

Islam et démocratie

Charles Saint-Prot

Les agitations rassemblées sous le slogan fourre-tout de « printemps arabe » et la montée en puissance de courants religieux qui avaient été muselés par les régimes qui ont été renversés en 2011, ont nourri bien des fantasmes sur le risque d'un prétendu « hiver islamique » prédit à satiété par ceux qui, en Occident, pensent que la seule alternative serait une occidentalisation à marche forcée ou l'intégrisme. Donc il n'y aurait aucune place à un courant original modéré ayant une vision progressiste de l'islam. C'est faire peu de cas du fait que l'islam porte en lui les ferments réformistes lui permettant de faire face aux défis du monde moderne et de construire un système démocratique adapté aux sociétés concernées et respectueux de leurs valeurs fondamentales.

L'antienne est connue: l'Islam serait incompatible avec la démocratie. Cette affirmation conduit à s'interroger sur ce qu'on appelle démocratie. Si l'on veut bien admettre que ce terme ne peut être réduit au seul système prévalant dans une trentaine de pays d'Europe et d'Amérique du nord, il faut bien en conclure qu'il n'y a pas de modèle unique parfaitement transposable en tout temps et en tout lieu. L'idée selon laquelle il pourrait y avoir un prêt-à-gouverner comme il y a un prêt-à-porter permet de prôner l'imitation aveugle d'un système sans tenir compte des réalités et sans respecter la diversité des nations. Or, l'évolution constitutionnelle constitue un choix propre à une nation parce que les pays ne sont pas les clones les uns des autres. Ce qui est en jeu ici c'est tout simplement le respect de la diversité, c'est-à-dire une vision du monde qui ne tend pas à l'uniformisation éradicatrice des cultures et des civilisations. C'est pourquoi, il faut prendre le terme démocratie dans son sens le plus large : un système politique non despotique, garantissant la justice, sauvegardant les libertés individuelles et laissant une large liberté d'expression aux citoyens qui ont le droit de demander des comptes aux dirigeants. Dès lors, force est d'admettre qu'un tel système est parfaitement compatible avec l'Islam.

Qui dit démocratie dit Etat de droit. D'emblée il convient de rappeler la place du droit dans l'Islam. Historiquement la première des sciences islamiques est le droit et non la théologie. Le juriste a toujours été plus important que le philosophe puisque le premier traite du réel alors que le domaine du second est la seule spéculation. Après tout, « il y a plus de choses sur la terre et dans le ciel qu'il n'en est rêvé par la philosophie ». Dans la mesure où l'Islam -comme les autres religions, mais plus encore que les autres- est religion (*dîn*) et société (*dounya*), il a une double vocation: une vocation religieuse –centrée sur l'unicité divine–et une vocation communautaire. S'adressant à la réalité concrète, il s'est dès l'origine organisé en Etat et -puisque cela induit une nature essentiellement juridique- il comporte des principes relatifs aux affaires humaines (*mou'âmalat*), notamment l'organisation de la vie sociale et politique¹. Ces principes constituent le droit public islamique, *al siyâsa al Chari'a*. Ce droit est tout à la fois souple (1) mais précis (2) : il pose très clairement les bases d'une forme de gouvernement démocratique (3).

1- Un système souple

La souplesse résulte du fait que les sources fondamentales, le Coran et la Sunna du Prophète, n'expose pas un code de lois rigide. Si le caractère normatif du Coran a été mis en œuvre dès la période de La Mecque, le droit islamique a commencé à s'élaborer après l'exil à Médine. Dès l'instauration de l'Etat musulman à Médine, en 622 (an I de l'Hégire), la société islamique s'organisa en suivant la règles de base exposée dans le Coran : « Obéissez à Dieu, à

¹ C'est dire l'erreur des auteurs anti-islamiques qui soutiennent que l'Etat serait une idée moderne importée artificiellement dans les sociétés musulmanes.

son Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité pour être en charge de vos affaires » (Coran IV, 59). L'objectif consistait à mettre en œuvre les principes contenus dans le Message révélé à Mohammed ; le premier de ces principes étant « d'appeler au bien, ordonner le convenable et interdire le mal » (Coran III, 104). Durant la période Médine, les règles de la législation musulmane firent donc l'objet d'un grand effort d'interprétation (*ijtihâd*) par le Prophète puis par ses successeurs –les quatre Califes bien-guidés- dans la mesure où « l'exigeaient les problèmes pratiques qui se posaient à la communauté musulmane »². Ensuite, les juristes, ceux des quatre écoles orthodoxes (hanafisme, malikisme, chafiiisme, hanbalisme), posèrent les règles générales du droit public musulman.

