



N° 12/04 - Avril 2012

Ali Abderraziq et le projet de remise en ordre de la conscience islamique

Abdou Filali-Ansary

En 1925, paraissait le livre de Ali Abderraziq, l'Islam et les fondements du pouvoir, où l'auteur montrait, à partir du Coran, que Muhammad n'avait été que prophète et non "roi" et qu'il était abusif de fusionner le politique et le religieux en islam. Ce livre qui a impulsé une liane de réflexion nouvelle chez les penseurs musulmans, mérite d'être relu et médité. Traduit par l'auteur de cet article, il a paru aux éditions La Découverte (1994, 180 pp.).

Abdou FILALI-ANSARY est né en 1946. D'origine marocaine, il est écrivain et philosophe, co-fondateur de Prologues, revue maghrébine du livre destinée au public arabe et francophone. Ancien directeur de la Fondation du roi Abdul Aziz pour les études islamiques et les sciences humaines de Casablanca, il est actuellement à la tête de l'Institut d'études des civilisations islamiques à l'université Aaha Khan à Londres. Observateur de la sécularisation et de la démocratisation dans les sociétés civiles musulmanes, il se réfère au grand réformateur égyptien Ali Abderraziq, dont il a donné en 1994 une nouvelle traduction en français avec une introduction, de l'ouvrage L'Islam et les fondements du pouvoir (1925). Il est l'auteur de Par souci de clarté : à propos des sociétés musulmanes contemporaines (Casablanca, Le Fennec, 2000), de Réformer l'Islam. Une introduction aux débats contemporains, (Paris, La Découverte, 2003). L'article ci-dessous a paru dans la revue Egypte Monde Arabe, 1994, N° 20, p. 185-201 qui nous a autorisé à offrir ce texte aux lecteurs de Se Comprendre, (Voir aussi : <http://ema.revues.org/index542.html>). Il a été traduit de l'arabe par Samia Rizq.

Les rapports entre l'islam et la politique font l'objet d'un large débat de nos jours, tant dans les pays musulmans qu'en Occident. A y regarder de près, on a l'impression que ce débat se déroule dans deux sphères indépendantes, s'ignorant mutuellement : l'une dans les pays du « Nord », l'autre dans les pays imprégnés par l'islam. Dans ces deux environnements, la réflexion opère sur des concepts et se réfère à des données différentes, conduisant souvent à des élaborations et des prises de position profondément divergentes, voire à des conclusions diamétralement opposées.

Dans les pays islamiques par exemple, la publication de l'ouvrage de Ali Abderraziq en 1925 avait constitué un événement majeur. Depuis cette date, les remous auxquels l'ouvrage a donné lieu ne peuvent plus être ignorés, et le problème ne peut plus être abordé comme auparavant. L'approche adoptée par cet auteur a en effet relancé le débat sur des bases

entièrement nouvelles. Elle représente un moment décisif qui a fortement influencé les développements historiques et les analyses théoriques au cours des décennies qui ont suivi. En revanche, en Occident, le débat se déroule comme si Abderraziq et toute l'évolution qui s'est enclenchée à partir de son ouvrage, toute la pensée arabe contemporaine, n'avaient jamais existé.

Comment admettre ce dédoublement à propos d'un thème aussi crucial pour les sociétés contemporaines ? Comment admettre qu'en Occident, sur une question aussi vitale pour les musulmans, on continue à travailler sur des représentations et des données qui n'ont rien à voir avec la perception des choses chez les principaux intéressés ?

La médiatisation intense et l'intérêt soutenu que suscite le thème des rapports de l'islam et du pouvoir ne datent pas d'hier. Ils ne sont pas liés aux événements récents mais remontent aux années 20 de ce siècle. Tout se passe comme si une nouvelle *Fitna kubrâ* (« Grande discorde », suivant l'expression de Hichem Djäït. ou « Grande sédition ») avait été mise en branle depuis cette date, comme si une confrontation généralisée était venue mettre l'ensemble de la communauté, intellectuels, politiciens et peuples réunis, aux prises avec une problématique immense.

L'implication récente de l'Occident dans ce débat représente un important tournant dans l'évolution du problème. L'internationalisation de la réflexion qui a ainsi commencé ajoute une dimension entièrement nouvelle. La question intéresse désormais l'ensemble de l'humanité. Ceux qui suivent ce débat, qu'ils soient du Nord ou du Sud, ne semblent pas en être réellement conscients et n'en tirent pas toutes les conséquences qui s'imposent. Les rapports entre l'islam et le pouvoir sont devenus, au cours de ce siècle, un des problèmes majeurs de la pensée politique, une illustration particulièrement dramatique du problème général du rapport entre religion et politique.

Partout l'impression dominante est celle d'un blocage. Les milieux intellectuels ont le sentiment d'avoir affaire à une question qui reste en suspens, qui n'a toujours pas été tranchée, qui n'a pas été traitée avec la perspicacité et la clarté nécessaires. Si les rapports entre l'islam et l'État — en islam comme ailleurs — constituent un des problèmes les plus complexes auxquels la pensée moderne ait été confrontée, ce qui semble être une résistance de l'islam aux solutions fondées sur la coexistence avec des régimes modernes n'est pas seulement un problème pour les musulmans mais également pour les non-musulmans, notre époque se caractérisant par ce qu'on a appelé la « globalisation », l'interpénétration croissante entre communautés et cultures différentes.

L'ouvrage de Ali Abderraziq constitue sans aucun doute une rupture dans la manière d'aborder le problème. Se pose alors la question fondamentale : qu'est-ce qui, dans cet ouvrage, a pesé sur le cours du débat au point d'en renouveler entièrement les termes ?

Pour y répondre, nous devons tenter de clarifier certains aspects essentiels de l'approche adoptée par cet auteur, dont notamment ;

- en quoi les thèses avancées par Abderraziq seraient-elles liées au contexte politique du monde islamique et de l'Égypte dans les années 20, ainsi qu'aux querelles et confrontations politiciennes dans lesquelles l'auteur aurait été impliqué ?

