

Pour citation de ce texte :

Azeddine Hmimssa, « La notion de citoyenneté dans la pensée islamique moderne et contemporaine » : *Site Observatoire des religions*, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal (CRCS, CRC - IPG), Décembre 2011, 19 pages.

<http://www.observatoiredesreligions.ca>

Biographie

Titulaire d'un baccalauréat en Sc. Mathématiques et d'un long parcours d'études traditionnelles sur l'islam, spécialisation dans les études coraniques, Azeddine Hmimssa a obtenu sa maîtrise en Sc. des Religions de l'Université de Montréal et poursuit actuellement des études doctorales à la même université. Il est membre du collectif de recherche de *La Chaire de recherche du Canada Islam, pluralisme et globalisation (CRC-IPG)* à la Faculté de Théologie et de sciences des religions. Ses intérêts de recherche se concentrent sur la citoyenneté dans sa relation avec la religion. Il participe à une recherche sous le titre : « *Contending Modernities Global Migration And The New Cosmopolitanism Public Ethics And Citizenship In Plural Societies* » avec l'Institut Kroc et l'Université de Boston.

Résumé

Dès les premiers mouvements de réforme islamique, avec Jamâl-Eddine Al-Afghâni, Mohamed 'Abdo, Mohamed Iqbâl et autres, le défi de donner une interprétation précise à la citoyenneté s'est imposé à la pensée islamique. Les thèmes comme le pacte entre gouvernant et gouverné, les droits des minorités, la relation entre foi islamique et citoyenneté ont été débattus tout le long de l'émergence des nouveaux États-Nations dans le monde arabo-musulman. En suivant une analyse qualitative longitudinale, on constate que dans un premier temps, le degré d'inclusion du référentiel occidental dans la définition de cette notion a été influencé par les conflits entre les islamistes et les régimes totalitaires en place ainsi que par l'hostilité étrangère à l'égard des États du monde musulman. Récemment, la pensée islamique tend, indépendamment de ces tensions, à s'équilibrer dans sa définition concertée en intégrant les référentiels islamiques et occidentaux. Concepts clés : citoyenneté, islam, islamisme, modernité, occident, minorités, inclusion.

Texte tiré du site internet Observatoire des religions

<http://www.observatoiredesreligions.ca>

L'observatoire des religions a été mis sur pied par la Chaire Religion, culture et société et la Chaire de recherche du Canada Islam, pluralisme et globalisation de la Faculté de théologie et de sciences des religions (Université de Montréal) pour mettre à la disposition du public des rapports de recherche, travaux étudiants et autres textes d'intérêt pour les personnes cherchant des informations sur les religions. Le contenu des textes n'engage que l'auteur.

Table des matières

Table des matières	1
1 Introduction	2
1.1 Objectif.....	2
1.2 Pourquoi la citoyenneté?	2
1.3 Problématique	2
1.4 Méthodologie et démarche de l'étude	2
1.4.1 Méthodologie.....	2
1.4.2 Définition de la citoyenneté	3
1.4.3 Définition de la pensée islamique.....	3
2 Description du développement de la citoyenneté	4
2.1 Introduction historique et mise en contexte	4
2.1.1 Phase I.....	4
2.1.2 Phase II.....	5
2.1.3 Phase III.....	5
2.2 Mouvement de réforme	5
2.2.1 Réforme du haut (penseurs du Sultan): 1800-1890 env.	5
2.2.2 Réforme du bas (penseurs des peuples): 1850-1935 env.	6
2.3 École Frères musulmans.....	7
2.3.1 1 ^{er} courant: Hassan Albanna, Hudaybi.....	7
2.3.2 2 ^e courant: Les Qotb.....	8
2.3.3 3 ^e courant: Le retour vers al-Banna	8
2.4 École civilisationnelle	9
2.5 École chiite wiliyat-ul-faqîh	10
2.6 École chiite civilisationnelle wiliyat-ul-faqîh.....	10
2.7 Écoles émergentes.....	10
2.7.1 Bulaç et Akdogän et l'islam civil en Turquie	10
2.7.2 Abdessalam Yassine et la citoyenneté spirituelle	11
2.7.3 Rachid Ghannoushi et la légitimité de libération	12
2.8 Conclusion sur la description	12
3 Analyse des trajectoires.....	12
3.1 Classification des propriétés de la citoyenneté.....	12
3.2 Cartographie des différentes écoles	15
3.3 Carte longitudinale des courants.....	15
4 Conclusion.....	17
5 Annexes.....	18
5.1 Liste des figures	18
5.2 Liste des tableaux.....	18
5.3 Bibliographie	18

1 Introduction

On parlera dans cette introduction de l'objet de notre recherche tout en exposant la problématique ainsi que la méthodologie suivie.

1.1 Objectif

Le but est d'effectuer une analyse qui traversera différents courants et différentes générations des penseurs islamiques de la période moderne et contemporaine pour nous refléter les trajectoires suivies par le développement du contenu de la notion de citoyenneté jusqu'aujourd'hui.

On veut connaître le degré d'intégration entre les définitions modernes d'origine occidentale de la modernité et le référentiel ancré dans les sources scripturaires de l'Islam.

1.2 Pourquoi la citoyenneté?

Dans un monde bouleversé par des changements accélérés par le développement accru des moyens de communication et de transmission de l'information, la citoyenneté reste l'une des valeurs les plus débattues par différentes cultures qui aspirent à la bonne gouvernance et à une meilleure gestion des affaires de la sphère publique.

Une telle étude nous permet de voir comment les formes du langage changent tout en ayant un élément commun partagé par différents systèmes notionnels de la modernité concernant la citoyenneté. On parle de différentes visions qui possèdent un noyau partagé, mais avec des programmes culturels différents, ou ce qu'on peut appeler : « des modernités multiples développées dans des États-nations différents et dans différents groupes ethniques et culturels »¹.

Regarder les dynamiques des définitions au sein d'une religion, d'une culture et d'une civilisation, ici l'Islam, nous informe sur les façons d'analyser les adhésions des personnes et des groupes ethniques et culturels à de nouvelles formes de citoyenneté lors des flux migratoires d'un pays à l'autre.

1.3 Problématique

On peut poser la question sur l'objet de recherche de la façon suivante : quelles trajectoires la définition et l'intégration des propriétés de la citoyenneté, telle que développée dans la modernité, ont-elles suivies dans la pensée islamique moderne et contemporaine?

1.4 Méthodologie et démarche de l'étude

On suivra une méthodologie d'analyse qualitative longitudinale descriptive et on s'inspirera de la définition de Kurzman « islam moderniste » pour cerner la pensée islamique à étudier.

