

L'appropriation étatique de la religion: obstacle à la démocratisation des régimes politiques en terre d'Islam?

HASSAN ZOUAOUI *

Une part importante de la controverse qui anime aujourd'hui le débat politique dans les pays touchés par le printemps arabe a pour origine les incertitudes qui entourent le processus de sécularisation et de démocratisation des régimes politiques. En effet, l'arrivée des islamistes au pouvoir a actualisé le débat sur le rapport politique /religion et a en même temps donné lieu à des interrogations sur la nature de la relation que les partis islamistes entretiennent vis-à-vis des valeurs dites de «modernité».

Compte tenu de la place occupée par la religion dans la vie politique arabe, un détour par l'histoire est nécessaire pour comprendre les origines de la politisation de la religion. Les rapports entre les régimes politiques arabo-musulmans et l'Islam, ont toujours été marqués depuis la mort du prophète et les quatre Califes bien guidés *al-Khoulafa' a-Rachidoun*, par une volonté d'instrumentaliser la religion voire la subordonner à la logique étatique à travers ce que Raymond Aron¹ a qualifié de primat du politique. Leur objectif est d'exercer soit un véritable contrôle sur elle, soit en faire un réservoir de légitimité à leurs actions politiques. Le crédit dont la grande partie de dirigeants politiques arabes disposent ne pourrait s'expliquer par la seule légitimité constitutionnelle ou électorale, leur autorité repose sur des logiques poli-

JURISMAT, Portimão, n.º 6, pp. 337-352.

* Enseignant/chercheur en sciences politiques, FSJES, Agadir, Maroc.

¹ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Folio/Essais 1987.

tiques liées à la manipulation de symboles religieux et à la monopolisation de l'interprétation du discours religieux qui devient source de consolidation de leur régime politique. Il en résulte que la logique de la séparation de l'Etat et de la religion n'a pas de raison d'être. L'Islam est placé au niveau des mécanismes de légitimation.

L'interaction entre religion et politique constitue de ce fait, une régularité importante à laquelle n'échapperaient les sociétés arabo-musulmanes. En Islam, toutes les institutions sociales et politiques sont censées fonder sur les dogmes religieux et cimentées par ceux-ci. Cette interprétation de l'Islam a imposé des arrangements pratiques entre l'Etat et la société en terre d'Islam pour éviter l'éclatement de la société ou sa dissolution dans une anarchie généralisée. Dans la perspective de légitimation, le devoir d'obéir, qui s'est transformé après l'arrivée de la dynastie Omeyyade au pouvoir (661-749) en norme constitutive du droit public musulman, a pour corollaire le désir de ne pas retomber dans la *jahiliya* (désordre) et de dépasser la *fitna* (discorde).

Ainsi, le processus de formation de l'Etat islamique ne correspond pas à la différenciation de la sphère politique et religieuse. Bien au contraire, les princes arabo-islamiques ont tenté de préserver l'ordre politico-religieux qui désigne ici l'ensemble des relations de pouvoir qui s'exercent dans une configuration institutionnelle particulière.

Contrairement aux pays laïques où l'Etat est neutre par rapport au religieux, les Etats arabes s'approprient la religion selon une logique qui confond politique et religion. Cette situation est favorisée par l'interprétation faite par les Oulémas du droit public musulman, en vue de légitimer tel ou tel ordre califal voire tel ou tel pouvoir, par une nécessité d'obéissance au Calife ou aux rois et présidents. Ce qui explique en grande partie pourquoi la religion n'a pas joué un rôle dans la sortie de l'autoritarisme.

La présente étude va expliquer comment la réappropriation étatique de la religion consolide l'autoritarisme et avorte sur le plan politique toute tentative de démocratisation et de sécularisation en terre d'Islam.

A. La nécessité d'obéissance au prince : rhétorique de légitimation.

Le droit public musulman s'exprime dans trois registres : *Siyyâsa Char'iya* (politique conforme à la Chari'a), *al-Adab as-sûltâni* (littérature *sûltanienne*) et la *Siyyâssa madaniyya* (politique de la cité). Ces registres du droit public musulman ne peuvent exister de façon isolée, ils s'inscrivent dans une articulation qui s'attache à la perspective de constituer une théorie du pouvoir. On s'aperçoit que l'interférence est

plus particulièrement évidente entre les deux principaux éléments constitutifs du droit public musulman, à savoir le *Siyyâsa Char'îya* et l'*adab as-sûltâni*. Les deux entretiennent un rapport complémentaire qui assigne au système califal un référent théologique et une essence éthique. L'*adab as-sûltâni* mobilise tout l'arsenal argumentaire qu'il puise dans le Coran et la Sunna, pour justifier cette essence qui fait que le prince musulman est considéré comme « l'ombre de Dieu sur terre », auquel l'obéissance est due.² La conformité aux exigences du pouvoir politique, passe ainsi avant la conformité aux exigences de la fidélité religieuse.³

La *Siyyâsa Char'îya* politique s'ajuste à son tour à la perspective de l'*adab as-sûltâni*, de sorte que l'obligation de l'obéissance constitue la base de leur convergence et la légitimité du pouvoir doit assurer au détenteur du pouvoir une obéissance absolue. *Siyyâsa Char'îya* s'est installé en terre d'Islam dans un exercice d'idéalisation du pouvoir politique, comme l'a bien démontré A. Laroui, en se contentant dans l'ensemble de justifier les actes du Prince au nom de la nécessité et de l'unité, à travers un récit de l'ensemble des prescriptions que nous ont laissées les historiens et penseurs de la pensée islamique classique. Le droit public musulman s'ajuste ainsi à la perspective islamique, en mettant l'accent sur la nécessité d'obéir au roi-calife et en faisant de la préservation des pouvoirs détenus par le prince son unique préoccupation. Ceci explique l'instrumentalisation du droit public musulman en faveur d'une conception juridique, qui fonde la nécessité du pouvoir politique sur l'impossibilité pour les hommes de s'organiser sans ce pouvoir. L'obligation d'obéir aux détenteurs du pouvoir est confondue ainsi avec la nécessité du politique,⁴ ce qui légitime en définitive autant l'idéal du Califat que la réalité du système politique.

