

## **La question de l'État civil dans les pays de la région MENA**

Yassine KADDIOUI - Carolina Sophia PEDRAZZI

### **Introduction :**

Bien qu'il puisse y avoir un équivalent arabe pour le concept d'un monde séculier qui est distinct de l'idée de «dīn» ou de religion, il n'y a pas de synonyme pour le terme laïcité. Le terme le plus proche utilisé est « 'almāniya », qui fait référence au concept plus large de sécularisation et de citoyenneté. Burhan Ghalioun note qu'au Maghreb, la religion est soumise à l'État et devient un outil idéologique plutôt qu'une entité autonome. Cependant, le terme de laïcité n'est pas familier à tous pays, et il n'y a pas d'équivalent historique. Par conséquent, il y a souvent de la confusion et des réactions lorsque ce terme est introduit en tant que nouveau concept de débat.

Enfin, il faut souligner que le concept de laïcité est très mal vu dans le contexte arabe-islamique, et est équivalent aux termes "kufr" ou aussi « shirk », à savoir mécréant et polythéiste.

## I. Origines idéologiques du principe d'État civil (*dawla madaniyya*) : renégociation locale des principes occidentaux importés par l'incursion coloniale

Le terme "civil" a été introduit dans le discours politique égyptien à travers l'expression de la *sulta madaniyya*, à savoir "l'autorité civile".

L'introduction de ce terme s'est faite sous l'influence des diplomates français, de l'Hexagone ou des autres colonies, présents en Egypte. Certains d'entre eux, comme **Gabriel Hanotaux (1853-1944)**, diplomate et historien français, se sont faits les portes paroles de la cause de l'État civil. Dans ses dialogues avec **Muhammad Abduh (1849-1905)**, Hanotaux appelait les peuples arabes à séparer le politique de l'autorité religieuses afin d'entrer dans la modernité ; le but étant de métamorphoser la société égyptienne vers le sens d'une plus grande acceptation de la domination coloniale.

D'autres intellectuels arabes, de confession chrétienne, se sont également saisis de la question. Parmi eux, **Farah Antun (1847-1922)**, expliquait dans les colonnes du journal *Al Jamiaa Al Uthmaniya* que le retard scientifique qu'accusaient les pays musulmans était largement dû à la promiscuité entre religion et Etat. La solution étant, selon lui, d'opérer une nette séparation entre les deux et de promouvoir une égalité totale entre les citoyens, sans considération religieuse.

Toutefois, la conception de l'État civil, opérée à travers le prisme de l'idéologie laïque d'Antun et de Hanotaux, n'a pas été totalement reçue par les populations égyptiennes. Malgré leur influence indéniable, les intellectuels égyptiens, dont **Muhammad Abduh**, ont proposé une autre lecture qui concilia au mieux l'aspect civil de l'Etat et les préceptes religieux. Le tout se faisant à travers une certaine lecture de l'histoire de l'Islam qui se veut civile et sociale.

Mais avant de se concentrer sur la lecture historique que fait Abduh de l'Islam, au sein du débat conceptuel sur l'Etat civil, il convient de rappeler les différentes façons de concevoir la place de l'Etat dans les sociétés musulmanes :

### 1. Les différentes conceptions du *din* au sein de la *dawla*

#### a. La *hakimiyya* :

Ou souveraineté exclusive de Dieu. Théorisée par Sayyid Abu IAAala al Mawdudi. Elle prône le fait que le pouvoir en Islam ne peut être que **théocratique** et propose le modèle de l'Etat islamique de Médine.

La *hakimiyya* ne s'est pas imposée dans la pensée islamique mais nourrit des fantasmes d'un État où les élites religieuses ne souffrent d'aucune concurrence.

**b. L'idéologie frériste :**

Les sociétés musulmanes seraient en décadence sur le plan politique du fait de l'abandon des enseignements religieux par la classe dirigeante. Seul un retour (salafisme) aux principes coraniques pouvait conduire à un changement systémique et au réveil des musulmans.

**"Il faut choisir entre la conformité stricte aux préceptes de l'islam ou la démission des affaires de la Cité"**

L'islamisation comme seul moyen de se libérer de la nouvelle *jahiliya*. Prône la théocratie et invite à la violence étatique pour mettre en place ce salafisme.

