géopolitique incontestable pour d'autres, « le croissant chiite » qui a pour épice l'Iran est en train de gagner des territoires et des zones d'influence du Pakistan à la Syrie (donc la Méditerranée) et de l'Irak au Yémen depuis le début du XXI^e siècle. En avril 2006, dans un entretien à la chaîne saoudienne *al-Arabiya*, l'ancien président égyptien Ḥusnī Mubārak a lui aussi mis en garde contre l'accroissement de l'influence iranienne qui s'est de plus en plus étendue, et a agrandi le fossé entre le chiisme et le sunnisme dans la région. L'Iran a aujourd'hui sa mainmise, ou au moins une influence considérable, sur beaucoup de chiites dans le monde arabe : le Hezbollah, le régime syrien, les Unités de mobilisation populaire (en Irak), les Houthis au Yémen. Plus

⁹¹⁶ 'Adnān 'Abd Aṣṣamad, entretien, le 28/12/2016 (Koweït)

⁹¹⁷ Kayhan BARZEGAR, *The Iranian Factor in the Emerging Balance of Power in the Middle East*, al-Jazeera Center for Studies, 2018.

encore, les relations entre l'Iran et les Talibans ne cessent de s'améliorer malgré l'hostilité des Talibans contre les chiïtes⁹¹⁸.

L'Iran est un pays qui utilise la religion comme facteur géopolitique pour agrandir ses zones d'influence dans la région. Le religieux en tout état de cause (social, culturel ou politique) est aujourd'hui un élément incontournable pour comprendre l'actualité mondiale. L'Iran exploite sa version du chiïsme basé sur la théorie de la guidance du théologien-juriste pour interférer directement ou indirectement dans d'autres pays à travers ses propres acteurs locaux⁹¹⁹. En effet, dans le Conseil de Coopération du Golfe, l'Alliance Islamique Nationale koweïtienne est l'acteur le plus important qui détient, par « devoir religieux et idéologique », des relations qui s'apparentent parfois à de la subordination à la République Islamique d'Iran⁹²⁰. L'État koweïtien prend en considération cette relation entre ce courant koweïtien et le régime iranien. C'est d'ailleurs pour cette raison, que l'État koweïtien a fait appel à l'Alliance Islamique Nationale pour régler le problème au Bahreïn en 2011.

On pourra établir qu'il y a une corrélation officieuse entre la constitution des gouvernements koweïtiens et les problématiques régionales. L'ennemi public d'hier peut devenir l'allié de demain. En mars 2008, plusieurs hommes politiques et membres de l'Alliance Islamique Nationale ont été arrêtés par la justice koweïtienne à cause de leur hommage à l'ancien chef du Hezbollah, 'Imād Muḡniyyé, assassiné dans un attentat à Damas en février 2008 (il était accusé du détournement et de la prise d'otages de l'avion de la *Kuwait Airways* vol 422 Bangkok/Koweït en 1988). Parmi ces membres, il y avait le secrétaire général de l'Alliance, Ḥusayn al-Ma'tūq, les anciens députés parlementaires Aḥmad Lārī, 'Abd al-Muḡsin Ḡamāl, Nāṣir Ṣurḥōh, et l'actuel député 'Adnān 'Abd Aṣṣamad⁹²¹. De plus, Fāḍil Ṣafar, membre de l'Alliance Islamique Nationale (ou le Hezbollah koweïtien comme certains préfèrent la nommer) et ancien député du Conseil municipal koweïtien (depuis 2005) fut lui aussi arrêté pour sa participation à l'hommage à l'ancien chef militaire du Hezbollah. Fāḍil Ṣafar et les autres membres de l'Alliance ont été relâchés par la justice, et deux mois plus tard

⁹¹⁸ Voir « Iran arming Taliban, U.S. Claims » sur <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/1565106/Iran-arming-Taliban-with-roadside-bombs.html> [Liens consultés le 03/09/2021] et Jalil ROSHANDEL, « Les relations irano-afghanes à la croisée des chemins entre acteurs étatiques et non-étatiques », *Outre-Terre*, n° 24-1, 9 septembre 2010, p. 51-56.

⁹¹⁹ L'Iran a également une influence considérable sur le transit pétrolier mondial car elle possède la capacité de bloquer le détroit d'Ormuz où passe tout le pétrole des pays du Golfe.

⁹²⁰ A plusieurs reprises, des membres de l'Alliance Islamique Nationale ou de l'Association de la Culture Sociale ont fait des rencontres (souvent officieuses) en Iran avec les représentants du guide suprême iranien. Voir la section 3 *La domination de l'islamisme chiite sur le politique et le civil au Koweït : le cas de l'Association de la Culture Sociale* (partie III – chapitre 2).

⁹²¹ Voir <https://www.aljarida.com/articles/1461244968022873000/> [Liens consultés le 06/09/2021]

(en mai 2008), Fāḍil Ṣafar sera nommé Ministre des Travaux publics et Ministre d'État aux Affaires municipales.

L'Alliance Islamique Nationale est devenue progressivement depuis sa création un acteur transnational incontournable sur la scène nationale et régionale. L'État koweïtien a donc intérêt, pour mieux gérer sa politique extérieure, d'agencer le jeu des relations internationales en coordination avec sa société civile islamisée. C'est probablement pour cette raison que le Koweït n'a pas encore placé le Hezbollah libanais sur sa liste des organisations terroristes (contrairement à l'Arabie saoudite, aux Émirats Arabes Unis et au Bahreïn). Le Koweït est un carrefour régional important, et il occupe une position fort avantageuse, à la charnière entre le monde perse et le monde arabe, entre le sunnisme et le chiisme. C'est un pivot « géopolitique » qui fait partie de ces « États dont l'importance tient moins à leur puissance réelle et à leur motivation qu'à leur situation géographique sensible et leur vulnérabilité potentielle, laquelle influe sur le comportement des principaux acteurs mondiaux⁹²². »

Effectivement, le Koweït, déjà coincé par la rivalité pour l'hégémonie régionale entre l'Iran et l'Arabie saoudite, se trouve entre deux arcs, l'un sunnite (formé par la Turquie, les États de la Péninsule arabique, la Jordanie, l'Égypte), l'autre chiite (regroupant l'Iran, la Syrie, l'Irak et les zones libanaises contrôlées par le Hezbollah). Sa société civile islamisée est donc naturellement divisée sur l'échelle confessionnelle : sunnite et chiite. La société civile islamisée du Koweït a même transformé le pays en un carrefour chiite pour les pèlerinages chiites en Iran et en Irak. À la ville de Mašhad en Iran se trouve le mausolée du septième imam des chiites duodécimains, l'imam 'Alī Arriḍā. L'Irak abrite six mausolées des imams chiites dont les plus importants sont celui de 'Alī, cousin et gendre de Mahomet à Nadjaf, et celui de son fils Ḥusayn à Karbala. Lorsque les liens diplomatiques sont rompus entre d'un côté l'Arabie saoudite et le Bahreïn, et de l'autre côté l'Iran, les pèlerins chiites saoudiens et bahreïniens transitent au Koweït pour se rendre à la ville de Mašhad en Iran. De plus, pour le pèlerinage à Nadjaf et à Karbala en Irak⁹²³, les chiites du Conseil de Coopération du Golfe se réunissent au Koweït pour commencer le pèlerinage qui se fait le plus souvent à pied (environ 630 km entre Koweït et Karbala – située à 100 km au sud-ouest de Bagdad). Des camps et des tentes sont installés chaque année par les associations chiites à al-'Abdilī (ville koweïtienne désertique à la frontière irakienne) afin de préparer les pèlerins chiites venus de la péninsule arabique pour visiter les

⁹²² Z. BRZEZINSKI, *Le Grand Échiquier. L'Amérique et le reste du monde...*, op. cit., p. 68.

⁹²³ Des dizaines de millions de chiites s'y rendent chaque année pendant le premier mois de l'année hégire à l'occasion du martyre de l'imam Ḥusayn. Voir <https://www.nouvelobs.com/monde/20191020.OBS20060/en-irak-au-c-ur-du-plus-grand-pelerinage-au-monde.html> [Liens consultés le 06/09/2021]

mausolées chiites à Karbala et à Nadjaf en Irak. Depuis la chute de Saddam Hussein en 2003, al-‘Abdilī est devenu un passage religieux obligé pour les chiites de la Péninsule arabe.

Téhéran soutient ainsi des acteurs ou des mouvements locaux dans son environnement géographique lorsqu’il y perçoit des intérêts pour la nation iranienne et n’hésite pas à proposer des financements considérables et des formations idéologiques voire militaires⁹²⁴. Lorsque le général iranien Qassem Soleimani, le commandant de la Force al-Qods du corps des Gardiens de la révolution islamique⁹²⁵, a été assassiné à Bagdad par une frappe de drone américain (le 03/01/2020), la communauté chiite pro-iranienne fut en deuil au Koweït⁹²⁶. Afin de ne pas froisser la communauté sunnite koweïtienne, certains réseaux d’assemblées liés à l’Association de la Culture Sociale ont organisé un deuil secret en son hommage⁹²⁷ car il fut accusé par les sunnites koweïtiens de mener une guerre contre les sunnites en Irak et en Syrie.

Il y a donc une âme collective qui lie cette communauté chiite koweïtienne à d’autres communautés chiites régionales. La mort d’un chef militaire étranger (en l’occurrence ‘Imād Muğniyyé ou Qassem Soleimani) qui opère pour les propres intérêts de son parti ou de son pays constitue une tragédie pour une partie importante des chiites koweïtiens qui seraient à l’image du hadith prophétique suivant : « L’exemple des croyants dans leur amour mutuel et leur pitié l’un pour l’autre ressemble à l’exemple d’un corps, si un membre du corps sent la douleur, tout le corps souffre de l’insomnie et de la fièvre. » (Al-Buḥārī : 6011).

Qu’en est-il des autres mouvances islamiques au Koweït ? Ont-elles une portée régionale ou transnationale à l’instar de l’Association de la Culture Sociale et de l’Alliance Islamique Nationale ?

⁹²⁴ Clément THERME, « La stratégie régionale de l’Iran : entre Realpolitik et révolution », *Politique étrangère*, Printemps-1, 11/03/2020, p. 33-42.

⁹²⁵ La Force al-Qods est chargée par l’État iranien des opérations en dehors du pays notamment la création des *proxies*, la diplomatie, la collecte de renseignement ou la formation d’organisations militaires.

⁹²⁶ Le secrétaire général du Hezbollah, Hassan Nasrallah, a promis dans un communiqué de venger la mort de Soleimani, impliquant ainsi le Liban dans un conflit qui concerne l’Iran et son corps militaire : « Nous [le Hezbollah libanais] poursuivrons son chemin. Nous agirons nuit et jour pour atteindre ses objectifs. Nous porterons son étendard sur tous les champs de bataille et sur tous les fronts et nous allons intensifier les victoires de l’axe de la Résistance, avec la bénédiction de son sang pur [...]. Infliger le juste châtement aux assassins criminels [...] sera la responsabilité et la tâche de tous les résistants et combattants à travers le monde. » voir <https://www.lorientlejour.com/article/1200723/nasrallah-venger-soleimani-est-la-responsabilite-de-la-resistance-dans-le-monde-entier.html> [Liens consultés le 09/09/2021].

⁹²⁷ Entretien avec un témoin anonyme (15/02/2021) qui est adhérent de l’un des réseaux d’assemblée de l’Association de la Culture Sociale.

Section 2 – L'accroissement du rôle politique des Frères musulmans koweïtiens dans la région

Les Frères musulmans koweïtiens, leur Association de la Réforme Sociale et leur bras politique, le Mouvement Constitutionnel Islamique (annexe 10), ont eux aussi entraîné le pays et la société koweïtienne dans des conflits régionaux et internationaux.

Déjà, le mouvement des Frères musulmans koweïtiens a été formé par des résidents arabes présents au Koweït dans la première moitié du XX^e siècle⁹²⁸. Puis, l'État koweïtien a facilité l'arrivée d'autres Frères musulmans étrangers au Koweït pour mettre fin aux ambitions des wahhabites et au rôle grandissant du courant patriote koweïtien⁹²⁹. La confrérie koweïtienne a fait du Koweït dans les années 1960/1970 le centre des finances de l'organisation mondiale des Frères musulmans. Elle a également créé une organisation secrète (*Tanzīm sirrī*) pour être plus en contact avec l'organisation mondiale⁹³⁰. Cette dernière va être chargée clandestinement à entraîner les jeunes Frères koweïtiens aux techniques militaires dans des camps en Syrie et en Jordanie (à l'instar des membres de la cellule d'*al-'Abdīlī* et leurs entraînements avec le Hezbollah libanais)⁹³¹.

L'implication de l'organisation mondiale des Frères musulmans dans la question politique koweïtienne à travers sa branche locale est un de ses piliers pour instaurer l'islam « des Frères musulmans ». Ḥasan al-Bannā, le fondateur des Frères musulmans, voit dans l'islam politique un principe central pour conquérir l'espace public :

« L'islam dans lequel croient les Frères musulmans voit dans le pouvoir politique l'un de ses piliers. L'application effective est pour lui aussi importante que l'orientation de principe. Le Prophète a fait du pouvoir politique l'une des racines de l'islam. Et dans nos livres de droit musulman, le pouvoir politique est compté parmi les articles du dogme et les racines du droit, et non pas comme un élément des élaborations juridiques, comme l'une des branches du droit. Car l'islam est à la fois l'injonction et l'exécution, tout comme il est la législation et l'enseignement, la loi et le tribunal, pas l'un sans l'autre⁹³². »

Comme les chiïtes de l'Alliance Islamique Nationale dont le religieux a la suprématie sur le politique, les Frères musulmans koweïtiens sont eux aussi dans cette optique de « théologisation » du politique. Les institutions politiques koweïtiennes permettent ainsi cette

⁹²⁸ Voir la sous-section b *Le sunnisme moderne comme modèle pour l'islamisme koweïtien* (partie I - chapitre 1 – section 3).

⁹²⁹ *Ibid.*

⁹³⁰ Voir la section 2 *Les Frères musulmans sur la scène sociopolitique koweïtienne* (partie I – chapitre 2).

⁹³¹ *Ibid.*

⁹³² Cité par Henry LAURENS, *L'Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Paris, A. Colin, 2000, p. 194.

accessibilité à des acteurs religieux étrangers dans les affaires nationales. L'organisation mère des Frères musulmans a employé sa branche koweïtienne comme source du financement. Cependant, le serment d'allégeance de la confrérie koweïtienne à l'Organisation mondiale des Frères musulmans fut remis en question par la branche koweïtienne à cause de l'alignement de l'Organisation mondiale sur Saddam Hussein lors de l'invasion du Koweït par l'Irak en 1990. Cette invasion a prouvé que les monarchies de la Péninsule arabique sont incapables de se défendre seules étant donné les sommes considérables qu'ils dépensent dans l'armement. Le Koweït et l'Arabie saoudite n'avaient d'autre choix que de faire appel à une coalition internationale, formée aussi par des pays non musulmans « mécréants », pour libérer le Koweït.

Cette guerre a contribué à l'implosion du mouvement mondial des Frères musulmans qui s'est vu déchiré entre des branches en faveur de Saddam Hussein, d'autres neutres, et certains prirent fait et cause pour la coalition internationale. Les branches saoudiennes⁹³³, algériennes, tunisiennes, soudanaises, jordaniennes et syriennes soutinrent Saddam Hussein, alors que la branche koweïtienne, concernée par cette invasion, soutint son pays face à Saddam Hussein⁹³⁴. Les Frères musulmans koweïtiens qui sont restés dans le pays pendant l'invasion irakienne pour résister vont au lendemain de la guerre annoncer leur retrait temporaire de l'Organisation mondiale car les Frères musulmans koweïtiens considéreront le soutien de l'organisation mondiale au régime baathiste irakien comme signe d'une haute trahison⁹³⁵. C'est pour cette raison que l'activisme politique des Frères koweïtiens les amène (en mars 1991) à former leur propre groupe politique sous le nom du Mouvement Constitutionnel Islamique. Ce Mouvement n'est autre que l'institutionnalisation de l'organisation clandestine créée en 1967 au Koweït qui servait de financier à l'Organisation mondiale des Frères musulmans.

La question des Frères musulmans pose un réel problème au sein des membres du Conseil de Coopération du Golfe. Il n'existe aucune politique cohérente au niveau régional car il n'y a pas l'unanimité au sein du Conseil de Coopération du Golfe pour affirmer un potentiel risque sécuritaire de la part des Frères musulmans. L'Arabie saoudite et les Émirats Arabes

⁹³³ En effet, l'opération « Tempête de Désert » fut derrière le divorce entre les Frères musulmans et l'Arabie saoudite. L'appel aux forces occidentales est selon la confrérie saoudienne un acte en faveur des « mécréants ». La confrérie désapprouve cette alliance, rompt avec la monarchie et s'allie avec Saddam Hussein.

⁹³⁴ Carine LAHOUD-TATAR, Les Frères musulmans dans les monarchies du Golfe. Entre intégration politique et répression, *Observatoire du monde arabo-musulman et du Sahel*, 2017, p. 22-23.

<https://www.frstrategie.org/sites/default/files/documents/programmes/observatoire-du-monde-arabo-musulman-et-du-sahel/publications/16.pdf> [Liens consultés le 07/09/2021]

⁹³⁵ Il est important d'indiquer que l'Organisation mondiale a publié un communiqué au début de l'invasion condamnant Saddam Hussein et l'invitant à retirer ses troupes. Le changement de position de l'Organisation mère est dû à l'intervention américaine et à l'opération « Tempête du désert ». Elle souhaitait que le conflit entre le Koweït et l'Irak soit réglé entre les deux pays voisins et non par une intervention d'un pays étranger.

Unis mènent des campagnes de répression contre les Frères et ont inscrit cette organisation sur leur liste des organisations terroristes, notamment après le coup d'État en Égypte (2013) mené par 'Abdel Fattāḥ Assīsī, soutenu par les deux pays.

Quant au Koweït, la position de l'État reste plutôt favorable à la confrérie mais avec des limites. Le système du pays a déjà permis l'implantation des Frères du fait du vide laissé par la chute de nationalisme arabe après la guerre des Six Jours en 1967. Ce vide facilitera l'implantation des confréries dans les pays arabes, notamment au Koweït qui va connaître un « éveil » de la culture religieuse, qui à son tour va être exploité par les Frères musulmans pour dominer le champ civil koweïtien⁹³⁶.

Cependant, les soulèvements arabes qui ont débuté en 2011 ont changé les paradigmes dans la Péninsule arabique, et les Frères musulmans du Golfe doivent donner des garanties aux familles régnantes qui redoutent la montée en puissance des confréries au Qatar, en Égypte, en Tunisie, en Libye, en Syrie et même en Turquie avec Erdoğan. La confrérie koweïtienne (officieusement réintégrée dans l'Organisation mondiale) qui fait déjà partie de l'opposition nationale koweïtienne, a condamné (en tant que membre officieux du réseau transnational de l'Organisation mère) le soutien étatique koweïtien au coup d'État de 2013 contre le président Muḥammad Morsī (Frère musulman) en Égypte. L'État koweïtien a trouvé dans ce coup d'État l'opportunité pour diminuer l'influence des Frères koweïtiens. Pour ce faire, l'État prend plusieurs mesures ; il condamne en première instance de cinq années d'emprisonnement le prince Aḥmad al-Fahad al-Aḥmad al-Ġābir al-Ṣubāḥ⁹³⁷ (il était un soutien considérable pour l'opposition koweïtienne dominée par les Frères musulmans) et son cadet 'Aḍbī al-Fahad, ancien chef de l'Agence de sécurité de l'État⁹³⁸. En condamnant également la stratégie de boycott de la confrérie pour les élections parlementaires koweïtiennes entre 2012 et 2016, et leur ralliement au mouvement contestataire, l'État koweïtien classifera les Frères musulmans comme un risque pour la sécurité nationale et saisira cette occasion pour les purger de l'administration publique⁹³⁹. Depuis, la branche koweïtienne opte pour une stratégie de détente avec l'État koweïtien pour éviter un ralliement du pays à l'axe Riyad-Abou Dhabi qui considère

⁹³⁶ Carine LAHOUD-TATAR, Les Frères musulmans dans les monarchies du Golfe, *op. cit.*, p. 40-43 et la section 2 *Les Frères musulmans sur la scène sociopolitique koweïtien* (Partie I – chapitre 2).

⁹³⁷ Ancien président du Comité olympique asiatique et membre du Comité olympique international.

⁹³⁸ Voir <https://www.lorientlejour.com/article/1030177/koweit-peines-confirmees-en-appel-pour-trois-membres-de-la-famille-de-lemir.html> [Liens consultés le 07/09/2021]

⁹³⁹ Carine LAHOUD-TATAR, Les Frères musulmans dans les monarchies du Golfe, *op. cit.*, p. 49-51.

les Frères comme une organisation terroriste. La confrérie se remettra dans la vie politique koweïtienne en 2016 sans plus faire de vagues et en se réintégrant à la bonne marche du pays.

En revanche, les Frères musulmans koweïtiens, et les autres branches régionales, ont aujourd'hui un soutien régional important avec eux : le régime politique « islamiste » en Turquie dirigé par Erdoğan, « le nouvel homme fort » des islamistes en générale et des Frères musulmans en particulier. Samim Akgönül, historien, politologue et directeur du département turc à l'université de Strasbourg, note qu'Erdoğan est effectivement « l'homme fort » de beaucoup de musulmans en France, qu'ils soient d'origine turque ou maghrébine : « Erdoğan, c'est celui qui "tient tête aux sionistes et à Israël" et qui défend les musulmans. C'est ainsi en tout cas qu'il est vu au sein des classes sociales d'origine immigrée qui se sentent souvent exclues de la société française et auxquelles il fournit une légitimité⁹⁴⁰. »

La confrérie koweïtienne n'est pas quant à elle exclue de la société koweïtienne, mais elle tient toujours des relations organiques avec la Turquie au point de contredire parfois l'orientation politique koweïtienne en faveur d'une orientation idéologique souvent liée à la politique étrangère turque d'Erdoğan. La Turquie a changé de paradigme à partir de 2010 lorsque le régime turc va faire une rupture avec l'Occident pour devenir le leader régional des Frères musulmans qui commencent à gagner de terrain dans le monde arabe à partir de 2011. Mais « cette politique de rupture avec Israël et l'Occident pour les remplacer par un front de pays islamiques fut un échec cinglant⁹⁴¹. » Malgré cet échec, plusieurs confréries arabes se sont montrées prêts à soutenir le « calife » turc. À titre d'exemple, lors de l'hommage nationale rendu à l'enseignant assassiné Samuel Paty, le président français Emmanuel Macron a évoqué un « séparatisme islamiste », un « islam en crise » et a promis de ne pas « renoncer aux caricatures », y compris celle du Mahomet. Les propos du président français ont suscité la colère au sein de la communauté musulmane en France et ailleurs. Les autorités de la Péninsule arabique, y compris koweïtiennes, désiraient préserver contacts et relations avec la France malgré les propos du président français jugés « offensants » par certaines communautés musulmanes dans le monde. Quant au président turc Erdoğan, il avait une position très hostile vis-à-vis de la France et a sollicité des appels au boycott de produits français. L'appel à ce

⁹⁴⁰ Voir <https://www.revuedesdeuxmondes.fr/erdogan-nouveau-heros-des-quartiers-francais/> [Liens consultés le 07/09/2021]. À savoir que l'antisémitisme d'Erdoğan avait comme objectif de « gagner le cœur de la rue arabe, [Erdoğan] a préféré dégrader encore les relations turco-israéliennes, au grand dam des États-Unis. S'en est suivi un discours résolument antisémite de la part des dirigeants turcs, trouvant immédiatement un écho sans précédent dans les médias et sur les réseaux sociaux. Voir Samim AKGÖNÜL, *La Turquie « nouvelle » et les Franco-Turcs: une interdépendance complexe*, Paris, L'Harmattan, coll.« Compétences interculturelles », 2020, p. 101-102.

⁹⁴¹ *Ibid.*, p. 104.

boycott a également trouvé écho, à travers les confréries, dans la société qatarie et la société koweïtienne pour entraîner les pays dans une crise diplomatique avec la France en faveur de la Turquie⁹⁴². La campagne de boycott des confréries contre la France au Koweït a suscité les inquiétudes de certains milieux politiques et économiques koweïtiens. Les coopératives, dirigées en majorité par les Frères musulmans, vont être les premières à interdire les produits français dans leurs rayons car les Frères musulmans dominent les conseils d'administration des coopératives au Koweït⁹⁴³. Fahad al-Kaštī, président de la confédération des coopératives koweïtiennes, évoque à ce propos que :

« Le boycott est une réaction aux atteintes répétitives à notre Prophète. C'est un message du peuple koweïtien et nous sommes les représentants de ce peuple car nous sommes élus dans les différentes coopératives [...]. Nous n'avons pas contacté le gouvernement au sujet de boycott car nous sommes élus par le peuple et non nommés par le gouvernement⁹⁴⁴. »

L'État koweïtien condamnera symboliquement les propos du président de la République française, mais n'oubliera pas de condamner l'attentat terroriste contre Samuel Paty. L'État koweïtien a tenté de prendre une position neutre car les importations en provenance de la France ont été estimées à 834.70 millions de dollars en 2019.

À ce jour avant la publication de notre thèse, la Turquie abrite plusieurs opposants koweïtiens y compris Musallam al-Barrāk (bédouin libéral), Walīd Aṭṭabtabā'ī (Frères musulmans), Ğim'ān al-Ĥirbiš (Frères musulmans), Fayṣal al-Mislim (salafiste). L'une des revendications de cette opposition abritée par la Turquie est la nomination de prince Aḥmad al-Fahad al-Šubāḥ au poste de Premier ministre. Nāšir Adduwayla, opposant (Frère musulman) réfugié en Turquie a même demandé aux autorités koweïtiennes en 2018 sur son compte twitter de faire installer des bases militaires turques au Koweït afin de protéger le pays contre l'Arabie saoudite et les États-Unis :

« La Turquie est aujourd'hui l'allié le plus sûr sur l'échiquier stratégique régionale et le moins cher sur le plan financier et politique. Ce pays constitue un ami sûr face aux menaces incontrôlables des pays frères [l'Arabie saoudite] et aux folies de Trump. Le recours aux Turcs dans les circonstances actuelles est une nécessité stratégique et urgente⁹⁴⁵[...]. L'arrivée des forces militaires turques au Qatar dans ces circonstances ambiguës a sécurisé le pays. Si elles arrivent au

⁹⁴² Voir <https://www.lefigaro.fr/conjoncture/qatar-koweit-jordanie-quel-est-le-poids-des-pays-appelant-au-boycott-dans-les-exportations-francaises-20201026> [Liens consultés le 10/09/2021].

⁹⁴³ Voir la section 2 *L'enracinement de l'islamisme dans la société politique koweïtienne comme résultante de sa domination sur la société civile : mécanisme et fonctionnement* (partie III – chapitre 2)

⁹⁴⁴ Voir <https://cn.reuters.com/article/kuwait-france-boycott-ea2-idARAKBN27A0L4> [Liens consultés le 07/09/2021].

⁹⁴⁵ Voir <http://urlr.me/DB4y3> [Lien consulté le 22/09/2021].

Koweït, cela va assurer une sécurité régionale pour le Koweït et éloigner les risques de la trahison d'ami et de la folie de l'allié⁹⁴⁶. »

L'implication de la société civile koweïtienne à soutenir la Turquie va jusqu'à soutenir financièrement le pays en 2018 lorsque la livre turque s'est effondrée⁹⁴⁷. Beaucoup de Koweïtiens (Frères musulmans) ont demandé au peuple sur les réseaux sociaux de soutenir leurs « frères » en Turquie en achetant la livre turque et en passant leurs vacances en Turquie afin de diminuer les dommages causés par l'effondrement de la livre turque⁹⁴⁸.

Il s'agit d'un mécanisme de l'entité de l'*umma* (la nation musulmane)⁹⁴⁹. Comme les chiïtes qui opèrent, de par leur âme collective, en fonction des besoins de leur *umma* chiïte dans la région, les Frères musulmans se sentent obligés, par devoir religieux et par solidarité à l'*umma*, de soutenir financièrement le régime turc lorsque la livre est en chute.

Cela étant, par sa forme structurelle, la confrérie koweïtienne entraîne davantage le Koweït dans des conflits régionaux voire internationaux. Au début de la guerre en Syrie (2011), des membres de l'opposition koweïtienne et des hommes politiques appartenant aux Frères musulmans (Mubārak al-Wa'lān et Walīd Aṭṭabābā'ī) ont participé activement à cette guerre alors que l'État koweïtien a comme toujours essayé de garder une position neutre par rapport aux conflits régionaux. Walīd Aṭṭabābā'ī (du Mouvement Constitutionnel Islamique) s'est rendu comme combattant en Syrie pour lutter au côté du Front al-Nosra (branche al-Qaïda en Syrie) contre le régime de Bachar al-Assad⁹⁵⁰.

Le conflit syrien ira même s'importer dans le Parlement koweïtien en 2012 par les islamistes, sunnites et chiïtes. 'Abd al-Ḥamīd Daṣṭī, ancien député chiïte koweïtien et l'un des défenseurs les plus acharnés du régime syrien au Koweït, distribuera lors d'une séance parlementaire en 2012 la nouvelle constitution syrienne aux députés koweïtiens. Beaucoup réagiront de manière radicale, notamment les islamistes sunnites. Les deux bords ont ainsi, par leur militantisme au sein des acteurs régionaux, provoqué une crise civile dans le pays entre sunnites et chiïtes⁹⁵¹.

⁹⁴⁶ Voir <http://urlr.me/4Y3gL> [Lien consulté le 22/09/2021].

⁹⁴⁷ Voir https://www.lepoint.fr/economie/turquie-la-livre-s-effondre-erdogan-denonce-une-guerre-economique-10-08-2018-2242851_28.php [Lien consulté le 22/09/2021].

⁹⁴⁸ <https://arabicpost.net/اخبار/14/08/2018/كويتيون-ووافدون-يدعمون-تركيا-بشراء-عم> [Lien consulté le 22/09/2021].

⁹⁴⁹ Pour plus d'information sur le terme *umma*, voir la section 4 *De l'islam d'hier à l'islam d'aujourd'hui : quelle place pour la politique* (partie I – chapitre 1).

⁹⁵⁰ On voit dans la vidéo (voir le lien) Walīd Aṭṭabābā'ī en train d'expliquer les opérations militaires contre le régime syrien. <https://www.youtube.com/watch?v=DbFsCKg6vxA> [Liens consultés le 07/09/2021].

⁹⁵¹ Voir <https://www.youtube.com/watch?v=ZVHaQC5Y1v0> [Liens consultés le 17/09/2021].

La confrérie koweïtienne aurait même infiltré les associations qui s'occupent de détecter la corruption dans le pays. Selon l'ancien député libéral au Parlement koweïtien Aḥmad al-Faḍl :

« La majorité des institutions de la société civile est infiltrée par les courants islamistes. En exemple, les Frères musulmans dominent aujourd'hui l'association *Transparency* au Koweït. La tâche principale de cette association est dorénavant de fausser l'image du Koweït et de classer le pays dans le bas des listes concernant les droits de l'Homme. Ils ont même classé le Koweït (dont la Constitution est quasi-démocratique) derrière des monarchies (comme l'Arabie saoudite, le Qatar et le Bahreïn) où les droits et les libertés sont peu évoqués. Notre société civile est aujourd'hui gangrénée et idéologisée⁹⁵². »

La politique koweïtienne au milieu des années 2010, qui purgeait les Frères musulmans de l'administration publique, va ensuite opter pour les salafistes. C'est la continuité du machiavélisme étatique koweïtien qui se base sur une politique de concordance⁹⁵³. À chaque fois, qu'un allié prend de l'ampleur, l'État koweïtien prend ses distances et se penche sur un autre allié (en l'occurrence les salafistes koweïtiens). Mais les salafistes koweïtiens sont-ils moins « dangereux » que les chiïtes pro-iraniens ou encore les Frères musulmans pour la paix sociale ? Existe-il un lien entre le salafisme koweïtien et le mouvement djihadiste mondiale ? Si oui, comment cela affecte le pays ?

