

Pouvoir politique et pouvoir religieux dans l'histoire de l'islam 1/2

Par le Professeur Abdelmajid Charfi

L'opinion courante, aussi bien chez le public non averti que dans une certaine littérature, soutient que l'islam ne connaît pas de distinction entre le temporel et le spirituel, entre l'Etat et la religion. D'aucuns affirment cette confusion en se livrant à une lecture de l'histoire islamique, d'autres en se basant sur l'autorité des textes et en particulier ceux des théoriciens du pouvoir califal tels que Mâwardî (m. 450/1058)¹ ou des représentants de l'islam radical tels que S. Qutb (m.1966). Si certains idéologues islamistes contemporains considèrent que la distinction actuelle entre les deux pouvoirs est fatale pour l'islam en tant que religion, il est remarquable qu'ils rejoignent une tranche non négligeable des intellectuels arabes anti-religieux, qui voudraient que la distinction de facto aboutisse à une distinction reconnue sur le plan théorique, condition nécessaire pour affermir l'Etat moderne de droit et reléguer la religion dans le domaine qu'elle n'aurait jamais dû quitter, à savoir le for intérieur et la conscience individuelle, sans la moindre incidence sur la vie politique.

Notre intention face à ces positions tranchées est d'essayer de poser le problème avec le maximum de détachement possible en sériant ses différents aspects. Nous serons donc amenés à exposer les faits, non en tant qu'ils auraient dû être mais tels qu'ils se sont produits, en tenant compte des acquis de la science historique moderne. Puis nous tenterons, dans une deuxième étape, d'expliquer les représentations de ces mêmes faits historiques qui concernent la relation entre les pouvoirs politique et religieux, afin de dégager, dans une troisième étape, les enjeux en cause dans les différentes attitudes concernant la laïcité. Car il s'agit, dans notre esprit, de promouvoir une meilleure intelligibilité du phénomène étudié, et de dépasser, dans la mesure du possible, les stéréotypes responsables en grande partie des anathèmes si souvent proférés par les uns et les autres.

¹ Se référer pour plus d'informations sur les personnages et les concepts relatifs à l'histoire de l'islam aux notices correspondantes de l'Encyclopédie de l'islam, 2^e éd. 8 v. parus.

Première partie : Les faits

Contrairement au judaïsme et même au christianisme, et parce que plus tardif, l'islam est né et s'est répandu sous l'éclairage de l'histoire. Il est donc relativement plus aisé de distinguer à son sujet ce qui relève du mythe de ce qui relève de la réalité historique. A cet égard, tout est question de méthode. Or nous pouvons prétendre que nous sommes, sur ce plan, mieux armés que nos prédécesseurs et mieux à même de débusquer les amalgames, les falsifications et les manipulations exercés parfois de manière délibérée et en connaissance de cause, mais le plus souvent de façon inconsciente sous l'effet de contraintes politiques et surtout culturelles.

Que nous apprend donc l'histoire? Tout d'abord qu'au cours des quelques 20 ou 23 ans qu'a duré la mission du Prophète, il y a lieu d'insister sur une donnée fondamentale que la position traditionnelle a tendance à occulter, à savoir que l'essentiel du message a été prêché à la Mekke. En effet, la période mekkoise a connu le développement de tous les thèmes auxquels les gens étaient appelés à adhérer: le monothéisme, l'eschatologie, les bases de la morale et les principes du culte. Les premiers croyants avaient enduré brimades, persécutions et expatriation uniquement à cause de leur foi en ce message et de la confiance qu'ils mettaient dans celui qui le délivrait. Ce n'est que pendant les dix dernières années de sa vie, dans la période médinoise, que le Prophète s'est intéressé à l'organisation de la communauté en édictant certaines règles de conduite et en arbitrant les inévitables conflits de la vie du groupe. Les solutions apportées par le Prophète jouissaient certes de l'autorité divine et étaient, dans certains cas, consignées dans le texte révélé, mais du fait qu'elles changeaient et évoluaient selon les circonstances d'une part, et qu'elles étaient communiquées, d'autre part, dans un style « plat » - si l'on ose dire - qui tranchait avec le style incisif qui caractérisait les révélations mekkoises destinées selon toute vraisemblance à être mémorisées, rien n'indique qu'elles avaient dans l'esprit du Prophète et de ses compagnons la valeur d'absolu qu'elles acquièrent par la suite. Nous disposons de nombreux témoignages qui attestent que la pureté de l'intention était considérée avant toute autre chose, et que des réajustements et des adaptations étaient continuellement apportés en fonction des situations. En d'autres termes, on était très loin du littéralisme qui va prévaloir dans les époques postérieures, et en particulier depuis que les révélations furent réunies dans un corpus officiel, le *mushaf*, une vingtaine d'années après la mort du Prophète. Comme on était très loin d'une quelconque théorisation de la religion institutionnelle, de l'Etat et de la Loi. Cette théorisation a, d'un côté, mis du temps à se dégager progressivement et, d'un autre côté, a évolué en fonction des différentes péripéties de l'histoire générale de l'islam et de l'histoire particulière des peuples qui l'ont embrassé.

