
NOTE DE LECTURE SUR L'ISLAM ET LA DEMOCRATIE

Youcef Bedjaoui

Hoggar Institute 2007

L'analyse comparative Islam-démocratie est souvent invoquée, dans les discours occidentaux dominants, pour ratiociner, parfois admonester, l'insuffisance ou la pénurie de démocratisation dans les sociétés musulmanes, par contraste avec les sociétés occidentales. Dans le monde musulman cette comparaison y est fréquemment abordée soit pour faire l'apologie de l'Islam, en le subsumant sous (ou en l'identifiant à) la démocratie ou l'inverse, soit pour singulariser les projets d'Etats islamiques ou alors ratiociner l'insuffisance ou la dégradation spirituelle et morale dans les sociétés occidentales, parfois même en identifiant la démocratie au *keofr*.

Dans le livre *Modern Islamic Political Thought*¹, Hamid Enayat, qui ne se préoccupe pas de concilier l'Islam aux modes politiques éphémères ou de formuler un projet politique de façon à accommoder les crispations identitaires des masses musulmanes opprimées, tente d'examiner objectivement comment, sur les plans philosophique, légal et moral (en contraste avec le niveau sociologique, ou psychologique comme le fait Bennabi²), l'Islam se rapporterait à la démocratie.

Enayat pense que l'Islam est irréconciliable avec certains postulats de la démocratie à cause de son caractère *général* de religion. Selon lui, «toute et chaque religion ne peut manquer d'entrer en conflit avec la démocratie en vertu du fait qu'elle est une religion – c'est à dire un système de croyances basé sur un minimum de dogmes incontestables et immuables, ou maintenu en vertu de conventions répandues ou d'autorité traditionnelle.»³ Par contre, quelque soit la définition de la démocratie adoptée, ses concomitants intrinsèques sont le débat et la critique permanents qui, inéluctablement, impliqueraient une contestation de certains axiomes sacrés.

Vu la multiplicité des significations assignées à l'attribut *démocratique*, Enayat propose un ensemble de pré requis moraux et légaux qui habiliteraient l'attribution de *démocratique* pour qualifier toute forme de gouvernement, quelque soit sa base idéologique ou sa configuration sociale ou économique, à savoir :

- la reconnaissance de la valeur de chaque être humain, indépendamment de ses attributs ;
- l'acceptation de la nécessité du droit, c'est à dire un ensemble de normes définies ou rationnelles pour réguler toutes les relations sociales ;
- l'égalité de tous les citoyens devant la loi, sans distinction de race, d'ethnie ou de classe ;

- la justifiabilité des décisions de l'Etat sur la base du consentement populaire ;
- un haut degré de tolérance vis-à-vis des opinions non conformistes et non orthodoxes.

Concernant le premier critère, Enayat observe que «l'égalité reconnue par l'Islam, contrairement à celle des grecques, par exemple, n'est subordonnée à aucune condition préalable.»⁴ Comme l'explique Hannah Arendt, «l'égalité de la *polis* (cité) grecque, son isonomie, était un attribut de la *polis* et non des hommes, qui recevaient leur égalité en vertu de leur citoyenneté, et non en vertu de leur naissance.»⁵ En d'autres termes les hommes n'y naissent pas égaux, et c'est précisément parce qu'ils ne sont pas égaux naturellement qu'ils avaient besoin d'une institution artificielle, la *polis*, qui en vertu de sa *nomos* (loi) les rendrait égaux.»⁶ Enayat note, par contre, que le Coran reconnaît l'Homme (*insan*) indépendamment de ses croyances et de son statut politique mais n'a aucun mot pour *citoyen* – les termes *mouwatîn* (en arabe), *shahr-vand* (en persan) et *vatandaş* (en turque) étant des néologismes. Dans son état présocial, la position de l'homme est anoblie par le Coran qui le désigne comme «vice-gérant sur terre» (2 :30) alors que pour les romains, comme le remarque Arendt, le mot latin *homo*, l'équivalent de l'Homme, «suggère quelqu'un qui, à l'origine, n'était rien d'autre qu'un homme, c'est à dire une personne sans droit et, par conséquent, un esclave.»⁷

Quant au second pré requis, Enayat note que l'Islam n'accomode pas l'arbitraire par un homme ou un groupe d'hommes, la base des décisions et des actions d'un Etat islamique étant la *charia*, c'est à dire un ensemble de règlements déduits du Coran et de la Tradition, et non le caprice ou la lubie individuel. La *charia* est une des manifestations de la sagesse divine, qui régule tous les phénomènes dans l'univers, matériel ou spirituel, naturel ou social, et dont le caractère normatif est indiqué dans le Coran par les termes *soummat allah* (la voie ou la tradition de Dieu), *mizân* (la balance), *chir`ah* (un autre terme pour *charia*), *qist* et *`adl* (les deux dénotant la justice). Enayat observe qu'en maintenant la *charia*, l'Islam affirme la nécessité de gouverner sur la base de normes et de directives bien définies (à l'opposé de l'arbitraire), et qu'il serait plus approprié de désigner un Etat islamique adéquat par '*nomocratie*' (autorité de la loi) plutôt que théocratie.⁸

