

L'islam a-t-il besoin de la démocratie?

Noomane Raboudi

Number 46, September 2008

L'islam, l'Empire et la modernité

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1002506ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1002506ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Liber

ISSN

0831-1048 (print)

1923-5771 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Raboudi, N. (2008). L'islam a-t-il besoin de la démocratie? *Cahiers de recherche sociologique*, (46), 29–43. <https://doi.org/10.7202/1002506ar>

Article abstract

In the last few years, the presence of islamism has been felt in contexts of migration. Behind islamist demands, there is an ideology that promotes a societal project that does not bode well in terms of democracy and human rights. This paper examines the foundations of the islamists' conception of democracy, on the basis of the founding documents on which it has been built. We show that there has been two dominant attitudes: one that rejects democracy, and one that tries to appropriate it, that is that tries to modify its fundamental meaning in order to make it stick to traditional conceptions of power. We also examine the consequences of the rejection of the democratic ideal on the evolution of Muslim-Arab societies and on their democratic transition.

Noomane Raboudi

L'islam a-t-il besoin de la démocratie?

De Paris à Montréal, en passant par Copenhague et Londres, la présence de l'islam et celle des musulmans en Occident sont, depuis le 11 septembre 2001, de plus en plus source de tension sociale, de débats politiques et de polémiques médiatiques. Il y a plusieurs façons d'examiner les divers aspects de ce rapport difficile. La marginalisation économique et politique des communautés musulmanes ainsi que la méfiance dont elles font l'objet sont certainement parmi les principaux éléments explicatifs de ces tensions.

Extrêmement diversifiées du point de vue ethnique, politique et idéologique, les communautés musulmanes ont des attitudes très variées à l'endroit des sociétés occidentales non musulmanes dans lesquelles elles vivent. Elles ont un rapport tout aussi diversifié à la culture politique dominante dans leurs sociétés d'origine respectives. Certaines parties de ces communautés adhèrent à l'une ou l'autre des tendances de l'islam politique ou même de l'islam *salafiste*, d'autres ont une vision plus libérale de l'islam et de leur place dans une société non musulmane.

L'islam comme cadre civilisationnel et idéologique est-il alors pertinent pour comprendre l'attitude des musulmans vivant dans une société occidentale? La question est délicate, car elle ouvre la voie à une vision orientaliste des musulmans, qui expliquerait l'essentiel de leurs comportements par ce qu'«est» l'islam. Comme les textes fondateurs de l'islam n'ont pas été altérés depuis leur apparition, prétendre expliquer les musulmans par l'islam mène tout droit vers des réponses stéréotypées sur le caractère permanent et immuable des sociétés islamiques, ce qu'on reproche avec raison aux orientalistes.

Est-ce à dire que les conceptions de la société et de la politique qui sont dominantes dans l'islam contemporain n'ont rien à voir avec l'attitude des musulmans à l'égard des sociétés occidentales? Le croire reviendrait à dire que les musulmans ne sont aucunement influencés par les divers

systèmes idéologiques qui constituent l'islam contemporain. Mais alors que voudrait dire être musulman ?

Nous croyons que les conceptions dominantes dans l'islam politique contemporain affectent d'une façon ou d'une autre les musulmans dans les sociétés occidentales, qui peuvent soit les endosser, soit au contraire les contester, ou les modifier, ou enfin les négliger. Mais il est difficile de les ignorer totalement. L'islam constitue un cadre religieux et culturel ouvert à de multiples interprétations dont chacune fournit une matrice pour interpréter le monde et s'y orienter. Cette matrice devient une ressource qu'on peut utiliser de diverses façons et modifier.

Dans ce texte, nous voulons aborder la position du discours islamiste à l'égard de la démocratie. Il nous semble qu'une partie des problèmes engendrés par la présence de l'islam en Occident provient de la position et de la compréhension islamiste de la démocratie et donc de la place des musulmans dans celle-ci. Nous allons essayer de comprendre comment le fondamentalisme islamiste moderne a appréhendé et compris l'idée de la démocratie de manière à voir la raison pour laquelle l'islamisme, s'il ne rejette pas l'idéal démocratique, essaie de se l'approprier. Nous comptons ainsi remonter non seulement aux sources fondatrices de l'idéologie islamiste contemporaine, mais aussi aux sources fondatrices de l'imaginaire politique arabo-musulman et des théories politiques en islam pour déconstruire une prémisse islamiste qui s'obstine à prétendre que l'islam est incompatible avec la démocratie et les valeurs républicaines qu'elle véhicule. Cette croyance est à notre avis une source importante des problèmes qui touchent la présence musulmane en Occident.

Précisons cependant que nous parlons de l'islam comme cadre culturel et idéologique et non pas des musulmans. Nous souhaitons analyser la façon dont les tendances dominantes dans l'islam politique conçoivent la démocratie. Ces conceptions ne dictent pas automatiquement les conduites des musulmans. Cependant, si certains musulmans prennent leurs distances avec ces conceptions, d'autres y adhèrent de façon rigide. Plusieurs éléments de cette réflexion peuvent aider à comprendre les origines idéologiques de demandes d'accommodement. D'autres peuvent permettre de mieux saisir les raisons de la crise qui secoue les sociétés arabo-musulmanes et se répercute d'une manière ou d'une autre sur la vie des musulmans en Occident.

