YADH BEN ACHOUR

Structure de la pensée politique islamique classique

Nul doute aujourd'hui encore que l'Islam, au lever de son xve siècle, se révèle aux yeux du monde entier comme l'une des dernières religions à inspirer, animer et même dicter les conduites politiques. Il n'était d'ailleurs pas besoin d'attendre la révolution iranienne pour faire ce constat.

Rarement, presque jamais, l'Islam ne s'est résigné à se retirer de la scène politique même dans les pays musulmans les plus laïcisés. Son influence se situe aussi bien au niveau de la négociation des alliances entre Etats et des relations internationales, qu'au niveau de la détermination des politiques internes des Etats. Cela apparaît clairement dans les discours politiques, les constitutions, le droit positif, en particulier le droit privé.

Là où aujourd'hui les gouvernements proclament officiellement le caractère islamique de leurs politiques, l'influence de l'Islam est directe et on prétend alors pratiquer une politique tirée des écritures sacrées. Là où les gouvernements se proclament entièrement, ce qui est extrêmement rare, ou partiellement laïques, on verra quand même l'Islam maintenir sa présence par de multiples voies d'infiltration. Que de lois édictées par des gouvernements laïcisants ont subi au niveau de leur application par les juges des torsions de nature à leur restituer la coloration islamique dont on voulait précisément les débarrasser.

Cette présence de l'Islam se présente d'ailleurs sous plusieurs aspects. Parfois, l'Islam jouera le rôle d'une idéologie légitimante et stabilisatrice, d'autre fois celui d'une utopie révolutionnaire ; parfois le contenu de son message est compris comme collectiviste et égali-

taire, d'autre fois comme aristocratique et hiérarchisé. Tantôt on le tient pour démocratique, tantôt on s'en sert pour légitimer des monarchies non participationnistes. L'étendard de l'Islam a été porté à bout de bras par des hommes aussi éloignés les uns des autres que le roi Hassan II, Moammar Guaddafi, l'imam Khomeiny. Ahmed Soekarno, Ali Bhutto, mais également Bourguiba ont sollicité ses normes. En son nom, les adversaires politiques les plus acharnés s'affrontent.

Dans la présente étude, on voudrait présenter au lecteur les axes fondamentaux autour desquels s'articule la pensée politique islamique classique, celle qui s'arrête à la deuxième moitié du XIXe siècle. Le lecteur attentif verra que les versions contemporaines de l'Islam politique ont peu de points communs avec la pensée des anciens. Il existe entre elles une rupture profonde. Mais il verra, par ailleurs, qu'il existe malgré tout entre elles une continuité indiscutable.

Cette pensée politique ne sera pas appréhendée exclusivement à travers la doctrine des Fuqaha (juristes). Ceux-ci, à de rares exceptions, n'ont accordé à la chose politique qu'une attention partielle. Elle sera entrevue à travers un échantillon d'ouvrages d'ordre politique ou encore littéraire ou historique ou philosophique ayant des incidences politiques et propres à nous fournir des précisions sur la représentation que les penseurs ont du politique.

La pensée politique classique s'organise autour des axes suivants : le premier est d'ordre méthodologique. En effet la démarche adoptée par les anciens pour dégager les principes, règles ou professions de foi politique consiste à partir des textes sacrés. La politique se définit dans la terminologie juridique comme *siyasa char'ya* (politique tirée du *char'* = prescriptions juridico-religieuses). Malgré cela, nous verrons qu'il existe une littérature politique profane.

Nous aurons par la suite à constater que, malgré le fondement communautaire du pouvoir, la capacité politique ne revient qu'à l'élite. Quant à l'exercice du pouvoir, il est concentré entre les mains du chef ; un chef dont les droits et les obligations à l'égard des sujets pivotent autour du couple obéissance-équité.