⁹⁵² Aḥmad al-Faḍl, entretien, le 04/01/2018 (Koweït)

⁹⁵³ Pour plus d'informations sur la politique koweïtienne de concordance, voir la section 1 *L'arrivée de Ṣubāḥ al-Ṣubāḥ au pouvoir en 2006 : une source de conflit au sein de la famille princière* (partie III – chapitre 1).

Section 3 – Le salafisme koweïtien : source du terrorisme régional

« Étiez-vous surpris de la violence de l'État Islamique, d'Al-Qaïda et des dénommées Unités de mobilisation populaire ?

Non. Au contraire. Tout ce qu'a fait l'État Islamique était de prendre une caméra et de la diriger sur notre héritage. »

Nāṣir Daštī, activiste libéral koweïtien

Lorsque l'on parle du salafisme koweïtien (annexe 11), il est important d'évoquer le salafisme saoudien qui est le berceau du salafisme, surtout lorsque l'on évoque le contexte géopolitique régional secoué par la rivalité entre l'Arabie saoudite et la République islamique d'Iran. Ces deux pays font partie de deux coalitions différentes. L'Arabie saoudite d'un côté est une partie intégrante de l'axe États-Unis, Israël ; l'Iran, de l'autre côté, est un membre d'une alliance composée par la Russie et la Chine. Entre ces deux axes, et plus particulièrement entre l'Arabie saoudite et l'Iran, se joue une guerre froide sans qu'aucun d'entre eux n'aient la volonté de se déclarer la guerre. L'Arabie saoudite se présente comme le leader de l'islam « sunnite » internationale (en concurrence actuellement avec la Turquie), surtout que ses territoires abritent les villes saintes de l'islam. L'Iran quant à elle (qui abrite aussi un lieu saint pour les musulmans chiïtes – le mausolée du septième imam des chiïtes duodécimains l'imam 'Alī Arrīḍā) a réussi à véhiculer son idéologie révolutionnaire auprès des populations arabes en exprimant un combat contre les « oppresseurs » israéliens et américains et en déclarant la libération de la Palestine comme objectif final⁹⁵⁴.

L'expansion wahhabite saoudienne dans la région, notamment chez le voisin koweïtien, a commencé durant les années 1950 lorsque l'arabisme de l'ancien président égyptien Nasser rencontre un succès croissant dans le monde arabe jusqu'à la guerre des Six Jours en 1967, ce qui mis fin aux ambitions pan-arabistes. Puis, la diplomatie religieuse saoudienne a connu une évolution à partir des années 1980 grâce à trois événements : la Révolution islamique iranienne, l'invasion de l'Afghanistan par l'Union soviétique, et la prise de la Mecque⁹⁵⁵. Ainsi, la propagation du wahhabisme continue notamment grâce à l'immense manne pétrolière

⁹⁵⁴ Sarah PEREZ, *Iran-Israël : une guerre technologique : les coulisses d'un conflit invisible*, François Bourin, Paris, 2015, p. 15-24.

⁹⁵⁵ Pierre CONESA et Hubert VEDRINE, *Dr. Saoud et Mr. Djihad: la diplomatie religieuse de l'Arabie saoudite*, Paris, Robert Laffont, coll.« Le monde comme il va », 2016, p. 17-26.

saoudienne et au soutien occidental allié indéfectible de l'Arabie saoudite contre le nationalisme arabe et l'Iran révolutionnaire.

Le salafisme, qui est identique au wahhabisme sur le plan idéologique⁹⁵⁶, commence-lui aussi à s'infiltrer au Koweït à travers un mécanisme idéologique saoudien singulier puisqu'américain dans sa structure (*soft power*) et soviétique dans sa méthode⁹⁵⁷. Le royaume intervient indirectement dans les pays voisins à travers la société civile et les ONG tout en utilisant un discours idéologique totalitaire et conservateur⁹⁵⁸. Le moyen de financement des Talibans (une ONG au départ) par l'Arabie saoudite est la démonstration même de l'application de ce mécanisme idéologique saoudien qui par son apport financier fera d'un groupuscule une organisation terroriste internationale. L'ancien ambassadeur américain à l'ONU, Richard Holbrooke, dira :

« Je pense que l'une des tragédies de cette histoire est que les Saoudiens ont exporté leur problème en finançant les écoles, les madrasas, partout dans le monde islamique. Le gouvernement saoudien a deux facettes. La direction politique s'est chargée des questions de finances, de défense, et de contrôle des élites afin d'acheter leur soutien. Aux groupes religieux fondamentalistes ils ont concédé d'autres ministères, comme celui des Affaires religieuses, ou de l'Éducation. C'est de cette façon-là que la fracture s'est produite. Donc, le gouvernement saoudien a, dans une certaine mesure, poursuivi la politique de main tendue à l'Ouest avec des cadres et ambassadeurs sophistiqués et bien éduqués, comme le ministre des Affaires étrangères ou l'ambassadeur à Washington, et, dans le même temps, il a financé grâce à ses immenses revenus pétroliers un ensemble très varié d'actions pour dispenser une éducation, uniquement basée sur le Coran⁹⁵⁹. »

Au Koweït, et après l'opération « Tempête de Désert » de 1991, le salafisme koweïtien s'organise et crée, à l'instar des chiites et des Frères musulmans, un mouvement politique (en avril 1991) sous le nom du Rassemblement Islamique Salafiste (*Attağammu' al-islāmī assalafī*)⁹⁶⁰ avec l'objectif d'établir progressivement un État islamique à travers la réforme de

⁹⁵⁶ Selon certains auteurs, le wahhabisme serait la version la plus radicale du salafisme avec des dirigeants qui utilisent leurs ressources financières pour promouvoir cette version de l'islam. Voir Mark Durie, « Salafis and the Muslim Brotherhood: What is the difference? », *Middle East Forum*, 06/06/2013. D'autres penseurs considèrent que le wahhabisme est la forme ancienne du salafisme car le wahhabisme comme moyen du régime saoudien ne pouvait pas se répandre dans le monde musulman moderne. Voir Khaled Abou al-Fadl, *The Great Theft : Wrestling islam from the Extremists*, HarperOne, 2005, p. 75 ; Michael Dillon, *Wahhabism: is it a factor in the spread of global terrorism?*, Thèse, Naval Post-Graduate School Monterey, 2009.

⁹⁵⁷ P. CONESA et H. VEDRINE, *Dr. Saoud et Mr. Djihad...*, *op. cit.*, p. 97-109.

⁹⁵⁸ *Ibid.*

⁹⁵⁹ Richard HOLBROOKE, ancien ambassadeur américain à l'ONU.

Voir <https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/saudi/interviews/holbrooke.html> [Lien consulté le 24/09/2021].

⁹⁶⁰ À sa création, ce rassemblement s'appelait au départ le Rassemblement Islamique Populaire avant que l'adjectif *populaire* soit remplacé par *salafiste*.

l'individu et de la société. Ce courant politique est effectivement le bras politique de l'Association pour la Renaissance de l'Héritage Islamique (*Ġam 'iyyat 'ihyā' atturāt al-islāmī*) qui est une institution civile très puissante au Koweït et dans le monde musulman (annexe 12).

Les trois courants politiques islamistes clés du Koweït (chiites pro-iranien, Frères musulmans et salafistes) ont tous été créés au lendemain de la libération du pays. L'évolution progressive du salafisme koweïtien et son basculement dans l'espace politique est le résultat d'un ensemble de circonstances⁹⁶¹.

Primo, ce basculement est le fait du déclin des nationalistes koweïtiens et d'une mobilisation de certains activistes salafistes qui a commencé au début des années 1980 par la candidature de deux salafistes aux élections parlementaires du pays en 1981. Deuzio, la révolution islamique iranienne et sa volonté d'exporter son idéologie ont alimenté le développement du salafisme et son basculement dans le champ politique afin de combattre le chiisme politique. Tertio, l'occupation irakienne a renforcé la dimension politique chez les salafistes dont les leaders, contrairement aux leaders des Frères musulmans, sont restés dans le pays pour résister. Quarto, des oulémas et savants salafistes saoudiens, tels que Bin Bāz et al-'Uṭaymīn, donnent le feu vert aux salafistes koweïtiens pour intégrer le domaine du politique afin de « réformer » la société dans l'intérêt du « croyant » et de combattre la corruption par le principe de « commander le bien et pourchasser le mal ».

Le courant salafiste reste tout de même le moins risqué pour l'État koweïtien car il est le seul parmi les autres courants islamistes (Frères musulmans et chiites) qui ne vise pas dans son idéologie le renversement d'un système politique dirigé par des musulmans car cela ferait d'eux des parias religieux. Les salafistes sont dans leur dogme des soumis au gouverneur musulman. Leur stratégie de fonctionnement pour réformer la société consiste à accéder au cœur du pouvoir politique à travers le parlement et le gouvernement. Cependant, le salafisme koweïtien est très actif sur le plan régional au point de rendre le Koweït le centre financier des groupes terroristes depuis le début de la guerre en Syrie en 2011. En 2014, David Cohen, sous-secrétaire américain au Trésor déclarera que : « Le Koweït est devenu l'épicentre des levées de fonds au profit des groupes terroristes en Syrie. »

Nous pouvons classer le salafisme koweïtien comme étant un lobbying dont l'objectif est d'influencer les pouvoirs publics et politiques sans pour autant participer ouvertement à

⁹⁶¹ C. LAHOUD-TATAR, *Islam et politique au Koweït...*, op. cit., p. 172-188.

l'enjeu politique officiel. Les salafistes koweïtiens figurent parmi l'élite économique et sociale du Koweït, certains sont des professeurs à l'Université du Koweït. En exemple, Ḥāmid al-‘Alī, professeur à l'Université du Koweït et ancien secrétaire général du Mouvement Salafiste, a été arrêté par les autorités koweïtiennes en 2005 et en 2014 pour des affaires liées au terrorisme. Il est également considéré comme « l'éminence grise » du groupe djihadiste lié au Front al-Nosra, branche d'al-Qaïda en Syrie⁹⁶². Ḥağğāğ al-‘Ağmī qui est inscrit avec Ḥāmid al-‘Alī sur la liste noire américaine⁹⁶³ est lui aussi un des salafistes koweïtiens qui incitent, dans son réseau d'assemblée, la jeunesse koweïtienne à rejoindre les djihadistes en Syrie⁹⁶⁴. Quant à son frère Šāfi al-‘Ağmī, professeur à la faculté de la charia à l'université du Koweït, il a appelé en 2013 devant l'ambassade du Liban à Kuwait City à « égorger » les chiites et les alaouites qui soutiennent le régime syrien⁹⁶⁵. Tous ces citoyens koweïtiens sont des membres ou des adhérents de l'Association (salafiste) pour la Renaissance de l'Héritage Islamique. Ḥağğāğ al-‘Ağmī et Šāfi al-‘Ağmī sont tous les deux issus d'une riche famille et utilisent leurs argents et leurs réseaux d'assemblée pour inciter les jeunes à collecter des fonds pour les djihadistes ou pour aller directement faire le djihad en Syrie⁹⁶⁶.

À savoir que les chiites restent l'ennemi principal du salafisme et du wahhabisme. Depuis la révolution islamique iranienne dont les leaders n'ont jamais caché leur volonté d'exporter leur idéologie dans le monde musulman, un réveil du spectre de perse berceau du chiisme politique commence à susciter les inquiétudes dans la Péninsule arabique. L'anti-chiisme devient ainsi progressivement la ligne conductrice du salafisme saoudien et koweïtien. Les *rawāfiḍ* (pluriel de *rafiḍī*) et qui signifie « celui qui refuse »⁹⁶⁷ devient de plus en plus utilisé lorsque les fondamentalistes sunnites parlent des chiites.

Le « progressisme » relatif de l'État koweïtien par rapport au reste des membres du Conseil de Coopération du Golf a effectivement permis à cette poignée de salafistes radicaux de s'installer au cœur de l'appareil d'État koweïtien. Le système koweïtien a également permis le développement de l'islamisation de la société civile qui s'est progressivement singularisée.

⁹⁶² Voir <https://aawsat.com/home/article/982806/«جبهة-النصرة-الإمداد-ل-حامد-العلي-جسر-الإمداد-ل-جبهة-النصرة»> [Liens consultés le 12/09/2021].

⁹⁶³ Voir <https://www.reuters.com/article/uk-iraq-security-un-idAFKBN0GF1TE20140815> [Liens consultés le 09/09/2021].

⁹⁶⁴ Voir <https://alarab.co.uk/سلفيو-الكويت-من-النشاط-الخيرى-الى-الدعوة-للجهاد> [Liens consultés le 10/09/2021].

⁹⁶⁵ Voir le lien suivant sur YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=IEGz5kMjp4Y> [Liens consultés le 09/09/2021].

⁹⁶⁶ Voir <https://alarab.co.uk/سلفيو-الكويت-من-النشاط-الخيرى-الى-الدعوة-للجهاد> [Liens consultés le 10/09/2021].

⁹⁶⁷ Le terme *rafiḍī* est péjoratif, il renvoie aux mouvements chiites duodécimains qui rejettent les trois premiers califes de l'islam « sunnite » : Abū Bakr, ‘Umar et ‘Utmān.

Une idéologie de haine anti-chiite s'est mise en place publiquement par des radicaux car l'État ne s'est jamais engagé à appliquer sévèrement les lois déjà existantes pour limiter ce genre de rhétorique qui alimente la tension sociale entre sunnites et chiites. L'Association pour la Renaissance de l'Héritage Islamique s'affiche aujourd'hui aux côtés des agences humanitaires de l'ONU. Cette association salafiste koweïtienne joue sur la crédulité des ONG internationales et leur propre savoir-faire caritatif. Classée sur la liste noire des États-Unis depuis 2002, l'association en question organise fréquemment des conférences internationales auprès des donateurs pour la Syrie, l'Afghanistan, le Pakistan ou autres pays : « Plusieurs centaines de millions de dollars ont peut être transférés aux groupes rebelles armés syriens [en provenance du Koweït], parmi lesquels les factions terroristes Daech, le Front al-Nosra, branche locale d'al-Qaïda, et Ahrar al-Cham, une organisation salafiste⁹⁶⁸. »

Les associations et les ONG caritatives koweïtiennes ne sont pas les seuls financiers du djihadisme. Les réseaux d'assemblées et des personnes privées contribuent également au financement du djihadisme :

« Il y a des personnes privées comme un richissime homme d'affaires [Ḥākīm al-Muṭayrī⁹⁶⁹] qui a des investissements immobiliers en Turquie, où il se rend régulièrement pour les conférences. Il emmène en général une vingtaine de personnes, mais l'un d'entre eux ne revient pas. C'est lui qui est chargé du transfert de fonds aux djihadistes⁹⁷⁰. »

Que ce soit sur les réseaux sociaux ou même à l'université du Koweït, l'argent est facilement collecté et des bailleurs de fonds donnent les détails sur le coût des roquettes RPG afin que les « donateurs » en achètent pour les insurgés en Syrie. Selon l'un des conseillers du premier ministre koweïtien (Ġābir Mubārak al-Ḥamad al-Ṣubāḥ 2011/2019), l'État koweïtien qui avait plus ou moins une position neutre par rapport à la question syrienne n'était pas en mesure, jusqu'en 2013, de contrôler les « dons » koweïtiens et les transferts d'argent de peur de déstabiliser le contexte local koweïtien⁹⁷¹.

⁹⁶⁸ Georges MALBRUNOT, « Abu Dhabi vs. Koweït : les deux faces du Golfe », *Outre-Terre*, 44, 3 novembre 2015, p. 164-169.

⁹⁶⁹ Intellectuel islamiste et professeur des universités de hadith à la faculté de la charia et des études islamiques (université du Koweït). Il était l'une des personnes les plus influentes de l'opposition koweïtienne. Ancien secrétaire général du Mouvement Salafiste « *al-Ḥaraka assalafiyya* » et du Parti de l'*umma* « *Ḥizb al-umma* ». Voir la section 4 *La pression permanente de l'opposition sur le gouvernement sur le gouvernement et la mise en lumière d'une crise institutionnelle au Koweït* (partie III – chapitre 1).

⁹⁷⁰ G. MALBRUNOT, « Abu Dhabi vs. Koweït »..., *op. cit.*

⁹⁷¹ Voir <https://alarab.co.uk/سلفيو-الكويت-من-النشاط-الخيرى-الى-الدعوة-للجهاد/> [Liens consultés le 10/09/2021].

Aḥmad al-Faḍl, l'ancien député libéral (de confession sunnite) au Parlement koweïtien, décrit le terrorisme mondial ainsi :

« Il n'y a pas d'attentat terroriste dans le monde sans le dinar koweïtien. Nous ne connaissons pas la destination de l'argent koweïtien qui sort du pays. Cet argent finance probablement les massacres [terroristes] partout dans le monde. Votre dinar koweïtien pourrait être l'argent qui a permis à l'achat d'un couteau pour un membre de Daech qui a égorgé un individu inoffensif. Nous [les koweïtiens] avons une main dans ces atrocités à cause de notre gouvernement incapable de surveiller la destination de l'argent "caritatif"⁹⁷². »

En 2014, et sous pression américaine, le Koweït commence peu à peu à exercer un contrôle « timide » sur le financement du djihad. L'ancien Ministre de la Justice et des Affaires islamiques Nāyif al-ʿAḡmī présenta sa démission en avril 2014 après avoir été accusé par Washington d'être un « promoteur du djihad »⁹⁷³.

Le Koweït n'a pris de sérieuses mesures contre la collecte de fonds que lorsque sa communauté chiite fut frappée par un attentat djihadiste lorsqu'un kamikaze saoudien a visé pendant le ramadan 2015 (26 juin) l'une des mosquées chiites les plus importantes du pays (*Masjid Aṣṣādiq*) à Kuwait City. Cet attentat revendiqué par l'État islamique financé par le salafisme koweïtien a tué 27 fidèles et a blessé 227. Au même mois (juin 2015), le Parlement koweïtien vote enfin une loi criminalisant tout financement en ligne à des fins terroristes.

Par ailleurs, cet attentat serait même un message saoudien à la suite de la consolidation diplomatique entre le Koweït et l'Iran après la visite « historique » de l'ancien émir du pays Ṣubāḥ al-Ṣubāḥ en Iran en 2014⁹⁷⁴. Lors de notre entretien (en 2016) avec un activiste libéral (de confession sunnite) éminent dans l'opposition et dans la société civile koweïtienne, il a préféré passer pour un témoin anonyme une fois que l'influence saoudienne sur le salafisme koweïtien a été évoquée. Selon ses propres propos :

« L'Arabie saoudite constitue un des tabous koweïtiens que personne n'a le droit d'évoquer. Au Koweït, personne n'ose critiquer la politique saoudienne de peur d'être emprisonnée. Lorsque l'émir du pays Ṣubāḥ al-Ṣubāḥ s'est rendu en Iran et a ensuite rendu un hommage tout particulier à l'égard d'Ali Khamenei [guide suprême iranien], la mosquée chiite koweïtienne *Aṣṣādiq* fut explosée. Ce

⁹⁷² Aḥmad al-Faḍl, entretien, le 04/01/2018 (Koweït)

⁹⁷³ Voir <https://www.france24.com/ar/20140401-الكويت-الولايات-المتحدة-اتهامات-إرهاب-وزير> [Liens consultés le 10/09/2021].

⁹⁷⁴ Cette visite était la première depuis la révolution islamique iranienne en 1979. Voir <https://www.aljazeera.net/news/arabic/2014/6/1/أمير-الكويت-يبدأ-زيارة-تاريخية-لإيران> [Liens consultés le 13/09/2021].

sont des monstres [les autorités saoudiennes]. Le Koweït est fragilisé car infiltré sur le plan sécuritaire et plus personne ne peut critiquer l'Arabie Saoudite⁹⁷⁵. »

La main de fer saoudienne ne tolère aucune forme de critique et de menace à ses intérêts. Avec le début du « Printemps arabe », l'Est chiite de l'Arabie saoudite a connu des protestations importantes par la population chiite guidée par le cheikh Namir Bāqir al-Namir. Ce dernier profitera des soulèvements dans le monde arabe pour défendre les droits de la communauté chiite saoudienne. Il sera arrêté le 8 juillet 2012 puis condamné à la peine capitale en 2014 (exécuté le 2 janvier 2016).

L'assassinat de journaliste saoudien Ġamāl Ḥaṣuqġī est également un exemple de la main de fer saoudienne. Ce journaliste saoudien fut torturé, assassiné puis démembré (le 2 octobre 2018) par les forces spéciales saoudiennes dans leur consulat à Istanbul pour avoir critiqué la famille royale saoudienne. Nous n'excluons donc pas que l'attentat contre la mosquée chiite koweïtienne fut insufflé par le voisin saoudien « wahhabite » pour que le Koweït révise ses positions avec le voisin chiite « perse ». Cela pourrait expliquer la quasi-absence des critiques envers l'Arabie saoudite dans les médias koweïtiens qui n'hésitent pas en même temps à critiquer des pays comme l'Iran, la Turquie ou le Qatar.

De plus, les atteintes islamistes « sunnites » contre les chiites sont également alimentées par le gouvernement koweïtien qui se soumet à l'islamisme sunnite radical. Cet islamisme dicte déjà des propos anti-chiites dans les manuels scolaires⁹⁷⁶. Le passage « religieux » des chiites à al-'Abdilī à la frontière koweïto-irakienne (pour les pèlerinages en Irak) n'a pas été épargné par les attaques « islamistes » sunnites. Lorsque certains députés sunnites ont critiqué l'installation des tentes à al-'Abdilī (pour accueillir les pèlerins chiites venus de la Péninsule arabique), les autorités koweïtiennes n'ont pas hésité ensuite d'interdire l'installation de ces tentes. Le gouvernement koweïtien n'est jamais assez rigide pour contrôler le discours de haine envers les chiites du pays. Aḥmad al-Faḍl ajoute :

« Il y a une complaisance gouvernementale envers l'islamisme sunnite. Il arrive souvent que le ministère de l'Intérieur autorise l'entrée de certains savants religieux [chiites] au Koweït. Mais lorsque certains députés islamistes sunnites critiquent sévèrement les savants chiites autorisés à entrer dans le pays quelques jours auparavant [en l'occurrence l'irakien Ḥusayn al-Fālī⁹⁷⁷], le ministère

⁹⁷⁵ Plusieurs hommes issus de la société politique et de la société civile koweïtiennes ont été arrêtés ou condamnés d'une peine d'emprisonnement pour avoir critiqué l'Arabie saoudite comme l'ancien député chiite 'Abd al-Ḥamīd Daṣṭī et l'ancien député frère musulman Nāṣir Adduwayla.

⁹⁷⁶ Voir la section 2 *L'enracinement de l'islamisme dans la société politique koweïtienne comme résultante de sa domination sur la société civile : mécanisme et fonctionnement* (partie III- chapitre 2).

⁹⁷⁷ Voir <http://www.alwasatnews.com/news/24905.html> [Liens consultés le 13/09/2021].

n'hésite pas à les expulser tout de suite [...]. De plus, il n'y a pas eu à ma connaissance un discours chiite koweïtien qui appelle à égorger les sunnites, mais il y a un islamiste sunnite [Šāfi al-‘Aġmī] qui a fait cet appel contre les chiites sans que le gouvernement réagisse⁹⁷⁸. »

Effectivement, Šāfi al-‘Aġmī n’a passé que 24 heures dans le siège de la Sécurité de l’État en 2014, soit un an après son appel à égorger les chiites syriens. Plus encore, Walīd Aṭṭabṭabā’ī, l’ancien député Frères musulman et l’un des leaders de l’opposition koweïtienne « progressiste », a même critiqué la garde à vue de Šāfi al-‘Aġmī par les forces de la Sécurité de l’État⁹⁷⁹.

Des députés islamistes salafistes et fréristes n’hésitent pas à attaquer le gouvernement koweïtien chaque année durant le mois de *muḥarram*⁹⁸⁰. Pendant ce mois-ci, les chiites koweïtiens à travers leur société civile font appel à des savants chiites du monde arabe et de l’Iran pour venir commémorer la tragédie de Karbala dans les lieux de culte au Koweït. En réaction, des députés sunnites radicaux menacent le gouvernement d’une invective parlementaire en cas d’autorisation d’entrée pour les savants chiites. Ainsi, le gouvernement revient souvent sur sa décision et interdit les savants chiites d’entrer dans le pays. Ces radicaux sunnites figurent souvent en tête de l’opposition koweïtienne⁹⁸¹ : Walīd Aṭṭabṭabā’ī (frère musulman) abrité par la Turquie, le bédouin salafiste Muḥammad Hāyif, et Badr Addāhūm (bédouin salafiste) qui est le chef du Bureau politique du Rassemblement des Principes de l’*umma* et le leader de l’un des deux groupes d’opposition parlementaire (le groupe radical) de 2020⁹⁸².

Nous constatons que la société civile koweïtienne impose aujourd’hui son agenda à l’État koweïtien. Les chiites, les Frères musulmans et les salafistes opèrent en fonction de leurs intérêts propres et relationnelles, et de leurs dissensions personnelles au détriment de l’intérêt commun. Leurs relations transfrontalières accélèrent la domination du champ civil islamisé sur le champ politique national. Quant à l’État koweïtien, sa politique de concordance n’a fait qu’affaiblir son influence sur les sociétés civiles et politiques. La position géographique du pays

⁹⁷⁸ Aḥmad al-Faḍl, entretien, le 04/01/2018 (Koweït)

⁹⁷⁹ Voir <http://alwatan.kuwait.tt/articledetails.aspx?id=379305&yearquarter=20143> [Liens consultés le 13/09/2021].

⁹⁸⁰ Il s’agit du premier mois du calendrier musulman. C’est le mois le plus important pour les chiites qui commémorent la tragédie de Karbala (en Irak) durant laquelle le troisième imam chiite Ḥusayn fut assassiné par le calife omeyyade Yazīd en 680.

⁹⁸¹ Voir <https://arabicpost.net/archive/2017/09/25/الكويت-تطرد دعاء شيعية بعد دعوتهم-هذه/> [Liens consultés le 14/09/2021].

⁹⁸² Voir la section 1 *Le népotisme au sein des sociétés politique et civile du XXI^e siècle : les appareils exécutif et législatif déstabilisés* (partie III – chapitre 2).

impose les conflits régionaux aux acteurs locaux koweïtiens, rendant le pays l'un des centres idéologiques et financier de l'islamisme sunnite et chiite du Moyen-Orient.

Néanmoins, le radicalisme islamiste koweïtien provoque des réactions fortes mais limitées dans la société. Cette réaction est plutôt d'obédience laïque qui tiens parfois un discours radical contre la religion. Nous remarquons que la parole critique vis-à-vis de la religion se libère de plus en plus dans l'espace public koweïtien mais peu de citoyens osent la soutenir. Nous examinerons si la laïcité a une place dans la société koweïtienne, si elle a la capacité de neutraliser l'islamisation continue de la société dont les problèmes les plus importants restent la crise économique, l'épuisement des ressources naturelles (en l'occurrence le pétrole) et la corruption. Mais aux yeux d'une partie significative de l'opinion publique d'aujourd'hui (conservatrice), la crise la plus importante reste tout de même celle des atteintes aux valeurs « islamiques » de la société koweïtienne.

Si l'on considère qu'une forme de laïcité est applicable au Koweït, comment serait-elle ? L'islam koweïtien (et l'islam de manière générale) peut-il cohabiter (en cas de réforme) avec un système laïc ?

Section 4 – La laïcité et l’islam au Koweït aujourd’hui : insurrection et répression

« Petit à petit, une démocratie avec des assemblées du peuple et des juges populaires voit le jour. La condition sine qua non pour l’établissement de la démocratie était que le peuple fût assez éclairé pour pouvoir participer au processus démocratique. »

Jostein Gaarder, *Le monde de Sophie*

La laïcité est redevenue aujourd’hui dans certains pays européens, notamment la France, un concept fondamental de la démocratie alors qu’elle constitue une idée loufoque dans la majorité des sociétés moyen-orientales. En France, l’islam qui se fait de plus en plus visible a ramené la laïcité au centre du débat public. Dans le contexte moyen-oriental, notamment au Koweït, la présence d’un discours laïc de plus en plus persistant a catalysé le « modèle » islamique comme solution aux crises et comme barrage aux « immoralités » de la laïcité. En France, l’islam constituait un danger qui vient de l’étranger (la République islamique d’Iran en 1979 puis l’islamisme en Algérie en 1988) avant qu’il devienne une question nationale. Quant à la laïcité, elle représentait pour la société civile islamisée du monde arabe la continuité de la colonisation occidentale, mais aujourd’hui sa présence dans le discours public arabe commence à réveiller l’islam radical qui voit dans ce concept un *soft-power* occidental pour imposer les « vices » et les « débauches » dans la société musulmane.

Ainsi, les clichés autour de la laïcité sont nourris, il devient délicat dans le monde arabe d’évoquer ce concept comme modèle pour la résolution des conflits, d’autant plus qu’il n’y a pas en Europe une définition de la laïcité qui fasse l’unanimité : « Une définition liminaire de la laïcité [...] ne peut être que très imprécise⁹⁸³. » Tout comme en qualité d’observateur, il n’y a pas une définition de l’islam qui fasse l’unanimité au sein du monde musulman.

La France a tout de même donné sa définition de la laïcité. En 1905, la France signe un concordat, c’est-à-dire qu’il y a séparation entre l’Église et l’État, que l’Église n’interfère plus dans les affaires d’État, et qu’il n’y a plus aucune représentation religieuse dans les établissements de la République. C’est en 1935 dans le dictionnaire de l’Académie française qu’une définition distincte sera donnée : « caractère de neutralité religieuse d’un établissement d’instruction ou d’assistance, d’une loi, d’une institution. » Cette définition va ensuite connaître

⁹⁸³ DE NAUROIS, *La laïcité*, Encyclopédie Universalis, 1980, p. 925.

un sens juridique plus précis avec Henri Capitant dans *Vocabulaire juridique* : une conception politique impliquant la séparation de la société civile et de la société religieuse.

Cela étant, la laïcité fait son apparition dans le monde arabe vers le milieu du XIX^e siècle par les érudits de la Renaissance arabe « *Annahḍa* » pour plaider la cause d'une distinction entre le pouvoir civil et le pouvoir religieux. Depuis, un slogan a fait son chemin dans le monde arabe : « la religion est une affaire de Dieu et la patrie nous concerne tous⁹⁸⁴ ». La première trace arabe écrite sur la laïcité remonte en 1870 dans le dictionnaire *Muḥīt al-muḥīt* et en 1911 dans le dictionnaire médical anglais/arabe de Ḥalīl Sa'āda, un médecin et activiste politique libanais (1857-1934)⁹⁸⁵. Les termes qui ont été utilisés à l'époque étaient soit *'almāniyya* pour *laïcité* soit *dinyawiyya* pour *sécularisation*. En effet, le monde arabe a connu au milieu du XIX^e siècle une influence culturelle occidentale importante et la laïcité a ainsi fait son entrée dans le monde arabo-musulman. Les chrétiens arabes furent les pionniers de la laïcité puisque leur religion, contrairement à l'islam, ne s'occupe pas directement des affaires du monde. Le concept *laïcité* nécessitait, selon John L. Esposito⁹⁸⁶, une occidentalisation et une sécularisation pour qu'il soit établi dans le monde arabe :

« Le développement des États et des sociétés modernes nécessitait une occidentalisation et une sécularisation. La religion se limiterait à la vie privée, et si certains parlaient de privatisation de la religion, d'autres prédisaient la marginalisation et la disparition ultime de la croyance traditionnelle⁹⁸⁷. »

Le Moyen-Orient va ensuite connaître au XX^e siècle un développement politique et social, et certains pays, notamment la Turquie laïque fondé par Mustafa Kemal Atatürk, vont adopter la sécularisation comme modèle de développement⁹⁸⁸. Le modèle turc a été plus ou moins adopté par de nombreux pays arabes au milieu du XX^e siècle : l'Égypte, la Syrie, l'Irak, la Tunisie. D'autres pays arabes comme la Jordanie et le Maroc ont adopté la laïcité tout en intégrant les islamistes dans le système politique. La quasi-totalité des pays de la Péninsule arabique n'a pris aucun pas vers la sécularisation.

⁹⁸⁴ *Addīn lillāh wa al-waṭan lil-ḡamī'*.

