

Pouvoir politique, droits fondamentaux et droit à la révolte : la doctrine religieuse face aux processus révolutionnaires dans le monde arabe

Fouad Nohra



Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/revdh/922>

DOI: 10.4000/revdh.922

ISSN: 2264-119X

Publisher

Centre de recherches et d'études sur les droits fondamentaux

Electronic reference

Fouad Nohra, « Pouvoir politique, droits fondamentaux et droit à la révolte : la doctrine religieuse face aux processus révolutionnaires dans le monde arabe », *La Revue des droits de l'homme* [Online], 6 | 2014, Online since 30 October 2014, connection on 09 July 2020. URL : <http://journals.openedition.org/revdh/922> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/revdh.922>

This text was automatically generated on 9 July 2020.

Tous droits réservés

Pouvoir politique, droits fondamentaux et droit à la révolte : la doctrine religieuse face aux processus révolutionnaires dans le monde arabe

Fouad Nohra

- 1 Le processus révolutionnaire déclenché en décembre 2010 est souvent perçu indépendamment de la dimension religieuse, au motif que les organisations se réclamant de l'Islam politique n'y auraient participé que marginalement. Ce raccourci occulte la forte présence du religieux dans la société politique arabe que l'on peut identifier selon quatre types distincts
- 2 Certes, un premier type de présence minimal permet d'écarter cette influence. Il s'agit de celui que l'on retrouve dans les mouvements adeptes d'une sécularisation radicale qui relèguerait le religieux à la sphère privée. Mais ces mouvements demeurent peu nombreux et faiblement enracinés dans les sociétés politiques arabes, et l'on ne peut même pas y ajouter les libéraux qui reconnaissent la place du religieux au sein de l'organisation sociale.
- 3 D'où le type suivant où le religieux est présent dans l'organisation de la vie sociale, mais se tient à l'écart du jeu politique. A ce titre, la question demeure de savoir si les dispositions constitutionnelles (en Algérie depuis 1996, en Egypte depuis 2007 etc.) interdisant la constitution de partis politiques sur une base religieuse relève de l'intention de laisser le religieux au niveau infra-politique ou au contraire de faire du religieux un lieu de consensus inter-partisan plutôt qu'un lieu de confrontation politique.
- 4 Selon un troisième type, le religieux est l'une des sources de légitimation de la pratique politique, car elle légitime ce recours à toutes les autres sources compatibles. C'est à ce

titre que la référence aux idéologies nationalistes, socialistes ou libérales est rendue possible par une relation non-exclusive entre religion et politique.

- 5 C'est au niveau du quatrième et dernier type que l'on peut considérer la doctrine religieuse comme la principale source de légitimation qui croit subordonner les autres références.
- 6 En un mot, l'influence de la pensée religieuse n'est pas simplement le fait des mouvements politiques relevant de ce quatrième type. Elle est également l'œuvre des organisations qui, nombreuses, ont recours, même en partie, à la légitimation religieuse. Mais elle est la conséquence d'une forte présence des institutions religieuses au sein des sociétés arabes.
- 7 La question générale qui se pose est celle de savoir en quoi a consisté cette influence sur le « printemps arabe » ? A-t-elle été un accélérateur du processus révolutionnaire ou un frein à celle-ci ? Le présumé de nombre de sociologues ou politologues qui se sont intéressés au monde musulman était celui selon lequel Islam et révolution démocratique sont incompatible au motif que l'on était en face d'une religion à la fois holiste privilégiant la collectivité au détriment de l'individu¹, conformiste prônant l'obéissance inconditionnelle aux détenteurs du pouvoir² et générant une culture située à l'antipode de la culture démocratique³.
- 8 A ce titre, l'on est face à une diversité des interprétations religieuses et à une multiplicité des niveaux d'interférence dans le champ politique. La doctrine religieuse est à la fois le reflet des sources originales, notamment du texte coranique, et des différentes méthodes d'interprétation. Ces différences ne sont pas uniquement celles répertoriées entre les quatre grandes écoles historiques⁴. Elles s'étendent au-delà, et mobilisent des écoles de pensées plus récentes.
- 9 A ce titre, le pouvoir politique a la capacité de recourir à la légitimation religieuse tout en l'instrumentalisant et en la dénaturant. Il suffit de mentionner la critique que fait Hasan Hanafi de l'« application de la *Shari'a* » par nombre de gouvernements, en affirmant que l'erreur consiste à croire qu'il s'agit essentiellement d'un catalogue d'interdits et de sanctions, tandis que le principe premier de ladite *Shari'a* qui est loin d'être réduite à un système de lois consiste avant tout à établir la justice (distributive) et à restituer aux opprimés leurs droits fondamentaux⁵. Cette remarque permet d'annoncer l'étendue de l'instrumentalisation du religieux par le politique. Dans quelle mesure est-il possible de reconnaître l'impact de la pensée religieuse au-delà de son instrumentalisation politique ? Comment savoir dans quelle mesure cette pensée a influencé l'orientation en faveur du processus de démocratisation dans les sociétés arabes ?
- 10 Le champ de cette question est bien entendu assez vaste, aussi vaste que le domaine des droits fondamentaux de l'individu. A titre d'exemple, l'encyclopédie des droits de l'homme en Islam de Khadîja al-Nabrâwi comprend plus de 17 chapitres distincts, chacun englobant plus d'une dizaine de droits fondamentaux de la personne humaine⁶. C'est pourquoi, nous nous contentons d'aborder trois thèmes tels que développés par la doctrine religieuse : la nature du pouvoir politique, les limites du pouvoir politique face au droit et le droit de contester le pouvoir politique, sans entrer dans un débat plus vaste et en évitant d'entrer dans les détails de l'interférence de ce discours sur la scène politique.