**c. La lecture culturaliste, réactionnaire :**

L'échec consubstantiel à l'introduction de la modernité dans les pays musulmans conduit à une certaine lecture **culturaliste** qui lie cet échec à l'imcompatibilité de l'islam avec les préceptes de la modernité.

Une "exception islamique" subsiste : impossible de penser la laïcité, l'Etat étant prisonnier de la tradition religieuse, la société civile étant empêtrée dans le sillon entre normes civiles et religieuses.

L'Etat n'y serait donc pas un vecteur d'institutionnalisation ou encore d'universalisation. **Il devient alors essentiel pour l'Etat de conduire des politiques de modernisation en priorisant le droit positif sur toute référence à la Charia.**

La conception d'Abduh fait preuve d'originalité par rapport à ces trois visions en ce qu'elle opère un mariage entre une lecture modernisatrice et une conception traditionnelle.

**2. L'État civil de Muhammad Abduh :**

Abduh arbore une **conception sociale de la prophétie** : pour lui, la prophétie était un moyen à travers lequel se réalise la justice et se concrétisent les vertus dans les sociétés humaines.

Les prophètes sont donc des humains à travers lesquels Dieu appelle l'humanité à la modération.

Ainsi, les prophètes ont d'abord un rôle éminemment social et instaurent la volonté divine dans les sociétés humaines d'une façon qui se veut civile où le dialogue et le contrat social prévalent entre les gouvernés et les gouvernants.

Dans le cadre de la Nahda, Abduh prône le mouvement de la **Réforme** ou *Islah*, qui selon lui passe par plusieurs points essentiels :

- Nécessité d'élever les masses par l'éducation afin de les préparer à l'exercice démocratique. L'éducation permet à la "nation d'être libre dans ses opinions".
- Méfiance à l'égard de la politique non-éclairée qui peut causer de la corruption dans la société : nécessité encore d'éduquer les masses ;

En vertu de ces notions, il compte enclencher la modernisation de l'Egypte à travers trois libertés fondamentales de l'Islah, **dans le cadre des limites éthiques de la religion :**

1. Liberté d'opinion
2. Liberté de parole
3. Liberté de suffrage

Ainsi, garantir ces trois droits, serait **la meilleure façon de préserver l'héritage (social) des prophètes et de répondre à l'appel à la modération dont leur message se fait le truchement.**

Pour atteindre cet objectif de modernisation, il refuse que "*la religion islamique soit partisane de l'instauration d'un pouvoir religieux dans la société, et cela sous quelle forme que ce soit*"

Pour Abduh, le **seul pouvoir religieux** est celui du "conseil". Le seul pouvoir que peut détenir l'homme en Islam ne peut provenir d'une quelconque excroissance divine de sa personne, mais seulement de sa capacité à endiguer le comportement des masses vers le bien commun par les relais du conseil et du prosélytisme.

Pour Abduh, en Islam, **celui qui exerce le pouvoir est un civil**. Même s'il concède que la Charia est une source de droit, il pense que *al tashri* (La loi islamique) n'est complet que s'il existe **un pouvoir faisant respecter les peines légales et exécutant avec droiture les jugements du juge**. Il prend à cet effet l'exemple du Calife dont il conçoit l'autorité comme **un contrat social et religieux** avec la Umma qui, au cas où il ferait défaut à ses obligations, se voit en droit de le relever de ses fonctions.

Il pense que le fond de l'Islam se trouve dans l'idée de refus d'une autorité religieuse. Dans ce cadre, le **rôle de l'Etat se conçoit comme celui du garant des idéaux coraniques et du modèle prophétique**. Le succès d'une telle conception passe, naturellement, par l'élévation des masses. A cet effet, il prend l'exemple de la polygamie où l'Etat vérifierait que celui qui s'y prétend remplit les conditions charaïques porteuses de l'idéal coranique. Ainsi, l'Etat se veut garant des grands préceptes islamiques dans le cadre d'une société régie par la morale religieuse.

