

# Islam et démocratie

*Suite à l'article de Carole Reckinger « Islam and democracy. An oxymoron? » paru dans forum 272 en décembre 2007, j'aimerais apporter quelques compléments d'information qui, d'une part, procèdent d'une interrogation relative au sens de la notion de démocratie et, d'autre part, du regard de l'historien des idées politiques arabes – ce dernier terme étant pris ici dans son sens culturel et non pas dans son sens ethnique.*

Norbert  
Campagna

Je distinguerai cinq éléments relatifs à la notion de démocratie : (1) la démocratie comme réponse à la question du lieu de la souveraineté politique originaire, (2) la démocratie comme réponse à la question de l'instance exerçant la souveraineté en tant que déléguée, (3) la démocratie comme réponse à la question du référent ultime guidant l'exercice de la souveraineté, (4) la notion de démocratie comme réponse à la question de la relation entre les différentes branches du pouvoir et (5) la démocratie comme réponse à la question de la relation entre la société politique et civile et la religion.

Pour de nombreux contemporains, la démocratie s'identifie à un régime où le peuple est souverain, où cette souveraineté s'exerce par le biais de représentants élus qui sont soumis à la Constitution – dont on estime par ailleurs qu'elle doit incorporer les droits de l'Homme comme référent normatif suprême pour mériter le qualificatif de Constitution –, où les pouvoirs – législatif, exécutif et judiciaire – sont séparés et où le politique et le religieux sont aussi clairement séparés. Il s'agira, dans ce qui suit, de mesurer l'islam à l'aune de chacune de ces exigences. En même temps, j'établirai des liens avec la pensée politique d'inspiration chrétienne afin de montrer que la pensée politique musulmane et la pensée politique chrétienne – ou du moins certaines tendances à l'intérieur de ces pensées politiques – ont certains points communs. Comme mon article est déjà assez long, j'ai renoncé à citer les références.

## 1. Le lieu originaire de la souveraineté

Pour l'islam, les choses sont on ne peut plus claires : Allah seul est investi de la souveraineté originaire. En ce sens, l'islam est une théocratie – à ne pas

confondre avec une hiérocraie. La source ultime de toute loi, quelle qu'elle soit, est Allah, et si des hommes donnent des lois à d'autres hommes et les obligent à s'y conformer, ils n'en ont le droit que dans la mesure où Allah le leur a permis ou ordonné. Tout pouvoir politique humain est donc en dernière instance dépendant de la toute-puissance divine.

Ce type de conception est tout, sauf étranger à la tradition chrétienne. Pour s'en rendre compte, il suffit de relire le *De potestate civili* de Francisco de Vitoria, publié en 1528. Pour une pensée politique d'inspiration religieuse, le pouvoir politique humain ne saurait jamais être le point de référence ultime. Ce pouvoir doit nécessairement se raccrocher à un pouvoir supérieur, seul capable de fonder sa légitimité, mais ouvrant par là aussi – et on l'oublie parfois – la possibilité d'une mise en question permanente de cette même légitimité.

Dans le cadre de la pensée musulmane, il convient d'attirer l'attention sur deux conceptions radicalement opposées de la toute-puissance de Dieu – des conceptions que l'on retrouve également dans la pensée chrétienne. La première, développée par les théologiens mutazilites, est rationaliste et soumet Dieu à la raison : Dieu ne peut rien faire qui soit contraire à la raison. Ainsi, il ne saurait punir ceux qui ont vécu en bons musulmans, en suivant ses préceptes. La seconde, systématisée par le grand théologien al-Ashari et reprise par bon nombre de ses successeurs, affirme le

**Pour l'islam, les choses sont on ne peut plus claires : Allah seul est investi de la souveraineté originaire.**

*Norbert Campagna enseigne la philosophie pratique arabo-musulmane du Moyen Âge à l'Université du Luxembourg. De lui paraîtra prochainement une introduction à la philosophie politique d'Abu Nasr Muhammad al-Farabi (870-950).*

caractère infini de la toute-puissance de Dieu. Ce dernier peut récompenser et punir qui il veut et comme il veut.

