

"La légitimité politique en islam : Origines, fondements et enjeux contemporains de l'État (al-Dawla)"



Dr.Brahim Charafi^{1,2}

¹ Académie Française des Sciences Humaines
et Sociales (AFSHS), (France)

² Auteur Correspondant: brahimcharafi@gmail.com

Date de soumission: 24/06/2024 Date d'acceptation: 15/12/2025 Date de publication: 31/12/2025



Résumé:

Cet article explore la notion de l'État (al-Dawla) dans la tradition islamique à travers une perspective théologique, historique et politique. Il examine les origines coraniques et prophétiques de la gouvernance, les fondements juridiques et spirituels de la légitimité, ainsi que les déviations historiques qui ont marqué l'évolution des systèmes politiques musulmans. L'auteur met en évidence l'importance de la légitimité – distincte de la légalité – comme principe structurant de tout pouvoir islamique légitime. À travers une analyse critique des expériences passées (califat, dynasties), il propose une refondation éthique et démocratique de l'État islamique, fidèle à l'exemple prophétique mais en adéquation avec les exigences contemporaines de justice, de consultation (shūrā), de pluralisme et de bonne gouvernance.

Introduction générale

L'Islam, en tant que système de pensée globale, propose une conception du politique fondée sur l'unité de l'individuel et du collectif, du matériel et du spirituel. Le discours coranique, source première de la normativité islamique, vise une finalité anthropologique totale : structurer la vie humaine dans toutes ses dimensions, sociales, économiques, politiques et spirituelles. À ce titre, toute réflexion sur le politique en islam doit être conduite à partir de cette conception englobante.

La tradition prophétique (sunna)¹, en tant que mise en œuvre interprétative du message coranique, joue un rôle herméneutique fondamental. Elle en explicite les

prescriptions et en illustre l'application. Ensemble, Coran et sunna forment les deux piliers de la législation islamique " la *sharī'a*² " laquelle tend vers la réalisation des *maṣāliḥ* (intérêts fondamentaux) des individus. Cette législation ne poursuit pas un idéal purement juridique, mais une visée éthique et téléologique : garantir le bonheur de l'homme, tant ici-bas que dans l'au-delà, par l'édification d'un ordre juste.

À ce sujet, les juristes et philosophes musulmans s'accordent à reconnaître la centralité des *maqāṣid al-sharī'a*, c'est-à-dire les finalités supérieures de la Loi islamique. Ces dernières se structurent autour de la préservation de cinq éléments fondamentaux : la religion (*al-dīn*), la vie humaine (*al-nafs*), la descendance (*al-nasl*), les biens (*al-māl*) et la raison (*al-'aql*). Le grand juriste Al-Shāṭibī³, dans son ouvrage *al-Muwāfaqāt*, en a proposé une synthèse systématique qui fait autorité jusqu'à aujourd'hui. Des penseurs postérieurs⁴ ont enrichi cette liste en intégrant des valeurs comme la liberté, la justice, l'égalité, la sécurité, le bien-être, et la protection de l'environnement, confirmant ainsi le caractère évolutif et dynamique de la théorie des finalités.

Comme le souligne à juste titre Abū al-A'lā al-Mawdūdī, « la Charia est un schéma complet de vie et un ordre social entièrement enveloppant, où rien n'est superflu et rien ne manque »⁵. Elle encadre l'ensemble des rapports humains : la famille, l'économie, la politique, l'administration, le droit, la guerre, la paix, et jusqu'aux relations internationales.⁶

Ainsi, la pensée politique islamique, dans sa dimension fondatrice, ne se réduit pas à une organisation institutionnelle. Elle est, fondamentalement, une théologie politique qui prend pour postulat l'universalité du message islamique. C'est cette vocation universelle qui confère à l'islam sa capacité à englober tous les aspects de la vie humaine. La question du pouvoir, de l'État et de sa légitimité ne saurait donc être isolée de cette visée globale. Elle participe de l'édifice moral de l'homme dans la cité.

A) L'importance du sujet

Si nous sommes en crise c'est parce que nous avons emprunté le mauvais chemin. Il est désormais incontestable que la crise politique qui traverse les États arabo-musulmans trouve sa source dans une série de choix historiques erronés, des compromis politiques fragiles, et une incompréhension persistante des exigences de légitimité institutionnelle. Les soulèvements populaires qu'ont connus les pays du Maghreb et du Machrek depuis 2011 ont constitué un tournant décisif : pour la première fois dans l'histoire contemporaine, ces mouvements de contestation ont profondément ébranlé les structures étatiques en place, remettant en question non seulement leur fonctionnement, mais aussi leur légitimité ontologique.

L'État, en tant qu'institution, est devenu un objet de suspicion. Sa valeur, naguère incontestée, se voit aujourd'hui radicalement interrogée. L'intensité des revendications populaires, aspirant à la liberté, la dignité, la justice, la transparence, témoigne d'un malaise profond et d'un divorce croissant entre les gouvernants et les gouvernés. Les citoyens de ces pays expriment une rupture morale avec un appareil étatique perçu comme étranger à leurs aspirations. Cette défiance n'est pas conjoncturelle, mais systémique. Les crises multiples (politiques, économiques, sociales, culturelles) ont conduit à une situation de survie généralisée, marquée par une dictature diffuse et une perte de sens du projet national.

Dans ce contexte de désagrégation politique, il devient légitime de s'interroger sur la structure même de l'État arabo-musulman contemporain. Les régimes en place – qu'ils soient militaires, oligarchiques ou clientélistes – ont instauré un mode de gouvernement fondé sur l'exclusion, l'accaparement des ressources, et la négation de la dignité humaine. L'État n'apparaît plus comme le garant du bien commun, mais comme l'instrument d'une minorité dominatrice. Ce constat a engendré une société duale : d'un côté, une caste bénéficiaire du système et de ses privilèges ; de l'autre, une masse délaissée, marginalisée, exclue du champ décisionnel et politique.

Dès lors, étudier la question de l'État, et particulièrement celle de l'État en islam, n'est pas un luxe spéculatif mais une exigence urgente. La quasi-totalité des États dits « musulmans » se réclament de l'islam comme religion officielle, un référentiel auquel les peuples s'attachent avec ferveur dans l'espoir d'un ordre politique juste. Cependant, ce référentiel reste souvent purement nominal. La distance entre les principes proclamés et la réalité institutionnelle est abyssale. Cette contradiction génère un désenchantement politique profond. C'est pourquoi revisiter la question de l'État à la lumière des sources scripturaires et des fondements de la théologie politique islamique apparaît comme une nécessité épistémologique et civique.

Les origines de la crise sont lointaines. Quatorze siècles d'histoire politique islamique nous montrent que les conflits autour du pouvoir – ses formes, ses transmissions, ses prétentions – ont souvent été sanglants. Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, au Xe siècle, constatait déjà que : « La plus grande source de discorde au sein de la Oumma est le califat. Jamais un principe religieux n'a fait couler autant de sang en islam ». Ce constat désabusé révèle une vérité structurante : la crise de la légitimité du pouvoir dans l'espace islamique ne date pas d'hier.

Face à ce legs historique problématique, il devient impératif de redéfinir les bases d'un État conforme à la fois aux finalités de la sharī'a et aux exigences contemporaines de gouvernance. Cela suppose de ne pas sacraliser des modèles politiques passés (omeyyade, abbasside, ottoman...), mais d'en faire une lecture critique, afin d'en dégager les enseignements pour construire un modèle renouvelé d'État islamique, à la fois spirituel, éthique, démocratique et rationnel.

Les omeyyades, les abbassides, les fatimides, les ottomans n'étaient en aucun cas des modèles islamiques à reproduire ou même à imiter politiquement. On doit reconnaître que notre histoire politique est en quelque sorte un fardeau qui n'est plus à supporter, surtout, si des solutions sont à envisager.

Si les gouverneurs actuels sont des tyrans, d'autres avant eux l'ont été. Si des crises politiques sont constatées aujourd'hui, d'autres crises politiques similaires ont bel et bien existées... Si une organisation, entre autre, comme Daesh⁷ assassine au nom de l'islam, d'autres avaient assassinés dans l'histoire au nom de l'islam. Si extrémisme et rejet de l'autre il y a, d'autres eurent pratiqué le rejet bien avant, etc. Toute extrapolation sur ce plan est possible. Quatorze siècles d'évolution dans la dégradation.

B) État de la question

L'État, en tant que construction politique, n'est ni un donné naturel ni une entité monolithique. Il est l'aboutissement de processus historiques, culturels et intellectuels qui varient profondément d'une civilisation à l'autre. Cette diversité explique la difficulté à produire une définition universelle de l'État, applicable indistinctement aux sociétés occidentales et musulmanes. À cet égard, Bertrand Badie⁸, dans son ouvrage *Les deux États. Pouvoirs et société en Occident et en terre d'Islam*, souligne l'impossibilité d'imposer une sociologie politique unique aux trajectoires distinctes des peuples. Selon lui, « le multiculturalisme, loin d'être un obstacle, constitue une richesse comparative », permettant de confronter les modèles étatiques issus de l'Occident chrétien avec ceux issus de l'expérience islamique.

L'analyse de Badie met en lumière une divergence structurelle entre ces deux traditions : alors que l'Occident a progressivement émancipé le politique du religieux à travers un long processus de sécularisation, les sociétés musulmanes ont vu se renforcer une logique impériale, où le pouvoir est investi d'une sacralité implicite. Ainsi, tandis que l'État moderne occidental a émergé d'un processus de désacralisation du pouvoir (notamment par la séparation d'avec l'Église), le modèle musulman, au contraire, a souvent maintenu une continuité entre le spirituel et le temporel.

Cette divergence historique a généré des conceptions contrastées de la légitimité politique. Dans le monde musulman, cette dernière reste largement adossée à un imaginaire califal, perçu comme l'archétype d'un ordre juste. Toutefois, la réactivation de ce modèle dans les contextes contemporains apparaît souvent problématique, tant elle relève d'une idéalisation déconnectée des réalités institutionnelles modernes.

On cite également un penseur et juriste égyptien. Il s'agit de Mohamed Selim el-Aoua dans son ouvrage : «Du régime politique de l'Etat islamique» édition Dar el-chourouk, 352p. Dans l'exposé de son ouvrage concernant l'Etat, il précise bien que le « khalifat » pour objectif est très proche de l'irréalisable car pour lui l'islam n'a pas notifié de régime politique particulier que les Etats musulmans devraient suivre. Par ailleurs, L'islam décrit avec abondance le cadre général en vue duquel les musulmans doivent fournir des efforts. Des règles générales qui permettent la concrétisation des intérêts généraux pour tous ceux qui veulent y adhérer volontairement. Pour M. El-Aoua, consacrer un écrit sur l'étude du système politique de l'Etat islamique est une nécessité historique et une tentative d'apporter un erratum aux musulmans afin de ne pas tomber dans un suivisme aveugle qui leur ferait oublier leur distinction.

Pour l'auteur, « la Dawla islamiya » de Médine est unique en son genre et elle est également la toute première configuration d'une société politique organisée. Cette société avait réuni les trois éléments qui conditionnent la viabilité d'un Etat. A savoir : le peuple, le territoire et un pouvoir politique. Il rappelle également la vision stratégique politique utilisée par le prophète^{saw} pour faire vivre l'ensemble dans un espace où toute la diversité politique, confessionnelle, sociale, ethnique allait se fondre dans une harmonie parfaite. Cet Etat est construit autour d'un pacte « constitutionnel » . Ce document a transformé la société de Médine en une société politique indépendante.

Pour El-Aoua, le modèle étatique du prophète a été respecté par ses successeurs consécutifs sans en dévier. La fin du mandat de Uthman ibn 'Affan était très perturbé et il a donné naissance à une contestation politique illustrée par les chiites et les mutazilites.

L'auteur précise que l'adjectif « islamique » doit être nuancé quand il est employé après le mot « l'Etat ». Pour lui islamique veut dire la référence à l'islam en tant que ensemble de principes qui régulent les relations des individus et l'Etat, les individus entre eux, les citoyens entre eux, abstraction faite de leur confession. Une nation qui regroupe les intérêts de l'ensemble. Un Etat civil dont le chef de l'Etat est doté de l'appui de la nation qui est la source de sa légitimité. Les fondements du régime politique en islam visent la mise en place d'un Etat qui prend en considération la dimension civile.

Des penseurs comme Wael Hallaq, dans *L'État impossible*, vont plus loin, en affirmant que l'État islamique est une contradiction en termes. Selon lui, l'État est un produit de la modernité occidentale, fondé sur des principes d'autorité centralisée, de coercition légitime et de souveraineté bureaucratique, incompatibles avec les fondements éthiques de la gouvernance islamique. Hallaq plaide ainsi pour une distinction radicale entre *État* et *gouvernance islamique*, cette dernière étant fondée sur une éthique de la justice, de la consultation (*shūrā*), de la responsabilité morale, et non sur la monopolisation institutionnelle de la force.

Par ailleurs, Mohamed El-Moctar El-Chinguiti, dans son étude sur les divergences politiques entre les Compagnons du Prophète, met en évidence un point névralgique : l'oubli progressif des principes au profit des figures historiques. Il souligne que la sacralisation des hommes au détriment des valeurs a entravé la possibilité historique de construire un État fondé sur une authentique légitimité religieuse et politique. Selon lui, il est impératif de dissocier la sainteté des principes de la faillibilité des acteurs.

En somme, l'état de la recherche sur la question de l'État en islam révèle deux tendances majeures. D'une part, une posture critique face aux modèles politiques hérités de l'histoire musulmane, marqués par le despotisme, l'hérédité du pouvoir, et la mise à l'écart des masses. D'autre part, une aspiration persistante à refonder un modèle de gouvernance qui concilie les impératifs de justice sociale, de participation politique, et de conformité aux sources scripturaires. L'enjeu réside donc dans la capacité à articuler les apports de la modernité politique avec les finalités spirituelles de l'islam, sans tomber ni dans l'imitation servile des modèles occidentaux, ni dans la nostalgie d'un passé mythifié.

C) Problématique

L'État, dans son acception moderne, se définit comme une entité de droit public, dotée d'une souveraineté sur un territoire donné, et représentant juridiquement une collectivité humaine organisée. Cette conception, héritée de la modernité occidentale, s'est imposée avec la disparition progressive des empires à partir du XX^e siècle⁹, et surtout avec la consécration du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Toutefois, l'État est également un construit sociologique, dont la complexité tient à l'hétérogénéité des individus qui le composent, à la diversité culturelle, sociale et religieuse qui l'anime. Cette diversité n'est pas un facteur de fragilité, mais une réalité à intégrer dans l'édification d'un État stable.

Dans la tradition islamique, cette pluralité sociale n'a jamais constitué un obstacle à l'organisation politique. Bien au contraire, elle fut intégrée dans le projet politique du Prophète Muhammad^{saw} lors de la fondation de la cité-État de Médine, après son émigration depuis la Mecque. Cette cité fut le théâtre de l'émergence d'une première forme d'État islamique, où cohabitaient des tribus de confessions différentes, avec un pacte social fondé sur l'équité, la responsabilité mutuelle et le respect des droits de tous.