² Comme l'a bien précisé Abdou Filali-Ansary, « les théologiens ont entrepris de déchiffrer ou d'extraire à partir des énonciations trouvées dans le Coran et dans le Hadîth des formules précises permettant de faire face à des situations vécues. Ils ont procédé par analogie, recouplement, déductions et extrapolation suivant des techniques parfois très élaborées. Le résultat qu'ils obtiennent, parfois en forçant le texte à l'extrême, ils le considèrent comme contenu dans les textes fondateurs et donc comme faisant partie des obligations ou devoirs religieux imposés à tout croyant. Ainsi, certains théologiens « ont donné la priorité au principe d'obéissance (aux autorités constituées), au point d'en faire la règle de base de constitution de l'Etat islamique: on doit obéir même au prince injuste, pourvu qu'il fasse régner l'ordre public, qu'il n'empêche pas les musulmans d'accomplir les rites de base et qu'il ne s'attaque pas ouvertement aux symboles de l'Islam. » Cf. Abdou Filali-Ansary, *L'Islam est-il hostile à la laïcité ?* Paris, Actes Sud, 2002, p. 27.

³ Mohamed Mouaqit, *Du despotisme à la démocratie*, Casablanca, Le Fennec, novembre 2003, pp. 26-27.

⁴ Mohamed Mouaqit, *ibid.* Dans son analyse sur l'essence du politique, Julien Freund explique que : « *La relation du commandement et de l'obéissance constitue le présupposé de base du politique en général* ». Il en va de même pour Bertrand de Jouvenel qui avance que « *tout repose sur l'obéissance. Et connaître les causes de l'obéissance, c'est connaître la nature du Pouvoir* ». L'ensemble de ces explications sur l'origine du politique nous apporte beaucoup d'éléments sur sa nature véritable. A ce stade de l'analyse, il nous suffit de retenir cette définition simple : le pouvoir politique est un phénomène social caractérisé par l'existence de rela-

Ceci explique également pourquoi certains théoriciens et juristes musulmans, exemple d'al-Mawardi⁵ de l'école ach'arite, sont les plus ardents défenseurs de cette conception. Ce dernier part de l'idée que le pouvoir politique trouve son fondement dans cette nécessité d'ordre religieux. En s'attaquant aux rationalistes de l'école *mu'tazilite*,⁶ al-Mawardi réfute l'idée que la raison puisse garantir un ordre stable, car chacun obéit à sa propre raison et non à celle d'autrui d'où la nécessité que la fonction politique des princes soit d'origine religieuse et non rationnelle.⁷ Les théologiens ont ainsi pour mission de fouiller dans le Coran⁸ et les recueils du *hadiths*, pour montrer le caractère obligatoire de l'obéissance au pouvoir califal. Cette obligation se trouve donc englobée dans les exigences de la loi musulmane, qui exige des savants musulmans d'affirmer que la communauté musulmane doit se structurer en une société politique, ayant à sa tête une autorité politique qui exerce le pouvoir pour protéger l'Islam.

Il est important de souligner que la légitimation théorique, explique ici la nécessité du pouvoir califal en lui accordant une validité cognitive à ses significations objectives. Cette légitimation justifie l'ordre institutionnel établi, en offrant une dignité normative à ses impératifs pratiques. L'utilisation des versets coraniques et des *hadiths* par les théologiens, comme argument d'autorité, est considérée comme une manipulation du savoir religieux destiné à valider les schèmes théologiques les plus tenaces. Une telle manipulation consiste, selon M. Arkoun, à : « *postuler une continuité structurelle et une homogénéité sémantique entre l'espace-temps initial du*

tions de commandement et d'obéissance au sein d'une société politique. Cf. Bertrand de Jouvenel, *Du pouvoir*, Paris, Hachette, 1972, p. 45. Et, Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965, p. 95.

⁵ L'ouvrage d'al-Mawardi, *Al-Ahkâm al-sultâniyya* (Les statuts gouvernementaux), constitue la version « classique » de la pensée politique de l'Islam. Cet ouvrage a été commandé par l'un des califes abbassides pour défendre sa position contre les seigneurs de la guerre bouyides régnant à Bagdad, et contre les Fatimides régnant au Caire, qui prétendaient désormais être les dirigeants légitimes de tout le monde islamique. Une réflexion sur ces considérations conduit le lecteur à se demander si des auteurs tels qu'Al-Mawardi visait à élaborer une théorie politique du pouvoir légitime. Cf. E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, 1958 University Press Cambridge, pp. 27-28.

⁶ Les traditionalistes, qui affirmaient la primauté de la Tradition sur la raison, s'aperçoit que « leur thèses pouvaient être facilement flétries et discréditées par la logique dialecticienne des mu'tazilites, qui reposait sur un mode de raisonnement établissant la validité de la connaissance de l'élément *in absentia*, l'objet à connaître, à partir d'un élément *in praesentia* constatable dans le monde des fait empiriques, méthodes à laquelle ne pouvait tenir tête une connaissance fondée sur l'illumination, comprirent le danger qu'il y avait au fait que leurs adversaires disposassent du monopole des "sciences des Anciens" ». Cf. Mohamed Abed al-Jabri, *Introduction à la critique de la raison arabe*, Paris, La découverte, Paris 1994, p. 83.

⁷ Al-Mawardi, *Statuts gouvernementaux*, traduction française de Fagnan. Alger 1915, p. 5.

⁸ Et en particulier Coran IV, 59 qui commande d'obéir à Dieu, au Prophète, et « à ceux qui détiennent l'autorité » dans la communauté. Pour une liste des textes utilisés par les théologiens, Cf. Louis Gardet, *La cité musulmane : Vie sociale et politique*, Paris Vrin, 1981, p. 154.