La pensée islamique a fait un prodigieux effort de compréhension dégageant des textes fondamentaux des principes juridiques pragmatiques: droits de l'homme, condition de la femme, égalité, libertés publiques (inviolabilité de la vie privée, respect des biens...), principes de justice sociale et droit au minimum vital par l'obligation de la *zakat*, droit des conflits armés, non-discrimination entre les races, sauvegarde de l'environnement, etc. La théorie de l'Etat islamique a été plus particulièrement exposée par de nombreux auteurs classiques des différentes écoles dont les points de vue sont généralement convergents. Selon la pensée traditionniste la Loi sacrée, la Chari'a, est la constitution suprême mais cela ne prive pas les dirigeants d'un large pouvoir d'intervention : la Chari'a est globale et en même temps flexible et compatible avec tous les temps, les endroits et les conditions. La Chari'a n'est pas un code de lois, c'est l'indication de la voie à suivre pour les musulmans afin de rester fidèle à la Révélation, la référence absolue à laquelle il faut se référer pour être sur le bon chemin. En fait, elle donne le plus souvent des indications et c'est à l'intelligence humaine de faire l'effort pour rechercher les règles de droit pratiques correspondant aux objectifs supérieurs de la Chari'a (*maqâssid*). Loin d'être rigide et figée, elle contient donc des indications et des prescriptions pour prendre en compte les changements et les évolutions, grâce à l'effort de compréhension et d'interprétation, cet *ijtihâd* dont le grand penseur Mohammed Iqbal soulignait qu'il est le principe de mouvement et de réforme dans la structure de l'Islam³.

Le droit islamique ne définit pas exactement une formule de gouvernement, il pose le principe qu'une communauté a besoin d'un Etat, d'une autorité qui la gouverne, mais il ne privilégie aucun régime –monarchie ou république- et il laisse une large place au pragmatisme et à l'intelligence des utilités successives de l'Histoire. Un des traits qui caractérise le droit islamique est d'ailleurs sa tolérance et son réalisme : il ne se fonde que sur les moyens dont dispose l'homme et sur l'effort qu'il peut raisonnablement fournir sans le charger d'obligations dont il ne pourrait s'acquitter. C'est dans ce contexte qu'il faut analyser le droit public musulman, la politique (*siyâsa*) de la Chari'a.

2- La politique de la Chari'a

Pratiquement, certains Etats musulmans (par exemple, l'Arabie saoudite) proclament que la Chari'a est leur constitution ; d'autres (l'Egypte) qu'elle est la principale source de la législation ; d'autres encore se contentent de préciser que l'islam est religion d'Etat. En tout cas, il est indéniable que la Chari'a indique une direction pour comprendre et appliquer le Message coranique qui ne saurait être réduit à un ensemble de règles juridiques pétrifiées. Certes, l'Islam considère, comme saint Augustin, que le vrai juste est tiré des textes sacrés et la loi supérieure est dictée par Dieu, mais il laisse à l'homme une large part de responsabilité et de liberté visant à prendre en considération l'intérêt public (*maslaha*). Selon la doctrine traditionnelle de la *siyâsa al Chari'a*, les dirigeants sont libres d'édicter dans le domaine

² COULSON, Noël. *Histoire du droit islamique*, traduit de l'anglais (*A History of Islamic Law*, Edinburgh, 1964). Paris, P.U.F., 1995

³ SAINT-PROT Charles, ALTWAJRI Abdulaziz Othman, dir. *L'Islam et l'effort d'adaptation au monde contemporain, l'impératif de l'ijtihâd*, Paris, CNRS éditions, 2011.

administratif et politique des textes de droit positif (*qânoun*⁴) sous réserve de satisfaire aux deux conditions suivantes: rechercher l'intérêt public général (*maslaha*) et ne pas contrevenir un principe fondamental contenu dans la Chari'a.

