

L'appropriation politique de la religion : obstacle à la démocratisation des régimes politiques arabo-islamiques ?

The political appropriation of religion: an obstacle to the democratization of Arab-Islamic political regimes?

Hassan Zouaoui Politologue Lauréat de l'Université Paris I, Panthéon-Sorbonne

Available online at <https://www.maspolitiques.com/ojs/index.php/ajps/article/view/154>

abstract

An important part of the controversy which animates the political debate today in the countries affected by the Arab Spring has its origin in the uncertainties which surround the process of secularization and democratization of political regimes. Indeed, the arrival of the Islamists in power updated the debate on the political / religion relationship and at the same time gave rise to questions about the nature of the relationship that the Islamist parties have with regard to the so-called values of "modernity."

It is important to remember that the interaction between religion and politics constitutes an important regularity from which Arab-Muslim societies would escape. In Islam, all political institutions are said to be based on and cemented by religious dogmas. This interpretation of Islam has imposed practical arrangements between the state and society in the land of Islam to avoid the breakup of society or its dissolution into widespread anarchy. From the perspective of legitimization, the duty to obey, which transformed after the arrival of the Umayyad dynasty to power (661-749) into a constitutive norm of Muslim public law, has as a corollary the desire not to fall back into jahiliya (disorder) and to go beyond fitna .discord.

key words: interpretation, religion, dynasty, Muslim, legitimization

abstract

Une partie 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».

Il importe de rappeler que l'interaction entre religion et politique constitue une régularité importante à laquelle n'échapperaient les sociétés arabo-musulmanes. En islam, toutes les institutions politiques sont censées être fondées 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 Omeyyades 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).

mots clé:interprétation,religion,dynastie,musulman,légitimation

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.

Autrement dit, contrairement aux pays laïques où l'État est neutre par rapport au religieux, les Etats arabo-islamiques 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 considérable dans la sortie de l'autoritarisme.

Or, 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 qu'il est le siège de tous les pouvoirs. Parce que le prince musulman est aussi le lieu géométrique du 'Pouvoir agissant'.

Le crédit dont la grande partie de dirigeants politiques arabo-islamiques 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. En d'autres termes, la fonction politique de la religion en général et du droit public musulman en particulier contribue largement à la consolidation des pouvoirs politiques. Elle atteint son paroxysme dans le discours des acteurs politiques 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 qui s'exprime dans trois registres : *Siyyâsa Char'iya* (politique conforme à la Chari'a), *al-Adab as-sûltâni* (littérature sùltanienne) et la *Siyyâssa madaniyya* (politique de la cité), s'attache à la perspective de constituer une théorie du pouvoir. Il puise son arsenal argumentaire dans le Coran et la Sunna, pour justifier le fait que le prince musulman est considéré comme « l'ombre de Dieu sur terre », auquel l'obéissance est due^[1]. Il en résulte que la conformité aux exigences du pouvoir politique, passe ainsi avant la conformité aux exigences de la fidélité religieuse^[2].

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. Il est intéressant aussi de relever que ce droit public musulman se contente, en effet, de constituer un code du pouvoir.

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 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 inculquent les comportements compatibles avec l'ordre institutionnel établi »[3].

Ceci explique en grande partie pourquoi l'obligation 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[4].

Les régimes politiques arabo-islamiques se montrent d'une vigilance intraitable à l'égard de toute velléité de contestation de l'ordre politico-institutionnel établi, y compris celle qui se réfugie derrière une interprétation plus stricte de la *shari'a*. On assiste à un attachement instrumental à la conception islamique du pouvoir qui prend, par exemple, le régime d'Al Saoud à son propre piège, notamment avec la radicalisation islamiste[5]. D'autant que les ambitions des mouvements islamistes radicaux, dépassent le seul cadre normatif pour se muer en combat essentiellement politique. En ambitionnant le pouvoir, ces mouvements islamistes radicaux, soit en Arabie Saoudite ou ailleurs, devraient se montrer plus « orthodoxes » que les autres groupes rivaux et d'abord celui qui détenait le pouvoir. Il se produit alors une surenchère politique sur l'application de la loi islamique, de sorte que chaque acteur revendique l'exclusivité du « label religieux » et jette l'anathème sur ceux qui veulent lui disputer.

Les mouvements islamistes radicaux, comme les régimes théocratiques, mettent également le spirituel au service de 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 aux seuls périmètres 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 s'ensuit 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.