*propos (situation de discours où a été énoncé, pour la première fois, le verset ou le hadith) et les espace-temps variés où les mêmes propos devenus textes (nuçuş) sont re-cités ...Sans s'interroger sur les conditions de possibilités (de lier) des propos jaillis d'une expérience intérieure irréductible (celle du Prophète) ou accompagnant une action collective (le prophète et ses compagnons) à des contenus mémorisés ou consignés graphiquement pour être projetés sur des expériences et des actions dont la genèse, la configuration et la portée sont nécessairement changeantes ».*⁹

Les théologiens traditionalistes s'employèrent à défendre l'institution califale comme source principale de légitimité. Ibn Hanbal, qui était le chef de file de l'école traditionniste, affirmait que : « *Celui qui domine les gens par la force, s'auto-proclame calife et se surnomme « Emir des croyants », qu'il soit juste ou vicieux, ne peut être contesté par quelqu'un qui croit en Dieu et au jugement dernier ».*¹⁰ Le simple fait qu'un émir (prince) accède au pouvoir, y compris par la force, met ainsi les membres de l'*Oumma*, aux yeux d'Ibn Hanbal, dans l'obligation d'obéir à ce nouvel ordre califal. Cette obéissance est placée sous le signe de la « nécessité » de l'unité de l'*Oumma* et sa préservation contre l'anarchie. De tels propos, représentent l'apogée de la soumission devant la tyrannie du prince. C'est ainsi qu'Abderraouf Boulaabi constate que les traditionalistes « *n'avaient pas compris que le problème de l'unité de l'umma est indissociable de celui de la légitimité du pouvoir. Et tant que les principes fondamentaux qui sont à la base de tout pouvoir légitime, à savoir : la shûra, le libre choix (al-ikhtiyâr), la justice, l'égalité, le commandement du bien et l'interdiction du mal ne sont pas respectés, l'union de l'umma demeurera toujours un vœu pieu ».*¹¹ C'est cette confusion entre l'impératif de l'unité de l'*Umma* (nation) et la nécessité d'obéir au prince qui soulève la problématique de l'actualisation de la pensée des Oulémas en plaidant pour l'ouverture de la pensée islamique aux fondements philosophiques et aux fonctions juridiques et culturelles de la laïcité, afin de ne pas dissimuler la réalité profane du pouvoir, de sa conquête et de son exercice.

Or, le prince musulman, qui se prévaut ainsi de l'argument de nécessité, ne peut se présenter que comme un détenteur d'une autorité souveraine issue de la religion. Il cherche par conséquent à créer une obligation d'obéissance, à travers un effort constant de légitimation et en essayant de rapprocher son ordre politique de la cité idéale voulue par Dieu. Ce processus initié par les théologiens, en vue de légitimer le pouvoir du prince par la nécessité, connaît selon B. Badie et G. Hermet une triple li-

⁹ Mohamed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maisson et Larose, 1984, p. 83.

¹⁰ *Le traité de droit public d'Ibn Taimiyya* (traduction annotée de la *Siyâsa shar'îya*), Institut français de Damas, 1952.

¹¹ Abderraouf Boulaabi, *Islam et pouvoir : les finalités de la charia et la légitimité du pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 269-270.

mite : « *D'abord, ils tendent à doter le prince d'une autorité de qualité médiocre, fragile, précaire, et qui risque de la confronter, notamment dans les situations de crise à une contestation relevant d'une légitimité plus élevée... quelque soit le mode, toute formule de légitimation se doit d'aboutir à une symbolique de nature religieuse* ». ¹² D'ailleurs même les dirigeants des régimes arabes, qui avaient opté pour une certaine forme de laïcité autoritaire, n'ont jamais manqué soit par le verbe soit par des démarches symboliques de proclamer leur référence à l'Islam. ¹³ Force est de constater à cet égard, que les régimes arabes, y compris les plus « laïcs », ont eux aussi puisé dans la religion les justifications morales pour se prémunir contre la critique islamiste et développer une stratégie de domination politique.

B. La subordination des oulémas au pouvoir politique

Les dynasties Omeyyades et Abbassides ont inauguré une différenciation du politique et du religieux, en intégrant dans leurs cours des élites religieuses distinctes des élites politiques en tant que gardiennes de l'orthodoxie sunnite. L'autorité spirituelle se retrouva entre les mains d'une classe, représentée par des Oulémas, juristes et théologiens détenteurs du savoir religieux. Ces derniers furent appelés à déterminer leurs attitudes face au pouvoir politique avec lequel ils établiront, le plus souvent, un rapport contractuel en le cautionnant théologiquement.

En effet, des courants théologiques, qui se développèrent d'ailleurs sous la Califat Omeyyade, à l'instar du *jabrisme* et du *murji'isme*, défendirent l'idée que la prise du pouvoir par les Omeyyades en usant de la force, faisait partie du plan divin et ne pouvait par conséquent être contestée. En revanche, d'autres courants, comme le *qadarisme* puis le *mu'tazilisme*, défendirent la notion du libre arbitre qui implique sur le plan politique, que les souverains sont auteurs de leurs actes et doivent en être tenus pour responsables. Cette doctrine, dont al-Ghazali est le théoricien le plus important, fonda la nécessité du Califat sur des considérations à la fois rationnelles et religieuses. Al-Ghazali estima que l'existence d'un pouvoir politique à la tête de l'*Oumma*, est une nécessité que la raison approuve mais dont le caractère obligatoire repose sur la loi révélée. Il écrivit ainsi : « *la raison peut expliquer le caractère obligatoire d'une prescription qui découle d'un acte, ou des inconvénients que l'abandon d'un tel acte permet d'éviter* ». ¹⁴

¹² Bertrand Badie, Guy Hermet, *La politique comparée*, Paris, Armand Colin, 2001, pp. 144-145.

¹³ On cite ici à titre d'exemple, le pèlerinage à la Mecque comme marque d'islamité et piété effectué par les dirigeants arabes laïcs comme l'ancien président syrien Hafez al-Assad et irakien Saddam Hussein. Ce dernier ajouta l'expression Allahô Akbar (Allah est grand) sur le drapeau irakien, à la veille de la guerre du Golfe de 1991 pour mobiliser l'opinion publique arabe. Cf. Pierre-Jean Luizard, *Laïcité autoritaire en terres d'Islam*, Paris, Fayard, 2008.