1.4.1 Méthodologie

On appliquera une analyse qualitative longitudinale descriptive. Les méthodes d'analyse longitudinales de type quantitatif sont très connues et largement utilisées dans différentes disciplines. « D'une façon similaire, les approches longitudinales qualitatives ont été utilisées

¹ S. N. Eisenstadt, "Multiple modernities," *Daedalus* 129, no. 1 (winter 2000).

largement dans les domaines de recherche en sociologie, ethnographie et histoire sociale. Les approches constructivistes en analyse du discours ont utilisé cette méthode afin d'observer comment les gens construisent des concepts et des visions et comment ces dernières changent durant le temps »². Et c'est dans ce cadre que nous utiliserons cette méthode en suivant les étapes suivantes :

1. Définir différentes catégories de conception de la citoyenneté. On utilisera alors :
 - a. **Degré d'inclusion** de la citoyenneté pour décrire le degré d'intégration des éléments venant d'autres cultures, d'autres modernités, dans la définition islamique de la citoyenneté.
 - b. **Rupture épistémologique** dans la définition de la citoyenneté, quand un courant refuse toute inclusion du référentiel occidental dans sa définition.
2. Suivre les déplacements, les réinterprétations et la stagnation des significations du mot le long de la période cible.

1.4.2 Définition de la citoyenneté

On peut définir la citoyenneté comme étant le fait « d'être reconnu comme membre d'une cité (aujourd'hui d'un État) nourrissant un projet commun auquel ils souhaitent prendre une part active »³. Selon l'encyclopédie des sciences sociales, cette appartenance vient avec des conséquences sous forme de droits et obligations qui « sont aujourd'hui attribués également à tous les citoyens, car il est devenu inopportun de reconnaître l'existence de citoyens de seconde classe, que ce soit sur la base du lieu de naissance ou de résidence, le sexe, les croyances, les comportements, la race ou la caste »⁴. Trois courants se partagent des idéologies divergentes sur la citoyenneté : « le nationalisme et la démocratie, les deux prônent une citoyenneté active et dédiée, et la troisième est l'idéologie du bien-être dans laquelle l'État met l'accent sur une attitude passive qui prône une citoyenneté de consommateur »⁵. Et on constate que même au sein des différentes interprétations occidentales de la modernité, et à cause de ces différences idéologiques ci-dessus, la citoyenneté restera un sujet chaud pour les débats publics.

1.4.3 Définition de la pensée islamique

On définit par la « pensée islamique moderne » ce que Kurzman désigne par le courant de « l'islam moderniste »⁶, c'est-à-dire que nous choisissons ce courant en excluant de cette étude deux autres courants :

² D. Molloy et al., *Longitudinal qualitative research approaches in evaluation studies: a study carried out on behalf of the Department for Work and Pensions* (Department for Work and Pensions, 2002).

³ Contributeurs Wikipédia, "Citoyenneté," in *Wikipédia, l'encyclopédie libre* (2011). <http://fr.wikipedia.org/wiki/Citoyennet%C3%A9>. Visité le 9 décembre 2011.

⁴ A. Kuper and J. Kuper, *The social science encyclopedia* (Routledge, 2003). P : 146.

⁵ Ibid.

⁶ C. Kurzman, *Modernist Islam, 1840-1940: a sourcebook* (Oxford University Press, 2002). P : 4.

1. Le premier est le courant traditionaliste concentrant ses travaux sur le dogme et les questions jurisprudentielles et traitant rarement d'une façon exhaustive les questions reliées à la gestion. Dans ce sens, on ne parlera pas par exemple de penseurs comme 'Ali al-Shawkânî (1759-1834).
2. Le deuxième est le courant laïc ou séculariste, prenant comme référentiel complet des idéologies occidentales comme le socialisme, le nationalisme, libéralisme, etc. Et c'est pourquoi on ne parlera pas de penseurs comme Mohammed Abed al-Jabri (1936-2010).

Ceci ne signifie pas que les contributions de ces courants sont négligeables ou ne méritent pas d'être étudiées, mais c'est surtout pour cerner notre champ d'analyse et travailler sur un ensemble de courants de pensée qui ont une homogénéité à considérer : leur lien avec les mouvements politiques islamiques.

Donc on se basera sur les écrits des penseurs de « l'islam moderne » tel que défini précédemment, produits pendant différentes périodes de l'histoire moderne, à partir du début du 19^e siècle jusqu'à nos jours. Nous ne couvrirons sûrement pas tous les penseurs, ni tous les travaux, mais nous nous concentrerons sur ceux qui ont influencé plus directement les populations et les mouvements politiques islamiques.

La citoyenneté en arabe est traduite par le mot : « al-muwâtanah », qui vient du mot : « al-watan » qui signifie, selon « lissan al-'arab » le pays où la personne réside et y possède son habitation⁷. Une forme du mot au pluriel se trouve également dans le Coran « mawatina kathîrah » qui signifie plusieurs places ou plusieurs occasions. L'utilisation du mot citoyenneté/al-muwâtanah dans les écrits arabes est très récente et remonte à moins de cent ans.

2 Description du développement de la citoyenneté

Dans ce chapitre, on effectuera un suivi des écrits de la pensée islamique sur la citoyenneté en suivant une stratégie de description. On laissera l'analyse pour le prochain chapitre.

2.1 Introduction historique et mise en contexte

On peut distinguer trois phases essentielles de l'histoire de la civilisation islamique. Durant le passage d'une phase historique à l'autre, il y a eu des changements profonds touchant la position que prend le peuple (les citoyens) dans sa relation avec le gouvernement.

2.1.1 Phase I

Cette phase couvre la vie du Prophète de l'Islam et les trente premières années du califat. On remarque durant cette période une sorte d'appartenance et participation basée sur un Pacte organisant la population en deux paliers : le premier est le palier public caractérisé par la participation de tout le monde et concerne la gestion des affaires publiques et les décisions reliées à la défense ainsi que la gestion des conflits impliquant différentes communautés ethniques ou religieuses. Le deuxième palier est de nature communautaire et permet la liberté locale de chaque communauté religieuse à s'autogérer dans plusieurs domaines, entre autres dans les affaires religieuses, l'héritage et les conflits internes.

⁷ Lissan al-'arab est le dictionnaire le plus organisé et large de la langue arabe, écrit par Bnu Mandûr (1232-1311).

2.1.2 Phase II

Cette phase couvre l'ère des Omeyyades et Abbâsides et la majorité du règne des Ottomans. Cette période verra la disparition du pacte, et par conséquent, la disparition du premier palier public, puisque le régime politique s'est transformé en monarchie autocratique. Seul le palier communautaire sera sauvegardé à condition de ne jamais s'ingérer dans les affaires de l'État.