La démocratie dans le discours islamiste : entre réappropriation et rejet

Depuis Jamal Eddine Al-Afghani et Muhammad Abdou, les deux principaux réformateurs de la pensée musulmane de la fin du dix-neuvième siècle et fondateurs de l'islamisme moderne, jusqu'à la génération islamiste actuelle, la position de l'islamisme à l'endroit de la culture et des valeurs démocratiques occidentales est très ambiguë. Le rejet

du modèle démocratique occidental ainsi que de l'idée même que l'Occident soit à l'origine de la démocratie constitue une constante dans le discours des orthodoxes islamistes contemporains. En d'autres termes, on conteste l'idée que la démocratie représentative libérale soit une véritable démocratie. L'argument avancé est invariable : l'islam n'a pas besoin de la démocratie occidentale, puisqu'il a construit son propre modèle démocratique depuis quatorze siècles, avant même que l'Occident ne découvre l'idée de démocratie. Cette affirmation est souvent accompagnée d'une surenchère idéologique qui vante le mérite et l'avant-gardisme de la pensée musulmane en matière de théorisation politique et qui dénigre la philosophie rationnelle et positiviste qui fonde la démocratie libérale. Certains islamistes considèrent l'islam lui-même comme une forme de démocratie. Mohammed Al-Ghazali, un des piliers de l'islamisme égyptien de la deuxième moitié du vingtième siècle, écrivait dans son livre *Our Beginning in Wisdom* : « Dans la sphère politique, l'islam est une démocratie libre, dans la sphère économique l'islam est un socialisme tempéré¹. » Abbas Mahmoud Al-Aqqad, un marxiste reconverti à l'islamisme et une des plus grandes figures de la vie intellectuelle du monde arabe au vingtième siècle, va plus loin : « On peut affirmer que la doctrine de l'islam a précédé toutes les autres doctrines dans la reconnaissance de la démocratie humaine. Cette démocratie que l'homme acquiert est un droit qui lui revient et qui lui permet de choisir son gouvernement. Elle n'est pas une manigance politique pour éviter les guerres civiles ni un procédé pratique pour faire en sorte que les gouvernants soient obéis afin de profiter des services des travailleurs. » Pour lui, l'idée de la démocratie est apparue avec la naissance de l'islam. Il soutient que « le mérite de l'islam dans la reconnaissance de l'idéal démocratique est sans précédent² ». Ce type d'affirmation est fréquent dans la littérature islamiste.

Pour se réapproprier l'idéal démocratique, la stratégie de l'argumentation islamiste suit un double mouvement. D'une part, elle tend à reproduire, dans une terminologie politique moderne, le discours des fondateurs des théories politiques en islam sunnite. D'où l'aspect passéiste de l'islamisme en général et de l'islamisme arabe en particulier. De l'autre, elle tente de reformuler en termes traditionnels les principes sociaux et économiques de la démocratie représentative occidentale moderne en les transposant dans un vocabulaire propre à la pensée islamique ancienne. Ce jeu sémantique vise à établir l'idée que les sociétés islamiques n'ont pas besoin du modèle démocratique occidental contemporain : c'est par un retour aux fondements de l'islam originel que le problème de la culture politique autoritaire se résoudra. De cette invitation à un retour aux sources, aux fondements, découle l'expression « fondamentalisme islamiste ».

1. Muhammad Al-Ghazali, *Our Beginning in Wisdom*, Washington, American Council of Learned Societies, 1953, p. 13.

2. Abbas Mahmoud Al-Aqqad, *Al-dimuqratiyya fi al-Islam* (La démocratie en Islam), Beyrouth, Manchourat al-maktaba al-asriya, s. d., p. 69 et 65.

Les pionniers de la première génération islamiste avaient reconnu les mérites de la démocratie représentative moderne et avaient tenté de se la réapproprier. La radicalisation du discours chez la deuxième et la troisième génération se traduit par un rejet pur et simple des systèmes démocratiques et quelquefois de l'idéal démocratique. Les wahhabites de la génération actuelle affirment simplement que l'«islam ne reconnaît pas la démocratie. [...] La gouvernance en islam est individuelle et non collective. [...] Le souverain musulman consulte les dignitaires de sa société, mais il lui revient à lui seul d'adopter les interprétations religieusement légitimes pour les transformer ensuite en lois générales³.» Ali Benhadj, le second du Front islamique du salut algérien (FIS) et l'un des principaux acteurs de la crise algérienne, reprend ce discours, s'éloignant ainsi de la tradition malékite maghrébine connue pour son rationalisme et sa tolérance. Il met en doute la pertinence de la gouvernance collective, rejette le principe majoritaire et dirige ses attaques contre ce qu'il appelle le «poison démocratique»: «Parmi toutes les raisons pour lesquelles nous refusons le dogme démocratique, il y a le fait que la démocratie repose sur l'avis de la majorité: le critère de ce qui est juste et raisonnable est compris comme étant l'avis de la majorité. Partant de ce principe, on voit des chefs de partis démocratiques tenter de concilier le plus grand nombre possible de gens, fût-ce au détriment de la foi, de la dignité, de la religion et de l'honneur, dans le seul but de gagner leurs voix dans les batailles électorales; quant à nous, gens de la *Sunna*, nous croyons que le juste ne ressort que des preuves décisives de la *chari'a* et non de la multitude des acteurs et des voix démagogiques; ceux qui ont suivi le Prophète étaient un tout petit nombre alors que ceux qui ont suivi les idoles étaient une multitude⁴.»

Dans la réappropriation ou le rejet, le constat est le même. Dans le premier cas, l'idéologie politique islamiste a extrait des textes sacrés, par une construction sémantique, un système politique semblable à la démocratie moderne. Dans le second cas, elle a carrément produit un autre modèle complètement autonome qui permet à l'islam non seulement de se passer de la démocratie moderne, mais aussi lui évite de se comparer à elle.

L'islam et la politique: les sources d'un malentendu historique

La réflexion politique dans l'histoire de l'islam s'est faite dans des contextes de luttes qui ont pris la forme de rivalités religieuses ou idéologiques⁵. Les

3. Muhani Mounir Muhammad Taher Al-Shawaf, *Tahafut al-quirâa al-mu'âsira* (Le déclin de la lecture moderne), Chypre, Al-Shawaf li-al-nachr wa al-dirassat, 1993, p. 610.