¹⁴ Al-Ghazali, *Al Iqtissad*, Le Caire 1902, p 105, cité par H. Laoust, *Dans la politique de Ghazali*, Paris, Paul Geuthner, 1970, p. 236.

Tout en approuvant partiellement la thèse rationaliste concernant le fondement du pouvoir du Califat, Al-Ghazali comme les théoriciens sunnites, ne souhaitait pas qu'un domaine aussi important que l'exercice du pouvoir politique échappe à la religion. Il pensait qu'on ne saurait rejeter le caractère obligatoire que présente l'investiture de l'*Imam*, quand on prend en considération les avantages qu'une telle investiture procure et les inconvénients qu'elle permet d'éviter.¹⁵ Al-Ghazali avance comme argument pour appuyer sa thèse, que l'ordre divin est tributaire de l'ordre social. L'ordre religieux ne peut exister, à ses yeux, que si l'ordre règne dans la société et dans l'Etat, ce qui fait de ce dernier une condition indispensable à l'épanouissement de l'ordre religieux.

Dans cet ordre d'idées, on rappelle que le calife abbasside al-Ma'moun (813-833) soutint à Bagdad le mouvement *mu'tazilite*¹⁶ au IXe siècle, avant de se heurter à la résistance des milieux conservateurs menés par l'Imam Ibn Hanbal,¹⁷ qui incita finalement le calife al-Mutawakkil (848-861) à décréter la fin de la réflexion et de l'interprétation philosophique du Coran. Après avoir fait reculer le calife al-Ma'moun, les théologiens « traditionalistes » ont contribué à infléchir durablement la dynamique intellectuelle en terre d'Islam. Les Oulémas faisaient partie, sous la dynastie abbasside (750-1258), de l'élite (*al-khâssa*) dont fonction principale consistait à défendre l'ordre califal en interdisant toute tentative de réflexion sur la légitimité de cet ordre. C'est notamment la position prise par un grand nombre de théologiens sunnites, de l'école *ach'arite*, qui faisaient partie de cette élite.

Une telle situation a placé les Oulémas dans une dépendance très particulière à l'égard du pouvoir politique, qui n'a pas l'autorité d'agir directement sans la médiation de ces derniers. Cette dépendance qu'on constate jusqu'à nos jours, pousse les Oulémas à occuper ce que Pierre Bourdieu appelle les deux positions polaires du travail religieux.¹⁸ De leurs rapports directs aux textes révélés de l'Islam et aux gloses canoniques qui les ont suivis, ils justifient d'une part l'ordre sociopolitique et modèrent d'autre part l'arbitre princier. Les Oulémas ont tout intérêt à ce que le calife à l'époque, ou le détenteur du pouvoir actuellement, occupe une position supérieure voire sacralisée, puisqu'ils tirent leur légitimité du degré de proximité avec lui. Ceci explique bien le fait qu'une bonne partie de la littérature publiée par les Oulémas, a été utilisée au service du détenteur du pouvoir (calife, roi ou président)

¹⁵ *Ibid*, p. 110.

¹⁶ Doctrine qui s'appuyait sur la raison pour interpréter le Coran.

¹⁷ Fondateur du hanbalisme, considérée comme l'école juridique la plus rigoriste de l'Islam sunnite.

¹⁸ Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue Française de Sociologie*, n°12, 1971, pp. 295-334.

en mettant sa cour, ses vizirs, ses sujets et son armée, dans une configuration politico-institutionnelle qui permet à ce dernier de jouir d'une autorité sans limites.

Une telle situation va donner une impulsion à la conceptualisation du pouvoir califal, à travers les travaux de plusieurs théologiens comme Ibn al-Muqaffa'.¹⁹ Dans son livre, *al-adab as-saghîr*, ce dernier ne vit aucun inconvénient à la concentration de tous les pouvoirs, y compris le pouvoir judiciaire, entre les mains du calife. Il nota qu'il était nécessaire que ce dernier procède lui-même à la promulgation des lois et les imposer aux juges : « *il serait avantageux que le « commandeur des croyants » veuille bien ordonner qu'on lui rassemble dans un livre les différentes jurisprudences avec leur argumentation tirée de la sunna ou du raisonnement analogique. Après quoi il promulguera une loi pour chaque affaire, selon ce que Dieu lui aura inspiré. Ces lois seront obligatoires pour tous les juges* ». ²⁰

Il en résulte que l'institution religieuse se trouva dans une situation de faiblesse, les emplois offerts aux Oulémas étaient presque tous attribués par les dirigeants. Si un de ces oulémas désirait obtenir un poste de *cadi* (juge), il devait prendre soin de ne pas froisser ceux qui exerçaient l'autorité politique. Tous les califes souhaitaient voir l'institution religieuse remplir des fonctions qui leur soient directement utiles, considérant que les forces religieuses lorsqu'elles tendaient à intervenir dans la vie de la « Cité », autrement qu'en leur faveur, empiétaient sur le terrain politique qui leur est étranger. L'importance de la non-ingérence de l'institution califale dans les affaires religieuses et sociales, a amené un certain nombre de savants à dédaigner et même à refuser l'attribution de n'importe quelle fonction dans les institutions de l'Etat, y compris celle de juge. L'exemple le plus illustrateur à ce titre est celui de l'*Imam* Abû Hanîfa an-Nu'man (fondateur de l'école hanafite) qui, appelé par le calife abbasside al-Mansûr pour assumer les charges de juge, les refusa ce qui lui a valu d'être fouetté. Abû Hanîfa accentua d'ailleurs son offensive contre le pouvoir en place, en refusant la légitimation de ce dernier et en interdisant toute forme de reconnaissance implicite.

