

LE GOUVERNEMENT
DE LA CITÉ :
UN ISLAM SOUS TENSION

AUJOURD'HUI, LA PLUPART DES GOUVERNEMENTS des États dits « musulmans » gouvernent, peu ou prou, selon des modes autoritaires et travaillent à désamorcer par diverses stratégies les demandes de participation politique issues de leurs citoyens. L'islamisme qui avait émergé dans les années 1970 comme mouvement politique de contestation s'est routinisé dans de nombreux régimes politiques qui l'ont plus ou moins coopté, sans lui permettre d'innover dans ses conceptions du pouvoir politique, puisque le débat sur les modes de gouvernement politique reste dans la plupart des cas soumis à une censure explicite ou implicite. Ces régimes politiques ont ainsi pu gagner leur guerre contre les mouvements islamistes radicaux, dont l'échec est devenu patent dans le cadre des États nationaux à partir du milieu des années 1990. Dans le même temps, les acteurs sociaux, ont, à partir de l'islam, redéfini nombre de leurs pratiques, et ont largement modifié les termes de leur relation au religieux. L'islam donne lieu à des recompositions qui sont très comparables à celles qu'on peut percevoir au niveau « global » : une individualisation du rapport des croyants à l'islam et une recomposition de la religion dans l'espace même de la modernité. On est donc face à une sorte de paradoxe. D'une part, les États autoritaires refusent de remettre profondément en question les règles du jeu politique et de risquer ainsi de perdre le pouvoir. Les marchés politiques restent quasiment fermés en termes de participation, et cette fermeture se réalise en intégrant politiquement l'islam. D'autre part, le religieux est devenu un vecteur d'expression sociale et culturelle qui peut faire place à une diversité d'expressions, tant qu'elles ne remettent pas en question le monopole de l'État sur le politique. Les gouvernements ont ainsi, en général,

accepté l'islamisation de leur société, mais ne permettent pas à celle-ci d'aller au bout du débat sur la question très précise des règles du jeu politique et du gouvernement.

Pour mieux comprendre comment s'est développé ce paradoxe, il faut revenir au rapport entre islam et gouvernement, et tenter de démêler l'écheveau complexe qu'ils forment. Pourquoi la grande majorité des gouvernements des sociétés musulmanes peuvent-ils être encore autoritaires, et quelle est la place qu'occupe le religieux dans cette question ?

L'ISLAM DÉFINIT-IL LE GOUVERNEMENT DE LA CITÉ ? LES CONFIGURATIONS MULTIPLES DE LA RELATION ENTRE POLITIQUE ET RELIGIEUX

56 *Un retour historique à la notion de califat : d'une institution politique à un idéal disparu*

Il est difficile de retrouver, à la lecture du Coran et de la Sunna, une conception homogène et détaillée des règles du gouvernement politique. L'ensemble des normes religieuses qu'on peut en déduire concernent peu la dimension de l'État, et n'offrent pratiquement pas de références précises sur les modes de son administration. Cette absence de précision fait ainsi du mode de gouvernement en Islam un objet de débats parfois féroces et de compétitions autour de sa définition. De plus, elle rend aisée l'utilisation de l'islam pour légitimer les moyens d'obtention du pouvoir ou les modes de gouvernement quels qu'ils soient.

Le premier « gouvernement » dans l'histoire de l'Islam fut peut-être celui qui coïncida avec la prophétie de Mohammed durant la période médinoise. Il est difficile de savoir si celui-ci fonda un véritable État, mais il présida en tout cas aux destinées de la jeune *umma*, ou communauté musulmane. La fonction de guider celle-ci est donc, en ces débuts de l'islam, assumée par celui qui a statut de prophète, et a reçu la révélation coranique. À sa mort, la question se pose de savoir quel rôle cette révélation joue dans le gouvernement de la cité, et qui sont les hommes qui vont faire le lien entre cette révélation et la gestion du politique. Cette interrogation traverse toute l'histoire politique musulmane et expose le problème du lien entre religion et politique en Islam, montrant que cette relation doit se définir en termes de *tension* et non de *fusion*. Les croyants y répondent par l'institution d'un califat : les premiers dirigeants de la communauté prennent le titre de *khalîfat al-rasûl*, successeurs du prophète, du mot arabe *khalîfat*, « qui vient après ». Historiquement, ce califat se réalise sur des modes très