UNE POLITIQUE TIRÉE DES ÉCRITURES : LA « SIYASA CHAR'IA »

L'exposé des idées relatives au statut des gouvernements et à leur conduite procède d'une méthodologie scripturale et exégétique. Cette méthode est suivie en particulier par les auteurs de formation

juridique comme Mawerdi (1) ou Ibn Taymiya (2) ou Al Farra (3) ou d'autres encore.

Par cette méthode, institutions publiques, activité de l'Etat, alliances, paix et guerre avec les nations, statut du citoyen, statut des minorités non musulmanes, prélèvement de l'impôt, etc., trouvent leurs sources dans une disposition expresse du Coran ou de la Sunnah, comme le montre Mawerdi.

En réalité, dans ses *Ahkam Sultaniyah*, Mawerdi se fait légiste du califat, un califat pourtant bien diminué, malmené par des Etats musulmans rivaux et puissants ou secouru par d'encombrants protecteurs.

L'effort de Mawerdi a été précisément d'assimiler les données nouvelles du démembrement de l'Empire abasside et de les intégrer dans la classique théorie du califat, tirée directement des textes.

Quant à Ibn Taymiya, il édifie tout son ouvrage concernant le droit public islamique sur les versets 58 et 59 dc la Sourate des femmes (4). C'est à partir de ces deux versets qu'il tire sa conception des fonctions publiques, des finances et de l'impôt, du droit pénal, de la guerre et du bon gouvernement.

Mais la politique tirée directement des écritures sacrées ne pouvait assurément pas suffire aux besoins toujours changeants de la vie sociale. Les penseurs et juristes musulmans s'en sont bien rendus compte.

Ibn 'Aqil al Baghdadi (5) dans ses *funun* définissait ainsi la *siyasa* : toute action propre à conduire les hommes vers le bien et à les éloigner

(1) MAWERDI, auteur chaféite du IVe-Ve siècle hégirien (374-450) (974-1058 apr. J.-C.). Son ouvrage *al Ahkam asultanya* constitue un traité de base. Traduit en français par FAGNAN, Alger, Jourdan, 1915, et par OSTROROG, Paris, Leroux, 1901. V. H. LAOUST, La pensée et l'action politique d'Al Mawerdi, *REI*, 1968, 1, p. 11.

(2) IBN TAYMIYA, auteur hanbalite du VIIe-VIIIe siècle hégirien (661-728) (1263-1328). Auteur d'un opuscule sur la *siyasa char'iya*. V. Henri LAOUST, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiya*, Le Caire, 1939.

(3) AL FARRA, auteur hanbalite contemporain d'Al Mawerdi (388-458). A écrit un ouvrage portant le même titre que celui de Mawerdi avec un contenu presque identique.

(4) *Verset 58 :*

> Allah vous ordonne de restituer les biens déposés entre vos mains à leurs ayants droit et, si vous jugez vos semblables, de juger avec équité. Dieu vous adresse là une excellente recommandation. Il entend et voit tout.

Verset 59 :

> O vous qui croyez ! Obéissez à Dieu, obéissez au prophète et à « u li al amr » (à ceux qui d'entre vous détiennent « les affaires », ceux qui exercent l'autorité). Si vous vous querellez sur une chose quelconque, référez-en à Dieu et au prophète si vous croyez en Dieu en un jugement dernier. Ceci est le meilleur moyen d'entendre les choses.

(5) Eminent docteur hanbalite (432-515 H.) (1040-1121 apr. J.-C.).

du mal, même si elle n'est pas édictée par le prophète et qu'il n'y a pas, en ce qui la concerne, de révélation. Ibn 'Aqil ajoutait que s'il est juste d'affirmer que toute politique doit être conforme au *char'*, il est erroné de croire qu'il n'y a pas de politique en dehors du *char'*.