I. Le système délibératif face aux exigences de la démocratie représentative

- 11 L'interprétation dominante du texte coranique fonde le pouvoir islamique sur la notion de *Shûra* qui signifie littéralement consultation, et dans un sens plus précis (*Shûra baynahum*) concertation. Deux versets du Coran servent de référence, dont essentiellement le verset 38 de la sourate 42. Ce dernier exhorte les croyants à la concertation pour ce qui concerne les affaires de leur société. Le verset 59 de la sourate 3 vient renforcer l'appel à la concertation/délibération entre les membres de la communauté sur leurs propres affaires (politiques, économiques ou sociales), car elle appelle le Prophète à la concertation.
- 12 La *Shûra* que l'on peut définir comme système délibératif est présentée par l'ensemble des savants religieux⁷ comme étant l'antidote au despotisme (*Istibdâd*), donc au pouvoir absolu du « gouvernant » (*Hâkim*) ou du « prince » (si l'on utilise le vocabulaire de Machiavel). Mais est-elle l'équivalent de la démocratie représentative ?
- 13 Au moment de la renaissance arabe du 19^{ème} siècle, des philosophes tels Abdul Rahmân al-Kawâkibi et Khayr al-Dîn al-Tûnisi cherchent à établir l'équivalence entre le système originel de l'Etat islamique et le système politique de démocratie représentative. A ce titre, al-Kawâkibi affirme que « l'Islam est une doctrine démocratique et socialiste »⁸, tandis qu'al-Tûnisi est l'ingénieur des premières réformes démocratiques à Tunis, en légitimant celle-ci par l'équation (système délibératif islamique = démocratie représentative)⁹. Le système délibératif s'appuie sur le principe selon lequel les détenteurs du pouvoir sont choisis et investis par les membres de la société.
- 14 Toutefois, les versets cités ne restreignent pas la *Shûra* à l'investiture des détenteurs du pouvoir. La question est ouverte lorsqu'il s'agit, de manière générale, des affaires de la communauté des croyants. En se référant à la pratique de l'Etat de Médine, puis des premiers Califes, l'on peut en déduire que le recours à la délibération au sein de la communauté est requis, lorsqu'il s'agit d'établir de nouvelles normes au sujet desquelles les sources originales demeurent silencieuses.
- 15 Reste une autre question : qui a le droit de participer à la *Shûra* ? Les sources initiales demeurent silencieuses, et la pratique des premiers califats s'appuie sur les sages et les représentants des différentes familles constituant la société de l'époque, mais également et surtout sur le cercle des compagnons à la fois caractérisés par leur savoir et leur vertu. La doctrine aurait élaboré dans l'histoire la notion de *Ahl al-Hall wa al-'Aqd* (ceux qui sont investis du pouvoir d'engager et de désengager), au nom de l'ensemble de la société. C'est la pensée philosophique de la Renaissance arabe qui en déduit que, fondamentalement le pouvoir de délibérer était implicitement et devait explicitement être attribué à l'ensemble de la société.
- 16 Ce pouvoir est-il accordé à la société ou à la communauté des croyants¹⁰ ? La doctrine et la pratique originelle de l'Etat de Médine permettent de définir une citoyenneté distincte de l'appartenance à la communauté des croyants. Même si le terme n'est pas utilisé, une appartenance commune à la cité de Médine est définie entre tous ceux qui y participent. Elle est définie par le premier pacte liant les musulmans aux tribus juives de la ville¹¹.
- 17 C'est l'autonomisation des communautés monothéistes désignées comme Gens du Livre (*Ahl al-Kitâb*) qui a produit historiquement le système des Communautés (*Milla*), dont

chacune était assujettie à ses propres règles et à ses propres dignitaires religieux qui a produit la distinction entre la *Oumma* des croyants et les *Milla* des différentes communautés. Cette autonomisation est issue de la pleine reconnaissance des religions du Livre par le texte coranique (Sourate 5, verset 69), y compris du droit à la récompense divine, mais elle est construite par la pratique des premiers Etats et portée à son apogée par le système ottoman des *Millet*¹².

