

I. WILLIAM ZARTMAN

Pouvoir et Etat dans l'Islam

Il n'y a pas d'idée de l'Etat dans l'Islam, car certaines fonctions de l'Etat sont entre les mains de Dieu, soustraites à tout jamais aux mains des croyants de la terre. Il y a une seule Communauté (*umma*) des croyants, unis par le contrat de soumission (*Islam*) qu'ils ont fait entre eux-mêmes en tant qu'individus et Dieu. Généralement, il est admis que la Communauté puisse se subdiviser en entités politiques à cause des exigences de la géographie, des communications, ou de l'histoire nationale (Quran, 49 : 13). Mais cette entité politique n'a ni personnalité morale ni statut légal, et ni le Quran, ni la pensée juridique religieuse ne lui accordent de fonction.

Par contre, la notion fondamentale est la Communauté, unité de base des relations sociales islamiques. De même que l'individu se trouve dans l'obligation de service envers Dieu par sa soumission, la Communauté est consacrée au service de ses membres. Elle porte une responsabilité collective pour le bien-être des individus, et le bien collectif de la Communauté ; la réalisation du bien-être de ses membres est le critère prédominant et la considération principale de l'action sociale. A l'image de l'action de Dieu envers l'homme, les rapports de l'homme à l'homme sont tournés vers la poursuite de la justice. Le seul des cinq piliers, ou éléments nécessaires à la religion, qui se rapporte aux relations entre hommes, au lieu des relations de l'homme envers Dieu, prévoit le *zakkat* ou l'aumône, l'obligation pour chaque croyant de rendre une portion de ses biens à la Communauté pour les soins des pauvres (Quran, 2 : 43, 110, 177, 261, 267, 271, 277).

Tous les membres de la Communauté sont pleinement égaux,

seule une distinction basée sur le degré de piété étant permise. Néanmoins, au sein de cette Communauté, il faut un pouvoir politique afin de la garder dans la Voie (*chari'a*) et d'assurer l'intégrité de la religion. Ce pouvoir sera exercé par un individu, successeur du Prophète en tant que président de la Communauté, qui serait muni d'une autorité terrestre d'origine religieuse mais avec le conseil et le consentement de la Communauté et de ses membres. Ce « gouverneur » ne peut être que juge et administrateur ; son pouvoir peut être exécutif, administratif et judiciaire, mais non pas législatif. Il peut y avoir de grands juristes musulmans mais Dieu seul est le Grand Législateur, car Il a déjà donné la Loi (*chari'a*), divine, parfaite, suffisante, immuable, écrite dans le Quran pour l'éternité dans la dernière révélation nécessaire pour l'humanité. Donc, il n'y a ni place ni besoin pour un Etat légiférant, et gouverner n'est pas un processus de législation mais d'administration et d'interprétation. Le dirigeant politique est donc l'exécuteur de la Loi, celui qui transmet le verbe en acte, qui gère la Communauté des croyants, et qui juge leurs différends selon la Loi. Il n'est ni la créature ni le créateur de la Loi mais son instrument.

Le choix d'un détenteur de pouvoir a toujours posé beaucoup de problèmes. Mohammed fut choisi directement par Dieu, mais cette méthode de sélection a été difficile à mettre en œuvre depuis. La plus grande partie de l'Islam a rejeté le principe de la succession héréditaire mais l'a souvent suivi en pratique, de même que la force des armes comme principe de succession n'a jamais reçu le moindre soutien théorique mais a été, dans la plupart des cas, décisive en réalité. Même la responsabilité du gouverneur devant la Communauté et sa possibilité de lui retirer sa confiance sont des sujets de divergence théorique dans la pensée politique islamique, en dépit du fait que les réalités du despotisme et de la révolution ont la même incidence dans l'histoire musulmane qu'ailleurs à travers le monde. Certaines de ces divergences peuvent tout de même être réconciliées dans une interprétation qui est à la fois islamique et moderne.

