

## L'unité du politique et du religieux : l'idéal islamique et la pratique dans l'histoire

Dernière mise à jour le 18 mars 2016

L'union intime du politique et du religieux fut une caractéristique de l'État mohammédien de Médine. Cette impulsion initiale eut bien des effets importants sous les quatre premiers califes, appelés par les Musulmans *al-Rashīdūn*, « les [Bien-]Guidés », mais se réduisit bien vite dans le califat – *khilāfa* – omeyyade puis l'abbasside, qui héritaient des administrations byzantine et sassanide et créèrent donnèrent naissance à des formes mixtes : le calife – *khalīfa* – est en même temps chef religieux et chef politique.

Les querelles de légitimité de la guidance islamique, les oppositions entre écoles théologiques et juridiques donnèrent toutefois peu à peu à la sphère religieuse, au cœur même de l'État califal, un pouvoir social échappant au calife et se donnant une autonomie par rapport à lui. L'affaiblissement dans la seconde partie du IX<sup>e</sup> siècle, de l'autorité califale résultant de la confiscation du pouvoir politique par des sultans turcs d'un côté, la délégation de pouvoir à des gouverneurs de province et le surgissement de califats dissidents de l'autre, contribuait aussi à mettre à mal l'unité de la sphère religieuse et de la sphère politique, au point que , tandis que dans bien des cas de figure, c'est l'autorité politique – *sultān* – qui prenait le pas sur les notables religieux – *ulamā'*, tandis la fonction de calife devenait purement nominale.

Rousseau exprime à sa manière cette évolution quand il écrit dans le *Contrat social* : Mahomet eut des vues très saines, il lia bien son système politique ; et, tant que la forme de son gouvernement subsista sous les califes ses successeurs, ce gouvernement fut exactement un, et bon en cela. Mais les Arabes, devenus florissants, lettrés, polis, mous et lâches, furent subjugués par des barbares : alors la division entre les deux puissances recommença. Quoiqu'elle soit moins apparente chez les mahométans que chez les chrétiens, elle y est pourtant, surtout dans la secte d'Ali ; et il y a des États, tels que la Perse, où elle ne cesse de se faire sentir. »<sup>1</sup>

Maxime Rodinson n'a probablement pas tort lorsqu'il écrit que « la séparation de la religion et de l'État est contraire à l'idéal de l'Islam, mais pas à sa pratique »<sup>2</sup>. À propos de la pratique, en effet, Olivier Carré n'a-t-il parlé de la « grande tradition » de l'Islam laïque »<sup>3</sup> Et de mettre les pieds dans le plat : « Religion morale au dogme réduit au minimum [...], l'islam de la Grande Tradition, tant chiite que sunnite, apparaît plutôt comme un agent de sécularisation au long des siècles des sociétés musulmanes. »<sup>4</sup> Toujours le même hérétique par rapport à la doxa islamophobe qui focalise sur les groupes politiques qui appellent

---

<sup>1</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social ou principes du droit politique*, 1762, texte établi par Jean-Marie Tremblay en ligne sur le site de l'UQAP (Université du Québec à Chicoutoumi), 111.

<sup>2</sup> ACHCAR, Gilbert, « Maxime Rodinson : sur l'intégrisme islamique », entretien paru dans *Mouvements* n° 36 (2004/6), disponible sur la toile.

<sup>3</sup> CARRÉ, Olivier, *L'Islam laïque, ou retour à la Grande Tradition*, Paris : Armand Colin, 1993.

<sup>4</sup> Même ouvrage, 21.

aujourd'hui à la subversion et prônent pour cela la terreur : « Le christianisme, comme toute religion de salut universel, est très politique, et, bien que politique lui aussi, l'islam [comme civilisation, NRL] apparaît par comparaison avec la chrétienté, davantage apolitique. »<sup>5</sup> De plus, si la civilisation islamique a érigé en valeur-repère l'exemple médinois donné par les temps prophétiques, il serait faux d'en conclure que l'arc de l'espace-temps des sociétés se réclamant de l'Islam livre une un type d'État unique. Bien au contraire, il nous donne à voir une multitude de cas présentant entre la sphère politique et la sphère religieuse des rapports très différents.