Cette stratégie de contrôle des oulémas n'a pas changé depuis, c'est le même souci de cooptation et de contrôle qui caractérise par exemple la stratégie de la monarchie marocaine vis-à-vis des Oulémas. Le Roi Hassan II a décidé afin de s'assurer un soutien efficace à la monarchie, de redéfinir la fonction des Oulémas en institutionnalisant leur corps et en le dotant de structures, lui permettant de contrôler la repro-

¹⁹ Ibn al-Muqaffa' (Abd Allah Ibn Umar Ruzbih), homme de lettres d'origine perse, il étudia la littérature arabe et perse et travailla comme secrétaire des califes omeyyades à la fin de leur règne et au début du règne des abbassides jusqu'à sa mort en 142 de l'hégire, sous le règne d'al-Mansûr. Ses ouvrages les plus connus sont : *al-adab saghîr*, *al-adab al-Kabîr*, *kalîla wa dimna*.

²⁰ Ibn al-Muqaffa', *adab- as-saghîr*, p. 208,

duction et la diffusion de l'islam officiel en vue de faire face au discours subversif des islamistes.²¹ En plus de cette initiative, Hassan II a mis les Oulémas en garde contre toute utilisation abusive de leurs attributs au sein des instances créées par la monarchie, en vertu du dahir du 6 mai 1981 qui a créé le Haut conseil des Oulémas.²² Les pouvoirs des Oulémas ont été ainsi limités à la gestion du sacré et de ses biens symboliques, se gardant bien d'intervenir dans le champ politique.²³ Cette décision émane certes d'une volonté royale de transformer les Oulémas en défenseurs de l'institution de la Commanderie des croyants. A travers son discours du 14 juillet 1982, Hassan II a fixé la principale fonction des Oulémas qui consiste à intégrer la société dont ils font partie, combattre toute hérésie et se conformer à l'orthodoxie sunnite, qui selon ses termes: « *a fait du Maroc une structure, un Etat et un régime qui constitue depuis l'avènement de l'Islam et jusqu'à la fin des temps autant de bastions infranchissables* ».²⁴

Les Oulémas assument ainsi leurs responsabilités sous l'œil vigilant du monarque, qui a réussi à les réduire à de simples fonctionnaires apportant une caution idéologique au régime.²⁵ En ce sens, la tension entre leur fonction critique et leur propension à devenir porte parole de la population est évacuée, voire reléguée à l'arrière plan. La place ainsi que le rôle des Oulémas dans le système marocain, illustrent bien cette tendance hégémonique de la monarchie marocaine à contrôler le champ religieux, à travers une intégration des Oulémas sous « l'ombre » du Commandeur des croyants. Cette situation permet à la monarchie de gérer ainsi une équation bien cruciale qui concerne principalement la position de l'institution monarchique vis-à-vis de la religion, une équation qui s'est compliquée avec l'irruption de l'islamisme comme nouvelle forme de contestation politique.

Dans son discours, à l'occasion de son accession au trône le 30 juillet 2004, le Roi Mohamed VI a insisté sur la nécessité d'une nette séparation qui doit être effectuée entre « *le religieux et le politique, eu égard à la sacralité des dogmes véhiculés par*

²¹ . Mohamed Kasmi, *L'Islam et le système politique marocain*. Thèse de doctorat en science politique. Université Paris II, 1998-1999, p. 414.

²² Dans la pratique, le dahir (1-80.72 du 6 mai 1981) a prévu la création d'un conseil supérieur et de quatorze conseils régionaux. Le conseil suprême, composé de présidents des conseils régionaux, est présidé par le roi (article 5 du dahir). Il tient normalement deux sessions ordinaires par un an sur un ordre du jour préparé par le ministre des Habous et des affaires islamiques sur la base des directives royales.

²³ « "Be careful, Be careful!" warned the King, "Don't intervene in what does not concern you, like a rise in the price of gasoline or cigarettes ». Cf. Mohamed Tozy, « Islam and the state », in *Political and society in contemporary North Africa*. Edited by I. William Zartman et William Mark Habeeb, 1993, West View Press, pp. 102-122.

²⁴ « Hassan II, discours royal du 14 juillet 1982 », in *L'opinion* du 15 juillet 1982.

²⁵ Hassan Zouaoui, *La transition démocratique au Maroc : réflexions sur la signification des changements politico-constitutionnels 1990-1998*. DEA en science politique, Université Paris I-Panthéon-Sorbonne, 2001-2002, p.14.

la religion, et qui doivent, de ce fait, être à l'abri de toute discorde ou dissension, d'où la nécessité de parer à toute instrumentalisation de la religion à des fins politiques. En effet, sous la Monarchie constitutionnelle marocaine, religion et politique ne sont réunies qu'au niveau de la personne du Roi, Amir Al Mouminine (Commandeur des croyants) ».²⁶ La maîtrise voire la soumission du champ religieux est strictement observée par la monarchie, qui possède l'avantage de s'approprier ce que son investissement institutionnel dans le champ religieux produit une sorte de domination politique. L'usage courant de cette domination politique, résultant en sociologie politique des travaux de Max Weber, est riche ici de signification et son appréhension nous offre l'occasion d'analyser la nature des dispositifs institutionnels, à travers lesquels le roi du Maroc se voit réserver le droit de gouverner en vertu des qualités qui lui sont reconnues conjointement par la Constitution et l'Islam.

C. La sécularisation des régimes politiques arabo-islamiques

Sur le plan strictement juridique, le droit public musulman a une fonction de localisation du Pouvoir. Il détache le prince par rapport aux autres organes de l'Etat. Il l'isole, pour bien montrer qu'il est le siège de tous les pouvoirs. Parce que le prince musulman est aussi bien le lieu géométrique du "Pouvoir agissant", qu'il est aussi partout présent, en tant qu'il partage ou accapare les pouvoirs des autres organes de l'Etat. En effet, les exemples saoudiens et iraniens en sont, à cet égard, illustratifs. Les constitutions de ces pays montrent comment l'imbrication du religieux et de la politique est telle qu'il n'y a pas lieu de poser la question de leur séparation.²⁷

²⁶ « Discours royal », in *Le Matin du Sahara*, du 31/07/2004.