Le comportement politique du Prophète à la Mecque, bien avant Médine, laissait déjà entrevoir les prémices d'un leadership étatique. Le juriste et historien Muhammad Hamidullah a d'ailleurs souligné cette dynamique en évoquant la formation d'un « État dans l'État »¹⁰ à la Mecque, marqué par la structuration progressive d'une communauté cohésive et l'affirmation d'une autorité morale croissante :

« En dépit des persécutions, le Prophète ne voulait pas quitter sa ville. Et finalement où aller ? Comme les visas de nos jours, le consentement de la tribu d'accueil était nécessaire avant d'y aller. Le résultat fut qu'un État dans l'État naquit peu à peu à la Mecque ».¹¹

Ce modèle initial démontre que l'islam n'a pas laissé la sphère politique sans orientation. Les sources scripturaires fondent les principes généraux qui peuvent guider la construction d'un État de droit islamique, garant des libertés et des droits fondamentaux. Il ne s'agit pas d'un État théocratique, mais d'un État de justice, de responsabilité, et d'éthique publique, structuré autour de la consultation (*shūrā*), de la séparation des pouvoirs, de la reconnaissance de la diversité, et de l'adhésion volontaire des gouvernés.

L'Hégire, c'est-à-dire la migration du Prophète^{saw} vers Yathrib (Médine), marque symboliquement et historiquement la naissance du premier "État islamique"¹² organisé : *al-Dawla al-nabawiyya*. Cette expérience est unanimement reconnue par les juristes musulmans comme étant le fondement historique, politique et spirituel de la gouvernance islamique. Malheureusement, ce modèle fut interrompu dans son développement naturel par l'émergence prématurée des empires dynastiques, qui détournèrent les principes fondateurs au profit d'intérêts héréditaires et despotiques. Par ailleurs, il faut rappeler ici un propos prophétique notoire en la matière Le prophète^{saw}, détenteur de l'ordre, n'était pas un roi, mais uniquement un messenger d'Allah, chargé de transmettre un appel « purement » religieux : il ne fut ni roi, ni

fondateur d'empire, ni encore un incitateur acharné à l'édification d'un royaume. Nous avons un hadith, qui nous suffit dans ce cadre, du prophète qui dit, alors qu'un homme, venu lui présenter une affaire, tremble de frayeur à sa rencontre : « Calme toi, je ne suis ni roi ni tyran. Je ne suis en fait que le fils d'une femme de Qoreich qui mangeait de la viande salé¹³... »

Par conséquent, la problématique contemporaine de l'État en islam ne peut être abordée sans revenir à cette matrice originelle. Il s'agit de repenser les fondements théoriques, institutionnels et éthiques d'un État musulman moderne, en s'inspirant de l'exemple prophétique tout en tenant compte des exigences de notre époque. Il convient donc de poser la question suivante : quelles seraient les caractéristiques d'un État islamique légitime, juste et conforme à la fois aux sources normatives de l'islam et aux standards universels de bonne gouvernance ?

D) Hypothèses

La crise politique actuelle que traversent les sociétés arabo-musulmanes n'est pas le fruit du hasard, mais le symptôme d'un dérèglement structurel ancien. Elle résulte d'un éloignement progressif des principes fondamentaux de la gouvernance islamique et d'une distorsion continue dans la lecture et l'application des sources normatives. L'hypothèse première que nous posons est la suivante : si ces sociétés sont aujourd'hui dans une situation d'instabilité chronique, c'est parce qu'elles ont dévié du cadre de légitimité tracé par le modèle prophétique, au profit de paradigmes impériaux, héréditaires ou importés.

Depuis l'instauration par Mu'āwiya ibn Abī Sufyān d'un système dynastique contraire à l'esprit de la *shūrā* et de l'élection légitime, l'histoire de la *Dawla* islamique a connu une succession d'expériences politiques entachées de dérives autoritaires. L'usurpation du pouvoir et son héréditarisation ont marginalisé les principes de consultation, de justice et de représentativité. Cette première fracture

initiale s'est amplifiée à travers les siècles pour atteindre son paroxysme à l'époque contemporaine. À cela s'ajoute l'héritage colonial, puis postcolonial, qui a aggravé la rupture entre pouvoir et légitimité.

Les soulèvements populaires ayant secoué le monde arabe depuis 2011 – notamment en Tunisie, Libye, Égypte, Yémen, Syrie, Irak, Soudan et Liban – ont mis à nu la faillite des États-nations dits « islamiques », incapables de garantir les droits fondamentaux, les besoins vitaux et les aspirations spirituelles de leurs peuples. Ces régimes, pour la plupart autoritaires ou clientélistes, ont trahi le référentiel islamique auquel ils prétendent s'adosser. Le décalage entre le discours religieux officiel et la réalité politique produit une dissonance insoutenable.

La deuxième hypothèse repose sur l'idée que les interprétations du pouvoir dans l'histoire islamique ont été souvent biaisées par des intérêts conjoncturels. Les textes fondateurs ont été exploités pour justifier des pratiques politiques fondamentalement étrangères à leur esprit initial. Ainsi, les empires omeyyade et abbasside ont revendiqué une légitimité divine, se considérant comme les « ombres de Dieu sur terre » (*zill Allāh fī al-arḍ*), s'arrogeant une autorité quasi sacrée, ce qui constitue une forme de dérive théocratique contraire à l'humilité prophétique.

La troisième hypothèse tient à l'absence de trois principes fondamentaux dans l'organisation du pouvoir musulman : la légitimité, la représentativité et l'alternance. Ce triptyque, qui fut respecté dans l'expérience des quatre premiers califes, a progressivement été mis à mal. L'absence de mécanismes clairs de succession, de représentation et de responsabilité a conduit à une concentration arbitraire du pouvoir, engendrant crises, violences et instabilités.

Ainsi, la reconfiguration de l'État islamique ne pourra se faire qu'en revisitant ces trois notions structurantes. La légitimité doit reposer sur un consensus éthique, scripturaire et populaire. La représentativité implique l'inclusion des diverses

composantes de la société dans les mécanismes de décision. L'alternance, enfin, suppose l'instauration de règles transparentes garantissant une rotation du pouvoir et empêchant sa confiscation héréditaire.

C'est à la lumière de ces hypothèses que s'inscrit notre démarche de recherche, visant à reconstruire les fondements d'un État islamique moderne, fidèle à l'héritage prophétique, respectueux des droits humains, et apte à relever les défis de la société contemporaine.

I : Première partie

La légitimité, principe fondamental pour la
formation de l'Etat en Islam

Le califat a été institué à la mort de Muhammad ^{saw} pour le remplacer à la tête de l'État musulman. Le titre de calife (Khalifa), signifiant « successeur du Prophète », ayant rapidement été compris au sens de « lieutenant d'Allah » attribué au chef de la communauté musulmane, ce double sens à l'origine de ceux d'amir al-muminin, « commandeur des croyants », et d'imam, « guide des musulmans dans l'obéissance à la Loi ». Le contenu même de sa fonction le justifiait : « maintenir l'unité du monde islamique, assurer sa défense et son extension, préserver le dogme contre toute innovation, veiller au respect de la Loi, gouverner et administrer l'empire. »¹⁴

Avant de traiter la question essentielle de la légitimité, il convient dans un premier temps, de faire un bref rappel historique à la fois linguistique et philologique de l'Etat et dans un second temps la définition de l'Etat en tant que synonyme de l'Etat selon la pensée occidentale. "

Chapitre 1 : L'Etat, définitions et un rappel historique

Un certain nombre de politologues, penseurs, philosophes et écrivains confirment qu'il existe plus d'une centaine de définitions de la Dawla¹⁵, l'Etat.

A) L'Etat selon les textes et le paradigme islamique

Les dictionnaires Arabes donnent une série de définitions et de sens au terme « Al-Dawla ». Elle peut désigner : tour de rôle, temps de réussite, du pouvoir, de la fonction ou de la propriété dont jouit un individu ou un groupe, alternance entre le bonheur et le malheur, cycle alterné du temps, le tour politique¹⁶, etc.

Dans la perspective de mieux saisir la particularité de ce type d'appellation, il faut déterminer avec précision la signification du mot Dawla durant les premiers temps de l'Islam. Dans la langue arabe, le sens fondamental de la racine D.W.L est

«tourner, alterner ». Le Coran fait apparaître ce mot à deux reprises ; avec des formes différentes et des significations identiques : *Nudâwiluha* (nous faisons alterner les jours) et *Dûlatan* (alternance entre vous)¹⁷.

Bien qu'il conserve toujours son sens initial, le mot *Dawla*, notamment dans sa forme finale, a subi diverses transformations. Pour aboutir enfin à sa signification courante : à savoir dynastie, empire, Etat...

La conception de la *Dawla* était absente chez les arabes et les musulmans. C'est à l'époque Abbasside qu'elle verra le jour. Personne ne peut déterminer à quelle date précise ce sens apparut. A priori ni à l'époque des califes bien guidés ni à celle des Omeyyades. « La fréquence croissante de l'emploi du mot est remarquable dans les plus anciens documents abbassides »¹⁸.

Abû al-'Abbâs al-Saffâh, le premier calife de la dynastie, dans son allocution d'investiture en 132/750 dit : « Grâce au courage de nos partisans khurâsânides, Dieu a fait jaillir *Dawlatanâ*,¹⁹ ». C'est-à-dire notre, *Dawla*, notre tour politique.

Mais, encore faut-il déterminer dans quel sens cette phrase fut-elle prononcée ? Est-ce dans le sens initial de « tour de rôle » ou dans le sens de dynastie ? Difficile de trancher. Cependant, nous avons la certitude qu'à l'époque où l'appellation naquît, ce dernier sens était bien installé dans la pensée politique musulmane²⁰.

La plus ancienne référence islamique à ce sens de *Dawla* est contenue dans le passage du Coran où, s'adressant aux musulmans après leur échec à la bataille d'Uḥud, Dieu leur rappelle : « Une plaie saigne en vous, une plaie semblable a saigné en ce peuple (impie). Ces jours (heureux et malheureux), nous les avons fait alterner (*nudâwiluha*) parmi les hommes »²¹.

L'idée d'« alternance » des jours heureux et malheureux est une fréquence de la plaie qui saigne : cette plaie a saigné aujourd'hui pour vous à Uḥud, dit le verset coranique, comme elle a saigné pour les infidèles mekkois hier à Badr. *Dawla* possède bien ici le sens militaire que reconduiront les dictionnaires lexicographiques médiévaux. Mais au-delà de ce sens particulier, nous croyons retrouver dans ce verset

un contenu plus général. Quand Dieu dit aux fidèles : Vous avez perdu à Uḥud mais vous avez gagné à Badr, il entend leur rappeler que la vie est ainsi faite de l'alternance de « jours heureux » et de « jours malheureux ». C'est parce qu'il s'est rappelé de ce dernier sens de Dawla que le général Sa'd ben Abî l-Waqqâs a récité le verset 134/140 de la sourate Al-ʿimran (citée ci-dessus), lorsqu'un de ses lieutenants lui a annoncé la prise de la capitale perse, Ctésiphon²².

Dans son article Chapitre 5. Dawla. La politique au miroir de la généalogie, Houari Touati dit à ce sujet :

Entendu dans le sens de « vicissitude », le terme Dawla (ou dūla) devait, selon toute vraisemblance, être en usage chez les Arabes de l'Antiquité préislamique. Si tout au moins l'on en croit des vers composés par Farwa b. Musayk. Le poète avait composé ces vers en l'an XI de l'hégire en signe de rupture avec « les rois des Kinda », et d'allégeance au Prophète. Ce revirement, le poète l'explique en comparant le « cycle alterné du temps » (dawlatu l-dahri) à la noria des seaux destinés au puisage de l'eau : quand l'un monte, l'autre descend. Ces vers sont rapportés par Ibn Hishâm (Sîra, IV, p. 223) et reproduits par Ṭabarî (Târîkh, III, p. 135). F. Rosenthal, qui cite Ṭabarî, rappelle que dans l'un de ses deux emplois, dans ces vers, le terme Dawla est parfois remplacé par un autre. En supposant que Dawla est ici un terme interpolé, l'idée du « basculement » et du mouvement alternatif qu'il traduit est réitérée par l'usage d'un autre terme qui en redouble le sens : celui de sajl – plur. sajâl. Le sens premier de ce mot est « seau ». Le poète l'utilise, de manière métonymique, pour dire que le mouvement du temps est comparable à celui des seaux de puisage : « Pendant que l'un descend dans le puits l'autre monte. » D'où l'expression proverbiale, « al-ḥarb sajâl », que l'on peut littéralement traduire par « la guerre est (comparable à la rotation) des seaux » dans un puits. Selon que l'on envisage la victoire de l'une des parties en conflit ou la défaite de l'autre, un seau est vide, l'autre plein. Si, par ailleurs, on sait que l'expression « al-ḥarb sajâl » est équivalente de « al-ḥarb duwal », on peut difficilement penser que nous avons affaire ici à une interpolation²³. »

La Dawla, en tant que concept, finit par avoir une forme très proche de la dynastie et de l'empire. Il semble que » ce fut là le point de départ du développement du sens de "dynastie"²⁴ et qui prendra la forme de l'Etat au sens moderne. Il est vrai que, dès le règne d'al-Mansûr (754-775), la notion de Dawla a commencé à se séculariser de sorte que progressivement, il ne sera guère facile de la distinguer de celles de mulk «pouvoir royal», «monarchie» et de sultân «pouvoir», «souveraineté», «gouvernement», «règne». C'est à ce sens de Dawla que nous avons vu les philologues médiévaux passés en revue, se référer²⁵.

Peut-on résumer la Dawla en cette parole : « Le tour de celui qui perd, prend alors fin au moment où le tour du gagnant commence ».

Les penseurs musulmans contemporains acceptent la définition dévolue à la Dawla en la comparant à l'Etat.

B) la Dawla et l'Etat, deux termes différents pour désigner la même chose

Acceptons pour la première partie de ce travail d'assimiler l'appellation de la Dawla à celle de l'Etat. Cette précision a pour objectif de signaler qu'il existe une distinction, une nuance, entre les deux appellations d'un point de vue sémantique et d'un point de vue historique.

Cependant, les penseurs et philosophes occidentaux ont donné plusieurs définitions à l'Etat et ont respectivement donné les origines historiques de la naissance de l'Etat.

Nous y trouvons représentés en effet, toutes les nuances jusqu'aux extrêmes les plus violents. D'abord, Rousseau fait naître l'Etat d'un Contrat social. Carey le fait résulter d'une association de brigands. Platon et les Marxistes lui octroient l'omnipotence, reconnaissant en lui l'autocrate absolu ordonnant toutes les relations politiques, économiques et même sexuelles des citoyens, pendant que le libéralisme le confine à l'impuissance d'Etat-Gardien de la paix et que l'anarchisme réclame sa suppression définitive. Enfin, c'est en vain que l'on tentera, entre tous ces dogmes contradictoires, de parvenir à une conception satisfaisante de cet Etat tant discuté.