À partir du milieu du IX<sup>e</sup> siècle de l'ère commune, le volontarisme théologique s'impose contre le rationalisme. Ce qui peut sembler une question purement théologique ne l'est pourtant pas, car un calife qui affirme être le lieutenant d'un Dieu qui n'est pas lié par la raison ne rencontrera pas les mêmes problèmes qu'un calife qui est le lieutenant d'un Dieu lié par la raison – sans parler d'un calife qui se contenterait de dire qu'il n'est que le lieutenant du prophète. On peut d'ailleurs remarquer qu'à partir du X<sup>e</sup> siècle, la plupart des auteurs écrivant sur la politique adoptent une position que l'on pourrait qualifier de quétiste : mieux vaut un pouvoir califal, même tyrannique, dès lors que le calife garantit l'ordre public et la sécurité de la grande majorité des musulmans. Les idéaux de la *shura* et du contrat d'allégeance sont loin.

## 2. L'instance exerçant le pouvoir souverain

Allah n'exerce pas directement le pouvoir sur la communauté des musulmans. Du temps de Mahomet, tout était clair : en tant que prophète, il était le représentant de Dieu sur terre et de ce fait, il avait le droit d'exercer le pouvoir, religieux bien entendu, mais politique également. À sa mort, les choses cessèrent d'être claires. Mahomet n'avait en effet pas explicitement déclaré qui devait lui succéder. Près de l'étant de Khom, il avait certes dit des mots qui semblaient désigner Ali, mais ces mots étaient susceptibles d'interprétation. Les musulmans durent donc improviser et une consultation entre les plus fidèles adhérents aboutit à la désignation d'Abou Bakr. Il fut le premier des califes bien guidés, suivi d'Omar, d'Uthman et d'Ali. Même si on peut mettre en doute le caractère démocratique de la désignation de ces quatre califes, force est néanmoins de constater qu'il y a au moins eu une consultation pour le premier – mais de moins en moins pour les suivants.

Tout devait changer radicalement avec Muawiya. Ce gouverneur de Syrie ne voulut pas reconnaître le califat d'Ali et se proclama calife. Par la ruse et par les armes, il réussit à se faire reconnaître par la majorité des musulmans et fonda la dynastie des Omeyyades. À cette époque naquit aussi l'opposition, d'abord politique et plus tard seulement aussi théologique, entre sunnites et chiïtes. À partir de ce moment, la transmission du pouvoir n'avait plus rien de démocratique, mais devenait un apanage dynastique, les Abbassides ne changeant rien au système lorsqu'ils chassèrent les Omeyyades du pouvoir à Bagdad. Côté chiïte, les choses n'étaient guère meilleures.

Il faut dire que dès le début, l'islam a connu une tendance exclusiviste. Ainsi, la plupart des acteurs

et penseurs estimaient que le calife devait être d'origine arabe et appartenir aux Quraysh, le clan du Prophète, voire à la famille du prophète. Ce ne sont que des penseurs radicaux ultraminoritaires comme les Karijites qui remirent en cause cet exclusivisme et qui proclamèrent que même un Noir pouvait exercer le pouvoir politique suprême.

Mais à bien voir les choses et en se basant sur l'égalitarisme à la base de l'islam, après Dieu – qui ne l'exerce plus – et après le Prophète – qui n'est plus là pour l'exercer –, le pouvoir politique appartient à la communauté des musulmans, à la *umma*. Aucun individu n'a en soi une plus grande légitimité intrinsèque à exercer le pouvoir politique qu'un autre. En ce sens, l'islam est démocratique. Et là aussi, nous pouvons nous tourner vers Francisco de Vitoria et une certaine tradition chrétienne, car pour le théologien espagnol également, Dieu avait délégué tout le pouvoir au peuple, qui à son tour pouvait le déléguer à un roi. Nous aurions donc une conception théocratique du lieu de la souveraineté originaire, une notion démocratique de l'instance se voyant originellement déléguer la souveraineté et une notion non démocratique de l'exercice effectif et continu de cette souveraineté déléguée. Entre deux moments monarchiques se situe un moment démocratique.

## 3. La loi comme référent ultime

Si la pensée politique islamique est théocratique, elle est aussi nomocratique, au sens où la loi divine est le référent ultime. Cette loi s'exprime dans le Coran et la Sunna, les deux sources originaires, auxquelles viennent s'ajouter le consensus, l'interprétation par analogie, l'interprétation personnelle et la référence au bien commun.