Bien sûr, l'Islam consacre l'égalité de tous devant la loi, sans distinction de race, d'ethnie ou de classe, le seul critère islamique valable pour distinguer les individus étant la crainte révérencielle de Dieu ou la piété (*taqwa*). Imad Eddine Ahmad rappelle aussi le discours inaugural du premier calife de l'Islam, Abou Bakr, après son élection à la direction de Oumma, comme exemple à valeur normative d'égalité devant la loi : «Il est vrai que j'ai été élu votre *amir* (leader), mais je ne suis pas le meilleur d'entre vous. Si je donne un ordre qui est conforme au Coran et à la pratique du Prophète, obéissez moi, mais si je donne un ordre qui ne leur soit pas conforme, alors corrigez moi, la vérité est droiture et le mensonge est une trahison.»⁹ Mais l'objection qui est souvent faite à cette affirmation est la suivante : «ce que l'Islam offre d'une main en postulant l'égalité fondamentale de tous les êtres humains, il le reprend de l'autre en légiférant que les non-musulmans vivants dans un état islamique devraient être inférieurs aux musulmans de par le fait qu'ils encourent des impôts plus lourds ainsi que des privations civiques.»¹⁰ A cette objection Enayat argumente qu'«il n'y a aucune école de pensée politique égalitaire qui pourvoit à l'égalité *absolue* – à moins qu'elle relève d'une utopie désespérante ou qu'elle n'ait aucune intention d'obtenir le pouvoir politique. Tout gouvernement démocratique impose inévitablement certaines discriminations implicites et explicites en faveur de tous ceux qui prêtent allégeance à un ensemble d'idéaux, de normes

et de symboles, qui forment le sujet du consensus présumé [...] De plus l'exercice des libertés civiles est limité par la condition connue que la liberté de tout individu devrait finir là où elle interfère avec celle d'un autre.»¹¹ Ces limites ne disqualifient pas en soi l'attribution 'démocratique' aux régimes qui en bénéficient. Enayat observe que le traitement islamique des *ahl el kitab* (les gens du livre) et son déni des droits politiques aux athées peut être justifié, de façon similaire, en termes de constrictions nécessitées par la nature de tout régime politique. Pour Enayat, «ce qui décide, en fin de compte, si un régime est véritablement dévoué au principe de l'égalité malgré ces limites ou s'il ne l'est pas, c'est si le facteur générant ces limites est permanent et ineffaçable, comme l'appartenance à une race ou une caste, ou s'il est, au contraire, contingent et temporaire, comme l'appartenance à un parti ou le statut de résident étranger dans un Etat. Et le fait décisif est que les limites placées par la *charia* sur les droits des non musulmans ne sont pas permanentes et inaltérables, car les non musulmans ont toujours l'option de se convertir à l'Islam, et par là de surmonter leur incapacité politique.»¹²

Enayat affirme que les principes islamiques de la *choura* (consultation) et de l'*ijma`* (consensus), inférés du Coran et de la Tradition, sont concomitants avec le quatrième pré requis démocratique ci-dessus. La *choura* est à la fois un concept théologique (chapitre 42 du Coran), un processus consultatif de prise de décision ainsi qu'une institution (*majliss echoura*). Enayat explique qu'en énumérant les qualités du bon musulman, le Coran (42 :38) mentionne la consultation sur le même pied d'égalité que l'obéissance à Dieu, l'accomplissement de la prière et la charité. Fathi Osman explicite que le verset 3 :159 instruit le Prophète (ss) de consulter les croyants pour les décisions non révélées concernant les affaires de la communauté, et il indique des Traditions prophétiques qui appellent l'individu à respecter l'opinion collective de la communauté et à se positionner avec la plus grande majorité en cas de scission grave.¹³ Il est à noter cependant que dans l'histoire politique de l'Islam certains exégètes ont interprété ces textes comme indiquant que la consultation est désirable mais non exécutoire, et qu'il y a eu des divergences de vues quant à l'étendue et la nature de la base consultative.¹⁴

Quant à la tolérance vis-à-vis des opinions non conformistes et non orthodoxes, Enayat observe qu'à travers leur histoire les musulmans ont été moins tolérants vis-à-vis des divergences entre eux qu'envers les groupes non-musulmans et les 'gens du livre', la performance musulmane dans les relations inter-culturelles étant une de ses vertus civiques décisivement supérieure à celle de l'occident.¹⁵ L'Islam garantit le règne de la majorité dans le respect de la minorité en protégeant la liberté confessionnelle, en interdisant la contrainte religieuse, et en prohibant l'injustice et l'oppression.

A partir de cette analyse comparative, on voit donc que les valeurs des modèles d'état islamique ne sont ni identifiables à (ni subsumables sous) celles de la démocratie, ou l'inverse. Certaines s'excluent, d'autres concordent, et d'autres encore sont incommensurables.

NOTES

¹ Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, MacMillan Education Ltd, London 1982.

² Voir l'essai '*Islam et Démocratie*' dans Les Grands Thèmes.

³ Hamid Enayat, op. cit., p. 126.

⁴ Hamid Enayat, op. cit., p. 127.

⁵ Hannah Arendt, *On Revolution*, New York, 1963, p. 23.

⁶ Ibid.

⁷ Hannah Arendt, op. cit., p. 39.

⁸ Hamid Enayat, op. cit., p. 129.

⁹ Imad ad-Dean Ahmad, 'Definitions of Democracy', *Muslim Democrat*, Vol. 1, No. 2 (1999) p. 2.

¹⁰ Hamid Enayat, op. cit., p. 128.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ Fathi Osman, 'Shura in Islamic Life', *Muslim Democrat*, Vol. 1, No. 2 (1999) p. 6.

¹⁴ M. A. Muqtedar Khan, 'Shura and Democracy', *Muslim Democrat*, Vol. 1, No. 2 (1999) p. 5.

¹⁵ Hamid Enayat, op. cit., p. 129.