divers : dans l'institution des quatre premiers califes, dits « bien guidés », et dans les dynasties qui suivent puis se fragmentent dans le long terme en d'autres formes de gouvernement (califats multiples, sultanats, émirats...), au fur et à mesure que l'empire musulman s'élargit géographiquement. Mais la notion de califat dépérit corrélativement à cet élargissement. Il faut donc noter la discontinuité de cette « expérience califale ». Celle-ci n'est pas le seul type de gouvernement vécu par les musulmans et elle disparaît définitivement en 1924. Mais il est important d'y revenir, si l'on veut comprendre la place de l'islam dans le gouvernement de la cité musulmane aujourd'hui. L'idée de souveraineté s'élabore historiquement, dans la réalité du pouvoir et des conflits, et se construit aussi théoriquement, idéalement, souvent par réaction à ce que deviendra progressivement le califat. Elle joue ainsi un rôle référentiel mythique, de repoussoir ou de faire-valoir, comme expérience « vécue » et « finie », derrière laquelle on peut retrouver certaines des conceptions du gouvernement en Islam, conceptions que se sont réappropriés tant les États nationaux au XX^e siècle que les oppositions islamistes.

57

Revenir à la notion de califat revient à décrire quelques-uns des grands traits du pouvoir exécutif de la communauté musulmane. L'idée d'un pouvoir législatif reste pendant très longtemps indéfinie, ne revenant théoriquement qu'à la révélation coranique et à la Sunna mohammadienne. Au contraire, le pouvoir califal a été défini et étudié par les auteurs musulmans, et il a donné lieu à différentes conceptions. La plus courante, qui s'est imposée dans la gestion politique des États, est la théorie sunnite classique du califat. Si l'usage de la notion de califat se fait à la mort du prophète, et sa première succession par Abu Bakr en 632, la question du lien entre le califat et l'islam commence véritablement à se poser pour la communauté musulmane en l'an 657. La bataille de Siffin oppose les partisans d'Ali, gendre et cousin du prophète, aux partisans de Muawiya, rival d'Ali, qui lui-même est calife depuis un an. Ceux qui décident de rester étrangers à cette bataille, les dissidents dits *kharidjites*, de *kharaja*, « sortir » en arabe, quittent le parti d'Ali et refusent d'accepter l'arbitrage favorable à Muawiya. Pour eux, seul un calife pieux et juste mérite l'obéissance. Ils affirment le principe électif du califat, sans autre restriction que religieuse. Ainsi, le parti kharidjite s'insurgera continuellement contre les hommes au pouvoir, fondant le principe d'opposition politique en Islam. Les fidèles d'Ali, qui devien-

dront les chiïtes, font alors du califat un droit divin qui n'appartient qu'aux descendants du prophète par la branche de Fatima, aux gens de la maison (*ahl al-bayt*). En revanche, les hommes de Muawiya vont fonder l'orthodoxie sunnite et établir les fondements de la conception dite « classique » du pouvoir en Islam. Le calife, légitimement élu ou désigné, pourvu qu'il soit de la tribu du prophète et non obligatoirement de sa famille, a droit à l'obéissance des musulmans tant qu'il ne commande rien qui soit ouvertement contraire à l'islam. Mais après la désignation du calife, les croyances et les pratiques intimes de celui-ci, même impies, ne peuvent légitimer la rébellion de la communauté contre lui et/ou son retrait du siège du pouvoir. Cette thèse produit *grosso modo* la matrice d'une théorie sunnite du califat, qui se fonde sur la nécessité absolue d'avoir un pouvoir exécutif et coercitif. Il vaut mieux, ainsi, avoir un chef injuste que faire subir à la communauté l'épreuve d'une *fitna*, d'une dissension, dira Abu Hamid al-Ghazali, au XI^e siècle. Dans cette configuration dite « classique » du pouvoir, que l'on peut broser ici à grands traits, comment le gouvernement de la cité s'organise-t-il dans ses rapports avec l'islam ?