- 18 Le concept de citoyenneté distinct de l'appartenance religieuse est restauré avec la Renaissance arabe. Rifa'at al-Tahtawi entend substituer à la Communauté des croyants, une société politique constituée de citoyens, indépendamment de leur appartenance de type communautaire¹³. Ce principe de citoyenneté détachée de l'appartenance religieuse et consacrant une égalité formelle entre musulmans et adeptes des autres religions a été mis en œuvre, dans un premier temps, sous le règne de Mehemet Ali (qui était toutefois loin du paradigme délibératif). Les *Tanzimat* ottomans des années 1850-1870 s'orientaient dans ce sens, et l'instauration d'une citoyenneté ottomane unique s'est heurtée à l'hostilité des dignitaires religieux chrétiens soucieux de conserver leurs privilèges, et dotés de l'argument selon lequel les adeptes de leurs communautés souhaitaient éviter la conscription¹⁴.
- 19 Transposé à la période actuelle, le principe d'une citoyenneté indépendante de l'appartenance religieuse comme génératrice du droit à la décision politique est non seulement instauré par la plupart des Etats arabes modernes quelle que soit leur référence à l'Islam, mais aussi reconnu par tout un spectre des partis à référence islamique, dont les Frères musulmans, et à l'exception des mouvements extrémistes.
- 20 Pourtant, cette similitude voulue entre système délibératif et démocratie représentative est soumise à la critique des courants qui cherchent à prôner un modèle d'organisation politique distinct de la société « occidentale »¹⁵. Les arguments mobilisés se résument ainsi :
- Le principe consensuel sur lequel se fonde le contrat politique de la plupart des systèmes représentatifs pluralistes est le principe de la souveraineté nationale qui détermine les limites du pluralisme et de la liberté politique. Dans le système fondé sur la *Shûra*, le principe consensuel est celui de la souveraineté divine. Cette souveraineté divine n'exclut pas celle de l'homme mais la rend relative et lui donne une autre forme. Certains vont jusqu'à affirmer que le système de la *choura* évite la dérive nationaliste que connaît la démocratie représentative et insiste sur l'universalité à l'encontre de la nationalité¹⁶.
 - La limite est plus restrictive sur un autre plan, dans la mesure où les formes idéologiques sous-jacentes à la *Shûra* ne sont pas l'idée nationale située au-dessus de l'éthique individuelle et sociale. Cette dernière devient une affaire politique, en ce sens que l'appel à l'immoralité n'est pas toléré. C'est la question du rapport entre morale et politique qui se pose à nouveau.
 - Le principe de la *Shûra* est affecté l'exigence du consensus (*al-ijma'*) et semble, à première vue, contredire le principe majorité qui aurait pour conséquence la frustration des minorités. Or, il n'est rien de plus dangereux que l'illusion d'un consensus monolithique. C'est pourquoi deux nuances sont apportées à ce dernier principe. Tout d'abord, le consensus se fait selon deux critères : la recherche des fondements (notamment dans le Coran) et la recherche du juste milieu. Consensus et conciliation retrouvent à ce niveau.

- 21 Un débat a pris place au sujet de la place du pluralisme partisan, qui, actuellement, a perdu sa raison d'être. A l'origine, certains mouvements la remettaient en cause, en réplique aux mouvements d'inspiration socialiste prônaient le gouvernement par le parti d'avant-garde. Il reste que l'interprétation dominante aujourd'hui est celle d'un système qui reconnaît fondamentalement la pluralité des courants et forces politiques au sein d'un système politique basé sur la *Shûra*¹⁷.
- 22 Ce débat au sujet de la similitude *Shûra*/démocratie demeure ouvert, et l'on peut aller jusqu'à inverser le sens de la comparaison en faisant de la *Shûra* un principe de participation continue à la décision à l'ensemble des niveaux, de la cellule familiale à l'Etat en passant par l'entreprise, les institutions locales et les niveaux intermédiaires. En ce sens, l'on peut aller jusqu'à faire du principe délibératif le fondement d'un mécanisme démocratique allant bien au-delà du principe de démocratie représentative et impliquant ce que certains désignent par « démocratie participative »¹⁸.
- 23 C'est, comme nous le verrons, le concept même de *Shûra* qui laisse le débat ouvert à l'évolution du contexte historique et des débats politiques. L'équivalence avec la démocratie représentative est établie au moment où la Renaissance arabe emprunte beaucoup à la modernité et, récemment, au moment où l'essentiel des acteurs politiques re-découvrent le caractère fondamental, matriciel du jeu démocratique, au moins deux décennies avant les révolutions de 2011. Elle est rejetée quelques décennies plus tôt à une ère où, au cours des années 60-70, c'est le discours philosophique post-moderne qui domine en Europe, et où l'alternative est recherchée du côté du dépassement de la démocratie représentative, soit au nom d'un rapprochement Islam-socialisme, soit au nom d'un différentialisme plus radical, soit les deux à la fois¹⁹.

II. Les droits fondamentaux face au pouvoir politique

- 24 Une fois le pouvoir investi en vertu du principe délibératif quelles en sont les limites ? Le concept d'Etat de droit a-t-il un équivalent dans la doctrine islamique ? La doctrine instaure une « sacralisation » du droit et un assujettissement, voire une limitation, du pouvoir par ce droit. Nombreux sont les versets coraniques et les sources issues de la tradition prophétique qui font référence à cette hiérarchie droit/ pouvoir politique. Nous nous contentons à ce sujet du discours d'investiture du premier Calife Abu Bakr al-Siddîq :
- 25 « J'ai été désigné pour vous guider, mais je ne suis pas le meilleur d'entre vous ; aidez-moi dans mes bienfaits et corrigez mes méfaits : la sincérité est un gage et le mensonge une trahison. Les petits (faibles) parmi vous seront grands (forts) à mes yeux jusqu'à ce que leurs droits leur soient acquis, et les grands parmi vous seront petits jusqu'à qu'ils s'acquittent de leurs obligations... Obéissez-moi tant que j'obéis à Dieu et au Prophète; si je me rebelle contre Dieu et son Prophète, vous ne me devrez aucune obéissance... »²⁰
- 26 Sans entrer dans une analyse détaillée des sources, trois interprétations globales sont développées en ce qui concerne le statut des droits humains fondamentaux dans le texte coranique :
- 27 La première porte sur l'étendue et l'intangibilité de ces droits. A ce sujet, leur source divine rend impossible leur révocation par le pouvoir politique. De même, elle explique leur universalité et le fait qu'ils ne peuvent être restreints à une catégorie d'humain à l'exclusion des autres, notamment eu égard au principe d'égalité énoncé dans le texte

coranique et dans les Hadith²¹. Enfin, ces droits s'étendent à l'ensemble des champs de la pratique sociale et comprennent les droits dits « économiques et sociaux »²².