⁹⁸⁵ Abdullah NAAMAN, *Al-ittiḡāhāt al-'ilmāniyya fī al-'ālam al-'arabī*, Liban, Dar Naaman lil-Thaqafa, 1990, p. 13.

⁹⁸⁶ Professeur des relations internationales et des études islamiques à Georgetown University.

⁹⁸⁷ John L. ESPOSITO & Azzam TAMIMI, *Islam and Secularism in the Middle East*, New York, New York University Press, 2000, p. 1.

⁹⁸⁸ À noter que l'exemple laïc turc est d'après J. Esposito un fondamentalisme laïc militant. Selon lui : « La laïcité [en Turquie d'Atatürk] n'est pas simplement la séparation de la religion et de la politique mais, comme le démontre l'histoire passée et actuelle, une croyance antireligieuse et anticléricale. » Voir Ibid., p. 9.

La laïcité dans l'absolu n'appelle pas⁹⁸⁹ à éradiquer la religion, contrairement au communisme, mais à limiter l'intervention du religieux dans le politique. Selon Ernest Renan, la position de l'État se doit d'être neutre entre les religions et tolérant pour tous les cultes et on appelle aux diverses confessions à en faire autant, ainsi dit-il : « l'État neutre entre les religions, tolérant pour tous les cultes et forçant l'Église à lui obéir sur ce point capital⁹⁹⁰. » René Capitant définit la laïcité comme étant une « conception politique impliquant la séparation de la société civile et de la société religieuse, l'État n'exerçant aucun pouvoir religieux et les Églises aucun pouvoir politiques⁹⁹¹. »

La plupart des religions avaient la mainmise sur tous les aspects de la vie courante dans les sociétés humaines. Les guerres et les conflits à répétitions ont affaibli le pouvoir religieux par l'émergence d'hommes et de femmes fidèles à leur conviction religieuse mais de plus en plus désappointés envers leurs représentants, il a donc été plus facile de soumettre les différents ordres religieux pour que le schisme entre le profane et le sacré soit établi. L'islam reste l'exception à ce raisonnement. Les musulmans considèrent à ce jour que leur religion est une plate-forme englobant le politique et le civil. De 1880 à 1940, plusieurs intellectuels musulmans connurent un choc culturel au cours de leurs séjours en Europe où ils ont remarqué le contraste entre le progrès occidental et le retard moyen-oriental. Ils étaient dans ce que Mohammed Arkoun a appelé un « état de conscience naïf » :

« Tel est le contexte psychoculturel commun à toutes les actions politiques menées par chaque dirigeant musulman au moins jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale (...). Ces générations croyaient naïvement qu'il suffisait de prescrire le succès de la civilisation occidentale et de l'appliquer aux pays musulmans. La laïcité était perçue comme l'une de ces prescriptions efficaces à appliquer aux sociétés où la religion contrôlait tous les actes et gestes de la vie quotidienne. Ces générations d'intellectuels musulmans n'avaient pas une compréhension suffisante de l'histoire pour être en mesure de cerner la genèse idéologique, les fonctions sociopolitiques et les limites philosophiques de la laïcité en Occident⁹⁹². »

Il est donc important de voir la place de la religion dans un État avant de se poser la question sur la place de la laïcité. La vraie question est donc de savoir comment la liberté de conscience et la liberté de religion sont reconnues et assurées dans un État. L'absence de ce

⁹⁸⁹ Sauf quelques courants radicaux comme celui de Hegel et de Feuerbach.

⁹⁹⁰ Réponse au discours de réception de Louis Pasteur à l'Académie française, 27 avril 1882.

⁹⁹¹ Alexandre YOU-KHEANG, « Les convictions religieuses. Quelle place dans l'administration ? », *Les Cahiers Dynamiques*, 2012/1 (n° 54), p. 26-34.

⁹⁹² Mohammed ARKOUN, *Rethinking Islam : Common Questions, Uncommon Answers*, translated and edited by Robert D. Lee, Boulder, Westview Press, 1994, p. 25.

concept moderne (laïcité) dans les sociétés arabes en général (à l'exception de quelques cas comme la Tunisie par exemple) est dû à l'islam politique dominant qui ne reconnaît que la charia comme modèle politique et qui divise le monde en trois territoires définis : le territoire de l'islam (*dār al-islām*), le territoire de l'accord (*dār aṣṣulḥ*) et le territoire de la guerre (*dār al-ḥarb*)⁹⁹³. Les trois notions n'apparaissent ni dans le Coran ni dans la sunna, mais plutôt dans le droit musulman classique. Cela amène à penser que ces trois valeurs n'ont rien de religieuse mais ont tout de politique. On peut donc en conclure qu'un islam politique d'opportunité est aussi prédominant que l'islam religieux fondamental.

C'est pourquoi le discours islamiste quant à la nation évoque jusqu'aujourd'hui le concept de l'*umma* au détriment de la *nation*. L'*umma* constitue pour l'islamisme l'équivalent de l'État-nation⁹⁹⁴, et il n'y a que la charia qui puisse être la principale source de législation pour l'*umma* musulmane. La « nation » ne serait qu'une invention coloniale pour diviser l'*umma* musulmane :

« Les États-Unis contrôlent l'appareil sécuritaire dans le monde arabe. Les événements du Printemps arabes ont renforcé l'unité de notre région. Tous les Arabes ont suivi attentivement le soulèvement en Égypte qui représente le cœur du Monde arabe. Ils [les occidentaux] essaient de diviser le Monde arabe depuis quarante ans par une fausse identité nationale : koweïtienne, saoudienne, irakienne ou égyptienne. Mais la révolution égyptienne a prouvé qu'il existe une unité consciente entre tous les Arabes. L'*umma* arabe du Maghreb au Machrek a soutenu la révolution syrienne puis égyptienne. Nous constituons une seule *umma* mais l'ennemi essaie de nous diviser en plusieurs nations pour mieux nous assujettir⁹⁹⁵. »

Même le terme utilisé au Koweït pour *Assemblée nationale* est lié au concept *umma* : *Mağlis al-umma* « l'Assemblée de l'*umma* ». La revendication principale des islamistes koweïtiens est la modification de l'article 2 de la Constitution afin que les lois koweïtiennes soient principalement amendées selon la charia. Il n'est donc pas question que la laïcité soit une revendication essentielle dans la société koweïtienne. Ainsi, la question de la citoyenneté au Koweït (rapport musulman/non musulman ou hommes/femmes) ne sera jamais réglée tant que l'islam, ou sa version radicale, demeure une source de législation. L'amendement de la loi sur

⁹⁹³ *Dār al-islām* désigne les régions régies par la charia, *dār aṣṣulḥ* désigne les territoires non musulmans dont les dirigeants ont conclu un armistice avec les musulmans. Quant à *dār al-ḥarb*, il s'agit des territoires dont les dirigeants sont appelés à se convertir en islam pour éviter la guerre. Voir le site www.oxfordislamicstudies.com

⁹⁹⁴ Voir la section 4 *De l'islam d'hier à l'islam d'aujourd'hui : quelle place pour la politique* (partie I – chapitre 1).

⁹⁹⁵ Hākim al-Muṭayrī, intellectuel islamiste, professeur des universités à l'Université du Koweït et ancien secrétaire général du Mouvement Salafiste et du Parti de l'*umma*. Voir (à partir de la minute 17:00) le lien suivant : <https://www.youtube.com/watch?v=uYX81Dpgkqk> [Lien consulté le 20/09/2021].

la nationalité en 2018 qui permet désormais aux adeptes d'autres religions de demander la nationalité koweïtienne a suscité la colère des députés islamistes et des acteurs de la société civile koweïtienne⁹⁹⁶. L'ancienne loi sur la nationalité de 1980 prévoyait que le demandeur de la nationalité doive être musulman ou soit converti à l'islam depuis au moins 5 ans avant sa demande.

L'islam avait toujours la supériorité en tant que source de législation au Koweït. En 1921, le premier Conseil Consultatif⁹⁹⁷ va codifier une charte manuscrite. Voici les clauses de cette charte⁹⁹⁸ :

- I. L'ensemble des jugements entre le peuple dans les domaines des affaires et des délits doivent relever de l'islam.
- II. Si le condamné prétend que le jugement déroge à l'islam, le procès du plaignant et du défendeur ainsi que leur jugement doit être transcrit et présenté aux érudits de l'islam, leur décision fera l'objet d'un jugement définitif.
- III. Si les adversaires acceptent qu'une personne intervienne dans le but d'une réconciliation, ceci est préférable car légal et appliqué par l'islam.
- IV. La concentration sur les affaires internes et externes qui ont un lien avec le pays : sur ce qui lui apporte des avantages, ce qui le protège de la perte, et ce qui aide à sa bonne gestion.
- V. Toute personne ayant une proposition d'une réforme religieuse ou mondaine en faveur de la nation doit l'exposer au gouverneur. Si, après consultation de la communauté, la proposition s'avère bonne, elle sera appliquée.

Les clauses de cette charte constitutionnelle prouvent que l'islam fait dès le départ la source principale de la législation au Koweït et définit le rapport entre le gouverneur et les gouvernés. La religion a également sa place centrale dans la Constitution koweïtienne de 1962 et dans les lois édictées par le Parlement koweïtien « *Mağlis al-umma* » puisque la population koweïtienne dans son ensemble est de confession musulmane, et beaucoup parmi eux penchent sur l'islamisme étant donné que les députés d'orientation islamiste ont de plus en plus de sièges dans l'Assemblée nationale koweïtienne⁹⁹⁹. Les lois édictées par le Parlement koweïtien sont

⁹⁹⁶ Voir <https://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2018/11/22/جدل-المجتمع-الكويتي-الجنسية-غير> [Liens consultés le 14/09/2021].

⁹⁹⁷ Voir *La première guerre mondiale et l'effondrement de l'empire ottoman : les conséquences sur le chiisme koweïtien* (partie II – chapitre 1 – section 2).

⁹⁹⁸ Hussayn ḤAZ'AL, *Tārīḥ al-kuwayt assiyāsīyy*, Beyrouth, Dār al-Kutub, 1962, vol. 5/5, p. 15.

⁹⁹⁹ Le terme *Aššūrā* « consultation » est usé dans le préambule de la Constitution de 1962 dont les textes exégétiques citent les versets coraniques suivants : « Consulte les dans les affaires qui les concernent » (*Coran*, 3,

elles aussi basées de manière générale sur la charia : le Code civil, le Code pénal, le Code de l'état civil et le Code de commerce¹⁰⁰⁰. Ceci prouve que la modernisation du pays s'inscrit dans un cadre de référence islamique qui détient, selon les tenants de l'islam politique, les ressources nécessaires pour la réactualisation de la culture et du système politique koweïtiens. Les réformateurs arabo-musulmans ont en général plaidé contre la rupture entre le passé et le présent¹⁰⁰¹. Le passé et le présent doivent selon eux être conformes à la culture islamique. Or, on peut citer George Orwell qui dit dans *Un peu d'air frais* que : « L'ancienne vie a bel et bien disparu, et c'est perdre son temps que de chercher à la retrouver. (...) Jonas ne retournera pas dans le ventre de la baleine¹⁰⁰². » Effectivement, nous constatons que la modernité ne peut se faire, au moins dans le contexte koweïtien, que lorsqu'on prend de distance avec la culture ancestrale. Edgar Morin dit : « Qu'est-ce que l'esprit critique s'il n'est pas aussi autocritique ? Qu'est-ce que l'esprit critique s'il n'est pas capable d'effectuer la critique de la critique ? » La charia islamique en tant que principale source de législation ne mènera pas à la modernité puisqu'elle encourage à la discrimination.

La question de la laïcité au Koweït, et dans le monde musulman en général, évoque donc une dialectique complexe. D'autant plus que la notion « laïcité » n'a toujours pas une définition claire et précise : s'agit-elle seulement d'une séparation entre le religieux et le politique ? S'agit-elle d'un concept qui protège la liberté de culte ou serait-elle une sécularisation dans le sens « sortir de la religion » ?

Puis, lorsque l'on définit le monde musulman (ou le *territoire de l'islam*), la laïcité constitue une question secondaire car le monde musulman connaît déjà une situation complexe face à la modernité. La laïcité a une corrélation avec la modernité et la démocratie qui n'existent quasiment pas dans les sociétés musulmanes, ou embryonnaires si existantes. La trajectoire de la laïcité dans les pays musulmans n'est pas identique partout et le rapport entre le pouvoir politique et religieux connaît des conjonctures divergentes. Burhan Ghalioun, le co-directeur du Centre d'études de l'Orient contemporain et Professeur de Sociologie à Paris III, rappelle que :

159) et « ceux [...] qui se consultent entre eux à propos des affaires qui les concernent » (*Coran*, 42, 38). Pour donner l'accord à la nomination du prince héritier dans le Parlement, la Constitution dans son article 4 utilise également un terme islamique qui est la *Mubāya'a* « allégeance ». Ce champ lexical puisé dans la charia « oblige le législateur [koweïtien] à puiser dans les principes de la charia sans quoi les lois seront considérées contraires à la Constitution et, de ce fait, accusées d'être inconstitutionnelles. » Voir A. ABDULKAREEM, *op. cit.*, p. 77.

¹⁰⁰⁰ *Ibid*, p. 78-89

¹⁰⁰¹ Jocelyne CESARI, « Modernisation de l'islam ou islamisation de la modernité ? », *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, 48, 31 août 2001.

¹⁰⁰² George ORWELL et Richard PRETRE, *Un peu d'air frais*, Paris, 10-18, coll.« 10-18 », 2000, p. 296.

« Même dans les pays appartenant à la même culture et traversant les mêmes avatars de l'histoire comme les pays musulmans avec leur combat commun pour la rénovation religieuse et contre la colonisation européenne, les processus de modernisation ne sont pas les mêmes. Ce n'est pas la place de la laïcité dans l'idéologie dominante ou dans la perception de la modernité qui change, en rapport avec les différentes trajectoires historiques, mais également sa sémantique¹⁰⁰³. »

Au Koweït, les valeurs et l'organisation sociale ne sont toujours pas désacralisées (sécularisation). Elles ne constituent toujours pas l'objet de la critique rationnelle et ne sont pas soumises non plus à une transformation volontaire. L'émancipation des citoyens koweïtiens ne peut être dissociée du combat contre la domination de l'idéologie religieuse. Le courant moderniste arabe apparu au XX^e siècle était un courant de base religieuse conduit par des oulémas éclairés qui se fondaient sur la réinterprétation des textes sacrés, et les courants résolument laïcs étaient toujours minoritaires¹⁰⁰⁴. Aujourd'hui encore au Koweït, le discours laïc connaît une évolution et il est de plus en plus présent dans le débat public mais reste toujours minime. Ce discours laïc koweïtien continue à se développer uniquement parce qu'il y a une montée importante de l'islamisme dans le pays. La notion laïque est comme une antithèse à la rhétorique religieuse.

En pratique, la famille princière koweïtienne a eu une sensibilité laïque dans la mesure où il leur a déjà arrivé de refuser la soumission à l'islamisme et à l'abolition des « débauches ». Lors de la bataille d'*al-Ğahrā'* contre les *Ihwan* en 1920, l'émir Aḥmad al-Ğābir a refusé d'expulser les chiites d'origine iranienne, de considérer les Turcs comme des mécréants ou d'abolir le tabac et la prostitution¹⁰⁰⁵. Mais avec l'islamisation progressive du pays et de sa société civile¹⁰⁰⁶, la prostitution et l'alcool ont été interdits, et il est impossible aujourd'hui dans la société koweïtienne de revenir sur ces questions. Même le retour de la mixité dans les classes universitaires (interdite en 1996), revendiquée par certains activistes laïcs et libéraux, provoque des conflits internes.

Cependant, les islamistes koweïtiens sont-ils en défaveur du retour des « débauches » par principe religieux ou par pragmatisme politique ?

¹⁰⁰³ Burhan GHALIOUN, « Islam, modernité et laïcité : les sociétés arabes contemporaines », *Confluences Méditerranée*, n° 33, 2000, p. 25-35.

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁰⁵ Voir *La première Guerre mondiale et l'effondrement de l'Empire ottoman : les conséquences sur le chiisme koweïtien* (partie II – chapitre 1 – section 2).

¹⁰⁰⁶ Voir le chapitre 2 *L'islamisme koweïtien : enracinement historique et socioculturel* (partie I).

L'intellectuel saoudien controversé 'Abdu'llāh al-Qaṣīmī¹⁰⁰⁷ nous décrit le comportement islamiste dans *Ô la raison, qui te voit ?* ainsi : « Ô les peuples cherchant la vertu, essayez de chercher les débauches, vous y trouveriez peut-être les vertus qui vous manquent. » L'ancien député koweïtien salafiste Ḥālid Assu'lṭān, dont le discours n'est autre qu'appliquer davantage des lois islamiques dans le pays, est un homme d'affaire qui détient des commerces au Koweït et ailleurs. Il a toujours critiqué, à l'instar de ses homologues islamistes, les citoyens qui font la promotion des fêtes non islamiques : Noël, Saint-Valentin, le Nouvel an iranien, etc. Or, en 2009 un scandale va frapper Ḥālid Assu'lṭān et son courant salafiste dont il est l'un des représentants les plus importants : l'ancien député salafiste est actionnaire de premier plan (il détient 10% des actions) dans des magasins au Liban (TSC mega et TSC plus) où on vend et on fait des promotions pour l'alcool et la viande de porc¹⁰⁰⁸.

De plus, les islamistes koweïtiens (salafistes, chiites et Frères musulmans) décrédibilisent jour et nuit l'Occident qui cherche toujours, selon le discours islamiste, à interférer dans les affaires du pays pour « éradiquer » la culture musulmane. Chaque citoyen koweïtien tenant un discours laïc serait donc par principe un instrument occidental employé contre la culture islamique du pays. Lors de notre enquête de terrain en 2016 et en 2019 au Koweït, la rencontre avec les représentants islamistes de la société politique et de la société civile en qualité d'étudiant chercheur de nationalité koweïtienne et étudiant en France a abouti sur une interview convenue où l'omerta a fait place à l'analyse objective de la situation religieuse au Koweït tant par mon sujet de recherche que par mon choix du lieu où j'allais entreprendre mes recherches. Nous avons effectivement été perçu comme un instrument « occidental » pour mettre à mal le pays et sa culture.

Nāṣir Daṣṭī est un activiste progressiste koweïtien des droits de l'Homme et membre du Centre Culturel des Lumières « *Markaz tanwīr lil-ṭaqāfa* ». Il est attaqué depuis quelques années par la justice koweïtienne pour son discours laïc considéré comme « atteinte à l'islam »¹⁰⁰⁹. Cet activiste appelle souvent à cantonner la religion à l'individu et à la séparer de la politique car l'État n'a pas pour rôle de faire rentrer les gens au paradis :

¹⁰⁰⁷ 'Abdu'llāh al-Qaṣīmī (1907-1996) est l'un des intellectuels arabes les plus controversés au XX^e siècle. Il commence sa vie intellectuelle en tant que défenseur invétéré de wahhabisme et fini par devenir un intellectuel très critique envers l'islam jusqu'à être accusé d'athéisme par ses adversaires.

¹⁰⁰⁸ Voir <https://www.alraimedia.com/article/103542/محليات/النائب-خالد-السلطان-يساهم-في-بيع-الخمر-ولحم-الخنزير> [Lien consulté le 16/09/2021].

¹⁰⁰⁹ Dans un débat télévisé sur la chaîne koweïtienne privée *al-Shahid*, Nāṣir Daṣṭī évoque en mars 2017 que les mouvements islamistes koweïtiens ont toujours voulu interdire les chants, les fêtes et les boîtes de nuit, afin que l'individu « musulman » ne soit pas excité par ces « débauches ».

« Pour progresser, une nation doit être capable de critiquer son histoire et de confronter ses anciennes notions et idées, alors que la nation islamique utilise jusqu'à ce jour la rhétorique de vénération et de glorification de ce qui s'est passé il y a 1400 ans¹⁰¹⁰. »

Ces propos mettent en lumière le dilemme de la société koweïtienne et des sociétés musulmanes en général : les valeurs islamiques archaïques sont de plus en plus sacralisées car le courant islamiste domine sur tous les aspects de la vie : civile, sociale, politique, culturel et économique. Ğōrġ Ʀarābīšī note que la logique religieuse est « l'une des logiques les moins rationnelles dans le monde. Ainsi, nous pouvons constater que la logique confessionnelle [sunnite ou chiite] est quant à elle la logique la moins rationnelle dans les religions¹⁰¹¹. »

Dans un débat télévisé sur la chaîne koweïtienne *Al-Rai*¹⁰¹² (en avril 2012) entre l'ancien député bédouin conservateur Ḥālīd Šīḥayyir (sunnite) et l'ancien député chiite 'Abd al-Ḥamīd Daštī, leur logique confessionnelle dans le débat a prouvé qu'elle est justement la moins rationnelle de toutes les logiques. Les deux députés évoquaient une séance parlementaire précédente où on a proposé une loi pour durcir la peine (qui était à 7 ans de prison) contre ceux qui font atteinte contre Dieu, contre le Prophète et ses femmes. Les 7 années de prison n'étaient pas suffisantes selon le député Ḥālīd Šīḥayyir.

'Abd al-Ḥamīd Daštī et les autres députés chiites n'ont pas voté en faveur de ce durcissement car « la famille du Prophète » n'a pas été notée dans le cadre de la nouvelle loi proposée¹⁰¹³. L'antinomique 'Abd al-Ḥamīd Daštī, officiellement président du Conseil International de Soutien à des Tribunaux Équitables et aux Droits de l'Homme à Genève, déclare tout aussi officiellement dans le débat télévisé (d'avril 2012 sur la chaîne *Al-Rai* au Koweït) qu'il serait même en faveur d'une peine de mort si la famille du Prophète avait été notée dans le cadre de la nouvelle loi proposée et si on avait pris l'avis des savants chiites koweïtiens avant de proposer la loi¹⁰¹⁴.

Lorsque nous avons effectué l'enquête de terrain au Koweït en janvier 2019, nous avons établi un contact avec l'activiste laïc Nāšīr Daštī pour une interview. Il a été impossible pour lui en 2019 d'effectuer l'entretien avec nous car il était déjà face à une vingtaine de chefs d'accusation et des procès judiciaires à cause de ses discours tenu à la télévision ou sur son

¹⁰¹⁰ Propos de Nāšīr Daštī dans un autre interview sur Sky News Arabia en janvier 2018. Voir <https://www.youtube.com/watch?v=63wURrp3hl> [Lien consulté le 16/09/2021].

¹⁰¹¹ Ğōrġ TARABISI, *Al-mu'ğiza 'aw subāt al-'aql fī al-'islām*, Beyrouth, Dar Al Saqi, 2008, p. 84.

¹⁰¹² Voir jusqu'à la minute 20 de la vidéo en lien : <https://www.youtube.com/watch?v=dgy8taVJdXc> [Lien consulté le 01/10/2021].

¹⁰¹³ *Ibid.*

¹⁰¹⁴ *Ibid.*

compte Twitter considérés trop laïcs par l'État koweïtien. En juillet 2021, les autorités koweïtiennes ont arrêté l'activiste laïc Nāṣir Daṣṭī pour atteinte à la religion. Au Koweït, comme en Égypte et d'autres pays arabo-musulmans, il existe des lois criminalisant le blasphème contre la religion de l'islam (mais ces lois ne condamnent pas le discours de haine contre l'autre). L'arrestation de Nāṣir Daṣṭī a divisé la société et a de nouveau démontré la domination islamiste sur l'opposition politique dit « progressiste » et sur l'État koweïtien. Aucun des députés ou politiciens islamistes qui dirigent l'opposition et qui critique l'État pour sa « répression contre les libertés » n'a défendu le droit de Nāṣir Daṣṭī à exprimer librement son avis. Pire encore, la justice demeure presque inactive face aux actes et aux discours de haine (Šāfi al-ʿAḡmī et son appel à « égorger » les chiïtes, et Walīd Aṭṭabṭabā'ī et sa participation aux côtés des djihadistes en Syrie). Ce sont ces mêmes islamistes qui appellent à égorger les impies qui portent plainte contre les teneurs du discours laïc au Koweït.

Roland Barthes décrit clairement ce genre de députés ou activistes dans son *Mythologies* :

« Qu'est-ce qu'un salaud pour le public... C'est un homme imprévisible, donc asocial. Il se réfugie derrière la Loi quand il juge qu'elle lui est propice et la trahit quand cela lui est utile : tantôt il nie la limite formelle de Ring et continue de frapper un adversaire protégé légalement par les cordes, tantôt il rétablit cette limite et réclame la protection de ce qu'un instant avant il ne respectait pas¹⁰¹⁵. »

Avec son soutien à l'islamisme, l'État koweïtien renforce ainsi une culture communautariste fondée sur l'homogénéité avec une identité commune et un refus des opinions controversées (laïques en l'occurrence). C'est effectivement une sorte de despotisme étatique. Le gouvernement despotique a la crainte comme principe et la tranquillité comme but¹⁰¹⁶ (la politique koweïtienne de concordance en est l'exemple). Il s'agit de « la paix des cimetières » selon Locke, et « ce n'est point une paix, mais le silence de ces villes que l'ennemi est prêt à occuper » d'après Montesquieu¹⁰¹⁷. Le prince a « toujours le couteau en mains » dans cette sorte de gouvernement d'après Machiavel. Le savoir est très dangereux pour un tel régime dont l'éducation a comme tâche d'imprimer dans l'esprit quelques principes de religion fort simple pour maintenir la tranquillité¹⁰¹⁸.

¹⁰¹⁵ Roland BARTHES, *Mythologies*, Nachdr., Paris, Éd. du Seuil, coll.« Collection Points Essais », n° 10, 2005, p. 22-23.

¹⁰¹⁶ J.-J. CHEVALLIER et Y. GUCHET, *Les grandes oeuvres politiques...*, op. cit., p. 80-108.

¹⁰¹⁷ *Ibid.*

¹⁰¹⁸ *Ibid.*

Amin Maalouf note dans *Les identités meurtrières* que la question identitaire « tribalisée » peut clairement être meurtrière car tuer « l'autre » qui représente une « menace » paraît être tout à fait légitime pour une communauté qui se sent menacée par la pensée et les idées différentes de « l'autre ». Ainsi :

« Ce qui caractérise la citoyenneté moderne par rapport à d'autres organisations politiques fondées sur des principes religieux, dynastiques ou ethniques, c'est son ouverture potentielle (...). Les sociétés théocratiques excluent par définition les individus qui n'appartiennent pas à la religion d'État¹⁰¹⁹. »

Nous constatons, enfin, que la Société koweïtienne a encore un long chemin à parcourir afin d'entrer dans une ère de changement. L'islamisme ne pourra jamais, nous semble-t-il, être une solution mais plutôt un facteur conflictuel dans la société koweïtienne multiconfessionnelle et multi-ethnique.

Une laïcité pourrait certes être une solution, mais le plus important à notre avis, au moins pour le moment, est le filtrage de l'éducation qui est la source de l'islamisme au Koweït¹⁰²⁰. Une laïcité ne pourra jamais fonctionner sans une révolution culturelle, notamment l'autocritique de l'héritage, chose concevable au Koweït vu l'apparition de plus en plus importante d'intellectuels libéraux et laïcs. La société koweïtienne ne pourra jamais faire sa révolution le temps qu'elle ne prendra pas en considération une universalité de l'islam où l'émir serait le garant d'un islam compatible avec l'époque dans laquelle il se projette. Bien que l'émir ait des prérogatives importantes accordées par la Constitution koweïtienne, il ne dispose pas, comme nous avons vu dans le chapitre 1 de cette partie, des pleins pouvoirs exceptionnels. Le Parlement koweïtien forme un contre-pouvoir important. Le Koweït reste socialement un pays tribal et communautaire à l'instar de ses voisins.

En revanche, avec un émir « éclairé »¹⁰²¹, il serait possible de commencer la réforme dans le pays par des mesures restrictives qui accordent à l'émir un pouvoir exécutif élargi. Comme en France tel que l'article 16 de la Constitution accorde au Président de la République, en cas de crise exceptionnelle, des pouvoirs étendus de salut public au mépris du principe de la séparation des pouvoirs. En Arabie saoudite, le prince héritier MBS (Muḥammad Bin Salmān) est perçu aujourd'hui par certains milieux comme un « despote éclairé » qui réduit considérablement le poids religieux et la dépendance au pétrole dont souffre son pays. Plus il

¹⁰¹⁹ D. SCHNAPPER et C. BACHELIER, *Qu'est-ce que la citoyenneté...*, op. cit., p. 148.

¹⁰²⁰ Voir le chapitre 2 *L'islamisme koweïtien : enracinement historique et socioculturel* (partie I).

¹⁰²¹ Nous faisons référence au concept de « despotisme éclairé » qui représente une doctrine politique issue des idées des philosophes du XVIII^e siècle. Cette doctrine combine la force déterminée et la volonté progressiste chez celui qui détient le pouvoir. Voir Christian GODIN, *Dictionnaire de philosophie*, Fayard, 2004, p. 322.

réduit le poids religieux plus il fait de la promotion pour une ouverture culturelle. Il est le premier prince saoudien à accorder des droits aux femmes, mais il reste un prince despotique qui a ordonné également l'assassinat du journaliste saoudien Ğamāl Ḥaṣuqġī au consulat saoudien à Istanbul. Stéphane Lacroix, spécialiste de l'Arabie saoudite, note dans un entretien que MBS a lancé un « coup d'État transformant le pouvoir traditionnellement collégial en Arabie saoudite en une monarchie absolue » où il n'hésite pas à ordonner des arrestations visant des oulémas et des hommes d'affaires les plus importants du pays¹⁰²². Il commence ainsi un changement radical dans le royaume saoudien¹⁰²³.

Nous n'appelons pas à ce que l'émir du Koweït transforme le pays en une monarchie autoritaire, mais nous croyons qu'avec un émir « éclairé » qui prend momentanément les pleins pouvoirs afin que la priorité nationale puisse se prévaloir au dépend de l'influence idéologique religieuse, ce qui réduirait considérablement cette influence religieuse au bénéfice de la bonne marche de l'appareil d'État. L'opposition koweïtienne ne pourra pas être la source d'une révolution culturelle puisqu'elle (l'opposition) est dominée par l'islamisme. Les courants libéraux et laïcs ne pourront non plus faire le poids devant l'islamisme koweïtien dans un avenir proche. Seul un émir « éclairé » qui prendra part à la législation par sa faculté de réformer, et non de tergiverser, pourrait démarrer un changement. L'émir défunt Ṣubāḥ al-Aḥmad al-Ṣubāḥ a certes freiné la vie parlementaire à plusieurs reprises entre 2006 et 2016, mais il n'a jamais su imposer une vision claire pour réformer le système koweïtien. Il a au contraire poussé plusieurs opposants à fuir le pays.

L'origine des crises koweïtiennes est imputable au système politique du pays qui accorde aux pouvoirs exécutifs et législatifs des prérogatives permettant à chacune des deux institutions de se freiner mutuellement voire d'annihiler les décisions d'une institution sur l'autre¹⁰²⁴. Une des autres revendications venant de l'opposition koweïtienne et qui pourrait remettre sur les rails l'appareil d'État serait un premier ministre élu par le peuple et non nommé directement par l'émir. Il serait légitime selon nous de se poser la question sur la personne qui occupera le poste de premier ministre dans l'hypothèse où l'on admet que l'émir réfléchisse à une proposition pertinente de l'opposition. Vu que l'opposition est dominée par un courant conservateur et islamiste, la société koweïtienne ne risque-t-elle pas d'avoir un premier ministre

¹⁰²² Voir <https://www.capital.fr/economie-politique/peut-on-faire-confiance-a-mohammed-ben-salmane-le-prince-heritier-darabie-saoudite-1269302> [Lien consulté le 29/10/2021].

¹⁰²³ Moustapha BASSIOUNI, « Réformer et réprimer dans l'Arabie de Bin Salman : les dessous d'une opération d'infitah paradoxale et risquée », *Confluences Mediterranee*, N° 107-4, 27 décembre 2018, p. 153-164.

¹⁰²⁴ Voir chapitre 1 *Le conflit entre l'opposition koweïtienne et le pouvoir exécutif au XXI^e siècle* (partie III).