4. Cité par F. Burgat, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 2002, p. 189.

5. E. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, p. 122-142.

conséquences de la subordination de la réflexion politique à la légitimation religieuse ont été désastreuses pour l'imaginaire politique islamique. En transformant la science politique en science religieuse, les théologiens musulmans ont sorti le phénomène politique du domaine du pensable pour le rattacher au domaine de l'impensable. Le fait politique ne relève plus du domaine de la réflexion rationnelle, mais de celui de l'acceptation spirituelle, donc de la foi. Ce transfert du relatif vers l'absolu a eu pour conséquence de rendre presque impossible la contestation des systèmes politiques légitimés par la religion en l'assimilant à une forme d'apostasie. Défier la volonté du souverain musulman signifie alors défier la volonté divine.

L'islamisme contemporain ne conceptualise pas ces manipulations idéologiques où le religieux est utilisé pour diviniser le politique. Cette sacralisation de la politique visait celle de la collectivité islamique tout entière, la *Oumma*, ainsi que celle des hommes qui gouvernaient. Ibn Al-Azraq, un sunnite andalou, n'a pas hésité à considérer le souverain musulman comme un prolongement de la divinité céleste sur terre. Selon lui, « la vénération du sultan, qu'il soit juste ou injuste, fait partie de la vénération de Dieu⁶ ». Dans cette optique, le politique ne consiste plus à gérer les rapports sociaux comme des rapports de forces, mais à adapter les liens sociaux à la logique religieuse. Dès lors, les rapports entre les individus ne constituent plus le sujet de la politique, mais plutôt le sujet de la religion. Il faut donc que la politique s'exerce à travers la religion, et c'est exactement le sens et le rôle qu'a attribués la jurisprudence politico-religieuse islamique à l'institution califale. En analysant le sens du califat, Ibn Khaldoun a très bien souligné dans ses *Prolégomènes (Al-Muqaddima)* la mise du politique sous la tutelle du religieux. Il a tenu à mettre en évidence la différence entre l'institution du pouvoir (*mulk*) politique et l'institution du pouvoir religieux. L'exercice du pouvoir dans l'institution politique se fait selon les critères de la raison pour préserver les intérêts matériels des sujets. Quant au rôle du califat, il est totalement différent, puisqu'il « consiste à faire accepter à la communauté musulmane l'arbitrage de la loi divine pour protéger les intérêts des musulmans dans leur première vie, c'est-à-dire leur vie terrestre, et dans leur deuxième vie, c'est-à-dire dans l'au-delà, après la mort... Le calife est en réalité le vicaire du législateur (divin) pour protéger la religion et gérer le monde selon ses préceptes⁷. »

Ainsi, la répartition des droits et des devoirs, qui sont le fondement de tout système politique, ne se fait plus selon des critères objectifs se référant à une justice distributive. Elle se fait plutôt selon des critères profondément subjectifs qui découlent des convictions religieuses de chacun. Dans ce cas, la foi n'est plus seulement l'expression d'un lien entre le musulman et son Dieu, mais devient aussi un critère de hiérarchisation sociale qui se fait,

6. Ibn Al-Azraq, *Badaiu' al-silk fi tabai'u al-mulk* (Les caractéristiques du pouvoir politique) t. 2, Lybie-Tunisie, Al-dar al-arabiya li-al-kitab, p. 567.

7. Ibn Khaldoun, *Al-muqaddima*, Beyrouth, Dar al-kutub al-ilmiya, 2003, p. 150-151.

d'une part, entre les musulmans eux-mêmes et, d'autre part, entre les musulmans et les autres membres de la cité musulmane qui ne partagent pas leur foi. C'est pour cette raison que les *dhimmis* (les protégés, terme désignant généralement les juifs et les chrétiens) avaient un statut spécial dans la cité musulmane.

La place du politique dans les textes sacrés

La plus grave conséquence de ce transfert du profane vers le sacré reste la surinterprétation du Coran. Les anciens juristes musulmans et les contemporains qui s'obstinent à suivre leurs traces ont forcé le *texte* à accepter une interprétation politique. Ils ont fait dire au Coran ce qu'il ne dit pas. Les significations proprement politiques dans le Coran sont quasi absentes. Le contenu coranique qui peut être interprété dans une perspective politique est très général, surtout au niveau de ses objectifs. «Le Coran ne s'est pas intéressé au concept de "société politique", pas plus qu'il ne s'est intéressé au concept d'État ou de pouvoir⁸», nous dit Sadok Belaïd. Il n'a jamais promis aux musulmans un État ni une royauté, mais il leur a promis le paradis et la satisfaction divine⁹.

L'indifférence au pouvoir politique est souvent présentée dans le Coran comme un signe de pureté et de bonne conduite. Ce détachement fait partie, dans certains passages du texte, de l'effort spirituel que le musulman doit effectuer pour purifier son âme. Dans la quasi-totalité du texte coranique, le pouvoir est rattaché à la fortune, à la prospérité et à l'abondance démographique. Le lexique et la grammaire utilisés dans le Coran pour décrire tous ces éléments ne laissent aucun doute sur leur opposition complète à la vraie spiritualité musulmane. Le mot *dûnia*, c'est-à-dire vie terrestre, naturelle ou profane, est utilisé pour condenser leurs sens respectifs en un seul terme : «Nous accroissons le champ de celui qui désire le champ de la vie future. Nous accorderons quelques profits à celui qui désire le champ de la vie de ce monde ; mais il n'aura aucune part dans la vie future¹⁰.»