Ainsi, il prône un **Etat non religieux mais dans lequel la religion prend une place centrale**. L'Etat civil est le véhicule d'un idéal coranique et prophétique, porté par une collectivité

régie par des relations culturelles de civilité commune. L'Etat n'est donc pas là pour définir l'identité ou les valeurs de la collectivité, mais simplement pour **en être le garant**.

Il s'agit dès lors d'une vision où la société civile est un corps à part, porteur de valeurs.

Conception qui met à mal la **dichotomie gouvernants/gouvernés** au profit d'un dialogue social consensuel qui écarte toute hégémonie théocratique.

## **II. Entre ambivalence sémantique et polarisation politique : le débat sur l'État civil comme prisme de lecture de la révolution de janvier 2011**

La notion d'État civil, ou *dawla madaniyya*, fait son entrée dans le paysage politique égyptien par le biais des écrits de **Muhammad Abdouh**. Inspiré de l'idéologie occidentale, il propose une certaine conception de l'État civil où séparation du politique et du religieux ne rentre pas en contradiction avec l'aspect islamique de l'Egypte.

En opérant un certain mariage entre les idéaux occidentaux de citoyenneté et de raison, Abdouh a permis de concevoir une lecture de la notion d'Etat civil qui ne cessera d'influencer les débats politiques en Egypte du début du XXe siècle jusqu'aux printemps arabes.

### **1. L'État civil comme syncrétisme entre idéaux occidentaux et traditions musulmanes : quelle place pour la Charia ?**

Sitôt après la fin de l'ère Nassériste, laquelle s'est caractérisée par une forte prégnance du pouvoir militaire au sein des institutions égyptiennes, le débat sur la question de l'État civil renaît d'une longue hibernation. Les intellectuels de la frange islamiste, n'ayant plus à endurer la répression étatique, ont regagné du terrain au sein du débat public. Il faut dire que le contexte s'y prêtait ; les années 70 ont été marquées par une forte islamisation du paysage de la région MENA. Au Pakistan, au Koweït, aux EAU et en Libye, les efforts d'introduction de la Charia comme source principale de législations se concrétisent alors que la révolution islamique de 1979 en Iran constituait un précédent qui servira de source d'inspiration pour les oppositions islamiques de toute la région. La volonté de retour à un référentiel islamique, nonobstant flou dans sa définition, s'est alors naturellement retranscrite en Egypte. Le président **Anwar Es-Sadat**, utilisant les **Frères Musulmans** pour combattre l'opposition des Nassériste, a ouvert la porte à une "Islamisation

constitutionnelle<sup>1</sup> du pays. L'amendement constitutionnel de 1981 a ainsi introduit la Charia comme “la source primaire de législation” au sein de l'Article 2, rompant ainsi avec l'ancienne conception qui institue “la Charia comme une source de législation”.

Cette islamisation du paysage politique en Egypte a dès lors inauguré une décennie où l'extrémisme religieux est redevenu la norme, donnant lieu à une polarisation du débat et à la montée en puissance des violences à caractère religieux : attentats contre la minorité Copte et assassinats politiques, dont celui du président Es-Ssadat en 1981. Les concepts reliés à la “laïcité” et au sécularisme ont été mis en équation avec l'apostasie, et les promoteurs de l'État civil se sont vus épingleés et marginalisés.

En même temps, la frange plus libérale du pays, éanant de la conception “moyenne” / “*al wassatiya*” de l'Islam tentait de battre en brèche le cadrage islamisé du débat public. Le Juge **Muhammad Said al-Ashmawi (1923-2013)** appelait ainsi à davantage de compréhensitivité en définissant le gouvernement en Islam comme étant “foncièrement civil” et en rappelant que la séparation du politique et du religieux ne constituait en aucun cas une attaque aux fondements islamiques du pays, pour lesquels une “place d'honneur” était réservée au sein des institutions locales. Mais, dans le contexte fortement islamisé de l'époque, une telle prise de position faisait tâche. A cet égard, les étudiants de l'université **Al-Azhar**, encouragés par le ministre des *awqafs* (ou affaires islamiques), ont initié une révolte en réaction aux propos d'al-Ashmawi.