Le chef de la communauté n'est pas une autorité « spirituelle ». Il assure le lien entre autorité spirituelle et temporelle. Il peut être dès lors défini comme un chef temporel – qui n'a rien de « divin » en lui-même –, chargé par la communauté de faire respecter les lois temporelles et spirituelles. Il n'a pas pouvoir de définir le dogme, qui reste au-dessus de lui, car il n'est en général pas de son ressort de dire le légitime et l'illégitime en ce qui concerne le religieux. Les spécialistes de la loi musulmane, les *fuqahâ* et les oulémas se chargent de cette fonction, par leur pratique de l'*ijtihâd*. Dans cette représentation idéale, le souverain n'a pas non plus pouvoir législatif ou judiciaire. Il fait simplement appliquer les lois civiles et religieuses existantes. Mais il nomme les qadis et les muftis chargés de dire la loi. Ainsi, le calife a un pouvoir coercitif de maintien de l'ordre public dans un système politique où fonctions religieuses et politiques sont séparées, mais en l'absence d'une séparation des pouvoirs, le pouvoir revenant, par définition, à Dieu.

Le gouvernement de la cité s'organise ainsi autour d'une division des tâches, le législatif étant représenté directement par les textes révélés et la Sunna, le judiciaire par l'*ijtihâd* des docteurs de la loi, et l'exécutif par le calife lui-même. Ces trois fonctions sont séparées en termes institutionnels, mais font toutes référence à la norme divine. Dans la réa-

lité, les configurations historiques du gouvernement en Islam montrent une grande diversité. Il n'est pas question d'y revenir ici, mais de noter que le travail quotidien de gouverner n'a souvent pas grand-chose à voir avec le religieux, et se définit comme un travail simplement profane de gestion de la cité.

Ainsi, sous la dynastie des Abassides, pour ne citer qu'un exemple, s'établit vers le X^e siècle une séparation fonctionnelle entre le religieux et le politique, même si, à cette époque, le pouvoir temporel devient quasiment absolu, et gouverne « au nom de Dieu ». Par l'émergence d'une classe d'hommes de religion, qui vivent une relation de partenariat avec l'État, les tâches religieuses, en particulier celle de produire des fatwas, reviennent à une institution qui ne se confond pas avec celle de l'exécutif, mais qui lui reste soumise. Le calife devient lui-même progressivement *khalîfat Allâh*, plutôt que successeur du seul prophète et sa personne gagne en autorité spirituelle. Mais, parce que la gestion de l'État impérial, géographiquement étendu, devient de plus en plus complexe, il délègue progressivement les tâches temporelles au vizirat, sous son contrôle théorique. Le religieux s'exprime et s'accomplit alors dans une relation d'intersection avec le pouvoir¹, mais l'idéal de fusion entre ces deux domaines a pour conséquence l'irruption toujours potentielle du religieux dans la sphère politique, soit pour légitimer, soit pour censurer le souverain. C'est justement le rôle que jouèrent une part minoritaire d'oulémas qui ont pu, par moments, fonctionner comme contre-pouvoirs à travers la production d'avis juridiques ou plus rarement d'admonestations directes au souverain, et finirent parfois en martyrs.

59

Déclin et redéfinitions

Cette séparation des fonctions religieuse et politique sous contrôle de l'État a été souvent vécue par les intellectuels musulmans, dans une vision négative et évolutionniste, comme une corruption du premier modèle de la communauté médinoise. Après la prophétie et les califes « bien guidés », l'histoire du gouvernement de la cité musulmane se définit comme celle d'une corruption progressive. L'emprise du politique sur le religieux est alors analysée comme un renversement inacceptable – et parfois traumatique – des rôles.

1. Par exemple, dans l'empire ottoman, deux systèmes de législations permettaient au gouvernement de fonctionner, celui du *kanûn*, parallèlement à celui de la *shari'a*.

Dans cette version du mythe des origines, la période prophétique, suivie immédiatement de celle des quatre premiers califes, définit un âge d'or. Plus on s'en éloigne, plus on assiste au déclin de l'islam vécu. Cette représentation est devenue courante pour nombre d'intellectuels ou d'idéologues islamistes de tout bord. L'islam de Médine représente la cité musulmane parfaite, idéale, où l'universalisme musulman remplace les liens du sang et les formations tribales. Certains insistent sur l'adéquation exacte aux normes de la révélation, d'autres réinterprètent la période médinoise en lui donnant des accents démocratiques. À travers la notion de *shûra* (consultation) par exemple, ils tentent d'affirmer le caractère coopératif et consultatif de l'islam des origines. Ces deux interprétations ne sont pas exclusives l'une de l'autre et donnent lieu à des représentations du gouvernement qui ne sont pas dépourvues d'ambiguïté.