Rattacher la question politique au terme *dûnia* et souligner son incompatibilité avec le caractère divin d'*al-akhira* (l'au-delà) est donc sans doute un indicateur de l'insignifiance du politique du point de vue de la spiritualité musulmane. La légitimation religieuse du phénomène politique en islam est donc le fruit d'une surinterprétation des textes religieux. Le phénomène de l'islam politique contemporain est une conséquence de cette surinterprétation des textes sacrés.

8. S. Belaïd, *Le Coran et le droit*, Tunis, Centre de publication universitaire, p. 410.

9. Burhan Ghalioun, *Nakd al-siyassa ; al-dawla wa al-din* (La critique de la politique ; l'État et la religion), Beyrouth, Al-muassassa al-arabiya li-al-dirassat wa al-nachr, 1991, p. 58.

10. Le Coran, trad. D. Masson, Paris, Gallimard, 2002, sourate 42 «La délibération», verset 20, t. 1, p. 599.

Plusieurs récits racontés par les compagnons du prophète Mohammed démontrent qu'il ne se considérait pas comme un leader politique ou le fondateur d'une royauté ou d'une dynastie comme le prétendent la plupart des écrits islamistes contemporains. Khaled Muhammad Khaled rapportait dans son livre *Min huma nabda'* que le deuxième calife Omar Ibn Al-Khattab a rendu visite au prophète à son domicile. Il l'a trouvé étalé sur un ancien tapis tellement usé qu'il laissait des traces de démangeaison sur le dos du prophète. Omar lui conseilla de prendre un lit plus doux et plus confortable. La réponse du prophète était d'une clarté qui peut anéantir totalement le fondement idéologique et religieux de la revendication politique islamiste actuelle. Il lui a répondu: «Calme-toi, Omar. Penses-tu que je suis un souverain politique? Je suis un prophète, je n'ai pas été envoyé pour construire un royaume¹¹.»

Sachant cela, les revendications islamistes qui consistent à vouloir accéder au pouvoir politique et construire un État religieux peuvent paraître tout simplement anti-islamiques. Les islamistes ne cachent pas que l'islamisation par le bas, c'est-à-dire l'islamisation des mœurs sociales, et l'islamisation par le haut, c'est-à-dire l'islamisation des institutions politiques, s'inscrivent dans une stratégie qui vise à s'emparer du pouvoir politique dans le monde arabe et le monde musulman.

Cette position méfiante de la politique dans les textes sacrés ne doit pas être comprise comme un encouragement de l'anarchie et du désordre. C'est plutôt une méfiance envers la nature de l'être humain. Le portrait que le Coran dresse de l'homme donne l'image d'un être égoïste, vicieux, ingrat, ignorant, rebelle, lâche, avare, assoiffé de pouvoir et, surtout, injuste s'il se laisse aller à ses instincts. Plusieurs versets dans le Coran expriment cette méfiance: «Il [Dieu] vous a donné tout ce que vous lui avez demandé. Si vous vouliez compter les bienfaits de Dieu, vous ne sauriez les dénombrer. L'homme est vraiment très injuste et très ingrat»; «L'homme est manifestement ingrat»; «Que l'homme périsse! Quel impie¹²!» Le message qui découle de cette position doublement méfiante du phénomène politique et de la nature humaine est destiné à ceux qui, parmi les hommes, sont tentés par le pouvoir et l'autorité. Ceux qui veulent gouverner doivent le faire pour faire régner la justice sur terre. Cette injonction est l'un des rares ordres de nature politique dans le Coran. En d'autres termes, le Coran contient un esprit politique, mais pas un modèle d'organisation politique. Cet objectif de justice fait partie de la vénération de Dieu. C'est seulement à ce niveau que le religieux et le politique se rejoignent dans le Coran. Le lien entre la foi et le pouvoir ne constitue pas, cependant, une théorisation politique ou législative. Il s'agit simplement d'un lien

11. Khaled Muhammad Khaled, *Min huma nabda'* (D'ici nous commençons), Le Caire, Dar al-nil li-al-tibau' a wa al-nachr, 1950, p. 165.

12. Le Coran, *op. cit.*, sourate 14 «Abraham», verset 34, t. 1, p. 312; sourate 34 «L'ornement», verset 15, t. 2, p. 605; sourate 80 «Il s'est renfrogné», verset 17, t. 2, p. 742.

conditionnel entre deux principes: la foi et la justice, l'une étant la condition de l'autre. Autrement dit, un homme juste est par définition un homme croyant, et un homme croyant doit par définition être un homme juste. Le lexique, la terminologie et la grammaire utilisés dans le texte sacré ne comportent aucune connotation ni aucun développement qui puissent être compris dans le sens d'une législation politique. Certains théologiens musulmans anciens sont allés jusqu'à sacrifier la foi à la justice. Le hanbalite Ibn Taymiyya affirme explicitement que «Dieu vient en aide à l'État juste même s'il est mécréant et abandonne l'État injuste même s'il est croyant¹³». Son disciple Ibn Qayyim Al-Jawziyyah a voulu souligner la parfaite compatibilité entre la justice et la volonté divine. Il cite dans un de ses livres Ibn O'uaïl qui disait: «Là où il y a des signes clairs de justice, il y a la loi de Dieu et sa religion. [...] Il nous a démontré, que son nom soit vénéré, que sa volonté est d'établir la justice entre ses sujets. Chaque moyen qui permet d'atteindre la justice fait partie de la religion et il est compatible avec elle. Il ne faut donc pas dire que la politique juste [d'origine rationnelle] soit incompatible avec la charia [la loi divine]. Elle est au contraire en parfaite harmonie avec elle, elle en fait même partie¹⁴.»