2.1.3 Phase III

Elle couvre la dernière période du règne des Ottomans. Cette phase a vécu des tentatives de restaurations partielles du palier public en essayant d'implanter des réformes importées de l'expérience du contact avec l'Europe, tel qu'on va voir avec al-Tunsi. Ceci inclura également un encadrement du deuxième palier communautaire, les « *Millets* », avec des codes et des législations à l'euro-péenne alors qu'il était autogéré d'une façon autonome dans le passé⁸.

2.2 Mouvement de réforme

Comme on l'a dit dans l'introduction sur le mot citoyenneté, l'utilisation de ce mot dans sa forme arabe : « al-muwâtanah » est très récente et remonte à moins de cent ans. Il est donc difficile de le trouver dans les écrits des premiers penseurs du mouvement de réforme du 19^e siècle, par contre il est facile de tracer les significations des enjeux reliés à la citoyenneté.

2.2.1 Réforme du haut (penseurs du Sultan): 1800-1890 env.

On trouve durant cette période généralement des dignitaires du gouvernement ottoman ou des riches de la société qui ont commencé à prendre contact avec l'Europe dans le cadre de missions diplomatiques ou d'études. Ceci leur a permis de voir le niveau du progrès réalisé par les pays européens et, bien sûr, le comparer avec le retard que les régions du monde arabo-musulman vit encore.

Ainsi, Khair al-Din Pasha al-Tunsi, dignitaire ottoman en Tunisie puis grand vizir, explique que le secret derrière le succès de l'Europe est « l'organisation basée sur la justice politique »⁹. Il constate : « nous apprenons, cher fils de la nation, une dernière leçon que nous ne devons jamais oublier : il n'est pas acceptable de remettre les affaires du royaume entre les mains d'une seule personne au point où le bien-être et la misère de la nation soient entre ses mains même si cette personne est la plus accomplie et intelligente »¹⁰. Son livre va donner des descriptions détaillées sur les pays européens, un après l'autre, comment ils fonctionnent et comment ils intègrent les citoyens dans cette « justice politique » en proposant de faire de même. Et concernant la recevabilité d'une telle imitation, il va statuer que « la sharia n'interdit pas la création des organisations politiques qui renforce la civilisation et le progrès ». Dans les chapitres d'introduction du livre, il défend sa démarche d'importer l'organisation sociale de l'Europe avec des références islamiques en expliquant que le progrès de l'Europe est dû, entre autres, à la

⁸ A.A.A. Na'im, *Islam and the secular state: negotiating the future of Shari'a* (Harvard University Press, 2008). P : 186.

⁹ K. al-Tunsi, *Aqwamul-massalik fi ma'arifati-ahwâl al-mamalik (meilleures chemins pour connaître la situation des pays)* (Imprimerie de l'État de la Tunisie, 1867). P : 11.

¹⁰ Ibid.P : 18.

contribution de la civilisation islamique. Le reste du livre est une description pure des différentes organisations politiques des différents États européens.

Les travaux de Rifa'a al-Tahtawi, résultats de son voyage en 1826 à Paris, ressemblent beaucoup à ceux d'al-Tunsi, bien qu'ils sont plus diversifiés. Mais quand on parle de la méthode pour importer ces notions de citoyenneté et du Pacte social, il offre une traduction du Code civil français et nous propose une vision européenne de la citoyenneté. Il dit : « la richesse vient de l'organisation des affaires et intérêts publics et qu'ils soient en égalité entre les citoyens, grâce à leur appartenance à la nation »¹¹. Bien qu'al-Tahtawi était un érudit de l'université Al-Azhar, quand il écrivait sur la modernité et la citoyenneté, il ne fait que superficiellement le lien avec le référentiel islamique, comme on l'a vu dans le passage précédent. Mais quand il écrit sur la jurisprudence islamique, on a un autre style « totalement islamique ». Les deux styles ne se mélangent que rarement dans une analyse rigoureuse et profonde.

On remarque alors que nous sommes devant une démarche basée sur deux principes :

- L'importation du concept de citoyenneté dans l'égalité de l'Europe.
- Propositions legalistes pour changer les lois de l'empire vers une intégration de la notion de citoyenneté à l'europpéenne pour encadrer les « *Millets* ».

Ceci est caractérisé par une séparation entre le corpus traditionnel puisant dans les références islamiques et celui moderne puisant dans les sources occidentales en se limitant à une simple traduction, bien qu'on trouve les deux corpus cohabitant chez chaque penseur.

2.2.2 Réforme du bas (penseurs des peuples): 1850-1935 env.

Les travaux des penseurs de cette deuxième vague de réforme étaient basés sur un « concept unificateur d'une *umma* considérée comme unique structure politique et sociale valable »¹². On constate qu'on est devant une tentative de restauration du palier public mentionné à la phase I de notre historique. Nous sommes devant une nouvelle rhétorique qui dépasse le stade de la traduction des concepts modernistes et la séparation des corpus vers une interprétation « islamique » en cherchant une justification dans les sources de la pensée islamique traditionnelle. Ceci caractérise les penseurs de ce courant comme Jamâl al-Dîn al-Afghânî, Muhammad 'Abduh, Muhammad Iqbâl et Rashid Rida.

Sous une discussion intitulée : « philosophie de la nation », al-Afghânî disait en parlant des propriétés de la citoyenneté: « quatre de ses propriétés viennent de la nature de la région et la cinquième vient pour influencer : la religion. Les autres sont : la langue, l'éthique, les coutumes et la région géographique »¹³ et c'est en se basant sur ces propriétés que les personnes « qui ne

¹¹ R. al-Tahtawi, *Manahij al-albâb almisriyyah fi mabahijil-âdâb al-'asriyyah (Méthodes pour les intelligents égyptiens sur les meilleures éthiques modernes)* (Imprimerie Al-amiriyyah, 1869).

¹² M. C. Hernández, *Histoire de la pensée en terre d'islam* (Paris: Desjonquères, 2005).

¹³ M. B. al-Makhzumi, *Khâtirat al-Afghani (Idées de l'al-Afghani)* (Beyrouth 1931/2002). Le livre est un recueil de discussions faites par al-Makhzumi, son secrétaire, avec sa permission. Selon al-Makhzumi et autres, al-Afghani a vérifié les écrits avant qu'ils soient communiqués. P : 85.

font pas partie d'un groupe sont définies comme étant *les autres* d'une façon absolue »¹⁴. Cette capacité d'intégrer la religion avec la culture et le spirituel avec le rationnel caractérise cette rhétorique. L'une des caractéristiques donc de cette définition de la citoyenneté se base sur une traduction des définitions modernes, mais tout en la soutenant par un référentiel interne propre à l'islam. Le courant va également participer largement dans la constitutionnalisation, considérée après la réforme culturelle et scientifique « comme le deuxième objectif ultime » du mouvement selon Kurzman¹⁵, dans un but de restaurer le pacte entre le peuple et le gouverneur en combattant l'autocratie. Mais le courant va garder deux faiblesses majeures : le manque d'organisation et de travail détaillé sur des lois spécifiques encadrant cette citoyenneté. Ce manque d'organisation est facile à observer dans la facilité avec laquelle les différents gouvernements émergeant en Égypte, Iran, Inde et à Istanbul vont persécuter ces penseurs, ainsi que dans les divergences déchirantes entre membres du courant, par exemple, entre al-Afghâni et Sayyid Ahmad Khân qui était la figure de proue du courant en Inde¹⁶.