- 28 La deuxième porte sur le principe de leur inaccessibilité. Si aucun pouvoir ne peut ôter ou révoquer les droits fondamentaux de la personne humaine, cette dernière ne peut à son tour céder ces droits ou s'en désister, car elle a obligation de préserver les attributs de sa dignité humaine ainsi que l'équilibre de la société²³.
- 29 Le troisième principe est celui issu de l'interprétation du verset 87, sourate 5 en vertu duquel l'on n'a pas le droit de rendre illicite ce que Dieu autorise. Ce principe qui définit un large champ de ce qui est autorisé soit explicitement, soit implicitement par le silence du texte et l'absence de rapport de similitude avec ce qui est explicitement interdit, définit de ce fait le champ de l'action libre de l'individu que le pouvoir politique ne peut de son propre chef limiter sans se référer à son tour à d'autres droits fondamentaux²⁴.
- 30 Ces propositions soulèvent dès lors la question de savoir quelle est l'étendue des libertés et droits fondamentaux que l'Etat a l'obligation de protéger. La liste est longue et le débat déborderait le champ de la présente contribution. La doctrine entre dans les détails de chacun des droits afin d'établir l'étendue et les contours des principes de liberté de croyance et d'expression, d'égalité, de la présomption d'innocence etc...
- 31 Chaque domaine d'application permet d'ouvrir un débat spécifique. La question de la liberté de croyance et d'expression permet de confronter les versets coraniques fondateurs, notamment le principe « pas de contrainte en matière de religion » (*La Ikrâha fi al-Dîn*), afin de légitimer le principe fondamental du respect de la liberté individuelle. Ce principe a été assorti des limites que l'histoire de l'interprétation doctrinale a construites, mais qui sont constamment débattues et controversées.
- 32 Certaines limites sont liées à la pratique de délimitation des frontières entre les communautés religieuses (les règles sur l'affiliation liées au droit de la famille, la condamnation de l'apostasie etc..). Du point de vue de la doctrine religieuse, mais aussi de la pratique, ces limites sont contestées ou remises en cause²⁵.
- 33 D'autres limites sont dues à la confusion, faite essentiellement par les pouvoirs politiques les plus rigoristes entre le domaine de l'éthique et le domaine du droit. Cette confusion consiste à transposer les obligations de la personne humaine vis-à-vis de Dieu en obligations de nature juridique dont le pouvoir politique contrôlerait l'application. Cette confusion proviendrait d'une interprétation extensive du principe de l'exhortation à la vertu et de la proscription du vice (*Amr bi al-Ma'rûf wa Nahi 'an al-Munkar*). Ce principe, issu du verset 110 de la Sourate 3, définit l'exhortation à l'action vertueuse comme un corollaire de la vertu. Mais, si l'on confronte ce principe avec d'autres principes de même niveau, cette exhortation est graduelle et ne peut atteindre le stade de la contrainte, lorsque l'action n'a pas d'effet sur la société et n'affecte pas les droits des autres individus²⁶.
- 34 L'approche des acteurs politiques rigoristes consiste à imposer la contrainte juridique dans les domaines qui relèvent simplement de l'exhortation morale, au nom de ce dernier principe, ce qui a pour conséquence de restreindre le champ de l'action libre.
- 35 Or plusieurs versets du Coran contredisent explicitement cette tendance rigoriste. Il s'agit notamment des versets 20-21 de la Sourate 88 qui n'autorisent pas le Prophète à contraindre les individus en matière de croyance et d'action vertueuse, mais simplement à rappeler le message. *A fortiori*, le détenteur du pouvoir politique ne

détient pas non plus le droit de contraindre à l'action vertueuse, lorsque son absence ne nuit pas à autrui. C'est en ce sens que l'élaboration doctrinale contemporaine tend à déconstruire le schéma rigoriste qui fait le raccourci entre ce qui relève de l'obligation morale et ce qui relève de la norme juridique contraignante.

- 36 Enfin, la doctrine religieuse aborde la question des limites du pouvoir politique d'un point de vue normatif, mais certes pas du point de vue de ce que l'on appellerait l'ingénierie institutionnelle. Or cette dernière approche répond à la question suivante : qu'est ce qui garantit qu'effectivement le pouvoir politique respectera les droits fondamentaux définis par les textes normatifs ?
- 37 C'est en posant cette question que l'on peut aller jusqu'à affirmer avec Ali Abdul Râziq que le texte coranique n'a pas développé une doctrine du pouvoir politique et que les deux versets sur la *Shûra* ne suffisent pas à cela. La conclusion est qu'il existe des domaines de la pratique sociale confiés par Dieu à l'action et l'intelligence humaines éducatrices (*al-'Umrân al-Bashari*)²⁷.
- 38 C'est ce qui permet à la raison humaine d'élaborer des modèles de gouvernement. Certes, la raison doit reconnaître ses limites avec l'obligation de « croire en ce qui n'est pas perceptible » (*Imân bi al-Ghayb*), mais c'est elle qui accompagne l'intelligence du texte sacré, celle des principes fondamentaux, celle de la connaissance des sources dérivées etc... De même, elle confirme par d'autres procédés les principes apportés par la révélation. A ce titre, Abu Hâmid al-Ghazâli met en évidence la superposition entre la lumière de la raison et la lumière de la foi, tandis que pour Ibn Rushd, la première est capable de reconstruire les principes édictés par la dernière.
- 39 Or, c'est cette liberté laissée à l'action humaine éducatrice qui permet d'édifier les contraires en matière de régimes politiques : elle a permis de produire le despotisme tout autant que la démocratie représentative dotée du système de séparation et d'équilibre des pouvoirs. C'est en ce sens qu'un nouveau type s'est développé au cours de la seconde moitié du vingtième siècle : le système autoritaire doublé de la démocratie de façade. Cette dernière peut être inspirée, soit des schémas empruntés aux démocraties libérales, soit à ceux empruntés aux démocraties populaires, soit à une combinaison savante entre ces deux modèles. Rares sont les modèles à légitimation ouvertement autocratiques.
- 40 Ce phénomène amène à plusieurs interrogations qui sortent du cadre du présent travail, dont celle sur la nature du régime dit « démocratique », celle sur l'existence des échelles de démocratisation et celle sur la pratique de gouvernement.
- 41 La seule question que nous pouvons poser est la suivante : étant donné la capacité du pouvoir politique à produire du despotisme, comment la doctrine religieuse définit-elle le droit de contester ce dernier ?