Les prétentions islamistes qui expliquent le refus de la démocratie représentative moderne par son incompatibilité avec l'islam sont donc sans fondement. L'islam rejoint tous les idéaux de la république en ce qui concerne la justice sociale.

Le bien-fondé de cette interprétation se confirme quand nous examinons le sens du verset 59 de la sourate «Les femmes»: «Portez vos différends devant Dieu et devant le prophète si vous croyez en Dieu et au jour dernier c'est mieux ainsi c'est le meilleur arrangement¹⁵.» Le non-dit dans ce verset est d'une importance qui équivaut ou transcende ce qui a été dit. Ce verset est un des rares passages du Coran où le discours s'adresse à la communauté des musulmans non pas en tant que communauté religieuse mais en tant que communauté politique. Si nous remplaçons ce verset dans son cadre socio-historique, où l'État en tant qu'institution organisatrice des rapports sociaux était absent, nous constatons que l'ordre donné aux croyants de porter leurs différends devant Dieu et son prophète ne peut pas être compris nécessairement dans le sens qu'il revient à Dieu ou au prophète de trouver la solution. L'objectif de cet ordre peut être interprété dans le sens d'encourager les musulmans à adopter des principes éthiques pour résoudre leurs différends et d'en arriver à des arrangements. Dans ce contexte, cela équivaut à les inciter à rompre avec la culture de violence qui caractérisait le climat tribal de la période antéislamique (*Jahiliyyah*) pour les

13. Ibn Taymiyya, *Al-Hisbatu fi al-Islam* (Le contrôle politique en islam), Le Koweït, Maktabat dar al-Arqam, 1983, p. 13.

14. Ibn Qayyim Al-Jawziyya, *Al-turuqu al-hikamiya fi al-siyasa al-chra'ya* (Les voix de la politique religieuse), Le Caire, Maktabatu Al-sunna al-muhammadiya, 1953, p. 14.

15. Le Coran, *op. cit.*, sourate 4 «Les femmes», verset 59, t. 1, p. 102.

encourager à adopter des modes de résolution de conflits pacifiques. Mais aucune directive n'est donnée pour déterminer un cadre juridique. Dans cette optique, l'objectif de la politique en islam, même si elle renvoie à un principe religieux, consiste à trouver des arrangements et des consensus par la négociation. Cette vocation profane de la politique soustrait la dimension divine de l'institution califale, à qui la théologie politique traditionnelle a attribué le rôle de protéger la religion et de gérer le monde selon ses préceptes. À ce niveau, l'islam et la démocratie se rejoignent encore une fois. Porter les différends devant Dieu et son prophète, cela peut aussi signifier que les résolutions doivent être justes et équitables. La référence à Dieu sert de critère de justice. C'est dire que la matière politique présente dans le Coran n'a aucun aspect législatif. Ce message ne fournit donc aucun modèle d'État et aucune forme d'organisation politique. Quant aux versets prescriptifs du Coran, ils étaient des réponses spécifiques à des problèmes immédiats.

Le résultat logique de toute cette démonstration est la négation de la transcendance de la politique. L'objectif du politique selon cette interprétation ne consiste ni à protéger la religion ni à gérer le monde selon ces données. Il consiste tout simplement à trouver des solutions profanes à des problèmes humains. Des... accommodements raisonnables, en quelque sorte, et non pas des règles strictes à appliquer absolument.

Quant au terme *Oumma*, il n'a jamais eu une connotation qui puisse orienter l'interprétation du texte vers le champ de la législation politique. Dans la plupart des cas, il désigne une « collectivité humaine », pas plus, généralement définie par l'appartenance à une religion¹⁶.

Ce sont les théologiens musulmans qui, en faisant basculer le spirituel et le moral dans le politique, ont transformé la signification du Coran, qui se veut un texte religieux révélé et sacré, en une constitution politique, humaine et profane. Cette erreur monumentale a été la source du malentendu historique qui a bloqué l'évolution législative et juridique des sociétés musulmanes. L'islamisme politique actuel est en train de reproduire exactement la même erreur. Considérer le Coran comme une constitution est la pierre angulaire de l'idéologie islamiste. Or, attribuer au Coran le rôle d'une constitution signifie en contredire l'esprit et la lettre et figer les musulmans dans le temps. En assimilant le droit à la théologie, les anciens théologiens musulmans et les islamistes modernes ont renversé le rapport entre normes juridiques et cadres sociaux qu'elles sont supposées régir. Au lieu d'adapter le système juridique à l'évolution sociale, il faut contraindre la société à se conformer à la norme juridique transformée en dogme et figée dans le temps. Cela explique pourquoi il n'existe pas dans la théorie du droit musulman de séparation entre le droit public et le droit privé. C'est dans cette logique aussi qu'il faut comprendre la prescription de la peine capitale pour les apostats ainsi que l'existence en Arabie saoudite d'un ministère pour « la promotion de la vertu et la répression du vice » doté d'une redoutable police des mœurs et de la prière qui circule dans les rues

16. S. Belaïd, *op. cit.*, p. 411.

et contraint les gens à aller prier à coups de bâton. Dans ces deux cas, le dogme religieux est devenu le fondement de l'ordre social et il est imposé par la force. Or, sur ces deux sujets, rien dans le Coran ne permet de justifier ces châtiments. C'est l'intrusion du religieux dans les rapports sociaux, et non le texte du Coran, qui explique ces interprétations.