Nombres de ces définitions contiennent une parcelle plus ou moins grande de vérité mais aucune n'est entièrement satisfaisante et la plupart sont radicalement fausses²⁶.

On considère que la définition sociologique reste la plus juste et la plus judicieuse qui nous relate la réalité du concept et en l'occurrence l'Etat dans ses fondements et ses origines.

Pour cette raison, nous allons mettre en exergue un rappel succinct en se basant sur un travail considéré comme une des meilleures approches de la définition de l'Etat, à savoir : Franz Oppenheimer : L'État, ses origines, son évolution et son avenir.

Cette vision et ce choix sont basés sur un préalable qui a caractérisé l'évolution de l'Etat en Islam et sa relation avec la légitimité politique dans le cadre de la « théologie politique ».

Qu'est-ce donc que l'Etat au sens sociologique ? L'Etat est, entièrement quant à son origine, et presque entièrement quant à sa nature pendant les premiers moments de son existence, une organisation sociale imposée par un groupe vainqueur à un groupe vaincu. Organisation dont l'unique but est de réglementer la domination du premier sur le second en défendant son autorité contre les révoltes intérieures et les attaques extérieures.

Et cette domination n'a jamais eu d'autre but que l'exploitation économique du vaincu par le vainqueur. Aucun Etat primitif dans toute l'histoire universelle n'a eu une origine autre. Là où une tradition digne de foi informe différemment, il s'est toujours agi de la fusion de deux Etats primitifs déjà intégralement développés s'unissant en un ensemble d'organisation plus complexe ; ou encore nous nous trouvons en présence d'une variante humaine de la fable des moutons prenant l'ours pour roi afin qu'il les défende contre les loups. Mais même dans ce cas, la forme et la substance de l'Etat sont exactement identiques que dans « l'Etat-Loup » pur et simple.

« La très mince réserve d'histoire inculquée dans notre enfance suffit pour nous permettre de reconnaître la vérité de cette assertion générale. En tout lieu, nous voyons une belliqueuse tribu barbare envahir le territoire d'un peuple plus pacifique, s'y établir comme aristocratie et y fonder son Etat. En Mésopotamie : invasion sur invasion, Etat sur Etat : Babyloniens, Amorites, Assyriens, Arabes, Mèdes, Perses, Macédoniens, Parthes, Mongols, Seldjoukides, Tartares et Turcs ; sur la terre du Nil Hyksos, Nubiens, Perses, Grecs, Romains, Arabes et Turcs ; en Grèce : les Etats Doriens de type caractéristique ; en Italie : Romains, Ostrogoths, Lombards, Francs, et Germains ; en Espagne : Carthaginois, Romains, Visigoths, Arabes ; en Gaule : Romains Francs, Burgondes, Normands ; en Angleterre : Saxons et Normands. Les flots des belliqueuses peuplades se déversent sur l'Inde jusqu'à l'Insulinde, et sur la Chine ; et il en est de même dans les colonies européennes dès que le conquérant y trouve un élément de population sédentaire déjà établi. Lorsque cet élément fait défaut, lorsque la population du pays envahi se compose de chasseurs nomades qu'il est possible de détruire mais jamais d'asservir, on en est quitte pour importer des contrées lointaines la masse humaine corvéable et exploitable : c'est la traite, l'esclavage »²⁷

Chapitre 2 : Les juristes et penseurs et la notion de la légitimité

Il est essentiel, en préambule, avant même de tenter de formuler le contenu de la notion de la légitimité et la nuance qui existe avec la notion de la légalité, de présenter ci-après quelques approches et définitions et de les commenter. Puis de procéder à la question de la légitimité de la Dawla, du pouvoir, telle qu'elle est traitée par quelques auteurs.

A) définitions²⁸ de « Légitimité » et « légalité »

Une nuance s'impose quand on traite de la question de la légitimité et la légalité.

A. a)-Légitimité :

Etymologie : du latin legitimus, fixé par les lois, conforme aux lois, légitime, légal.

Selon le dictionnaire Larousse : C'est le Caractère de ce qui est fondé en droit : La légitimité d'un contrat. C'est la Qualité de ce qui est équitable, fondé en justice : La légitimité d'une revendication. C'est la Qualité d'un enfant légitime.

C'est la Qualité d'un pouvoir d'être conforme aux croyances des gouvernés quant à ses origines et à ses formes.

Selon la définition donnée par le dictionnaire juridique : La "Légitimité" est la conformité à un principe supérieur qui dans une société et à un moment donné est considéré comme juste. La notion de légitimé ne recouvre pas celle de légalité. La notion de légitimité est contingente de la culture.

A.b)-la légalité :

Selon le dictionnaire Larousse la légalité : c'est le Caractère de ce qui est conforme à la loi : La légalité d'une mesure.

C'est l'Ensemble des actions qui sont conformes à la loi, qui ne la transgressent pas : Rester dans la légalité.

La notion de la légalité qui est plus restreinte et qui caractérise ce qui est seulement conforme à la Loi, la légalité s'apprécie en fonction du droit positif. Dans le langage quotidien ces notions sont souvent employées l'une pour l'autre.

Une gouvernance détient un caractère légal dès lors que l'exercice du pouvoir est régi par un ensemble de règles et de principes issus de la tradition ou consignés dans un ensemble d'écrits comme la constitution et des avis reconnus.

La légitimité d'une gouvernance renvoie au sentiment de la population que le pouvoir politique et administratif est exercé par les bonnes personnes, selon les bonnes pratiques et dans l'intérêt général. En réalité, il s'agit d'une adhésion

profonde des citoyens, d'un groupement humain tout entier à la façon dont ils sont gouvernés, c'est une dimension essentielle de la gouvernance.

Tout régime pour durer doit avoir un minimum d'adhésion et de représentativité. Quelle que soit son autoritarisme et l'ampleur de ses moyens de répressions à sa disposition il finira par être rejeté.

B) la légitimité, concept défendu et vu par certains auteurs et certains théologiens

La légitimité de l'Etat, est une très vaste question que les musulmans, en particulier, n'ont pas su trancher tout au long de leur Histoire politique. En effet, depuis la naissance de la « cité-Etat » à la Mecque, cette question de la légitimité a toujours été un des sujets les plus débattus par les observateurs.

Une force politique a besoin de « légitimité » pour devenir un pouvoir politique légitime. Dans le cas contraire, ce système n'aura pas l'assentiment ni l'accord des citoyens. L'adhésion des citoyens est sine qua non à la mise en place d'une volonté collective qui permet de céder une part de leurs avantages au profit de l'ensemble.

Plusieurs penseurs musulmans et non musulmans, anciens et contemporains, se sont penchés sur cette question, de la légitimité, à la fois, dans le cadre de la théologie politique et l'expérience musulmane depuis l'ère prophétique.

Cet intérêt se manifeste dans l'instabilité politique que vivent les Dawla Islamiques depuis la période dite des « califes bien guidés » jusqu' à nos jours. La légitimité était, probablement, l'ingrédient qui a manqué à cette construction et à cet édifice politique en vue d'une Dawla stable, Dawla juste, Dawla équitable, Dawla de concertation²⁹ etc.

Les anciens théologiens musulmans n'ont pas accordé d'importance à ce principe de légitimité au même titre qu'ils ont consacré des écrits et des longues réflexions sur le principe de la légalité. Ils ont même recouru à la légitimation des gouverneurs pour préserver l'unité religieuse de la communauté musulmane. Ces savants n'ont pas

compris que la légalité d'une décision ou d'un acte malgré son importance ne suffit pas pour asseoir sa légitimité.

Ils ne parlent pas d'harmonie, ni de cohésion, ni d'adhérence entre le gouverneur et les gouvernés. Pourtant cet amour- affection est d'office cité et recommandé par le prophète lui-même quand il parle des détenteurs de l'ordre parmi nous, et qui représente la Dawla. A ce propos on rappelle la fameuse parole du Messenger ^{saw} quand il dit : « Les meilleurs de vos émirs sont ceux que vous aimez et qui vous aiment, pour lesquels vous invoquez Allah et qui invoquent Allah pour vous. Et les pires de vos imams sont ceux que vous détestez et qui vous détestent, que vous maudissez et qui vous maudissent. »³⁰

L'ancienne théologie politique était une adaptation à un contexte historique qui avait imposé une autre lecture des textes, voire une sacralisation de certains principes de la gouvernance, quitte à ce qu'ils soient différents de ceux hérités de la tradition prophétique. Des injonctions purement politiques en l'occurrence un hadith qui a toujours servi comme instrument légal contre les innovateurs, alors qu'il parle de la chose politique. Le hadith est le suivant : « Abû al Irbad ibn Sâriya qu'Allah l'agrée, a dit : « L'Envoyé d'Allah SAW nous a fait un sermon qui remplit nos cœurs de crainte et fit couler nos larmes. Nous lui dîmes : - « Envoyé d'Allah ! On dirait que c'est le sermon de quelqu'un qui fait ses adieux. Fais-nous donc quelques recommandations » Il dit : « Je vous recommande de vous prémunir envers Allah, d'écouter et d'obéir même si votre émir est un esclave. Celui d'entre vous qui vivra, verra de grands différends. Suivez ma tradition et celle des successeurs bien droits et bien guidés. Accrochez-vous à cette tradition, mordez-y avec vos dents molaires. Méfiez-vous des nouveautés [Muhdâthat], car toute innovation est un égarement »³¹

La pensée politique depuis l'ère omeyyade n'a cessé de se faire dévier de sa réelle trajectoire telle qu'elle était tracée pour le prophète lui-même. Non seulement par lui mais aussi suivi à la lettre par des compagnons bien guidés.

Selon ce hadith, cette parole prophétique, la plus grande innovation a rejeté de notre ordre politique était celle qui a suivi le mandat du califat de Ali, le dernier des quatre. C'est une grande innovation, pourtant explicite et sans équivoque de la parole du prophète SAW. La légitimité est de se conformer à l'ordre établi sans le dénaturer ou le reconfigurer selon les circonstances. Cet ordre n'est non plus légitime, qu'autant qu'il est l'expression de la volonté générale.

Parmi ces penseurs: Le fameux érudit, exégète, historien et linguiste, Ibn Jarir ³² qui explique dans son livre « chronique de » les raisons qui ont poussé Omar Ibn Al-Khattab lors de la nomination des six, légitimes, personnalités prétendantes à lui succéder au poste de Calife. Il dit : « Il n'y a pas parmi les gens de l'islam quelqu'un qui occupe un rang aussi important et légitime en religion, en immigration, en premier en islam, en raison (intelligence), en science, en savoir politique ce qu'ont les six choisis par Omar afin de désigner le successeur par le principe de la choura « la concertation »

A l'instar de cette parole faisant le commentaire de la décision de Omar ibn al-khattab sur le choix de six personnalités qui à ses yeux remplissent toutes les conditions requises pour accéder au rang suprême de la nation islamique à savoir le statut du Calife. Omar a compris que la stabilité de la Dawla est totalement fonction de la légitimité du détenteur de l'ordre. Sous-entendu, ces critères dévoilés par le calife, Omar, étaient ce qu'il fallait exiger selon un contexte historico-politique précis. Néanmoins, on retrouve l'intelligence d'un homme qui a compris que pas de stabilité, pas d'épanouissement, pas de sécurité, pas de justice, pas de Dawla sans légitimité du détenteur de l'ordre.

Par ailleurs, toujours dans cette parole de , on retrouve que l'esprit de la pensée politique était présent chez les prédécesseurs. A savoir que, , fait allusion à la mise en place, par Omar, d'un cadre qui permet de faire régner l'ordre via le principe de Choura comme, base objective, de la prise de décision et les qualités des personnes comme base subjective. Le chef de l'Etat n'est pas imposé, il est choisi par le peuple.

Par conséquent, on constate que était l'un des premiers penseurs, théologien qui avait utilisé la notion « de légitimité » dans le choix du Calife en particulier et le détenteur de l'ordre en général.

On voit bien que cette notion de légitimité a bien été relevée par les anciens. Mais on se contente, dans ce travail, de citer , sachant que d'autres après lui ont écrit sur la légitimité politique. Y compris, et en l'occurrence l'obédience Chiite qui ont excellé dans ce domaine. La pensée politique chiite est fondée, initialement, sur l'illégitimité politique des trois premiers Califes..

Certains contemporains ont aussi écrit et théorisé la notion de la légitimité. On en cite, ici la liste n'est pas exhaustive, Al-Maoudoudi, Mohamed Iqbal, Malek Bennabi, Abdeljawad Yassine, Saad Eddine El-outamani, Cheikh Youssef Elqardawi, Mohamed Ammara, Mohamed El Moctar El Shinqiti, etc.

On va illustrer cette recension des auteurs contemporains, par trois penseurs, même si le sujet de la légitimité politique est un sujet qui mérite à lui seul une étude détaillée. D'abord :

- Khamiss HzzamWali, dans son ouvrage « Problématique de la légitimité dans les systèmes politiques arabes, cas de l'expérience algérienne. Thèse de doctorat. » Il part d'un constat d'instabilité et l'absence d'épanouissement au sein des Etats arabomusulmans modernes. Pour lui, ni la Dawla est capable de s'entendre avec ces citoyens ni ses derniers ne sont en mesure d'accepter son autorité. Un doute et une peur sont les bases de cette relation fatale qui les unit.

La problématique de la légitimité de ces Etats est en fait la cause principale de cet émiettement de la société, et c'est ce qui a conduit également à l'absence d'un avenir sous l'autorité de ces Etats.

Pour ce chercheur, les institutions étatiques sont très formelles et ne répondent pas sincèrement aux besoins d'un monde nouveau en grande mutation. Tous les pouvoirs sont, toujours et à jamais entre les mains soit d'un seul parti politique, d'un

seul président, d'un seul roi, d'un seul émir ,etc. Ces mêmes personnes décident sans concertations directe ou indirecte avec les institutions, ni avec la société civile.

L'état d'urgence est la caractéristique principale de, pratiquement, tous les Etats arabo-musulmans. Qui dit état d'urgence dit absence, restriction des libertés et absence de l'Etat de Droit.

Tous les Etats arabes, depuis leur constitution, ont exercé l'oppression pour asseoir leur autorité et ils ont manifesté une grande fermeté sur le plan social et sur le plan politique. Ces régimes sont dépourvus de légitimité historique depuis la chute du Khalifat ottoman³³.

Ajoutons à l'absence de légitimité historique, l'absence de légitimité de réalisation et de réformisme. En conséquence, ces Dawla sont en défaillance de l'apport moral qui constitue le ciment des Etats avec les citoyens. L'acceptation des gouverneurs par les gouvernés, de la légitimité, est une donnée que les pouvoirs en place doivent chercher s'ils veulent forger des sociétés stables et cohérentes. Ce d'autant plus avec l'émergence d'une jeunesse de plus en plus en demande d'une dignité et d'un retour au socle primaire qui fait son identité à savoir les bases de l'éthique et de la justice qui font les finalités de la Shari'a.