III. La doctrine religieuse et le droit à la désobéissance

- 42 L'historiographie religieuse s'accorde sur l'existence d'un point de non-retour dans l'histoire des modes de gouvernement au sein de la cité islamique et qui marquerait la revanche de l'histoire, celle qui aurait consolidé les pouvoirs autocratiques/héréditaires, sur la doctrine religieuse fondée sur le principe délibératif.

- 43 L'on suppose que dès les débuts de l'ère omeyyade, nombre de savants religieux auraient consolidé une doctrine conformiste de l'action politique, en mettant en avant le principe d'obéissance au « gouvernant » (*Hâkim*).
- 44 Le verset coranique servant d'appui à cette allégeance est le verset 59 de la sourate 4 qui enjoint les croyants d'obéir à Dieu, au Prophète et à ceux qui seront investis pour les guider (*Awliyâ° al-Amr*). C'est ce verset qui est constamment cité en référence, par les pouvoirs établis, y compris dans l'histoire contemporaine, pour les régimes politiques adossés à une légitimité religieuse.
- 45 Ce principe d'obéissance est appuyé par un Hadith considéré par certains comme étant de certitude moyenne ou faible selon lequel le Prophète aurait d'abord annoncé l'avènement futur de gouverneurs injustes, pour ensuite recommander aux croyants la patience, même s'ils en venaient à être les victimes.
- 46 Il est également développé par la doctrine conformiste au motif que l'ordre injuste est un moindre mal par rapport à la *Fitna* qui signifie à la fois la mise à l'épreuve par le mal et la discorde. D'autres Hadith vont jusqu'à réprouver l'action de celui qui affronte la communauté en s'opposant au pouvoir en place, soit qu'il agisse sous l'emprise de la colère ou en vue de défendre les intérêts d'un groupe contre les autres.
- 47 Selon une interprétation prolongeant la première, il y aurait une limite lointaine autorisant le droit à la désobéissance ou au retrait d'allégeance (*Khurûj 'ala al-Hâkim*) défini par un autre Hadith, il faut un reniement (*Kufr*) manifeste (de l'Islam), dépourvu d'ambiguïté (*Bawwâh*) observé (chez le « prince ») directement par les membres de la communauté (et non pas simplement rapporté).
- 48 Or, depuis la Renaissance arabe, une autre interprétation semble s'imposer dans les moments de crise : celle capable de justifier la désobéissance au pouvoir injuste. Le verset 97 de la Sourate 4 insiste sur l'obligation de résister à l'injustice. Il s'adresse, dans la circonstance spatio-temporelle, à ceux qui, n'ayant pas choisi de partir pour Médine ont accepté de subir l'injustice des polythéistes de la Mecque. Au-delà, il considère comme coupable envers Dieu toute personne qui a accepté de subir l'injustice du pouvoir envers et contre ses propres droits.
- 49 Ce verset qui fait obligation non seulement de respecter les droits d'autrui, mais de défendre les siens propres mène au principe déjà évoqué de l'incessibilité et de la non-négociabilité des droits humains.
- 50 Ce verset est la référence institutive du droit à la révolte contre le « prince » injuste. Selon un Hadith, « viendront des dirigeants injustes qui approuveront ce qui est réprouvé et réprouvent ce qui est louable. Que celui qui en est conscient n'obéisse plus à qui désobéit ainsi à Dieu ». D'autres Hadith similaires viennent ainsi contredire le premier cité par les savants hostiles au droit à la désobéissance (*Khurûj*).
- 51 Ces préceptes s'opposent-ils au verset de l'obéissance ? Une autre interprétation de ce dernier verset permet de remettre en cause l'interprétation traditionnelle qui en a été faite. L'obéissance à ceux qui ont été investis du pouvoir (*Awliya al Amr*) comprend trois conditions²⁸ :
- la première est la subordination des « *Awliya al-Amr* » à Dieu et à son Prophète, donc leur respect des principes fondamentaux qui commandent au respect des gouvernés
 - la seconde est la collégialité du pouvoir. La conjugaison du terme au pluriel signifierait ainsi le rejet d'un pouvoir autocratique individuel et l'instauration du pouvoir collégial, lui-même issu du pouvoir de délibération de la collectivité

- à cela s'ajoute la condition générale : que l'investiture des « Awliya al-Amr » ait été légitime et faite par la communauté/ ou la société.