- compte tenu du reproche adressé fréquemment à Abderraziq d'avoir été « sélectif » dans le choix de ses références, d'avoir délibérément écarté des données défavorables à ses thèses, aurait-il vraiment ignoré des données et des représentations fondamentales dans la conception islamique du pouvoir ? Si oui, pour quelles raisons l'aurait-il fait ?
- comment évaluer les résultats auxquels il est parvenu, et dans quelle mesure ceux-ci peuvent-ils apporter une réponse à la question du rapport entre islam et politique indépendamment des circonstances qui prévalaient lors de la publication de son ouvrage ou de celles que nous traversons aujourd'hui ?

Islam et politique : deux problématiques distinctes

Dans quelle mesure les hypothèses de Ali Abderraziq sont-elles liées au contexte politique du monde musulman et de l'Égypte à cette époque ? Autrement dit, son ouvrage tenait-il du *discours conjoncturel* ? Était-ce ce qu'on appelle couramment un « pamphlet » ?

La plupart des commentateurs, toutes tendances confondues, de Muhammad 'Imâra¹ à Ghâli Shukrî², établissent de fait un rapport entre l'ouvrage de notre auteur et le contexte politique qui prévalait dans la région, notamment en Égypte, dans les années 20. Ils insistent sur ce lien au point que l'ouvrage apparaît comme un épisode dans la série des événements qui ont marqué cette période, ou comme une position cristallisée par les querelles de l'époque. Ils en font un discours conjoncturel, un pamphlet, ce genre littéraire utilisé par d'éminents politiciens et journalistes au plus fort des luttes politiques pour concrétiser des positions déterminées et influencer l'opinion publique.

Cette interprétation reste prisonnière du retentissement provoqué par la parution du livre et qui en fit un événement historique significatif. L'ouvrage eut un impact considérable et fut considéré comme une tentative d'intervention dans la bataille politique alors en cours, pour laquelle les forces politiques en Égypte avaient mobilisé toute leur énergie, y compris l'entrée en lice des intellectuels de chaque camp. Il faut dire que Abderraziq appartenait à une famille connue pour son engagement politique et son rôle de leader d'une des tendances les plus célèbres de l'époque ; l'on a donc naturellement considéré que l'auteur prenait part à une lutte où le parti libéral était engagé. Or, l'ouvrage contient des indices montrant que le travail a démarré bien avant les événements auxquels on voudrait le lier. L'auteur y précise en effet qu'il a commencé à travailler sur la question des fondements de la justice dans l'islam dès son retour d'Angleterre en 1915, c'est-à-dire dix ans avant la parution de son livre. Il y parle aussi de Mehmet V comme roi de Turquie, alors que ce calife est décédé en 1918. Ajoutons à cela les données et représentations qu'il fournit, la recherche et la critique auxquelles il se livre et, enfin, la *structure* même de l'ouvrage, c'est-à-dire le type d'argumentation qu'il présente.

Certes, les circonstances historiques ont remis le califat au centre de l'intérêt chez les musulmans comme chez les non-musulmans. L'abolition du califat en Turquie en 1924 est un processus essentiel qui s'est déroulé en plusieurs étapes. La dissolution d'une telle institution n'était pas chose aisée. Aussitôt après, dans plusieurs régions du monde musulman, une série

¹ 'Imara M., *Al-islâm wa usûl al-hukm, li 'Ali 'Abd al-Râziq* (De l'islam et des fondements du pouvoir, de Ali Abderraziq), al-mu'assasa al-'arabiyya li-l-dirâsât wa-l-nashr, Beyrouth, 1972.

² Shukri G., *Al-nahda wa-l-suqûf fi-l-fikr al-misrî al-hadîth* (Réforme et déclin de la pensée égyptienne moderne), Dâr al-talî'a, Beyrouth, 1978.

de mouvements se sont déclenchés en vue de la restaurer. Ces changements incitèrent nombre de milieux islamiques à profiter des circonstances pour revoir, réexaminer le mode de fonctionnement de cette institution, dès lors qu'elle n'était plus aux mains des Turcs et devait, croyaient-ils, revenir aux Arabes. Il fallait par conséquent essayer d'adapter le califat à ce que ces mouvements considéraient comme le *modèle de l'islam authentique*, et faire en sorte qu'il servît la cause des musulmans. Tout cela se déroulait dans un contexte marqué par les nombreuses confrontations avec l'Occident, lesquelles, d'une manière générale, prenaient la forme de révolutions nationales contre la colonisation occidentale ou l'hégémonie turque : révolution de 1919 en Égypte, révolution kémaliste en Turquie, révolution de Muhammad Ben 'Abd al-Karîm al-Khatâbî au Maroc, etc.

En Égypte même, à cette époque, la constitution de 1923 consacrait une nouvelle étape, le passage à une monarchie constitutionnelle fondée sur le pluralisme des partis et la souveraineté de la loi. On allait donc pouvoir cueillir les fruits d'une évolution commencée plus d'un siècle auparavant ; une évolution qui tentait de soustraire l'Égypte au régime traditionnel en vigueur dans les sociétés du sud de la Méditerranée depuis les temps médiévaux, et qui la poussait à adhérer à un nouveau système politique, économique et social, celui que Muhammad 'Alî avait essayé d'instaurer.

Par conséquent, deux processus se croisaient ou se recoupaient : le premier était lié aux divers affrontements avec l'Occident colonisateur et à une redistribution des cartes ou à un re-découpage des entités politiques et des zones d'hégémonie du monde musulman après la première guerre mondiale ; le deuxième — l'instauration, en Égypte, d'un régime politique moderne fondé sur une légitimité constitutionnelle — répondait, dans une large mesure, aux revendications de plus en plus pressantes du peuple égyptien durant les deux premières décennies de ce siècle. A travers ces événements, le monde musulman a vécu ce que l'on a appelé la « fin de l'histoire islamique », selon la formule de Hodgson³, c'est-à-dire la fin du modèle politique et social qui a prédominé pendant plusieurs siècles dans les sociétés de la rive sud de la Méditerranée.

La question du califat et de la « discorde » qui l'accompagnait resurgit ; l'évocation de la problématique de la « Grande discorde » vint perturber les deux séries d'événements : celle des affrontements avec le colonialisme et celle de l'instauration, en Égypte, d'un état régi par la foi.