Une légitimité démocratique est aujourd'hui plus que jamais la demande principale pour sortir de ce tunnel. Cette légitimité qui permettra d'abolir la pseudo-légitimité religieuse sur laquelle se base ces Etats pour pérenniser leur pouvoir et leur domination.

Pour lui, la seule alternative qui s'impose c'est une légitimité démocratique pour revenir à une Dawla stable. La question démocratique est la solution. Ce que vivent les Etats Arabes et musulmans aujourd'hui est en partie le résultat d'un héritage politique et culturel pernicieux conjugué avec un sous-développement chronique.

Le chercheur qualifie les Etats arabes modernes d'Etats d'anéantissement et ne sont ni des Etats musulmans ni des Etats libéraux ni autres.

Le cœur du problème dans les pays arabes depuis des siècles a toujours été la centralité du pouvoir et sa légitimité. La problématique de la gouvernance et de

l'administration remettent en cause la notion de la Dawla et sa légitimité. Le présent de ces Etats actuellement, envahit par les instabilités et les guerres civiles etc., explique bien ce dysfonctionnement.

Quelle est la solution ? D'après ce chercheur, les révolutions et la violence ne sont pas à préconiser, car cela joue en faveur des pouvoirs et peut faire naître un environnement de chaos irréversible ; il cite le cas de l'Algérie.³⁴

La légitimité politique est la seule solution pour parvenir à des Etats musulmans dont les règles de la démocratie dans les choix des gouverneurs est la règle. Ce cadre qui permet à la majorité de gouverner dans le respect des droits des minorités.

Une légitimité qui consacre les institutions et non les personnes, une efficacité des systèmes politiques en harmonie avec les besoins du peuple et l'alternance du pouvoir entre les prétendants politiques avec une élection transparente et sincère.

-Sayf Addine Abdelfattah Ismail, professeur de la théorie politique à l'université du Caire. Il fait d'abord une distinction entre la légitimité et la légalité. Pour lui la légitimité est d'ordre politique tandis que la légalité est d'ordre juridique. Il rappelle que la légitimité se fonde sur deux bases principales à savoir : la sélection (le choix des gouverneurs) et l'acceptation.

Docteur Sayf met en relief l'absence de similitude entre la définition de la légitimité en latin « legitimus » et « al-char'iyat » en arabe. En langue Arabe, al-char'iyat c'est la conformité aux prescriptions divines relatées dans le Coran et dans la tradition prophétique.

La notion de la légitimité recouvre plusieurs axes à savoir :

-La légitimité dans le cadre d'un Etat islamique doit être religieuse non pas dans le sens théocratique mais dans le sens de sa pratique dans tous les domaines : politique, économique, social, juridique, etc. Tous ces domaines sont entourés d'une Ethique parfaite.

-La légitimité est basée sur une politique juste. La justice est la base de cette légitimité, car en l'absence de celle-ci une anarchie régnera au sein même de l'Etat

musulman. La finalité suprême est la préservation de la justice pour une légitimité absolue.

-La légitimité conjugue entre le spirituel et le temporel car toute dissociation est le propre de l'islam. La religion musulmane associe et unifie entre ce qui est purement spirituel et ce qui est temporel. « Croyance et politique ».

-la légitimité exige une participation active entre tous les sujets de la société. Tout individu doit le respect et l'obéissance au gouverneur légitime ; une approbation populaire est impérative dans ce cadre. Un gouverneur ou une Dawla organisée autour d'un despote ou un usurpateur du pouvoir exclu systématiquement l'assentiment du peuple et par conséquent il devient Dawla illégitime.

Par conséquent, une gouvernance mise en place par la force ou par coup d'Etat³⁵ est, définitivement, dépourvue de légitimité même si on la considère toujours légale.

La légitimité, al-char'iya, selon le paradigme islamique est basée sur l'unicité et le dogme car c'est celui qui forge les valeurs de la mise en pratique d'une « politique légitime ».

Enfin, pour ce politologue, de la légitimité il faut en distinguer quatre niveaux : d'abord, une légitimité primaire et d'institution qui vise à se conformer à un cadre de pensée et de dogme précis. Deuxièmement, la légitimité d'accorder le pouvoir de gouvernance à partir d'un socle inébranlable basé sur la bay'a « l'allégeance » et la mise en place d'un Contrat. Troisièmement, la légitimité de l'exercice de ce même pouvoir au travers du retour en permanence des bases du Droit islamique. Enfin, la légitimité de contestation à l'encontre du gouverneur.

-Pierre Calame dans son livre « la Démocratie en miettes » éd. Charles Léopold Mayer.: « Au sein même des sociétés où est née la démocratie parlementaire, on note un discrédit croissant de la politique, le déclin du respect de la chose publique, un décalage entre les modes d'exercice du pouvoir et les aspirations de la société ou la nature des défis à relever. C'est le révélateur d'un fossé en train de se creuser entre

légalité et légitimité du pouvoir ; ce fossé, s'il persistait, serait une menace pour la démocratie elle-même. »

L'efficacité de la gouvernance et sa légitimité se renforcent ou se dégradent mutuellement. Pour être le moteur d'une politique de développement un Etat, par exemple, doit être fort et respecté. Il doit pouvoir convier les acteurs à se mobiliser ensemble, faire respecter des règles, lever l'impôt, mobiliser l'épargne. Il ne saura le faire, régime démocratique ou pas, s'il n'est pas respecté. Et il n'est pas respecté s'il apparaît inefficace ou corrompu. Comment défendre l'idée d'une action publique renforcée si celle qui existe est jugée inefficace, conduite dans l'intérêt d'une minorité sans réel souci du bien commun ou si l'Etat impose des réponses à des questions qu'il n'a pas comprises ? Comment plaider pour l'action publique si l'administration est perçue comme peuplée de fonctionnaires au mieux bornés, au pire paresseux, incompetents et corrompus ?

Renforcer la légitimité de la gouvernance, du local au mondial, constitue aujourd'hui un enjeu essentiel. La gouvernance, pour être légitime, doit réunir cinq qualités :

- répondre à un besoin ressenti par la communauté ;
- reposer sur des valeurs et des principes communs et reconnus ;
- être équitable ;
- être exercée efficacement par des gouvernants responsables et dignes de confiance ;
- appliquer le principe de la moindre contrainte.

On peut déduire de cet extrait et de ces cinq principes, sur lesquels repose la légitimité, qu'ils sont indispensables pour la mise en place d'un sentiment populaire d'adhésion à l'Etat et surtout dans un Etat démocratique.

La légitimité est de mise pour la survie des nations et pour la stabilité des sociétés. Si on prend ces critères cités ci-dessus, on trouvera pleinement la morale et les fondements sur lesquels repose la notion de la Dawla en islam. Cette entité que le

prophète avait théorisé et légiférée de son vivant. Et ce même cap a été poursuivi par les compagnons.

Sans la légitimité de la gouvernance, légitimité de l'Etat, il sera d'autant plus grand et plus difficile de concevoir des cadres adaptés aux objectifs poursuivis.

Tous confondus, ces penseurs et théologiens sont unanimes pour confirmer la nécessité de revoir et de repenser ce principe indispensable. En l'occurrence pour les Etats envahit par les instabilités et les coups d'Etats à répétition.

Les penseurs et décideurs politiques musulmans doivent impérativement, et plus que jamais revenir à l'exemple prophétique et relire la pensée politique islamique non pas selon le paradigme de l'Histoire musulmane mais selon cette fois-ci, les fondements scripturaires tels qu'ils sont pratiqués par la Dawla du prophète.

Pour ce faire, on traitera dans le chapitre ci-après : comment ce principe a été traduit par les prédécesseurs en particulier le prophète SAW et ses successeurs.

Chapitre 3 : La légitimité, mise à l'épreuve depuis la genèse de la Dawla à nos jours

Après avoir donné un aperçu succinct de la légitimité sur le plan théorique, en relatant quelques auteurs et penseurs qui se sont intéressés à cette problématique, on va par la suite retracer d'une manière rétrospective la mise en application de ce même principe depuis la constitution de la première Dawla en Islam. L'expérience Islamique détient à ce sujet une certaine vérité à nous délivrer.

A) : une mise en perspective historique et éclaircissement de cette notion de la légitimité du pouvoir islamique

A. a) la période originelle : phase prophétique et phase califale

D'après Abou Houreira (qu'Allah l'agrée), le Prophète SAW a dit :« Les fils d'Israël étaient gouvernés par des prophètes, chaque fois qu'un prophète mourrait un

autre lui succédait mais il n'y a pas de prophète après moi, il y aura des califes et ils seront nombreux »³⁶.

L'idée initiale de la légitimité politique, islamique, du pouvoir, se base sur le modèle de l'autorité du prophète qui incarne à la fois l'autorité spirituelle et le pouvoir sacré. Dans un sens stricto sensu, toute légitimité islamique ne peut se fonder que sur l'exemple et le caractère spirituel du prophète. « Le sacré ».

La Dawla islamiya avant le passage d'un état virtuel à un état réel ne repose que sur le modèle prophétique instauré à Médine : « la Dawla de Médine » de 622 à 632 ; calendrier grégorien, l'an 10 ; calendrier musulman.

Il est fondamental de rappeler ici un constat très important à savoir, que le prophète avant d'être élu et choisi pour la mission divine était un homme qui avait une très grande légitimité et qu'il était prédisposé à supporter la suite de sa mission sans embûche. La légitimité pour devenir un chef de peuple était enracinée en lui car il était digne de confiance et honnête. Ce charisme lui procure naturellement une autorité et une notoriété.

D'ailleurs, ces détracteurs, y compris sa propre famille hostile à sa prédication, ne trouve rien à lui reprocher. Nuls griefs contre lui avant la prophétie. Ce trait de caractère était très distinctif pour Muhamamd ^{saw}, SAW, jeune mecquois réputé magnifique et impeccable.

Ce capital est essentiel à faire rappeler car on pourrait croire que le prophète n'avait pas de légitimité ni d'autorité avant l'avènement de la révélation. Muhammad^{saw} avait alors autour de vingt-cinq ans. La Révélation n'avait pas encore commencé. Cependant, il jouissait déjà de la considération et du respect de ses concitoyens, en raison de ses belles qualités morales et de ses bonnes manières. Il était surnommé « Al-Amîn » ! On faisait souvent appel à lui pour régler des différends. En particulier, au moment de la reconstruction de la Ka'ba.

Nous avons dans les propos de son épouse Khadija une illustration parfaite juste après le premier contact avec l'ange, Jibril, responsable de la révélation. Elle dit à son

mari : « N'aies pas peur ! Dieu ne te mettra jamais à mal. Dieu ne te fera que du bien car tu aides tes proches, tu soutiens ta famille, tu gagnes honnêtement ta vie, tu maintiens les autres dans la droiture, tu donnes asile aux orphelins, tu dis la vérité, tu ne t'appropries pas frauduleusement les dépôts, tu secours ceux qui n'ont rien, tu fais du bien aux pauvres et tu traites tout le monde avec courtoisie. »³⁷

La révélation ne put que conforter Muhamamd ^{saw} dans sa légitimité en lui octroyant cette fois-ci une légitimité spirituelle et religieuse. Cette légitimité couvrira toute la période de sa prédication à Médine au sein de sa Dawla.

Dans l'exercice de son pouvoir, le prophète mettra en exergue l'importance des valeurs, de l'éthique et de la moralité. Ce socle, après l'appel à l'unicité de Dieu et le bannissement du polythéisme, fait de sa gouvernance un modèle à suivre.

Dans le coran on peut lire cette ayat : « Vous avez dans le messager d'Allah un exemple à suivre »

Aussi la tradition originelle nous rapporte que Le Prophète SAW dit : « Je n'ai été envoyé que pour parfaire les hautes moralités »³⁸

Il faut rappeler également que les compagnons du prophète vont mettre en relief toutes les caractéristiques personnelles et prophétiques de cet homme envoyé. Ce fut le cas de la fameuse première immigration faite par les compagnons en terre d'Abyssinie.³⁹

Tous ces éléments font de Mohamed SAW un homme très attrayant et loyal aux yeux de ses suiveurs.

La Dawla de Médine est dans un contexte socio -politique très particulier.

En effet, les arabes n'avaient pas de Dawla a proprement parlé ni de territoire déterminé. C'était un peuple nomade qui ne songeaient qu'à se déplacer et pas à créer une civilisation. « De tous les peuples, les arabes sont les moins capables de gouverner un empire »⁴⁰ Ibn halon dresse un tableau « noir » concernant l'état d'esprit des arabes et leur relation avec l'autorité et le pouvoir en général. Il dit : « toutes les causes que nous venons d'indiquer éloignent l'esprit arabe des soins qu'exige l'administration d'un Etat »⁴¹

Mais ce spécialiste de l'histoire et de « la sociologie » finit par dire que les arabes sous l'influence de l'islam ont construit un empire et une civilisation. Ainsi les arabes ont acquis une puissance immense. Ce fut une telle surprise pour les puissances politiques voisines que Rostem, ayant vu les soldats musulmans se rassembler pour prier, s'écria : « Voilà Omar qui me met au désespoir ; il enseigne aux chiens la civilisation ! »

Ibn khaldoun dit également :« Depuis lors, ils sont restés dans leurs déserts sans, avoir la moindre idée de ce qu'est un royaume ou une administration politique ... et cependant aucun peuple du monde n'a jamais produit tant de dynastie que la race arabe »

Le contexte historico-politique n'était pas favorable aux arabes si ce n'est via la légitimité spirituelle et prophétique de Mohamed SAW. On retrouve également le fameux compromis demandé au prophète à l'aune de sa mission, par ses proches dignitaires, qui lui proposa de l'accepter comme roi ou comme chef de peuple ou bien de faire de lui un riche parmi ... Et d'autres propositions pour qu'il cesse de prêcher sa parole. Les gens aristocrates de la Mecque croyaient que le prophète cherchait à avoir un statut de roi ou de s'accaparer du pouvoir. Voici un extrait de ce marché proposé par ses détracteurs, en demandant à son oncle Abu Taleb :« Ô Abou Talib, que veut donc ton neveu ? S'il veut du pouvoir, nous lui en donnerons, nous ne ferons rien sans le consulter. S'il veut de l'argent, nous ferons une collecte de sorte qu'il devienne le plus riche d'entre nous. S'il veut la souveraineté, nous le désignerons comme roi »

La tension à la Mecque, sa ville natale, ne lui permettait plus de continuer à prêcher et faire rappeler l'essence de sa mission basée dans un premier temps sur l'abolissement du polythéisme, croyance majoritaire des mecquois. Avant de bâtir la Dawla, il faut commencer par la Da'wa⁴².

Ce premier travail confère au prophète une grande légitimité qui est certes divine mais, qui va entraîner une adhésion des gens à la conception de la Dawla une fois

arrivé à Médine. Cette révélation était le principal enjeu de sa légitimité. Cette légitimité infaillible du Prophète qui allait s'étendre tout au long de la période mecquoise sans aucune contestation.

Au prime abord, il nous faut donc mettre l'accent sur la légitimité politique islamique aux premiers moments de sa fondation et de définir sa nature. La légitimité qui va être l'axe principal autour duquel le prophète, chef de peuple, allait fonder son autorité politique et d'ores et déjà sa « Dawla »⁴³.