La souveraineté se trouve dans la Communauté, c'est-à-dire chez le peuple croyant ; cela veut dire que l'autorisation pour l'exercice du pouvoir ne peut être accordée que par la Communauté. Le pouvoir lui-même n'est pas créé par la Communauté, car il venait de Dieu quand la fonction de président ou gouvernant de la Communauté fut créée pour être occupée par Mohammed. Le pouvoir ne réside donc pas dans la Communauté pour être délégué à un leader quelconque ou réservé à la Communauté elle-même à d'autres moments ; la Communauté ne s'est jamais gouvernée elle-même ni en théorie

ni en réalité. Ni *town-meeting*, ni soviet, ni assemblée représentative ne se trouvent dans la théorie politique islamique. Le pouvoir se trouve dans la situation même de gouvernant, créé par Dieu et nécessaire au bon fonctionnement de la Communauté dans la Voie.

Si la Communauté n'exerce pas et ne délègue pas le pouvoir, par contre elle autorise un de ses membres à l'exercer. On aimerait pouvoir dire que la Communauté choisit un de ses membres et souvent la théorie s'exprime dans ce sens : par moyen des docteurs en droit islamique (*'ulama*), elle appelle un individu à remplir la charge du pouvoir, le choisissant de sa propre initiative. Mais normalement ces individus n'émergent pas de l'inconnu comme David mais ils se mettent plutôt en évidence par leur appartenance à une famille « royale » ou leur possession d'une armée convaincante. Malgré cela, un aspect de la théorie politique islamique reste capital : la Communauté autorise l'exercice du pouvoir en le légitimant par un contrat (*bei'a*) de soumission, ou la Communauté propose d'échanger sa fidélité et son autorisation contre une promesse de gouverner avec piété et justice. Il s'agit donc de quelque chose d'autre qu'un serment unilatéral d'un côté ou de l'autre mais d'un contrat à la fois commercial et religieux marqué par un échange de vœux.

Mais contrat implique possibilité de rupture, et c'est là le maillon faible de la théorie. A un moment donné, l'école kharijite prétendit que le dirigeant pourrait être déposé par la Communauté à tout moment, mais encore une fois ni la théorie ni la réalité n'ont retenu cette thèse. Si le gouverneur rompt les conditions du contrat, par exemple par abus de pouvoir ou par usurpation ou aliénation de souveraineté ou par manquement à ses devoirs ou par violation des conditions spécifiques ou des qualifications générales de son investiture, la Communauté de son côté se trouve libérée du contrat et peut le remplacer par un contrat nouveau avec un autre individu. Il y a en effet quelques exemples historiques de ce processus mais comme on peut imaginer ils ne sont pas très fréquents — non pas parce que les gouverneurs islamiques à travers l'histoire ont été plus exemplaires que d'autres mais simplement parce que la théorie ne prévoit aucun moyen concret pour mettre en cause le dirigeant fautif et parce que la réalité laisse tout pouvoir de s'imposer entre les mains de celui que l'on veut écarter. Donc, on voit que la théorie ou la doctrine du pouvoir politique en Islam a dû rencontrer les mêmes réalités perverses créées par des hommes qui se réclamaient de la religion mais qui s'inspiraient peu de son esprit profond, de même que dans toute autre société qui veut mêler religion et politique, ou simplement justice et pouvoir.

Un autre aspect de l'Islam politique est plus insolite par rapport à l'expérience occidentale. Puisque la Communauté était l'ensemble des croyants, où qu'ils se trouvent, et non pas le fief d'un gouverneur ou le territoire national, l'entité politique était une entité humaine plutôt qu'une entité territoriale. La conception théorique reflétait la réalité sociale, car le monde islamique au début vint du désert, et s'il ne resta pas là il évolua néanmoins en société urbaine entourée d'une société nomade. Il n'y avait donc pas l'idée de frontières, et même le contrôle du centre politique sur les régions plus éloignées et sur leurs habitants ne s'imposait souvent que par agents et par intermédiaires ou par des raids sporadiques pour implanter un agent ou recueillir des impôts. Par la même occasion, cette notion d'entité humaine a permis à l'Empire ottoman de gouverner ses peuplades diverses par un système de *millets* (nations) où l'individu était soumis à des lois et des règlements selon sa communauté religieuse et non pas selon son territoire.