Abderraziq n'a pas abordé la question au moyen d'un pamphlet politique traitant d'une problématique conjoncturelle. Son ouvrage présente en effet les caractéristiques suivantes :

- le retour aux représentations prédominantes dans le monde musulman depuis l'avènement du califat, c'est-à-dire depuis la mort du Prophète ;
- l'exposé des différentes hypothèses et alternatives, explicites et implicites, qui ont été formulées au cours de l'histoire islamique ;
- le recours à la raison pour trancher la question et parvenir à une argumentation solide.

³ Hodgson M. G. S., *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*, Cambridge University Press, 1993.

Bref, si Averroès a écrit, au XII^e siècle, *Fasl al-maqâl fîma bayna al-sharî'a wa-l-hikma* (« Propos décisifs sur les rapports de la foi et de la philosophie » ; traduit fréquemment sous le titre de « Traité décisif »), on pourrait intituler l'ouvrage de Abderrazîq *Fasl al-maqâl fîma bayna al-islâm wa-l-hukm* (« Propos décisifs sur les rapports entre islam et pouvoir »). Si Averroès a essayé de démontrer que les principes de la foi musulmane et la recherche intellectuelle n'étaient pas opposés, Abderrazîq tente de prouver que les croyances religieuses sont sans rapport avec les types de pouvoir qu'a connus l'histoire musulmane. Dans l'un et l'autre cas, il s'agissait de poser la question à un niveau scientifique et, par conséquent, de la sortir des limites du débat conjoncturel et des joutes politiques passagères.

Abderrazîq a repris les représentations qui, durant des siècles, étaient restées ancrées dans l'esprit des musulmans, sans jamais les comparer aux régimes et modèles dominants hors du monde musulman. Il s'est intéressé à la problématique initiale du pouvoir telle qu'elle s'est imposée à l'esprit des musulmans. Pour évaluer les pratiques, de ces derniers et établir des comparaisons, il ne s'est pas servi de références étrangères mais s'est fondé uniquement sur celles que les musulmans avaient connues au cours de leur longue histoire. Il est donc parti de la problématique initiale et ne l'a traitée qu'en fonction des modèles et concepts utilisés par les musulmans eux-mêmes.

Il adopte cependant une nouvelle méthodologie ou, plus exactement, une approche différente. Les musulmans étaient accoutumés, au début, à un type de raisonnement ou d'argumentation que l'on pourrait qualifier de polémique ou oratoire ; ils étaient habitués à accepter des approches approximatives, une dialectique admettant certains postulats à l'exclusion d'autres, et rejetant parfois des prémisses qui avaient été admises, ou l'inverse, sans tenter de clarifier les déductions pour présenter une argumentation solide, péremptoire et, dans une certaine mesure, « démonstrative », comme on disait du temps d'Averroès, ou d'une rigueur « géométrique », comme l'appelaient les Européens au XVII^e siècle.

Par ailleurs, jusqu'à la fin du XX^e siècle, les musulmans étaient habitués à se reposer entièrement sur les opinions, formules et approches de *fuqahâ'* conservateurs et à les reproduire, convaincus que l'on ne pouvait pas produire de meilleures approches en ce qui concerne la religion, ainsi que tout ce que les sociétés traditionnelles relient à la religion. Ils témoignaient à leurs chefs religieux la vénération dont témoignaient les Occidentaux aux « docteurs de la Sorbonne », et accordaient à leurs orateurs le crédit que les Européens avaient accordé à l'art oratoire de leurs maîtres, jusqu'à l'arrivée de Descartes et de son *Discours de la méthode*, qui présente une approche différente, fondée sur la raison et sur la preuve. Ils acceptaient les représentations et les hypothèses telles qu'elles leur étaient proposées sans tenter d'en dévoiler les ambiguïtés, sans essayer d'en démêler les présupposés ou de les énoncer clairement en en tirant toutes les conséquences.

La manière avec laquelle Abderrazîq a traité ce thème n'est donc pas le produit de circonstances précises. Quoiqu'on en dise, il ne s'est pas enfermé dans une conjoncture donnée. La question se situe chez lui au niveau de la raison universelle. Il pose le problème en termes de principes fondamentaux, en essayant de mettre en évidence les conséquences qui en découlent sur le plan religieux et intellectuel. Il l'étudie en adoptant la rigueur du point de vue scientifique, en se concentrant sur la problématique de départ et, en dehors des croyances religieuses, n'admet aucun des postulats que, des siècles durant, les *fuqahâ'* et leurs théoriciens avaient considéré comme faisant partie de la conception islamique du pouvoir. En revanche, il remonte aux principes islamiques, aux origines de l'islam et pose très clairement les questions, comme en témoigne la suivante : « Le Prophète était-il un roi ? » Il soumet ensuite les réponses, explicites ou implicites, à un raisonnement total : les thèses traditionnelles sont-elles

logiquement admissibles ? Sa manière toute cartésienne de traiter le problème rappelle celle de Descartes sur la question de la méthode ou celle de Wittgenstein face au problème de la métaphysique. Il recherche la clarté la plus totale et refuse d'admettre tout préjugé qui n'aurait pas d'abord été soumis à un examen rationnel. Il n'admet que ce qui est rationnel et logique et s'efforce d'écarter tous les doutes.

Les circonstances dominantes à cette époque — suppression du califat, puis mouvements pour la restauration de celui-ci — ont sans aucun doute joué un rôle, mais un rôle qui s'est « limité » à ramener la question au premier plan et à stimuler la réflexion. Cela a peut-être aussi, comme le dit H. Ahmad Amîn, motivé la publication d'une recherche dont la réalisation avait duré des années⁴.

Le prophète et le roi

Pourquoi Abderraziq aurait-il ignoré les données et représentations que tant d'autres considéraient comme le fondement même de la conception islamique du pouvoir ?

Il est vrai que, dans la quantité impressionnante de réactions suscitées par la publication de l'ouvrage, les critiques les plus importantes et les plus sérieuses sont celles qui portaient essentiellement sur son caractère « éclectique » et sur le fait que l'auteur aurait ignoré, d'une part, les versets et les paroles du Prophète (*hadîth*) sur la question du pouvoir dans l'islam, et, d'autre part, l'expérience réelle vécue par le Prophète lui-même à Médine.