Toutefois, et alors que les pays de la région tentent de conjurer le spectre théocratique de la révolution iranienne de 1979, les libéraux ont pu, nonobstant les oppositions islamistes, remettre sur la table leur propre conception de l'État civil. Parmi eux, **Muhammad Imara**, dans son ouvrage *Al Islam wa falsafat al hukm* (L'Islam et la philosophie de gouvernance), a insisté sur le caractère civil de la gouvernance dans l'Islam sunnite, en opposition à la perception de la Chiia. Imara conservera néanmoins une place de choix pour la Charia en ce qu'elle est, selon lui, une source de législation.

Par la suite, l'argument sera repris, et élargi, par la suite par d'autres intellectuels libéraux, dont **Farag Fawda (1945-1992)**, qui se fit le premier défenseur de l'établissement d'un Etat civil où religion et politique seraient séparés, mais où l'Islam conserve une place de choix

---

<sup>1</sup>Lombardi, Clark Benner. *State law as Islamic law in modern Egypt: the incorporation of the Sharī'a into Egyptian constitutional law*. Brill, 2006.

tant son influence culturelle est prégnante. Toutefois, contrairement à Imara, Fawda ne considère pas que la Charia est une source de législation. Cette conception étant, selon lui, un facteur d'arriération.

## **2. L'époque Moubarak ou l'institutionnalisation forcée de la notion d'Etat civil**

La peur d'une révolution théocratique à l'iranienne a gagné du terrain. Les mouvements fréristes, auxquels se sont opposés les intellectuels libéraux, ont dès lors renégocié leurs positions sur la question. Dans un élan pragmatique, la confrérie adopta une position plus édulcorée sur le débat. Renonçant à ses velléités d'instaurer un gouvernement islamique inspiré de la théocratie iranienne, les Frères musulmans, dont le nouveau positionnement se propage à travers les écrits de **Umar al-Tilmisani (1904-1986)** considèrent à présent que le gouvernement théocratique entrait en conflit avec la conception islamique, laquelle, pour eux, "s'apparente" plus à une forme civile de gouvernement.

La frange islamique, dont les positions intellectuelles se sont métamorphosées par pur pragmatisme, gardait néanmoins en son sein quelques velléités extrémistes qui ne renoncèrent pas à la théocratie. L'organisation djihadiste **Al Gama'a al-Islamiyya**, rentrant en conflit avec des fréristes considérés comme "traîtres", décida de passer à l'action en assassinant Farag Fawda en **juin 1992**. Cette opération, marquant la polarisation du débat autour de la question de l'État civil, poussa le régime de Moubarak à s'emparer officiellement de la question.

Marqué par la violence de l'assassinat, Moubarak a décidé d'instituer le principe d'Etat civil comme constituant du parti de gouvernement (Le Parti National Démocratique). Une politique de dé-islamisation du pays fut mise en marche. Clercs, intellectuels et hommes politiques ont été largement mobilisés pour la cause, et les plus récalcitrants d'entre se sont vus évincés, avec plus ou moins de violence, du paysage public. Des organisations extrémistes comme la Gama'a Al-Islamiyya ont capitulé sur leurs positions, rejoignant un certain consensus autour de la centralité de la notion d'Etat civil et l'importance de la séparation politique-religieuse.

Au niveau constitutionnelle, une lecture restrictive de l'article 2 a été opérée en considérant que les "référentiels de la charia" étaient circonscrits à certains préceptes dont l'acception est considérée unanime au sein de la jurisprudence islamique.

Cette libéralisation forcée a, en fin de compte, porté ses fruits. L'Etat civil a été érigé comme l'alpha et l'oméga de la nation égyptienne, et ses bienfaits ont été étendus jusqu'à la modernisation de la nation et la lutte contre les discriminations sociales. Les fréristes, pris au piège, suivirent la doctrine du pragmatisme politique. A cet effet, le mufti **Yusuf al-Qaradawi** a apporté son soutien, en 1997, à un "État civil avec une source religieuse d'autorité".

### **3. L'ère des printemps arabes ou la remise sur table d'une lecture rigoriste de la gouvernance islamique**

En instrumentalisant le concept d'État civil pour des fins de domination politique, le régime de Moubarak a réussi à mettre à plat le débat qui entourait jadis la question pendant les années 70 et 80.