- 52 L'essentiel des interprétations doctrinales favorables au droit à la désobéissance privilégient les moyens pacifiques. Dans l'équation, deux maux doivent être évités, l'injustice et la discorde ou (*Fitna*). C'est ce qui a mené Ahmad 'Umar Hachim, d'al Azhar à développer de manière plus précise la thèse du droit à la désobéissance civile (non-violente) et de l'exclusion du droit à la réponse violente²⁹.
- 53 Ce droit s'appuie sur une combinaison des sources coraniques appelant à la conciliation et au rejet de la *Fitna*, d'une part, et ceux appelant à s'opposer à l'injustice, d'autre part. A ce titre, c'est le droit aux manifestations de masse qui est débattu : tandis que les traditionalistes nient ce droit en arguant les risques de nuisance aux biens et aux personnes, ainsi que les risques de discorde, d'autres, dont Muhammad Mukhtâr al-Mahdi, invoquent ce droit, dans la mesure où il est exercé de manière pacifique. Ces derniers se fondent sur une situation où le Prophète avait exhorté un individu victime des nuisances de son voisin à se manifester sur la voie publique en y étalant ses effets, afin de mieux faire connaître publiquement cette injustice qu'il subit et d'amener le voisin coupable d'injustice à changer de comportement.
- 54 C'est cette évolution doctrinale qui explique et accompagne la prise de position d'al-Azhar en janvier 2011, que l'on peut résumer en ces six points.
- Le pouvoir légitime est celui qui est investi et légitimé par le choix du peuple : la démocratie moderne est l'équivalent contemporain des principes traditionnels de gouvernement islamique : les mécanismes de contre-pouvoir sont inséparables du pouvoir politique légitime ;
 - Lorsque l'opposition pacifique et légitime s'exprime et obtient le soutien populaire, elle ne peut être considérée comme source de discorde : c'est le pouvoir qui devient illégitime s'il ne répond pas à l'appel du peuple ;
 - Lorsque le pouvoir en place répond aux manifestations pacifiques de son peuple par la violence et le sang, il rompt le contrat qui le lie au peuple et devient un pouvoir agresseur et illégitime ;
 - L'appel au maintien des manifestations pacifiques de l'opposition et de l'action non-violente ;
 - Al Azhar soutient sans ambiguïté l'opposition pacifique ;
- Al Azhar appelle les dirigeants à entreprendre les réformes politiques nécessaires à la transition vers un système démocratique.
- 55 Reste à savoir quelles sont les limites du droit à la désobéissance au pouvoir injuste. A ce titre, le débat est demeuré ouvert, bien que guidé par le débat éthique fondateur. Dans un ouvrage plus ancien, Muhammad 'Ammara conclut en faveur du droit à la révolte et de l'inéluctabilité des processus révolutionnaires dans la doctrine religieuse elle-même, en vue d'accomplir la justice sociale et de défendre la liberté humaine tout en reconnaissant que le courant hostile à ce droit, pour « étrange et étranger à la doctrine originelle » a prédominé dans l'histoire et a lui-même généré le despotisme³⁰.
- 56 Là aussi, le droit à la révolte est lui-même conditionné par les principes éthiques qui guident la conduite de l'action politique. A ce titre, le risque de l'action violente est la transgression des interdits moraux de l'action, et notamment ceux concernant la protection des biens et des personnes. C'est en ce sens qu'une doctrine islamique de la désobéissance, voire de la révolte se doit d'être à l'antipode du précepte machiavélien selon lequel la fin justifie les moyens, car la finalité de l'action politique n'est pas tant

la prise du pouvoir que la réalisation des principes éthiques, à travers l'action, puis la prise de pouvoir.

- 57 C'est en ce sens que le concept de désobéissance civile, développé au sein des mouvements politiques des dix dernières années au sein des oppositions politiques arabes, est réapproprié par la doctrine islamique de l'action politique. Or il s'agit là d'une évolution qui permet de résoudre les dilemmes de l'action politique au sein même de la société politique. Si la doctrine a été moins ambiguë sur les questions liées à la guerre contrainte et à la paix voulue, en revanche, les divergences se sont maintenues en ce qui concerne l'attitude à adopter vis à vis du « prince » injuste.
- 58 Le principe de la désobéissance civile permet de sortir du dilemme entre révolution violente et obéissance inconditionnelle. Certes, les doctrines philosophiques se sont développées indépendamment de la doctrine religieuse, à l'occasion de la guerre de sécession américaine, mais aussi à l'occasion des diverses luttes contre la colonisation (Inde), la ségrégation raciale (Etats-Unis) etc. La désobéissance civile est même considérée par certaines théories du jugement moral comme le stade ultime de sa maturité, car elle implique la contestation des lois positives et du « contrat social » consenti par les citoyens mêmes, au nom de principes universels. Ici, les principes religieux occupent la place de ces principes universels. Encore faut-il que le travail de la raison accompagne l'interprétation de ces principes³¹.

Pour conclure : que peut faire la doctrine religieuse dans un processus dominé par la raison politique ?