Il convient de préciser en premier lieu que, contrairement à ce que l'on a prétendu, Abderraziq n'a jamais ignoré cette phase de la vie du Prophète. Bien au contraire, il en a donné une interprétation que l'on pourrait qualifier, comme l'ont d'ailleurs fait certains, comme la théorie la plus importante de l'auteur et la plus novatrice dans l'environnement islamique, à propos de la prophétie. Abderraziq insiste sur le fait que la révélation confère aux prophètes un pouvoir plus vaste et plus important que celui des chefs temporels, mais que ce pouvoir est de nature totalement différente.

Selon cette théorie, face aux régimes connus, monarchie ou république par exemple, il existerait un pouvoir à caractère exceptionnel ; celui des prophètes, auquel aucun régime humain ne peut se comparer. Disons plutôt qu'il existerait, selon cette manière de voir, des périodes exceptionnelles de l'histoire au cours desquelles les prophètes introduisent des changements dans la société en fonction de ce qu'impose la révélation divine. Il ne s'agit cependant pas d'un système politique durable pouvant se perpétuer après la disparition de ces prophètes et au-delà de la révélation, ou pouvant régir la vie des hommes en temps normal. Cette théorie s'applique à toutes les religions et à tous les prophètes et résout en même temps la question de la différence ou de l'opposition entre l'islam et les autres religions, notamment le christianisme. Albert Hourani a relevé qu'il s'agissait là d'une conception nouvelle⁵ introduite par Abderraziq et qui sert de « fondement » à son argumentation.

⁴ Amin H. A., *Qirâ'a jadîda li-kitâb al-islam wa usûl al-hukm*, dans *Hawla al-da'wa ilâ tatbîq al-sharî'a al-islâmiyya wa dirâsât islâmiyya ukhrâ* (une relecture du livre « De la religion et des sources du pouvoir » dans « De l'appel à l'application de la *sharî'a* »), Madbûlî, Le Caire, 1987.

⁵ Hourani A., *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, p. 186.

Il en résulte que le processus engagé à la mort du Prophète est d'une tout autre nature. Il s'agit d'un processus temporel, d'une évolution historique fondée sur des interprétations, des comportements et des choix effectués par des hommes qui ont tenté d'exploiter tous les changements résultant de la lutte du Prophète pour édifier un État temporel au vrai sens du terme.

Abderraziq a rejeté la représentation dominante fondée sur l'idée de l'existence d'un modèle islamique de pouvoir basé sur les données de la révélation et, par conséquent, directement lié aux croyances religieuses fondamentales. Il n'a accordé aucune importance aux représentations présentes dans l'esprit des musulmans sunnites et exposées par les *fuqahâ'* et les théoriciens. Cette théorie est en fait une utopie, comme le dit Abdallah Laroui⁶, qui avait séduit les sunnites, tout comme les chiites avaient été séduits par la croyance en l'imam occulté. C'est une utopie, par l'attente et l'aspiration qu'elle entretient et qui en voile une autre. L'attachement à un idéal irréalisable qui n'a, en fait, jamais pu advenir au cours de l'histoire, sauf pour des périodes de très courte durée, a servi de soutien à des attitudes de soumission très connues. La théorie qui a effectivement réussi à s'imposer, c'est précisément celle qui justifie toutes les formes de pouvoir, qui accepte le fait accompli quel qu'il soit en brandissant le slogan du « califat bien guidé » ou plutôt, en s'appuyant sur l'illusion de l'institution infaillible dont il faut attendre le retour.

La question de la constitution implicite de l'islam⁷ est traitée, dans l'oeuvre de Abderraziq, de manière analogue à celle des concepts de la métaphysique dans la première philosophie de Wittgenstein. Il essaie d'aborder directement les bases implicites sur lesquelles sont fondés ces concepts pour en prouver le caractère arbitraire et pour pouvoir les écarter une fois établie leur nature factice. C'est le procédé que les philosophes appellent « dissoudre » une fausse problématique plutôt que de l'affronter ou de s'enfermer dans son cadre.

Abderraziq aborde la théorie du califat chez les penseurs musulmans tardifs, d'Ibn Khaldûn à Rachîd Ridâ, son contemporain, et il l'aborde dans sa forme finale : les musulmans attendent le retour de l'institution infaillible qui conférera un caractère islamique à tout régime ou à tout État de fait (c'est-à-dire à tout ordre imposé par la force), du simple fait que ce régime se réclame de l'islam ou qu'il se donne pour objectif l'application de la shari'a.

Cette théorie du califat n'était en fait qu'une façade ; elle recouvrait ou complétait la théorie selon laquelle tout ordre établi doit être accepté pourvu qu'il déclare son respect de la *sharî'a*. C'est pourquoi le dialogue entre Abderraziq et Ibn Khaldûn est, dans une large mesure, dense et détaillé. C'est en effet ce dernier qui a proposé la théorie relative à ce type de transition. Il distingue, comme nous le savons, trois niveaux ou trois types de régimes politiques : le califat, régime religieux direct conforme au modèle de l'islam véritable ; la monarchie, fondée sur la force brute ou le despotisme aveugle et, entre les deux, une monarchie qui utilise la force mais œuvre dans le cadre de la *sharî'a*. Ibn Khaldûn conclut que le premier étant difficilement réalisable, il faut œuvrer en vue de le restaurer à long terme ; le deuxième ne peut être admis par la raison ; le troisième est le plus réaliste et peut être adopté durant la phase de transition. Nous retrouvons ce type de transition, précisément, chez Rifâ'a al-Tahtâwî et Rachîd Ridâ.

⁶ Laroui A., *Islam et modernité*, La Découverte, Paris, 1986.

⁷ Gellner E., *Postmodernism. Reason and Religion*, Routledge, Londres, 1992, p. 7.