Toutefois, cette unicité d'opinion n'était, pour reprendre les propos de la chercheuse Limor Lavie, qu'illusoire. En d'autres termes, l'État civil a été imposé par Moubarak par le haut, faisant ainsi des propos édulcorés des organisations islamiques que de simples banderoles de façade visant à échapper au joug de la répression étatique.

En effet, après la révolution du **25 janvier 2011**, le débat autour de l'État civil a repris de plus belle. Les oppositions islamiques, jadis mises sous silence, reprennent la question en main, sur fond d'une large approbation populaire. Les islamistes remontant au front, le débat a retrouvé la polarisation qu'il a connu pendant les années 1970-80 avec, d'une part, des libéraux (auxquels se sont joints les coptes) qui veulent une abrogation totale de l'Article 2, et d'autre part, les islamistes (auxquels se sont joints les salafistes qui avaient le vent en poupe) qui appellent à une réhabilitation du califat et l'institutionnalisation de la Charia. Les notions séculaires et de laïcité sont, encore une fois, marginalisées du paysage public par les prosélytes salafistes qui associent la laïcité et le sécularisme aux notions d'infidélité et de polythéisme.

Entre ces deux pôles se créa, toutefois, une autre force politique. Malgré leur caractère éphémère, des mouvements de jeunesse largement organisés par le truchement des réseaux sociaux s'allient pour scander le slogan de la *madaniyya* lors des manifestations populaires. L'entrée en jeu de cette nouvelle force politique va ainsi restructurer le débat autour de l'État civil en associant cette notion à une nouvelle antithèse : celle de l'**État militaire**.

Fort d'une définition désormais duale, l'État civil va être mobilisé tous azimuts à des fins politiques parfois divergentes. Les fréristes exploiteront cette nouvelle conception pour éviter de parler de la séparation du politique et du religieux, en restreignant l'Etat civil à sa seule définition par la négative de l'État militaire. Le **Conseil Suprême des Forces Armées (CSFA)**, d'abord désigné par les mouvements de jeunesse comme portant atteinte à l'État civil (entendu au sens de non-militaire, ou *civilian (vs. civil) state* en anglais), va s'emparer de la question de l'État civil en s'érigent comme son premier défenseur face aux volontés des islamistes. Peu après le référendum constitutionnel de **mars 2011** qui a vu l'article 2 de la constitution maintenu (réflétant la mouvance islamisante de l'époque), le CSFA déclare qu'il est du devoir de l'armée de protéger la Nation des volontés théocratiques de certain en sauvegardant son caractère civil (entendu au sens de non-religieux).

La suite des débats constitutionnels démontre à quel point le débat sur l'Etat civil a été vidé de son essence, plaçant les centristes au sein d'un grand dilemme politique. D'une part, le CSFA, propose de défendre la *dawla madaniyya*, mais octroie en même temps à l'armée de larges prérogatives. D'autre part, les islamistes (salafistes et fréristes), refusent d'inclure la mention de *dawla madaniyya* dans la Constitution, mais n'octroient pas à l'armée de pouvoirs spéciaux et tendent même à la confiner à des prérogatives extrêmement circonscrites.

Ce choix cornélien fut, malgré le fait que le CSFA a tenté un pas en avant vers les islamistes en proposant de supprimer la mention de la *madaniyya*, tranché à l'issue de l'élection du président **Morsi**. Sa montée au pouvoir a permis l'érection de la constitution la plus islamiste de l'histoire de l'Egypte, rédigée par une assemblée à forte prégnence frériste et salafiste. Les "principes de la Charia" y sont entendus au sens large, et les *hudud* (limites religieuses) du Coran y sont consacrés (interdiction du blasphème, par exemple). Malgré les contestations d'une "frérisation de l'Etat", le projet constitutionnel a été approuvé à 63.8%, en **juin 2012**.

Toutefois, un an après, le président Morsi est contraint de quitter le pouvoir. Les libéraux, dont les militaires sont désormais le bouclier politique, en profitent pour opérer un revirement constitutionnel. Le Comité des 50 fut ainsi chargé, après la chute de Morsi, de rédiger une constitution qui était aux antipodes de celle de 2012, avec la consécration du caractère civil de l'Etat.