Jusqu'ici, l'argument reflète une pensée politique développée à partir de la révélation divine afin de limiter les excès humains et d'installer un système de rapports sociopolitiques plus juste. C'est la même fonction que toute pensée politique d'inspiration religieuse aspire à remplir. Mais c'est encore plus accentué en Islam où il n'y a pas de distinction entre Dieu et César et où société, politique et même économie forment un tout religieux. Mais il y a, par la même occasion, d'autres aspects de la pensée politique où le comportement humain est expliqué ou justifié en termes religieux. Comme tout gouvernement typiquement prémoderne, la fonction politique en Islam était limitée à l'apanage de quelques individus bien placés. « Gouverner » n'était pas une fonction publique mais plutôt une activité privée de la maison royale ou du palais. Quand les dirigeants mamelouks décidaient les questions de succession régulièrement à coups de canon par-dessus les têtes de la population du Caire, celle-ci se cachait tant bien que mal de l'exercice de la « politique », et les lettres laissées par des commerçants égyptiens du Moyen Age indiquèrent clairement que la meilleure attitude à adopter envers le pouvoir n'était pas d'essayer de l'influencer mais plutôt d'essayer de l'éviter. Les maintes divisions et luttes au sein de la Communauté s'axèrent toutes sur la personne qui devrait assurer la succession légitime du Prophète mais jamais sur la forme monarchique et limitée de cette succession au pouvoir.

L'idée que l'exercice du pouvoir par un nombre limité des membres de la Communauté est préférable de loin à un exercice plus large est un des arguments principaux du grand philosophe Alfarabi (870-950).

Alfarabi considère que le gouverneur atteint le but du bien-être et du bonheur au moyen d'une révélation divine, indirecte à travers son raisonnement, faculté qui n'est pas inhérente aux membres de la Communauté en général. Garder cette Communauté dans la bonne Voie, c'est un travail difficile dont peu de membres de la Communauté ont l'aptitude, et donc le pouvoir doit rester entre des mains limitées. Plus de deux siècles plus tard (1126-1198), un autre philosophe islamique renommé, Averroès, constate, lui aussi, que Dieu a accordé à peu de gens une compréhension suffisante pour interpréter et appliquer sa Loi. C'est un argument de soumission au pouvoir exercé par une petite minorité ou par un seul dirigeant, plutôt qu'un argument de conseil et d'avertissement au dirigeant qui doit suivre la voie de la justice. Donc pour les grands philosophes islamiques, qui apportèrent Platon et Aristote aux musulmans, le pouvoir restait hors de la portée de la plupart de l'humanité et la soumission qui liait la Communauté à Dieu la liait aussi à son représentant (*khalifa*) sur terre.

Quand, au xv^e siècle, le père arabe de la sociologie, Ibn Khaldoun, laisse la réalité parler pour elle-même au lieu de lui imposer des leçons de moralité religieuse, le résultat n'est pas plus encourageant pour la politique. De même qu'Averroès, Ibn Khaldoun tire ses conclusions de l'expérience maghrébine où des zélotes religieux prirent le pouvoir des mains d'un régime affaibli pour ensuite subir le même sort. Néanmoins, pour lui, la création d'un centre urbain de pouvoir pour gérer la région aux alentours — c'est-à-dire l'établissement d'un Etat — est une invitation à la corruption et à la dissolution de la même valeur de solidarité (*'assabiya*) qui a permis la prise du pouvoir. Ibn Khaldoun est le premier à ne pas consacrer ses arguments à la justification du pouvoir isolé, mais ses conclusions ne sont pas pour autant plus aptes que les autres à favoriser l'établissement d'un Etat juste.