Par sa manière de traiter la question, ce dernier fournit sans doute le meilleur exemple moderne de ce type de transition. Dans son fameux recueil d'articles regroupés sous le titre *Al-khilâfa aw al-imâma al-'uzmâ* (Le califat ou l'imamat suprême)⁸, il commence par attaquer violemment ceux qu'il appelle les « occidentalisés » (*al-mutafarnijîn*) auxquels il reproche de lier l'islam à toutes les pratiques perpétrées en son nom au cours de l'histoire, de commettre un amalgame entre despotisme et islam et d'ignorer par conséquent tout ce qu'exige cette religion en matière de conduite, notamment dans la manière de régir la vie des musulmans. Rachîd Ridâ a mis en valeur les caractéristiques de la « constitution islamique » qui, à ses yeux, représente une réalité, un fait dont on ne saurait mettre en doute ni l'existence ni le caractère obligatoire pour tout musulman. En seraient témoins les générations de *fuqahâ'* et de théoriciens musulmans qui se sont succédé et unis pour faire face à l'exploitation des préceptes de l'islam et des exigences qu'ils impliquent. Après avoir analysé toutes les caractéristiques de cette « constitution », Rachîd Ridâ conclut sur l'idée de l'existence d'une alternative islamique et sur ce qu'il considère comme des moyens de la mettre en œuvre. Pour ce faire, il ne voit qu'une solution : la création d'une école pour *mujtahidîn*, semblable aux grandes écoles qui, dans la plupart des pays aujourd'hui, sont chargées de la formation des cadres, et qui serait, elle, chargée de former des *mujtahidîn* compétents en sciences islamiques. Ces derniers éliraient ensuite le plus savant d'entre eux « calife des musulmans ». Sans nous attarder sur le caractère utopique d'une telle « solution », notons que Rachîd Ridâ suit les traces de plusieurs théoriciens musulmans : il s'agit de passer directement du modèle de l'islam authentique, que l'on appelle la constitution islamique implicite, à une réalité où la politique cède la place à l'administration et où le fait de régir la vie du groupe devient un acte purement « technique », comme on dit de nos jours, par lequel les gens au pouvoir décident au nom du groupe et en même temps au nom de la *sharî'a*. Le théoricien nie donc la politique et refuse d'en reconnaître la simple existence, passant des principes et des préceptes religieux à des mesures administratives qui consacrent l'ordre établi et les conditions imposées.

En critiquant les principes sur lesquels sont fondées ces conceptions, Abderrazîq se concentre sur l'origine de cette grande illusion ou de cette confusion majeure qui a régné parmi les musulmans à la mort du Prophète, séduisant les sunnites plus que les chiites : l'illusion de « l'institution infaillible ». Abderrazîq s'est concentré sur la représentation qui a influencé les musulmans au point de les paralyser et de les empêcher de penser ou d'agir en vue d'apporter une solution efficace à la problématique politique. En attaquant le problème de cette manière, Abderrazîq cherchait à écarter cette utopie en révélant l'aspect illusoire des principes sur lesquels elle était fondée, et qui portaient de l'hypothèse qu'il existe des obligations implicites que l'on peut déduire et dégager tout simplement des textes islamiques de référence.

La remise en ordre de la conscience islamique

Comment évaluer les conclusions auxquelles est parvenu Abderrazîq ? En raison du lien établi par les commentateurs entre l'ouvrage et la conjoncture qui a entouré sa parution, on a souvent rattaché l'auteur lui-même au contexte historique au sein duquel il est né. La conséquence serait que, aujourd'hui, l'ouvrage serait dépassé. Toutefois, une perception plus attentive à ses propos et à sa démarche nous permet de comprendre et justifier sa manière de traiter le sujet. Lorsqu'on lit aujourd'hui certains pionniers du courant *al-tanwîr* (les Lumières) comme 'Azîz al-'Azm, Burhân Ghaliûn, Muhammad 'Abîd al-Jabrî, 'Abd Allah Laroui, etc.,

⁸ Le Caire, 1924.

on se rend compte de la précipitation avec laquelle ils le jugent. Tout en le saluant comme un précurseur ayant fait preuve d'un grand courage, ces auteurs estiment que l'intervention de Abderraziq relève, dans une certaine mesure, d'un certain « donquichottisme », et ignorent par là même certains aspects fondamentaux de son œuvre. Ces aspects sont bien plus que de simples conclusions que l'on peut approuver ou thésauriser ; ce sont les points de départ éventuels d'une action en profondeur visant à réaliser ce que l'on pourrait appeler une remise en ordre de la conscience religieuse et historique des musulmans. L'œuvre de Abderraziq indique les orientations essentielles pouvant contribuer à surmonter les blocages qui entachent les représentations en vigueur aujourd'hui dans le monde musulman :

- la distinction entre croyances religieuses et processus historiques ;
- la distinction entre différents niveaux de discours : celui relatif aux fondements religieux et éthiques de toute constitution, et celui qui concerne la constitution au plan politique ;
- la prise en compte des nouveaux moyens dont dispose l'humanité pour mettre en œuvre les préceptes religieux.

En ce qui concerne le premier axe, les musulmans — en particulier les sunnites — considèrent généralement le « califat bien guidé » comme un prolongement naturel de la prophétie et, par conséquent, associent et confondent ces deux étapes en les considérant comme « période de référence » ou « âge d'or » de l'islam. Inconsciemment, ils confèrent un caractère sacré à des institutions et à des actes humains qui n'entrent pas dans le cadre du référent religieux. Muhammad 'Imâra, par exemple, s'insurge contre la distinction opérée par Abderraziq entre l'islam et le califat⁹ car, pour lui comme pour les héritiers des représentations récemment apparues dans l'islam, le califat fait désormais partie des références sacrées de l'islam qu'il convient de ne pas remettre en cause. En effet, Abderraziq insiste sur le fait que la principale transition est celle qui sépare l'époque du Prophète de celle qui la suit, et non celle qui sépare le califat bien guidé du califat umayyade, qui eut des répercussions importantes sur la formation de la conscience religieuse des musulmans. Abderraziq distingue donc deux étapes radicalement différentes. Sa distinction, qualitative et non quantitative, absolue et non relative, oppose, d'une part, ce qui relève des croyances religieuses, y compris l'action du Prophète et la lutte qu'il a entreprise pour changer la société et, d'autre part, tout ce qui relève de l'histoire des musulmans, y compris les actions et institutions émanant de musulmans vénérés comme les compagnons du Prophète.