60

Pour les comprendre, il faut revenir aux origines de la pensée réformatrice, qui se développe au XIX^e siècle. Celle-ci prend ses racines dans la référence à un « islam originel » comme à l'occident, d'où son ambiguïté, qui explique pourquoi ce réformisme – qui se propagera notamment dans tout le monde musulman à travers les écrits de Mohamed Abduh et Jamal al-Din al-Afghani – servira tout autant aux islamistes qu'aux sécularistes musulmans. Une des composantes essentielles de cette pensée est de réformer les systèmes de gouvernement en place pour en limiter l'aspect profondément autoritaire. L'islam devient ainsi un moyen de mettre fin à l'arbitraire princier. Le réformisme musulman développe alors l'idée d'une nécessaire « réforme de l'islam », d'une relecture des textes qui trouve dans le religieux les limites à l'autoritarisme mais aussi le fondement du principe de rationalité. Ainsi le gouvernement doit-il se fonder sur l'islam puisque celui-ci commande l'usage de la raison et la pratique de la consultation des citoyens². Les premiers réformistes ne préciseront rien de plus sur les formes de gouvernement, ce qui permettra d'ailleurs à des courants politiques très divers de les utiliser. Mais au début du XX^e siècle, en particulier dans les années 1920, qui voient la fin de l'institution du califat, l'idée de réforme politique et religieuse se scinde entre deux grandes matrices idéologiques qui offrent deux représentations concurrentes du gouvernement des musulmans. On peut les

2. Voir Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Londres, Oxford University Press, 1970.

illustrer dans les développements politiques et intellectuels de deux figures, qui vont préciser, chacune dans un sens différent, la première pensée réformatrice : celle de Ali Abd al-Raziq, qui, diplômé de l'université d'al-Azhar, publia en 1925 *L'Islam et les Fondements du pouvoir*, y développa les principes d'une religion sans État, et fut alors exclu du corps des oulémas égyptiens, et celle de Hassan al-Banna, qui fut le Guide suprême des Frères musulmans égyptiens entre 1928 et 1949 et définit l'islam comme religion et État (*dîn wa dawla*).

Pour Abd al-Raziq, la prophétie de Mohammad est dépourvue de signification politique, et la période des califes bien guidés n'est qu'un segment parmi d'autres d'histoire politique, et ne peut alors s'ériger en modèle de gouvernement. Plus encore : l'islam ne peut se définir comme fondement du gouvernement de la cité. Le Coran et la Sunna restant très vagues sur la définition du système politique, le gouvernement civil doit être donné à la raison humaine. L'idée de califat représente une entité spirituelle, qui aurait été instrumentalisée par les pouvoirs en place. Ali Abd al-Raziq entérine ainsi la disparition du califat, en refusant l'idée selon laquelle l'*umma* peut constituer une communauté politique.

61

Vers la même époque, Hassan al-Banna, qui construit une organisation politique, relie au contraire l'islam à l'organisation de la cité, et fait du Coran la constitution des musulmans. Le gouvernement – dont la forme peut varier selon les circonstances – opère à partir du principe de consultation (*shûra*). Le souverain (dont le nom peut être président, calife ou imam) doit se soumettre à la fois aux normes de l'islam et à la volonté populaire. Dans cette conception du pouvoir, qui fonde les éléments principaux de l'islamisme politique, le politique doit être régulé par l'islam, et non l'inverse. Ainsi, al-Banna parcourt l'histoire en sens inverse, en remontant au schéma idéalisé de Médine. Sa doctrine permettra plus tard, une fois les modèles de gouvernements nationaux réalisés, aux intellectuels et militants islamistes de comparer la réalité du gouvernement en Islam avec ce modèle idéal défini par le religieux, et de poser la question cruciale de la légitimité du souverain, ce qui fera plus tard le succès de la doctrine islamiste. Abd al-Raziq constatait au contraire l'absence de sacralité dans le politique, désamorçait finalement toute possibilité d'utilisation politique de l'islam. L'islam ne pouvant faire partie des fondements du *hukm* ou du pouvoir, notre docteur de la loi retire au politique l'un de ses instruments les plus utiles et les plus malléables : celui qui est offert par la variable religieuse.