Cette confusion dans le rapport entre le droit musulman et la société peut expliquer deux choses organiquement liées. La première est la faiblesse de la dimension politique de la philosophie arabo-musulmane. La seconde en résulte : l'usage fréquent de la violence sacralisée tout au long de l'histoire de la civilisation musulmane, depuis la mort du prophète jusqu'à nous. En l'absence d'une pensée politique capable de fonder des institutions adaptées aux contextes sociaux, la violence reste le seul moyen de maintenir le pouvoir ou de le transformer. C'est dans cette optique qu'il faut comprendre le rôle de protecteur de la religion que les théologiens ont attribué à l'institution califale. Le calife n'est pas le premier citoyen de la cité musulmane, il est le premier croyant de la *Oumma*. Il est donc le guide des croyants, *Amir al mu'minin*. En essayant de soumettre les sociétés musulmanes à un système où le politique, le juridique et le religieux s'entremêlent, les islamistes essaient d'appliquer un système politico-juridique pensé et conçu pour organiser une société tribale à une société politique largement urbanisée.

Le Coran a-t-il prescrit la démocratie?

Dans la plupart des textes du corpus islamiste contemporain, deux versets sont présentés comme la preuve irréfutable que l'islam prescrit la démocratie, qu'il possède son propre modèle démocratique et que les musulmans n'ont pas besoin d'adopter la démocratie libérale occidentale pour gérer leur vie politique. Il est nécessaire d'analyser ces deux versets pour pouvoir déconstruire ces affirmations et établir ce qui distingue le système consultatif qu'ils invoquent de la démocratie. Le verset de la sourate *Al-Imran* (la famille de Imran) est formulé ainsi : « Tu as été doux à leur égard par une miséricorde de Dieu. Si tu avais été rude et dur de cœur, ils se seraient séparés de toi. Pardonne-leur ! Demande pardon pour eux, *consulte-les* sur toutes choses ; mais lorsque tu as pris une décision, place ta confiance en Dieu. Dieu aime ceux qui ont confiance en lui. » Dans la sourate *Al-shura* (la consultation), on lit : « Ce qui est auprès de Dieu est meilleur et plus durable pour ceux qui croient ; ceux qui se confient à leur seigneur ; ceux qui évitent les péchés les plus graves et les turpitudes, ceux qui pardonnent après s'être mis en colère ; ceux qui répondent à leur seigneur ; ceux qui s'acquittent de la prière ; ceux qui *délibèrent* entre eux au sujet de leurs affaires ; ceux qui donnent en aumône une partie des biens que nous leur avons accordés¹⁷. » La *shura*, c'est-à-dire la consultation ou la

17. Le Coran, *op. cit.*, sourate 3 « La famille de Imran », verset 159, t. 1, p. 84 ; sourate 42 « La délibération », verset 36-38, t. 2, p. 602 ; nous soulignons.

délibération, semble être la base du projet de société islamiste. C'est ainsi que l'interprète le cheikh Youssef Al-Qaradawi¹⁸. En se fondant sur les mêmes versets, Abbas Mahmoud Al-Aqqad pousse la surenchère idéologique plus loin : pour lui le système de la *shura* islamique est plus efficace que le système démocratique occidental. Contrairement aux démocraties occidentales, la *shura* ou la démocratie islamique ne permet qu'aux membres sages et éclairés de la communauté de prendre part aux décisions politiques. Elle évite que des personnes mal intentionnées, ignorantes ou pas assez expérimentées assument la responsabilité de la gestion de la vie publique. Il défend la supériorité de l'esprit du modèle démocratique de la *shura* islamique ainsi : « La démocratie politique de la communauté musulmane est une démocratie de vie et non pas une démocratie de statistiques et de comparaisons. La sagesse est entre les mains des *ulémas* [les théologiens]. Le Coran dit "demandez conseil aux savants si vous êtes ignorants" (sourate 16 "Les abeilles", verset 43). La vertu est rare. La *shura* crée la force car elle ajoute la sagesse du conseiller à la sagesse de celui qui demande conseil. Elle n'est pas une querelle ou une polémique entre les membres de la société¹⁹. »

Deux aspects méritent d'être discutés ici : l'interprétation politique de ces versets et le caractère obligatoire de la consultation qu'ils évoquent. Si on retrace les interprétations de ces deux versets dans les explications classiques du Coran, on constate que les anciens interprètes du Coran en ont construit la dimension politique et leur ont donné ainsi leur aspect législatif²⁰. Les interprètes contemporains ont reproduit la même construction, mais dans une terminologie moderne.

La manipulation du texte sacré est flagrante dans le cas du 38^e verset de la sourate Al-shura, qui évoque « ceux qui délibèrent entre eux aux sujets de leurs affaires ». D'abord, il appartient aux versets de la période mecquoise de la révélation. Il est reconnu dans les études coraniques que les sourates mecquoises ne comportent aucune dimension politique ou législative. Mohamed Al-Tàher Ben Ashour, l'un des plus grands interprètes du Coran au vingtième siècle, estime que les personnes concernées par la délibération dans ce verset sont les deux tribus de Médine, *Al-Aws* et *Al-Khazraj*²¹. L'une d'elles avait des liens de sang avec le prophète²², et les deux lui ont prêté serment et lui ont offert un refuge, lui permettant ainsi de fuir la persécution de sa tribu. Ce verset avait donc une signification très contextuelle

18. Youssef Al-Qaradawi, *Al-din wa al-siyassa* (La religion et la politique), Le Caire, Dar al-chourouq, 2007 p. 171.

19. Abbas Mahmoud Al-Aqqad, *op. cit.*, p. 84.

20. Nous avons poursuivi en détail dans N. Raboudi, *La problématique des droits de la personne dans la pensée politique arabe contemporaine*, thèse de doctorat, faculté des lettres, des arts et des humanités, université de la Manouba, avril 2007.

21. Muhammad Al-Tàher Ibn Acshour, *Tafsir al-tanwir wa al-tahrir*, t. 25, Tunis, al-dar al-tounousiya li-annachr, 1984, p. 111.