2.3 École Frères musulmans

Contrairement à des écrits répondus sur l'organisation « Frères musulmans », une simple observation nous amène à constater qu'elle n'est pas monolithique et qu'elle a vécu des changements dramatiques durant le temps. C'est pour cela que nous la diviserons en trois courants afin de faciliter l'analyse dans la prochaine phase de notre étude.

2.3.1 1^{er} courant: Hassan Albanna, Hudaybi

Le premier courant est celui du fondateur principal, Hassan al-Banna, et d'autres cofondateurs comme Amîne al-Hudaybî. À cette époque la vision était claire, du moins chez al-Banna, qui déclarait : « Je conseille le bon comportement et le bel-agir entre les citoyens, même si leurs croyances et religions sont différentes », et concernant les droits et devoirs, il ajoute : « et je conseille l'équité envers les *dhimmi* et de bien se comporter envers eux selon le principe : ils ont ce que nous avons comme droits et supportent ce que nous supportons comme devoirs, et connaissant cela, on ne doit appeler à une discrimination raciale ou à un extrémisme sectaire »¹⁷. Cette vision qui s'appuie sur un appareil notionnel islamique (utilisation du concept *dhimmi* qui signifie les minorités protégées ou ayant un pacte avec le gouvernement du califat) et s'appuie sur des versets coraniques tout en incorporant des notions modernistes : (ils ont comme droits ce que nous avons et doivent ce que nous devons, c'est-à-dire l'égalité en terme de droits et obligations).

Cette vision est présentée d'une façon homogène, voir répétitif, dans ses écrits. Dans une lettre intitulée « trois visions », il écrit : « Nous avons une longue d'histoire de bonne relation entre tous les gens de cette patrie, musulmans et non musulmans, et ceux dont l'islam ne fait partie de leur croyance l'ont toujours considéré comme constituant de leur nationalité »¹⁸.

¹⁴ Ibid. P : 85.

¹⁵ Kurzman, *Modernist Islam, 1840-1940: a sourcebook*. P : 19.

¹⁶ Hernández, *Histoire de la pensée en terre d'islam*. P : 822.

¹⁷ H. al-Banna, *Ar-Rasâil (Les lettres)* (3e Édition, 1984). P : 48. Dans la lettre intitulée : « Appel à la jeunesse »

¹⁸ Ibid. P : 101.

Nous sommes devant une continuité de la vision réformiste tout en donnant des réponses plus proches des questions posées, en intégrant le référentiel d'une façon plus homogène dans la conceptualisation et en surpassant la faiblesse d'organisation. Par contre les détails manquent toujours surtout concernant la nature des législations relatives à cette citoyenneté afin de la sortir des généralités théoriques.

2.3.2 2^e courant: Les Qotb

Quand on dit exclusive, cela signifie l'exclusion de toute dimension occidentale ou moderniste dans la définition de la « citoyenneté », ceci est caractérisé par l'utilisation d'un référentiel trouvant son unique ressourcement dans l'islam et ses sources et par une rupture épistémologique avec la notion de citoyenneté telle qu'elle s'est développée en occident.

Après la campagne de répression contre le mouvement des Frères musulmans, commençant par l'assassinat de Hassan al-Banna et se terminant par une rafle des cadres et des sympathisants du mouvement après le coup d'État de Jamâl Abdennasser, un courant naîtra au sein des prisons en se basant sur les écrits de Sayed Qotb, qui constate « la fin proche du leadership de l'Homme occidental »¹⁹ à cause du fait qu'il n'a plus assez de valeurs qui lui permettent de continuer à diriger l'humanité²⁰. Cette exclusion de tout ce qui vient de l'Occident, sauf les sciences naturelles et physiques, mais non pas les sciences humaines, est à la base d'une redéfinition de la citoyenneté d'une façon exclusivement islamique : « le musulman n'a aucune nationalité sauf sa croyance et il ne doit s'appuyer ni sur une ethnie, une patrie ou une région »²¹. Et donc la définition de la nation est un « lieu gouverné par une croyance et un style de vie et une loi divine » et la « nationalité est une croyance et un style de vie »²²

Le problème est que cette rupture épistémologique avec toute pensée moderniste occidentale a gardé quand même un niveau de tolérance hérité de la première génération des Frères musulmans chez Sayid Qotb, mais la vision va se dévier par la suite à des explications qui ne respectent pas l'esprit original, encore présent chez Qotb, tout en gardant le cap de cette rupture qu'il propose. On trouve les traces de cette logique chez des théoriciens de seconde génération durant l'ère de la présidence d'Anwar Assâdat, tel Abdullah al-Khatib qui déclare que « la sharia doit être appliquée sur les gens du Livre qui habitent l'État islamique »²³.

2.3.3 3^e courant: Le retour vers al-Banna

Le courant de Qotb va rapidement susciter des polémiques au sein des Frères musulmans. Mohamed al-Ghazâli et Youssef al-Qaradâwî vont dédier plusieurs de leurs ouvrages à un effort de reprise de la citoyenneté inclusive d'al-Banna et la reprise du principe: « ils ont les droits que

¹⁹ S. Qotb, *Ma'âlim fi-tariq (Jalons sur le chemin)* (Dar Ashuruq, 1960/1980). P : 4.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid. P : 79.

²² Ibid. P : 145.

²³ Abdullah al-Khatîb dans le magazine *adda'awa*, numéro 56 décembre 1980. Source : <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=96046>

nous avons, et supportent ce que nous supportons (comme devoirs) »²⁴ par al-Ghazali et al-Qaradâwî. Ce dernier va dédier plusieurs livres à ces questions en déclarant que « le gouvernement islamique n'a pas le droit de forcer les chrétiens à faire quelque chose contraire à leur religion »²⁵. Ces essais vont essayer de combler le vide laissé par le manque de lois spécifiques détaillées.

2.4 École civilisationnelle

L'une des caractéristiques de l'école civilisationnelle est qu'elle est très diversifiée du fait qu'elle est constituée de penseurs issus de différents milieux et disciplines. Nous avons ici un Malek Bennabi, l'ingénieur intellectuel francophone, Hassan Turâbi, l'islamiste depuis sa jeunesse chez les Frères musulmans, Târiq al-Bichrî et Muhammad Amara, ces anciens nationalistes panarabes, etc. Le point commun entre ces penseurs est qu'ils partent d'une analyse historique de la civilisation islamique pour essayer de comprendre des causes de l'effondrement de cette civilisation et les moyens pour qu'elle se relève de nouveau.