Tirant les conséquences de cette observation Ibn Qayim al Jawziya (6) montrera à son tour que la politique se situe à côté des textes, sinon au niveau de ses méthodes du moins au niveau de ses règles. L'art du bon gouvernement procède dit Ibn Qayim al Jawziya de la sagacité, de l'intuition, de l'intelligence du prince et ne saurait donc se plier à la rigidité d'une codification. L'auteur montrera en s'appuyant sur les précédents du prophète lui-même comme de ses successeurs et notamment de Ali Ibn Taleb qu'ils ont tous gouverné, en quelque sorte, *extra legem* (7).

Plus tard, Al Maqrizi (8) distinguera les prescriptions du *char'* et celles de la *siyasa* et cette distinction servira de fondement à toute la littérature politique profane à caractère littéraire ou historique.

A cet égard, Ibn Qutaïba (9), présentant la première partie de son encyclopédie littéraire *('uyun al akhbar)*, partie consacrée au pouvoir *(a. sultan)*, écrira : « Ce livre, bien qu'il ne se trouve ni dans le Coran ni dans la *sunnah* ni dans les prescriptions de la religion ni dans la science du défendu et du permis, indique la voie des grandes affaires et des bonnes actions, défend les vilenies, encourage la bonne gestion des affaires, la juste appréciation des choses et une politique juste... La voie pour parvenir à Dieu n'est pas unique en effet et le bien ne se limite pas seulement aux longues veillées en prières, ni à la poursuite du jeûne au-delà de son terme, ni à la science de l'interdit et du licite ; les chemins de Dieu sont innombrables et les portes de Dieu sont très vastes. Le bon ordre religieux dépend des mœurs du temps et celles-ci dépendent de l'autorité gouvernante. Quant à la bonne conduite des gouvernants elle dépend du bon conseil qu'il reçoit et des bonnes explications qu'on lui donne » (10).

Ainsi, à côté de la *siyasa char'iya* va donc se développer une politique profane sur l'art du bon gouvernement. Les écrits politiques qui rentrent dans cette catégorie auront tous, sans exception, les caractères d'une sorte de pédagogie politique, d'un catéchisme

(6) Ibn Qayim al Jawziya, éminent juriste hanbalite du VIIe siècle hégirien (691-751). A fait de la notion de *Firasa* (sagacité politique) une notion centrale de son œuvre *(A turuq al hikmiya fi asiyasa achar'iya)*.

(7) Le jugement de Salomon figure en bonne place dans le lot des précédents cités par l'auteur dans son ouvrage.

(8) Historien et juriste du VIIIe-IXe siècle H. (766-845 H.) (1365-1441 apr. J.-C.).

(9) Historien et écrivain IIIe siècle H. (213-276) (1365-1441 apr. J.-C.).

(10) *'Uyun al akhbar*, Le Caire, 1925, Introduction, p. 2.

professionnel à l'usage des gouvernants. Plusieurs écrivains laisseront dans ce domaine des ouvrages remarquables par la finesse de leur style ou de leur message. Il en est ainsi d'Ibn Abdi Rabbih (11) auteur d'une encyclopédie littéraire *(Al 'iqd al farid)* dont plusieurs livres sont plus ou moins directement rattachés à la science politique, notamment le premier : *Le livre du pouvoir.* Il en est de même également de cet attachant ouvrage de Turtuchi (12) *(Siraj al mulūk : Le flambeau des rois)* ou encore celui de Samhoudi *(Al lu' lu' al manthūr fi nasīhati willat al umūr : Les perles éparpillées dans les conseils donnés aux gouvernants)* (13) ; bien conscient de l'autonomie de sa discipline par rapport aux sciences religieuses Samhoudi la fonde sur la raison et c'est là l'objet du livre premier de son ouvrage : *Définition et bienfait de la raison.*

L'état de la littérature politique profane n'est pas encore entièrement au point et son bilan et son exploitation systématique restent à faire. Il faudrait évidemment signaler avant de clore ces développements l'existence d'une école philosophique dont les plus éminents représentants, dans le domaine politique, sont Farabi (14) et Ibn Abi Rabi' (15). Farabi donnera une lecture islamique de Platon et Aristote dans les ouvrages connus, tandis qu'Ibn Abi Rabi' se livre à une analyse abstraite et géométrique de l'art de gouverner après avoir préalablement livré ses idées philosophiques et morales dans son ouvrage : *Suluk al Mālik Fi Tadbir al Mamālik (Les voies du souverain pour diriger ses royaumes).*