22. Al-Tabari, *Tarikh Al-Tabari*, Beyrouth, Dar al-kutub al-ilmiya, 2003, t. 1, p. 501 et suiv.

et ne pouvait concerner l'ensemble des musulmans. Il n'a pas la dimension politique que le discours islamiste lui attribue.

Le deuxième verset utilisé par les islamistes pose également un problème d'interprétation politique. Si ce 159^e verset de la sourate *Al-Imran* comporte effectivement une certaine dimension politique, les anciens théologiens et les islamistes contemporains lui ont donné une dimension législative qui est différente et qui dépasse de loin la dimension réelle qui a suscité sa révélation. Un ordre clair est donné au prophète Mohammed de consulter ses compagnons, « consulte-les sur toutes choses ». En réalité, à ce niveau, nous faisons face à un problème de traduction, car il est dit dans ce verset : « consulte-les *sur la question* ». Cette consultation s'applique à un objet spécifique, désigné dans le verset par le terme arabe *Al-Amr* (la question). L'objet en question dans ce contexte, c'est la guerre. Ce verset a été révélé après la défaite du prophète et de ses compagnons dans la bataille de *Uhud*. L'ordre de continuer à les consulter est précédé de l'ordre de leur pardonner et de demander à Dieu de leur pardonner, car leurs conseils avaient mené à la défaite.

D'ailleurs, cette première expérience de consultation peut contredire les prétentions islamistes en ce qui concerne le caractère parfait et indéfectible du système consultatif islamique. Car la consultation n'a pas donné les résultats attendus : au lieu d'amener à la victoire, elle conduit à la défaite. Là se manifeste la dimension spirituelle de ce verset, qui semble plus importante que la dimension politique. D'ailleurs, le verset suivant affirme que la défaite ou la victoire dépend de la volonté de Dieu et non pas de celle des hommes : « Si Dieu vous secourt, nul ne l'emportera sur vous. S'il vous abandonne, qui donc, en dehors de lui, pourra vous secourir ? Les croyants placent leur confiance en Dieu²³. » Ce verset relativise beaucoup la valeur politique de la consultation. Il confirme le contexte et le caractère religieux du modèle de délibération qui a été politisé par les théologiens dans le passé et repolitisé par les islamistes dans le présent, et ce, afin de servir de modèle dans la construction de la société islamique et de son système politique.

De plus, l'opinion des interprètes du Coran au sujet du caractère obligatoire de la consultation est loin d'être unanime. Parmi ces derniers, un groupe prétend que l'ordre de consulter est formel et que la consultation est un devoir religieux qui engage le souverain musulman. Il permet sa destitution si le souverain l'ignore ou le néglige. Un autre groupe d'interprètes soutiennent au contraire qu'il ne s'agit pas d'un ordre formel, mais tout simplement le conseil donné au souverain musulman de mettre la sagesse des savants musulmans (les *oulémas*) au service de la société musulmane.

Tout cela signifie que la prétention des islamistes selon laquelle ces versets ont une signification politique et un caractère obligatoire est loin d'être incontestable. De plus, ces versets ne sont pas suffisants pour établir la

23. Le Coran, *op. cit.*, sourate 3 « La famille d'Imran », verset 160, t. 1, p. 84.

shura comme l'équivalent d'un système démocratique. La délibération n'est qu'une dimension d'un tel système et elle ne peut être comparée au tout qui est l'ensemble du système. Cette comparaison est donc erronée dans sa forme et dans son principe.

L'islamisme et l'enjeu démocratique dans le monde arabo-musulman

Après la chute du mur de Berlin et la fin de la guerre froide, une vague de démocratisation et d'ouverture politique a déferlé sur le monde entier. Seuls le monde arabe et une grande partie du monde musulman sont restés à l'écart de ce mouvement de changement général et profond²⁴. Les islamistes ne sont pas responsables de la stagnation politique et de la culture politique autoritaire qui fait des ravages dans tout le monde arabe et dans une bonne partie du monde musulman non arabophone. Cette culture provient d'un système tribal et patriarcal qui se conjugue avec d'autres facteurs contextuels de nature politique, économique et sociale très complexes. L'islamisme en tant que mouvement social et politique est en quelque sorte le produit de ce blocage, mais il contribue à le maintenir et à l'aggraver.

À court terme, il fournit aux régimes arabo-musulmans les prétextes idéaux pour ajourner indéfiniment la transition démocratique de ces pays et leur donne le prétexte idéal pour renforcer une culture sécuritaire déjà très ancrée et qui se manifeste par un verrouillage de l'espace public. Les régimes arabes et musulmans brandissent souvent la menace islamiste pour légitimer auprès de leurs protecteurs occidentaux des dérives sécuritaires, des délits de torture et de violence politique étatique qui relèvent de crimes contre l'humanité.

Le verrouillage de l'espace public transforme les mosquées en tribunes politiques, car elles restent le seul endroit non contrôlé, ce qui facilite encore plus la politisation de l'islam. La contestation politique et sociale ne peut plus s'exprimer que dans le cadre des réseaux islamistes que les gouvernements ne contrôlent pas. Cette transformation de l'islam d'une pratique spirituelle personnelle en un cadre d'expression politique collectif conduit directement à la sacralisation des moyens d'action politique. Les élites politiques en place et les bourgeoisies qui les aident à se maintenir réagissent à la menace en intégrant elles aussi le référent religieux dans leurs discours et en islamisant les institutions : à court terme, elles coupent l'herbe sous les pieds des mouvements islamistes, mais à moyen terme, elles leur préparent le terrain. Le débat politique se transforme alors en une surenchère religieuse entre les acteurs étatiques et les acteurs islamistes où chacun essaie de démontrer à la population qu'il est plus musulman que

24. Ce constat a été fait par l'équipe d'intellectuels arabes qui a produit le Rapport sur le développement humain dans le monde arabe, ONU, 2004.

l'autre²⁵. Trois pays illustrent cette dynamique: le Pakistan du général Zia' ul-Haq à la fin des années 1970, l'Égypte depuis le tournant néolibéral du président Sadate (années 1970) et l'Arabie saoudite surtout après le 11 septembre 2001.