Depuis le début du siècle, ces deux positions n'ont pas beaucoup changé. Les questions sont toujours posées peu ou prou sur le même mode, même si la réalité historique – la constitution d'États nationaux au XX^e siècle – met les musulmans aux prises avec de nouveaux types de souveraineté, notamment celle de la nation.

LE GOUVERNEMENT DE LA CITÉ
ET L'ISLAM AUJOURD'HUI.
L'IMPOSSIBLE GOUVERNEMENT « PARTAGÉ » ?

Les États « nouveaux » et l'autoritarisme

62 Au XX^e siècle, nombre de sociétés musulmanes se construisent à l'encontre de la colonisation, dans l'idéologie nationaliste. L'idée, puis la réalité du gouvernement se dessinent en suivant les contours de la nouvelle réalité nationale. L'*umma* musulmane n'est plus une nation à gouverner dans son intégralité, elle se fractionne en entités nationales et devient une « nation imaginée », qui, en tant qu'idée, aura un grand pouvoir de mobilisation.

Au sein de ces nouvelles instances « nationales », les types de régimes politiques varient, entre monarchie et républiques, mais se construisent à peu près sans exception sur un mode autoritaire et utilisent l'autoritarisme comme mode de gouvernement. Les processus électoraux sont quasiment absents ou disparaissent rapidement, le pouvoir est personnalisé dans des figures individuelles, qu'elles soient chefs de partis ou de dynasties.

Les contre-pouvoirs sont pratiquement inexistants, et les décisions gouvernementales sont en général les résultats de négociations internes aux appareils politiques au pouvoir. Dans le même temps, des appareils juridiques sont développés, des constitutions rédigées, modifiées au gré des circonstances. Si les régimes sont autoritaires, leurs représentants passent beaucoup de temps et dépensent en ressources dans le but de justifier et légitimer les modes de gouvernement à travers lesquels ils opèrent, s'assurant ainsi de l'obéissance de leurs citoyens par des techniques de discipline qui vont de l'usage de la violence physique aux légitimations symboliques qui utilisent l'islam de manière plus ou moins extensive, en passant par la redistribution clientéliste des ressources économiques et politiques.

La version culturaliste de la description du gouvernement en Islam fait de cette religion le fondement de l'autoritarisme, reprenant au pied de la lettre le modèle de la théorie classique du pouvoir en

Islam³. Pourtant, les conceptions du pouvoir en Islam sont multiples, et elles dérivent tout autant des circonstances historiques, économiques, sociales et politiques, que des croyances religieuses, qui produiraient, selon la vulgate orientaliste, de manière quasi systématique, telle ou telle conception du gouvernement. Renversons plutôt les prémisses de la version orientaliste du « pouvoir en Islam », et disons que, plus que fondement d'une conception homogène de l'autorité, l'islam en est *un* des instruments les plus utilisés. Revenons, pour l'illustrer, aux États nationaux et à leur rapport avec l'islam dans la seconde moitié du XX^e siècle.

Le contrôle de l'islam

Tout en restant lié à l'idée de l'*umma*, l'islam est intégré par les régimes politiques dans la définition de chacune de ces nations nouvelles, comme le montre, aux indépendances, le travail des États pour définir la « personnalité », ou l'« identité nationale ». Ce travail évolue dans le temps, prenant en compte les pressions venues de la société. Lorsque les islamistes émergent entre la fin des années 1960 et les années 1970, et après la fondation de la République islamique iranienne, qui démontre la possibilité de construire l'État « islamique », les États intègrent les demandes d'islamisation dans leur manière de gouverner, notamment en produisant des lois plus « islamiques ». Dans le même temps, la définition des fondements légitimes de la cité et le choix du rôle de l'islam dans ces fondements sont pensés par les élites étatiques et donnent lieu à des débats rapidement tranchés qui ne dépassent pas les cercles étroits des sérails politiques. En ce sens, on se retrouve dans une continuité et une exacerbation du système qui a été historiquement défini plus haut : contrôle de l'islam par le politique dans la division fonctionnelle des tâches religieuse et politique. Ce schéma revient à une monopolisation, ou une nouvelle « colonisation » interne et sans partage de l'islam, que l'on prenne la Turquie ou la Tunisie, pour citer des régimes dits « sécularisés », ou l'Arabie Saoudite ou le Maroc, dont le gouvernement de la cité repose formellement et très visiblement sur l'islam. Si les modes ponctuels de cette monopolisation sont différents selon les États, ils s'appuient tous sur une appropriation et un travail de la variable religieuse par les gouvernements en place. En ce sens, le gouvernement de

3. Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988.

la cité repose formellement sur l'islam tel que défini par ceux qui détiennent le pouvoir ou que celui-ci autorise comme interprètes religieux. Paradoxalement, gouverner c'est gérer la cité « au nom de l'islam » (nombre de constitutions explicitant, par exemple, que l'État est « musulman »), mais c'est principalement s'occuper de questions profanes. Le premier principe ordonne la fusion entre les domaines religieux et politique puisque le religieux est très fortement contrôlé par le pouvoir. Le second principe est un principe de séparation, puisque le pouvoir exécutif n'est pas religieux en lui-même, mais fait produire l'interprétation du religieux par d'autres, sous son contrôle étroit (en particulier par les hommes de l'*establishment* religieux)⁴. C'est dans ce contexte qu'il est possible de lire l'émergence des islamismes comme mouvements d'opposition à ce mode de gouvernement autoritaire ayant monopolisé la parole religieuse. C'est un autre type de gouvernement que propose l'islamisme, renversant les rôles du religieux et du politique.

*L'islamisme et le gouvernement de la cité :
entre la constitution d'une utopie et la participation au pouvoir*

Les islamismes qui émergent dans le monde musulman entre la fin des années 1960 et les années 1970 reprennent la matrice fondée par Hassan al-Banna à la fin des années 1920, et peuvent aussi la radicaliser, souvent sous l'influence combinée d'idéologues comme Abu al-A'la al-Mawdudi et Sayyid Qutb. Ils se déclinent dans des représentations du gouvernement idéal très différentes, mais interviennent tous comme volonté de destruction de ce monopole d'État sur le religieux. Ces islamismes jouent sur deux composantes : la composante de l'*umma* imaginée, et celle de la dimension du gouvernement national. Étant à la recherche du pouvoir, les islamistes jouent symboliquement sur l'idée d'un gouvernement de la nation islamique, celle qui fait miroir au califat disparu, mais travaillent réellement dans le système instauré par l'État-nation, dont ils sont eux-mêmes les produits.

S'il faut résumer rapidement la conception islamiste du gouvernement, on peut dire qu'elle se situe – selon ses diverses variantes – entre la théorie sunnite dite « classique » et la conception kharidjite du pouvoir. Si le souverain est le simple arbitre qui s'assure que la loi islamique

4. Pour le cas de l'Égypte, voir Malika Zeghal, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences-Po, 1996.

– qui le dépasse et qu’il n’est pas de son ressort de définir – est appliquée, la communauté islamique ne peut accepter un chef ou un gouvernement qui ne respectent pas la loi religieuse. Ce fonctionnaire politique qui ne peut *incarner* la loi divine, mais a pour fonction de la faire respecter, est alors inscrit dans une sorte de *no man’s land* puisque tout pouvoir vient de Dieu. La notion de *tawhîd*, d’unicité divine, chère aux islamistes, installe une discontinuité profonde entre Dieu et les hommes. Ainsi, la réalité de tout pouvoir intermédiaire devient chancelante. L’idée selon laquelle tout pouvoir vient de Dieu signifie que l’obéissance et la soumission ne peuvent aller qu’à Dieu. Le pouvoir humain dans cette vision idéale n’existe pas. Le chef politique (et par extension la fonction de gouverner) est l’instrument d’une autorité qui ne lui appartient pas. Il y a donc une discontinuité théorique (et il faut insister sur le fait qu’elle n’est que théorique) entre Dieu et le monde des hommes qui a une très grande importance quant à la conception que l’on se fait alors du pouvoir politique et de l’organisation de la cité musulmane. Le gouvernement islamique reste alors une utopie, car son humanité le rend imparfait, donc impossible. Dans cette conception, le lieu idéal du politique se voit comme déshumanisé, puisqu’il ne revient qu’au divin, comme si, face aux échecs patents des gouvernements en place, il ne restait plus qu’à s’en remettre à Dieu pour sa gestion et bannir les hommes de l’organisation de la cité. Ainsi la conception islamiste du gouvernement s’organise-t-elle autour de l’idée d’obéissance (*tâ‘a*), faisant traduire l’obéissance de celle qu’on doit au souverain à celle qui est due à Dieu et à sa loi. L’islamisme a, dans ses écrits, toujours très peu glissé sur les modes et les règles précises de gouvernement, ramenant l’idée d’État islamique à la soumission à la loi divine, cette loi n’étant que très marginalement travaillée conceptuellement et définie juridiquement.