Les idées précédentes représentent une synthèse des notions islamiques du pouvoir tirées de la révélation et de la tradition du Prophète et des commentateurs qui vinrent après lui. Mais de quel Islam ? Aucun courant de pensée aussi répandu qu'une religion mondiale ne peut être considéré comme une seule doctrine, c'est vrai, mais on peut tout de même distinguer des grandes lignes principales suivies par la plupart des auteurs. Mais n'est-il pas plus pertinent de demander s'il est juste de trouver un intérêt contemporain quelconque dans un Islam du Moyen Age, surtout quand une chrétienté actuelle essaie de dépasser ses propres stéréotypes de la Réforme de la même époque ? La critique est en partie juste : un Islam classique

a évolué, il n'y a plus de *khalifa*, même les monarques musulmans se font rares. Mais cette évolution aussi a pris un certain sens qui est incompréhensible sans le fond classique, et a subi certaines restrictions qui se rapportent à la nature des idées d'origine.

D'abord il faut reconnaître que dans l'histoire de l'Islam il n'y a pas eu de Réforme ni d'*Aggiornamento*, c'est-à-dire dans des termes politiques aucune confrontation entre la religion et le fait national et aucune conciliation entre la religion et le fait moderne. Ainsi les idées politiques dans les pays musulmans restent pendant longtemps dans les grandes lignes d'un Islam classique ou elles ne sont pas islamiques du tout. Quand, pendant le siècle dernier et le début du xx^e siècle, l'Islam se trouvait confronté dans sa pensée politique à des courants agressifs et séculiers venant de l'Ouest, une des réactions principales était de chercher la source des erreurs dans l'écart entre la religion des ancêtres (*salafiyya*) et celle pratiquée actuellement, et d'y revenir. Dans une telle confrontation avec l'étranger, puissant, hérétique et séculier, l'unité des grandes lignes de la pensée politique islamique se renforce et se déchire à la fois.

Certaines réactions politiques ne sont pas islamiques du tout mais plutôt sécularisantes, occidentalisantes (dans un sens large qui comprend aussi communisant). Les origines des mouvements nationalistes et modernistes comportaient de telles idées au début du siècle ; plus tard, après la deuxième guerre mondiale, certains dirigeants politiques et certains mouvements d'intellectuels seront souvent de la même tendance. D'autres politiciens et intellectuels, surtout influencés par le besoin de parler à leurs peuples où la tradition islamique reste forte et profonde, retrouvent leur justification dans des idées et des symboles de l'Islam classique. Quand le contexte culturel de la politique comporte une religion qui par sa propre définition n'est pas simplement personnelle mais collective, sociale et aperçue dans toute activité de la Communauté, il est naturel que des appels religieux fassent partie du discours politique et que des idées religieuses sur l'ordre public forment le fond de ce discours.

Mais actuellement, ce courant islamique classique n'est plus le seul élément qui définit les notions de pouvoir mais seulement un élément dans une dialectique dirigée vers la recherche d'une synthèse entre ce qui est moderne mais étranger et ce qui est national mais dépassé. Cela implique à la fois un processus et un résultat différents d'une réforme ou d'une mise à jour de la religion. Cela appelle une confrontation entre deux éléments et leur combinaison afin de produire un nouvel alliage à la fois national et moderne. Le siècle actuel a constitué la scène d'une succession de luttes dialectiques entre des

modernistes à l'occidentale et des traditionalistes à l'islamique, où chaque synthèse momentanée se trouve plus tard attaquée par une contre-élite néo-traditionaliste pour avoir été trop peu authentique. L'époque actuelle est une des périodes où cette attaque atteint son paroxysme à travers le monde islamique, car par la nature des choses les réactions sont liées entre pays. Ceci ne veut pas dire que l'Islam classique devienne l'idéologie officielle de tout pays musulman. Mais il indique qu'une modernisation trop rapide, trop bouleversante, trop sélective, donne lieu à une réaction ralentissante, rassurante, et populaire dans les seuls termes qui peuvent apporter ces qualités à l'Islam. Reste à savoir où la nouvelle synthèse va se situer entre les pôles de modernisme et d'authenticité.