Malgré l'existence de cette littérature politique profane le combat pour la laïcité, connu des Occidentaux, n'effleure même pas la conscience politique en Islam. Il n'existe pas. La religion a toujours servi de cadre de référence, soit explicitement soit implicitement. L'existence d'une politique d'inspiration extra-divine ne remet pas en cause ce fait. Ce n'est qu'au XXe siècle, après la première guerre mondiale et l'abolition du califat ottoman, que le problème apparaîtra dans le monde musulman.

La méthodologie que nous venons de décrire garde aujourd'hui

(11) Ecrivain andalous (245-327 H.) (859-939 apr. J.-C.).

(12) Turtūchi est un écrivain andalous du Ve-VIe siècle H. (451-520) (1059-1126 apr. J.-C.).

(13) Samhudi : auteur chaféite du IXe-Xe siècle hégirien (844-911) (1440-1505 apr. J.-C.).

(14) Philosophe du IIIe-IVe siècle H. (259-339) (870-950 apr. J.-C.).

(15) Philosophe arabe. Les historiens ne sont pas d'accord sur la date de son ouvrage : *Suluk al mālik.* Certains le rattachent au règne du califat abasside Al Mo'tacim (mort en 842 apr. J.-C.), d'autres à celui d'Al Mosta'cim (mort en 1258 apr. J.-C.).

encore sa vigueur. Ce qui a changé, c'est le résultat auquel elle aboutit, les contemporains revenant à leur tour aux écritures et leur donnant un autre contenu plus proche des mœurs et des exigences de notre époque.

FONDEMENT DU POUVOIR

C'est ainsi que les penseurs ou hommes politiques musulmans contemporains ont presque tous systématiquement tenté de trouver dans l'enseignement islamique un fondement direct du gouvernement démocratique. Ils sont innombrables et nous ne pouvons pas les citer ici, ne serait-ce que partiellement, tant le simple fait de les citer dépasserait les limites de ce propos. Ils se recrutent à travers tous les horizons : traditionalistes azhariens, zitouniens ou autres, intellectuels formés dans les universités européennes, libéraux, frères musulmans.

Enfin nous voyons à travers le monde musulman asiatique, africain ou arabe, s'ériger des gouvernements pratiquant une démocratie islamique avec des versions diverses.

En réalité ces interprétations procèdent toutes d'une nouvelle lecture des normes islamiques. Sans vouloir discuter leur bien-fondé, nous dirons simplement que cette lecture ne correspond nullement au contenu de la pensée politique arabo-islamique classique. Celle-ci a été, avec constance, une pensée foncièrement élitiste, non pas tant, il est vrai, au niveau du fondement du pouvoir qu'au niveau de la capacité politique. Le fondement du pouvoir et de l'autorité est une question qui a divisé les penseurs, théologiens et juristes musulmans. Le point de vue des sunnites sur la question est apparu en réaction à la théorie chiite du Nass (texte, parole expresse). Cette dernière considère que le prophète a expressément, textuellement dirions-nous, désigné Ali Ibn Abi Taleb comme son successeur à la tête de la communauté musulmane. Pour les chiites, la dévolution du pouvoir doit donc impérativement se limiter à Ali et ses descendants. Le fondement du pouvoir étant donc scriptural la question du coup se rehausse au niveau de l'essence même du dogme chiite. Elle dépasse le simple point de vue politico-juridique. Il n'est ni rare ni étonnant, en Islam, qu'une affaire d'origine dynastique se transforme d'un coup en religion. Le conflit politique prépare le schisme religieux.