65

Cependant, aujourd’hui, au niveau de la pratique politique, le lien entre islam et gestion gouvernementale est très diversifié, de l’Indonésie au Maroc. Il semblerait alors que toutes les expérimentations possibles de l’islam dans un gouvernement aient été faites. Pour ne citer que quelques exemples, l’Iran illustre le cas d’un gouvernement islamique où la consultation populaire joue un rôle important mais limité par la loi religieuse et son interprétation par les mollahs. En Afghanistan, le régime des talibans a exercé un gouvernement de type islamique ultra-fondamentaliste. Au Maroc, un commandeur des croyants joue à la fois la carte islamiste modérée et celle d’élections peut-être ouvertes. En Égypte, le gouvernement militaire islamise la société tout en évitant par

la répression l'arrivée au pouvoir des islamistes. En un sens, la demande d'une intégration de l'islam au gouvernement de la cité a été réalisée en grande partie, notamment au niveau symbolique nécessaire pour désamorcer les demandes des oppositions islamistes. En revanche, les demandes de participation politique, issues des islamistes et des autres types d'opposition politique, n'ont pas véritablement reçu de réponses. Dès lors, la pierre de touche de toute la question du gouvernement de la cité réside aujourd'hui dans la problématique de la consultation, des droits civils, plus que dans celle de l'utilisation de l'islam. L'interrogation essentielle dans le concept de gouvernement de la cité n'est plus tant celle du rôle de l'islam, semble-t-il, que celle de l'autorité, de sa désignation et des modes de participation politique.

66 L'un des indices de cette transformation encore très timide se décèle dans le fait que la question de l'obéissance semble moins présente aujourd'hui dans certaines conceptions de l'islamisme (à part celles de l'islamisme radical, qui est en position d'échec et de fragmentation et de l'islamisme salafiste, devenu extrêmement présent et influent, mais incapable de réforme intellectuelle). Celles-ci se préoccupent plus largement d'une question qui renverse celle des principes de l'obéissance à Dieu et remet l'individu au centre du politique, en posant la question suivante : qu'offre l'islam aux hommes pour qu'ils façonnent leur monde et gèrent leur cité ?

On peut noter, dans les constructions de l'islamisme modéré notamment, l'émergence de la notion de gouvernement islamique, centré sur celui de « justice » et de citoyenneté et sur les limites à l'arbitraire du pouvoir, dans la continuité des premiers réformismes du XIX^e siècle⁵.

5. Voir par exemple, les ouvrages sur le thème des « buts de la charia », ou *maqâsid al-sharî'a*. Dans la continuité des réformismes développés par Mohamed Abdouh en Égypte ou plus tard par le cheikh Ben Achour en Tunisie, on s'intéresse, comme Raïsouni au Maroc, aux buts de la charia, et non à sa substance présumée. Ces buts seraient la réalisation de l'intérêt général et en particulier le bonheur (*sa'âda*) des hommes. Voir Ahmed Raïsouni, *al-fikr al-Maqasidi*, Rabat, 1999. Aux États-Unis, Khaled Abu Fadhl, professeur à UCLA, fait partie de ceux que l'on appelle les Jeunes Turcs des Études islamiques. Il pense à une refondation des valeurs culturelles islamiques relues et interprétées à l'aune des valeurs pluralistes et des droits de l'homme. Voir *The Place of Tolerance in Islam*, UCLA, novembre 2002. La question est de savoir si ce genre d'écrits peut avoir une influence politique sur les gouvernements des États dans le monde musulman, et sur quels modes. Ce nouveau courant, qui reste minoritaire, mais avance sûrement, est très critique à propos des efforts de beaucoup d'orientalistes occidentaux qui voient l'islamisme comme issu de la société civile : en témoignent les travaux de John Voll, qui auraient aidé à légitimer, à l'intérieur du discours des sciences sociales occidentales, une conception autoritaire de l'islam politique.