D'un autre côté, la violente répression des islamistes, soutenue à des degrés variables par les démocraties occidentales, discrédite les courants démocratiques et solidarise les populations musulmanes avec les courants islamistes. Ainsi, les sociétés musulmanes se trouvent coincées entre deux acteurs certes antagonistes mais qui se rejoignent en ce qui concerne le refus de la démocratie. L'espace pour la société civile autonome rétrécit, ne permettant pas l'émergence d'autres voies de résolution, signe additionnel de la profondeur et de la gravité de la crise qui secoue les sociétés arabo-musulmanes contemporaines. Les élites de ces pays se trouvent aujourd'hui face à des choix qui n'apportent sans doute aucune solution à cette crise: accepter l'autoritarisme des régimes en place avec le lot de corruption et de clientélisme qui l'accompagnent ou adhérer à l'irréalisme, l'illusion et l'incohérence du projet de société islamiste.

À long terme, l'islamisme entrave le renouvellement de la culture musulmane. En rejetant la démocratie, les islamistes bloquent la démocratisation du monde musulman. Étant donné leur poids social et politique, la démocratie ne pourra pas se faire sans eux. Mais en s'obstinant à récupérer les référents démocratiques et à les islamiser et en essayant d'ancrer la démocratie dans la tradition musulmane, les islamistes vident la démocratie de son sens et lui font perdre ses fonctions sociales et politiques et engagent la société dans un cul-de-sac²⁶.

Ce que l'idéologie islamiste ne parvient pas à conceptualiser, c'est que le problème de l'islam comme fondement éthique d'un système politique ne réside pas dans ses idéaux. Il se situe plutôt dans le manque de leur institutionnalisation. La plupart des idéaux islamiques sont de même nature que les idéaux démocratiques et républicains. Ceux qui dans le monde musulman demandent d'instaurer la démocratie et qui sont parfois taxés d'apostasie ou qui sont assassinés ne mettent pas en doute les idéaux de l'islam. Ils mettent en doute la capacité du mouvement islamiste de les institutionnaliser, et donc de les réconcilier avec la culture politique moderne. La justice a besoin de garanties qui la protègent, l'alternance a besoin de loi qui l'organise, et la liberté d'expression a besoin d'un cadre qui la garantisse.

Pour que l'islam se régénère et joue son rôle de matrice du développement de ses sociétés, il n'est pas nécessaire de l'évacuer de leurs espaces

25. Burhan Ghalioun, *Al mih'na al-arabiya; al-dawla dhida al-Oumma* (Le malaise arabe; l'État contre la nation), Beyrouth, Markaz dirassat al-wihda al-arabiya, 1994, p. 253-265.

26. Muhammad Abed Al-Jabiri, *Al-dimuqratiya wa huquq al-inssan* (La démocratie et les droits de la personne), Beyrouth, Markaz dirassat al-wihda al-arabiya, 1994, p. 38-45.

publics²⁷. Dans le cas de la culture arabe, cette évacuation serait un non-sens, car c'est à l'islam que les sociétés arabes doivent leur culture politique.

Pour moderniser les sociétés musulmanes, il faut que l'islam lui-même se modernise, de l'intérieur. Le développement du monde musulman ne peut passer que par le développement de l'islam, et c'est là qu'on rencontre le plus grave danger de l'islamisme. Pour institutionnaliser les valeurs de l'islam et les intégrer aux valeurs républicaines contemporaines, et donc pour moderniser l'islam, il faut réinterpréter ses textes sacrés en fonction des conditions sociohistoriques de son apparition. Cette réinterprétation est nécessaire pour reformer surtout la jurisprudence musulmane. Il faut donc inaugurer un nouvelle ère d'un *Ijtihad* moderne et modernisant²⁸. Cette réforme ne peut se faire qu'en démêlant, dans les textes sacrés, les éléments qui étaient des réponses contextuelles à des problèmes de l'époque ou des éléments qui appartiennent à la culture tribale d'alors des éléments qui font partie de l'essence de son message. Démêler ces éléments est un processus nécessaire pour séparer, dans un deuxième temps, les éléments à dépasser et les éléments à retenir. Ce travail est certes gigantesque, mais il est possible. Il a surtout besoin d'un climat démocratique qui garantisse un minimum de liberté de pensée et d'expression et la possibilité de violer des tabous intellectuels en toute sécurité. Il est peu probable que les islamistes effectuent ce travail d'innovation interprétative. Au contraire, leur discours semble être le plus grand obstacle pour qu'un changement de ce type s'opère. L'obstacle est idéologique en ce qui les concerne et il est sécuritaire en ce qui concerne les intellectuels qui peuvent penser en dehors des cadres établis. La terreur intellectuelle que ces derniers subissent est déjà allée jusqu'à l'élimination physique dans certains pays, avec la caution des islamistes modérés. Seul un climat démocratique peut débloquer cette situation. Donc à l'opposé de la prétention islamiste, si l'islam d'aujourd'hui a besoin de quelque chose, c'est bel et bien de la démocratie.

27. Muhammad Abed Al-Jabiri, *Al-din wa al-dawla wa tatbiq al-charia'* (L'État, la religion et l'application de la loi islamique), Beyrouth, Markaz dirasat al-wihda al-arabiya, 1996, p. 108.

28. *Ibid.*, p. 158-166. L'*Ijtihad* désigne l'effort de compréhension, d'interprétation et de réflexion sur les textes et les enjeux religieux.