Cette pratique politique du prophète servira, de base fondamentale vers laquelle il faut se référer, pour défendre la Dawla moderne. Quelles étaient les fondations de cette légitimité politique légiférée par Muhammad ^{saw} en tant que homme politique « leadership » ?

A l'époque du prophète Muhammad^{saw}, il suffisait de la bay'a⁴⁴, qui comme acte délibéré d'obéissance, constituait à lui seul la base principale de l'exercice du pouvoir du prophète en islam. Cet acte de reconnaissance conférait au prophète tous les pouvoirs politiques en plus de l'autorité religieuse qu'il tient de Dieu par la prophétie. Ici Muhammad^{saw} exerça deux missions. A la fois, il était chef spirituel et détenteur de l'ordre.

Dans ce cadre épistémologique, on doit plutôt opter pour l'appellation de « détenteur de l'ordre » quand il s'agit du rôle politique du prophète et non pas « chef d'Etat » comme on pourrait le lire chez certains théologiens ou penseurs musulmans. Le prophète avait refusé catégoriquement de s'adosser la fonction d'un roi ou un empereur ou un chef suprême. Une sécularisation exercée par Muhammad^{saw} en même temps une garantie accordée à la charia d'être une source de Droits et de Lois en général.

Sa légitimité et la légitimité de sa Dawla repose sur trois principes fondamentaux. On traitera d'abord la bay'a, ensuite la constitution de Médine, et enfin al-choura.

A. b) Le contrat d'allégeance, La bay'a, de quoi s'agit-il exactement ?

Terme arabe désignant l'engagement par lequel une personne reconnaît l'autorité d'une autre. Cette reconnaissance se fait sans contrainte ! La bay'a, cérémonial d'allégeance, était destiné aux successeurs du prophète chargés de garder la cohésion de la Oumma après la mort du prophète. Elle est définie par Ibn Halon comme un processus par lequel les sujets s'engagent à obéir à l'émir : « Le mot bay'a signifie prendre l'engagement d'obéir. Celui qui engageait sa foi en faisant la bay'a reconnaissait, pour ainsi dire, à son émir, le droit de le gouverner, ainsi que tout le peuple musulman ; il promettait que, sur ce point il ne lui résisterait pas en aucune manière, et qu'il obéirait à tous ses ordres lui fussent-ils agréables ou non »⁴⁵

La bay'a a une signification primitive qui est de se prendre par les mains, telle est l'acceptation du mot dans le langage usuel et dans celui de la loi. C'est encore ce que l'on entend par la bay'a dans les traditions où il est question du serment prêté au prophète dans la nuit nommée nuit de la « Al'aqaba » et dans l'assemblée qui eut lieu auprès de l'arbre, telle en est aussi la véritable signification partout où il se présente⁴⁶.

Ce principe de reconnaissance fut pratiqué par Muhammad ^{saw} lors des serments prêtés par ses adeptes. Ce même principe fut ensuite pratiqué pour les serments d'allégeance qui accompagnaient l'accession au pouvoir des califes après Muhammad^{saw} et qui servaient pour valider leur désignation. Un principe qui renforce la légitimité.

Ce principe est considéré comme le premier pilier fondateur de la communauté. C'est un contrat moral unissant Muhammad^{saw} et sa communauté. Ainsi, le prophète détenait le domaine métaphysique et le domaine divin.

A Médine, on commence à voir les premiers traits de caractère de cette nation émergente autour de Muhammad^{saw} via la bay'a. Sauf que ce principe ne suffisait pas car, il a aussi conditionné ce contrat par la présence de la confiance, la foi religieuse de sa nation, sur la sincérité de son témoignage, sur son expérience et sur sa parole divine véridique.

La "Dawla Mohammadienne" voit le jour et vit ses années politiques sur un consentement d'une communauté toute entière et un suivi absolu à sa personne au nom de ses principes qu'il va exiger pour détenir le pouvoir parmi eux. Sans oublier les valeurs sacrées révélées qui font également de sa personne une autorité incontestable. Il jouissait d'une légitimité suite à cette autorité révélée, incarnée par le Coran.

Enfin, la bay'a est une forme d'élection du gouverneur que l'Islam avait instauré il y a bien cela 1437 ans. C'est un acte par lequel les sujets choisissent et désignent celui qui va gérer leurs affaires publiques. Les élections présidentielles, dans le monde démocratique moderne est le résultat de cette bay'a⁴⁷.

A. c) La rédaction d'une constitution représentative

La deuxième composante fondamentale de la légitimité politique sur laquelle Muhammad SAW avait fondé son pouvoir, à Médine ; après la bay'a d'Al'aqaba, était la mise en place d'une constitution⁴⁸.

Une constitution, qualifiée ainsi selon le langage constitutionnel moderne. Ce document s'appelait « la Sahifa ».

A Médine, Mohamed doit composer avec une population et des tribus hétéroclites présentes depuis longtemps dans l'oasis. Ainsi se côtoient deux tribus arabes païennes partiellement converties à l'islam, les banu Aws et les Banu Khazraj constamment en conflits, et trois tribus juives vassales, les Banu Qaynuqa, les banu Nadir, et les banu Qurayza. Tous n'accueillirent pas avec enthousiasme l'arrivée du Prophète et de la religion de l'islam, dont l'aura et la magnanimité mettaient en danger certaines volontés hégémoniques. Mais la conversion rapide des Aws et des Khazraj, que l'on appellera alors les « ansars » lui permit d'acquérir rapidement le statut de chef aimé et respecté de la ville.

Progressivement, à cette population autochtone va s'ajouter un nombre croissant de « muhâjirûn », les immigrants musulmans mecquois qui vinrent s'installer à Médine.

Afin d'assurer une gestion juste, harmonieuse et unifiée de la cité, le Prophète, SAW, mis en place très rapidement un pacte, « la sahifa » de Médine, qui constitue une sorte de constitution moderne du nouvel Etat islamique.

Il se dégage, de ce contrat signé par toutes les tribus une partie des valeurs universelles constitutives de la gouvernance islamique, à savoir l'unité, la fraternité, l'ordre, la justice, la solidarité, la tolérance, l'égalité et l'humilité.

Des principes sont annoncés également concernant les tribus, de religion juives, vassales leur donnant, jusqu'alors un statut d'égalité et de partenariat avec les musulmans, ainsi qu'une totale liberté religieuse, culturelle, administrative et juridique. Si certaines réglementations sont issues des pratiques coutumières du lieu et de l'époque, il faut en dégager cette voie et cet esprit qui sont eux intemporels, et qui constituent la base du fonctionnement du système islamique.

Cette constitution est considérée comme la première constitution écrite pour l'humanité.

Voici les principaux extraits de cette constitution :

« Ceci est un document provenant de Mohamed, le Prophète, la paix soit sur lui, concernant les Croyants et les musulmans se réclamant de Quraych ou de Médine ainsi que ceux qui les auront suivi ou rejoint, ceux en compagnie de qui ils luttèrent contre les difficultés :

- Les musulmans constituent une seule et même communauté dans la société des hommes.
- Les émigrés mecquois « Muhâdjirin », en ce qui les concerne, se payent mutuellement le prix du sang qu'ils doivent, du reste, payer à qui de droit parmi les Croyants de manière juste et équitable. Les résidents médinois « Ansâr », en ce qui les concerne, se payent mutuellement le prix du sang de la même manière qu'ils le faisaient auparavant et aussi payent ce prix à qui de droit parmi les Croyants, avec justice et équité.

- Les Croyants ne doivent pas laisser quelqu'un de tué parmi eux sans prix du sang ou rançons versées comme il se doit.
- Les Croyants qui craignent doivent agir contre ceux d'entre eux qui commettent des actes de tyrannie, poussés en cela par l'injustice, le péché, l'agressivité et la corruption dirigés vers des Croyants.
 - Ils doivent tous ensemble les attaquer, fussent-ils leurs propres enfants.
 - Un Croyant ne doit pas en tuer un autre à cause d'un mécréant.
 - Un Croyant n'assiste pas un mécréant contre un Croyant.
 - La protection de Dieu est la même pour tous les Croyants : elle n'en épargne aucun.
- Ceux des Juifs qui nous rejoignent dans la Foi doivent être secourus, assistés. Nous ne devons ni les offenser, ni nous liguier contre eux.
- Il y a une seule façon de faire la paix avec les Croyants. Certains Croyants ne sauraient conclure la paix à l'exclusion d'autres dans un combat au service de Dieu, si ce n'est de manière unanime et consensuelle.
- Les Croyants doivent être solidaires les uns des autres dans les sacrifices qu'ils consentent au service de Dieu.
- Aucun associateur ne doit protéger un individu ou des biens se réclamant de Quraych, encore moins s'opposer aux Croyants pour les défendre.
- Quiconque tue un Croyant n'ayant commis aucun crime pouvant justifier qu'on le tue, doit subir le même sort à moins qu'il ne soit pardonné par les ayants droits de la victime.
- Tous les Croyants sont liés par cette dernière clause à laquelle ils doivent tous se conformer.
- Un Croyant ne doit assister, ni loger un innovateur. Quiconque le fait, s'attirera la malédiction et la colère de Dieu au Jour de la Résurrection. Il ne bénéficiera point d'intercession.
- Quelle que soit la nature de vos divergences, vous devez en référer à Dieu le Tout –Puissant et à Mohamed.

- Offrez de la nourriture et saluez ceux que vous ne connaissez pas.
- Répandez la paix, offrez à manger, cultivez la parenté et priez la nuit alors que les gens dorment. Si vous le faites, vous accéderez au Paradis dans la paix.
- N'entreront pas au Paradis ceux qui maltraitent leurs voisins.
- Le musulman est celui dont la langue et la main ne nuisent pas aux autres musulmans.
- Aucun de vous ne sera vraiment Croyant tant qu'il n'aimera pas pour ses frères ce qu'il aime pour lui-même.
- Les Croyants sont comme un seul homme qui, s'il se plaint des yeux ou de la tête, ressent le mal dans tout son corps.
- Les Croyants sont comme un édifice dont les éléments se soutiennent les uns les autres et se consolident les uns les autres.
- Ne vous haïssez pas les uns les autres ; ne vous enviez pas les uns les autres ; ne vous tournez pas le dos les uns aux autres. Soyez des serviteurs de Dieu et des frères en Dieu. Le musulman ne doit pas mettre en quarantaine l'un de ses frères pendant plus de trois jours.
- Le musulman est le frère de tout autre musulman. Il ne doit ni l'offenser, ni le livrer à ses ennemis.
- Quiconque aide son frère à régler ses besoins, se verra aider par Dieu à satisfaire à ses propres besoins. Quiconque dissipe le souci d'un musulman, verra dissipés ses propres soucis par Dieu, au Jour de la Résurrection. Quiconque protège un musulman, se verra protégé par Dieu au Jour de la Résurrection.
- Ayez pitié de ceux qui sont sur terre et Dieu vous prendra en pitié.
- Le Croyant n'est pas celui qui se régale alors que son voisin meurt de faim.
- Insulter un Croyant est de l'impudicité et le combattre, la mécréance.

- La charité efface les péchés de la même façon que l'eau éteint le feu.
- Tout musulman qui en habille un autre en état de nudité, se verra habiller par Dieu au moyen de la verdure du Paradis. Tout musulman qui en nourrit un autre sous l'effet de la faim, se verra nourrir par Dieu au moyen de fruits du Paradis. Tout musulman qui en désaltère un autre sous l'effet de la soif, se verra désaltérer par Dieu au moyen du fin nectar soigneusement conservé.
- Prémunissez-vous contre l'Enfer, ne serait-ce qu'au moyen d'une moitié de datte offerte en aumône. Si celle-ci vous fait défaut, contentez-vous d'une parole aimable.
- Les Juifs des Béni Awf constituent une communauté vivant avec les Croyants. Aux Juifs leur religion et aux musulmans la leur. A chacune des deux communautés ses seigneurs et ses individus.
- Aux Juifs de s'occuper de leurs dépenses et aux musulmans de s'occuper des leurs.
- Juifs et musulmans doivent agir d'un commun accord contre quiconque s'attaque aux signataires du pacte.
- Il doit exister entre eux le bon conseil et avis, ainsi que la bienfaisance en l'absence de toute scélératesse.
- Nul d'entre eux ne doit faire du mal à son allié.
- Tout allié offensé doit être secouru.
- Juifs et musulmans doivent parler le même langage aussi longtemps qu'ils combattent ensemble.
- L'intérieur de Yathrib est inviolable en vertu de ce pacte.
- En cas de dissensions et de divergences susceptibles de mener à la perversion, les signataires du pacte s'en réfèrent à Dieu le Tout -Puissant et à Muhammad , Messenger de Dieu, la paix soit sur lui.
- Il n'est pas question de protéger les Quraychites ni leurs partisans.

- Juifs et musulmans doivent se liguer pour repousser tout ennemi qui attaque Yathrib à l'improviste.
- Pour ce faire, chaque partie agira en ce qui la concerne.
- Ce pacte ne saurait servir à protéger les offenseurs et les malfaiteurs. »⁴⁹

A.d) Le principe de la consultation, Al –choura

Allah, dans le coran, rappelle à deux reprises cette nécessité de se concerter, selon ce principe, avec les gens. Sous-entendu, la consultation se faisait selon la compétence du consulté et son degré de connaissance, d'expérience, selon les situations, etc.

Concernant l'aspect technique⁵⁰ de la Dawla islamiya, pouvons-nous qualifier la Dawla du prophète d'une Dawla autocratique, démocratique ou de théocratique ?

Assurément, il ne s'agit pas d'un gouvernement autocratique car le prophète consultait en permanence ses compagnons constamment et dans tous les domaines. Même quand il s'agit des questions religieuses. Tel est, entre autres, le cas lors du procédé pour la méthode propre à l'annonce de l'heure de la prière « Azan »⁵¹. Le prophète répéta sans lassitude qu'il est le premier à s'incliner et se conformer à ce qu'il enseignait plus que n'importe quel autre musulman. Dans le coran, on retrouve plusieurs passages, dans lesquels il lui reproche d'avoir pris une décision, même après consultation, avec ses compagnons : c'est le cas du passage dans la sourate Al-anfal verset 68. En outre, le prophète ne s'estimait jamais au-dessus des lois. Il y a au moins une douzaine de cas où l'on déposa plainte contre lui et devant lui et où il donna satisfaction au plaignant qu'il s'agisse d'un musulman ou non⁵².

Ce n'était pas non plus une démocratie car la décision finale ne revenait pas au peuple mais à Lui, du fait qu'il était le législateur par excellence. Néanmoins, le prophète prenait acte de s'offrir une légitimité politique pour gouverner par les deux contrats d'allégeance, cités ci-dessus. Son pouvoir profane pour les affaires civiles

venait directement des croyants et des individus qui constituaient la majorité de la population.