Il est vrai qu'Abû Bakr, 'Umar, 'Uthmân et 'Alî étaient les compagnons très proches du Prophète, qu'ils ont consacré leur vie à la défense de la religion, au succès de la *da'wa* et qu'ils ont participé, aux côtés du Prophète, à l'une des mutations les plus importantes de l'histoire. Mais ce qu'ils ont accompli après la mort de ce dernier est, du point de vue de la religion, une action temporelle qui ne les élève pas au rang des prophètes et ne fait pas de leur œuvre — le califat par exemple — un des fondements de la religion. C'est ce qu'affirme Abderraziq et qu'il nous faut aujourd'hui mettre en évidence : l'utopie de l'« Institution infaillible » est le fruit de la pratique historique d'un groupe de musulmans qui ont tenté, avec les moyens et selon les modèles de l'époque, de régir leur vie et de défendre leurs intérêts dans le cadre des exigences et des croyances religieuses et non un credo issu des enseignements religieux.

⁹ 'Imara M., *Al-islâm wa usûl al-hukm li 'Ali 'Abd al-Râziq* (De l'islam et des fondements du pouvoir, de Ali Abderraziq), série d'articles dans *al-Hayât* du 14 au 21 octobre 1993, Londres.

La conscience islamique a été largement influencée — voire essentiellement formée — par les événements historiques qui se sont déroulés pendant les décennies ayant suivi la mort du Prophète. Ou plutôt, les représentations relatives à ces événements, et qui sont restées ancrées dans les esprits, sont étroitement liées aux croyances religieuses fondamentales. La lutte pour le pouvoir qui opposa 'Alî et ses fils à Mu'âwiya et son clan a profondément marqué l'imaginaire des musulmans — chiites et sunnites confondus —, débouchant sur une vive opposition non seulement entre ces deux groupes, mais également entre la réalité vécue et un idéal irréalisable. L'histoire des musulmans, ou plutôt l'histoire du premier groupe constitué après l'apparition de l'islam, occupe une place disproportionnée dans la conscience religieuse. De son côté, la conscience religieuse recherche dans les préceptes religieux les moyens de conforter les représentations nées de cette période.

Il est donc temps d'agir pour que soit distingué ce qui a jusqu'à présent été confondu et pour séparer, d'une part, ce qui entre dans le cadre des croyances — celle, notamment, selon laquelle Muhammad est le dernier des prophètes et qu'à sa mort la religion est définitivement établie — et, d'autre part, l'évolution historique vécue par les musulmans après cette date et qui, elle, n'a rien de sacré.

En ce qui concerne le deuxième axe, la distinction entre les différents niveaux de discours, on assiste aujourd'hui à un amalgame entre les principes religieux et moraux, d'une part, et les institutions et pratiques, d'autre part. Certes, l'islam offre des orientations fondamentales et des règles générales qui peuvent servir de référence pour l'élaboration des constitutions et la formation des institutions politiques. Il est semblable en cela à toutes les grandes religions sur lesquelles se sont édifiées des philosophies telles que les Lumières. La religion musulmane n'a cependant jamais proposé d'institutions ou de modes de gouvernement pouvant être considérés, sous quelque forme que ce soit, comme un modèle de « constitution » au sens strict. Il existe donc deux niveaux de discours : l'un orienté vers les principes généraux pouvant inspirer les constitutions, l'autre concernant plus directement ces dernières ainsi que les modalités pratiques de l'exercice du pouvoir.

Il est parfaitement concevable aujourd'hui que les compagnons du Prophète aient tenté, à la mort de celui-ci, de s'inspirer des valeurs et principes de l'islam. Ils ne disposaient, à cette époque, que des modèles politiques en vigueur dans le contexte historique et géographique qui était le leur : soit le groupe tribal, c'est-à-dire le pouvoir des « gens d'honneur influents », *ahl al-gâh wa-l-nufûz* (encore qualifiés *ahl al-hall wa-l-'aqd*, c'est-à-dire les gens qui détiennent le pouvoir de nouer ou de dénouer un engagement), système semblable à ce que les Grecs appelaient l'oligarchie, limitée à la tribu ; soit le modèle de l'empire perse ou de l'empire romain. Les compagnons du Prophète ont donc cherché un système qui présenterait les avantages des deux modèles tout en étant conforme aux préceptes de l'islam. Bénéficiant de l'élan donné par le Prophète et poursuivant le processus du changement qui avait été engagé durant sa vie, ils ont tenté de répandre l'islam et de consolider ce qu'il apportait à la société sur le plan institutionnel. Le califat était donc la synthèse de systèmes différents. Dans un premier temps, c'est le modèle tribal qui a plus ou moins prévalu. Puis, les conditions ayant changé, le modèle de l'empire l'emporta. Néanmoins, quel que soit le modèle suivi et son degré de conformité aux principes islamiques, le califat n'en demeure pas moins une institution élaborée par des hommes, donc une institution « profane », même si elle n'a pas donné lieu à une constitution écrite, même si elle a subi des changements continus plutôt que de se plier à des principes constants sur lesquels se fonde normalement une constitution.

Par ailleurs, quel que soit le type de régime — tentative de restauration du califat ou instauration d'un système de remplacement tel que *wilâyat al-faqîh* — le pouvoir n'est lié aux

principes islamiques que dans la mesure où la législation et les institutions humaines se réfèrent à la religion, c'est-à-dire qu'elles passent forcément par le transfert d'un niveau de discours à un autre. Il s'agit toujours d'une application « profane » de principes sacrés et on ne peut transférer la sacralité des principes aux formes qui sont censées les appliquer.

Enfin, en ce qui concerne le troisième axe, Abderraziq a ouvert la voie à une nouvelle interprétation de ce qui se produit aujourd'hui sur le plan des relations entre le monde musulman et le monde occidental. Le dernier paragraphe de son livre, notamment, montre qu'il a compris que la manière dont les musulmans ont accueilli ce qu'on appelle « le choc » de la modernité mérite une remise en question radicale et une évaluation réfléchie des changements que vit l'humanité depuis plusieurs siècles :

Aucun principe religieux n'interdit aux musulmans de concurrencer les autres nations dans toutes les sciences sociales et politiques. Rien ne leur interdit de détruire ce système désuet qui les a avilis et les a endormis sous sa poigne. Rien ne les empêche d'édifier leur État et leur système de gouvernement sur la base des dernières créations de la raison humaine et sur la base des systèmes dont la solidité a été prouvée, ceux que l'expérience des nations a désignés comme étant parmi les meilleurs.