Pour réfuter cette théorie et justifier les califats de Abu Bakr, 'Omar, 'Othman les docteurs sunnites feront appel aux concepts d'*Ummah* (nation) et d'*Ikhtiyar* (libre choix). Cette réfutation, avec

les idées qui l'accompagnent, viendra de l'école ash'arite qui défend le sunnime aussi bien contre les chiites que contre les kharéjites et les mu'tazilites.

L'école ash'arite commencera donc par concentrer ses arguments contre la théorie du Nass ; celle-ci détruite, le seul fondement possible du pouvoir devient le libre choix de l'*Ummah*, comme l'affirme Baquillani (16). Le sunnime admet, par conséquent, l'idée d'un fondement communautaire du pouvoir.

Cependant l'*Ummah* n'est pas dans l'esprit des penseurs sunnites une entité concrète et charnelle. Elle ne se confond pas avec la notion quantifiable de peuple.

C'est un concept abstrait qui évoque non pas seulement une communauté humaine et territoriale mais une communauté de croyance trans-temporelle et trans-spatiale. De ce fait, cette *Ummah* ne peut vouloir, ne peut s'exprimer directement mais d'une manière médiatisée.

CAPACITÉ POLITIQUE

La volonté présente et exprimable qui parlera en son nom sera celle de l'aristocratie du savoir ou du pouvoir. Nous voyons le même Baquillani affirmer, à cet égard, dans son *Tamhid* : « L'imam est désigné par acte (ou pacte) des Musulmans les plus considérés, les meilleurs *(afādhil)* qui sont Ahl al Hal Wal 'aqd » (17). Quelques siècles plus tard Taftazani (18) parlera de *wujūh an nās* (les plus en vue, les plus notables).

La notion d'élite apparaît également sous la forme d'une distinction entre *'Amma* (masse, peuple) et *Khassa* (notables). Les attributs de la capacité politique ne sont pas affaires de *'Amma*, à celle-ci il n'est demandé que d'obéir. Quant à ces *afādhil* ou ces *wujūh an nās*, certains auteurs comme Ibn Taymiya les limiteront aux savants *('ulémas)* et aux gouvernants *(umara)* tandis que d'autres les étendront aux notables d'une manière générale, nous serions tentés de dire

(16) Théologien du IVe siècle H. (Xe siècle apr. J.-C.), son *Tamhid* était, semble-t-il, destiné au fils de 'Adhud a dawla. Introducteur de l'atomisme dans la science du *Kalam* (théologie).

(17) *At tamhid*, publié et commenté par ABŪ RIDA EL KHUDHARI, Le Caire, 1948, p. 178.

(18) Taftazani est un théologien du VIIIe siècle de l'hégire (712-791 H.) (1312-1389 apr. J.-C.).

aux « influents » (chefs de tribus, fonctionnaires, officiers, etc.). Ce sont eux qui forment cette catégorie des *Ahl al Hal wal A'qd* (ceux qui lient et délient).

La conception élitiste apparaît donc au niveau de la capacité politique. L'élite va exercer sa capacité politique sous plusieurs formes : c'est à elle que revient la lourde charge de désigner le calife quand cette désignation suit la procédure de l'*Ikhtiyar* (libre choix) (12). C'est grâce à leur acte d'allégeance *(Bay'a)* que le calife acquiert sa légitimité et que son autorité peut alors s'imposer au reste de la communauté.

Le deuxième aspect de la capacité politique de Akl al Halwal A'qd se concrétise dans son caractère représentatif. L'élite, en effet, est sensée s'exprimer au nom de la communauté entière et il est donc du devoir du calife ou du gouvernant de la consulter. Les publicistes classiques justifient cette obligation de consultation par recours direct au Coran (20).