Le modèle théocratique n'était pas non plus la marque dominante de son pouvoir, mais ce système est tout à fait valable pour la gouvernance du prophète de son vivant. A la fois, les questions civiles et religieuses étaient du domaine direct du gouvernement du prophète, toutefois, une large place était dévolue à l'intelligence humaine à partir du moment où le texte divin se taisait.

La gestion du prophète de sa Dawla est basée sur la concertation. Une concertation qui fait de son gouvernement source d'inspiration et mobile de nostalgie que les musulmans du XXI^e siècle cherchent à retrouver dans les systèmes modernes.

On peut prétendre que le prophète SAW était beaucoup plus participatif dans la gestion des affaires publiques et beaucoup plus démocratique que peuvent le prétendre certains gouverneurs actuels, 1437 années plus tard !

Ce principe de al-choura mérite d'être développé amplement dans un travail qui lui soit consacré à part entière, car il caractérise les affaires publiques en général. C'est un concept qui doit traverser tous les rouages de la vie, sur la plan collectif, sur le plan personnel, tous les centres de décisions...jusqu'à ce qu'il soit mis en application dans le cadre familial.

Pour plus de légitimité et plus de « démocratie », le prophète sur son lit de mort n'a pas désigné ou donner de consignes particulières pour sa succession. Pourtant, les prétendants à cette succession étaient très nombreux et fort ambitieux : de sa propre famille, de ses amis les plus proches et de ses compagnons les plus intimes. Ce silence démontre que le prophète avait agi dans l'intérêt de sa communauté car il savait mieux que personne les difficultés liées au pouvoir et c'est aux musulmans de gérer cette question de choix du calife.

Par conséquent, on peut en déduire que le pouvoir en islam, légitimement parlant, ne peut être transmis entre les mains de la même famille ou entre les membres du même clan. Sachant que, le prophète et les arabes avaient coutume de voir ou

d'entendre parler d'un tel système basé sur la succession dynastique ou par un système héréditaire du pouvoir dans le cadre d'un royaume.

Enfin ces trois principes, la bay'a, la constitution et la choura, sont les piliers qui ont caractérisé la Dawla du prophète à Médine. Ces mêmes fondements ont été respectés par les quatre compagnons lors de la période post-prophétique. Ils ont fait preuve d'une parfaite collégialité dans la prise de décisions de tout ordre. Leurs califats, respectivement, étaient très conformes à celui du prophète⁵³.

Abou-bakr, agréé soit-il, a été désigné puis élu calife via le principe de la bay'a. Sa succession au prophète n'aurait jamais été légitime si les médinois et les mecquois n'avaient pas donné leur accord. Ibn Taymiya, dans ce que l'on peut déduire de ses propos à cet égard rappelle que ce pouvoir que détenait les citoyens est d'une grande importance. Pour lui, les califes, ni Abou-bakr, ni Omar, ni Outhman, ni Ali n'aurait été légitime si les citoyens n'avaient pas consenti leur succession.

Les quatre califes, bien guidés, ont été d'abord désignés légitimement par la communauté via la bay'a. Puis ils ont gouvernés légitimement en respectant à la lettre la tradition du prophète ^{saw} et en s'appuyant sur les dispositions constitutionnelles de la constitution de Médine sans y déroger. Enfin, ils ont étendu et mis en application lors de leur gouvernement les principes liés à la concertation dans les affaires publiques.

B) la période post-califale jusqu'à la naissance des Etats musulmans modernes

La première guerre civile éclata chez les musulmans lors du califat de Uthmann, agréé soit-il, il y a plus de 14 siècle. Cette guerre civile n'a pas cessé d'influencer et on en souffre encore aujourd'hui. Les conséquences de ces événements ont engendrées une grande série de sectes schismatiques⁵⁴ avec leurs visions à la fois politique et dogmatique.

Dans ce travail, on va centrer notre étude sur la période qui a coïncidé avec la naissance de la dynastie Omeyyade, puis la naissance de la dynastie Abbasside,

ensuite l'empire Ottoman, et, enfin l'émergence des Etats-nations musulmans modernes.

B. a) Le principe de la légitimité : la naissance de la dynastie Omeyyade

L'assassinat de Ali, qu'Allah l'agrée, suivi de l'abdication de Al-Hassan, fils de Ali ibn Abi Taleb, en faveur de Muawiya furent des événements très importants dans l'histoire politique islamique. En effet, Al-Hassan avait accepté volontiers d'abdiquer et de céder le pouvoir à Muawiya à une condition très lourde et importante à savoir qu'il devint désigné par la Oumma dans son ensemble.⁵⁵ Ce fut une heureuse nouvelle et une conclusion que les musulmans qualifient en cet instant de « l'année de la réunification » l'an 40 après l'hégire. Une année durant laquelle les musulmans vont sacrifier, selon l'expression de Mohamed El-Moctar Al-chinguiti, la légitimité politique au profit de l'unité religieuse de la Oumma ! Toutefois, le fait d'avoir sacrifier la légitimité politique pour une unité religieuse, qui n'a pas duré longtemps d'ailleurs, fut un choix politique qui a fait naître des courants de pensées à la fois d'ordre politique et d'ordre dogmatique.⁵⁶

La conséquence finale de cette équation « mal placée » et mal résolue a fait perdre à la fois l'unité religieuse et la légitimité de la Dawla jusqu'à nos jours, 2016. Les guerres civiles en Irak, en Syrie, au Liban, en Libye, au Yémen, etc.

Cette période turbulente a vu émerger le chiisme, le kharidjisme qui étaient au début de leur revendication des mouvements d'opposition politiques au pouvoir et surtout à la succession de Muawiya. A leurs yeux, il n'était pas légitime et il ne méritait pas de succéder à Al-Hassan. Ali fut assassiné poignardé dans la mosquée de Al-Kufa par un Kharijite, Abd al-Rahman ibn Muljam, en 661 J.C. l'auteur de cet assassinat politique avait planifié, selon les sources, sans toutefois y réussir, d'assassiner aussi bien Mu'awiyyah et Amr ibn Al-'as.⁵⁷

Mu'awiyyah détenait une armée sophistiquée et colossale, il contrôlait le territoire de Cham et exerçait son pouvoir dessus. Il mena des politiques guerrières et

des conquêtes⁵⁸, tout en étant sujet d'un calife légitimement désigné à savoir celui d'Ali.

Pour notre principe de la légitimité basé sur la bay'a, un cadre constitutionnel garantissant aux uns et aux autres leurs droits et leurs libertés et une choura dans la gestion de la Dawla étaient absents avec le début du règne de la dynastie Omeyyade.

D'abord Muawiya n'a pas été accrédité d'une adhésion volontaire et libre de la Oumma, il n'a pas non plus procédé dans sa démarche de gouvernance de se soumettre à la volonté collective des musulmans. Muawiya n'eut pas non plus reconnu ni Ali ibn abi Taleb quand il fut désigné calife, ni Al-Hassan quand il fut désigné par la grande majorité des musulmans⁵⁹.

Par-dessus tout, Al-Hassan, avant de renoncer au pouvoir, avait contracté un traité de réconciliation avec Muawiya dont les dispositions sont ici citées :

« Article premier : Al-Hassan remet le pouvoir à Mu'âwiyeh à condition que ce dernier applique le Coran et la Sunna du Prophète et suive la voie des Califes pieux.

Article Deux : Al-Hassan succédera à Mu'âwiyeh après sa mort. S'il lui arrivait malheur, c'est son frère al-Hussayn qui prendrait sa place. Il ne revient pas à Mu'âwiyah de désigner qui que ce soit pour sa succession.

Article Trois : Muawiya doit s'abstenir d'injurier Amir al-Muminine, 'Ali, surtout lors de la prière, et il ne doit dire de lui que du bien.

Article Quatre : Exclure les sommes se trouvant dans la trésorerie de Kûfa - soit cinq «mille» dirhams - des biens soumis à la passation du pouvoir (...)

Article Cinq : Les gens doivent pouvoir vivre en sécurité là où ils se trouvent sur la Terre de Dieu : que ce soit en Syrie, en Iraq, au Hijâz, au Yémen. Mu'âwiyah ne doit pas tenir rigueur aux gens, de leurs erreurs passées, ni demander des comptes à quiconque pour ce qui a été fait dans le passé, ni garder rancune envers les Irakiens. Il doit assurer la sécurité des partisans de 'Alî où qu'ils se trouvent, et s'abstenir de porter atteinte à aucun de ses chiïtes.

La sécurité des chiites et des compagnons de 'Ali, ainsi que de leurs biens, de leurs femmes et de leurs enfants doit être garantie. Muawiya ne doit les poursuivre pour quoi que ce soit, ni faire du mal à aucun d'entre eux. Il doit garantir à chacun son dû et indemniser les compagnons de 'Ali des dommages qu'ils ont subis. Il ne doit garder rancune - dissimulée ou manifeste - ni à l'encontre d'al-Hassan, ni à l'encontre de son frère al-Husayn ni envers aucun membre de la Famille du Prophète. Il ne doit menacer aucun d'entre eux où qu'il se trouve »⁶⁰

Les termes de ce traité de réconciliation n'ont pas été respectés par Muawiya. En effet, il va trahir, non seulement l'engagement pris avec Al-Hassan mais également celui instauré par les quatre califes avant lui. Cet engagement qui consiste à ne pas désigner de successeur et de laisser aux musulmans le choix de désigner le détenteur de l'ordre. Mais Muawiya a non seulement désigné quelqu'un mais il a désigné son fils de son vivant en demandant à la Oumma de lui prêter allégeance. Les contemporains lui font grief d'avoir transformé le régime électif des quatre premiers califes, tous quatre légitimes dans leur ordre de succession chronologique et tous quatre mis par Dieu sur la bonne voie, en une monarchie (mulk) héréditaire et despotique, en imposant comme successeur son fils Yazid, dont la valeur morale est aussi fort contestée.⁶¹

La légitimité qui fonde la Dawla en islam est mise à l'écart par Muawiya et in fine par son successeur Yazid. Mais, malheureusement les théologiens musulmans essaient de justifier ces événements en faisant prévaloir la notion de la préservation de la nation contre la discorde et la fitna, déjà vécu par les musulmans dans une guerre fratricide lors de la bataille Chameau « al-jamal » en 656 JC ; et lors de la bataille de Saffine en 657. Cette situation, nouvelle politiquement, est qualifiée par Mohamed El-Mostar Chinguetti de situation acceptée par leur sentiment et non pas par leur raison.

Le règne des omeyyades est caractérisé par la naissance des courants de pensées politique comme : le kharijisme, le chiisme. Aussi la naissance d'un mouvement de

contestation qui va être piloté par Abdi Allah ibn Zubair et celui fait par Alhoussayne ibn Ali ibn Abid Taleb, qui tombera en martyr à Karbala en Irak, en 680 JC « 10 muharram 61 de l'hégire » pendant le gouvernement de Yazd, alors qu'il allait s'y rendre. Les Omeyyades ont commencé leur règne par l'injustice et ils ont délivré la gouvernance et les affaires des musulmans à des gouverneurs tyrans comme Yazid ibn Muawiya en passant par Alhajjaj, etc.

Cette atmosphère politique dépourvue de toute sorte de légitimité politique a fait naître des mouvements d'oppositions sur tout le territoire musulman et en l'occurrence à la Mecque et à Médine. Vers la fin du règne des omeyyades, 700 JC, peu avant leur déclin un mouvement prendra naissance. C'est celui des Mu'tazilites. C'était un mouvement hostile aux Omeyyades et favorable aux abbassides. Pour eux, une des parties aux conflits, lors des deux batailles de chameau et Saffine, avait certainement tort mais ils se refusent de le désigner.

Les Mawalis, les affranchis d'origine étrangères, les iraniens et les nouveaux convertis, commencent à se sentir persécuter car ils ne se voient identifier dans le système mis en place par les Omeyyades. La Dynastie Omeyyade n'est pas représentative de la vaste composante de l'Oumma. Ce sentiment trouvera un allié dans le cadre de la dynastie Abbasside. Ce nouveau pouvoir trouvera une adhésion auprès des mawalis et les mécontents de l'ancienne gouvernance des omeyyades. Pour eux ils ne sont pas légitimes et leur pouvoir doit disparaître.

La conjugaison des oppositions tribales, kharidjite et chiite s'achève, au milieu du VIIIe s. par venir à bout des Omeyyades. Malgré son habileté, le dernier des Omeyyades, Marwan II (744-750), se trouve incapable de sauver la dynastie.

En 749 JC, les troupes des Omeyyades sont écrasées à la bataille du Grand Zab. Abu al-Abbas, est proclamé calife en 750 et instaure le règne des Abbassides.

Le règne des omeyyades et leur légitimité aurait duré 89 ans avec 12 gouverneurs.

B. b) Le principe de la légitimité : la dynastie des Abbassides

Une nouvelle ère se configurera lors de la chute de la dynastie Omeyyade. En effet, ces derniers n'ont pas réussi à maintenir leur règne et n'ont pas réussi à fonder un pouvoir légitime qui leur permettra de stabiliser leur Dawla. La politique omeyyade était très autoritaire depuis le début de leur domination. Les révoltes suivies d'un éclatement de leur pouvoir et de leur Dawla est la preuve que le modèle forgé par les omeyyades n'était pas le modèle qui satisfasse le sens et le principe. Le modèle autoritaire basé sur l'aristocratie n'a pas réussi d'une manière empirique à mettre en place un système de gouvernance qui puisse être source d'inspiration pour les Etats musulmans modernes.

La dynastie Omeyyade est renversée par la deuxième dynastie, celle des Abbassides (750-1258) qui prend Bagdad pour capitale. Ses princes disposent, en principe, d'un pouvoir absolu, de caractère théocratique, inspiré par le modèle des empereurs byzantins et des souverains perses sassanides. Mais, dans l'exercice, les émirs doivent progressivement abandonner une grande partie de leurs prérogatives temporelles et se limiter à des fonctions religieuses et de représentation. Cette évolution de la pensée politique islamique permet aux abbassides de rechercher une nouvelle forme pour la légitimation de leur Dawla et de leur pouvoir.

Les Abbassides sont les descendants de Al-'Abbas, l'un des oncles du prophète Mohamed. Forts de cette parenté, de cette légitimité, ils parviennent à exploiter le mécontentement des populations à l'égard des Omeyyades pour s'emparer du pouvoir en 750. L'obédience chiites, et principalement ceux de la Perse, participent largement au succès des Abbassides. Ces différents mouvements sont mis à profit par Abû al-'Abbâs, un Persan converti à l'islam venu du Khurâsân, qui rassemble les mécontents et légitime la contestation en prétendant vouloir restaurer la dynastie Alide, c'est-à-dire rendre le califat aux descendants du gendre du Prophète.

Par conséquent, le déclin de la Dynastie Omeyyade découle d'une révolte sociale contre l'aristocratie arabe. Le moteur de la révolution réside dans le mécontentement politique, économique et social des populations citadines non privilégiées et très marginalisées, incarnées par les mawalis.