Hors des grandes avenues que l'histoire a tracé au pouvoir étatique dans les sociétés du Monde islamique, l'unité idéale des temps prophétiques se retrouve toutefois régulièrement dans l'éclosion, sur des voies qui restent toutefois secondaires, de mouvements que l'on pourrait qualifier d'*imamiens* ou de *mahdistes*, qui vont peuvent aller jusqu'à proclamer de nouveaux *califats*, à l'instar du fatimide au Caire<sup>6</sup>. Le choix de ces termes vient du fait qu'aux premiers temps de Omar et Uthman, si le titre le plus fréquent par lequel s'auto-désignent les califes est *Amīr al-mu'mīnīn*, littéralement « Commandeur des croyants », le terme le plus prisée par les théologiens pour le chef de l'*Umma*, plus encore que celui de *khalīfa* dont l'interprétation est d'ailleurs discutée : est-il *khalīfat Allāh*, ce qui signifiait originellement semble-t-il, « Lieutenant de Dieu [sur terre], avant d'être compris par les exégètes des siècles de la formalisation des écoles théologies et juridiques (fin du VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles) *khalīfat rasūl Allāh*, littéralement « Successeur de l'Envoyé de Dieu »<sup>7</sup>.

Dans sa version la plus pure, un pieux personnage – *murābit* ou « marabout » dans l'Occident islamique –, prêche un retour aux sources véridiques de la religion pour imposer un pouvoir nouveau qui va mener la Communauté, selon la formulation de Maxime Rodinson, « vers un État harmonieux, idéal, reflet de la première communauté musulmane idéalisée »<sup>8</sup>. C'est le cas dans l'Anti-Atlas marocain, au XII<sup>e</sup> siècle, du prédicateur Muḥammad Ibn Tūmart qui se proclame *mahdī*, puis au XIX<sup>e</sup> siècle, de Ousman Dan Fodio dans l'ouest de l'actuelle Nigeria, ou du marabout Sékou Amadou qui crée entre Tombouctou et Ségou, l'État peul du Macina, un peu plus tard de Omar Tall au Sénégal, et encore de Mohammed Ahmed qui se proclame également *mahdī* au Soudan oriental. Dans une variante, nous avons l'alliance d'un homme pieux et d'un chef tribal, ou réciproquement : c'est le cas, au XI<sup>e</sup> siècle, de Yahya b. °Umar, chef des Lamtūna qui fait appel à l'imam Abd Allah b. Yassin et fonde la dynastie almoravide, et, au XVIII<sup>e</sup> siècle, de l'imam Muḥammad b. °Abd al-Wahhab, qui conclut un pacte avec le chef tribal Muḥammad b. Sa°ūd pour l'édification d'un État où seront appliquées les règles puritaines d'un islam hanbalite revisité<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Même ouvrage, 50.

<sup>6</sup> Notons que le califat omeyyade de Cordoue ne se situe pas dans cette veine : il n'est que le nom d'une dissidence proprement dynastique.

<sup>7</sup> MOULINE, Nabil, *Le Califat. Histoire politique de l'islam*, Paris : Flammarion, Col. « Champs histoire, 2016, 32-40.

<sup>8</sup> ACHCAR, Gilbert, déjà cité.

<sup>9</sup> Dans l'ouvrage cité, Olivier Carré parle à ce propos des courants wahhabites / salafistes d'« orthodoxie déviante », pages 29-38, un oxymore qui puise légitimité du fait que, dans les cinquante dernières années, la revivalisme néo-hanbalisme, intégriste et hyper-rigorisiste a pu se faire passer, en résultat d'une combinaison assez complexe de facteurs, pour la véritable orthodoxie sunnite, voire islamique, ce qui arrange bien les

Le schéma formel des nouvelles formations étatiques ne surprendra pas. La coquille religieuse semble toujours la même mais les raisons de leur naissance sont multiples : dispute proprement religieuse, élan conquérant, besoin social, lutte contre une oppression, etc. Sous la bannière de la Religion – *al-Dīn* – les poussées venant du Monde – *al-dunyā* – diffèrent selon les circonstances. Se dispenser de comprendre les pulsions de ce dernier et leur dynamique, lesquelles ne peuvent être ramenées à l'apparence formelle de l'irruption de ces formes sociales, c'est-à-dire leur revendication religieuse, serait commettre une erreur profonde.