Rien, donc, n'interdit aux musulmans d'adopter les voies et moyens choisis par les autres nations et qui se sont avérés les plus appropriés pour atteindre les objectifs fixés tant par la religion que par la raison. Voilà donc ce que Abderraziq affirmait déjà dans les années 20. Or nous savons aujourd'hui que, dans la conception actuelle de l'histoire de l'humanité telle qu'elle est présentée par des chercheurs tels que Hodgson¹⁰ ou Gellner¹¹, le passage à la modernité constitue un des épisodes d'une histoire longue de plusieurs siècles, une histoire qui a connu des interactions continues entre les trajectoires de nations et de cultures différentes. L'évolution en question concerne l'histoire mondiale et intéresse l'humanité tout entière. Elle est le fruit de l'accumulation des connaissances et des techniques qui s'est opérée dans toutes les civilisations, au nombre desquelles la civilisation islamique a une grande part. Elle a en effet occupé, pendant plusieurs siècles, une place centrale sur la carte du monde et dans la réalité et a favorisé les liens entre les civilisations chinoise, indienne, perse, grecque et européenne...

Le fait que le processus de modernisation ait pris son essor dans une région déterminée (l'Europe) qui, à cette époque, était considérée comme marginale ne veut nullement dire que ce processus se soit limité à cette région. De toute manière, comme cela s'est toujours passé au cours des plus grandes mutations historiques, nous ne pouvons y échapper. Ainsi, de deux choses l'une : ou nous y participons, ou nous la subissons et donc en devenons les victimes.

Ce changement en particulier — et c'est ce sur quoi nous voulons insister — n'a pas produit uniquement des moyens techniques et de nouvelles connaissances permettant de maîtriser la nature ou d'améliorer les conditions de vie ; il a également eu pour conséquence d'assurer une meilleure organisation sociale. Le processus de modernisation a eu pour effet, selon l'expression d'Alain Touraine¹², une mobilisation continue de toutes les énergies et une

¹⁰ *Op. cit.*, note 3.

¹¹ Gellner E., *Flux and Reflux in the Faith of Man in Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

¹² Touraine A., *Critique de la modernité*, Fayard, Paris, 1992.

prise d'initiative de la part de toutes les couches sociales. La modernité a en outre favorisé le rationalisme aussi bien dans les rapports des hommes avec la nature que dans leurs relations réciproques. Elle a produit, entre autres, ce qu'on appelle l'*État de droit*, système qui laisse grande ouverte la voie à l'initiative et à la créativité de l'individu et de la société civile. Tout cela constitue un changement fondamental dans la trajectoire de l'humanité, changement qui mérite beaucoup plus l'intérêt de la conscience islamique que toutes les luttes du passé.

La rivalité entre 'Alî et Mu'âwiya a eu sur la conscience islamique un effet beaucoup plus profond que ne le mérite une évolution historique quelle qu'elle soit. Le sentiment de déséquilibre soudain qui en a résulté semblait avoir interrompu la marche de la *Umma* vers la réalisation de ses ambitions ; un changement semblait lui avoir été imposé par la force, la privant de la possibilité de vivre conformément à ses principes. Prisonnière de cet instant, la conscience islamique a continué à vivre et à réagir selon ce que lui dictait ce sentiment, jusqu'à produire et consolider une dualité fondamentale entre un modèle irréalisable et une réalité inacceptable.

Telle est la leçon à tirer de cet ouvrage où Abderraziq a, en quelques pages, touché le fond du problème, désigné la source de l'ambiguïté qui régit la conscience islamique. Il a également désigné le seul moyen qui permettrait de surmonter cette situation : traiter la question de manière scientifique en vue d'une remise en ordre de la conscience islamique et de la suppression des traces laissées par l'histoire — ou par certaines périodes de l'histoire — sur le sentiment religieux et les représentations les plus répandues. Ce qui frappe, c'est que ce processus de restructuration de la conscience historique a débuté immédiatement après la parution de l'ouvrage de Abderraziq. Le premier volume de la célèbre série d'Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm* (L'aube de l'islam), a été publié en 1929, quatre ans après la parution de *Al-islâm wa usûl al-hukm* (« L'islam et les fondements du pouvoir ») ; l'ouvrage s'inscrit dans un vaste projet de réécriture de l'histoire islamique conçu, à l'époque, conjointement avec Taha Hussein et al-'Abâdî. Ce travail se poursuit encore de nos jours. Nombreux sont les historiens et les penseurs qui se penchent sur les représentations ancrées dans la conscience islamique, et c'est justement l'histoire qui constitue le principal front sur lequel luttent aujourd'hui les courants qui œuvrent pour le renouveau de la conscience islamique et pour libérer celle-ci des représentations traditionnelles.

Logique de la politique et logique des théoriciens

Pour conclure, une remarque qui suscite des questions fondamentales : dans un article publié récemment, Burhân Ghaliûn écrit :

Il n'est pas en notre faveur, pour résoudre les différends qui déchirent nos rangs, de prendre l'islam comme cadre de référence afin de prouver, selon nos convictions politiques actuelles, que l'islam dissocie ou ne dissocie pas la religion de l'État. Ce n'est pas en prouvant qu'ils sont ou ne sont pas dissociés dans le texte que l'on pourra créer ou supprimer le lien qui existerait éventuellement entre eux. Les arguments fondés sur la raison ne peuvent pas annihiler les causes objectives qui ont conduit à l'une ou l'autre situation, à tel ou tel moment de l'histoire. En réalité, le fait que l'islam, à ses origines, n'invite pas explicitement à lier la religion à l'État ou à la politique ne veut pas dire que les musulmans ne puissent pas le faire ou l'interdire. En revanche, le fait que les sources suggèrent la nécessité de ne pas les dissocier n'empêche pas les musulmans, en tant que communauté historique, de se libérer des

interprétations traditionnelles et des lectures historiques et d'utiliser la raison pour faire de l'islam une religion de toutes les époques, et non d'une seule.¹³