Cette école vit des changements fréquents et la cohabitation de plusieurs tendances au sein du même cadre de pensée. Bien qu'elle dénonçait la colonisation, elle avançait que le chemin du futur passe par un changement interne chez le musulman, mais dans les détails ce changement est loin des dimensions spirituelles de l'islam telles que vécues et proposées par al-Banna par exemple. Ce blâme envers la colonisation ne les empêche pas d'avoir une vision totalement inclusive de la citoyenneté. En parlant de l'idée « Afro-Asiatique » par exemple, Bennabi avance que les musulmans ont besoin d'une unité qui « prenait corps sous une forme adéquate représentant la forme institutionnelle de la volonté collective du monde musulman ». Dix ans après Bennabi, en rédigeant une nouvelle préface, propose de changer d'une « perspective surtout islamique » vers une autre « largement humaine »²⁶ dans le cadre de laquelle il faut considérer le problème. Cette perspective humaine ne peut être donc qu'inclusive non seulement de différentes définitions de la citoyenneté, mais d'autres principes appartenant à la modernité. On remarque une trajectoire similaire chez Turâbi qui va naviguer d'une position non inclusive durant les années 80 à l'autre bout du chemin pour déclarer en 2010 que « la citoyenneté ne peut être basée que sur un pacte social qui ressemble à l'acte de mariage ou l'entente commerciale »²⁷. De son côté Târiq al-Bichrî est considéré comme un défenseur de la citoyenneté ouverte et égalitaire envers tous les citoyens en avançant que « le principe de citoyenneté ne fait pas partie des branches de la pensée, mais plutôt des principes fondateurs de la politique et la marginaliser peut causer une désintégration de la nation »²⁸.

²⁴ M. al-Ghazali, *At-ta'assub wat-tasâmuh bayna al-massîhiyyah wal-islâm (l'extrémisme entre le christianisme et l'islam)* (Ennahdah, 2005). P : 42.

²⁵ Y al-Qaradawi, *Al-aqalliyyât addiniyyah wal-hal al-islâmi (les minorités religieuses et la solution islamique)* (Wahbah, 1996). P : 13.

²⁶ M. Bennabi, *Vocation de l'islam* (Albouraq, 2005). P : 36.

²⁷ Déclaration faite à France 24, le samedi 30 octobre 2010

²⁸ T. al-Bichri, *bayna al-jâmi'a addîniya wal-jâmi'a assiyâyssiya fil-fikr assiyâyssi (entre le regroupement religieux et le regroupement national dans la pensée politique)* (Dar Ashuruq, 1998). P : 26.

2.5 École chiite wiliyat-ul-faqîh

La théorie « wiliyat-ul-faqîh » est considérée comme une révolution aussi bien dans la pensée politique que dans le dogme chiite. Ceci a fait sortir les chiites de l'attentisme vers l'action politique pour bâtir un gouvernement islamique tout en attendant l'imam Mahdi (un mythe de messie qui reprendra le contrôle du pouvoir politique par la ligné des Imams descendants du Prophète de l'Islam). N'empêche que le mouvement réformiste a vu apparaître parmi ses rangs des réformistes chiites. Avec Ruhullah Khomeyni, des questions reliées à la citoyenneté, aux droits des citoyens vis-à-vis du gouvernement vont être exposées et débattues dans le cadre de la présentation de sa théorie sur le gouvernement islamique. Et dans un climat de tension avec le règne du *shah* qui représente selon Khomeyni aussi bien le gouvernement autocratique et la dictature absolue que la complicité avec l'occident, il choisit le refus de toute inclusion des notions de l'Occident en terme de gouvernance dans la constitutionnalisation du gouvernement islamique, ainsi « les autorités, complices du colonialisme, ont été contraintes à s'inspirer des législations de l'Angleterre, la France, la Belgique et l'Amérique et on sait que tout cela est illicite dans notre religion »²⁹. Il se peut que ces positions exclusivistes prises par Khomeyni alors qu'il prêchait aient changé par la suite une fois au pouvoir, mais je n'ai pas trouvé de positions qui contredisent ce que je viens de rapporter.

2.6 École chiite civilisationnelle wiliyat-ul-faqîh

Bien que d'autres penseurs chiites se basent sur la théorie du « wiliyat-ul-faqîh » sans laquelle aucun effort intellectuel dans le domaine politique n'est valable, ils ont développé avec le temps une vision inclusive. C'est ce que nous avons appelé l'école civilisationnelle wiliyat-ul-faqîh, parce qu'elle propose un « projet *civilisationnel* islamique ». Elle englobe des penseurs comme Muhammad Hussein Fadl-Allâh et Muhammad Mahdi Shamseddine. Les deux sont libanais. Le premier est connu pour parler de son projet de « l'État humaniste »³⁰ avant de parler de l'état islamique et le deuxième est connu pour son encouragement de toute ouverture chrétienne-musulmane. Cette vision inclusive est sûrement influencée par la diversité libanaise composée de différentes confessions et cultures.

2.7 Écoles émergentes

Avec les défis grandissants et en face de cette diversité dans les expériences vécues par les mouvements politiques islamiques, plusieurs autres tendances ont émergé durant les deux dernières décennies. On peut parler des trois écoles suivantes.

2.7.1 Bulaç et Akdogân et l'islam civil en Turquie

Après l'échec du gouvernement de Necmettine Erbakan et sous la pression de l'élite laïque en Turquie, l'armée entamera un coup d'État doux en obligeant le parti de la Prospérité à démissionner de la vie politique. Face à cette impasse politique, Ali Bulaç un penseur proche des islamistes, déclare la « fin de l'islam politique » et appelle à un « islam civil »³¹ ce qui

²⁹ R. Khomeyni, *al-hukûmatul islâmiyyah (Le gouvernement islamique)* (Alexendria, 1969). P : 13.

³⁰ M. H. Fadl-Allâh, *almashrû'e al-hadâri al-islâmî (le projet civisationnel islamique)* (alm'aarif, 1991). P : 141.

³¹ A. T. Kuru, "Reinterpretation of Secularism in Turkey," in *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Parti*, ed. H. Yavuz (University of Utah Press, 2006). P : 140.

représentera le début d'une vision sociale de l'islam. Akdogän comblera le vide idéologique laissé par cette déclaration en proposant le principe de la « démocratie conservatrice » basée sur trois principes : le sens commun, la prudence et les changements graduels. La « démocratie conservatrice » refuse même d'être libellée comme « islamique ». Ce qui importe pour notre sujet de recherche est que « démocratie conservatrice » en tant qu'idéologie multidimensionnelle que le PJD va s'approprier est basée sur :

- Une **modernité** qui ne rejette pas la **tradition**.
- Un **universalisme** qui ne rejette pas le **régionalisme**.
- Un **rationalisme** qui ne rejette pas la profondeur **spirituelle** de la vie.³²

Cette vision est considérée comme à la limite de ce l'islam puisse permettre en terme de flexibilité sur des sujets comme la citoyenneté relativement à la modernité et ceci se traduira dans les différentes lois votées par le PJD.