La question du gouvernement de la cité est rapportée à un problème de gestion des hommes dans le sens de la justice, pas seulement d'obéissance à Dieu comme tend à le faire le fondamentalisme pur. Si le pouvoir vient de Dieu, c'est pour définir et instaurer le bonheur des individus. La loi est ainsi donnée par Dieu aux hommes pour façonner le meilleur des mondes, plutôt que pour simplement s'y conformer par obéissance. À eux d'en retrouver les principes et les interpréter à l'aune de la modernité.

Depuis les années 1960, s'est développée d'une part la conception d'un gouvernement islamique fondé sur une charia définie comme « obéissance », et non participation, selon un modèle fondamentaliste, très appauvri et rigide au niveau conceptuel, et à partir duquel il semble ne pouvoir émerger aucune conception novatrice du pouvoir politique, car l'ordre politique reste transcendentalement défini. On peut, de ce point de vue, parler d'un échec politique réel⁶ de l'islamisme. Une deuxième tendance, celle de la réforme, existe d'autre part, mais elle reste, elle aussi, en situation d'échec, pour des raisons différentes. Elle est en effet imprécise et très hésitante sur les modes de gouvernement à considérer. Elle est aussi le plus souvent en butte à la censure de gouvernements autoritaires qui ont opté pour un fondamentalisme d'État et condamnent, pour des raisons d'opportunisme politique, les demandes de démocratisation en les associant à des entreprises de trahison pro-occidentales⁷. C'est pourquoi les intellectuels musulmans qui vivent en Occident pourraient définir un lieu de renouvellement de la pensée politique. Mais leur influence sur les élites politiques des États-nations musulmans restera probablement très réduite.

67

La sortie des modes autoritaires de gouvernement ne peut se faire que dans une nouvelle lecture de la question de l'« islamité » des États en place. C'est en effet parce qu'ils se sont islamisés symboliquement ou réellement que la grande majorité des États a pu rester en place et continuer de gouverner sur un mode autoritaire. Si le débat se déplace vers le problème des modes précis du gouvernement, c'est-à-dire sur la défi-

6. Voir Olivier Roy, *L'Échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992.

7. De ce point de vue, la Tunisie représente un cas intéressant et paradoxal : la pensée réformiste se développe, encouragée par un gouvernement de type autoritaire qui combat l'islamisme – et réforme ses manuels scolaires en y développant amplement la conception de la démocratie issue des Lumières –, mais rejette aussi, de manière concomitante, toute demande de participation politique.

nition et l'application d'un droit public (dont le rapport avec l'islam peut être défini), on peut alors penser à un renouvellement de la pensée politique et surtout à une innovation possible au niveau de la pratique politique. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que les quelques intellectuels musulmans qui s'attachent à la question politique aujourd'hui de manière innovante, aussi minoritaires soient-ils, soient essentiellement des spécialistes du droit.

B I B L I O G R A P H I E
S O M M A I R E

- 68 Article « Khalifa », in *Encyclopedia of Islam*.
Yadh Ben Achour, *Normes, Foi et Loi, en particulier dans l'islam*, Tunis, Cérès éditions, 1993.
Jocelyne Dakhlia, *Le Divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Paris, Aubier, 1998.
John Esposito et John Voll, *Islam and Democracy*, New York, Oxford University Press, 1996.
Abdellah Hammoudi, *Master and Disciple. The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.
Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Londres, Oxford University Press, 1970.
Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2001.
Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988.
Olivier Roy, *L'Échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992.
Organisation des Nations unies, *The Arab Human Development Report*, 2002.
Hisham Sharabi, *Neopatriarchy*, New York, Oxford University Press, 1988.

R É S U M É

Les rapports entre le gouvernement de la cité et l'islam sont des rapports complexes, qui vont beaucoup plus loin qu'un simple rapport de confusion. Dans l'histoire de l'islam, jusqu'à la plus récente, on peut repérer une tendance à la séparation des fonctions de gouvernement et de légitimation religieuse ainsi qu'une propension, de la part du pouvoir politique, à contrôler les instances de légitimation religieuse. L'islamisme politique, qui naît dans les années 1970, a posé avec acuité – mais de manière indirecte – la question de cet autoritarisme, sans jamais la résoudre. Aujourd'hui, pourtant, la question du gouvernement dans les pays arabo-musulmans se rapporte beaucoup plus au problème du mode de gouvernement et de son autoritarisme qu'à celle de ses rapports avec le religieux.