à l'instar du courant dominant dans l'opposition ? L'histoire du Koweït nous a appris que l'État koweïtien finit toujours par dominer l'islamisme ou par lui accorder certains privilèges (accès à l'éducation ou à la société civile) afin de le contenir. Dominer ou contenir un premier ministre conservateur issu d'une élection ne plongera-t-il pas le pays dans une crise encore plus profonde ?

Certes dans ce paragraphe il ne s'agit que d'hypothèses, mais un émir « éclairé » semble être l'option la plus adéquate pour faire le premier pas vers des réformes sociopolitiques et vers une ouverture culturelle. Le nouvel émir du Koweït Nawwāf al-Aḥmad al-Ṣubāḥ (depuis septembre 2020), a en effet commencé une première étape vers une réforme possible en amnistiant des dissidents et des prisonniers politiques (y compris les membres de la cellule d'*al-ʿAbdilī* liée à l'Association « chiite » de la Culture Social et à l'Alliance Islamique Nationale)¹⁰²⁵. L'avenir du pays dépend maintenant des réformes qui vont être mises en place en 2022 et de la nature de coopération qui se tiendra entre l'exécutif et le législatif.

¹⁰²⁵ Voir <https://www.reuters.com/world/middle-east/kuwaits-emir-launches-process-amnesty-pardoning-dissidents-2021-10-20/> [Lien consulté le 29/10/2021].

Conclusion

Notre étude a eu donc pour objectif, à partir des réflexions et des confrontations de plusieurs idéologies nationales, de se pencher sur le système politique koweïtien, la société civile impactée par ce système et l'influence de cette société civile sur les politiques nationale et régionale du pays. Nous avons commencé cette étude par une présentation de l'histoire du pays et par une analyse théorique sur les questions politiques et civiles. Le choix du Koweït comme cas d'étude est intéressant car nous y trouvons une pluralité et une conflictualité confessionnelle et ethnique alimentées par un contexte régional mouvant relatif à la position géographique du pays.

Nous avons pu établir que la politique koweïtienne de concordance¹⁰²⁶ et l'islamisation de la société civile sont les symptômes annonciateurs de la crise profonde qui ravage le Koweït surtout depuis la crise de succession en ce début du XXI^e siècle. A contrario, la Constitution koweïtienne a permis de mettre en place une étape importante pour la protection des droits et des libertés fondamentales des Koweïtiens. Si cette mise en place prend du temps pour pouvoir encore améliorer le système politique « démocratique » développé au Koweït, les lacunes constitutionnelles encore présentes sont le principal frein à ce développement. Nous avons établi que le processus électoral koweïtien permet au régime et aux acteurs nationaux de participer à la prise de décision démocratique. Ce système constitutionnel et électoral a permis au régime koweïtien de perdurer dans la stabilité alors qu'au regard des émirats et monarchies voisins plus radicaux, ce système est perçu comme une menace. Malgré cette perspective progressiste, on ne peut oublier que la famille régnante s'assurera diplomatiquement toujours d'avoir la main mise sur l'échiquier politique du pays et s'arrangera pour que les différentes forces vives de la société civile, surtout les islamistes, alternent afin de toujours pouvoir conserver le pouvoir décisionnel. Les élections parlementaires étaient le moyen à travers lequel les mouvements islamistes ont eu accès à l'espace public. Nous aurons constaté la portée transnationale des dogmes islamistes sur le territoire national koweïtien, des conflits internes qu'ils ont créés jusqu'à déstabiliser le pouvoir. En conclusion, ces dogmes suscitent au sein même de l'appareil politique koweïtien un frein à la transition démocratique du pays qui sera un incontournable enjeu d'État pour que le pays s'ouvre sur le plan international. Cette transition pourra se faire en abrogeant certaines lois qui ont été approuvées en partie par l'État, au début des années 1960, telle la charia islamique. Elle est l'une des principales sources de

¹⁰²⁶ Voir la section 1 *L'arrivée de Šubāḥ al-Aḥmad al-Šubāḥ au pouvoir en 2006 : une source de conflit au sein de la famille princière* (partie III – chapitre 1).

législation et constitue la lacune fondamentale de la Constitution dans la mesure où elle encourage à la discrimination entre les citoyens selon leur sexe, leur confession ou leur origine.

L'interdiction de constituer des partis politiques est le facteur essentiel de l'islamisation de la société civile koweïtienne et des courants politiques qui en sont issus. L'islamisme koweïtien présente l'islam et sa charia comme un projet suprême d'État et de vie ; l'islam, par cette idéologie, couvre tous les aspects de la vie. Le danger de l'islam en tant que projet politique réside dans sa vénération des droits « divins » au détriment des droits individuels. Cet ultime projet est machiavélique puisqu'il utilise des instruments progressistes (tel que la démocratie, les élections et la société civile) afin d'imposer un système totalitaire qui sera basé sur le respect exclusif de la loi divine. Ainsi, les islamistes koweïtiens persistent dans leurs discours à faire de l'islam la principale source de législation afin d'éradiquer, par les voies politique et religieuse, les « excès » qui excitent le citoyen koweïtien pour qu'il aspire à devenir un pur fidèle koweïtien croyant et pratiquant. Stéphane Valter constate dans la conclusion de son ouvrage *Fatwâs et politique* que :

« Il ressort clairement que de nombreuses *fatwâs*, aujourd'hui, contiennent une dimension sociopolitique qui vise à imposer des normes à un ordre social où se mêlent morale et politique, religion et luttes de pouvoir, références scripturaires et interprétation idéologique. Les *fatwâs*, pour beaucoup d'entre elles, contribuent ainsi à légitimer un ordre social, ou au contraire tentent de le saper pour en imposer un autre¹⁰²⁷. »

Certes, nous pouvons dire que les islamistes koweïtiens ont joué un rôle important pour sensibiliser le peuple à ses droits et devoirs, mais leur discours s'est basé essentiellement sur l'*umma* arabe et musulmane, et ils n'hésitent même pas d'avancer que la nation n'est qu'une invention coloniale dont l'objectif est de diviser le territoire de l'islam (*dār al-islām*) et de l'*umma* (sunnite ou chiite). La division au sein de l'islamisme koweïtien entre sunnisme et chiisme est alimentée par la guerre ouverte entre l'Arabie saoudite et l'Iran. Nous avons pu plus aisément comprendre pourquoi la démocratisation de l'appareil d'État koweïtien s'avère compliquée à mettre en place car de par sa situation géopolitique, l'enclave koweïtienne doit faire face à des conflits idéologiques régionaux qui entravent le Koweït dans un immobilisme complice, se donnant ainsi l'alibi de ne pouvoir s'ouvrir sur le monde.

La société civile koweïtienne représente le centre de formation idéologique de toutes les mouvances politiques koweïtiennes. Les associations de caractère dit « culturel » ont développé leurs réseaux et leurs influences politiques à travers leurs branches dans le champ politique.

¹⁰²⁷ S. VALTER, *Fatwâs et politique...*, *op. cit.*, p. 277.

L'exemple de l'Association de la Culture Sociale (chiite) et son bras politique, l'Alliance Islamique Nationale, nous démontre que la société civile koweïtienne est certes indépendante de l'État koweïtien, mais s'appuie en revanche sur des acteurs étrangers, en l'occurrence le guide suprême iranien. Les Frères musulmans et les salafistes jouissent eux aussi d'une portée transnationale avec leurs confréries et leurs « sponsors » régionaux.

L'État koweïtien, fragilisé depuis la crise de succession en 2006, a toujours pratiqué la *gouvernementalité*. Ce concept créé par Michel Foucault constitue un mode d'exercice du pouvoir où gouverner, c'est « avoir à l'égard des habitants, des richesses, de la conduite de tous et de chacun une forme de surveillance, de contrôle non moins attentif que celui du père de famille sur la maisonnée et ses biens¹⁰²⁸. » C'est-à-dire que l'État gère les relations entre les citoyens à travers une panoplie de politiques sociales et éducatives pour inculquer certaines normes et valeurs qui seront intériorisées au fil du temps. Le népotisme devient ainsi une valeur ancrée dans toutes les couches de la société koweïtienne puisque par essence, c'est une valeur qui a eu cours en premier lieu chez les bédouins.

L'adhésion des Koweïtiens à la politique mise en place commence par l'assujettissement du peuple en le catégorisant par classe et par origine, puis cet assujettissement continue à l'école où est tracée son orientation selon son origine. Le système éducatif koweïtien s'articule sur la structure sociale conforme au pouvoir politique. Cette reproduction sociale consiste à figer la condition sociale d'une génération à une autre ; l'apatride restera apatride, la femme demeurera un être inférieur à l'homme, le bédouin n'a d'autre refuge que sa tribu, le chiite devra se contenter de sa vie « paisible » au Koweït par rapport à ses coreligionnaires plus ou moins persécutés ailleurs, le sunnite est celui dont la culture doit rester dominante, l'oligarque partagera le pouvoir avec l'émir, et les princes disposeront toujours plus d'avantages économiques, sociaux et politiques parce qu'ils sont nés « princes ». Aujourd'hui, en inculquant ces normes entendues par chaque individu résidant sur le sol koweïtien, l'État koweïtien peut se permettre de privilégier des modes alternatifs et pacifiques pour régler les conflits et n'utiliser qu'exceptionnellement la force, car l'individu s'est assujéti à la condition à laquelle il a été classifié par l'État. C'est à travers la structuration de la société koweïtienne telle qu'elle a été présente dans notre thèse que les valeurs religieuses omniprésentes ont pu se fondre aisément dans cette société puisque l'islamisme devenu l'idéologie dominante répond aux mêmes critères de sélection.

¹⁰²⁸ Michel FOUCAULT, *La gouvernementalité*, Dits et écrits, 1954-1988, Vol° 3, p. 642.

À savoir que la liberté de l'individu est quasi inexistante dans les textes religieux et dans la culture nomade du pays. Comment peut-on alors faire triompher les libertés dans un univers koweïtien partagé entre une quasi-théocratie islamiste sur le plan civil et un système semi-monarchique sur le plan politique ? Une réforme du système koweïtien peut-elle se faire sans une révolution culturelle ?

Réformer le système éducatif koweïtien est mener une révolution culturelle dans le pays. L'islamisation de la société koweïtienne a effectivement commencé par l'islamisation de l'éducation (voir partie I – chapitre 2). Une révolution copernicienne qui était le renversement de la représentation du monde et de l'univers du XVI^e siècle au XVIII^e siècle en Europe serait le début du changement positif dans le monde arabe en général et au Koweït en particulier. Cette révolution doit toucher la culture religieuse islamique d'où s'écoule l'obscurantisme. Selon Ğōrġ Ṭarābīšī :

« La littérature islamique a contribué à diffuser l'illusion suivante : la culture arabo-musulmane héritée peut dominer de manière mystique la nature et l'univers, et contrôler leurs forces sans le besoin de connaître leurs codes et règles [...]. La révolution copernicienne était l'initiatrice de la modernité européenne [...], elle a transformé la raison religieuse européenne en une raison scientifique¹⁰²⁹. »

Le Koweït devrait aujourd'hui commencer une mue intellectuelle et cérébrale avant d'initier une révolution scientifique. Marx dit que « les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde ; il faut désormais le transformer. » Nous croyons qu'avant de transformer la culture arabo-musulmane, il est d'abord nécessaire de réinterpréter cette culture koweïtienne conservatrice pour pouvoir ensuite la moderniser. Réinterpréter cette culture dans notre époque ne va pas sans désacraliser ses principes religieux. Lors de notre entretien avec le penseur égyptien Aḥmad Sa'd Zāyid (le 27/04/2019 à Strasbourg) : « la révolution culturelle serait le premier pas vers la révolution politique et la mise en place d'un système politique basé sur la participation citoyenne réelle dans les décisions qui touchent la société, l'économie et la politique. »

La révolution culturelle serait donc une condition nécessaire pour émanciper la société ? Dans *Le monde de Sophie*, Jostein Gaarder décrit la nécessité d'une « terre fertile » à l'émancipation de l'Homme :

« [...] Cet arbre [un pommier] est libre, à savoir qu'il a la liberté de développer toutes les possibilités qu'il porte en lui. Bien sûr, s'il s'agit d'un

¹⁰²⁹ Ğōrġ TARABISI, *Al-mu'ğiza 'aw subāt al-'aql fī al-'islām...*, op. cit., p. 181-183.

pommier, il n'y a aucune chance qu'il donne des poires ou des prunes. Il en va de même pour nous les hommes. Nous pouvons rencontrer des obstacles, par exemple d'ordre politique, qui freineront notre croissance personnelle. Des contraintes extérieures peuvent nous inhiber, aussi est-ce seulement quand nous pouvons "librement" développer toutes nos possibilités en puissance que nous vivons en hommes libres. Mais nous restons en un sens tout aussi tributaires de nos dispositions de départ et des conditions extérieures qu'un petit de l'âge de pierre, un lion en Afrique ou un pommier du jardin¹⁰³⁰. »

Ainsi, la laïcité pourrait ne pas être prioritaire dans les réformes sociétales koweïtiennes car les principes de ce concept, à savoir la modernité et la désacralisation des concepts religieux, ne font pas partie des dispositions de départ de la société koweïtienne. La révolution culturelle changerait ainsi les paradigmes chez les citoyens koweïtiens dont l'omniscience est exclusivement réservée de nos jours au pouvoir politique, religieux ou tribal. Les chiites koweïtiens pro-iraniens considèrent que le théologien-juriste (en l'occurrence Ali Khamenei) est « presque » infaillible et au-dessus du pouvoir politique koweïtien.

De manière générale, lorsque le religieux est protégé par l'État, comme dans le cas koweïtien, il bafoue les libertés et passe à l'action pour soumettre les gens aux droits « divins »¹⁰³¹. Cependant, lorsque ce même religieux ne dispose ni de soutien étatique ni d'instruments de répression (donc quand il est minoritaire), il désire vivre dans des conditions d'égalité et de liberté avec le droit de prêcher la parole de son dieu. Ainsi, la force de l'État provient de la force de son « clanisme ». Ce « clanisme » rend l'État et le religieux koweïtiens plus influents dans la société. Des réformes sur les systèmes éducatif et culturel seraient donc le moyen le plus constructif (sur le long terme) pour séparer le religieux du politique, puis pour mener d'autres réformes, notamment sur le plan économique. Ces réformes doivent favoriser l'épanouissement de l'individu et lutter contre l'obscurantisme. Ceci permettra une véritable liberté d'expression et la mise en place d'une véritable égalité entre homme et femme, entre sunnite et chiite, entre bédouin et citadin, entre citoyen et « apatride ». Nous terminons notre travail de recherche en citant John Locke qui dit dans *Lettre sur la tolérance* :

« Je dis seulement que, quelle que soit la source de ce pouvoir, puisqu'il est ecclésiastique, il faut sans doute qu'il soit renfermé dans les bornes de l'église, et qu'il ne saurait, en aucune manière, s'étendre aux affaires civiles, parce que l'église elle-même est entièrement séparée et distincte de l'État. Les bornes sont fixes et immuables de part et d'autre. C'est confondre le ciel avec la terre, que de vouloir unir ces deux sociétés, qui sont tout à fait distinctes et entièrement

¹⁰³⁰ Jostein GAARDER, *Le monde de Sophie*, Paris, Seuil, 2002, 287.

¹⁰³¹ À savoir que ce n'est pas le cas de partout. Il existe aussi des religions qui bénéficient d'une protection étatique et qui ne soumettent pas les populations.

différentes l'une de l'autre, soit par rapport à leur origine, soit par rapport à leur but ou à leurs intérêts¹⁰³². »

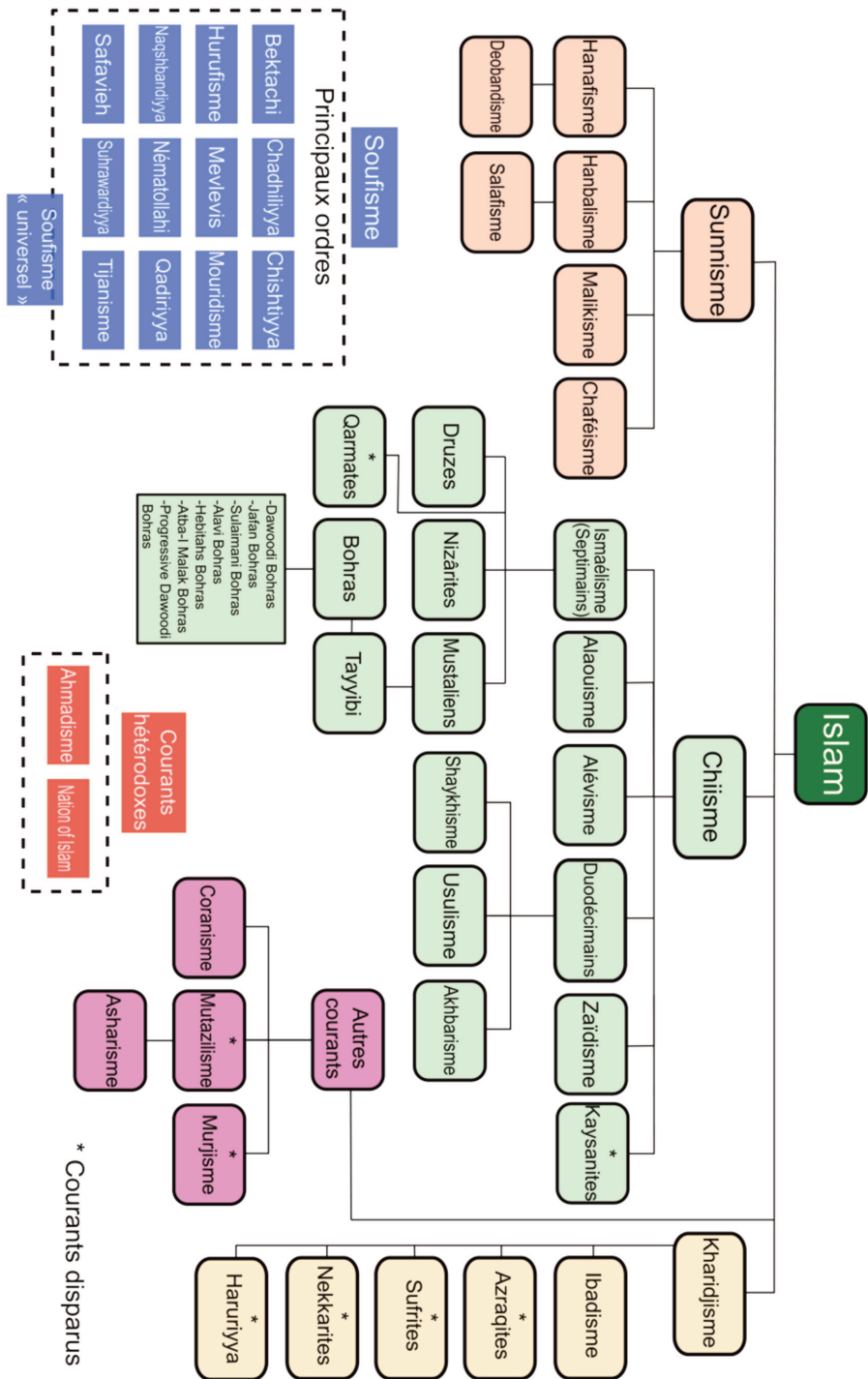
La société civile koweïtienne devrait fonctionner ainsi : séparer progressivement l'institution religieuse et l'institution politique. Nous avons vu tout au long de cette thèse comment l'islamisation des champs civil et politique a diminué considérablement les libertés d'expression et de croyance. Confondre « le ciel » avec « la terre », selon le vocable de John Locke, n'est pas dans l'intérêt de la société koweïtienne car le « ciel » provoque déjà un conflit au sein de ses adeptes, sunnites et chiïtes.

¹⁰³² Voir Ğōrĝ TARABISI, *Al-mu ġiza `aw subāt al-`aql fī al-`islām...*, *op. cit.*, p. 181-183. [Lien consulté le 06/10/2021].

Annexes

Annexe 1 : Les grandes lignes de partage du monde musulman

Source : Wikipédia



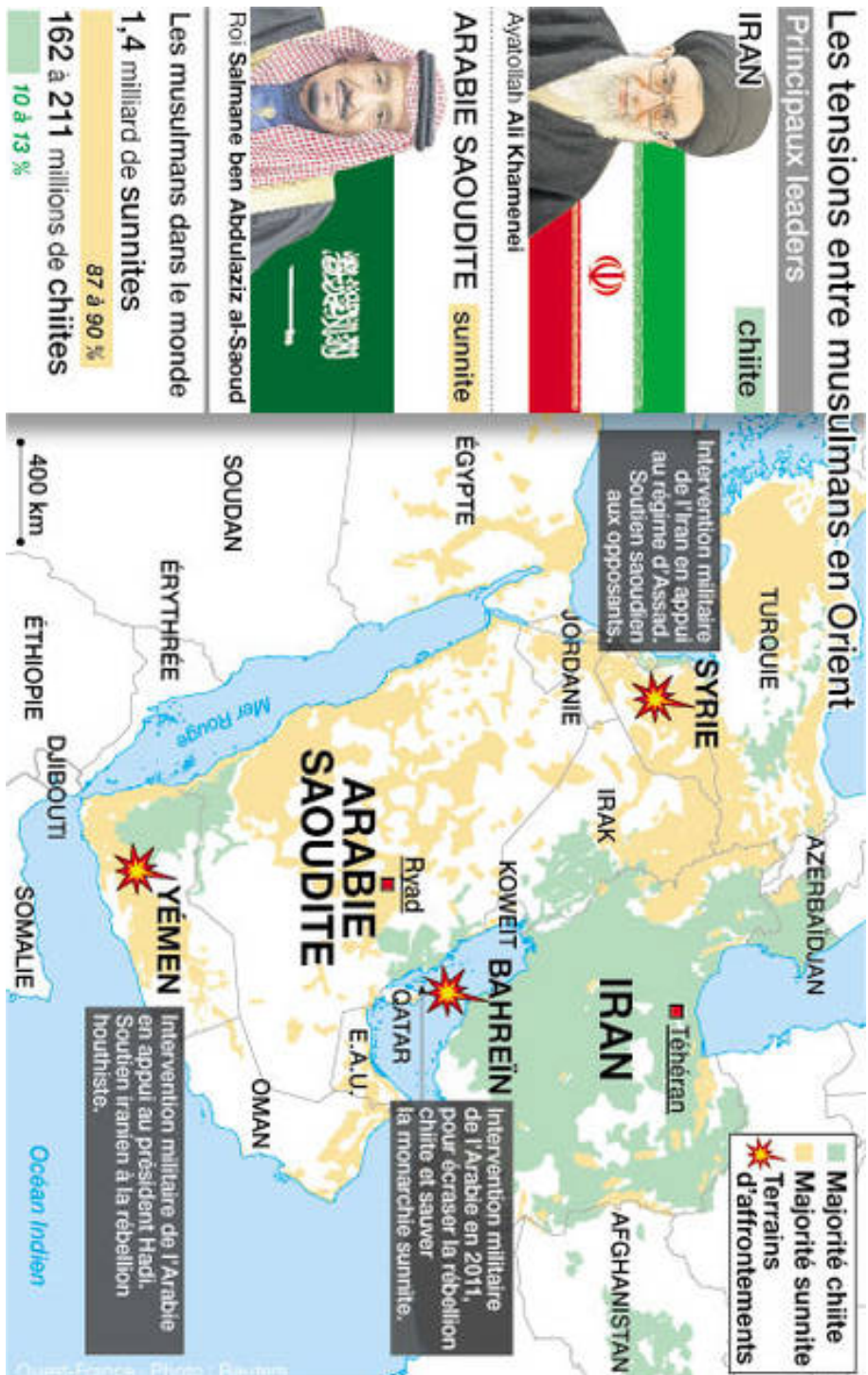
Annexe 2 : La rivalité entre l'Arabie saoudite et l'Iran (1)

Source : Middle East Eye
www.middleeasteye.net



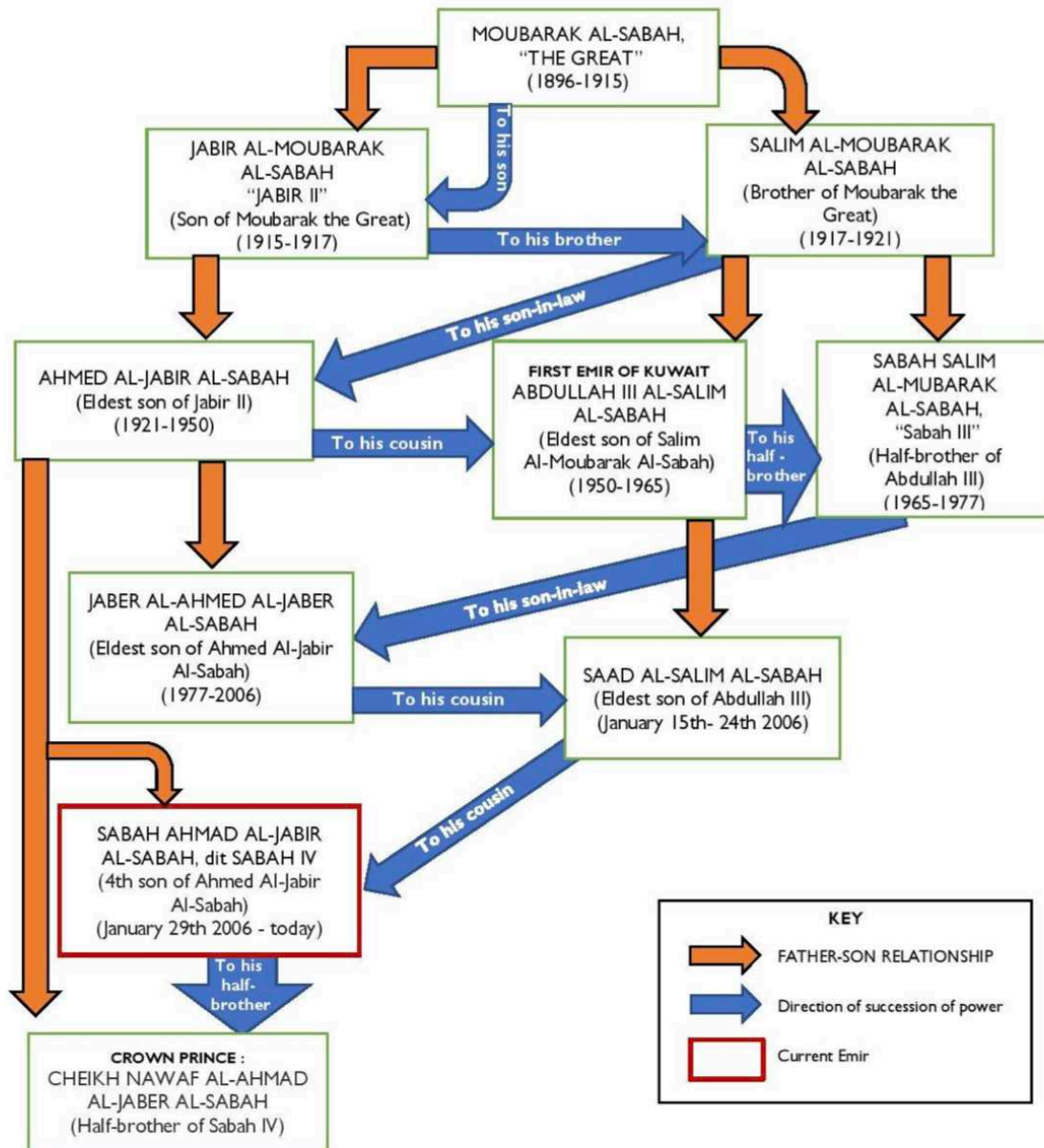
Annexe 3 : La rivalité entre l'Arabie saoudite et l'Iran (2)

Source : Mon Orient
www.monorient.fr



Annexe 4 : L'arbre généalogique de la famille régnante koweïtienne al-Subāh

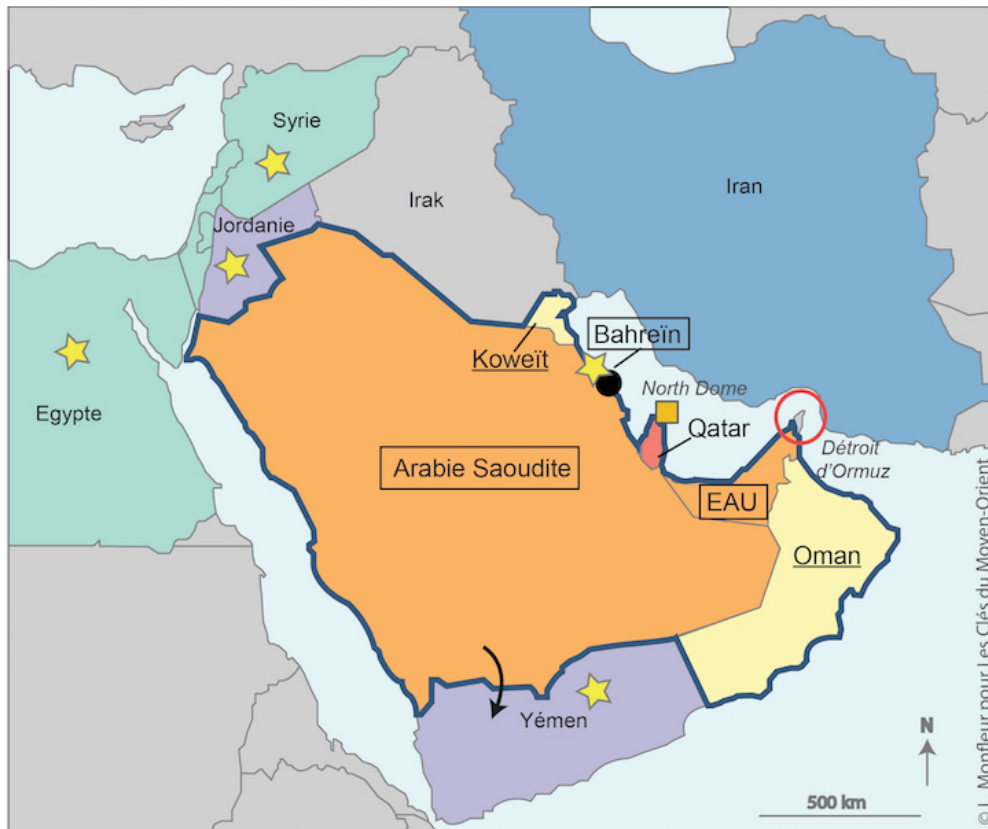
Source : Fondation pour la Recherche Stratégique¹⁰³³
www.frstrategie.org



¹⁰³³ L'émir actuel est Nawwāf et non Şubāh comme indiqué sur l'arbre généalogique.

Annexe 5 : Le conseil de Coopération du Golfe (CCG) dans son environnement stratégique à partir de 2011

Source : Les Clés du Moyen-Orient
www.lesclesdumoyenorient.com



LEGENDE

- Frontières entre les pays
- Pays membres du CCG
- Des positions différentes vis-à-vis de l'Iran
 - Iran, première menace du CCG ?
 - Le Qatar, un pays proche de l'Iran
 - Pays ayant une position ferme contre l'Iran
 - Des pays partisans du dialogue
 - Champs gazier offshore partagé par l'Iran et le Qatar
 - Le Détroit d'Ormuz, une zone de conflit entre les Emirats Arabes Unis et l'Iran

Carte réalisée avec adobe illustrator par Laura Monfleuret, février 2018
 Source: Dazi-Heni, 2011; Chaker, 2017

Un renforcement de l'intégration après 2011 ?