B.b.1) Naissance d'un nouveau système politique

Quant au nouveau calife Abû al-'Abbâs al-Saffâh⁶², reprenant la tradition en vigueur depuis Muawiya, il fonde la dynastie des Abbassides. Ces derniers, vont tenter de prétendre qu'ils sont légitimés par leur seul lien de parenté avec le Prophète. Ils se présentent comme une dynastie pieuse et juste qui projette avant tout de restaurer l'autorité religieuse du califat, étouffée sous les Umayyades. La dynastie abbasside règnera sur l'Empire de l'Islam jusqu'à la prise de Bagdad⁶³ par les Mongols en 1258JC.

Le premier acte politique qui se veut de rompre avec la tradition mise en place par les omeyyades, qui avaient leur capitale à Damas, était de déplacer la capitale à Bagdad. Cette ville prendra de l'ampleur tout au long du règne des Abbassides. Ces derniers, à partir de cette ville, vont décider à partir, d'un système politique très centralisé basé sur la légitimité de la Dawla. Un pouvoir monarchique, impérial et centralisé naîtra sous leur règne.

Les Abbassides, toujours dans leur visions et stratégie politique pour s'attribuer une légitimité et en même temps éviter le même sort que les omeyyades, forgeront une relation de fidélité avec l'armée constituée principalement des gens de Khorasan. Et ils vont, par ailleurs écarter les Alides qui étaient leurs alliés au début du « coup d'Etat ». Ce rejet créera des tensions politiques contestataires au sein de la Dynastie.

Les Abbassides ont ,aussi oublié, dès leur installation les principes fondamentaux instaurés par le prophète SAW et mis en application par les quatre califes. Ni le principe de la bay'a, ni une constitution fédératrice et représentative des nouveaux convertis et des nouvelles populations dominées, ni le principe de la choura n'a été mis en place.

B.b.2) Le début d'une fin

L'élargissement, l'extension et la conquête des nouveaux territoires était la devise des Abbassides. Cette conception du pouvoir et de gestion était fatale et menaçante même si elle se veut une coupure avec les omeyyades.

Toutefois, l'étendue de l'Empire, qui couvre les territoires allant de l'Afrique du Nord à la Transoxiane, et de l'océan Indien à l'Arménie comprise, rend difficile l'exercice d'un pouvoir unique depuis Bagdad, bien que la ville ait été choisie entre autres pour sa position centrale. Les gouverneurs de province représentent une menace permanente, d'autant qu'ils disposent d'armées provinciales qui échappent pour la plupart au pouvoir califal. Enfin, les Umayyades de Cordoue et les khârijites au sein même de l'Empire s'opposent directement au califat, dont ils contestent la légitimité. Le pouvoir abbasside est donc édifié sur un équilibre fragile, menacé aussi bien de l'extérieur que de l'intérieur même de la dynastie, puisque l'absence de règle de succession claire fait planer la menace de guerres de successions fratricides.⁶⁴

L'absence d'un cadre constitutionnel légal et consenti avec les populations conquises dans une concertation qui leur permet de se sentir identitairement liées à un régime légitime a fait émerger une instabilité politique au sein de la dynastie Abbasside.

Le régime abbasside sera marqué et imprégné par une culture persane qui dominera aussi l'Administration et les services de la Dawla : les vizirs, les ministères, les registres... Sur le plan culturel, Bagdad va devenir une ville attractive car elle va y posséder un brassage entre la culture arabe, la culture perse et la culture grecque. Aussi bien que le développement de la littérature arabe, la Dawla Abbasside n'a pas su mettre en place un régime politique pour colmater les tensions qui commencent à naître venant de l'intérieur par les Alides (et Buyides) et de l'extérieur par les Fatimides en Egypte et les croisés qui ravagent la Palestine.

Toutes ses configurations nouvelles se manifestent dans un environnement géopolitique très difficile. Au Maghreb : une Dawla amazighe-arabe de Cordoue est autonome. Il en est de même pour les fatimides en Egypte. Un nouvel envahisseur qui

arrive de l'Asie centrale va bouleverser la Dawla. Ce qui fera chuter Bagdad en 1258 JC par les mongoles.

Les Abbassides et leur légitimité historique vont être mis à rude épreuve à plusieurs reprises. D'abord par les omeyyades et par les kharijites qui contestent la légitimité des Abbassides. Après la mort d'Haroun Arrachid en 809 JC, une grande période d'instabilité a traversé leur pouvoir. En l'occurrence les guerres civiles, des fois entre frère. L'un qui conteste la légitimité de l'autre, c'est le cas d'Al-amine et son frère Al-mamoun, voire même les assassinats politiques entre frères par peur de comploter avec des conspirateurs contre le pouvoir. En 833 le calife al-Mu'tasim décide de refonder une nouvelle armée personnelle, formée d'esclaves qu'il fait venir des grandes steppes turques : c'est le début du système des mamelouks.

Ce qui a marqué également la Dawla Abbasside c'est le pouvoir héréditaire et oligarchique. Ce pouvoir a commencé par un coup d'Etat contre les omeyyades mené par A Abu al-Abbas al-Saffah (749-754 JC), et en faisant éliminer tous les opposants possibles et potentiels. Aussi bien que les dernières figures des omeyyades. Après le décès de ce premier émir abbassides, il sera succédé par Abu Djafar al-Mansur (754-775 JC) qui va ruser et user pour asseoir son pouvoir pour emprisonner et combattre sa propre famille (en l'occurrence son oncle qu'il va emprisonner jusqu'à la mort). Le docteur Ragheb Al-Sarjani⁶⁵ dit « ... Au début de son règne, Abou jaafar envoya un émissaire pour demander à son oncle de le représenter en lui garantissant que sa vie ne serait jamais en danger. On le fit venir à Abou jaafar, qui le fera emprisonner lui et ses compagnons jusqu'à sa mort en 139 de l'hégire, et ce fut une trahison de la part de Abou jaafar »

On se contente dans notre travail de ne citer que ces passages de la Dawla abbasside et on constate que les grands principes qui font la légitimité d'un pouvoir ont été ruinés par les omeyyades et par les Abbassides. Par conséquent, ni l'une ni l'autre ne pourra aujourd'hui servir d'élément d'exemple pour les Etats musulmans

modernes concernant ce fondement de légitimité avec ses trois piliers à savoir : la bay'a, la constitution et la choura.

C) La légitimité au sein de l'empire Ottoman

En 1258, les Mongols menés par Hulagu prennent Bagdad et tuent le calife : c'est la fin de la dynastie abbasside. Au VII^e siècle Osman Gazi « victorieux » ou « combattant de la foi » est considéré comme l'ancêtre de la dynastie ottomane. Il appartient à la tribu nomade des Kayı, l'une des vingt-quatre grandes divisions de la fédération des Oghouz, Turcs occidentaux, dont des groupes importants ont envahi l'Iran et l'Asie Mineure au XI^e siècle, sous la direction de Seldjouk (ancêtre éponyme des Seldjoukides)⁶⁶.

Né au XIV^e siècle, sur les dépouilles de l'Empire byzantin et de l'État seldjoukide, l'Empire ottoman s'étend, deux siècles et demi plus tard, de la Méditerranée aux rives nord de la mer Noire et de la péninsule arabique aux portes du Maroc.

Bursa, ville prise aux Byzantins, devient la capitale dans un premier temps des premiers sultans Ottomans. Orhan Gazi, le fils d'Osman Gazi, est le véritable fondateur de l'État. Aidé de son frère Alâeddin, dont il fait son vizir, il organise l'administration ; il bat monnaie ; il entreprend de vastes constructions dans Brousse : mosquées, palais, écoles.

A cette étape de l'histoire musulmane, nous sommes à Sept siècles de la chute du Califat bien guidé laissé par le prophète. Cet éloignement dans le temps a fait naître une déformation des principes politiques islamiques, fondés lors de la Dawla prophétique.

Les Ottomans, à commencer par le fondateur, n'ont pas tenté de se différencier politiquement et constitutionnellement des dynasties précédentes afin d'asseoir et d'unifier définitivement les musulmans.

Les grands principes qui fondent la Dawla en islam ne font plus partie des exigences historiques malgré la revendication de l'islam en tant que religion et

d'un prophète en tant qu'exemple à imiter. En effet, la Bay'a, la constitution, et la concertation qui fonde le triptyque de la légitimité de la Dawla n'avait guère été, et sincèrement, le sujet important qui fonde la Dawla des Ottomans.

Aucun livre de l'histoire politique, ou de l'histoire tout court, n'avait relaté que le fondateur de la dynastie Ottoman avait pris le pouvoir via une allégeance, bay'a, comme ce fut le cas des quatre premiers califes. Les Ottomans, la succession de leurs sultans, n'avaient rien d'islamique dans leur constitution. Certes, les peuples étaient musulmans mais l'idée dominante politiquement c'était les extensions et les élargissements, sans jamais penser consolider l'acquis. En cela l'une des grandes erreurs politique commises par les diverses dynasties qu'ont marqué l'histoire des musulmans.

Les assassinats politiques ont été la marque politique des Ottomans à l'instar des dynasties avant eux. Les historiens rappellent que le trait de caractère de leur pouvoir était la méfiance et les éliminations pour mieux dominer. Le pire c'est que ces assassinats se furent parmi les frères. On cite à titre d'exemple le sultan Bayezid, en 1389JC, qui assassine son frère Ya'koub par crainte qu'il lui prenne le pouvoir !

Le malheur de tout cela, sur le plan politique, c'est que les théologiens musulmans essaient de justifier toutes ces atrocités commises par ces dynasties en citant les gloires et les exploits effectués sur le plan militaire et le nombre de territoire conquis par ces dynasties. On fait valoir le sens au détriment du principe.

La plus grande partie de ces territoires conquis par les musulmans à l'Est, en Asie et au Nord a été perdu par la suite car la motivation n'était pas islamique. C'est le cas de l'Espagne, le cas de l'Autriche, Macédoine, etc.

Faute de cadre constitutionnel bien établi et le manque de légitimité politique a fait régner un climat d'instabilité tout au long des 1200 ans de l'histoire de l'islam. Cette situation chaotique de l'histoire politique islamique a déclenché le déclin des Ottomans malgré plus de 600 ans de règne et les larges exploits militaires

qu'ils ont réalisé. Les Ottomans n'ont pas pu unifier le territoire musulman et n'ont pas pu non plus forger de légitimité politique. Le Maroc, Oman, l'Andalousie et une partie de l'Afrique n'ont jamais été sous la domination des Ottomans. Or les Ottomans étaient présents en Algérie pendant des siècles avec la présence des Beys.⁶⁷

Les Ottomans ont vu leur pouvoir politique se transmettre entre 37 sultans généralement, d'une manière héréditaire.

Qualifier ces Dynasties de Khilafat est une mauvaise utilisation du concept car en aucune manière ses Dynasties ont répondu à une seule condition constitutive du Califat. C'était un régime impérial, héréditaire clanique.

D) La légitimité au sein des Etats Modernes

La chute et l'éclatement du pouvoir des Ottomans en 1922JC a fait émerger un nouveau modèle de Dawla. En perdant la guerre de 1914, les Ottomans sont entrés dans une nouvelle ère qui va bouleverser les règles des relations internationales et finir avec l'hégémonie ottomane. Quand la guerre éclate en Europe, l'empire Ottoman se rapproche naturellement de l'Allemagne et des puissances centrales contre l'ennemi héréditaire russe. Il entre en guerre à l'automne 1914. Son armée est encadrée par des officiers allemands et son effort de guerre soutenu par des devises allemandes. L'Empire subit dès l'hiver une défaite contre la Russie dans le Caucase. Il perd également du terrain en Mésopotamie et en Egypte devant l'avancée britannique, puis en Arabie, en Syrie et en Palestine devant l'insurrection menée par le Chérif de La Mecque soutenu par les Britanniques. Ces derniers offrent à Hussein la perspective d'un grand royaume arabe indépendant, libéré du joug turc. L'Entente prévoit aux termes des accords Sykes-Picot de 1916 de diviser les provinces arabes de l'Empire ottoman et d'y établir des zones d'influences.⁶⁸

Perdant leur légitimité politique, les ottomans commencent à perdre sérieusement les territoires au profit des puissances européennes. L'Algérie, la Tunisie pour la France. La Libye pour l'Italie. L'Egypte pour l'Angleterre. Tout le moyen- orient sous l'influence Anglaise.

Sans vouloir s'étendre sur l'Histoire de la formation des Etats musulmans modernes, il faut rappeler que ces Etats, après la période ottomane, ont sombré dans une période coloniale qui va se solder par la mise en place des Etats sous influence jusqu'à nos jours. Leur légitimité est très discutable bien que ces Etats modernes affichent dans leur constitution « l'islam est la constitution de l'Etat »⁶⁹.

Cette incitation à une constitution a été mise en place par les puissances coloniales afin de mieux organiser les institutions de l'Etat et permettre une stabilité politique, tant recherchée par les peuples musulmans. Ces Constitutions qui reflètent la Loi Suprême de la nation et qui permettent une adhésion collective à une légitimité constitutionnelle. Le mouvement du Constitutionnalisme moderne des pays arabes a commencé au milieu du XIXe siècle sous l'effet de la rencontre avec l'Occident et la pénétration des idées européennes dans l'esprit de l'élite du monde musulman.

En dépit de cette légitimité apparente, certains Etats feront de l'instrumentalisation constitutionnelle : Elle consiste à intégrer le dogme dans la constitution de manière à ce que l'Etat se trouve engagé par la religion et que la légitimité de ses gouvernants ne soit pas en rupture avec la religion : islam religion d'Etat ou de l'Etat, droit musulman source de législation, sont des formules souvent utilisées à l'effet d'assurer l'instrumentalisation de la constitution à des fins religieuses. La constitution est, ainsi, récupérée pour devenir un instrument d'expression d'une politique religieuse et parfois même d'une idéologie religieuse.⁷⁰

La légitimité des Etats modernes pose un grand défi que doit résoudre à la fois les peuples et les chefs d'Etats. Pour ce faire, il faut interroger l'histoire et en tirer les conséquences et les leçons pour élaborer une feuille de route dont tous les citoyens sont partenaires. Faute de quoi, la configuration politique actuelle risque de se pérenniser au détriment d'une stabilité politique.

Faire référence à l'islamité des constitutions des Etats musulmans ne pourra jamais suffire pour lui donner une légitimité car cela fut déjà servi dans l'histoire comme recette pour endormir les peuples et reporter la légitimité de la

Dawla. En somme, la bay'a, la constitution et la choura sont des notions, et lettres mortes, depuis plus de 1400 ans.

Ces Etats sont loin d'être légitimes selon le paradigme idéal de l'islam qui a forgé le cadre général de la théologie politique et les conditions de la Dawla. La démocratie islamique nous impose le retour de la souveraineté populaire et le retour vers les citoyens pour le choix des détenteurs de l'ordre comme ce fut le cas d'Abou bakr, Omar, Uthman et Ali, qu'Allah les agrée tous. Ce n'est pas antinomique de parler d'une démocratie islamique.

Enfin, pour conclure ce chapitre de la légitimité et la complexité de la mettre en exercice tout au long de l'histoire.