Enfin, l'aspect le plus important de cette capacité politique réside en ce qu'il revient à l'élite d'interpréter les textes sacrés donc de légiférer. La fondation des grandes écoles juridiques islamiques et l'apparition des grandes corpus juridiques qui sont à la fois des compilations doctrinales mais en même temps des codifications législatives ont été l'œuvre des savants et non l'œuvre directe des rois. Le droit a été posé en dehors du pouvoir, c'est une œuvre législative à caractère scientifique. Cette observation expliquera qu'à l'intérieur de l'élite va s'établir une hiérarchie, du type de celle qu'on retrouve dans la civilisation hindouiste, entre hommes du savoir et de la connaissance et « gens de l'épée » *(Ahl as saïf)*. Les *'ùlémas* auront donc un statut particulier de guide et d'inspirateur des conduites politiques. L'idée est très nette dans le traité juridique d'Ibn Qaïm al Jawziya, *A'lām al muwaqqi'ine*. Celui-ci écrit en effet que Dieu a ordonné dans le Coran aux croyants d'obéir à *ulu al amr* et que c'est pour eux le plus sacré des devoirs mais il ajoute : « En vérité, les gouvernants doivent être obéis seulement dans la mesure où leurs décrets sont conformes à la science religieuse *('ilm)*. L'obéissance qui leur est due suit celle qui est due aux savants *(ùlémas)*. L'obéissance

(19) Cette procédure n'est pas exclusive. Il existe en effet une procédure par *Ahd* ou *wasiya* par laquelle a lieu la désignation du calife successeur par le calife en exercice.

(20) Certains versets recommandent au prophète de consulter sa communauté, d'autres affirment que Dieu aiment ceux qui discutent entre eux de leurs affaires avant de se décider. V. versets n° 159 de la Sourate d'Al Umrane et 38 de la Sourate des femmes.

n'est que dans la limite du rationnel et de ce qui est commandé par la science religieuse *('ilm)* » (21). Ce privilège des ùlémas est une constante de la pensée politico-juridique islamique classique.

EXERCICE DU POUVOIR

L'exercice effectif du pouvoir n'est ni affaire de masse ni même affaire d'élite mais d'individu. L'idée fait également partie des invariables de la pensée politique islamique.

C'est donc à partir du pouvoir d'un seul que se constitue et se conçoit l'Etat. Mais comme la concentration absolue du pouvoir est une vue de l'esprit, les penseurs ont dû avoir recours à diverses explications pour comprendre la diffusion du pouvoir dans l'Etat. Le concept le plus couramment évoqué, à cet égard, est le concept de délégation *(Tafwid)*. La pensée politique islamique ne reconnaît aucune espèce de « séparation des pouvoirs » dans l'Etat ; cette idée lui est tout à fait étrangère bien que le contraire ait été soutenu, notamment par le Pr A. Sanhoury dans son *Califat* (22).

C'est autour de la notion juridique de délégation que Mawerdi centre plusieurs de ses développements sur la répartition des fonctions politiques et administratives.

Ibn Khaldoun (23) ne dément pas cette vision foncièrement unitaire de l'Etat et écrit que toutes les fonctions religieuses, politiques, administratives s'intègrent dans la fonction suprême et que celle-ci constitue « le tronc unificateur » *(al asl al jàmi')*.

La majeure partie des ouvrages à caractère politique concentrent leurs vues sur l'individu-commandeur : ses droits, ses obligations, ses qualités morales, ses qualités politiques. L'individu-roi a monopolisé l'attention des analystes et les autres rouages, sauf chez un Qalqachandi (24) ou un Ibn Khaldoun ou un Jahshayàri (25), sont relégués au rang des accessoires.

Ceci est apparent à travers des ouvrages aussi variés que le *Tàj*

(21) *A'lam al Muwaqi'ine 'an rabbi al 'alamin*, Le Caire, Ed. Sa'da, 1955, t. I, p. 10.

(22) A. SANHOURY, *Le califat, son évolution vers une société des nations orientales*, Geuthner.

(23) Nous excluons Ibn Khaldoun du lot des auteurs classiques à cause des spécificités remarquables de son œuvre. Il lui arrive cependant de reprendre leurs idées, ce qui justifie sa citation dans ce texte.