La recherche d'une synthèse est en effet la recherche de trois valeurs à la fois — la recherche de l'identité, la recherche de l'idéologie et la recherche du gouvernement —, toutes se rapportant à l'Islam, au pouvoir et à l'Etat. L'identité d'abord : il n'y a pas si longtemps que l'identité était assurée par l'Islam, qui, avant le fait national, donnait à l'individu le sens de qui il était, comment il différait de l'Autre, et ce qui était attendu de lui sur le plan politique et social. Pour n'en citer qu'un exemple vieux de moins d'un demi-siècle, c'étaient les *'uluma* réformistes qui étaient les premiers à définir le nationalisme en Algérie contre l'assimilationnisme de Ferhat Abbas. Mais le fait national a rejeté l'unité de l'identification islamique — le pan-islamisme — sans pouvoir remplacer son assurance et sa fraternité, et l'identité ethnique — le pan-arabisme — n'est pas assez formalisée pour pouvoir jouer le même rôle. Donc, pour certains, l'Islam reste encore un fort élément d'identité, et il apporte des étiquettes et des symboles par lesquels les politiciens peuvent commander l'action et le soutien des peuples. La chaîne d'actions entre l'incitation aux étudiants de Khomeiny, la prise de la Grande Mosquée de La Mecque, et l'incendie de l'ambassade américaine à Islamabad en novembre 1979 montrent la puissance actuelle des appels islamiques, au-delà des identités nationales.

Ensuite, l'idéologie : depuis quatorze siècles (exactement, cette année), l'Islam a servi d'idéologie religieuse, c'est-à-dire d'explication globale de tout événement et de toute histoire, indiquant à la fois la cause des réussites et des échecs et la Voie à suivre pour obtenir et le succès sur cette terre et la vie éternelle. Puisqu'il n'y a pas de séparation entre « l'Eglise » et l'Etat (ni l'un ni l'autre n'existant proprement dit dans l'Islam, comme nous avons vu), ou entre la vie religieuse et la vie sociopolitique, ces explications sont cohérentes, compréhensives, et, plus qu'une idéologie séculière, hors

de la portée d'une invalidation. Sur le plan de la pratique, il y a eu un écart entre certaines idées islamiques de la politique et le comportement politique des dirigeants musulmans, comme nous l'avons vu, mais sur le plan idéologique l'Islam est resté puissant. Car on peut toujours attribuer des échecs et des défauts à un refus de suivre la Voie prescrite. Peu à peu, l'action séculière et matérialiste du *xx^e* siècle a rongé la puissance de ces explications, tout comme le fait national a concurrencé le sens d'identité islamique, un autre aspect de sa fonction idéologique. Néanmoins, ce qui reste — et qui reste inapaisé — c'est le besoin d'explications de type idéologique et la soif d'un système total de description et de prescription. Ce besoin a été accentué par le processus de changements subits et bouleversants que l'on appelle la modernisation, ou l'ordre des choses, l'explication des événements, et même l'identité des communautés et de leurs membres, sont remis en question. Les études ont souvent démontré que de tels moments portent en eux la nécessité aiguë d'une idéologie pour donner de l'assurance dans des passages troublés et pour indiquer la voie à un avenir de salut. C'est pourquoi il y a une soif d'idéologie dans le monde en voie de développement en général, mais spécialement dans le monde islamique qui, lui, a déjà connu une idéologie. Cette recherche idéologique peut se diriger vers quelque chose de nouveau, quelque chose d'aussi moderne que la source même des bouleversements. Mais elle peut aussi se retourner vers la bonne vieille explication d'autrefois, surtout si des explications nouvelles apparaissent étranges, étrangères, et insuffisantes. C'est là tout le débat entre le communisme et l'Islam, et le monde occidental avec ses idées pragmatistes, pluralistes, et scientifiques, ne fait pas partie — pour le meilleur ou pour le pire — de ce débat. Mais l'Islam en fait partie, et retrouve son attraction accrue dans ce contexte.