On peut dire qu'on ne prétend pas éclairer parfaitement par cette question de la légitimité dans le système constitutionnel moderne du monde arabe, et dans les formes de la Dawla. Mais les éléments de réflexion qu'on a tenté de donner, permettraient de tenir compte des spécificités du modèle constitutionnel et du modèle de la Dawla mis en place dans le cadre de la pensée politique islamique à partir des origines et non pas à partir de la pratique des hommes. La source occidentale du droit constitutionnel des pays arabes a dominé largement le choix des constituants dans ces pays. Mais cette domination n'a pas pour autant exclu la présence de la religion dans leurs textes fondamentaux. En plus, cette prédominance de la source occidentale a connu à partir de la deuxième moitié du XXème siècle une tentative assez forte de ré-islamiser l'ordre juridique des pays arabes même des pays considéré très «pro-occidental» comme l'Egypte. Cette tentative de réislamisation du système juridique ne concerne pas seulement le système de droit privé mais elle vise aussi le système de droit constitutionnel. Plusieurs projets de constitutions islamiques et de déclarations islamiques des droits de l'homme ont été élaborés par différentes organisations islamiques pour confirmer la spécificité juridique du monde arabo-musulman. Enfin , il est nécessaire de rappeler l'observation du professeur Abdelfattah Amour, dans son ouvrage : « Constitution et religion dans les Etats musulmans » à propos de la référence à l'Islam dans les constitutions des Etats arabes. Cette référence semble,

pour lui, se situer davantage sur le plan de la sociologie du droit que sur celui du droit.

Nous estimons que dans un monde arabo-musulman parfaitement autoritaire, la constitution, dans son intégralité et non seulement les dispositions relatives à la religion, semble se situer sur le plan du monde de symbole. La constitution est utilisée comme façade. La croyance que l'existence d'un texte écrit sera à lui seul suffisant pour renvoyer au monde extérieur et intérieur l'image d'un Etat moderne respectueux de ses citoyens et de leurs droits basiques. Et par conséquent d'un Etat légitime.

Les Etats arabes modernes ne jouissent d'aucune légitimité selon les principes de la théologie politique islamique.

Les notes de bas de page

¹ la sunna : l'ensemble des paroles, faits, et confirmations du prophète...aussi bien que les dires notoires venant de Dieu à savoir les hadiths Qudoussi

² La Charia : est la voie ou le fil conducteur qui mène vers la source. Ce fil est le code de conduite islamique, un ensemble de règles, dispositions issues de la tradition et de la jurisprudence

³ Abou Ishâq Chatibi, 720-790 A.H. (1320-1388 J.C) est un juriste andalous de l'école malékite qui a de large contribution dans l'élaboration de la science des finalités ultimes de la Charia. Parmi ces ouvrages : « Al-mouafakat »

⁴ Cheikh Al-Tahir Ibn 'Achour, Dr Abdelmadjid Najar, Dr Taha Jaber Al'Alwani etc

⁵ Abu Al-aala Al-mawdudi. Al-Khalifa wa almoulk, 2e. Édition. Dar al kalâm : Kuwait. Traduction de l'Arabe, p 11

⁶ Abu Al-aala Al-Mawdudi, Islamic Law, 1^e. Édition. Karachi. Traduction de l'anglais. p.57

⁷ L'État islamique, abrégé en EI (arabe : الدولة الإسلامية, « ad-Dawla al-islâmiyya »), est une organisation terroriste, militaire et politique, d'idéologie salafiste djihadiste, qui a proclamé le 29 juin 2014 l'instauration, l'autoproclamation, d'un califat sur les territoires qu'il contrôle. Depuis 2014, il est considéré comme un proto-État de type totalitaire. Son essor est notamment lié aux déstabilisations géopolitiques causées par les guerres en Irak puis en Syrie.

⁸ Bertrand Badie dans son ouvrage : « Les deux Etats. Pouvoirs et société en Occident et en terre d'Islam », Paris, Fayard, 1986, p334

⁹ L'empire austro-hongrois, l'empire russe, l'empire ottoman, etc

¹⁰ - Muhammad Hamidu Allah. 1908-2002. Problèmes constitutionnels des premiers temps de l'Islam, édition. Dar Al-zhar, Paris 1988, p 38

¹¹ Idem, p 39

¹² Le mot "Etat" est utilisé pas dans le sens de la définition moderne de l'Etat. On désigne ici la nouvelle organisation sociale qui va émerger à Médine. D'ailleurs, mot Médine, al-Madina renvoie à l'urbanisation, la structuration, la civilité, et au coté cité et à l'opposé au nomadisme.

¹³ Parole restituée par plusieurs rapporteurs de Hadiths, paroles du prophète^{SAW}. Hadith rapporté par al-Tabarani (1260), al-Hakem (3733), Ibn Saad V1 P23.

¹⁴ Ibn khaldoun, prolégomènes.

¹⁵ Al-Dawla Al-madaniyya, l'Etat civil, Majed Ali Al-zmia', p 32.

¹⁶ Cette définition ou cette approche est celle que nous allons retenir pour notre recherche.

¹⁷ Coran, sourate Al-'imran, ayat 140.

¹⁸ F. ROSENTHAL, "Dawla", p. 183.

¹⁹ Ibn al-Athir, al-Kâmil, p. 415.

²⁰ A titre d'exemple al-MÂWARDÎ (m. 450/1058) dans son livre, al-Aîkâm al-sultâniyya, utilise couramment le terme Dawla pour désigner la dynastie abbasside.

²¹ Coran, Al-'imran, 134/ 140.

²² Wâqidî, Futûḥ al-Shâm, p. 205.

²³ Ibn Hishâm, Sîra, IIV, p. 223; Ṭabarî, Târîkh, III, p. 135. Une source de la fin du VIII^e siècle place l'expression « al-ayyâm (les jours) duwal wa l-harb sajâl », dans La parole de l'un des chefs de l'aristocratie mekkoise opposé à Muḥammad, Abû Sufyân (m. 31/ 651), lors de la bataille de Badr - Ibn Ḥanbal, Musnad, ḥadîth n°

²⁴ Frantz. Rosenthal, « Dawla », 2e éd., II, p. 183-184.

²⁵ Houari Touati, Chapitre 5. Dawla. La politique au miroir de la généalogie.

²⁶ <https://www.contrepoints.org/2011/02/21/14540-letat-ses-origines-son-evolution-et-son-avenir>

²⁷ Franz Oppenheimer, L'État, ses origines, son évolution et son avenir.

²⁸ Le dictionnaire juridique.

**"LA LÉGITIMITÉ POLITIQUE EN ISLAM : ORIGINES, FONDEMENTS ET ENJEUX
CONTEMPORAINS DE L'ÉTAT (AL-DAWLA)"
DR. BRAHIM CHARAFI**

²⁹ La concertation est le terme pour désigner Al-choura, qu'est un principe qui renvoie à la notion de la participation des experts et spécialistes dans les prises des décisions et dans le choix des politiques publiques. Comme, il peut faire allusion au principe des enquêtes publiques au sujet d'une thématique ou à un projet d'intérêt public.

³⁰ Commentaire de al-Nawawi sur Sahih Muslim, V 12, p 552

³² Abou Ja'far Mohammad ibn Jarîr ibn Yazid est le premier musulman qui ait composé une chronique générale. Né en 224 de l'Hégire (838-839 ap. J.C.) il passa la plus grande partie de sa vie à Bagdad. Quelques années avant sa mort, il composa sa volumineuse chronique qui embrasse l'histoire du monde depuis la création jusqu'à l'an 302 de l'Hégire. Cet ouvrage acquit de bonne heure une grande réputation dans le monde musulman

³³ Pour moi le il est erroné de nommer l'empire ottoman « Khalifat » car il n'y a aucune ressemblance ni similitude avec le régime califal des quatre premiers post prophétique. Cette appellation doit disparaître de nos manuels et de nos recherches. C'est un empire qui n'a absolument rien avoir avec le calife ni au niveau de la forme ni au niveau du fond. Cette critique est applicable aux abbassides et aux omeyyades.

³⁴ Et on peut citer également le cas de la Syrie, du Soudan, du Yémen, de l'Irak, de la Lybie, etc.

³⁵ "*Imamatou Al-moutghaleb*" c'est l'équivalent de ce que l'on peut qualifier de coup d'Etat aujourd'hui.

³⁶ Rapporté par l'imam Boukhari dans son Sahih n°3455 et l'imam Mouslim dans son Sahih n°1842

³⁷ Rapporté par Al Boukhari.

³⁸ Rapporté par Ahmad (2/318), par El-Boukhâri dans El-Adab El-Moufrad (hadith 273), par l'intermédiaire d'Abou Hourayra

³⁹ Dja'far Ibn Abi Taleb. Dans le hadith suivant, le compagnon du Prophète résuma à Négus, le roi de l'Abyssinie à ce moment-là, lorsqu'il lui posa des questions sur sa religion et ce auquel celle-ci appelle. La question était la suivante : quelle est cette religion qui vous avait mené à vous séparer des vôtres et à ne pas embrasser la mienne ou celle des autres nations ?

C'est ainsi que ja'far se présenta devant le roi pour lui répondre en disant : "Ô roi ! Nous étions des gens de la Djahiliyah qui adoraient les idoles, qui mangeaient les bêtes mortes, qui commettaient les turpitudes, qui rompaient les liens de parenté, qui ne respectaient ni les droits du voisinage et le puissant parmi nous lésait les droits du faible. Nous restâmes ainsi jusqu'à ce qu'Allah nous envoie un Messenger parmi nous. Nous connaissions la grande famille dont il est issu, nous connaissions sa véracité, son honnêteté, et sa chasteté. Il nous appela à Allah pour croire à son unicité et l'adorer uniquement et à abandonner ce que nous avions adoré nous et nos ancêtres en dehors d'Allah des statues et des idoles. Il nous ordonna également d'être véridiques dans la parole, de restituer les dépôts (aux ayants droits), de préserver les liens de la parenté et le bon voisinage et d'éviter les interdictions et le versement du sang. Par contre, il nous défendit les turpitudes, le faux témoignage, le fait de dévorer les biens des orphelins et de diffamer les femmes chastes. Il nous ordonna également d'adorer Allah sans rien associer à Lui, d'accomplir la prière, de s'acquitter de la Zakat (l'aumône obligatoire) et d'observer le jeûne. Ja'far énuméra tous les commandements et les interdictions de l'Islam. (" (Rapporté par Ahmed dans son Mousnad, hadith n° 1649).

⁴⁰ Ibn khaldoun, prolégomènes, p 208.

⁴¹ Idem p209

⁴² La prédication. L'appel à l'islam et à ses principes en créant une conviction auprès des suiveurs et une fidélité à l'islam.

⁴³ On doit accepter cette appellation concernant le rôle du prophète, bien qu'il ne se soit jamais présenté ni roi ni empereur. Le prophète n'était pas un chef de Dawla et n'avait pas non plus de Dawla proprement dit ou un empire ni même d'accepter la royauté.

⁴⁴ Nous allons consacrer un paragraphe à cette notion.

⁴⁵ Ibn Khaldoun, *Al Mouqaddima – Prolégomènes*, p 277.

⁴⁶ Idem

⁴⁷ Al-Sanhoury, Le califat, son évolution vers une Société des nations orientales .p 125.

⁴⁸ Ici il faut rappeler deux événements : le premier c'est la construction de la mosquée. Le deuxième : le pacte de fraternisation entre les deux grandes tribus de Médine qui s'entretenaient perpétuellement, Al-aouss et al-khazraj. Ce Pacte de fraternité qui lia également entre eux tous les musulmans nouvellement installés à Médine.

⁴⁹ Pour davantage de précisions sur ce sujet voir : <http://al Hikma.fr/la-constitution-de-medine/#sthash.GeMHfNNa.dpuf>

⁵⁰ Muhammad Hamidullah, problèmes constitutionnels aux premiers temps de l'islam, p 45.

⁵¹ Sira ibn hicham, p347

⁵² Muhammad Hamidullah, problèmes constitutionnels aux premiers temps de l'islam, p 45.

⁵³ Le calife désigne uniquement les successeurs au prophète. Ce statut ne s'applique pas au prophète.

⁵⁴ Muhammad Hamidullah, problèmes constitutionnels aux premiers temps de l'islam, p 95.

⁵⁵ Ibn kathir, al-bidayah wa nihaya, v: VIII, p 41.

⁵⁶ Mohamed Said Ramdan A- bouti, Al-madahib Al-fikriya wa al-islamiya. Al-Bouti, était un théologien musulman syrien d'origine kurde. Il était à la tête du département des Croyances et Religions de la Faculté de la Shari'ah, à Damas. Il prêchait régulièrement dans les mosquées de la capitale syrienne, ainsi que d'autres villes syriennes où des centaines de musulmans et de musulmanes venaient assister à ses cours, sermons et conférences. Il est l'auteur de plus d'une quarantaine d'ouvrages dont beaucoup sont traduits en plusieurs langues dont le français. Il arrivait à la 23e position du classement des 500 musulmans les plus influents de 2009. Cheikh El-Bouti a été assassiné le 21 mars 2013 à Damas.

⁵⁷ Henri Laoust, les schismes dans l'islam, P 14.

⁵⁸ Il charge Amr ibn al'As en 638 JC de refaire la conquête de l'Egypte. En 660 il reprend la Mecque et Médine alors qu'Ali est le détenteur de l'ordre légitime.

⁵⁹ Fatwa.islamweb.net, numéro de la fatwa 11151.

⁶⁰ Cheikh Râdhi Al Yassine, p. 259 - 261. Sulh al-Hassan

⁶¹ Henri Laoust, les schismes dans l'islam, p 20.

⁶² Le surnom donné au premier gouverneur de la dynastie Abbasside.

⁶³ C'est Al-Mansour qui va fonder cette ville et y placer par la suite son pouvoir. Nommée Madinat Al-Mansour puis Madinat Al-salam.

⁶⁴ <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Etat-abbasside-750-945-l-Empire-de.html>

⁶⁵ Ragheb Al-sarjani, p102. Aldawla Al'otmaniya.

⁶⁶ Abdel al-Mounaim Al- Hachimi, p 10. Al-khilafat Al-ottmaniya

⁶⁷ Selon Larousse : Titre porté autrefois par les officiers supérieurs de l'armée ottomane et les hauts fonctionnaires.

⁶⁸ <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Premiere-Guerre-mondiale-et-chute.html>

⁶⁹ Selon le site internet : <http://www.droitconstitutionnel.org/congresNancy/comN3/issaT.pdf> « Tous les textes fondamentaux, à l'exception de celui du Liban, se réfèrent explicitement à l'Islam. Une disposition presque identique figure dans quasiment tous les textes : l'Islam est la religion de l'Etat. Les Etats arabes de l'Est (les pays Moyen-Orientaux) se différencient des Etats Maghrébins par le fait que leurs constitutions prévoient la normativité de la loi islamique: la loi islamique est la source de la législation positive ».

⁷⁰ Abdelfattah AMOUR, Constitution et religion dans les Etats musulmans, Constitutions et religions, Tunis, 1994, pp.32-34