- 59 S'il est vrai que le corpus doctrinal islamique, tel que révisé depuis la Renaissance arabe, privilégie la proximité avec le modèle de démocratie représentative, et davantage avec le modèle de démocratie participative, cela ne garantit pas encore l'individu contre le pouvoir politique. Et pour cause, la doctrine religieuse reconnaît comme une obligation, pour le détenteur du pouvoir, la protection d'une longue série de droits fondamentaux dont le contenu recoupe les déclarations de droit contemporaines sans coïncider avec ces dernières. Mais elle le fait sous le mode d'injonctions normatives. La réponse à la question de savoir qu'est-ce qui garantit ces droits face au pouvoir politique se trouve du côté de l'ingénierie institutionnelle. Or, comme l'établit 'Ali 'Abdul Râziq, le texte coranique ne comprend pas de préceptes dans ce domaine qui est laissé à l'intelligence humaine édictrix. C'est donc à partir des théories scientifiques et des pratiques politiques antérieures accumulées par l'expérience mondiale de l'exercice du pouvoir politique que la solution doit être trouvée. En revanche, le rôle clé de la doctrine religieuse, qui se situe sur le terrain du normatif, consiste à légitimer le droit à la désobéissance au pouvoir injuste (*al-Khrûj 'ala al-Hâkim al-Zâlim*). Dans ce domaine, la restitution du droit à la désobéissance, contre les doctrines conformistes qui ont prédominé au nom du devoir d'obéissance à ceux qui sont investis d'autorité (*Awliya° al-Amr*), a permis de donner toute leur légitimité, aux yeux des croyants, aux processus révolutionnaires. Toutefois, sur le terrain de l'action politique, les deux doctrines se côtoient et s'opposent, à chaque circonstance, et la capacité du pouvoir établi à mobiliser les ressources doctrinales explique la persistance du premier courant.

- 60 Il reste qu'en établissant le droit à la désobéissance, le problème n'est pas résolu : les avis (*Fatwa*) des savants religieux continuent à concilier deux impératifs : l'opposition à l'injustice, d'une part, et la prévention de la *Fitna*, ainsi que celle de l'atteinte aux droits des personnes, d'autre part. La question de savoir si, dans le champ politique interne, la révolution violente est légitime, a été débattue. La maturation politique qui a englobé l'essentiel des acteurs oppositionnels, ainsi que de nombreux mouvements relevant du quatrième type de référence religieuse (dont les Frères musulmans), a permis de faire triompher le principe de la désobéissance civile. Ce principe peut-il subsister au-delà d'un certain seuil de violence du champ politique ? Le glissement de la révolution syrienne de la protestation pacifique, au recours aux armes défensives au-delà d'un certain seuil de violence éradicatrice, puis au militaire offensif pour mieux défendre ce qui est acquis pacifiquement, puis au militaire offensif pour obtenir des gains politiques, permet de reposer la question³². Est-ce une légitimation du recours à la violence armée ? En aucun, cas, mais un argument en faveur de la raison politique élaboratrice de nouvelles techniques de gestion de crises et de nouvelles solutions, là où la raison normative religieuse affiche à bon droit les limites de son ingérence.
- 61 Enfin, l'interférence du discours religieux se doit de définir les limites de son interférence dans le champ du politique qui sont celle des principes éthiques structurant l'action. Le piège dans lequel sont tombés nombre de savants religieux, tant dans l'Égypte post-révolutionnaire, que dans nombre de pays arabes en crise est celui de leur instrumentalisation par le jeu politique, à travers la légitimation/dé légitimation des acteurs politique et le positionnement en faveur des acteurs protagoniste, ce qui, en alimentant les campagnes de délégitimation religieuse de l'adversaire, entraînent une confusion entre des batailles politiques circonstanciées et les enjeux doctrinaux éthiques à portée universelle.

NOTES

1. Cf. Samuel Huntington, *The Clash of Civilization and the Remake of the World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996.
2. Bernard Lewis, *Islam and the West*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
3. John Waterbury : « Une démocratie sans démocrates ? », in Ghassan Salamé (dir.) : *Démocraties sans démocrates, Politiques d'ouverture dans les mondes arabe et musulman*, Paris, Fayard, 1994.
4. Il s'agit des quatre écoles celles d'Abu Hanîfa, de Mâlik ibn Anâs, d'Abû 'Abdullah al-Shâfi'i et d'Ibn Hanbal A titre d'exemple, Abû Hanîfa privilégie le raisonnement ou syllogisme (Qiyâs) sur le Hadith (Da'îf) dont le degré de certitude est faible, tandis que l'ordre est inversé pour Ibn Hanbal.
5. Hasan Hanafi : *al-Dîn wa al-Thawra fi Misr* (La religion et la révolution en Égypte), Librairie d'Alexandrie, 1981.
6. Khadîja al-Nabrâwi : *Huqûq al-Insân fi al-Islâm* (Les droits de l'homme en islam), Le Caire, Dar al-Salâm, 2006.
7. Dans la doctrine religieuse, l'autorité revient au plus savant, à celui dont la connaissance des textes, des sources et de leur interprétation est la meilleure, d'où le terme de 'Alim (savant) ou

Faqîh (docteur) lorsqu'il interprète la doctrine. Il n'existe pas de clergé doté d'une autorité sacralisée. L'autorité demeure relative et dépend du degré de savoir.

8. Abd al-Rahmân al-Kawâkibi: *Tabâ'î' al-'istibdâd*, (La nature du despotisme), édition Moufim, 1988, Alger

9. Khair al-Dîn al-Tûnisi : *Aqwam Al-Masâlik Fi Ma'rifati Ahwâl Al-Mamâlik*, (la plus juste des voies dans la connaissance de l'état des royaumes) , Le Congrès Tunisien des Sciences, des Lettres et des Arts, Tunis.

10. La distinction entre les deux concepts est développée par la sociologie moderne. Si l'on se réfère à la distinction de Tönnies, la communauté est avant tout définie par des systèmes de valeurs, de pratiques et de représentations communes, tandis que la société est le lieu de rencontre des intérêts communs. Il est moins aisé de la transposer à la société islamique des débuts. Cf. Ferdinand Tönnies, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, Presses universitaires de France, 1977.