En tout état de cause, le statut du Prophète était un statut exceptionnel et personne après lui ne pouvait se prévaloir d'une autorité comparable à la sienne. Il n'est donc pas du

tout étonnant que, depuis l'avènement des premiers califes (11/632-40/660) et tout au long de la période umayyade (40/661-132/750), on assiste à l'émergence puis au développement de deux logiques différentes dont les intérêts pouvaient se rejoindre à l'occasion, mais qui poursuivaient des objectifs qui n'étaient pas nécessairement conciliables.

Le pouvoir politique a suivi très tôt ce qu'on pourrait appeler une logique d'empire qui consistait à canaliser les énergies fraîchement libérées vers les conquêtes et l'expansion des territoires sous contrôle musulman. C'était le meilleur moyen d'éviter les conséquences de la "guerre civile" déclenchée par les tribus limitrophes de l'Arabie qui avaient refusé de payer l'impôt légal (*zakat*) au successeur du Prophète parce que, justement, il ne pouvait pas se prévaloir de l'autorité divine dont jouissait à leurs yeux Muhammad. Le premier calife, Abû Bakr, a mené une guerre à outrance contre les récalcitrants. Il était certainement mû par des considérations ayant un caractère religieux très marqué. De même qu'il est incontestable que le deuxième calife, Umar, voulait en premier lieu, par la conquête de la Syrie, de l'Egypte et de la Perse, la propagation de l'islam. Il n'en demeure pas moins que la logique d'empire sustentait leur action et poussait les détenteurs du pouvoir politique en général à mener un jeu d'équilibre, tantôt subtil tantôt brutal, entre les factions claniques, les rivalités tribales et les ambitions personnelles. C'est ainsi que l'on peut également expliquer la conquête pendant la période umayyade de l'Afrique du Nord et de l'Espagne, et parallèlement la mise à l'écart de l'aristocratie du Hijâz et l'action énergique entreprise contre les différents prétendants au pouvoir, qu'ils soient chiites, quraychites ou kharijites.

Cependant, les âmes religieuses, même si elles étaient partie prenante des mouvements de conquête ou de rébellion, avaient pour objectif principal la mise en pratique des prescriptions divines et du message prophétique. Elles obéissaient, par conséquent, à une autre logique, celle de la religion institutionnelle où les principes généraux devaient se traduire dans des règles de conduite contraignantes appliquées d'une manière uniforme à tous les croyants². Cela exigeait naturellement une certaine spécialisation et demandait un degré minimal de technicité dans l'exégèse des textes et la maîtrise des méthodes d'en tirer les qualifications légales nécessaires. Ce qui aboutissait évidemment à la constitution, en marge de la sphère politique, d'un corps de *ulamas* (savants) dont la structure était assez lâche mais qui se considérait néanmoins investi d'une mission de sauvegarde des valeurs religieuses et de médiation entre les exigences du sacré et ses applications par la masse des croyants. Dans ce milieu étaient recrutés les imams des mosquées, les prédicateurs et les sermonnaires populaires, mais aussi les auteurs des premières collections de *hadiths* et des ébauches d'exégèse du Coran, et surtout les *cadis* (juges) chargés par le pouvoir politique de dire la loi,

² Il s'agit, concernant la logique de la religion institutionnelle, d'un phénomène inhérent à toutes les religions qui ne pouvaient prétendre à une existence historique sans le minimum d'homogénéité dans le culte et dans les pratiques concernées par la religion en général.

en particulier dans les domaines matrimoniaux et successoraux, le domaine économique continuant à être régi par l'administration suivant les réglementations en vigueur dans les pays conquis.