L'Etat islamique est par nature un Etat de droit. Construit autour de la norme, il doit éviter tout excès de pouvoir. L'islam prévoit même un certain dualisme juridique dans la mesure où les textes de droit positif édictés dans le cadre de l'exercice du pouvoir administratif et réglementaire nécessaire au bon fonctionnement de l'Etat, échappent à la juridiction des cadis-juges de la Chari'a- et relèvent de la juridiction administrative (*diwan al mazâlim*, bureau des plaintes) que l'on pourrait comparer au Conseil d'Etat en France. Cette juridiction destinée à veiller à la bonne application des règles édictées par les pouvoirs publics et jugeant de l'abus de pouvoir de tout détenteur d'une puissance quelconque, y compris le déni de justice que pourrait commettre le juge de la Chari'a (cadi), est très ancienne puisqu'elle remonte au début du règne des Abbassides.

Selon le droit public islamique, le pouvoir n'est pas arbitraire et sans limite, il a l'obligation de se soumettre à la loi, de commander le bien et de bannir le mal, de faire prévaloir l'utilité publique sur les intérêts particuliers, de se conduire équitablement et de remplir les devoirs inhérents à la fonction : la justice, la sécurité publique, la protection sociale, la bonne gestion des finances, l'organisation des services publics, la défense de la communauté⁵. De fait, l'Etat islamique est comptable de ce que Thomas d'Aquin a appelé « l'ordre juste ». Il ne s'agit évidemment pas d'un pouvoir théocratique puisque la société islamique ne saurait être dirigée par un pouvoir clérical pour la bonne raison qu'il n'y a pas de clergé dans l'Islam sunnite. En revanche, l'Etat théocratique peut exister dans certaines interprétations chiïtes⁶, notamment en Iran, où l'on applique la doctrine de l'imamat en soutenant le principe dissident de l'infailibilité des imams et la théorie du *velayat-e faqih* conférant la décision politique suprême au théologien le plus gradé du clergé chiïte. En revanche, dans l'Islam orthodoxe traditionnel, le calife –le dirigeant politique- n'a aucun pouvoir religieux propre alors que les oulémas, les savants religieux, n'ont eux-mêmes aucun rôle politique. Les penseurs musulmans orthodoxes (sunnites) exposent que l'organisation politique islamique est en opposition totale avec l'idée de la théocratie telle qu'elle a été vécue en Europe. Selon la pensée islamique, l'Etat et ses dirigeants doivent seulement se conformer à la Loi sacrée et, pour le reste, faire de leur mieux pour servir le bien commun.

A cet égard, il faut mettre en exergue l'idée centrale que le dirigeant a expressément la charge de gouverner sagement en faisant prévaloir l'intérêt public (*al maslaha*) aux dépens des intérêts particuliers. A vrai dire, la prise en considération du bien commun comme critère de gouvernement est tout aussi impérative dans le système islamique que peut l'être la soumission à l'intérêt général dans le droit public français qui en fait une exigence impérieuse. *La maslaha* est d'abord déterminée par les cinq grandes nécessités fixées par les textes fondamentaux (*maqâssid al Chari'a*) : la religion et la morale, la vie humaine, la raison, la famille et les biens. Chacune de ces nécessités devant être entendue dans un sens très large de façon à couvrir tous les champs de la vie humaine et sociale. Le dirigeant –roi, président, chef de gouvernement- ne dispose donc pas d'un pouvoir sans contrôle et discrétionnaire, il a l'obligation de faire application de l'ensemble des principes moraux et juridiques. Il doit également se conformer au pacte, *bay'a*, qui le lie à la communauté et selon

⁴ Le mot *qânoun* a donc un sens opposé à celui du droit canonique catholique.

⁵ Cf. Al MAWARDI, Ali ibn Muhammad ibn Habib (m. 1058), *Kitab al-Ahkam al-sultaniyah wa-al-wilayat al-diniyah*, trad. en français par E. Fagnan, sous le titre *Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif*, Alger, 1915.

⁶ Rappelons que le chiïsme est une secte regroupant environ 9% des musulmans, elle est particulièrement influente en Iran où il est religion d'Etat.

lequel celle-ci reconnaît son autorité dans la mesure où il remplit scrupuleusement ses devoirs. Dans le cas où il faillirait, la communauté aurait le droit, et même le devoir, de l'inviter à rentrer dans le droit chemin « en lui rappelant les conditions du bien et du mal »⁷.