²⁷ En Arabie Saoudite, le roi est, comme le Maroc, l'axe principal des institutions et le centre autour duquel tout le pouvoir est organisé. Le pouvoir a pour base la beï'a dont l'article 6 du statut de 1992 ne précise pas les modalités, mais dispose, simplement, que les citoyens font de la beï'a au roi sur la base du Coran et de la Sunna, s'engageant à la soumission, et à l'obéissance aussi bien par temps faciles que par temps difficiles, en situation de bien qu'en situation de mal. Le roi est maître tant de l'exécutif et du conseil des ministres notamment que du législatif puisque le Conseil consultatif (*Majlis Shoura*) ne peut avoir de pouvoir que dans la mesure où le roi le veut bien (l'article 19 du *Nizam al-açaçi* et l'article 5 du statut fondamental du gouvernement de l'Arabie Saoudite). Ainsi, il est facile de dire qu'elle n'est pas une monarchie constitutionnelle. « Notre constitution, c'est le Coran », ont répété après le père fondateur du royaume Ibn Saoud tous ses successeurs. Dans un discours, le roi Fahd précise que « le système démocratique qui prédomine dans le monde n'est pas un système qui convient à notre religion (...) Nous avons nos croyances islamiques qui constituent un système complet. Il n'y a pas de place pour des élections libres dans le système islamique qui est fondé sur la consultation et l'ouverture entre le pasteur et ses ouailles devant qui il est pleinement responsable ». Cf. Olivier Da Lage, *Géopolitique de l'Arabie Saoudite*. Editions Complexe, 1996, pp. 55-56. Dans l'autocratie saoudienne, élections et institutions représentatives, dans le sens occidental, ne sont pas de mise. Et en présence de la parole divine, la loi fondamentalement séculaire n'est pas indispensable. La constitution de la République islamique d'Iran constitue une illustration instructive de la liaison Etat-Islam au niveau de l'organisation du pouvoir. La religion

Quant au Maroc, la réforme constitutionnelle de 2011 a scindé l'article 19 de l'ancienne constitution de 1996 en deux articles. Il s'agit en effet des articles 41 et 42. Si l'article 41 a bien précisé les fonctions religieuses du roi en tant que Commandeur des croyants, l'article 42 a défini les compétences temporelles du roi en tant que chef d'Etat. Même si la constitution marocaine a introduit cette séparation entre les fonctions temporelles et spirituelles du roi, la monarchie marocaine confond toujours son destin institutionnel ainsi que son histoire avec celle de l'Islam. Cette donnée est consacrée dans l'article 175 de la constitution de 2011 qui stipule que les dispositions relatives à la religion musulmane ne peuvent faire l'objet d'une révision constitutionnelle, au même titre que la forme monarchique de l'État. De ces précisions, nous retenons que l'analyse de la place de la religion dans le système constitutionnel marocain est indispensable et appropriée car elle nous renseigne sur l'identité du régime politique marocain et sur la nature des logiques mobilisées dans la construction du pouvoir monarchique.

A cet égard, il est utile de rappeler que depuis le travail de John Waterbury publié en 1975 sur la monarchie marocaine, le retour sur la position politico-religieuse du Roi-*Amir Al Mouminine* (Commandeur des croyants) est au cœur de la définition de la

est présente au niveau de toutes les institutions. Les autorités gouvernementales en Iran sont les autorités législative, exécutive et judiciaire qui exercent leurs compétences, aux termes de l'article 57 de la constitution de 1979, sous la tutelle de l'imam. En effet, l'originalité la plus importante de l'organisation du pouvoir en République islamique d'Iran provient de l'institution de la "direction". L'article 5 de cette constitution présente ainsi la "direction" (*Wilayat Al-Amr wa Al-Umma*) : « la responsabilité générale des affaires de l'Umma en l'absence de l'imam Mahdi – que Dieu aide à sa réapparition – revient au *Faqih* juste, pieux, savant, courageux, gouvernant, homme de décision, celui que connaît la majorité des masses et qui accepte sa direction ». Le texte original de la constitution de la République islamique d'Iran et surtout les modifications qui ont été apportées après la crise constitutionnelle de 1988-1989 a conforté le rôle central du *welayat-é faqih*. Les articles 107 à 112 de la Constitution sont réservés à la direction des affaires du pays. Les pouvoirs, les tâches, les responsabilités du Guide suprême sont énumérées en détail dans l'article 110. L'évolution que connaît l'article 110 avec la révision constitutionnelle, de même que d'autres modifications, prouvent que le développement constitutionnel de la République islamique a jusqu'à présent, toujours suivi une seule direction : le renforcement de l'autorité religieuse au détriment du pouvoir législatif et des instances élues directement par le peuple, comme le président de la République. Cf. Cherly Bernard et Zalmay Khalilzad, 'The government of God', *Iran's Islamic Republic*, 1984 Columbia University Press, (Chapitre Five : The Islamic Republicans in Power, pp. 103-145). Mohamed- Reza Djali-li, *Iran : l'illusion réformiste*. 2001. Presses de la Fondation Nationales des Sciences Politiques, pp. 26-27. Contrairement à l'Arabie Saoudite, au Maroc, et en Iran, autorités religieuses et temporelles sont confondues au stade de la direction supérieure de l'Etat. La position du « Guide » en Iran, et celle de « Commandeur des croyants au Maroc rassemblent celle d'Imam et dirigeants politique en accord avec la tradition religieuse. Alors qu'en Arabie Saoudite, le fait que le monarque soit présenté comme le gardien des lieux saints ne devrait pas être surestimé. En Arabie Saoudite, le rôle religieux du roi n'est pas clair, car la naissance du régime politique est redevable à cette alliance entre la famille royale et les oulémas wahhabites. Ceux-ci détiennent une influence et un poids politique considérable.