Il est vrai, par ailleurs, que, toute proportion gardée, le califat umayyade exerçait le pouvoir à l'échelle du nouvel empire musulman à l'image des chefs de tribus. Son intérêt pour les questions religieuses était généralement faible, sauf si les thèmes débattus avaient des répercussions immédiates sur sa légitimité et la réalité de son emprise sur la situation. C'est ainsi qu'il a favorisé aussi bien la thèse dite murji'ite qui reléguait dans l'au-delà les récompenses des actes humains, que la thèse de la prédestination qui considérait l'ordre établi comme une manifestation de la volonté divine, ce qui signifiait corollairement que l'opposition politique était une opposition à cette volonté. De même qu'il a combattu les tenants d'une meilleure justice sociale qui étaient scandalisés par l'enrichissement de certains à côté du dénuement de la masse.

Au vu de ces données on peut affirmer que cette période d'environ un siècle a jeté les fondements durables de la nature des relations entre les pouvoirs politique et religieux, et de leurs aires d'influence respectives. Ces relations, harmonieuses ou conflictuelles, n'étaient guère le fruit d'une quelconque théorie de l'Etat ou de la religion. Elles étaient plutôt la consécration d'une pratique et la solution de problèmes posés par la gestion des affaires publiques. Il est, d'autre part, indéniable que l'écart entre les exigences proprement spirituelles et les contraintes historiques de toute sorte se creusait au fur et à mesure qu'on s'éloignait du temps de la révélation et que se dessinaient plus distinctement les contours des deux pouvoirs et les profils de leurs détenteurs.

Le siècle suivant, allant de la fondation de la dynastie abbasside, en 132/750, au revirement d'al-Mutawakkil, en 232/847, en faveur des traditionnistes, n'est pas moins important que le premier. Il a connu en effet l'effort soutenu du pouvoir politique d'utiliser la religion à son profit. Ce qui n'est que la conséquence naturelle des voies qui ont amené les abbassides à prendre le pouvoir au détriment des umayyades, c'est à dire de l'idéologie qui légitimait les membres de la famille du Prophète, que ce soient les descendants de sa fille et de son cousin Ali ou ceux de son oncle al-Abbâs. Les immixtions des califes dans les affaires religieuses étaient constantes. Déjà, le deuxième calife al-Mansûr, suivant le conseil de son secrétaire Ibn al-Muqaffa', voulait faire du recueil de Mâlik, *al-Muwatta'*, le manuel officiel de jurisprudence (*fiqh*) à l'exclusion des autres tentatives de systématisation juridique. Al-Mahdî poursuivait, quant à lui, les opposants sous prétexte qu'il étaient manichéens et *zindiqs*. Mais la tentative la plus connue est celle d'al-Ma'mûn, puis d'al-Mu'tasim et d'al-Wâthiq,

d'ériger le dogme du Coran incréé en doctrine officielle et de limiter le droit de "commander le bien et d'interdire le mal" aux fonctionnaires de l'Etat mandatés à cette fin.