Mosquée à Damas (@\_Gabi\_)



**Du temps de Mahomet, tout était clair : en tant que prophète, il était le représentant de Dieu sur terre et de ce fait, il avait le droit d'exercer le pouvoir, religieux bien entendu, mais politique également.**



Mosquée à Damas (© \_Gabi\_)

Pendant les premiers siècles de l'islam, la voie de l'interprétation était assez libre, ce qui allait conduire à la formation de différentes écoles juridiques – hanbalite, shafiite, malikite et hanafite, pour ne citer que les principales. Alors que l'empire musulman éclatait au X<sup>e</sup> siècle – Abbassides à Bagdad, Fatimides en Égypte, Omeyyades en Espagne, etc. –, il fut décidé de fermer les portes de l'*ijtihad*, c'est-à-dire de l'interprétation individuelle, et ce afin de ne pas doubler l'anarchie politique d'une anarchie juridique.

Mais quoi qu'il en soit de ces événements, dans l'islam, la loi divine est supérieure à la volonté des hommes, et même le calife lui est soumis. Notons toutefois que la *charia*, c'est-à-dire la loi islamique, contient surtout des normes de droit privé, normant les rapports des musulmans entre eux, plutôt que des normes de droit public, normant les rapports entre le pouvoir politique et les individus. Pour savoir comment organiser l'État, un musulman fait mieux de se tourner vers la Constitution de Médine plutôt que vers le Coran ou la Sunna. Une véritable pensée institutionnaliste ne naît qu'après le changement du millénaire, et notamment avec al-Mawardi. Pour la plupart de ces penseurs institutionnalistes – qui sont d'ailleurs souvent aussi des hommes de pouvoir –, il s'agit de réagir à la dislocation du monde musulman, de sorte que pour eux, la consolidation du pouvoir est bien plus importante que sa critique.

Mais il n'en reste pas moins que selon les principes mêmes de l'islam, tout musulman a le droit, si ce n'est même le devoir, d'ordonner le bien et d'interdire le mal, c'est-à-dire de se faire le porte-parole de la loi divine, référence ultime que chaque musulman peut même faire valoir vis-à-vis du calife. On ne s'étonnera donc pas de voir aussi bien

Uthman qu'Ali assassinés par des musulmans qui leur reprochaient un comportement incompatible avec la loi musulmane.

À nouveau, un parallèle avec le monde chrétien s'impose, car ici aussi, la loi divine – ou naturelle – est conçue comme point de référence ultime et comme une loi à laquelle même le roi de droit divin doit se soumettre – et lui peut-être même en particulier. Dans cette tradition, il y a également une norme qui transcende de manière radicale la volonté des hommes et qui s'impose à eux, quel que soit leur statut social ou politique. Mais dans le monde chrétien comme dans le monde musulman, il y a toujours eu le problème de la mise en œuvre de cette norme : à qui incombe-t-il de juger le pouvoir exerçant la souveraineté ? uniquement à Dieu dans l'au-delà ou aussi déjà à des hommes dans l'ici-bas ?

#### 4. La séparation des pouvoirs

Dans l'islam classique, il ne saurait y avoir qu'un seul législateur : Dieu. Le calife n'est que le pouvoir exécutif et il ne saurait en aucun cas abroger des lois divines. Avec le temps, et pour pallier les situations concrètes, le calife allait devoir faire des lois et ainsi s'arroger un certain pouvoir législatif. Mais il ne pourra légiférer que dans les interstices laissés libres par la *charia* – et le droit public compte un nombre important de tels interstices.

Dans la mesure où Dieu ne contrôle pas lui-même l'exercice du pouvoir souverain par le calife, les juristes-théologiens se sont lentement mais sûrement octroyé le droit de rappeler le calife à l'ordre pour tout ce qui concerne le Coran et la Sunna. Le calife peut donc trouver face à lui un pouvoir contestataire constitué, séparé du pouvoir politique et se présentant comme investi du devoir de préservation de la loi divine.

Ici également, un rapprochement avec la pensée politique chrétienne s'impose. Tout au long du Moyen Âge, le pouvoir pontifical a affirmé son droit de regard sur les affaires politiques, pour autant qu'elles touchaient le domaine religieux.

Dans les deux cas, le contrôle ne se fait ni par le peuple ni, en premier lieu, pour le peuple. Il se fait par une instance religieuse et ce, afin que le souverain reste dans les limites qui lui ont été fixées par Dieu. Il n'en reste pas moins que les pouvoirs politique et religieux ont la plupart du temps été séparés et qu'il n'y a pas eu amalgame entre eux. Le césaropapisme ne caractérise ni l'idéal-type de la pensée politique chrétienne ni l'idéal-type de la pensée politique musulmane.