Mais, coup de théâtre, alors que le président du Comité des 50, **Amru Musa**, est chargé de lire les dispositions constitutionnelles à adopter, une omission de langage (ou une tentative de fraude, diront certain), le pousse à ériger le principe de *gouvernement civil* au lieu de celui de *l'Etat civil*. De cette confusion, volontaire ou involontaire, naîtront des revendications de la part des libéraux. Toutefois, voulant consolider leurs avancées, ils se feront moins vocaux sur la question par peur d'initier un énième débat qui pourrait tourner à leur défaveur.

### **III. La révolution laïque et l'État civil : le cas de la Turquie**

La relation entre la laïcité et la religion en Turquie est une question controversée depuis la fondation de l'État turc moderne par Mustafa Kemal Ataturk en 1923. La vision d'Atatürk de la Turquie était basée sur une stricte séparation de la religion et de l'État, et il avait mis en œuvre une série de réformes visant à promouvoir la laïcité et la modernisation.

Les 6 principes du Kémalistes étaient:

- Républicanisme
- Nationalisme
- Populisme
- Revolutionisme

Sécularisme: pas de religion d'État, mais un contrôle séculaire du droit et de l'éducation. En 1925, après l'abolition du Califat, les tribunaux de la Sharia étaient aussi abolis et toutes les institutions religieuses (comme les couvents, monastères et écoles religieuses) ont été supprimées. En plus, le sécularisme a disposé de latinisation de l'alphabet et un changement Occidental dans les vêtements, notamment dans le port du voile pour les femmes.

Étatisme: l'État devait jouer un rôle actif dans le développement économique, culturel et éducatif pour créer une classe unique des citoyens égaux.

Au cœur de la vision d'Atatürk se trouvait donc la conviction qu'un État laïque et moderne était essentiel pour que la Turquie rattrape l'Occident et devienne une nation forte et prospère. Cependant, cette vision a été remise en question au fil des ans par divers mouvements religieux et politiques qui ont cherché à réaffirmer le rôle de l'islam dans la vie publique.

Quand même, on parle pas d'une laïcité à la façon Européen, mais plutôt d'un secularisme qui garde à l'esprit le fait que l'Islam (sunnite) est au cœur de la culture turc, mais qu'il ne doit être pas géré par le corps politique.

L'un des défis les plus importants à la laïcité en Turquie est survenu dans les années 1990, lorsque le parti islamiste Refah (RP) a remporté une série d'élections locales et nationales. Le chef du parti, Necmettin Erbakan, a plaidé pour un État islamique plus explicite, et son

élection a suscité une inquiétude généralisée parmi les élites laïques turques. Cependant, en 1997, l'armée est intervenue et a forcé la démission d'Erbakan, invoquant des inquiétudes concernant l'érosion de la laïcité.

Depuis lors, la question de la laïcité continue d'être un point de discorde clé dans la politique turque. Le Parti de la justice et du développement, Adalet ve Kalkınma Partisi, (AKP), arrivé au pouvoir en 2002, (se présentant comme un parti réformiste et non-islamiste) a été accusé par certains de chercher à saper la laïcité et à imposer un programme islamique plus conservateur au pays, allant contre les principes Kemalistes. Par exemple, bien que l'AKP ait levé les restrictions sur le port du voile dans les institutions publiques, il existe encore des mesures assez conservatrices dans le droit civil sur l'avortement et aussi sur l'imposition d'alcool.

Largement, la nouveauté de l'AKP c'est dans le fait qu'il cherche une "modernité conservatrice et démocratique".

modernités multiples» ou de «modernités non occidentales»

conservatisme démocratique ouvert au changement «évolutionniste»

Pas kufr, parce que "le service rendu au peuple est le service rendu à Dieu (Halka hizmet hakk'a hizmettir)"

Quand même, il y a des positions différentes qui s'opposent au parti d'Erdogan. D'une coté, on a les partis les plus radicaux et aussi les partis anit-imperialistes, qui voient l'AKP comme une entité politique qui donne la priorité à la réalisation de ses objectifs, qui visent en grande partie à plaire aux pays occidentaux, en particulier aux États-Unis et l'UE, et qu'a perdu complètement les principes de l'Islam dans ses valeurs. D'autre coté, il y a des positions plus progressistes et de gauche qui critiquent l'autoritarisme d'Erdogan, qui censure la voie des dissidents politiques et instrumentalise l'Islam pour son agenda personnel.