Au Maroc, les positions du courant islamiste modéré sur les valeurs et les principes libéraux laissent place à de nouveaux comportements nourris par une approche stratégique. Ce qui nous conduit à prendre donc en compte leur stratégie de démarquage. Pour les dirigeants du Parti de la Justice et du Développement (PJD), l'exercice du métier politique suppose toutefois de rompre avec une vision « religieuse » du pouvoir. L'ambition affichée par ce parti est de modérer son discours politique et d'abandonner ses anciennes méthodes de mobilisation politiques afin qu'il puisse conquérir de nouveaux électeurs et conclure d'indispensables alliances politiques avec des forces partisanses « laïques ». C'est ainsi que la laïcisation devient l'un de ses fondements idéologiques, c'est-à-dire, elle a été marquée par une volonté d'instrumentalisation à travers ce que Timur Kuran a qualifié de

la falsification des préférences. Selon Jean-Noël Ferrié, il s'agit d'un mécanisme qui consiste dans le fait de n'énoncer publiquement que des préférences que l'on croit admissible. En ce sens, on ne dit pas ce que l'on pense mais ce que les autres attendent que nous disions[6].

Mais, Le souci de montrer que l'islam politique est compatible avec la démocratie a enfermé le PJD (Parti de la Justice et du Développement) dans une logique défensive et rendant instrumental son rapport à l'idée de démocratie. Il convient d'ajouter aussi que le jeu contradictoire du PJD sur les registres de démocratie et de modernité a fait planer le doute sur sa crédibilité. En témoigne la réaction du PJD à la question des libertés individuelles qui a remis en cause le discours laïc adopté par les dirigeants de ce parti. Pour Ahmed Assid, militant politique laïc, *« les islamistes ont montré qu'ils prenaient la forme de la démocratie mais qu'ils en rejetaient le contenu. Ils semblent en effet réduire la démocratie et la modernité à une bonne organisation et au recours aux nouvelles technologies. Mais alors, à quoi bon si c'est pour servir des valeurs non démocratiques ? Je pense notamment aux positions du PJD à l'égard de la parité ou des libertés »*[7].

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 modérés.

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[8]. Le clivage Laïc/Islamiste est particulièrement vivace et contribue à accentuer la conflictualité et la violence si fréquente dans les pays 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.

.....
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 dirigeants politiques 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 arabo-islamiques ne peut être dissocié de sa sécularisation. La sécularité renvoie ici à une perte progressive de la capacité de la religion à structurer le champ politique.

References :

- [1]As Abdou Filali-Ansary made clear, "the theologians have undertaken to decipher or extract from the statements found in the Qur'an and the Hadith precise formulas for dealing with situations experienced. They proceeded by analogy, cross-checking, deductions and extrapolation according to sometimes very elaborate techniques. The result they obtain, sometimes by forcing the text to the extreme, they consider it as contained in the founding texts and therefore as part of the religious obligations or duties imposed on all believers. Thus, some theologians "have given priority to the principle of obedience (to the constituted authorities), to the point of making it the basic rule of constitution of the Islamic State: one must obey even the unjust prince, provided he make public order prevail, that it does not prevent Muslims from performing basic rites and that it does not openly attack the symbols of Islam. "See Abdou Filali-Ansary, *Is Islam hostile to secularism?*, Paris, Actes Sud, 2002, p. 27.
- [2]Mohamed Mouaqit, *From despotism to democracy*, Casablanca, Le Fennec, November 2003, pp. 26-27.
- [3]Danièle Loschak, "Law and lawlessness in totalitarian institutions. The right to the test of totalitarianism ", in *The Institution. Collective Work*, Paris, PUF 1981, pp. 125-184.
- [4]J. Vatikiotis, "Authoritarianism and autocracy in the Middle East", in *Islam and politics in the Middle East today. Collective work*, Paris, Editions Gallimard, 1991, pp. 177-209.
- [5]Since the 1990s, Saudi Arabia has faced religious radicalization challenging the political and religious legitimacy of the al-Saud family. Opposition groups have taken shape within the country and abroad largely under the rubric of Islamism. In this regard, Antoine Basbous notes that the American landing in 1990 accentuated the divorce between the Saud and the social base of the Wahhabis. Since then, the religious opposition in Arabia has taken the path of clandestinity and violence. Cf. Antoine Basbous, *L'islamisme une revolution abortée?*, Paris, Editions Hachettes Littérature, 2000, p. 84.
- [6]Jean- Noël Ferrié, "The parliamentarization of political Islam: the dynamics of the moderns", Paris, Editions Ceri, November 2006, pp. 1-32.
- [7]As is from 08/27/2012.
- [8]Youssef Belal, "Islam and secularity: Reformism and geopolitical issues", *Les Cahiers Bleus*, n ° 17, 2002, publication of the Foundation of Abderahim Bouabid, pp. 5-16.