(24) Auteur de l'encyclopédie : *Subh al A'chā fi Sinā'ati l incha* (IIIe siècle H.) (IXe siècle apr. J.-C.).

(25) Auteur d'une histoire de certains vizirs abassides *(Kitab al wuzarā wal Kuttab)*. A vécu au IIIe-IVe siècle H. (IXe-Xe siècle apr. J.-C.).

(la couronne) attribué à Jahidh (26) ou les œuvres de Samhudi ou de Turtuchi ou d'Ibn Abi Rabi' déjà cités. Fait significatif : la sophocratie collégiale de Platon se transforme chez Farabi en sophoeratie unitaire et individuelle (27).

Lorsque, au XIXe siècle, le mouvement réformiste s'emparera des idées politiques et se mettra à les retranscrire, il ne remettra pas en cause le pouvoir personnel mais le rééquilibrera. Il trouvera dans la monarchie constitutionnelle (monarchie limitée par une loi d'après la terminologie d'Ahmed Ibn Abi Dhiaf, le réformiste tunisien) une excellente formule de gouvernement.

Encore aujourd'hui, l'analyste du droit public musulman moderne n'a qu'à constater cette idée. Elle apparaît à travers les discours politiques des hommes d'Etats musulmans, même ceux d'Habib Bourguiba qui fit, par exemple, lors du *Mouled*, à la mosquée de Kairouan en 1975, en présence du colonel Guaddafi, un discours où il comparait les pouvoirs du Président de la République à ceux du calife musulman (28). Elle transparaît également à travers les constitutions des Etats musulmans et l'exemple du Maroc est, à cet égard, éloquent. Elle transparaît également à travers le droit administratif et la jurisprudence moderne. Elle s'impose enfin au simple observateur des pratiques politiques islamiques contemporaines ; l'imam Khomeiny en représente une version chiite depuis toujours accentuée et débordante.

UN DROIT : L'OBÉISSANCE
UNE VERTU POLITIQUE : L'ÉQUITÉ

Elément capital de la pensée politique islamique, l'obéissance est un droit du souverain. Les penseurs la justifient unanimement par référence au verset des *umara* (les émirs, ceux qui gouvernent) déjà cité et lui trouvent également des sources abondantes dans la tradition de notre prophète. Muslim et Boukhari, entre autres, citent de nombreux *hadiths* recommandant l'obéissance et de nombreux autres

(26) Ecrivain mu'tazilite de l'école de Basrah (163-255 H.) (780-869 apr. J.-C.).

(27) Farabi consacre les chapitres 27 et 28 de son *Arā al madinah al fādhila* à la description du chef de la cité vertueuse et à ses qualités.

(28) Le Président dira en particulier : « Si le régime présidentiel est l'un des régimes démocratiques adaptés dans les pays occidentaux, il a ses sources profondes dans l'Islam. La législation islamique n'en reconnaît pas d'autre... Le Président n'est autre que l'imam dont l'investiture résulte du suffrage de la communauté nationale. L'imam, dans l'Islam, occupe une position considérable, l'obéissance qui lui est due fait corps dans le Coran avec celle qui est due à Dieu et au Prophète », *La Presse*, 25 mars 1975, p. 4.

sur la nécessité du commandement et d'autres encore sur le devoir religieux des croyants de désigner à leur tête une autorité. On met parfois l'accent sur le caractère absolu de cette obéissance qui ne souffre ni limites ni exceptions. Face à un gouvernant injuste et despote la révolte est signe d'impiété. Le seul recours est de conseiller le prince ou de prier pour lui. Ghazali laissera dans *Al Iqtisad fil i'tiqad* ou dans son *Mustadhiri* (29) de longs et significatifs développements en ce domaine. Hobbesien avant l'heure, Ghazali mettra l'accent sur la force et la puissance contraignante du pouvoir qui dans sa terminologie prennent le nom de *Chawka*. Et Ghazali explique que l'obéissance est un devoir à observer même à l'égard d'un prince « ignorant et injuste ».