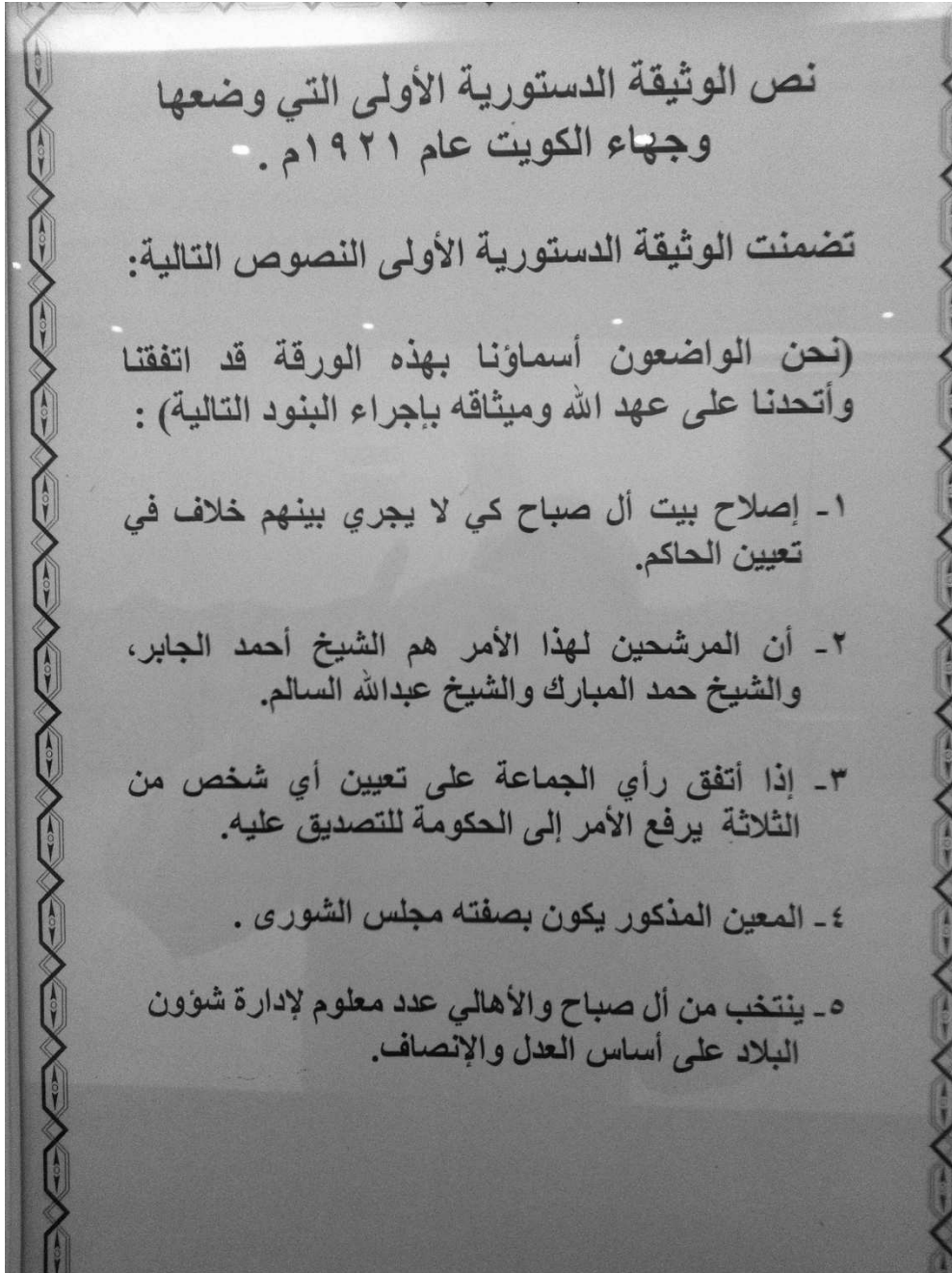
- Projets d'intégration de ces pays dans le CCG qui ont été abandonnés (il manque le Maroc sur la carte)
- Contestations politiques dans ces pays dans le contexte des Printemps arabes
- Intervention du Bouclier de la Péninsule
- Intervention militaire saoudienne

La crise de juin 2017

- EAU Pays ayant rompu leurs relations diplomatiques avec le Qatar
- Oman Des pays médiateurs ?
- Pays où le Qatar est suspecté de financer des groupes terroristes

Annexe 6 : La charte du Conseil consultatif koweïtien de 1921

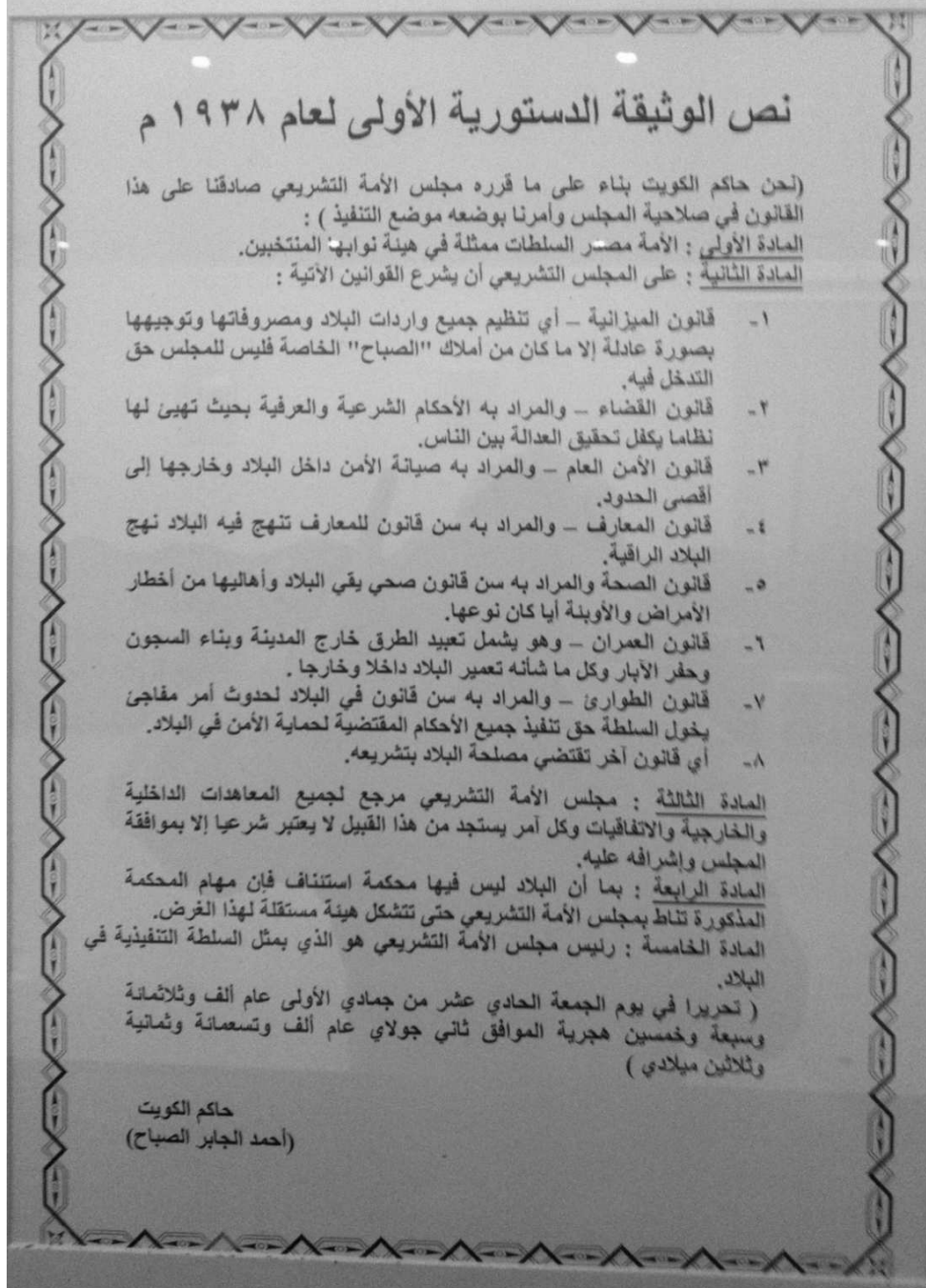
Source : le compte Twitter d'Anwar al-Rašīd, défenseur des droits de l'Homme et Ancien chef adjoint du Kuwait Liberal Society¹⁰³⁴.



¹⁰³⁴ Voir https://twitter.com/anwar_alrasheed/status/1081808351653228544 [Lien consulté le 12/01/2022].

Annexe 7 : La charte du Conseil législatif koweïtien de 1938

Source : le compte Twitter d'Anwar al-Rašid, défenseur des droits de l'Homme et Ancien chef adjoint du Kuwait Liberal Society¹⁰³⁵.



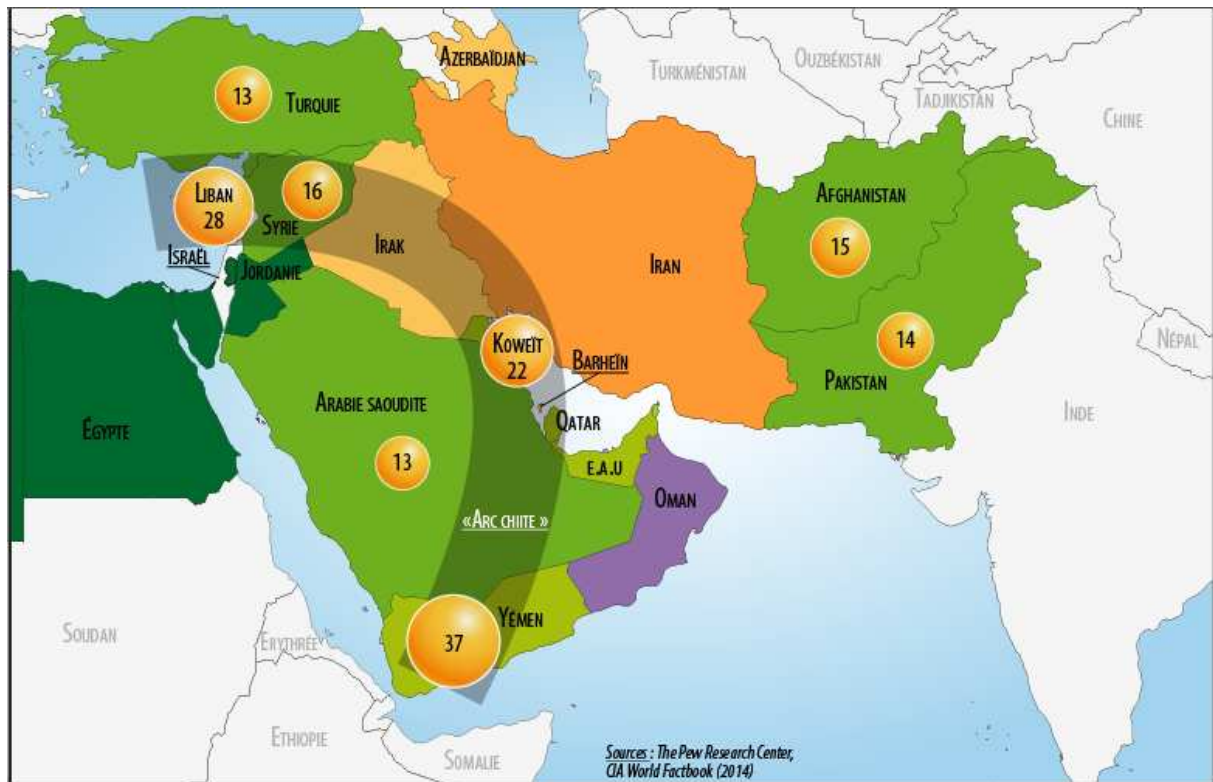
¹⁰³⁵ Ibid.

Annexe 8 : Le croissant chiite

Source : Cassini

www.cassini-conseil.com

*Le taux de chiites dans certains pays, notamment au Koweït, n'est pas correct sur cette carte¹⁰³⁶.



Etats sunnites (population)

- Plus de 90 %
- Entre 70 et 90 %
- Entre 50 et 70 %

Etats chiites (population)

- Plus de 70 %
- Entre 50 et 70 %

Etat ibadite (population)

- Plus de 50 %

Minorités chiites au sein d'Etats sunnites (supérieur à 10%)

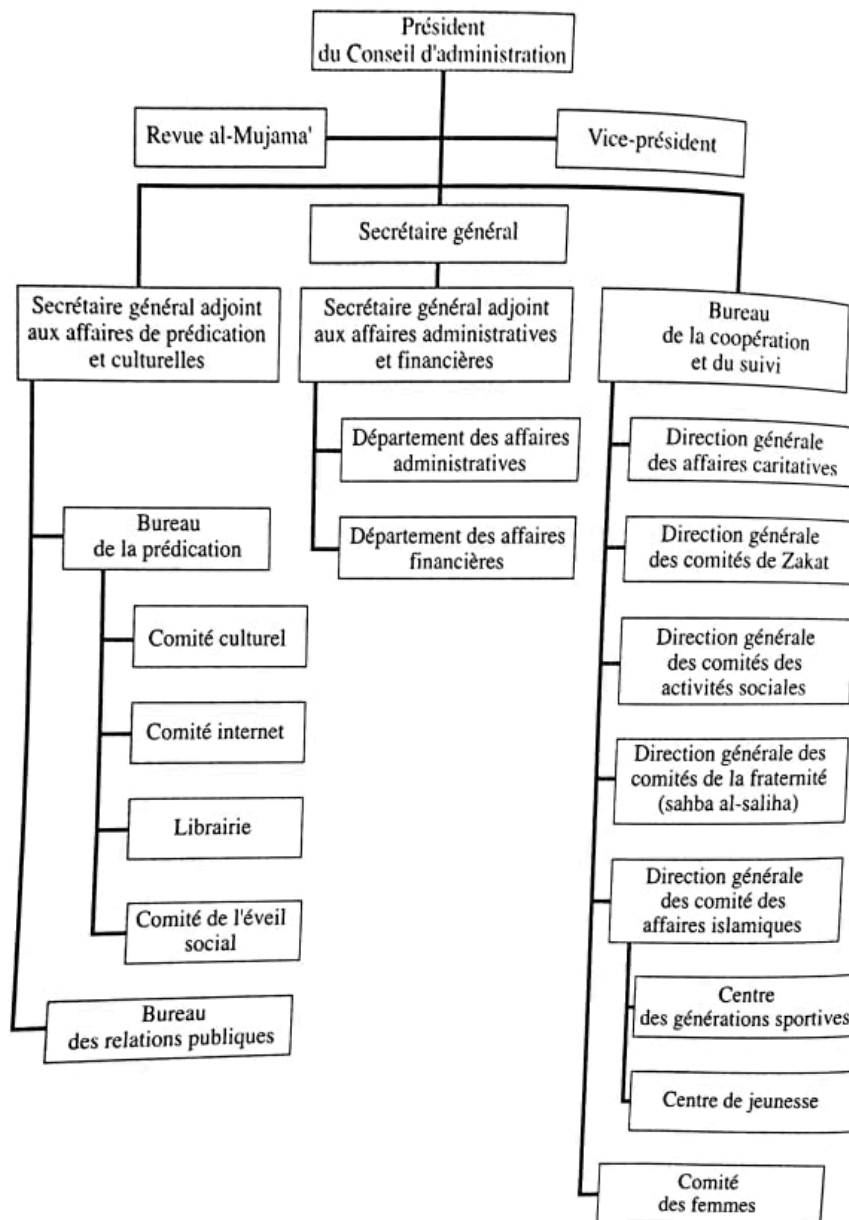


Part des chiites par rapport à la population musulmane sunnite du pays.

¹⁰³⁶ De plus, l'État syrien n'est pas un État sunnite comme indiqué sur la carte mais alaouite (branche du chiisme). Cependant, la majorité de la population syrienne est sunnite.

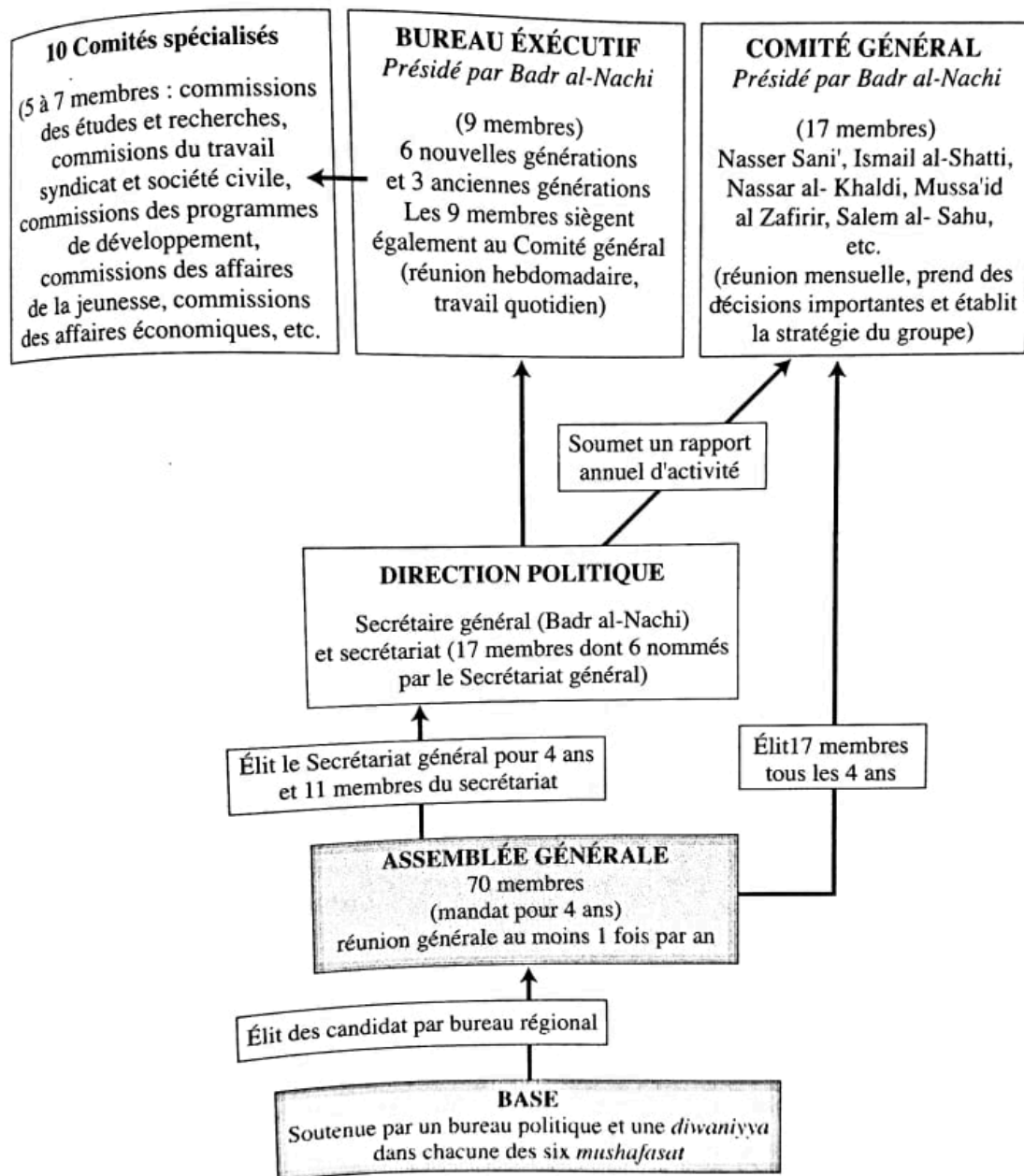
Annexe 9 : Organigramme simplifié de l'Association de la Réforme Sociale

Source : Carine Lahoud-Tatar, *Islam et politique au Koweït*



Annexe 10 : Nouvelle organisation interne du Mouvement Constitutionnel Islamique depuis février 2004

Source : Carine Lahoud-Tatar, *Islam et politique au Koweït*



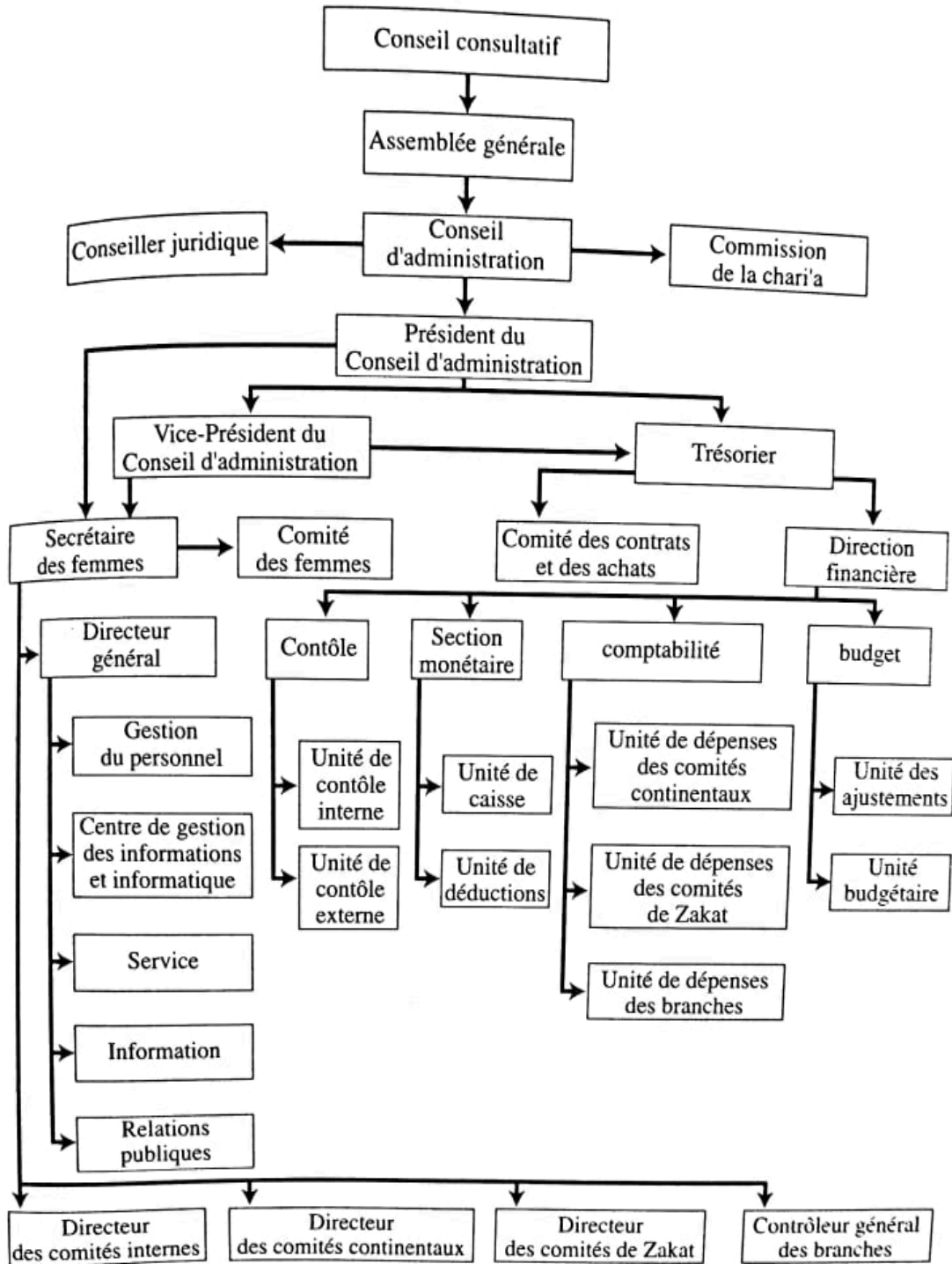
Annexe 11 : Récapitulatif des trois principaux courants du salafisme koweïtien

Source : Carine Lahoud-Tatar, *Islam et politique au Koweït*

<i>Courant munfatih (ouvert)</i>	<i>Courant taqlidi (traditionnel)</i>	<i>Courant mughliq (fermé)</i>
Hizb al-Umma al-Haraka al-Salafiyya	Salafistes traditionnels (Turath et RIP)	Salafistes madkhalistes ou Jamistes
Islam politique	Halal/Haram	Apolitisme
Référence en Arabie saoudite : Salman al-Awda Safar al-Hawali	Référence en Arabie saoudite : Mohamed Bin Saleh Uthaymin Abd al-Aziz Bin Baz	Référence en Arabie saoudite : Rabi' Madkhali
Référence au Koweït : Abd al-Rahman Abd al-Khaliq Hakim al-Mutairi	Référence au Koweït : Aucune	Référence au Koweït : Falah al-Mendakar Falah al-Thani al-Sa'idi Abdallah al-Sabt
Action politique	Prédication et politique	Prédication et savoir religieux
Manifestation et grève	Pas de rébellion	Soumission totale au souverain légitime
Critiquer le souverain	Critique soumise à conditions	
Parti politique	Rassemblement politique	Refus de l'institutionnalisation (participation et organisation politique)
Refus de participer au gouvernement	Participation au gouvernement	
Participation parlementaire relative	Participation parlementaire relative	
Coopération avec les autres forces politiques	Coopération relative avec les autres forces politiques	Isolement

Annexe 12 : Organigramme simplifié de l'Association pour la Renaissance de l'Héritage Islamique

Source : Carine Lahoud-Tatar, *Islam et politique au Koweït*



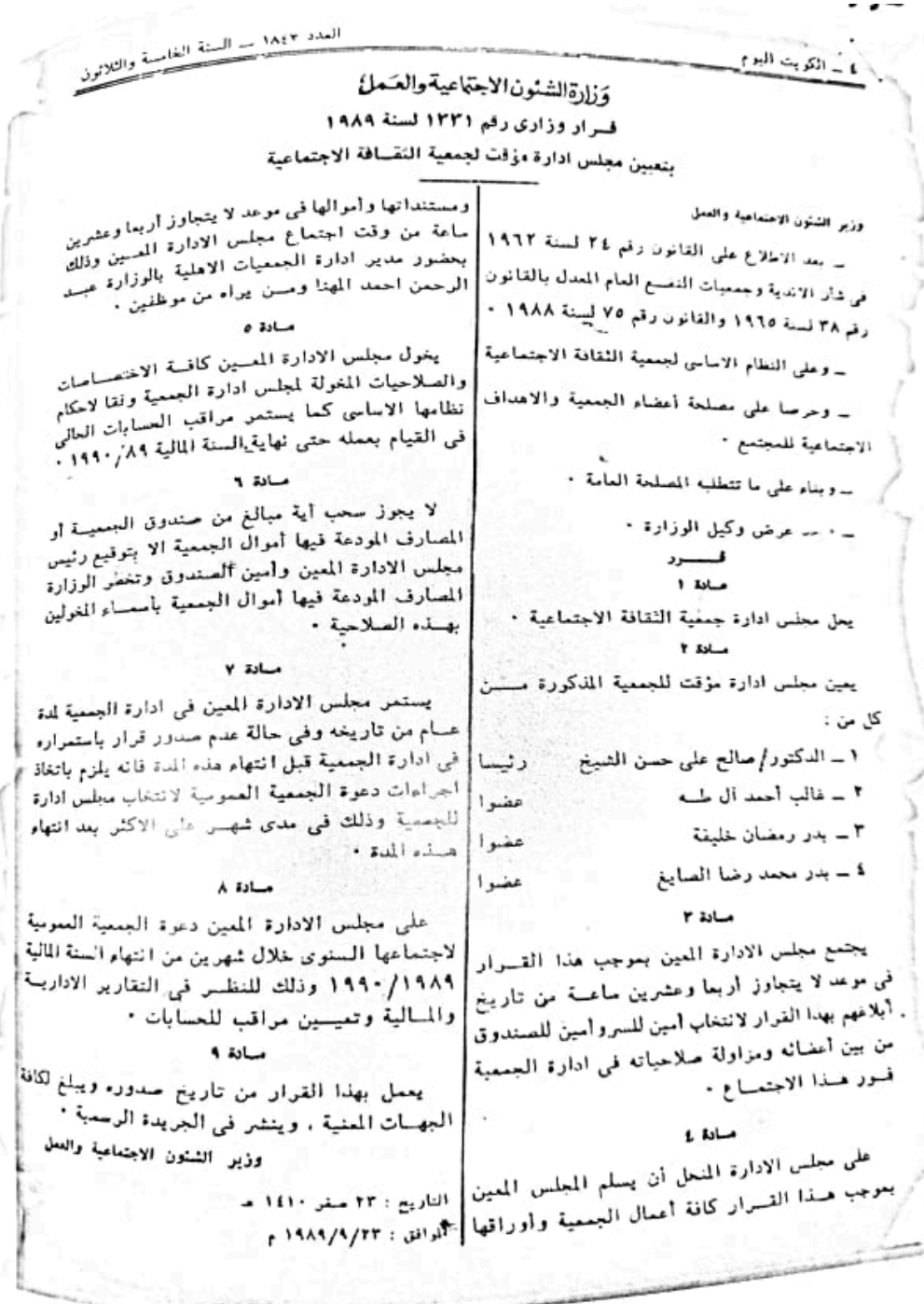
Annexe 13 : Article écrit par Muhammad Assālih dans le quotidien koweïtien *Al-Watan* le 13 mars 1981 où il salue l'entrée « révolutionnaire » de trois députés chiites au Parlement koweïtien sans porter le vêtement traditionnel « le *bišt* »

Source : *Ġam 'iyyat attaqāfa al-iġtima 'iyya : 1962-2015 (L'Association de la Culture Sociale)*, Koweït, Asfār al-Ġadīr Library, 2015.



Annexe 14 : La décision du ministère des affaires sociales pour la fermeture de l'Association de la Culture Sociale en 1989

Source : Ġam 'iyyat attaqāfa al-iġtima 'iyya : 1962-2015 (L'Association de la Culture Sociale), Koweït, Asfār al-Ġadīr Library, 2015.



Annexe 15 : La décision du ministère des affaires sociales pour la réouverture de l'Association de la Culture Sociale en 2009

Source : Ġam 'iyyat attaqāfa al-iġtima 'iyya : 1962-2015 (L'Association de la Culture Sociale), Koweït, Asfār al-Ġadīr Library, 2015.

نص قرار العودة

** بعد الاطلاع على المرسوم الصادر في 7 يناير 1979 في شأن وزارة الثقافة الاجتماعية والعمل على القانون رقم 24 لسنة 1962 في شأن الاندية وحسب النفع العام وتعديلاته وعلى النظام الأساسي لجمعية الثقافة الاجتماعية وعلى القرار الوزاري رقم 1331 لسنة 1989 بتعيين مجلس إدارة مؤقت لجمعية الثقافة الاجتماعية وعلى القرارات الوزارية أرقام 93/1796 - 94/158 - 95/401 - 96/211 - 97/132 - 98/149 - 2000/137 - 137/2000 بتعيين العمل بأحكام القرار الوزاري رقم 89/1331 بتعيين مجلس إدارة مؤقت للجمعية المنكورة .

مادة أولى :

يعاد تشكيل مجلس الإدارة المؤقت لجمعية الثقافة الاجتماعية ليتكون من كل من :
السيد/ صلاح سعود الرباح رئيسا
السيد / احمد عبد الصمد نشتى أمينا سر
السيد / ناجى عبد الرحمن الرويشد أمينا للصندوق

مادة ثانية :

يستمر مجلس الإدارة المؤقت في إدارة الجمعية لمدة ثلاثة أشهر من تاريخ صدور القرار يلتزم خلالها باتخاذ الإجراءات التالية :-

أ - الإعلان بالصحف المحلية عن فتح باب إعادة قيد أعضاء الجمعية العمومية وتحديث بياناتهم لمدة شهر تمهيدا لدعوتهم لحضور الجمعية العمومية للجمعية.

ب - اتخاذ إجراءات دعوة الجمعية العمومية للأعضاء الذين أعيد قيدهم وتم تحديث بياناتهم لأجراء انتخابات لمجلس إدارة الجمعية وذلك في موعد غايته 2009/4/30 .

ج - إعادة تأهيل مقر أو مرافق الجمعية وإمدادها بالمستلزمات الضرورية لإعداد أنشطتها وبرامجها وذلك خصما من ميزانية الجمعية لدى الوزارات.

مادة ثالثة :

يعمل بهذا القرار اعتبارا من تاريخ صدوره ويبلغ لمن يلزم لتنفيذه وينشر بالجريدة الرسمية .

Annexe 16 : La Constitution koweïtienne de 1962

Source : <https://mjp.univ-perp.fr/constit/kw1962.htm>

Titre I.

L'État et le système de gouvernement.

Article 1.

Le Koweït est un état arabe, indépendant et entièrement souverain. Ni sa souveraineté ni n'importe quelle partie de son territoire ne peuvent être abandonnées. Le peuple du Koweït est une partie de la nation arabe.

Article 2.

La religion de l'État est l'Islam, et la Charia islamique sera la base de la législation.

Article 3.