2.7.2 Abdessalam Yassine et la citoyenneté spirituelle

En face d'un régime monarchique autocratique, Yassine va baser sa rhétorique dès le début sur l'invalidité de la relation actuelle entre un roi gouverneur absolu et ses « sujets » en avançant que la relation gouverneur-gouverné en islam est basée sur un pacte composé de conditions imposées aux deux parties. Ce Pacte est la base de la légitimité du dernier.

Dans un long éloge des vertus des sociétés occidentales, rares par la pensée islamiques envers l'occident, il recense : « La liberté, en est une, la liberté et la liberté (...) les sciences, l'assiduité, l'ordre et la compétence au travail (...) la démocratie aussi (...) la société civile, avec son véritable multipartisme, son activisme associatif, son militantisme syndical, et son humanitarisme (...) Une autre vertu : la justice. Le citoyen en Occident prévaut de ses droits, et lorsqu'il est victime d'une injustice, poursuit son offenseur »³³.

Yassine va marier la notion de citoyenneté, telle que conçue dans l'expérience des sociétés occidentales à la recherche de la liberté, avec une dimension spirituelle qu'il va appeler : « al-mowâtanah al-imâniyyah » (la citoyenneté spirituelle). Il dit : « entre les citoyens dans une société de droit, il y a des liens d'intérêt organisés par une loi temporelle, et c'est tout. Entre les musulmans, la citoyenneté spirituelle couvre cette citoyenneté géographique politique par une couverture de bonté »³⁴.

³² S. Tepe, "Turkey's AKP: A Model "Muslim-Democratic" Party?," *Journal of Democracy* 16, no. 3 (2005). P : 80,81.

³³ A. Yassine, *The Muslim mind on trial: divine revelation versus secular rationalism* (Justice and Spirituality Pub., 2003). P : 74, 75.

³⁴ A. Yassine, *Al-'adl awil-islamiyûna wal-hokm (La Justice : les islamistes et le pouvoir)* (Dar Al-afaq, 2001). P : 174.

2.7.3 Rachid Ghannoushi et la légitimité de libération

Ghannoushi va développer également une vision inclusive en critiquant la vision d'al-Mawdûdi qui a mis, dans sa théorie sur les institutions politiques de l'État islamique, parmi les conditions d'être membre dans les institutions législatives : l'islam et le sexe masculin. Dans sa construction du concept de la citoyenneté, Ghannoushi base la légitimité du pacte de citoyenneté sur l'effort de libération des États nations du colonialisme³⁵. D'où les musulmans et les non-musulmans ont les mêmes droits et devoirs à tous les niveaux de participation sociale et politique.

2.8 Conclusion sur la description

Les écrits des penseurs islamiques ont abordé différents sujets reliés à la citoyenneté, entre autres :

- Les droits et devoirs des citoyens en général.
- Les droits et devoirs des minorités religieuses ou ethniques.
- Le degré d'inclusion de la modernité dans la définition de la citoyenneté.
- Le degré d'inclusion des minorités religieuses dans les institutions législatives de l'État islamique.

On trouve parfois plusieurs livres du même auteur traitant de ces questions. Parfois les passages sont rares et le discours sur la citoyenneté vient surtout dans le cadre du combat contre la dictature pour l'instauration de l'autorité du peuple ou ce que Muhammad Mahdi Shamseddine appelle : « wilayat ul ummah » c'est-à-dire « la tutelle de la communauté par elle-même »³⁶ qui est plus large et plus ouverte que « wilayat al-faqîh » (autorité des savants religieux).

Ces écrits ne sont pas monolithiques et on trouve une grande diversité même au sein du même courant. Cette diversité montre une richesse, mais également un climat tendu qui produit des réactions d'isolement face à la répression ou des réponses non complètes face aux demandes pressantes de la population et des mouvements politiques.

3 Analyse des trajectoires

Dans ce chapitre, nous appliquerons différentes stratégies d'analyse longitudinales sur le concept de la citoyenneté et comment s'est-elle déplacée en termes de degré d'inclusion.

3.1 Classification des propriétés de la citoyenneté

Dans le tableau suivant, on a rassemblé et classifié les éléments définissant la citoyenneté chez les écoles de la pensée islamique.

³⁵ R. Ghannoushi, *al-horriyyât al'âmma fiddawla al-islâmiyya (Les libertés publiques dans l'État islamique)* (Centre des Études de l'Unité Arabe, 1993).

³⁶ S. Aoun, *Aujourd'hui l'Islam: fractures, intégrisme et modernité* (Médiaspaul, 2007). P : 54.

Pour lire le tableau, on a établi trois niveaux de relation en hiérarchie entre la modernité et l’islam concernant la citoyenneté :

1. **Accepter** : L’école accepte d’intégrer les références occidentales dans sa définition de la citoyenneté. Il se peut qu’elle accepte ces références, mais, dans la conceptualisation de la citoyenneté, propose une alternative purement islamique.
2. **Inclure** : Elle inclue les références occidentales.
3. **Intégrer** : Elle intègre les références occidentales avec celle de l’islam dans une synthèse nouvelle.

Tableau 1: Classification des écoles selon les niveaux de définition de la citoyenneté

Écoles	Accepter		Inclure		Intégrer		Note
	OUI	NON	OUI	NON	OUI	NON	
Mouvement de réforme (Réforme du haut)	O		O			N	Il y a absence de synthèse des éléments issus des deux sphères : islam et modernité, mais il y a acceptation des deux.
Mouvement de réforme (Réforme du bas)	O		O	N		N	Al-Afghani proposait une alternative islamique tout en acceptant la modernité, de même que Rachid Réda, alors que Muhammad ‘Abdo voulait inclure des principes de la modernité.
École Frères musulmans : Hassan Albanna	O		O			N	Les éléments sont inclus dans leur forme moderne selon un choix préalable.
École Frères musulmans : Les Qotb		N		N		N	Il y a un refus de tout ce qui vient de l’occident en termes de valeurs. Mais il y a une logique de construction de valeurs alternatives