Dans tous ces cas et dans bien d'autres, le pouvoir politique suivait la pente naturelle qui l'entraînait à vouloir occuper tout le champ social et à ne tolérer aucune voix discordante qui pouvait contrecarrer ses desseins. En même temps, le pouvoir constitué par les *ulamas*, en tant que gestionnaires du sacré, cherchait à orienter l'action politique vers ses propres objectifs et vers les intérêts de la catégorie sociale qu'il représentait, devenue avec le temps plus visible et plus consciente de ses particularismes. Désir d'hégémonie d'une part et désir d'autonomie d'autre part, se heurtaient mais n'atteignaient qu'occasionnellement et rarement le point de rupture, parce qu'ils avaient objectivement besoin l'un de l'autre et qu'ils étaient fondamentalement d'accord sur le type de société à ériger ou plutôt à consolider. Disons qu'ils étaient solidaires en dépit des contradictions secondaires qui les opposaient, ou tout simplement les partageaient. Tel homme pieux appelé à occuper la fonction de *cadi* pouvait poser ses conditions et être intransigeant envers les proches ou les protégés du prince³, il n'en demeure pas moins qu'en acceptant la fonction il rendait un service éminent au pouvoir en place et lui accordait la légitimité religieuse irremplaçable dans le contexte de l'époque. De même, tel homme politique jouait des rivalités personnelles ou doctrinales entre les hommes de religion, et fournissait aux uns ou aux autres des privilèges de nature à lui assurer leur docilité, tout en poursuivant aux yeux de ses sujets ce qui correspondait à l'intérêt de la cause de la religion.

En d'autres termes, ce premier siècle de pouvoir abbasside était à la recherche d'un équilibre entre les deux logiques déjà en exercice durant la période précédente. Or, qui dit recherche d'équilibre dit aussi rupture fréquente de cet équilibre au profit de l'une des parties et aux dépens de l'autre, suivant les rapports de forces, la personnalité des partenaires et les circonstances internes et externes. En règle générale, le pouvoir politique prenait le dessus dans les périodes de stabilité, d'ordre et de paix; par contre le pouvoir religieux reprenait l'initiative dans les périodes de troubles et d'instabilité, et en profitait pour infléchir à son profit la politique officielle.

Ce n'est donc que vers le milieu du 3^e/9^e siècle que la situation se stabilise et que les aires d'influence respectives sont assez clairement délimitées, et d'une manière quasi définitive jusqu'à l'époque moderne. Concrètement, et sans tenir compte de l'habillage théorique qui exprimait un idéal à atteindre plus que la réalité elle-même, le pouvoir politique avait pratiquement les mains libres dans la conduite des affaires publiques. La légitimité de

³ Cf. par exemple la biographie de Suhnûn dans M. Talbi, *Biographies aghlabides* (en arabe), Tunis, Publications de l'Université de Tunis, 1968, pp 99-100; S. Ghrab, *Ibn 'Arafâ et le malikisme en Ifriqiya*, Tunis, Publications de la Faculté des Lettres de la Manouba, 1996, T.2, p. 660.

l'accès au pouvoir par le moyen de la force brutale était unanimement reconnue, ce qui explique la fréquence des coups d'Etat et des rébellions qui jalonnent l'histoire des dynasties et des régimes successifs en pays musulmans. En contrepartie, il était reconnu au pouvoir religieux qu'il avait toute latitude dans la façon de régir la société civile citadine. C'est à lui que revenait la charge de veiller à l'application des normes religieuses dans les rapports entre individus, d'assurer l'éducation des jeunes et des moins jeunes, et de régler les conflits sociaux ordinaires. En reprenant la fameuse métaphore de Mâwardî, devenue un lieu commun, au politique incombait "la sauvegarde de l'oeuf" (*himâyat al-baydha*), sous-entendu de l'islam, c'est-à-dire qu'il lui incombait de prendre les mesures nécessitées par la protection de la communauté musulmane et de l'intégrité de son territoire. Mais, implicitement, ce qui se passait à l'intérieur de la coquille de l'oeuf était du ressort du religieux. Image fort révélatrice dans la mesure où transparait à travers elle l'impression de la fragilité du monde de l'islam et la dialectique entre les conditions internes et externes susceptibles d'assurer son invulnérabilité. Sont également présents dans cette image le principe d'un partage subtil des prérogatives et, tout à la fois, leur complémentarité, sans que cela aboutisse à une quelconque confusion.