La langue officielle de l'État est l'arabe.

Article 4.

1. Le Koweït est un Émirat héréditaire, dont la succession est établie parmi les descendants du défunt Mubārak al-Şubāh.
2. L'héritier présomptif sera indiqué dans un délai d'un an, au plus tard, à partir de la date de l'accession de l'Émir.
3. Sa désignation sera effectuée par un acte de l'Émir, après nomination par l'Émir et approbation de l'Assemblée nationale, qui sera signifiée par un vote majoritaire de ses membres dans une séance spéciale.
4. Au cas où aucune désignation ne serait réalisée conformément à la procédure antérieure, l'Émir nommera au moins trois des descendants du défunt Mubārak al-Şubāh et l'Assemblée nationale fera allégeance à l'un d'eux comme héritier présomptif.
5. L'héritier présomptif doit avoir atteint sa majorité, être sain d'esprit, et fils légitime de parents musulmans.
6. Une loi spéciale promulguée dans un délai d'un an à partir de la date d'entrée en vigueur de la présente Constitution établira les autres règles de la succession dans l'Émirat. Ladite loi sera à caractère constitutionnel et donc sera adoptée selon la procédure prescrite pour l'amendement de la Constitution.

Article 5.

Le drapeau, l'emblème, les insignes, les décorations, et l'hymne national de l'État seront fixés par la loi.

Article 6.

La forme de gouvernement au Koweït sera démocratique ; la souveraineté réside dans le peuple, source de tous les pouvoirs. La souveraineté sera exercée de la façon indiquée dans la présente Constitution.

Titre II.**Principes fondamentaux de la société koweïtienne.****Article 7.**

La justice, la liberté, et l'égalité sont les piliers de la société ; la coopération et l'aide mutuelle sont les liens les plus fermes entre les citoyens.

Article 8.

L'État sauvegarde les piliers de la société et assure la sécurité, la tranquillité, et l'égalité des chances pour les citoyens.

Article 9.

La famille est la pierre angulaire de la société. Elle est fondée sur la religion, la moralité et le patriotisme. La loi préservera l'intégrité de la famille, renforcera ses liens et protégera la mère et l'enfant.

Article 10.

L'État prend soin des jeunes et les protège contre l'exploitation et contre la négligence morale, physique et spirituelle.

Article 11.

L'État assure l'aide aux citoyens âgés, malades, ou incapables de travailler. Il leur fournit également les services de la sécurité sociale, de l'aide sociale, et les soins médicaux.

Article 12.

L'État sauvegarde l'héritage de l'Islam et des Arabes et contribue à la promotion de la civilisation humaine.

Article 13.

L'éducation est une condition requise fondamentale pour le progrès de la société, qui est assuré et favorisé par l'État.

Article 14.

L'État favorisera la science, les lettres et les arts et encouragera la recherche scientifique.

Article 15.

L'État veille à la santé publique et aux moyens de prévention et de traitement des maladies et des épidémies.

Article 16.

La propriété, le capital, et le travail sont les éléments fondamentaux de la structure sociale de l'État et de la richesse nationale. Chacun d'eux a des droits particuliers et remplit une fonction sociale réglée par la loi.

Article 17.

La propriété publique est inviolable et sa protection est le devoir de chaque citoyen.

Article 18.

1. La propriété privée est inviolable. Personne ne sera empêché d'avoir sa propriété, excepté dans les limites de la loi. Aucune propriété ne sera expropriée sauf dans l'intérêt public, dans les conditions et de la manière indiquée par la loi, et sous réserve du paiement d'une juste indemnité.

2. L'héritage est un droit régi par la Charia islamique.

Article 19.

La confiscation générale de la propriété d'une personne est interdite. La confiscation d'un bien particulier en tant que sanction ne peut être infligée que par un tribunal, dans les circonstances prévues par la loi.

Article 20.

L'économie nationale est fondée sur la justice sociale. Elle est fondée sur la coopération loyale entre le secteur public et le secteur privé. Ses objectifs sont le développement économique, la croissance de la productivité, l'amélioration de la qualité de la vie et la réalisation de la prospérité pour tous les citoyens, dans les limites de la loi.

Article 21.

Les ressources naturelles et tous les revenus que l'on en tire sont la propriété de l'État. Il veille à leur conservation et à leur exploitation, compte dûment tenu des exigences de sécurité de l'État et de l'économie nationale.

Article 22.

Les relations entre employeurs et employés et entre les propriétaires et les locataires doivent être réglementés par la loi sur les principes économiques, compte dûment tenu des règles de la justice sociale.

Article 23.

L'État encourage toutes les activités coopératives et l'épargne et il contrôle le système de crédit.

Article 24.

La justice sociale doit être le fondement des taxes et impôts publics.

Article 25.

L'État veille à la solidarité de la société en assumant le fardeau résultant des catastrophes et des calamités publiques et il fournit une indemnité pour les dommages de guerre ou les blessures reçues par toute personne en raison de l'exercice de ses devoirs militaires.

Article 26.

1. La fonction publique est un service national confié à ceux qui le détiennent. Les fonctionnaires publics, dans l'exercice de leurs fonctions, doivent viser l'intérêt public.
2. Les étrangers ne peuvent détenir des emplois publics, sauf dans les cas prévus par la loi.

Titre III.**Droits et devoirs publics.****Article 27.**

La nationalité koweïtienne est définie par la loi. Aucune privation, aucun retrait de nationalité ne peut être effectué sauf dans les limites prescrites par la loi.

Article 28.

Aucun Koweïtien ne peut être expulsé du Koweït ni être empêché d'y revenir.

Article 29.

Toutes les personnes sont égales en dignité et dans les droits et devoirs publics devant la loi, sans distinction de race, origine, langue ou religion.

Article 30.

La liberté personnelle est garantie.

Article 31.

Aucune personne ne sera arrêtée, détenue, recherchée ou obligée de résider dans un endroit particulier, ni limitée dans le choix de sa résidence ou de son domicile ou dans sa liberté de mouvement, excepté selon les dispositions de la loi.

Article 32.

Aucun crime et aucune peine ne peuvent être établis qu'en vertu de la loi, et aucune peine ne peut être imposée, sauf pour des infractions commises après que la loi les visant soit entrée en vigueur.

Article 33.

Les peines sont personnelles.

Article 34.

1. Une personne accusée est présumée innocente jusqu'à ce que sa culpabilité ait été établie dans un procès régulier, dans lequel les garanties nécessaires pour l'exercice des droits de la défense ont été assurées.

2. Infliger des dommages physiques ou moraux à une personne accusée est interdit.

Article 35.

La liberté de croyance est absolue. L'État protège la liberté de pratiquer sa religion selon des coutumes établies, à condition qu'elles n'opposent pas à l'ordre public et aux bonnes mœurs.

Article 36.

La liberté d'opinion et de recherche scientifique est garantie. Chaque personne a le droit d'exprimer et de diffuser son opinion verbalement, par l'écriture ou autrement, conformément aux conditions et aux procédures indiquées par la loi.

Article 37.

La liberté de la presse, de l'impression et de l'édition est garantie selon les conditions et les formes indiquées par la loi.

Article 38.

Le domicile est inviolable. On ne peut y entrer sans la permission de ceux qui l'occupent, excepté dans les circonstances et de la façon indiquées par la loi.

Article 39.

La liberté des communications par la poste, le télégraphe et le téléphone, ainsi que leur secret sont garantis ; en conséquence, la censure des communications et la révélation de leur contenu ne sont pas autorisées, excepté dans les circonstances et la façon indiquées par la loi.

Article 40.

1. L'éducation est un droit pour les Koweïtiens, garanti par l'État conformément à la loi et dans les limites de la sécurité et de la moralité publiques. L'éducation, dans ses premiers grades, est obligatoire et gratuite conformément à la loi.

2. La loi établit le plan nécessaire pour éliminer l'analphabétisme.

3. L'État consacre un soin particulier au développement physique, moral et mental de la jeunesse.

Article 41.

1. Chaque Koweïtien a le droit de travailler et de choisir la nature de son travail.

2. Le travail est un devoir pour chaque citoyen, rendu nécessaire pour la dignité personnelle et le bien public. L'État essayera d'en procurer à tous les citoyens et de rendre ses limites équitables.

Article 42.

Il n'y a aucun travail obligatoire excepté dans les cas indiqués par la loi, en cas d'urgence nationale et avec une rémunération juste.

Article 43.

La liberté de former des associations et des syndicats sur une base nationale et par des moyens paisibles est garantie selon les conditions et la façon indiquées par la loi. Personne ne peut être obligé d'adhérer à une association ou union.

Article 44.

1. Les individus ont le droit de se rassembler en privé sans permission ou avis préalable, et la police ne peut pas assister à de telles réunions privées.

2. Des réunions publiques, des démonstrations, et des rassemblements sont autorisés selon les conditions et la façon indiquées par la loi, à condition que leur but et leurs moyens soient pacifiques et conformes à la morale.

Article 45.

Chaque individu a le droit de s'adresser aux autorités publiques par écrit, avec sa signature. Seules les organisations dûment constituées ont le droit d'adresser des pétitions collectives aux autorités compétentes.

Article 46.

L'extradition des réfugiés politiques est interdite.

Article 47.

La défense nationale est un devoir sacré, et le service militaire est un honneur pour les citoyens ; ils seront réglés par la loi.

Article 48.

Le paiement des impôts publics est un devoir prévu par la loi, qui règle l'exemption d'impôts pour les revenus modestes de façon à maintenir le niveau de vie minimal.

Article 49.

L'observance des lois et le respect de la morale publique sont un devoir pour tous les habitants du Koweït.

Titre IV.

Les pouvoirs.

Chapitre premier. Dispositions générales.

Article 50.

Le système de gouvernement est basé sur le principe de la séparation des pouvoirs fonctionnant en coopération l'un avec l'autre selon les dispositions de la Constitution. Aucun de ces pouvoirs ne peut abandonner l'ensemble ou une partie de ses compétences indiquées dans la présente Constitution.

Article 51.

Le pouvoir législatif appartient à l'Émir et à l'Assemblée nationale, conformément à la Constitution.

Article 52.

Le pouvoir exécutif appartient à l'Émir, au Cabinet, et aux ministres, de la façon indiquée par la Constitution.

Article 53.

Le pouvoir judiciaire appartient aux tribunaux, qui l'exercent au nom de l'Émir dans les limites de la Constitution.

Chapitre II. Le chef de l'État.

Article 54.

L'Émir est le chef de l'état. Sa personne est irresponsable et inviolable.

Article 55.

L'Émir exerce ses pouvoirs par ses ministres.

Article 56.

1. L'Émir, après les consultations traditionnelles, nomme le premier ministre et le relève de ses fonctions. L'Émir également nomme des ministres et les relève de leurs fonctions sur la recommandation du premier ministre.
2. Les ministres sont nommés parmi les membres de l'Assemblée nationale ou autrement.
3. Le nombre de ministres en tout n'excédera pas un tiers du nombre des membres de l'Assemblée nationale.

Article 57.

Le Cabinet est constitué de la façon indiquée à l'article précédent au début de chaque législature de l'Assemblée nationale.

Article 58.

Le premier ministre et les ministres sont collectivement responsables de la politique générale de l'État devant l'Émir. Chaque ministre est également individuellement responsable devant l'Émir des affaires de son ministère.

Article 59.

La loi mentionnée à l'article 4 indique les conditions dans lesquelles l'Émir exerce ses pouvoirs constitutionnels.

Article 60.

Avant d'assumer ses pouvoirs, l'Émir prête le serment suivant lors d'une séance spéciale de l'Assemblée nationale :

« Je jure par Dieu tout-puissant de respecter la Constitution et les lois de l'État, de défendre les libertés, les intérêts, et les biens du peuple, et de sauvegarder l'indépendance et l'intégrité territoriale du pays. »

Article 61.

En cas d'absence en dehors du pays et d'incapacité de l'héritier présomptif à agir en son nom, l'Émir nommera, par décret, un représentant qui exercera ses pouvoirs pendant son absence. Ce décret peut inclure un arrangement indiqué pour l'exercice des dits pouvoirs au nom de l'Émir, ou une limitation de leur portée.

Article 62.

Le représentant de l'Émir doit posséder les qualifications établies à l'article 82. S'il est ministre ou membre de l'Assemblée nationale, il ne peut pas exercer les fonctions ministérielles ou participer au travail de l'Assemblée pendant la période où il agit en tant que représentant de l'Émir.

Article 63.

1. Avant d'assumer ses fonctions, le représentant de l'Émir, lors d'une séance spéciale de l'Assemblée nationale, prête le serment mentionné à l'article 60 avec l'expression suivante supplémentaire : « et être fidèle à l'Émir. »

2. Au cas où l'Assemblée nationale ne serait pas en session, le serment sera prêté devant l'Émir.

Article 64.

Les dispositions de l'article 131 s'appliquent au représentant de l'Émir.

Article 65.

1. L'Émir a le droit d'initiative, de sanction et de promulgation des lois. La promulgation des lois a lieu dans les trente jours de la date de leur soumission par l'Assemblée nationale. Cette

période est réduite à sept jours en cas d'urgence. Une telle urgence est décidée par un vote majoritaire des membres constituant l'Assemblée nationale.

2. Les jours fériés officiels ne sont pas comptés en calculant la promulgation.

3. Si la période de la promulgation expire sans que le chef d'État demande une nouvelle délibération, la loi est considérée comme après ayant été approuvée et est promulguée.

Article 66.

Le renvoi d'un projet de loi pour une nouvelle délibération est opéré par un décret énonçant les motifs. Si l'Assemblée nationale confirme la loi par un vote majoritaire des deux tiers de ses membres, l'Émir approuve et promulgue la loi dans les trente jours de sa soumission à lui. Si la loi ne reçoit pas ladite majorité, elle ne peut être examinée à nouveau pendant la même session. Si l'Assemblée nationale, lors d'une autre session, adopte la même loi par un vote majoritaire de ses membres, l'Émir l'approuve et la promulgue dans les trente jours de sa soumission à lui.

Article 67.

L'Émir est le commandant suprême des forces armées. Il nomme et relève les officiers selon la loi.

Article 68.

L'Émir déclare la guerre défensive par décret. La guerre offensive est interdite.

Article 69.

1. L'Émir proclame la loi martiale dans les cas de nécessité déterminés par la loi et conformément à la procédure indiquée par elle. La proclamation de la loi martiale sera faite par décret. Un tel décret est adressé à l'Assemblée nationale dans les quinze jours suivant sa parution, pour une décision sur l'application de la loi martiale. Si la proclamation a lieu pendant la période où l'Assemblée nationale est dissoute, le débat sera renvoyé à la nouvelle Assemblée à sa première séance.

2. L'application de la loi martiale ne peut continuer à moins qu'une décision à cet effet soit prise par un vote majoritaire des membres constituant l'Assemblée.

3. Dans tous les cas, la question doit être renvoyée à l'Assemblée nationale, conformément à la procédure antérieure, tous les trois mois.

Article 70.

1. L'Émir conclut des traités par décret et les communique immédiatement à l'Assemblée nationale avec le rapport approprié. Un traité a force de la loi après qu'il soit signé, ratifié et publié dans la gazette officielle.

2. Cependant, les traités de paix et d'alliance ; les traités au sujet du territoire de l'État, de ses ressources naturelles ou droits souverains, ou des droits publics ou privés des citoyens ; les

traités de commerce, de navigation, et de résidence ; et les traités entraînant des dépenses supplémentaires non prévues au budget, ou comportant l'amendement des lois du Koweït n'entreront en vigueur que par l'effet d'une loi.

3. En aucun cas, les traités ne peuvent contenir des dispositions secrètes contredisant les dispositions publiées.

Article 71.

1. Si la nécessité exige que des mesures urgentes soient prises alors que l'Assemblée nationale n'est pas en session ou est dissoute, l'Émir peut publier des décrets qui ont force de loi, à condition qu'ils ne soient pas contraires à la Constitution ou aux crédits inclus dans la loi de budget.

2. De tels décrets sont renvoyés à l'Assemblée nationale dans les quinze jours suivant leur publication si l'Assemblée est en session. Si elle est dissoute ou si la législature a expiré, de tels décrets sont renvoyés à la prochaine Assemblée à sa première séance. S'ils ne sont pas ainsi renvoyés, ils cessent rétroactivement d'avoir force de loi, sans qu'une décision soit nécessaire à cet effet. S'ils sont renvoyés à l'Assemblée qui ne les confirme pas, ils cessent rétroactivement d'avoir force de loi, à moins que l'Assemblée approuve leur validité pour la période précédente ou arrange d'une autre manière les effets survenus depuis lors.

Article 72.

L'Émir établit, par décret, les règlements nécessaires pour l'exécution des lois sans pouvoir modifier ou suspendre de telles lois ou faire quelque exemption pour leur exécution. Une loi peut prescrire un instrument moins formel qu'un décret pour la question des règlements nécessaires à son exécution.

Article 73.

L'Émir établit, par décret, les mesures réglementaires pour l'ordre et la santé publics, et les règlements nécessaires pour l'organisation des services publics et de l'administration, conformément à la loi.

Article 74.

1. L'Émir nomme et relève les fonctionnaires civils et militaires et les représentants diplomatiques dans les pays étrangers, conformément à la loi.

2. Il accepte également l'accréditation des représentants des pays étrangers.

Article 75.

1. L'Émir peut, par décret, accorder une grâce ou commuer une sentence.

2. Cependant, l'amnistie générale ne peut être accordée que par une loi et seulement en ce qui concerne les infractions commises avant la proposition de l'amnistie.

Article 76.

L'Émir confère des titres honorifiques conformément à la loi.

Article 77.

Les pièces de monnaie sont frappées au nom de l'Émir selon la loi.

Article 78.

Lorsque le chef d'État accède à ses fonctions, ses émoluments annuels sont fixés par une loi et pour la durée de son règne.

Chapitre III. L'Assemblée nationale.**Article 79.**

Aucune loi ne peut être promulguée si elle n'a pas été adoptée par l'Assemblée nationale et sanctionnée par l'Émir.

Article 80.

1. L'Assemblée nationale se compose de cinquante membres élus directement au suffrage universel et au scrutin secret, selon les dispositions prescrites par la loi électorale.
2. Les ministres qui ne sont pas élus à l'Assemblée nationale sont considérés comme des membres ex-officio.

Article 81.

Les circonscriptions électorales sont déterminées par la loi.

Article 82.

Un membre de l'Assemblée nationale doit :

- a) être Koweïtien d'origine selon la loi ;
- b) avoir la qualité d'électeur selon la loi électorale ;
- c) avoir au moins trente ans le jour de l'élection ;
- d) être capable de lire et écrire correctement l'arabe.

Article 83.

1. Le mandat de l'Assemblée nationale est de quatre années calendaires, débutant au jour de sa première séance. Les élections pour la nouvelle Assemblée ont lieu dans les soixante jours précédant l'échéance de son mandat, sous réserve des dispositions de l'article 107.
2. Les membres dont le mandat expire peuvent être réélus.
3. Le mandat de l'Assemblée ne peut pas être prolongé, sauf si c'est nécessaire en temps de guerre et par une loi.

Article 84.

1. Si, pour n'importe quelle raison, un siège dans l'Assemblée nationale devient vacant avant la fin du mandat, il est pourvu par élection dans les deux mois à partir de la date où l'Assemblée

déclare la vacance. Le mandat du nouveau membre dure jusqu'à la fin de celui de son prédécesseur.

2. Si la vacance se produit dans les six mois avant l'échéance de la législature, aucun successeur n'est élu.

Article 85.

L'Assemblée nationale a une session annuelle d'une durée d'au moins huit mois. Ladite session ne peut pas être close avant que le budget ait été approuvé.

Article 86.

L'Assemblée commence sa session ordinaire pendant le mois d'octobre de chaque année sur une convocation de l'Émir. Si le décret de convocation n'est pas publié avant le premier de ce mois, on considère que la réunion doit avoir lieu à 9 heures du matin le troisième samedi de ce mois. Si un tel jour s'avère justement être férié, l'Assemblée se réunit le matin du premier jour suivant.

Article 87.

1. Malgré les dispositions des deux articles précédents, l'Émir convoque l'Assemblée nationale pour tenir sa première réunion dans un délai de deux semaines après l'élection générale. Si le décret de convocation n'est pas publié au cours de ladite période, l'Assemblée est considérée avoir été convoquée pour le matin du jour suivant ces deux semaines, sous réserve des dispositions pertinentes de l'article précédent.

2. Si la date de la réunion de l'Assemblée tombe après la date annuelle mentionnée à l'article 86, la durée de la session indiquée à l'article 85 est diminuée de la différence entre ces deux dates.

Article 88.

1. L'Assemblée nationale est convoquée par décret à une session extraordinaire si l'Émir la considère nécessaire, ou sur la demande de la majorité des membres de l'Assemblée.

2. En session extraordinaire, l'Assemblée ne peut pas examiner des questions autres que celles pour lesquelles elle a été réunie, excepté avec le consentement du Cabinet.

Article 89.

L'Émir annonce la prorogation des sessions ordinaires et extraordinaires.

Article 90.

Chaque réunion tenue par l'Assemblée à un moment ou un lieu différent de celui qui est fixé pour sa réunion est nulle, et les résolutions adoptées le sont aussi en vertu de la loi.

Article 91.

Avant d'assumer ses fonctions dans l'Assemblée ou au sein de ses comités, un membre de l'Assemblée nationale doit prêter le serment suivant devant l'Assemblée en séance publique : « Je jure par Dieu tout puissant d'être fidèle au pays et à l'Émir, de respecter la Constitution et les lois de l'État, de défendre les libertés, les intérêts, et les propriétés du peuple, et d'exercer mes fonctions honnêtement et sincèrement. »

Article 92.

1. L'Assemblée nationale élit à sa première séance et pour la durée de son mandat un président et un vice-président parmi ses membres. Si l'un ou l'autre de ces postes devient vacant, l'Assemblée élit un successeur pour le reste du mandat.

2. Dans tous les cas, l'élection a lieu à la majorité absolue des membres présents. Si ce vote majoritaire n'est pas atteint au cours du premier tour, un autre tour est tenu entre les deux candidats qui ont obtenu le plus de voix. Si plusieurs candidats reçoivent un nombre égal de voix, ils participeront au deuxième tour. Dans ce cas-ci, le candidat qui reçoit le plus grand nombre de voix est élu. S'il y a égalité dans ce dernier vote, le choix est fait par le sort.

3. Le membre le plus âgé préside la première séance jusqu'à ce que le président soit élu.

Article 93.

L'Assemblée forme, dans la première semaine de sa session annuelle, les commissions nécessaires pour exercer ses fonctions. Ces commissions peuvent fonctionner pendant l'intersession de l'Assemblée en vue de soumettre leurs recommandations quand elle se réunit.

Article 94.

Les séances de l'Assemblée nationale sont publiques, bien qu'elles puissent être tenues à huis clos sur la demande du gouvernement, du président de l'Assemblée, ou de dix de ses membres. La discussion sur une telle demande est tenue à huis clos.

Article 95.

L'Assemblée nationale décide sur la validité de l'élection de ses membres. Aucune élection ne peut être invalidée excepté par un vote à la majorité des membres constituant l'Assemblée. Cette compétence peut, par la loi, être confiée à un tribunal.

Article 96.

L'Assemblée nationale est l'autorité compétente pour accepter la démission de ses membres.

Article 97.

Pour qu'une réunion de l'Assemblée nationale soit valable, plus de la moitié de ses membres doivent être présents. Les résolutions sont adoptées à la majorité absolue des membres présents,

excepté dans les cas où une majorité spéciale est requise. Quand les voix sont également divisées, la motion est rejetée.

Article 98.

Immédiatement après sa formation, chaque Cabinet présente son programme à l'Assemblée nationale. L'Assemblée peut faire des observations en ce qui concerne un tel programme.

Article 99.

Chaque membre de l'Assemblée nationale peut adresser au premier ministre et à des ministres des questions sur des sujets faisant partie de leurs compétences. Seul l'interpellateur a le droit d'intervenir une fois sur la réponse.

Article 100.

1. Chaque membre de l'Assemblée nationale peut adresser au premier ministre et aux ministres des interpellations en ce qui concerne des sujets faisant partie de leurs compétences.
2. La discussion sur une telle interpellation n'aura pas lieu jusqu'à ce qu'au moins huit jours se soient écoulés après sa présentation, sauf en cas d'urgence et avec le consentement du ministre concerné.
3. Sans préjudice des dispositions des articles 101 et 102, une interpellation peut mener à motion de défiance déposée à l'Assemblée.

Article 101.

1. Chaque ministre est responsable devant l'Assemblée nationale des affaires de son ministère. Si l'Assemblée adopte une motion de défiance contre un ministre, il est considéré comme ayant démissionné de ses fonctions à la date de la motion de défiance et il doit immédiatement remettre sa démission formelle. La question de la confiance à un ministre ne peut être soulevée que sur sa demande ou sur une demande signée par dix membres, suivant une discussion sur un interpellation qui lui a été adressée. L'Assemblée ne peut pas prendre sa décision sur une telle demande avant un délai de sept jours à partir de sa présentation.
2. Le retrait de la confiance à un ministre a lieu par un vote majoritaire des membres constituant l'Assemblée à l'exclusion des ministres. Les ministres ne participent pas au vote de la confiance.

Article 102.

1. Le premier ministre ne tient aucun portefeuille ; la question de confiance ne sera pas soulevée contre lui devant l'Assemblée nationale.
2. Néanmoins, si l'Assemblée nationale décide, de la façon indiquée à l'article précédent, qu'elle ne peut pas coopérer avec le premier ministre, la question est soumise au chef de l'État. En ce cas, l'Émir peut décharger le premier ministre de ses fonctions et nommer un nouveau Cabinet ou dissoudre l'Assemblée nationale.

3. En cas de dissolution, si la nouvelle Assemblée décide par le vote majoritaire mentionné ci-dessus qu'elle ne peut pas coopérer avec ledit premier ministre, il sera considéré comme ayant démissionné à partir de la date de la décision de l'Assemblée à cet égard, et un nouveau Cabinet sera formé.

Article 103.

Si, pour n'importe quelle raison, le premier ministre ou un ministre quitte ses fonctions, il continuera à s'occuper des affaires pressantes jusqu'à ce que son successeur soit nommé.

Article 104.

1. L'Émir ouvre la session annuelle de l'Assemblée nationale et prononce un discours du trône passant en revue la situation du pays, les sujets publics importants qui se sont produits pendant l'année précédente, et décrivant les projets et les réformes que le gouvernement projette d'entreprendre pendant la prochaine année.

2. L'Émir peut charger le premier ministre d'ouvrir l'Assemblée ou de prononcer le discours du trône.

Article 105.

L'Assemblée nationale choisit, parmi ses membres, un comité pour rédiger la réponse au discours du trône qui contiendra les commentaires et les souhaits de l'Assemblée. Lorsque ladite réponse a été approuvée par l'Assemblée, elle est soumise à l'Émir.

Article 106.

L'Émir peut, par un décret, ajourner la séance de l'Assemblée nationale pendant une période n'excédant pas un mois. L'ajournement peut être répété pendant la même session avec le consentement de l'Assemblée et puis seulement une fois. Une période d'ajournement n'est pas comptée en calculant la durée de la session.

Article 107.

1. L'Émir peut dissoudre l'Assemblée nationale par un décret dans lequel il indique les raisons de la dissolution. Cependant, la dissolution de l'Assemblée ne peut être répétée pour les mêmes raisons.

2. En cas de dissolution, des élections pour la nouvelle Assemblée sont tenues au cours d'une période n'excédant pas deux mois à partir de la date de la dissolution.

3. Si les élections ne sont pas tenues au cours de ladite période, l'Assemblée dissoute est reconstituée avec sa pleine autorité constitutionnelle et se réunit immédiatement comme si la dissolution n'avait pas eu lieu. L'Assemblée continue alors à fonctionner jusqu'à ce que la nouvelle Assemblée soit élue.

Article 108.

Un membre de l'Assemblée représente toute la nation. Il veille à l'intérêt public, aucune autorité ne peut le décharger de ses devoirs dans l'Assemblée ou dans les commissions.

Article 109.

1. Un membre de l'Assemblée a le droit d'initiative des lois.
2. Aucun projet de loi présenté par un membre et rejeté par l'Assemblée nationale ne peut être réintroduit pendant la même session.

Article 110.

Un membre de l'Assemblée nationale est libre d'exprimer ses opinions ou avis dans l'Assemblée ou au sein de ses commissions. Dans aucune circonstance, il ne peut être jugé responsable des propos ainsi tenus.

Article 111.

Excepté dans les cas de flagrant délit, aucune mesure d'enquête, recherche, arrestation, détention, ou n'importe quelle autre mesure pénale ne peut être prises contre un membre tandis que l'Assemblée est en session, excepté avec l'autorisation de l'Assemblée. L'Assemblée doit être avisée de n'importe quelle mesure pénale qui peut être prise pendant sa session selon la disposition antérieure. L'Assemblée, lors de sa première réunion, est toujours avisée d'une telle mesure prise contre n'importe lequel de ses membres alors qu'elle ne siégeait pas. Dans tous les cas, si l'Assemblée ne prend pas une décision concernant une demande d'autorisation dans un délai d'un mois à partir de la date de sa réception, l'autorisation est considérée comme ayant été donnée.

Article 112.

Sur une demande signée par cinq membres, n'importe quel sujet d'intérêt général peut être mis en discussion à l'Assemblée nationale en vue de clarifier la politique du gouvernement et d'échanger des vues. Tous les autres membres ont également le droit de participer à la discussion.

Article 113.

L'Assemblée nationale peut exprimer des souhaits au gouvernement concernant les sujets publics. Si le gouvernement ne peut pas se conformer à ces souhaits, il en énoncera à l'Assemblée les raisons. L'Assemblée peut présenter une fois ses observations sur le rapport du gouvernement.

Article 114.

L'Assemblée nationale a, à tout moment, le droit d'installer des commissions d'enquête ou de déléguer un ou plusieurs de ses membres pour étudier n'importe quelle matière dans ses

compétences. Les ministres et tous les fonctionnaires du gouvernement doivent produire les témoignages, les documents et les rapports qui leur sont demandés.

Article 115.

1. L'Assemblée installe, parmi ses commissions permanentes annuelles, une commission spéciale pour traiter des pétitions et des plaintes soumises à l'Assemblée par des citoyens. La commission cherche là-dessus l'explication des autorités compétentes et informe la personne concernée du résultat.

2. Un membre de l'Assemblée nationale ne peut pas interférer dans le travail du pouvoir judiciaire ou du pouvoir exécutif.

Article 116.

Le premier ministre et les ministres sont invités à prendre la parole toutes les fois qu'ils le demandent. Ils peuvent réclamer l'aide de tous les hauts fonctionnaires ou les déléguer pour parler en leur nom. L'Assemblée peut demander à un ministre d'être présent toutes les fois qu'une question concernant son ministère est à l'étude. Le Cabinet doit être représenté dans les séances de l'Assemblée par le premier ministre ou par quelques ministres.

Article 117.

L'Assemblée nationale détermine son règlement intérieur, qui inclut la procédure de l'Assemblée et de ses commissions et les règles concernant la discussion, le vote, les questions, l'interpellation, et toutes autres fonctions prescrites dans la Constitution. Le règlement intérieur prescrit les sanctions à imposer à n'importe quel membre qui viole l'ordre ou s'absente lui-même des réunions de l'Assemblée ou des commissions sans excuse légitime.

Article 118.

1. Le maintien de l'ordre dans l'Assemblée nationale est la responsabilité de son président. L'Assemblée a une garde spéciale sous l'autorité du président de l'Assemblée.

2. Aucune force armée ne peut entrer dans l'Assemblée ou être postée près de ses portes à moins d'une demande de son président.

Article 119.

La rémunération du président de l'Assemblée nationale, du vice-président et des membres est fixée par la loi. En cas d'une modification de ladite rémunération, une telle modification ne peut pas entrer en vigueur jusqu'à la législature suivante.

Article 120.

1. La qualité de membre de l'Assemblée nationale est incompatible avec quelque emploi public, excepté dans les cas où le cumul est autorisé selon la Constitution. Dans ces cas, le droit à la rémunération en tant que député et le salaire de l'emploi public ne peuvent être cumulés.