Cette remarque attire notre attention sur un fait essentiel, à savoir que le débat théorique et la controverse politique se déroulent sur deux arènes séparées et que, à court terme, l'un n'influence pas l'autre. En réalité, il n'existe aucune interférence entre les représentations en vogue dans les milieux intellectuels et celles qui conditionnent l'esprit de la majorité. Il en résulte que la recomposition de la conscience religieuse dont nous avons parlé est d'une grande importance à long terme et qu'elle exige à son tour, comme condition nécessaire, que règne la paix au sein de la société. Il peut y avoir des circonstances qui poussent les forces politiques à se servir de la religion dans leurs confrontations mutuelles, mais cela ne constitue pas une caractéristique exclusive de l'islam. La fluctuation de la conscience religieuse et sa soumission à des représentations obsolètes y contribue largement. Durant ces dernières décennies, cela s'est produit par exemple dans des pays tels que la Pologne et le Brésil, mais il faudrait mener des études sociopolitiques pour déterminer les raisons véritables de cette tendance et savoir s'il existe des traits communs aux différents cas. Dans le cas des musulmans, la conscience religieuse étant ce qu'elle est, la plupart des analystes ont tendance à justifier ce qui se passe par les particularités de l'islam ou par les traditions propres aux communautés musulmanes ou encore, selon la description faite par Muhammad 'Abîd al-Jabrî, par une tendance historique à pratiquer la politique dans la religion¹⁴.

Une deuxième remarque pourrait nous aider à mieux comprendre la rupture entre la conception actuellement répandue chez les intellectuels modernes et les représentations courantes dans l'opinion publique. Comme nous l'avons signalé plus haut, l'on s'est surtout efforcé, jusqu'à présent, de réécrire l'histoire et de remplacer la conception structurelle et mythique née des pratiques des siècles derniers par une approche scientifique de ce qui s'était produit dans et hors de l'espace occupé par l'islam. En même temps, tout ce qui relève de la conscience religieuse a été négligé, laissant le champ libre aux héritiers des approches traditionnelles ou à ceux qui œuvrent pour ramener celles-ci à la surface et les exploiter dans la confrontation politique. Faire taire la voix de Abderrazîq et refroidir l'ardeur de tous ceux qui auraient pu suivre le même chemin constitue précisément, comme le font remarquer Ghali Shukrî¹⁵ et Husayn Ahmad Amîn¹⁶, une des causes de cette évolution.

Cependant, nous voyons aujourd'hui émerger un penseur qui, avec une résolution et une confiance qui suscitent notre estime et notre gratitude, œuvre à la recomposition de la conscience islamique sur les questions d'ordre purement religieux. Partant d'une foi totale et se fondant sur une approche scientifique, il aborde les questions les plus délicates dans le domaine des représentations des musulmans. Il s'agit de l'historien tunisien Mohamed Talbi¹⁷ qui a longuement travaillé sur l'histoire religieuse dans le Maghreb arabe avant de

¹³ Ghaliûn B.. « Al-islâm al-siyâsî aw hal yumkin fahm zâhirat tadakhkhul al-islâm fî-l-siyâsa ? » (L'islam politique : Peut-on comprendre le phénomène de l'ingérence de l'islam dans la politique ?), dans *Afâq* n° 53-54 chap. 2/3, 1993, Rabat, Maroc, p.11.

¹⁴ Al-Jabri M. A., *Al-'aql al-siyâsî al-'arabî : muhaddadâtuhu wa tajalliyâtuhu* (L'esprit politique arabe : limites et illuminations), Casablanca, 1990.

¹⁵ *Op. cit.*, note 2.

¹⁶ *Op. cit.*, note 4.

¹⁷ Voir plus particulièrement : « `yâl Allah : afkâr jadîda fî 'ilâqat al-muslim bi-nafsihi wa bi-l-âkharîn » (Les enfants de Dieu : idées nouvelles sur les relations du musulman avec lui-même et avec autrui), Tunis, 1993.

s'intéresser, en tant que musulman profondément croyant, aux formes actuelles de religiosité et aux représentations sous-jacentes, ceci dans le but de les épurer, de les libérer de toutes les représentations des temps passés et de les adapter à la vie contemporaine. Ainsi, en poursuivant, sur le plan religieux, l'œuvre qu'avait entamée Abderraziq sur le plan historique, M. Talbi montre qu'il y a effectivement moyen de sortir de l'impasse où nous ont conduits ces représentations périmées, et que l'islam peut vivre et trouver un équilibre hors des structures où s'est enfermée la conscience collective.



Note de la Rédaction

Ce texte date de 1994. A. Filali-Ansari nous parle d'un certain nombre de penseurs tels qu'ils écrivaient et parlaient à l'époque.

Il s'exprime d'abord pour des lecteurs musulmans et fait allusion à des événements de leur histoire qui leur sont familiers : en particulier, les événements qui ont suivi la mort de Muhammad, ses successeurs immédiats, etc. Cela peut être difficile à suivre pour un lecteur moins familier de cette histoire.

Cependant, il peut être fort instructif de découvrir ainsi comment réfléchissent des penseurs musulmans qui s'opposent du tout au tout à la pensée traditionaliste ou intégriste où l'on rêve d'un retour à "l'âge d'or" des premiers temps de l'islam et pour y puiser des raisons "révélées" de défendre une certaine alliance entre le religieux et le politique.

Cet article peut nous inciter à trouver et à lire l'ouvrage de Ali Abderraziq dont parle ce document.

SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul

SMA Se Comprendre - 5, rue Roger Verlomme - 75003 Paris - France

Tél. 01 42 71 84 54

Fax: 01 48 04 39 67

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)

France: 30 € - Etranger: 35 € - Envoi par e-mail : 15 € - CCP SMA Se Comprendre 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.comprendre.org>

adresse e-mail: contact@comprendre.org

Voir aussi le dossier consacré à cet auteur dans la revue *Prologues* n° 3, hiver 1994.