École Frères musulmans : Le retour vers al-Banna	O		O			N	Les éléments sont inclus dans leur forme moderne selon un choix préalable.
École <i>civilisationnelle</i>	O		O		O		Reformulation des définitions occidentales dans une formulation culturelle islamique
Écoles chiite wiliyat-ul-faqîh		N		N		N	Il y a un refus de ce qui vient de l'occident. Il faut noter que des éléments de la citoyenneté telle qu'existant en occident sont là, mais définis autrement.
Écoles chiite <i>civilisationnelle</i> wiliyat-ul-faqîh	O		O		O		Reformulation des définitions occidentales dans une formulation culturelle islamique dans une connotation chiite.
Écoles émergentes: l'islam civil en Turquie	O		O		O		Un haut niveau de synthèse à tel point que le référentiel islamique devient transparent pour ne pas dire inapparent. Exemple : le refus du mot « islamique » pour nommer la « démocratie conservative ».
Écoles émergentes: Abdessalam Yassine	O		O		O		Une synthèse basée sur un mixage de la spiritualité de l'islam avec les définitions opérationnelles (lois, outils législatifs) de la modernité
Écoles émergentes: Rachid Ghannoushi	O		O		O		Reformulation des définitions occidentales dans une formulation culturelle islamique. Très proche de l'école <i>civilisationnelle</i> .

3.2 Cartographie des différentes écoles

On veut maintenant « mesurer » le degré d'inclusion du référentiel occidental de la citoyenneté. On a effectué une cartographie des différentes écoles de pensée par rapport au concept du degré d'inclusion. En se basant sur les descriptions, on obtient le résultat suivant :

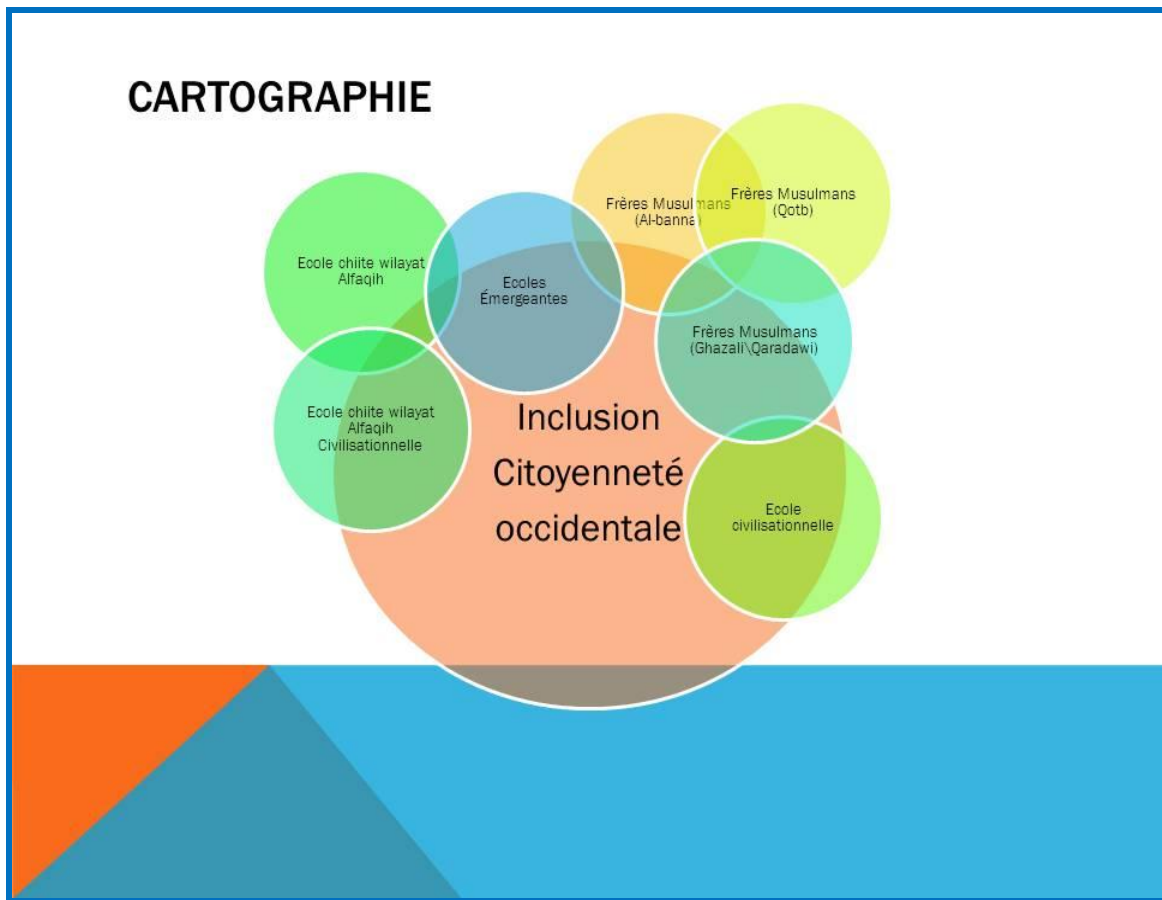


Figure 1 : Cartographie du degré d'inclusion chez les écoles de pensée

Le cercle central représente le degré d'inclusion de la citoyenneté dans sa forme occidentale. La représentation est relative du fait des grandes variations durant le temps au sein de chaque école. Il faut noter que le degré d'inclusion ne reflète pas nécessairement comment l'école intègre les différentes personnes et groupes de la société dans une citoyenneté égalitaire.

3.3 Carte longitudinale des courants

On va essayer de représenter le degré d'inclusion, mais en ajoutant le facteur de temps. Ceci nous renseignera sur les tendances du développement des concepts.

Le graphique suivant est le résultat obtenu quand on a jouté également des dates qui ont vu des conflits entre les régimes politiques dans le monde arabo-musulman ou bien des pressions ou des conflits avec des forces étrangères.

Ainsi, on a les événements marquants suivant :

- 1966 et les années qui l'ont précédé a été marquée par une confrontation entre le régime nassériste et les Frères musulmans en Égypte.
- 1979 : il y a eu la révolution islamique en Iran. Mais il faut aussi prendre en considération l'amertume laissée chez les religieux chiites par le coup d'État contre le gouvernement nationaliste de Mosaddegh en 1953 avec l'implication des Britanniques et des Américains. Les écrits de Khomeiny qui seront rassemblés dans son livre « Le gouvernement islamique » remontent à la fin des années 60.
- 1991 : La guerre du Golfe.
- 1997 : Le coup d'État « soft » en Turquie contre le gouvernement d'Erbakan.
- 2001 : les attentats du 11 septembre et les États-Unis attaquent l'Afghanistan puis l'Iraq.
- 2011 : Le printemps arabe.