Les différents régimes qu'a connus l'histoire de l'islam se sont généralement conformés à ce schéma qui maintenait un certain équilibre, et même un équilibre certain, entre les pouvoirs politique et religieux. Mais il y a eu aussi des exceptions et non des moindres. C'est ainsi que les *fuqahas* étaient prépondérants sous les Almoravides et pouvaient à l'occasion infléchir la politique de l'Etat dans un sens favorable à leur vision et à leurs intérêts. Sous les Almohades c'était plutôt le prince qui intervenait dans la définition du dogme religieux et fixait la doctrine à suivre par les hommes de religion. Cette intervention était encore plus flagrante sous le régime chi'ite fatimide de l'Ifriqiya puis de l'Egypte. Comme toutes les exceptions, celles -ci confirmaient la règle et contribuaient à perpétuer un système qui fonctionnait suivant deux logiques concurrentes et en même temps solidaires, mais néanmoins distinctes.

L'irruption de la modernité est venue ébranler les fondements mêmes de cet édifice patiemment élaboré. Dans les pays musulmans qui étaient les premiers à entrer en contact avec l'Occident et qui subissaient l'influence des idées des Lumières et de la Révolution française, c'est la structure même de l'Etat qui s'est vue contrainte de se modifier. L'exercice du pouvoir politique, soumis désormais à de nouvelles normes universelles, trouvait sa justification ailleurs que dans la sauvegarde de la religion. Une ébauche de réflexion sur le statut de l'islam et ses rapports avec l'Etat a même été commencée. Malheureusement, cet élan a été brisé par la marée coloniale qui a submergé ces pays. Du coup, les gens se sont réfugiés instinctivement dans un attachement aux vieilles structures, et la religion a été promue, ou

plutôt s'est dégradée, en idéologie de combat contre l'occupation étrangère, impie de surcroît. Quant aux pays qui n'avaient pas connu un début de modernisation, le colonialisme n'a fait que figer leur situation en manipulant le pouvoir politique local, laissant au pouvoir religieux le soin d'encadrer la population au profit de l'un et de l'autre⁴.

Sans tenir compte du rôle joué par la religion pendant la période coloniale, il est difficile de comprendre la place qu'elle a continué à occuper après les indépendances nationales. Aucun régime ne pouvait heurter de front un aussi important facteur de résistance, même si le pouvoir religieux traditionnel est sorti généralement affaibli des luttes de libération, ses représentants ayant choisi le plus souvent une attitude allant de la franche collaboration avec l'occupant à une neutralité prudente, comme s'ils avaient senti que le pouvoir national qui s'annonçait n'était guère prêt à leur garder la position qu'ils occupaient naguère et qui leur fournissait honneurs et privilèges.

Toujours est-il que la suite des événements a confirmé leurs appréhensions. Le pouvoir national s'est montré, dans tous les cas, jaloux de ses prérogatives, beaucoup plus larges que celles du pouvoir traditionnel. Il a tenu en particulier à empiéter sur le domaine qui était réservé au pouvoir religieux, celui de dire la Loi. Désormais, le droit positif remplaçait le droit religieux dans pratiquement tous les domaines. Seul le statut personnel échappait, en partie et selon des degrés divers, à la sécularisation. La Tunisie alla même jusqu'à la suppression pure et simple des tribunaux *chariaïques*. N'importe quel observateur pouvait affirmer jusqu'à la fin des années soixante que ce processus était inéluctable et qu'il était destiné à s'amplifier toujours davantage. On sait maintenant que ces prévisions ont été démenties un peu partout dans le monde musulman, de l'Afghanistan à l'Algérie en passant par le Soudan et l'Iran, sans compter les régimes anachroniques de la presqu'île arabique. La vague du mouvement islamiste est venue, à partir des années soixante dix, bouleverser ces scénarios optimistes. Elle a imposé, peu ou prou, une redistribution des cartes et brouillé les pistes pour tout le monde, y compris les sociologues et les politologues les plus avertis.

(à suivre)

⁴ "Nous ne dominons pas l'Égypte, nous dominons les gouvernants de l'Égypte" disait Lord Cromer, cité par Israël Shahak, *Le judaïsme et l'histoire des juifs*, trad. arabe, Beyrouth, 2^e éd., 1996, p. 175.