En outre, le droit islamique exige que le dirigeant pratique la consultation (*choura*) qui est un principe essentiel posé par le Coran (« Consultez-les avant toute décision », III, 153). Sur ce point encore, il n'existe pas de formalisme particulier, cette consultation qui est une forme de démocratie participative inhérente à l'Islam, peut se faire selon des méthodes variant selon les circonstances : commission spécialisée, conseil consultatif, assemblée parlementaire ou referendum. Il est constant que la consultation n'est pas une simple formalité non contraignante. Sans lier expressément le dirigeant, il est clair qu'elle n'aurait que peu de sens si celui-ci, après avoir consulté, ne faisait que ce qu'il lui plaît sans aucune considération pour l'avis qui lui a été donné. Cela est d'autant plus vrai que la consultation a également pour but de tendre vers un large consensus (*ijma*) dans les décisions concernant la communauté. En effet, la doctrine islamique exige que l'Etat soit légitime, c'est-à-dire qu'il doit réunir l'adhésion du plus grand nombre et pour cela il doit respecter scrupuleusement les devoirs qui sont les siens.

3- L'esprit de la démocratie s'accorde avec l'islam

A vrai dire, l'idée de la démocratie est loin d'être absente de la construction juridique islamique. Elle l'est d'autant moins que la pensée islamique condamne le despotisme exercé par un seul ou par un parti imposant des règles arbitraires. Le penseur réformiste Abdel Rahman al Kawakibi (m. 1905) a exposé que le déclin de l'empire Ottoman et du monde musulman au XIX^e siècle, a été dû au despotisme qui a entretenu l'ignorance et dénaturé la pensée islamique. Le tyran (*tâghout*) est très précisément celui qui transgresse les règles et dépasse les limites. Bannissant fermement le despotisme, l'islam invite les dirigeants à mettre leur pouvoir au service de la communauté dans le respect des prescriptions légales supérieures.

Si l'Islam peut paraître en contradiction avec tel ou tel postulat ou choix du système démocratique occidental, c'est en raison de son caractère global, il est en effet une vision du monde. Mais cette vision n'est en rien opposée aux valeurs qui sont communément admises comme les fondements d'un système démocratique. Ainsi, ce qu'on appelle démocratie en Occident est ce que l'islam définit comme justice (*adl*), consultation (*choura*), consensus (*ijma*), *bay'a* (pacte, contrat social), égalité (*mousawât*) en dignité humaine devant Dieu et de tous les citoyens devant la loi, etc.

En vérité, l'Islam a été le premier à poser des principes démocratiques ou des règles de vie (y compris la protection de la nature et celle des animaux) qui sont aujourd'hui largement admis, tout en laissant une large liberté d'appréciation dans l'application pratique de ces principes pour tenir compte des besoins de chaque société et des circonstances de temps et de lieu. Contrairement aux allégations de ceux qui s'ingénient périodiquement à entretenir le mythe d'un islam incapable d'évoluer sur le plan du droit⁸, la dimension sociale et humaine du droit n'est pas ignorée dans le droit islamique (*fiqh*) qui, tout en faisant application des grandes lignes directrices de la Chari'a, a pour objet de répondre aux sollicitations nouvelles du moment grâce à l'effort d'adaptation (*ijtihad*). Si la norme ou le principe tiré du texte a un caractère intangible, il ne s'agit évidemment pas de soumettre le présent aux solutions d'hier.

⁷ RIDA, Rachid. *Le califat ou l'Imama suprême*, 1922, traduction annotée de l'arabe par d'Henri Laoust. Beyrouth, 1938. Réédition, Paris, Adrien Maisonneuve, 1986.

⁸ C'est la thèse exposée par Ali Abdel Razek dans son pamphlet *L'Islam et les fondements du pouvoir (Islam wa al Oussoul al Hokm)*, publié en 1925, et régulièrement reprise par des idéologues occidentalisés.

Dès lors, il convient de répudier les clichés et les approches caricaturales ou fantasmagoriques de ceux qui au nom d'une idéologie ultra-laïque dissimulent plus ou moins bien une islamophobie de principe fondée le plus souvent sur une ignorance totale de la pensée islamique. C'est à eux, que répondait le Premier ministre turc Recep Tayyip Erdogan – dirigeant d'un Etat qui est aujourd'hui l'exemple même d'un pays musulman démocratique et moderne- lorsqu'il affirmait en visite en Tunisie avant l'élection de l'assemblée constituante en octobre 2011: « Islam et démocratie ne sont pas contradictoires ». On le voit en Turquie, on le voit aussi en Malaisie et en Indonésie, on le voit encore plus au Maroc avec sa monarchie démocratique. Puisse-t-on le voir bientôt en Tunisie, en Egypte et en Libye...