2. La loi indique les autres cas d'incompatibilité.

Article 121.

1. Pendant son mandat, un membre de l'Assemblée nationale ne peut pas être nommé au conseil d'administration d'une société, ni bénéficier des concessions accordées par le gouvernement ou par les organismes publics.

2. En outre, pendant ledit mandat, il ne peut acheter ou louer aucune propriété de l'État, ni louer, vendre ou échanger quelque bien avec le gouvernement, à moins que ce soit par l'enchère ou l'offre publique, ou conformément au système de l'acquisition forcée.

Article 122.

Pendant leur mandat, les membres de l'Assemblée nationale, excepté ceux qui occupent un emploi public non incompatible avec la qualité de membre de l'Assemblée nationale, ne peuvent pas recevoir des décorations.

Chapitre IV. Le pouvoir exécutif.

Section 1. Le Cabinet.

Article 123.

Le Conseil des ministres dirige les services de l'état. Il formule la politique générale du gouvernement, poursuit son exécution et dirige le travail dans les services gouvernementaux.

Article 124.

1. Une loi détermine la rémunération du premier ministre et des ministres.

2. Toutes autres dispositions concernant les ministres s'appliquent au premier ministre sauf indication contraire.

Article 125.

Un ministre doit remplir les conditions établies à l'article 82.

Article 126.

Avant d'entrer en fonction, le premier ministre et les ministres, prononcent devant l'Émir, le serment indiqué à l'article 91.

Article 127.

Le premier ministre préside les réunions du Conseil des ministres et dirige la coordination du travail des divers ministères.

Article 128.

1. Les discussions du Conseil de ministres sont secrètes. Les résolutions sont adoptées seulement quand la majorité de ses membres sont présents et avec l'approbation de la majorité des participants. En cas de division égale des voix, le vote du premier ministre l'emporte.

2. À moins de démissionner, la minorité doit respecter l'opinion de la majorité.

3. Les résolutions du Conseil des ministres sont soumises à l'Émir pour approbation dans les cas où la publication d'un décret est exigée.

Article 129.

La démission du premier ministre ou sa révocation entraîne la démission ou la révocation de tous les autres ministres.

Article 130.

Chaque ministre dirige les affaires de son ministère et y exécute la politique générale du gouvernement. Il formule également des directives pour son ministère et dirige leur exécution.

Article 131.

1. Alors qu'il est en fonction, un ministre ne peut occuper aucune autre fonction publique ou exercer, même indirectement, aucune profession, ou entreprendre n'importe quelle affaire industrielle, commerciale, ou financière. En outre, il ne peut participer à quelque concession accordée par le gouvernement ou par les organismes publics ni cumuler le poste ministériel avec la qualité de membre du conseil d'administration de n'importe quelle société.

2. En outre, pendant ladite période, un ministre ne peut acheter ou autrement acquérir aucune propriété de l'État même par l'enchère publique, il ne peut louer, vendre, ou échanger une partie de sa propriété avec le gouvernement.

Article 132.

Une loi spéciale définit les infractions qui peuvent être commises par les ministres dans l'exercice de leurs fonctions, et indique la procédure à suivre pour leur acte d'accusation, le procès, et l'autorité compétente pour ce procès, sans affecter l'application d'autres lois à leurs actes ou infractions ordinaires et à la responsabilité civile qu'ils impliquent.

Article 133.

La loi règle les corps autonomes généraux et municipaux de façon à assurer leur indépendance sous la direction et la surveillance du gouvernement.

Section 2. Finances.

Article 134.

Aucun impôt général ne peut être établi, modifié ou supprimé, excepté par une loi. Personne ne peut être exempté, complètement ou partiellement, du devoir de payer de tels impôts, excepté dans les cas indiqués par la loi. Personne ne peut être tenu de payer n'importe quels autres impôt, redevances ou taxes, excepté dans les limites de la loi.

Article 135.

La loi prescrit des règles pour la collecte de fonds publics et la procédure pour leur dépense.

Article 136.

Les emprunts publics sont autorisés par une loi. Le gouvernement peut accorder ou garantir un prêt par une loi, ou dans les limites des fonds appropriés pour ledit but au budget.

Article 137.

Les corps autonomes généraux et locaux peuvent accorder ou garantir des prêts selon la loi.

Article 138.

La loi établit les règles pour la protection des biens de l'État, leur administration, les conditions de leur disposition, et les limites dans lesquelles n'importe lequel de ces biens peut être abandonné.

Article 139.

L'année budgétaire est fixée par la loi.

Article 140.

Le gouvernement élabore le budget annuel, comportant les recettes et les dépenses de l'État, et le soumet à l'Assemblée nationale pour examen et approbation au moins deux mois avant la fin de chaque année financière en cours.

Article 141.

1. Le budget sera discuté à l'Assemblée nationale par chapitres.
2. Aucun des revenus publics ne peut être affecté à un but spécifique, excepté par la loi.

Article 142.

Des fonds spécifiques peuvent être affectés par la loi pendant plus d'une année si la nature de la dépense l'exige ainsi, à condition que chaque budget inclue les fonds assignés pendant cette année, ou alternativement, un budget extraordinaire couvrant plus d'une année financière sera élaboré.

Article 143.

La loi de budget ne peut inclure aucune disposition établissant un nouvel impôt, augmentant un impôt existant, modifiant une loi existante, ou éludant le vote d'une loi spéciale sur une question pour laquelle la Constitution exige qu'une loi soit publiée.

Article 144.

Le budget sera établi par une loi.

Article 145.

1. Si la loi de budget n'a pas été promulguée avant le début de l'année financière, le budget précédent s'applique jusqu'à ce que le nouveau soit publié ; les revenus sont collectés et les dépenses sont faites selon les lois en vigueur l'année précédente.

2. Cependant, si l'Assemblée nationale a approuvé une ou plusieurs dispositions du nouveau budget, elles sont mises en œuvre.

Article 146.

N'importe quelle dépense non incluse au budget, ou dépassant le montant des allocations budgétaires, ainsi que le transfert de n'importe quels fonds à partir d'un chapitre du budget à un autre, doivent être effectués par la loi.

Article 147.

En aucun cas, l'évaluation de la dépense maximum, incluse dans la loi de budget ou les lois le modifiant, ne peut être dépassée.

Article 148.

Les budgets généraux, indépendants et annexés, doivent être indiqués par la loi à laquelle les dispositions concernant le budget de l'État s'appliquent.

Article 149.

Les comptes finals de l'administration financière de l'État pendant l'année précédente sont soumis, dans les quatre mois suivant la fin de ladite année, à l'approbation de l'Assemblée nationale.

Article 150.

Le gouvernement soumet à l'Assemblée nationale, au moins une fois pendant chaque session ordinaire, un rapport sur la position financière de l'État.

Article 151.

Une commission financière de contrôle et d'audit est établie par une loi, qui assure son indépendance. La commission dépendra de l'Assemblée nationale et assistera le gouvernement et l'Assemblée nationale dans le contrôle de la collecte des revenus de l'État et l'exécution de ses dépenses dans les limites du budget. La commission soumet au gouvernement et à l'Assemblée nationale un rapport annuel sur ses activités et ses observations.

Article 152.

On ne peut accorder aucune concession pour l'exploitation de ressources naturelles ou un service public excepté par une loi et pendant une période limitée. A cet égard, les mesures préparatoires facilitent les opérations de prospection et l'exploration et assurent la publicité et la concurrence.

Article 153.

On ne peut accorder aucun monopole excepté par une loi et pendant une période limitée.

Article 154.

La devise et les opérations bancaires aussi bien que les normes et les poids et mesures sont réglés par la loi.

Article 155.

La loi règle les salaires, les pensions, les indemnités, les subventions, et les primes, qui sont une charge sur le trésor d'État.

Article 156.

Les dispositions concernant les budgets et les comptes finals des organismes et des autorités qui ont une personnalité juridique publique sont déterminées par la loi.

Section 3. Affaires militaires.

Article 157.

La paix est le but de l'État, et la sauvegarde de l'intégrité du pays, qui est partie intégrante du monde arabe, est une tâche incombant à chaque citoyen.

Article 158.

Le service militaire est réglé par la loi.

Article 159.

Seul l'État peut établir des forces armées et des corps publics de sécurité selon la loi.

Article 160.

Les conditions de la mobilisation, générale ou partielle, sont réglées par la loi.

Article 161.

Un Conseil suprême de défense est installé pour conduire des affaires concernant la défense, la sauvegarde de l'intégrité du pays et la surveillance des forces armées, selon la loi.

Chapitre V. Le pouvoir judiciaire.

Article 162.

L'honneur de la magistrature, l'intégrité et l'impartialité des juges sont les bases du gouvernement et la garantie des droits et des libertés.

Article 163.

En administrant la justice, les juges ne sont soumis à aucune autorité. On ne permet aucune ingérence dans la conduite de la justice. La loi garantit l'indépendance du pouvoir judiciaire et énonce les garanties et les dispositions concernant les juges et les conditions de leur destitution.

Article 164.

La loi règle les tribunaux de tous types et degrés et indique leurs fonctions et juridiction. Excepté quand la loi martiale est en vigueur, les tribunaux militaires ont uniquement juridiction sur les infractions militaires commises par des membres des forces armées et de sécurité dans les limites indiquées par la loi.

Article 165.

Les audiences des tribunaux sont publiques, excepté les cas prescrits autrement par la loi.

Article 166.

Le droit d'accéder aux tribunaux est garantie à chacun. La loi prescrit le procédé et la façon nécessaires pour l'exercice de ce droit.

Article 167.

1. Le ministère public conduit les poursuites pénales au nom de la société. Il dirige les affaires de la police judiciaire, l'application des lois pénales, la poursuite des contrevenants, et l'exécution des jugements. La loi règle ce corps, établit ses fonctions, et définit les conditions et les garanties pour ceux qui assument ses fonctions.

2. Exceptionnellement, la loi peut confier aux autorités publiques de sécurité la conduite des poursuites des infractions mineures de la manière prescrite par la loi.

Article 168.

La magistrature a un Conseil suprême qui est réglé et dont les devoirs sont définis par la loi.

Article 169.

La loi règle l'établissement des poursuites administratives au moyen d'une chambre ou d'un tribunal spécial, et prescrit son organisation et la manière dont la juridiction administrative s'exerce, y compris le pouvoir de l'annulation et de l'indemnisation en ce qui concerne les actes administratifs contraires à la loi.

Article 170.

La loi organise le corps qui donne un avis juridique aux ministères et aux services et rédige des projets de loi et de règlement. La loi règle également la représentation de l'État et d'autres organismes publics devant les tribunaux.

Article 171.

Un Conseil d'État est établi par la loi pour exercer les fonctions de juridiction administrative, donner des avis juridiques et préparer des projets de loi et de règlement mentionnés aux deux précédents articles.

Article 172.

La manière de régler les conflits de juridiction entre les différents types de tribunaux est prescrite par la loi.

Article 173.

1. La loi désigne le corps judiciaire compétent pour régler les conflits relatifs à la constitutionnalité des lois et règlements et détermine ses compétences et sa procédure.

2. La loi garantit à la fois le droit du gouvernement et celui des parties intéressées de contester la constitutionnalité des lois et règlements devant ledit corps.
3. Si ledit corps décide que la loi ou le règlement est inconstitutionnel, celui-ci est nul et non avenu.

Titre V.

Dispositions générales et transitoires.

Article 174.

1. L'Émir ou le tiers des membres de l'Assemblée nationale ont le droit de proposer une révision de la Constitution en modifiant ou en supprimant une ou plusieurs de ses dispositions ou en ajoutant de nouvelles dispositions.
2. Si l'Émir et la majorité des membres constituant l'Assemblée nationale approuvent le principe de la révision et ses thèmes, l'Assemblée discute le projet par articles. L'approbation par un vote majoritaire des deux tiers des membres constituant l'Assemblée est exigée pour que le projet soit adopté. La révision entre en vigueur seulement après qu'elle ait été sanctionnée et promulguée par l'Émir, indépendamment des dispositions des articles 65 et 66.
3. Si le principe de la révision ou ses thèmes sont rejetés, ils ne peuvent être présentés à nouveau avant un délai d'un an.
4. On ne peut proposer aucun amendement à cette Constitution avant un délai de cinq ans à partir de son entrée en vigueur.

Article 175.

Les dispositions concernant le système d'Émirat du Koweït et les principes de la liberté et de l'égalité, énoncés par la présente Constitution, ne peuvent être proposées à la révision, excepté en ce qui concerne le titre de l'Émirat ou pour augmenter les garanties de la liberté et de l'égalité.

Article 176.

On ne peut proposer la révision des pouvoirs de l'Émir, indiqués dans cette Constitution, lorsqu'un représentant de l'Émir agit en son nom.

Article 177.

L'application de la présente Constitution n'affecte pas les traités et les conventions précédemment conclus par le Koweït avec d'autres États et organismes internationaux.

Article 178.

Les lois sont publiées dans la gazette officielle dans un délai de deux semaines de leur promulgation et entrent en vigueur dans le mois qui suit leur publication. La dernière période peut être prolongée ou réduite pour n'importe quelle loi par une disposition spéciale qui y est incluse.

Article 179.

Les lois sont applicables à ce qui a lieu après la date de leur entrée en vigueur, et n'ont ainsi aucun effet en ce qui concerne ce qui a eu lieu avant une telle date. Cependant, dans les affaires autres que les sujets pénaux, une loi peut, avec l'approbation d'un vote majoritaire des membres constituant l'Assemblée nationale, prescrire autrement.

Article 180.

Toutes les dispositions des lois, règlements, décrets, ordres et décisions, en vigueur à la date d'entrée en vigueur de la présente Constitution, continuent à être applicables, sauf modification ou abrogation conformément à la procédure prescrite dans la présente Constitution, à condition qu'elles ne soient contraires à aucune de ses dispositions.

Article 181.

Aucune disposition de cette Constitution ne peut être suspendue à moins que la loi martiale soit en vigueur et dans les limites indiquées par la loi. Dans aucune circonstance, les séances de l'Assemblée nationale ne peuvent être suspendues, ni les immunités de ses membres limitées pendant une telle période.

Article 182.

La présente Constitution sera publiée dans la gazette officielle et entrera en vigueur à la date de la réunion de l'Assemblée nationale, qui ne sera pas plus tardive que janvier 1963.

Article 183.

La loi numéro 1 de 1962 au sujet du système du gouvernement pendant la période de la transition continue à être en vigueur, et les membres de l'Assemblée constituante continuent dans l'exercice de leurs fonctions indiquées dans ladite loi, jusqu'à la réunion de l'Assemblée nationale.

‘Abdullāh al-Şubāh,

Émir de l'État du Koweït.

Publié au palais de Seif, le 14 Jumada al-Thani, 1382, correspondant au 11 novembre 1962.

Bibliographie

1 : Ouvrages

En arabe

- ABU ḤAKMA Aḥmad, *Tārīḥ šarqay al-ğazīra al-‘arabiyya : naš‘at wa taṭawwur al-Kuwayt wa al-Baḥrayn*, Beyrouth, Dār maktabat al-ḥayāt, 1984.
- ABU ḤAKMA Aḥmad, *Tārīḥ al-kuwayt al-ḥadīṭ, 1750-1965*, Koweït, Dāt assalāsīl, 1984.
- AL-‘ADSANI Ḥālid Sulaymān, *Mudakkarāt Ḥālid Sulayman al-‘adsānī*.
- AL-‘ATIQUI ‘Abdalla, *Al-manḥağ attarbawīyy lil ḥarakāt al-islāmiyya al-mu‘āšira wa ‘aṭaruhā ‘alā bunyat al-muğtama‘ al-kuwaytiyy*, Koweït, al-Manār al-islāmiyya, 2005.
- AL-ALAWI Jamil, ASBOUL Ahmad, AL-JAZIRI Sumaya et AL-HASSAN Nora, *Al-Ḥalīğ : Al-tābit wa al-mutaḥawwil*, Koweït, Gulf Centre for Development Policies, 2013.
- AL-BANNĀ Ḥasan, Mağmū‘at rasā‘il al-bannā. In Congrès des étudiants de Frères musulmans, Beyrouth, 1981.
- AL-ĞABIRI Muḥammad ‘ĀBID, *Al-‘aql al-siyāsī al-‘arabi : Muḥadadātuhu wa tağalliyātuhu*, Beyrouth, markaz dirāsāt al-wiḥda al-‘arabiyya, coll. « naqd al-‘aql al-‘arabi », 1990.
- AL-ĞAMAL Yaḥya, *Annizām addustūrī fi al-kuwayt*, Koweït, Kuwait University, 1970.
- AL-ḤABIB Muḥammad, *Aššī‘a fi ma‘rakat al-Ğahrā‘*, Koweït, Dāt assalāsīl, 2014.
- AL-HAĞIRI ‘Abdalla, *Tārīḥ al-kuwayt : al-‘imāra wa addawla*, Koweït, Kuwait University, 2017.
- AL-ḤALIDI Sāmī Nāšir, *Al-‘ḥzāb al-‘islāmiyya fi al-kuwayt : aššī‘a al-‘iḥwān assalaf, Koweït, Dār al-Naba‘*, 1999.
- AL-ḤAṬIB Aḥmad, *Al-kuwayt min al-‘imāra ‘ilā addawla : dikrayāt al-‘amal al-waṭanī wa al-qawmī*, 2^e éd., Casablanca, Al-Markaz Al-Thaqafī Al-Arabi, 2007.
- AL-ḤARBI Dabī al-Haylam, *Al-nizām al-intiḥābī fi al-kuwayt: addawā‘ir al-intiḥābiyya, tašḥīṣ al-wāqi‘ wa malāmiḥ attağyīr*, Koweït, Assiyāsī, 2003.
- AL-ḤATIM ‘Abdallah, *Min hunā bada‘at al-kuwayt*, Liban, Al-Maṭba‘ah al-‘ašriyya, 2004.
- AL-ḤOŠUŠI Badr Addīn, *Dirāsāt fi tāriḥ al-kuwayt al-iğtimā‘ī wa al-iqtisādī 1913/1961*, Koweït, That Alsalsil, 1984.

- AL-MADANI Tawfīq, *Al-muğtama‘ al-madanī wa al-dawla al-siyāsiyya fī al-waṭan al-‘arabī*, Damas, Manšūrāt ittiḥād al-kuttāb al-‘arab, 1977.
- AL-MAWDUDI, *Naẓariyyat al-islām assiyāsiyya*, Damas, Dār al-fikr, 1967
- AL-MSSADDI ‘Abd Assalām, *Assiyāsa wa sulṭat alluġa*, Caire, Addār al-maṣriyya allubnāniyya, 2007.
- AL-MUBARKIYY Yūsif, *Ḥīn ista‘ād ašša‘b al-kuwaytiyy dusūrahu : waqā‘i‘ wa waṭā‘iq dawāwīn al-iṭnayn 1986-1991*, Koweit, 2008.
- AL-MUDEIRIS Falāḥ, *Al-ġama‘ah assalafiyya fī al-kuwayt*, Koweit, Dār al-qurtās, 1999.
- AL-MUDEIRIS Falāḥ, *Al-Ḥaraka ašši‘iyya fī al-kuwayt*, Koweit, Dār al-Qirṭās, 1999.
- AL-MUDEIRIS Falāḥ, *Ġamā‘at al-iḥwān al-muslimīn fī al-Kuwayt*, Koweit, Dār al-qurtās, 1999.
- AL-MUHAQQIQ AL-KARAKI (m. 1534), *Jāmi‘ al-maqāšid fī šarḥ al-qawā‘id*, Qom, 1409 A.H. [1988-1989].
- AL-MUṬAWWA‘ Iqbāl, *al-fiḥh assiyāsī lilmar‘a al-muslima*, Koweit, Dār Qirṭās, 2005.
- AL-QINA‘IYY Yūsif, *Šafahāt min tāriḥ al-kuwayt*, Koweit, Dāt al-salasil, 1988.
- ‘ALYAN Ḥamza, *Zamān al-kuwayt al-‘awwal. Mašāhid wa dikrayāt*, Koweit, Dāt al-salasil, 2011.
- AL-ZUMAY‘ ‘Alī, *al-ḥarakāt al-islāmiyya assuniyya wa ašši‘iyya fī al-kuwayt*, Koweit, Nohoudh Center For Studies and Researchs, 2018.
- ANŞARI ‘Abd al-Ḥamīd AL-, *Naḥwa mafhūm ‘arabī ‘islāmī lilmuğtama‘ al-madanī*, Liban, Center for Arab Unity Studies, 2001.
- ARKOUN Mohammed, *Al-hawāmil wa aššamāwil ḥawla al-islām al-mu‘āšir*, Beyrouth, Dār aṭṭalī‘a, 2010.
- ARRASID ‘Abd al-‘Azīz, *Tāriḥ al-kuwayt*, Beyrouth, Dār Maktaba al-ḥayāh, 1978.
- ARRUMIYY ‘Adnān, *‘Ulamā’ al-kuwayt wa ‘a‘lāmuḥā ḥilāl talāṭat qurūn*, Koweit, Maktabat al-manār al-islāmiyya, 1999.
- ASIRI Abdel Rida, *Annizām assiyāsī fī al-kuwayt : mabādi‘ wa mumārasāt*, Koweit, Al-Watan, 2014.
- AL-ŞUBAḤ Maymūna, *al-kuwayt, ḥadārah wa tāriḥ*, Koweit, M. al-Kh. al-Sabah, 1989.
- AṬṬABṬABA‘I ‘Ādil, *Annizām addustūrī fī al-kuwayt*, Koweit, Kuwait University, 2001.
- AṬṬURAYḤI Muḥammad, *Ašši‘a fī al-kuwayt*, Pays-bas, 2017.
- BIŞĀRA ‘Azmi, *Al-muğtama‘ al-madanī : dirāsa naqdiyya*, Beyrouth, Arab center for research & policy studies, 2012.

- DE CORANCEZ Louis, *Al-wahhābiyyūn. Tārīḥ ma 'ahmalahu attārīḥ*, Beyrouth, Riyād arrayyis, 2003.
- FAḌLLULLAH Moḥammad Ḥussayn, *Al-ḥaraka al-islāmiyya : humūm wa qadāyā*, Beyrouth, Dar Al-Malak, 2001.
- ĞAMAL 'Abd al-Muḥsin, *Lamaḥāt min tārīḥ aššī'a fī al-kuwayt: min naš'at al-kuwayt 'ilā al-istiqlāl*, Koweit, Dar al-Naba', 2005.
- ĞAMAL Muḥammad, *liqā' ma 'a attārīḥ*, Koweit, 2012.
- ĞAM'YYAT *attaqāfa al-iğtima'iyya : 1962-2015*, Koweit, Asfār al-Ġadīr Library, 2015.
- ĠANNUSI Rāšid AL-, *Muqārabāt fī al- 'ilmāniyya wa al-muğtama' al-madanī*, London, Maghreb Centre for Research & Development, 1999.
- ḤAYDAR Ḥalīl 'Alī, *Attaşawwur assiyāsiyy li dawlat al-ḥarakāt al-islāmiyya*, Abu Dhabi, Emirates Center for Strategic Studies and Research, 1997.
- ḤAZ'AL Hussayn, *Tārīḥ al-kuwayt assiyāsiyy*, Beyrouth, Dār al-Kutub, 1962.
- 'ĪDAN 'Aqīl Yūsuf, *Ma 'şiyat Fahd al- 'Askar: « al-wuğūdīya » fī 'l-wa'y al-kuwaytī*, Aṭ-Ṭab'a 1., Qaşr an-Nīl, al-Qāhira, Dār al- 'Ain li-n-Naşr, 2013.
- 'IMAD 'Abd al-ğanī, *Ḥākimiyyat allāh wa sulṭān al-faqīh*, Beyrouth, Dār aṭṭalī'a, 1997.
- MADANI Tawfīq AL-, *Al-muğtama' al-madanī wa al-dawla al-siyāsiyya fī al-waṭan al- 'arabī*, Damas, Manşūrāt ittiḥād al-kuttāb al- 'arab, 1977.
- MOHAMED Ġ., MOSRI M. et SOUFIANE F. (éd.), *Al-muğtama' al-madanī al- 'arabī fī zill al- 'awlama : min al- 'iqlīmiyya 'ilā al- 'ālamīyya*, Algérie, Ibn al-nadim, 2017.
- NAAMAN Abdullah, *Al-ittiğāhāt al- 'ilmāniyya fī al- 'ālam al- 'arabī*, Liban, Dar Naaman lil-Thaqafa, 1990.
- QUTB Sayyid, *Al- 'adāla al-iğtimā'iyya fī al- 'islām*, Dar Al-Shorok, Beyrouth, 1983.
- QUTB Sayyid, *Ma 'ālim fī aṭṭarīq*, Beyrouth, Dār ašşurūq, 1980.
- Rasūl Muḥammad, *Al-wahhābiyyūn wa al- 'irāq - 'Aqīdat ašşiyūḥ wa suyūf al-muḥāribīn*, Beyrouth, Riyād arrayyis, 2005.
- RIḌA Muḥammad Rašīd, *Al-ḥilāfah*, Caire, Dār azzahrā' lil- 'i'lām al- 'arabiyy, 1988.
- RIḌA Muḥammad Rašīd, *Al-wahhābiyyūn wa al-ḥiğāz*, Égypte, Al-Manār, 1925.
- RIḌA Muḥammad Rašīd, *Tafsīr al-manār*, Beyrouth, Dār al-kutub, 2005.
- RUSAYD Abd al- 'Azīz, *Tārīḥ al-kuwayt*, Beyrouth, Dār maktabat al-ḥayāh, 1962.
- ŠAḤRUR Muḥammad, *Addīn wa Assulṭa : Qirā'a mo 'ašira lil-ḥākimiyya*, Beyrouth, Dar Al Saqi, 2014.

- ŞUBHİ Aḥmad, *Ğudūr al-irhāb fī al-‘aqīda al-wahhābiyya*, Beyrouth, Dār al-mizān, 2008.
- TARABISI Ğörğ, *Al-mu ‘ğiza ’aw subāt al-‘aql fī al- ‘islām*, Beyrouth, Dar Al Saqi, 2008.
- *Tārīḥ t̄anawīyyat al-şuwayḥ (1953 – 1973)*, Koweït, Ministère de l’Éducation, 2005.
- WARDI ‘Alī AL-, *Ḥawāriq allā-şu ‘ūr*, Londres, Dar Al-Warraaq, 1996.
- WARDI ‘Alī AL-, *Wu ‘ ‘ād al-salātīn*, 2e éd., Londres, Kufaan Publishing, 1995.

En français et anglais

- ABDERRAZIK Ali, *L’islam et les fondements du pouvoir*, Paris, La Découverte, 1994.
- ABOU AL-FADL Khaled, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, HarperOne, 2005.
- AL-QARADAWI Yūsif, *Le licite et l’illicite en Islam*, Paris, Al Qalam, 2005.
- AL SUBAIE Mohammad, *L’idéologie de l’islamisme radical : la nouvelle génération des intellectuels islamistes*, Paris, Le Harmattan, coll. « Comprendre le Moyen-Orient », 2012.
- AMITI Khadija et RHISSASSI Fouzia, *Images de femmes : regards de société*, Casablanca, Croisée des Chemins, 2005.
- ARKOUN Mohammed, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, translated and edited by Robert D. Lee, Boulder, Westview Press, 1994.
- ARKOUN Mohammed, *Ouvertures sur l’Islam*, Paris, Grancher, coll. « Collection “Ouverture” », 1989.
- ASHMAWY Mohammed, *L’islamisme contre l’islam*, Paris, La Découverte, 1990.
- BARZEGAR Kayhan, *The Iranian Factor in the Emerging Balance of Power in the Middle East*, al-Jazeera Center for Studies, 2018.
- BEAUGRAND Claire, *Stateless in the Gulf: migration, nationality and society in Kuwait*, London, I.B. Tauris & Co. Ltd, coll., 2018.
- BENNANI-CHRAÏBI Mounia, Fillieule Olivier (dir.), *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003.
- BONNENFANT PAUL (éd.), *La péninsule arabique aujourd’hui. Tome II : Études par pays*, Aix-en-Provence, Institut de recherches et d’études sur les mondes arabes et musulmans, coll.« Connaissance du monde arabe », 2013.

- BONTE Pierre, CONTE Edouard et DRESCH Paul (éd.), *Émirats et présidents : figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Paris, CNRS Éditions, 2001.
- BOZZO Anna, LUIZARD Pierre-Jean (dir.), *Les sociétés civiles dans le monde musulman*, Paris, Découverte, 2011
- CALABRESE Erminia Chiara, *Militer au Hezbollah. Ethnographie d'un engagement dans la banlieue sud de Beyrouth*, Beyrouth, IFPO, 2016.
- CARRE Olivier, *Mystique et politique : lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frère musulman radical*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politique, 1984.
- CASEY Michael S., *History of Kuwait*, Westport, Greenwood Press, 2007.
- CHAFIQ Chahla, *Islam politique, sexe et genre : à la lumière de l'expérience iranienne*, 1re éd., Paris, Presses universitaires de France : Le Monde, coll. « Partage du savoir », 2011.
- CLARK Janine, *Islam, Charity, and Activism: Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*, Bloomington, Indiana University Press, 2004.
- CONESA Pierre et VEDRINE Hubert, *Dr. Saoud et Mr. Djihad : la diplomatie religieuse de l'Arabie saoudite*, Paris, Robert Laffont, coll. « Le monde comme il va », 2016.
- CORDESMAN A., *Kuwait: Recovery and Security After the Gulf War*, Boulder, Westview Press, 1997.
- CRYSTAL Jill, *Oil and Politics in Persian Gulf: Rulers and Merchants in Kuwait and Qatar*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- DA LAGE, *Géopolitique de l'Arabie saoudite*, Bruxelles, Complexe, 2006.
- *Développement durable, citoyenneté et société civile*, Tunis, Institut de Recherches sur le Maghreb Contemporain, coll. « Maghreb et sciences sociales », n° 2013, 2013.
- *Encyclopédie de l'islam*, Bosworth, Clifford Edmund, 1982.
- FARMANFARMAIAN Roxane, *War and Peace in Qajar Persia: Implication Past and Present*, London, Routledge, 2008.
- FATTAL Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays de l'Islam*, Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Beyrouth, 1958.
- FLORY Maurice (éd.), *Les Régimes politiques arabes*, Paris, Pr. univ. de France, coll.« Thémis @Science politique », 1990.

- FULLER Graham and FRANCKE Rend, *The Arab Shi'a. The Forgotten Muslims*, New York, Palgrave, 2001.
- HAFEZ Mohamed, *Why Muslim Rebel? Repression and Resistance in the Islamic World*, Boulder, Lynne Rienner, 2004.
- ISHOW Habib, *Le Koweït : Évolution politique, économique et sociale*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- ISMAIL Salwa, *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism*, Londres, I. B. Tauris, 2003.
- KEPEL Gilles, *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, coll.« Folio actuel », 2003.
- KEPEL Gilles, *La revanche de Dieu, chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991.
- LAHBABI Mohamed-Aziz, *Ibn Khaldûn : Notre contemporain*, Rabat, OKAD, 1987.
- LAHOUD-TATAR Carine, *Islam et politique au Koweït*, 1. éd., Paris, Presses Universitaire de France, coll. « Proche Orient », 2011.
- LAURENS Henry, *L'Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, Paris, A. Colin, 2000.
- LAURENS H., CLOAREC V., *Le Moyen-Orient au XX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2003.
- LEWIS Bernard, *Le langage politique de l'islam*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences Humaines », 1988.
- LOUËR Laurence, *Transnational Shia politics: religious and political networks in the Gulf*, London, Hurst, coll.« Series in comparative politics and international studies », 2008.
- LUIZARD Pierre-Jean, *Laïcités autoritaires en terres d'islam*, Paris, Fayard, 2008.
- MERNISSI Fatima, *Le harem politique : le prophète et les femmes*, Paris, Albin Michel, 1993.
- L. ESPOSITO John & TAMIMI Azzam, *Islam and Secularism in the Middle East*, New York, New York University Press, 2000.
- PEREZ Sarah, *Iran-Israël : une guerre technologique : les coulisses d'un conflit invisible*, François Bourin, Paris, 2015.
- SAVANT Sarah Bowen, *Genealogy and Knowledge in Muslim Societies: Understanding the Past*, Edinburgh University Press, 2014.