façon dont la monarchie détermine et domine la vie politique. Et comme nous laisse entendre les explications de John Waterbury à ce sujet, les deux pouvoirs (politique et religieux) sont exercés par « un seul homme, le Roi, et celui-ci insiste souvent sur les deux rôles fondamentaux qu'il joue au Maroc (...) Le Roi n'a besoin que de faire allusion aux légions pieuses, prêtes à se lever pour défendre sa cause, pour intimider les membres de sa famille temporelle qui le prendraient trop à la légère. Mohammed V et Hassan II ne sont pas privés de souligner que leur prestige ne dépendait d'aucun groupe politique et que leur influence spirituelle n'avait d'autre limite que celle des sentiments religieux des Marocains ».²⁸

Le crédit dont la grande partie de dirigeants politiques arabes disposent ne pourrait s'expliquer par la seule légitimité constitutionnelle, leur autorité politique repose sur la religion qui devient source légitimatrice de leur ordre politico-institutionnel. Autrement, dit, la fonction politique de la religion en général et du droit public musulman en particulier contribue largement à la consolidation des pouvoirs musulmans autocratiques. Elle atteint son paroxysme dans le discours politique des chefs d'Etat qui s'approprient purement et simplement la religion, ses valeurs, ses références pour atteindre des buts ouvertement et délibérément politiques.

Dans cet ordre d'idées, il est essentiel de souligner que le droit public musulman couvre de son manteau "hypocrite" des intérêts proprement politiques, que l'on peut définir comme les intérêts que les princes musulmans trouvent dans un certain type déterminé de croyances religieuses et, en particulier, dans la production, la diffusion et la « consommation d'un type déterminé de bien de salut ».²⁹ Il est intéressant aussi de relever que le droit public musulman se contente, en effet, de constituer un code du pouvoir et de remplir sa propre fonction. Entre ce droit et le pouvoir politique en terre d'Islam, c'est un processus circulaire qui semble pouvoir s'établir et se stabilise lui-même. Le pouvoir politique ne doit son autorité normative qu'à cette instrumentalisation des valeurs du droit public musulman

Ainsi, l'usage politique des règles du droit public musulman révèle la véritable nature des rapports entre les régimes politiques en terre d'Islam et la religion. Ces régimes politiques islamiques n'autorisent que ce qui leur semble conforme à leurs définitions de la religion, et dans la mesure où telle ou telle interprétation ne remet pas en cause les conceptions qu'ils se font de l'exercice du pouvoir. Dans ce contexte, les règles du droit public musulman remplissent essentiellement une fonction pédagogique : elles déterminent l'acceptabilité des conduites et des actes, elles indiquent non point tant le bien et le mal que le conforme et le non-conforme, elles in-

²⁸ John Waterbury, *Le Commandeur des croyants. La monarchie marocaine et son élite*, Paris, PUF, 1975, p. 178.

²⁹ Erwan Dianteill, et Michael Lôwy, *Sociologie et religion, approches dissidentes*. Première édition, PUF, 2005, p. 179.

culquent les comportements compatibles avec et requis par l'ordre institutionnel établi.³⁰ Ceci explique en grande partie pourquoi l'obligation islamique d'obéir à ceux qui sont au pouvoir a encouragé une conception passive de la politique, puis découragé la notion de la politique en tant que participation. Selon P. J. Vatikiotis, cette tradition a été maintenue par les autocrates modernisateurs du XIX^{ème} siècle et par les islamistes radicaux aujourd'hui. L'idée de la politique et de l'Etat n'a jamais été dynamique, au contraire le politique légitimé dans ses abus par le religieux se fige, et le religieux subordonné au politique se vide de sa substance spirituelle.³¹

Les régimes autocratiques se montrent d'une vigilance intraitable à l'égard de toute velléité de contestation du système, y compris celui qui se réfugie derrière une interprétation plus stricte de la *shari'a*. On assiste à un attachement instrumental à la tradition islamique qui prend, par exemple, le régime d'*Al Saoud* à son propre piège, notamment avec la radicalisation islamiste.³² D'autant que les ambitions des mouvements islamistes, dépassent le seul cadre juridique et la sphère des 'bonnes mœurs' pour se muer en combat éminemment politique. Ces mouvements radicaux, soit en Arabie Saoudite ou ailleurs, exigent que tous les aspects de la Cité soient soumis aux préceptes de la *Shari'a* (Loi islamique). En ambitionnant le pouvoir, ils devraient se montrer plus « orthodoxes » que les autres groupes rivaux et d'abord celui qui détenait le pouvoir. Il se produit alors une surenchère mimétique sur la question de la religion Vraie, de sorte que chacun revendique l'exclusivité du « label islamique » et jette l'anathème sur ceux qui veulent lui disputer.

L'identification de la politique légitime au seul périmètre religieux installe les dirigeants politiques arabo-musulmans dans des attitudes de conservatisme et de défense de l'ordre établi, et permet de discréditer les revendications politiques qui plaident en faveur de la démocratisation des régimes politiques. Ce discrédit peut aller jusqu'à les voir dénoncées et jugées comme illégitimes. Il prend, d'une manière générale, des modalités qui varient selon les régimes politiques, les moyens employés par les opposants, ainsi que les rapports de force entre les parties en conflit. Dans ce cas, les dirigeants politiques vont assumer une tâche qui consiste avant tout à préserver

³⁰ Danièle Loschak, « Droit et non-droit dans les institutions totalitaires. Le droit à l'épreuve du totalitarisme ». In, *L'institution*. Ouvrage Collectif, PUF 1981, pp. 125-184.

³¹ J. Vatikiotis, « Autoritarisme et autocratie au Proche-Orient ». In, *Islam et politique au Proche Orient aujourd'hui*. Ouvrage collectif, Editions Gallimard, 1991, pp. 177-209.

³² Depuis les années 1990, l'Arabie Saoudite fait face à une radicalisation religieuse contestant la légitimité politique et religieuse de la famille al-Saoud. Des groupes d'opposition ont pris forme à l'intérieur du pays et à l'étranger pour une grande part sous la rubrique de l'islamisme. A ce propos, Antoine Basbous note que le débarquement américain de 1990 a accentué le divorce entre les Saoud et la base sociale des wahhabites. Depuis cette date, l'opposition religieuse en Arabie a emprunté la voie de la clandestinité et de la violence. Elle s'est manifestée à travers deux attentats fortement applaudis par Bin Laden. Cf. Antoine Basbous, *L'islamisme une révolution avortée ?* Editions Hachettes Littératures, 2000, p. 84.

un statu quo allant dans le sens de l'adoption d'une stratégie défensive reposant sur la religion pour se maintenir au pouvoir.