11. Le Pacte de Médine considère que les musulmans et alliés juifs font partie d'une même société, qu'ils y ont les mêmes droits, que la protection doit être accordée aux victimes d'injustice parmi l'ensemble de ceux qui sont liés par le Pacte, qu'ils doivent tous être défendus de la même manière.

12. Georges Corm, *Contribution à l'étude des sociétés multiconfessionnelles : Effets socio-juridiques et politiques du pluralisme religieux*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1971.

13. Cf. Rifâ'at Al-Tahtâwi : *Takhlîs al-Ibrîz fi Takhlîs Bâriz* (L'or de Paris), ed www.arabook.com

14. Cf. Qays Jawâd al-'Azzâwi : *al-Dawla al-'Uthmâniya : Qirâ'a Jadîda li 'awâmil al-Inhitât* (L'Etat ottoman, une nouvelle lecture des facteurs du déclin), al-Dâr al-'Arabiya li al-'Ulûm, 2003.

15. Cf. Hassan al-Turâbi, *Al-shura wa al-dimucratiyya wa akhbar al-khulafa* (La Shûra, la démocratie et le récit des pratiques de Califes), Al Dar al-Sa'ûdiyya, Riyad, 1987.

16. *Ibid.*

17. Cf. Fahmi Huwaydi : *al-Qur'ân wa al-Sultân* (Le Coran et le pouvoir politique), Le Caire, Dar al-Shurûq, 1969.

18. Cf. Jurgen Habermas : *Droit et démocratie, entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.

19. Cf. Ali Shariati : *L'Oumma et l'Imamat*, Beyrouth, Al Bouraq, 2007.

20. Cf. Hatim al-Tammîmi : *Al-Sîra al-Nabawiyya wa Akhbar al-Khulafâ'* (la vie et œuvre du Prophète et le récit des califes), réédité par Aziz Beik, Dar El Fikr, Beyrouth, 1991.

21. Selon un Hadith classé comme authentique (Sahîh) « les humains sont égaux comme les dents d'un peigne ».

22. Cf. Khadîja al-Nablâwi, *op. cit.*

23. Cf. Izzat Qarni : *al-Islâm wa Huqûq al-Insân* (L'Islam et les droits de l'homme), Le Caire, 'Âlam al-Ma'rifa, 1985 (Préface de Muhammad 'Ammâra)

24. Cf. *Jamâl al-Dîn 'Atiyyah : Huqûq al-Insân fi al-Islâm, al-Nazariyya al-'âmma* (Les droits de l'homme en Islam, la théorie générale), Le Caire, 1989.

25. Cf. Leila Babes, Tarek Oubrou : *Loi d'Allah, loi des hommes*, Paris, Albin Michel, 2002.

26. Selon une interprétation plus courante, l'on ne peut pas exercer d'action contraignante pour exhorter au bien, mais seulement pour empêcher un mal.

27. 'Ali Abdul Râziq, *Al-Islam wa Usûl Al-Hukm*, (L'Islam et les Fondements du Pouvoir Politique) Alger, ed Mufim, 1988.

28. Cf. Izzat Qarni : *op. cit.*

29. Une partie substantielle des avis d'Al Azhar sont disponibles sur <http://media.alazhar.org/>

30. Muhammad 'Ammâra, *al-Islâm wa al-Thawra* (L'Islam et la révolution), Le Caire, Dar al-Shurûq, 1988

31. Cf., Lawrence Kohlberg, *Essay on moral development: the philosophy of moral development*, San Francisco, Harper and Row, 1982. Et, pour la discussion de cette

doctrine, Cf. Fouad Nohra, *L'éducation morale, au-delà de la Citoyenneté*, Paris, L'Harmattan, 2004.

32. Cf. Fouad Nohra, « Radicalisation politique et escalade militaire dans le conflit syrien », in Pascal Chaigneau (Dir.) : *Enjeux Diplomatiques et Stratégiques*, Paris, Economica, 2013, pp 225-249.

ABSTRACTS

The revolutionary process in the Arab world is explained by a combination of heterogeneous factors, but religious thought and culture seems to have provided a crucial contribution to this political radical change. Of course the religious dimension is involved at different levels in the Arab political landscape encompassing secular parties as well as the so called « Islamist » movements. The manipulation of the religious doctrine by the political actor and/or power is a common phenomenon and therefore it is necessary to get through the religious doctrinal matrix. The latter's principles are crucial as they provide the resources for an ethical debate on four main issues: the political regime (whether democratic or not), the individual rights defined and defended by the religious doctrine and their limits, the right to rebel against the unjust ruler and how far a revolutionary initiative can be undertaken without hurting other values (as the protection of human being and properties).

Le processus révolutionnaire qu'a connu le monde arabe est l'effet d'une combinaison de facteurs multiples, mais la pensée et la culture religieuse semblent compter au titre des facteurs décisifs. Cette dimension est présente, non seulement dans les forces politiques dites "islamistes", mais également au sein même des partis d'orientation séculariste dites "laïque". Au-delà de la manière dont le religieux est instrumentalisé par le politique, il est nécessaire de remonter aux sources doctrinales matricielles, afin de répondre à quatre questions essentielles : quel est le régime politique légitime ? Qu'en est-il des droits individuels et de leurs limites ? La doctrine religieuse reconnaît-elle le droit à la désobéissance au "prince" injuste ? Quelles sont les limites de ce droit ?

INDEX

Mots-clés: Religion - Pouvoir politique - Démocratie - Révolution - Droits de l'homme - Légitimité

Keywords: Religion - Political power - Democracy - Revolution - Human rights - Legitimacy