#### 5. Le séculier et le religieux

L'islam ancre les normes du droit civil dans la religion, et en ce sens, il ne fait pas de distinction

---

**Pour un musulman, seul compte le droit civil tel qu'il se trouve dans le Coran et le Sunna – avec les interprétations des autorités juridiques.**

---

entre les différentes sphères. Pour un musulman, seul compte le droit civil tel qu'il se trouve dans le Coran et le Sunna – avec les interprétations des autorités juridiques. Si le musulman veut savoir comment il doit traiter son épouse, il ne demandera pas à son épouse comment elle veut être traitée, mais il consultera le Coran et le Sunna ou demandera un avis juridique. Cette approche semble rendre impossible l'intégration des musulmans dans une société qui fonde ses normes sur le concours des volontés plutôt que sur une loi préétablie.

C'est probablement ici que les difficultés sont les plus grandes. Pour les surmonter, il faudrait que les théologiens musulmans acceptent une réévaluation critique de l'héritage coranique. Tout le monde sait aujourd'hui que la version du Coran que nous connaissons est l'œuvre d'êtres humains faillibles plutôt que de Dieu. D'ailleurs Mahomet n'a-t-il pas lui-même reconnu qu'il était faillible ? N'a-t-il pas lui-même abrogé quelques versets du Coran sous prétexte qu'ils lui avaient été dictés par Satan – les célèbres versets sataniques qui reconnaissent l'existence de plusieurs divinités ?

Il faut que les musulmans acceptent l'idée que les normes civiles doivent être soumises à l'examen de la raison et qu'elles ne peuvent être considérées comme constitutives d'une pensée religieuse se réclamant elle-même de la raison que dans la mesure où elles sont compatibles avec la raison humaine – la raison dans toutes ses dimen-

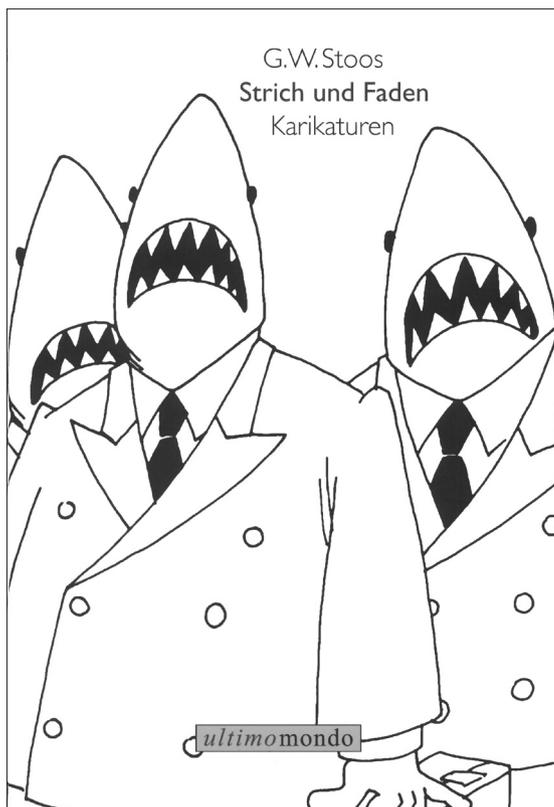
sions, et pas seulement dans sa seule dimension scientifique.

### Conclusion

La question des rapports entre islam et démocratie mériterait une analyse encore bien plus approfondie que celle à laquelle nous avons procédé ici. Il me semble qu'une rénovation de l'islam dans un sens démocratique, qui ne serait peut-être qu'un retour aux sources – à certaines sources – comporte quatre grands chantiers :

1. Un chantier politique : implication plus importante de la communauté dans le processus de désignation des gouvernants – retour à la *shura*.
2. Un chantier juridique : réouverture de l'*ijtihad*, afin de permettre une adaptation de la *charia* aux conditions modernes.
3. Un chantier théologique : abandon du volontarisme et adoption d'une théologie rationaliste.
4. Un chantier philosophique : redécouverte des philosophes arabes – al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Bajja, Ibn Rushd, Ibn Tufayl, etc. – qui ont tenté d'opérer une synthèse entre Athènes et La Mecque.

Des intellectuels musulmans travaillent à l'heure actuelle à ces chantiers. Malheureusement, leurs efforts n'ont pas la même résonance médiatique que les attentats perpétrés par des extrémistes musulmans.



Guy W. Stoos  
**Strich und Faden**  
**Karikaturen**

Editions ultimomondo  
 Preis: 20 Euro  
 ISBN 978-2-919933-08-2  
[www.umo.lu](http://www.umo.lu)