Or, les mouvements islamistes radicaux, comme les régimes autocratiques, mettent également le spirituel au service des visées d'ordre politique. Les deux continuent à vouloir pratiquer la politique dans la religion, cela semble être la raison directe de l'impossibilité de pratiquer la politique sur son propre terrain, c'est à dire dans un domaine qui lui est propre et selon des procédures séculières. Leur identification de la politique légitime au seul périmètre religieux les installe dans des attitudes de conservatisme.

En ce qui a trait aux islamistes modérés, leur mutation idéologique est tributaire d'une stratégie politique prônant la sécularisation formelle de leur discours politique afin de rallier à eux le maximum de suffrages et de se maintenir au pouvoir. L'exercice de pouvoir les contraint à épouser le pragmatisme politique. Il en résulte que la flexibilité de leur identité politique islamique se résume à ce pragmatisme politique qui, bien réel, ne saurait être sous-estimé ni dans son principe ni dans son ampleur. Mais sa prise en compte ne saurait masquer les enjeux de leur projet d'islamisation de la société. On comprend alors que si le programme des islamistes au gouvernement est imprécis, c'est parce qu'il est le fruit de ce pragmatisme politique qui les a pris au piège de la direction des affaires publiques.

On le voit aujourd'hui dans le tâtonnement du gouvernement à tendance islamiste au Maroc. Son souci de montrer que l'Islam politique est compatible avec la démocratie l'a enfermé dans une logique défensive et rendant instrumental son rapport à l'idée de démocratie. Il convient d'ajouter aussi que le jeu contradictoire de ce gouvernement sur les registres de démocratie et de modernité a fait planer le doute sur sa crédibilité. En témoigne la réaction du PJD (Parti de la Justice et du Développement) à la question des libertés individuelles qui a remis en cause le discours laïc adopté par les dirigeants de ce parti. Les positions des islamistes modérés, pragmatiques, sur les valeurs libérales sont en effet ambiguës. Elles doivent constituer un vaste chantier pour la recherche en sciences politiques, en premier lieu pour les chercheurs qui s'interrogent sur la place de la démocratie dans l'idéologie politique des islamistes.

En effet la polémique autour de la sécularisation des sociétés arabo-musulmanes oppose aujourd'hui deux courants distincts : les laïcs qui pensent que le dogme islamique est fondamentalement un obstacle à la sécularisation comme à la laïcisation et, les islamistes qui se posent en défenseurs de l'identité et la communauté musulmane. Comme l'a bien expliqué Youssef Belal, les islamistes se constituent en communautés religieuses qui entendent préserver la religion dans ses différentes

dimensions en perpétuant un enseignement culturel théologico-savant et, morale.³³ Le clivage Laïc/Islamiste est particulièrement vivace et contribue à accentuer la conflictualité et la violence si fréquente dans les pays arabes touchés par le printemps arabe. Pour surmonter de telles divisions, la capacité qu'ont les régimes politiques arabo-islamiques à surmonter ces clivages par des agencements institutionnels est déjà une réponse à ce problème : la reconnaissance du pluralisme, la restructuration de l'espace public, la promotion de dialogue politique sont autant d'éléments de transmission des conflits sociaux en conflits politiques résolus pacifiquement.

On ne peut pas envisager la démocratisation en terre d'Islam sans une sortie de la religion. Cette formule est empruntée à Marcel Gauchet qui l'utilise de préférence aux termes de laïcisation et de sécularisation. Pour le politologue Ali Kazancıgil l'analyse de la sortie de la religion des sociétés musulmanes doit prendre en compte « l'individualisation et la démocratisation qui sont "indissociablement associées avec la sécularisation". Ensemble, elles constituent le noyau de la modernité. L'individu, processus sociologique de l'émergence de l'individu autonome, et sa forme idéologique, l'individualisme, sont confrontés à deux faits dominants dans les pays musulmans : l'État et la communauté. Il existe, bien entendu, d'autres facteurs qui freinent l'individualisation, comme l'absence d'une économie de marché, d'une société civile structurée, de même que d'une démocratie. Dans les pays musulmans, l'individu-citoyen (*homo politicus*) et l'individu entrepreneur (*homo oeconomicus*) sont donc plutôt rares ».³⁴

Conclusion

Le poids de la religion comme institution et comme instrument efficace d'inculcation des normes de pouvoir n'a pas disparu. Il se trouve réactivé par l'influence prise par la politique dans les sociétés arabo-musulmanes. L'idée que se font les princes de la religion travaille le politique et joue également une influence, plus ou moins spécifique, observable en particulier dans le fonctionnement de l'action politique. Ce qui explique pourquoi la politisation de la religion constitue en effet un obstacle majeur à la sécularisation des sociétés arabo-musulmanes.

De ce point de vue, le débat sur la démocratisation des régimes autoritaires arabo-islamiques ne peut être dissocié de leur sécularisation. La sécularité renvoie ici à une perte progressive de la capacité de la religion à structurer le champ politique. Elle est une condition nécessaire pour favoriser l'accès de la société musulmane à la moder-

³³ Youssef Belal, « Islam et sécularité : Réformismes et enjeux géopolitiques », *Les Cahiers Bleus*, n°17, 2002, publication de la Fondation d'Abderahim Bouabid, pp. 5-16.

³⁴ Ali Kazancıgil « La « sortie de la religion » des pays musulmans : sécularité et laïcité ? », *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien*, 35 | 2003, pp. 2-5.

nité parce que la modernité est historiquement fille de la sécularisation. On plaide pour une dissociation des ordres politiques et religieux pour garantir l'autonomie du politique et faire progresser le débat sur la démocratie en terre d'Islam.