Enfin, c'est le gouvernement qui est la base pratique de toute la discussion précédente sur les idées politiques islamiques. Le monde islamique — comme d'autres mondes actuels — est aujourd'hui à la recherche d'un système de gouvernement et de politique qui convienne à sa culture et à son évolution mais qui sied aux besoins complexes de l'époque actuelle, qui est donc authentique et moderne. Comme nous l'avons vu, il n'y a pas de système de gouvernement islamique, prêt à sortir et à mettre en œuvre comme un nouveau véhicule. Il n'y a que quelques idées politiques, qui se résument en une sorte de roi philosophe au milieu d'une collectivité fidèle et qui ne sont guère suffisantes ou même utiles pour une ère où le peuple réclame son rôle dans la politique, où le problème

gouvernemental majeur réside dans la contradiction entre l'efficacité et la responsabilité bureaucratiques, et où la contradiction entre la concentration des élites et l'élévation des masses est le problème capital du développement. A ces problèmes l'Islam offre des paroles de sagesse, au plus, mais pas de conseils concrets. Mais les institutions occidentales telles que parlement, parti unique ou partis concurrentiels, ou alternance électorale, n'ont pas trouvé elles non plus leurs racines dans les pays musulmans. Il est donc naturel que l'on cherche dans les terres nationales d'autres racines ou au moins des sources qui puissent « nationaliser » de nouvelles institutions. Malheureusement, quand il s'agit de la politique et du contrôle du destin d'une communauté humaine, cette recherche ne prend pas l'allure gentille et académique d'un colloque universitaire mais prend plutôt la forme parfois braquée et violente d'un Qadhafi, d'un Khomeiny, ou d'un Frère musulman.

Les notions de pouvoir et d'Etat dans l'Islam, avec toute leur attraction et toutes leurs limitations, sont donc revenues sur la scène actuelle. Elles ne seront pas appliquées directement, du moins pour longtemps, car elles sont insuffisantes pour l'époque. Mais elles formeront la part principale d'un effort plus important, la recherche d'une philosophie et d'institutions politiques nationales et modernes pour des pays musulmans. Il se peut qu'au terme de cet effort — si terme il y a — on trouve que les institutions politiques, comme les voitures, ont des principes de fond applicables à toute l'humanité, comme les droits de l'homme sans distinction de race, de croyance, ou de couleur. Mais avant ce terme, l'Islam réclame l'attention, il faut au moins l'écouter.

BIBLIOGRAPHIE

Charles ADAMS, professeur à l'Université McGill, *Islamic Religious Tradition*, in Leonard BINDER, édit., *The Study of the Middle East*, Wiley (1976).

ALFARABI, *Le régime politique ou le Livre de la religion*.

AVERROÈS, *A la découverte des voies claires*.

Charles BUTTERWORTH, professeur à l'Université de Maryland, *Philosophy and the Study of Elites*, in I. William ZARTMAN, édit., *Elites in the Middle East*, Praeger, Holt Rinehard & Winston (1980).

Albert HOURANI, professeur à l'Université d'Oxford, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Oxford (1962).

Ibn KHALDOUN, *Prolégomène à l'étude de l'histoire*.

- Malcolm KERR, professeur à l'Université de Californie à Los Angeles, *Islamic Reform*, California (1966).
- Majid KHADDURI, professeur à l'Université Johns Hopkins, *Political Trends in the Arab World*, Johns Hopkins (1970).
- Mohammed LAHBABI, professeur à l'Université Mohammed-V, *Le gouvernement marocain à l'aube du XX^e siècle*, Editions Techniques nord-africaines (1958).
- Abdallah LAROUÏ, professeur à l'Université Mohammed-V, *L'idéologie arabe contemporaine*, Maspero (1967).
- , *La crise des intellectuels arabes*, Maspero (1974).
- E. I. J. ROSENTHAL, professeur à l'Université de Cambridge, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge (1965).
- Nadav SAFRAN, professeur à l'Université d'Harvard, *Egypt in Search of Political Community*, Harvard (1961).
- Wilfred CANTWELL SMITH, professeur à l'University Dalhousie, *Islam in Modern History*, Princeton (1957).
- A. A. ZIKRIA, *Les principes de l'Islam et de la démocratie*, Nouvelles Editions Latines (1958).