- SFEIR Antoine (éd.), *Dictionnaire géopolitique de l'islamisme : les différents courants, les personnalités, les racines culturelles, religieuses et politiques*, Montrouge, Bayard, 2009.
- THUAL François, *Géopolitique du chiisme*, Paris, Arléa, 2002.
- VALTER Stéphane, *Fatwâs et politique : les sociétés musulmanes contemporaines aux prismes de la religion et de l'idéologie*, Paris, CNRS éditions, 2020.
- WICKHAM Carrie Rosefsky, *Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt*, New York, Colombia University Press, 2002
- WIKTOROWICZ Quintan (dir.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, Bloomington, Indiana University Press, 2004.

2 : Articles

En arabe

- ASIRI Abdel Rida, AL-MUNUFI Kamāl, « al-intihābāt anniyābiyya assādīsa fī al-Kuwayt : Taḥlīl siyāsī », *Journal of Social Sciences*, 1986, vol. 14, n° 1.
- MERIBOUTE Zidane, « Arrabī' al-'arabiyy : Tīql al-'ihwān al-muslimīn - Ru'yatuhum lildawla wa al-māliyya al-islāmiyya », *International Development Policy | Revue internationale de politique de développement*, 4, 1 mars 2013.

En français et anglais

- ABDELLATIF Omayma, Marine OTTAWAY, « Women in islamist movements: toward an Islamist model of women's activism », Washington DC, *Carnegie Paper*, June 2007.
- AL-ZUABI Ali, « Sociopolitical Participation of Kuwaiti Women in the Development Process: Current State and Challenges Ahead », *Journal of Social Service Research*, 42-5, 19 October 2016.
- ARMINJON Constance, « L'instauration de la "guidance du juriste" en Iran. Les paradoxes de la modernité chiite », *Archives de sciences sociales des religions*, 149, 31 mars 2010.
- BANNER Phillipe, « Premier anniversaire du "Califat" ; État et perspectives de l'État Islamique », in *Confluences Méditerranée*, n° 94, 2015-3.

- BANI SALAMEH Mohammad Turki et AL-SHARAH Mohammad Kanoush, « Kuwait's democratic experiment: Roots, reality, characteristics, challenges, and the prospects for the future », *Journal of Middle Eastern and Islamic Studies (in Asia)*, no° 3, 2011.
- BASSIOUNI Moustapha, « Réformer et réprimer dans l'Arabie de Bin Salman : les dessous d'une opération d'infatih paradoxale et risquée », *Confluences Méditerranée*, N° 107-4, 27 décembre 2018.
- BONNERIC Julie, « Archaeological evidence of an early Islamic monastery in the center of al-Qusur (Failaka Island, Kuwait). », *Arabian Archaeology and Epigraphy* 32, no° 1, 2021.
- CHAY Clemens, « Parliamentary politics in Kuwait », *Routledge handbook of Persian Gulf politics*, Oxon, 2020.
- CHELHOD Joseph, « Le Bédouin et le droit », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 11-1, 1972.
- CESARI Jocelyne, « Modernisation de l'islam ou islamisation de la modernité ? », *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, 48, 31 août 2001.
- DAYAN-HERZBRUN Sonia, « Révolutions arabes : quel printemps pour les femmes ? », *Les Cahiers de l'Orient*, N° 109-1, 2013.
- DAZI-HENI Fatiha, « Le rôle des coalitions politiques au Koweït dans une société dominée par les 'asabiyyat locales traditionnelles », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 1996, vol. 81-82, n° 3-4.
- DOT-POUILLARD Nicolas, « La greffe et l'empreinte : chiisme et communisme dans le monde arabe », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 145, 15 septembre 2019.
- ERRERA-HOECHSTETTER Irène, « Ernest Gellner, Muslim Society ; Olivier Carré (dir.), L'Islam et l'État dans le monde d'aujourd'hui ; Ernest Gellner, Jean-Claude Vatin et al., Islam et politique au Maghreb », *Annales*, 37-4, 1982.
- FERJANI Mohamed Chérif, « Islamisme et droits de la femme », *Confluences Méditerranée*, N°59-4, 2006.
- FERJANI, CHERIF Mohamed, « Islam, paix et violence », *Revue Projet*, vol. 281, no. 4, 2004, pp. 47-52.
- GHALIOUN Burhan, « Islam, modernité et laïcité : les sociétés arabes contemporaines », *Confluences Méditerranée*, n° 33, 2000.

- HADDAD Yvonne, « The Islamists and the “problem of Israel”: The 1967 Awakening », *Middle East Journal*, 1992, vol. 46, n° 2.
- LAMBTON Ann, « A Nineteenth Century View of Jihâd », *Studies Islamica*, 32, 1970.
- LUIZARD Pierre-Jean, « L’État Islamique à la conquête du monde », in *Le Débat*, n° 190, 2016-3.
- MALBRUNOT Georges, « Abu Dhabi vs. Koweït : les deux faces du Golfe », *Outre-Terre*, 44, 3 novembre 2015.
- MANTRAN Robert, « Les Ottomans, le Kuwait et l’Irak », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 62-1, 1991.
- MENORET Pascal, « Le wahhabisme, arme fatale du néo-orientalisme », *Mouvements*, no 36-6, 2004.
- MERVIN Sabine, « Les Autorités religieuses dans le chiisme duodécimain contemporain », *Archives de sciences sociales des religions*, 125, 2004.
- MUGHNI Haya AL-, « The Rise of Islamic Feminism in Kuwait », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 128, 15 décembre 2010.
- TAMBA Saïd, « De l’existence de la société civile dans le monde arabe », *L’Homme et la Société*, n° 103, 1992, p. 67-80.
- TETREAULT Mary Ann, « Women’s rights in Kuwait: Bringing in the last Bedouins? », *Current History*, 99-633, 2000, p. 27-32.
- NEFISSA Sarah Ben et EL-KASEM Mahmoud Hamdy Abo, « L’organisation des Frères musulmans égyptiens à l’aune de l’hypothèse qutbiste », *Revue Tiers Monde*, N° 222-2, 23 juin 2015.
- ROSHANDEL Jalil, « Les relations irano-afghanes à la croisée des chemins Entre acteurs étatiques et non- étatiques », *Outre-Terre*, n° 24-1, 9 septembre 2010.
- ROY Olivier, « L’islam politique en perte de vitesse », *Revue internationale et stratégique*, 2021/1, n° 121.
- SHIRALI Mahnaz, « Le mystère du khomeynisme », *Le Debat*, n° 179-2, 4 avril 2014.
- TONSY Sarah, « De Smet Brecht, Gramsci on Tahrir. Revolution and Counter-Revolution in Egypt, London, Pluto Press, 2016, 288 p », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 144, 30 novembre 2018.
- TOTH Anthony B., « Tribes and Tribulations: Bedouin Losses in the Saudi and Iraqi Struggles over Kuwait’s Frontiers, 1921-1943 », *British Journal of Middle Eastern Studies*, 32-2, 2005.

2 : Thèses

- ABDULKAREEM Ahmad, « L'influence de la religion sur les systèmes constitutionnels des pays arabes à travers les exemples de l'Égypte et du Koweït », Thèse, Université de la Rochelle, La Rochelle, 2016.
- AL-AZMI Ali, « La légitimité de l'État du Koweït au regard du droit international », Université de Rennes, Rennes, 1998.
- AL-KANDARI Mohammed, « Les banques islamiques en droit koweïtien : étude juridique à la lumière de la charia », Université de Strasbourg, Strasbourg, 2015.
- AL-ZUMAI Ali Fahed, « The Intellectual and Historical Development of the Islamic Movement in Kuwait (1950-1981) », Thèse, University of Exeter, Exeter, 1988.
- DAZI-HENI Fatiha, « La diwaniyya: entre changement social et recompositions politiques au Koweït au cours de la décennie 1981-1992 », Thèse, Institut d'Études politiques, Paris, 1996.
- DILLON Michael, « *Wahhabism: is it a factor in the spread of global terrorism?* », Thèse, Naval Post-Graduate School Monterey, 2009.
- KERKADI Aurélie, « Le mahdisme : son évolution et ses liens avec le terrorisme islamiste du XXI^e siècle », Mémoire de master, Global Studies Institute de l'université de Genève, 2017.

B/ Pensée politique

1 : Ouvrages

- AKGÖNÜL Samim, *La Turquie « nouvelle » et les Franco-Turcs : une interdépendance complexe*, Paris, L'Harmattan, coll. « Compétences interculturelles », 2020.
- TOURAINE ALAIN, *La fin des sociétés*, Paris, Éditions du Seuil, 2013.
- ARISTOTE, *Les politiques*, G Flammarion, Paris, 1999.
- ARON Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965.
- ARON Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique : Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Nouvelle éd., Paris, Gallimard, coll.« Collection Tel », n° 8, 1996.
- BARTHELEMY Martin, *Associations : un nouvel âge de la participation ?* Presses des Sciences Po, Paris, 2000.

- BARTHES Roland, *Mythologies*, Nachdr., Paris, Éd. du Seuil, coll.« Collection Points Essais », n° 10, 2005.
- BERNANOS Georges, *La liberté pour quoi faire ?* Paris, Gallimard, 1953.
- BESNIER Jean-Michel, *Tocqueville et la démocratie : égalité et liberté*, Paris, Hatier, coll. « Profil Textes philosophiques », n° 773/774, 1995.
- BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, *La reproduction : éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, 1970.
- BRAUD Philippe, *Science politique, La démocratie*, Paris, Seuil, 1997.
- BRZEZINSKI Zbigniew, *Le Grand Échiquier. L'Amérique et le reste du monde*, Paris, Bayard, 1997.
- CAILLE Alain et LAVILLE Jean-Louis, *Association, démocratie et société civile*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 2001.
- CANGUILHEM Georges, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 2009.
- CEFAÏ Daniel, *Pourquoi se mobilise-t-on ? les théories de l'action collective*, Paris, Découverte [u.a.], coll.« Recherches La bibliothèque du M.A.U.S.S », 2007.
- CHEVALLIER Jean-Jacques et GUCHET Yves, *Les grandes oeuvres politiques*, Paris, Armand Colin, 2001.
- COLAS Dominique, *Le glaive et le fléau : généalogie du fanatisme et de la société civile*, Paris, B. Grasset, 1992.
- COLAS Dominique (éd.), *La pensée politique*, Paris, Larousse, coll. « Textes essentiels », 1992.
- COLLIN Denis, *Comprendre Machiavel*, Paris, Armand Colin, 2008.
- CORMON Pierre, *La politique suisse pour les débutants*, Genève, Slatkine, 2016.
- DAVIDSON Christopher M., *Shadow wars: the secret struggle for the Middle East*, London, Oneworld, 2017.
- DEBBASCH Charles et BOURDON Jacques, *Les associations*, Paris (6, avenue Reille 75685), P.U.F., 2006.
- DE BEAUVOIR Simone, *Le deuxième sexe*, tome II, Gallimard, 1949.
- DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Paris, J. Vrin, 1970.
- DOSTOÏEVSKI F., *Crime et châtement*, Paris, Gallimard, 1973.
- DUFOIX Stéphane, *Les diasporas*, Paris, Presses universitaires de France, 2003.
- EUGENE Eric, *Le lobbying est-il une imposture ?* Paris, Cherche midi, 2002.

- FERGUSON Adam, *Essai sur l'histoire de la société civile*, PUF, Léviathan, 1992.
- FERRY Luc, Conseil d'analyse de la société, *La représentation du monde associatif dans le dialogue civil*, Rapport remis au Premier Ministre (François Fillon) le 21 janvier 2010.
- FILLIEULE Olivier et AGRIKOLIANSKY Éric (éd.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. « Références Sociétés en mouvement », 2009.
- FOUCAULT Michel, *La gouvernementalité*, Dits et écrits, 1954-1988.
- GAARDER Jostein, *Le monde de Sophie*, Paris, Seuil, 2002.
- GARDET Louis, *La cité musulmane, vie sociale et politique*, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1981.
- GAUTIER François, *Un Autre regard sur l'Inde*, Genève, Tricorne, 2000.
- GENARD J., *Les pouvoirs de la culture*, Bruxelles, Éditions Labor, 2001.
- GILSON Étienne, *Saint Thomas moraliste*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Vrin, Paris, 1974.
- GODIN Christian, *Dictionnaire de philosophie*, Fayard, 2004.
- GOURDIN Patrice, *Géopolitiques : manuel pratique*, Paris, Choiseul, 2010.
- GOYARD-FABRE, *Qu'est-ce que la démocratie ?* Armand Colin, 1998.
- GRAMSCI Antonio, *Cahiers de prison*, Paris, Gallimard, 1990.
- HATZFELD Hélène, *Faire de la politique autrement : les expériences inachevées des années 1970*, Paris, Adels, Revue Territoires [u.a.], coll.« Collection "Essais" », 2005.
- HEGEL Georg, *Fondements de la philosophie du droit*, 1821.
- HOARE George et SPERBER Nathan, *Introduction à Antonio Gramsci*, Paris, La Découverte, 2013.
- HOBBS, *Le Léviathan*, Vrin, Paris, 1951.
- KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, Vrin, Textes philosophiques, Paris, 1993.
- LAMARQUE Gilles, *Le Lobbying*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.
- LAVROFF Dimitri-Georges, *Les grandes étapes de la pensée politique*, Paris, Dalloz, 1999.
- LE BON Gustave, *Psychologie des foules*, 9^e éd., Paris, Presses Universitaire de France, 1963.
- LLORED René, *Sociologie : Théories et analyses*, 2^e éd., Paris, Ellipses, 2018.

- LOCKE John, *Seconde traité sur la société civile*, 1690.
- MARX Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, 1859.
- MCADAM Doug, MCCARTHY John, ZALD Mayer (dir.), *Comparative Perspective on Social Movements. Political Opportunities, Mobilizing Structures and Cultural Framings*, New York, Cambridge University Press, 1996.
- MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, GF Flammarion, 2001.
- MORIN Edgar, *La Voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Paris, Fayard, 2011.
- OBERSCHALL Anthony, *Social Conflict and Social Movement*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1973.
- ORWELL George, *Politics and the English language*, Selected essays, Baltimore, 1957.
- ORWELL George et PRETRE Richard, *Un peu d'air frais*, Paris, 10-18, coll. « 10-18 », 2000.
- PIROTTE Gautier, *La notion de société civile*, Paris, La Découverte, 2007.
- PRELOT M., LESCUYER G., *Histoire des idées politiques*, Dalloz, 1997.
- RANGEON François, *Histoire d'un mot, Société civile*, CURAPP, PUF, 1986.
- REGENT Jean-Joseph, *Démocratie à la nantaise – chronique d'une nouvelle expression de la société civile*, Paris, L'Harmattan, coll. « Questions contemporaines », 2002.
- Renan Ernest, *La monarchie constitutionnelle en France* (1869), in *Œuvre complète*, Paris, Calmann-Lévy, t. I, 1947.
- ROCHER Guy, *Introduction à la sociologie générale*, Paris, Seuil, 1970.
- ROMILLY Jacqueline de, *L'élan démocratique dans l'Athènes ancienne*, Paris, Fallois, 2005.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements des inégalités parmi les hommes*, 1755.
- ROWELL J. et SAINT-GILLE A., *La société civile organisée aux XIX^e et XX^e siècles : perspectives allemandes et françaises*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2020.
- SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, œuvres II, Gallimard NRF, La Pléiade, 2000.
- SCHNAPPER Dominique, *La communauté des citoyens : sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 1994.
- SCHNAPPER Dominique et BACHELIER Christian, *Qu'est-ce que la citoyenneté*, Paris, Gallimard, coll. « Collection Folio Actuel », 2001.
- SUE Roger, *La société civile face au pouvoir*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003.

- THUCYDIDE, *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*, Les Belles Lettres, 1962.
- TOURAINE Alain, *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2005.
- TOCQUEVILLE Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, T. 1 et T. 2, Paris, Robert Laffont, 1986.
- TOURAINE Alain, *La société post-industrielle. Naissance d'une société*, Paris, Denoël, 1969.
- VERON Jacques, *Le monde des femmes : inégalité des sexes, inégalité des sociétés*, Paris, Seuil, coll. « L'épreuve des faits », 1997.
- VIARD Jean, *Le nouvel âge du politique : Le temps de l'individu-monde*, Éd. De l'Aube., 2004.
- YAGUELLO Marina, *Les mots et les femmes : essai d'approche sociolinguistique de la condition féminine*, Paris, Éd. Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot Documents », 1992.

2 : Articles

- ABU-ODEH Lama, « Le “woke” éteint les Lumières », *Commentaire*, Numéro 175-3, 21 septembre 2021.
- BASTIDE Jean, « Le contexte historique et politique institutionnel », *JurisAssociations*, °451, Dalloz.
- BAYART Jean-François, « Le pidgin de la société civile », *Alternatives économique*, n°190, Paris, mars 2001.
- BENNOUNA Mohamed, « L'obligation juridique dans le monde de l'après-guerre froide », *Annuaire Français de Droit International*, 39-1, 1993.
- CHARAUDEAU Patrick, « Réflexion pour l'analyse du discours populiste », *Mots. Les langages du politique* [En ligne], 97 | 2011.
- CHAZEL F., « La mobilisation politique, Problèmes et dimensions » in *Revue de science politique*, 1975.
- COHEN Samy, « Les États face aux nouveaux acteurs », *Politique Internationale*, Printemps 2005.
- Colloque CIERA (Centre Interdisciplinaire d'Études et de Recherches sur l'Allemagne), des 24-26 janvier 2008, à Lyon, intitulé « La société civile organisée aux XIX^e et XX^e siècles : perspectives allemandes et françaises », www.ciera.fr.

- Conseil d'État, « Les associations et la loi de 1901, cent ans après », *Rapport public*, 2000.
- COOREBYTER Vincent de, « Les partis et la démocratie », *Dossiers du CRISP*, N° 64-2, 2005.
- DACHEUX Éric, « 5. Les associations dans l'espace public européen », in *Association, démocratie et société civile*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 2001.
- DEROSIER Jean-Philippe, « Les partis politiques : institutions cruciales pour la démocratie ? | La Constitution décodée ».
- ESLIN Jean-Claude, « Tocqueville : religion et modernité politique / Tocqueville : Religion and Political Modernity », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 89-1, 1995.
- FEJTŐ François, « Le mouvement communiste international : l'évolution des relations entre les partis communistes », *Études internationales*, 3-4, 1972.
- FOSTER John, « Savoir qui on est : un bref historique de la société civile en émergence », *Développement et coopération*, n°4, juillet-août 2002.
- GHILS Paul, « Le concept et les notions de société civile », *Equivalences*, 24-2, 1994.
- IGNACIO Juan, « Le poids du clientélisme : une continuité des pratiques politiques au creux du printemps arabe ? », *DESORIENT*, traduit par Adnan MECHBAL, 20 avril 2012,
- JALLE Éléonore Le, « De la « condition inculte » des hommes à la perfection de la société civile », *Debats philosophiques*, 2001.
- JUVIN Hervé, « la société civile contre le citoyen, le citoyen contre la cité », *AGIR, Revue Générale de Stratégie*, n° 30, mars 2007.
- KEOHANE Robert, « Lilliputians' dilemmas. Small states in international politics », *International Organization*, 23 (2), mars 1969, p. 295-296.
- KHILNANI Sunil, « La "société civile", une résurgence », *Critique internationale*, 2001/1 no 10.
- LAÏDI Zaki, « La société civile internationale existe-t-elle ? Défaillances et potentialités », Entretien, *Cadres-CFDT*, n° 410-411, juillet 2004.
- LAPEYRONNIE D., « Mouvements sociaux et action politique, Existe-t-il une théorie de la mobilisation des ressources ? » in *Revue française de sociologie*, 1988.
- *Majorité et opposition - trouver un équilibre en démocratie*, Oslo, Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe, 2014.

- MARTINEZ-GROS Gabriel, « L'État et ses tribus, ou le devenir tribal du monde », *Esprit*, Janvier-1, 1 août 2012.
- MAYER Nonna et SIMEANT Johanna, « L'espace de l'altermondialisme », *Revue française de science politique*, Vol. 54-3, 2004.
- PIZZORNO Alessandro, « À propos de la méthode de Gramsci », *L'Homme et la Société*, n° 8, 1968, p. 165-166.
- POLIN Raymond, « Les fondements du Pouvoir absolu chez Hobbes et ses interprétations », *Revue du Nord*, 36-142, 1954.
- POULIGNY Béatrice, « Une société civile internationale ? », *Critique internationale*, no 13-4, 2001.
- SUE Roger, « L'affirmation politique de la société civile », *Cites*, n° 17-1, 2004.
- WEINER Myron, « Security, Stability, and International Migration », *International Security* 17, n° 3, 1992-1993.
- YOU-KHEANG Alexandre, « Les convictions religieuses. Quelle place dans l'administration ? », *Les Cahiers Dynamiques*, 2012/1 (n° 54).
- ZGHAL Abdelkader, « Le concept de société civile et la transition vers le multipartisme », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, tome XXVIII, 1989.
- ŽIVILE Kalibataitė, « La politique et la sécurité des petits États », *Les Champs de Mars*, 2017/1, n° 29, p. 215-223.

2 : Thèses

- BOMBERGER Estelle, « La société politique contre la société civile, des années 1970 à nos jours », Thèse, Université Panthéon-Assas, Paris, 2013.
- CHAPEL Sébastien, « La démocratie : pouvoir constituant ou auto-institution ? », Thèse, Université Panthéon-Sorbonne, Paris, 2015.
- DUPEYRIX Alexandre, « La conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas », Thèse, Université Lyon II, Lyon, 2005.
- SANDRY Benoît, « Bilan et perspectives de la démocratie représentative », Thèse, Université de Limoges, Limoges, 2007.

C/ Entretiens (par ordre chronologique)

- AŞŞARRAF Aḥmad (27/12/2016 au Koweït) : expert de la question sociopolitique et économique du Koweït et chroniqueur de la quotidienne *Alqabas Daily*
- ‘ABD AŞŞAMAD ‘Adnān (28/12/2016 au Koweït) : député chiite au Parlement koweïtien, membre de l’Alliance Islamique Nationale et de l’Association de la Culture Sociale.
- ĠLUM Yūsif (01/01/2018 au Koweït) : professeur d’Université en Sciences sociales à l’université du Koweït.
- ‘ABDALLAH Ḥamid (01/01/2018 au Koweït) : professeur d’Université en Sciences politiques à l’université du Koweït.
- AL-RASHID Anwar (03/01/2018 au Koweït) : défenseur des droits de l’Homme et directeur de l’administration du Bureau technique attaché au Secrétariat du Centre des informations du Conseil des ministres.
- AL-FADL Aḥmad (04/01/2018 au Koweït) : ancien député libéral au Parlement koweïtien
- AL-MA‘TUQ Ḥusayn (04/01/2018 au Koweït) : Secrétaire général de l’Alliance Islamique Nationale, le courant politique chiite le plus important au Koweït.
- DASHTI Aḥmad (07/01/2018 au Koweït) : Président de l’Association de la Culture Sociale.
- ḤAYAT Miš‘al (23/02/2018 à Paris) : juriste et ex-délégué permanent de l’État du Koweït auprès de l’UNESCO.
- AL-ĠABRA Šafiq (03/01/2019 au Koweït) : professeur d’Université en Sciences politiques à l’université du Koweït et président-fondateur de Jusoor Arabiya qui se focalise sur les programmes d’encadrement de la jeunesse et sur la planification stratégique. Il est l’auteur de plusieurs ouvrages et articles scientifique analysant la question koweïtienne.
- LARI Aḥmad (05/01/2019 au Koweït) : ancien député chiite au Parlement Koweïtien, membre de l’Alliance Islamique Nationale et de l’Association de la Culture Sociale.
- DASHTI ‘Abdallah (06/01/2019 au Koweït) : imam chiite de la mosquée *Imam Mehdy*, et auteur de plusieurs ouvrages d’histoire islamique.
- al-ḤATIB Ibtihāl (06/01/2019 au Koweït) : professeur adjoint au département de English Language and Literature à l’université du Koweït. Elle est l’une des défenseurs des droits de l’Homme les plus actifs dans le pays.

- FARAG Murtada (08/01/2019 au Koweït) : imam de la mosquée *Al-Quds* au Koweït qui a eu un doctorat en psychologie de University of Sunderland.
- 'IDAN 'Aqīl (24/01/2019 au Koweït) : auteur et traducteur koweïtien spécialisé en philosophie et en histoire des idées, notamment de l'époque des lumières.
- ZAYID Aḥmad Sa'd (27/04/2019 à Strasbourg) : intellectuel égyptien pluridisciplinaire et chercheur en philosophie, religion et histoire des idées.

Table des matières

SOMMAIRE	5
-----------------	----------

INTRODUCTION	8
---------------------	----------

PARTIE I : ENTRE SON HISTOIRE NATIONALE ET SON HISTOIRE REGIONALE : LA TRANSFORMATION DE LA SOCIETE KOWEÏTIENNE AU COURS DU XX^E SIECLE

CHAPITRE 1 : L'IMPACT DE L'HISTOIRE POLITICO-RELIGIEUSE DU MONDE ARABO-MUSULMAN SUR LA VIE SOCIOPOLITIQUE KOWEÏTIENNE	21
--	-----------

SECTION 1 – APERÇU DE L'HISTOIRE DE KOWEÏT JUSQU'À SON INDEPENDANCE EN 1961	22
---	----

SECTION 2 – LES TENDANCES POLITIQUES DE LA SOCIETE CIVILE ARABE	29
---	----

SECTION 3 – LE DEFI DE L'EXISTENCE DE LA DEMOCRATIE DANS LE MONDE ARABO-MUSULMAN DE SES ORIGINES A NOS JOURS	45
--	----

SECTION 4 – DE L'ISLAM D'HIER A L'ISLAM D'AUJOURD'HUI : QUELLE PLACE POUR LA POLITIQUE ?	50
--	----

a) Les questions de gouvernance et de souveraineté entre sunnisme et chiisme	55
--	----

b) Le sunnisme moderne comme modèle à l'islamisme koweïtien	61
---	----

CHAPITRE 2 : L'ISLAMISME KOWEÏTIEN : ENRACINEMENT HISTORIQUE ET SOCIOCULTUREL	67
--	-----------

SECTION 1 – LES ORIGINES WAHHABITES DU RIGORISME DU SYSTEME EDUCATIF KOWEÏTIEN	70
--	----

SECTION 2 – LES FRERES MUSULMANS SUR LA SCENE SOCIOPOLITIQUE KOWEÏTIENNE	77
--	----

SECTION 3 – LA PARTICULARITE DU CHIISME POLITIQUE PAR RAPPORT AU SUNNISME	83
---	----

PARTIE II : LA REPRESENTATION DES MINORITES KOWEÏTIENNES : HISTOIRE, PRESENT, AVENIR

CHAPITRE 1 : LE CHIISME KOWEÏTIEN : ENTRE PATRIOTISME ET PAN-CHIISME	89
---	-----------

SECTION 1 – AFFLUX MIGRATOIRE IRANIEN CHIITE VERS L'EMIRAT KOWEÏTIEN	91
--	----

SECTION 2 – LES CHIITES KOWEÏTIENS AU XX ^E SIECLE : UNE INTEGRATION PROGRESSIVE DANS LA SPHERE POLITIQUE	96
---	----

a) La première Guerre mondiale et l'effondrement de l'Empire ottoman : les conséquences sur le chiisme koweïtien	98
--	----

b) Le mouvement réformiste des années 1930 et les alliances chiïtes contre l'hostilité des courants nationalistes et sunnites	101
---	-----

SECTION 3 – LE Koweït DE L'INDEPENDANCE A LA REVOLUTION IRANIENNE : LA METAMORPHOSE DU CHIISME POLITIQUE Koweïtien	107
CHAPITRE 2 : LA CITOYENNETE ACTIVE COMME MOYEN AU DEVELOPPEMENT SOCIOPOLITIQUE : LA CITOYENNETE Koweïtienne COMME CAS D'ETUDE	118
SECTION 1 – LA CONSTITUTION Koweïtienne ET LA CITOYENNETE : ENTRE THEORIE ET PRATIQUE	125
SECTION 2 – LE STATUT DES APATRIDES Koweïtiens (<i>BIDUN</i>) ET LES DROITS DE L'HOMME AU Koweït	138
CHAPITRE 3 : L'INTEGRATION DES FEMMES Koweïtiennes DANS LA SPHERE POLITIQUE NATIONALE	150
SECTION 1 – LES FEMMES Koweïtiennes EMANCIPEES : QUELS CHANGEMENTS SOCIOPOLITQUES DEPUIS ?	160
SECTION 2 – LE FACTEUR RELIGIEUX COMME OBSTACLE A L'EMANCIPATION DES CITOYENNES Koweïtiennes	167
SECTION 3 – LES TRADITIONS PATRIARCALES TRIBALES : UN FREIN AUX REFORMES SOCIOPOLITQUES	174
<u>PARTIE III : LE CHEVAUCHEMENT ENTRE LE POLITIQUE ET LE CIVIL AU Koweït</u>	181
<hr/>	
CHAPITRE 1 : LE CONFLIT ENTRE L'OPPOSITION Koweïtienne ET LE POUVOIR EXECUTIF AU XXI^e SIECLE	182
SECTION 1 – L'ARRIVEE DE ŞUBAĤ AL-AĤMAD AL-ŞUBAĤ AU POUVOIR EN 2006 : UNE SOURCE DE CONFLIT AU SEIN DE LA FAMILLE PRINCIERE	184
SECTION 2 – LA SCISSION ENTRE LA FONCTION DE PRINCE HERITIER ET CELLE DE PREMIER MINISTRE : UNE REFORME FAVORISANT LES ABUS PAR L'EMIR DU PAYS	190
SECTION 3 – LES TENSIONS ENTRE LE POUVOIR EXECUTIF ET LEGISLATIF AU Koweït : VERS UN MACHIAVELISME ETATIQUE ET UN DEMEMBREMENT DE L'OPPOSITION	197
SECTION 4 – LA PRESSION PERMANENTE DE L'OPPOSITION SUR LE GOUVERNEMENT ET LA MISE EN LUMIERE D'UNE CRISE INSTITUTIONNELLE AU Koweït	205
CHAPITRE 2 : LE CLIENTELISME AU Koweït COMME FACTEUR DE CORRELATION ENTRE LA CORRUPTION POLITIQUE ET L'ISLAMISATION DE LA SOCIETE CIVILE	214
SECTION 1 – LE NEPOTISME AU SEIN DE LA SOCIETE POLITIQUE ET CIVILE DU XXI ^e SIECLE AU Koweït : LES APPAREILS EXECUTIF ET LEGISLATIF DESTABILISES	216
SECTION 2 – L'ENRACINEMENT DE L'ISLAMISME DANS LA SOCIETE POLITIQUE Koweïtienne COMME RESULTANTE DE SA DOMINATION SUR LA SOCIETE CIVILE : MECANISME ET FONCTIONNEMENT	227
SECTION 3 – LA DOMINATION DE L'ISLAMISME CHIITE SUR LE POLITIQUE ET LE CIVIL AU Koweït : LE CAS DE L'ASSOCIATION DE LA CULTURE SOCIALE	234

CHAPITRE 3 : GEOPOLITIQUE AU MOYEN-ORIENT : L'IMPLICATION DE LA SOCIETE CIVILE KOWEÏTIENNE DANS LES CONFLITS REGIONAUX	253
SECTION 1 – L'ENGAGEMENT DE LA SOCIETE CIVILE DANS LES QUESTIONS CONFESSIONNELLES SUR LA SCENE REGIONALE : L'EXEMPLE DU CHIISME KOWEÏTIEN PRO-IRANIEN	257
SECTION 2 – L'ACCROISSEMENT DU ROLE POLITIQUE DES FRERES MUSULMANS KOWEÏTIENS DANS LA REGION	263
SECTION 3 – LE SALAFISME KOWEÏTIEN : SOURCE DU TERRORISME REGIONAL	270
SECTION 4 – LA LAÏCITE ET L'ISLAM AU KOWEÏT AUJOURD'HUI : INSURRECTION ET REPRESSION	279
<u>CONCLUSION</u>	<u>292</u>
<u>ANNEXES</u>	<u>299</u>
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	<u>340</u>