#### **IV. La théocratie comme antithèse de l'État civil : étude du cas iranien**

Après la révolution islamique de 1979, le cadre politique et juridique de l'Iran se caractérise par une union absolue avec les affaires religieuses. Lorsque l'imam Khomeiny a pris le pouvoir, il a transcendé le principe de l'Intizar, le « quiétisme » religieux dans la vie politique, en instaurant la fonction du juriste (islamique), à celle de l'imam, lui donnant une légitimité divine à la souveraineté par extension de sa descendance du Prophète. Ce concept est appelé "Wilayat al-Faqih" (Gouvernance du juriste), et a permis à l'Ayatollah d'être le chef religieux, exécutif et judiciaire avec la mise en œuvre de la Shahria.

Wilayat al-Faqih constitue le principe qui fusionne religion et politique dans la figure institutionnalisée du juriste. Cette re-politisation de l'islam et du chiisme a donné lieu à un arrangement structurel exceptionnel du politique et du religieux, caractérisé par l'hégémonie d'une classe à haute autorité religieuse, tirant sa légitimité à partir d'un large consentement populaire.

La relation entre les deux piliers du système repose sur l'allégeance morale et le choix politico-administratif dans un cadre unifié du système islamique.

“régime de direction où l'autorité du chef repose sur le peuple qui le "reconnaît" plutôt que de l'élire nécessairement” (Ali Shari'ati).

Le chef est responsable "non pas envers le peuple, mais envers les principes de direction (l'islam) selon lesquels il doit faire avancer la société vers ses objectifs supérieurs".

Le processus institutionnel devient davantage le reflet d'un régime « lié à l'autorité ». Contrairement à l'autoritarisme, un régime lié à l'autorité est une condition dans laquelle le caractère de la relation d'équilibre entre les dirigeants, l'État et la société est ordonné selon un cadre de référence islamique commun. De telles dynamiques dans le cadre du système islamique iranien ne correspondent pas aux désignations habituelles de totalitarisme, d'autoritarisme ou de démocratie, et sont ce qui rend son système politico-religieux très particulier, car il traverse les trois simultanément.

## **Annexes :**

### **Muhammad Abduh : précurseur d'une pensée politique et porte-étendard du syncrétisme modernité-islam**

Muhammad ABDUH est d'un cuir spécial pour le paysage intellectuel de son époque. Il s'inscrit dans le champ de la **Nahda** (littéralement "renaissance") : un mouvement intellectuel de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle voulant réformer les pays musulmans pour les mettre sur la voie de la modernité.

Renégociant à son compte le rapport conflictuel entre conceptions moderne et Islam, il se situe en dehors de l'opposition entre Ulémas et Nahdaouis de l'époque. Ceci lui confère à sa pensée une trajectoire assez atypique ; il est décrit comme étant à la fois un humaniste libéral mais aussi salafiste libéral.

Partisan d'une vision rationnelle de l'Islam, il participe à la révolte d'Urabi contre Ismaïl Pacha (1879-1882).

Certains lecteurs considèrent la spécificité de sa pensée comme un fruit d'un certain pragmatisme politique. D'autres feront de lui le précurseur d'une pensée qui se veut complexe tandis que les plus réfractaires lui jettent la pierre de la "religiosité de façade" en ce qu'il puise, par opposition à d'autres Nahdaouis, dans le syncrétisme de l'héritage islamique et du savoir moderne.

Cet ambivalence, loin du cadre orientaliste d'opposition entre traditions et modernité, va lui permettre de fonder le corpus idéologique de la *Dawla madaniyya* qui viendra concilier Islam et Etat après les bouleversements induits par l'occupation coloniale.