La justification du phénomène est claire : plutôt un prince injuste avec une société ordonnée que l'anarchie et la guerre civile. Ghazali est également clair sur ce point. Nous retrouvons d'ailleurs cette théorie du pouvoir-puissance ou du pouvoir-contrainte chez Ibn Khaldoun et son concept de *Wazi'*. Mais chez Ibn Khaldoun la question est plus complexe parce qu'il se livre à l'analyse de plusieurs situations de pouvoir. Le pouvoir majusculaire n'existe pas pour lui, il existe des pouvoirs, des pouvoirs situés, placés dans des cadres historiques et naturels définis. Seules exceptions à cette unanimité doctrinale sur le problème de l'obéissance : certaines sectes Khawàrij et certains groupements de Mùtazila (mùtazilites, philosophes et théologiens rationalistes). Quant aux chiites, ils donneront un reflet particulier à cette question. Beaucoup plus qu'un problème politique ou un simple devoir religieux, elle est pour eux une affaire de foi, une question d'ordre métaphysique.

Le devoir d'équité, à la charge du prince, vient en quelque sorte compenser sa puissance contraignante. Là encore, nous nous trouvons devant une opinion unanime : presque jamais on ne lira un ouvrage se rapportant de près ou de loin aux problèmes politiques, qu'il soit littéraire, juridique, historique, philosophique qu'il n'évoque avec abondance ce devoir sacré du prince. Le prince juste *(al amir al A'dil)* est l'un des thèmes favoris de nos penseurs.

Toutes les méthodes, tous les styles sont mis à contribution. Toutes les références sont sollicitées : Coran, *sunnah*, précédents des compagnons du prophète *(sahaba)*, sagesse des nations étrangères, surtout des Grecs et des Perses, grandes figures politiques musulmanes

(29) Cf. *Colloque de Damas sur le IXe centenaire de Ghazali (27-31 mars 1961)*. Le Caire, 1962 ; Etude du Dr Moh. Abdelmu'iz NASR, *La philosophie politique chez Ghazali*, p. 449, cf. également H. LAOUST, *Politique de Ghazali*, Ed. Geuthner, 1970.

(telles que celle de Omar Ibn Abdelaziz) (30), arguments logiques, arguments utilitaires, etc. Ibn Khaldoun, Ghazali, Ibn Taymiya, Ibn Qayim al Jawzia, Ibn Abdi Rabbih, Turtuchi, Samhoudi, Ibn Abi Rabi', Farabi, etc., s'évertuent, chacun dans son langage particulier, à démontrer que l'équité, c'est le bien politique absolu.

Une lettre d'Aristote à Alexandre sur le gouvernement juste court dans plusieurs ouvrages. Ibn Khaldoun n'hésite pas à affirmer que l'injustice conduit immanquablement à la ruine des cités et des royaumes. Ibn Taymiya donne à la question un aspect plus dogmatique en la rattachant au Coran. Ghazali, si impitoyable, si lucide, si cruel dans son analyse du pouvoir n'omet pas de faire monter sur la scène de ses acteurs politiques ce bon prince, pieux, doux, clément, frugal, imprégné de sagesse, de savoir, voire de sainteté. Une lettre de Hassan el Basri est également souvent citée. C'est en reprenant cette immense littérature sur le prince idéal, et sur le gouvernement équitable que le réformisme du XIXe siècle fera pénétrer l'idée de limitation du pouvoir, idée combien nouvelle et pourtant combien réaffirmée dans le monde musulman. C'est par son intermédiaire que se fera la greffe d'une idée occidentale de limitation institutionnelle des pouvoirs sur les représentations politiques traditionnelles.

(30) Calife omeyyade considéré par plusieurs auteurs comme l'archétype du prince idéal.