### **Généralement, l'Etat islamique répond à une occidentalisation produite par l'occupation coloniale.**

#### **Historique :**

L'incursion napoléonienne, à travers la campagne d'Egypte (1789 - 1801) a fait prendre conscience aux élites locales de leur déclassement scientifique et technique. L'image véhiculée par les occidentaux de l'Islam est celle d'une religion archaïque, qui restreint l'épanouissement social, culturel et scientifique.

Cette vision orientaliste va s'installer au sein même des élites égyptiennes, même s'ils considèrent, pour certains, que la supériorité de l'Occident n'est que technique et pas scientifiques, et non pas de moeurs (jugées décadentes, Al Jabarti).

#### **Conséquences :**

État plus présent. Contrôle des domaines relevant de la religion, de l'éducation et de

l'instruction.

Le contrôle étatique met à la marge les Ulémas, réduits au simple rang d'interlocuteurs religieux.

Naissance du classe supérieure intimement liée à l'Etat & bureaucratique ; sans véritable rapport à la religion.

La Nahda va ainsi se façonner dans ce contexte, intégrant de manière endogame la distinction orientaliste entre tradition et modernité. L'on fera ainsi la différence entre :

- Le *tajdid* : interprétation religieuse en lien avec les fondements de l'islam
- Le *taqlid* : interprétation religieuse dogmatique.

## Bibliographie :

- Darwich, May. « The Battle over a Civil State: Egypt's Road to June 30, 2013: By Limor Lavie, Albany, State University of New York Press, 2018, 252 Pp.,
- Lombardi, Clark Benner. State law as Islamic law in modern Egypt: the incorporation of the Sharī'a into Egyptian constitutional law. Brill, 2006.
- Brown, Garrett Wallace, ed. The Concise Oxford Dictionary of Politics and International Relations: Edited by Garrett Wallace Brown, Iain McLean, and Alistair McMillan. Fourth edition. Oxford Quick Reference. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2018.
- Kian-Thiebaut, Azadeh. 'La laïcité : paradoxe de l'Iran islamique'. In Laïcités-démocraties. Des relations ambiguës, edited by F. Randaxhe and V. Zuber, 116:85–96. Turnhout: Brepols Publishers, 2003. <https://doi.org/10.1484/M.BEHE-EB.4.2017090>.
- Luizard, Pierre-Jean. 'Islam, laïcité et démocratie : proposition d'une problématique'. In Laïcités-démocraties. Des relations ambiguës, edited by F. Randaxhe and V. Zuber, 116:69–84. Turnhout: Brepols Publishers, 2003. <https://doi.org/10.1484/M.BEHE-EB.4.2017089>.
- Marcou, Jean. 'Islamisme et "post-islamisme" en Turquie'. Revue internationale de politique comparée 11, no. 4 (2004): 587–609. <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-politique-comparee-2004-4-page-587.htm>.
- Mavani, Hamid. 'Khomeini's Concept of Governance of the Jurisconsult ("Wilayat al-Faqih)" Revisited: The Aftermath of Iran's 2009 Presidential Election'. Middle East Journal 67, no. 2 (2013): 207–28. <https://www.jstor.org/stable/43698046>.
- Sabet, Amr GE. 'Wilayat Al-Faqih and the Meaning of Islamic Government'. In A Critical Introduction to Khomeini, edited by Arshin Adib-Moghaddam, 69–87. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511998485.006>.
- Tinas, Rukiye. 'État et religion dans la Turquie post-kémaliste'. Études arméniennes contemporaines, no. 2 (15 December 2013): 101–14. <https://journals.openedition.org/eac/268>.
- 'Turkish Secularism and Islam under the Reign of Erdogan'. Accessed 16 February 2023. <https://www.tandfonline.com/doi/epdf/10.1080/14683857.2019.1580828?needAccess=true&role=button>.
- Walton, Jeremy F. İren Özgör. Islamic Schools in Modern Turkey: Faith, Politics, and Education. Cambridge: Cambridge University Press 2012 - İren Özgör. Islamic Schools in Modern Turkey: Faith, Politics, and Education. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, Xiv + 249 Pages.' New Perspectives on Turkey 48 (ed 2013): 160–64. <https://doi.org/10.1017/S0896634600001977>.