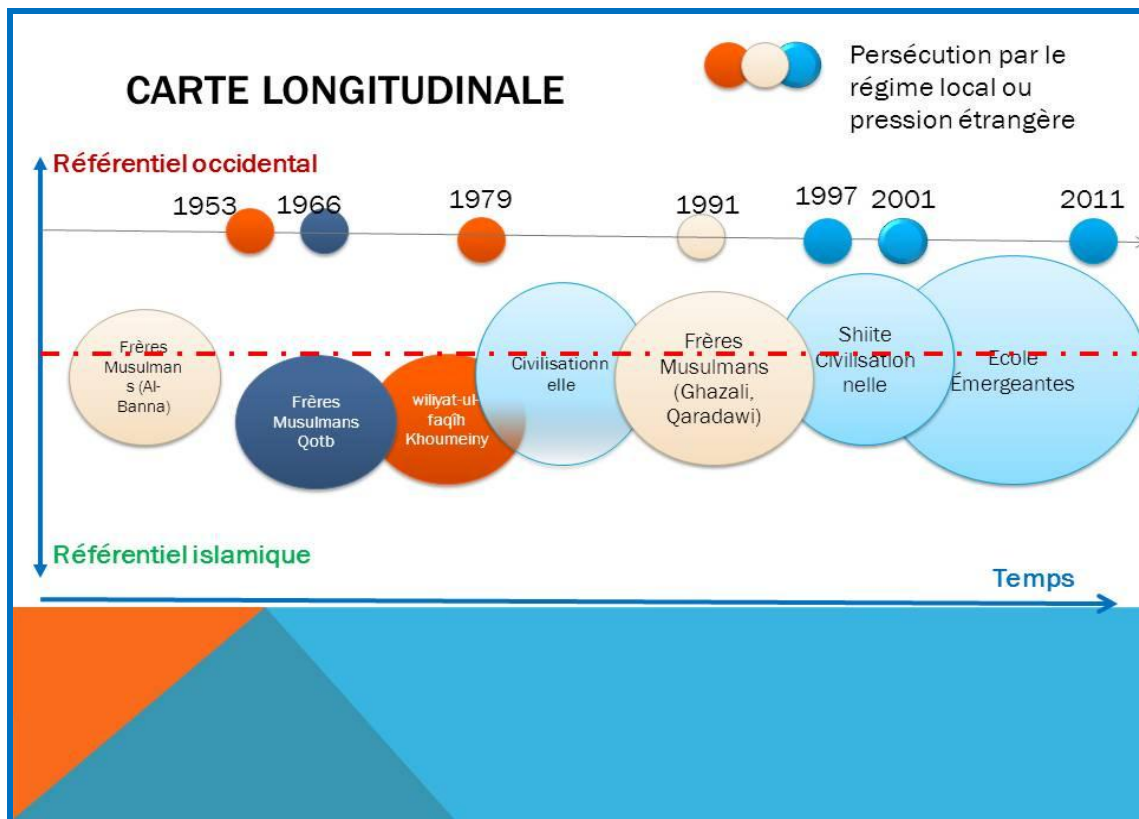


Figure 2: Carte longitudinale sur le développement de l'inclusion

On a abouti à deux constatations :

1. Le niveau d'inclusion du référentiel occidental descend comme réaction à des conflits avec les régimes locaux ou des forces étrangères. Plus le climat est tendu, plus la pensée tendait vers l'isolement ou la rupture épistémologique.
2. Durant la dernière période, la vision chez les penseurs islamiques a commencé à réaliser un équilibre indépendamment des conflits.

4 Conclusion

Si la plupart de ces courants sont inclusifs par rapport aux définitions de la citoyenneté venant de l'extérieur, le niveau d'inclusion et de synthèse de ces définitions dans un système notionnel islamique est différent d'un penseur à l'autre.

Il est clair de constater que la pensée islamique tend vers un équilibre, loin des réactions momentanées aux pressions étrangères et aux répressions locales. Les définitions issues de cet équilibre sont basées sur le partage de plusieurs propriétés de cette citoyenneté avec les autres cultures et civilisations.

Les nouvelles expériences éventuelles de gouvernements islamistes, fruits du printemps arabe, façonneront plus ces visions de la citoyenneté et pousseront les limites plus loin chez les théoriciens de la pensée islamique contemporaine dans la synthèse comme ce qu'on a vu chez les penseurs de l'islam civil en Turquie. Ceci permettra également plus de clarifications et de législations sur l'encadrement de cette citoyenneté.

On aurait aimé étendre cette étude sur l'existence de musulmans en Occident et comment cela défiera la pertinence des principes considérés déjà comme acquis par la vision occidentale de la citoyenneté. Il suffit de mentionner dans ce sens la polémique sur la religion du président des États-Unis Barak Obama lors de sa campagne électorale, comme si être musulman signifie ne pas avoir le droit d'être président. Il suffit de se poser la question sur les chances qu'un musulman français possède pour être président de la République de l'égalité et la fraternité!

L'idée est que toutes les civilisations font face maintenant à un vrai défi d'inclusion des autres cultures et notre problématique dépasse largement le cas de la pensée islamique moderne.

5 Annexes

5.1 Liste des figures

Figure 1 : Cartographie du degré d'inclusion chez les écoles de pensée.....15

Figure 2: Carte longitudinale sur le développement de l'inclusion.....16

5.2 Liste des tableaux

Tableau 1: Classification des écoles selon les niveaux de définition de la citoyenneté.....13

5.3 Bibliographie

al-Banna, H. *Ar-Rasâil (Les Lettres)*. 3e Édition, 1984.

al-Bichri, T. *Bayna Aljâmi'a Addîniya Wal-Jâmi'a Assiyyâssiya Fil-Fikr Assiyyâssi (Entre Le Regroupement Religieux Et Le Regroupement National Dans La Pensée Politique)*. Dar Ashuruq, 1998.

al-Ghazali, M. *At-Ta'assub Wat-Tasâmuh Bayna Al-Massâhiyyah Wal-Islâm (L'extrémisme Entre Le Chrétianisme Et L'islam)*. Ennahdah, 2005.

al-Makhzumi, M. B. *Khâtirat Al-Afghani (Idées De L'al-Afghani)*. Beyrouth1931/2002.

al-Qaradawi, Y. *Al-Aqalliyyât Addiniyyah Wal-Hal Al-Islâmi (Les Minorités Religieuses Et La Solution Islamique)*. Wahbah, 1996.

al-Tahtawi, R. *Manahij Al-Albâb Almisriyyah Fi Mabahijil-Âdâb Al-'Asriyyah (Méthodes Pour Les Intelligents Égyptiens Sur Les Meilleures Éthiques Modernes)*. Imprimerie Al-amiriyyah, 1869.

al-Tunsi, K. *Aqwamul-Massalik Fi Ma'arifati-Ahwâl Al-Mamalik (Meilleures Chemins Pour Connaitre La Situation Des Pays)*. Imprimerie de l'État de la Tunisie, 1867.

Aoun, S. *Aujourd'hui L'islam: Fractures, Intégrisme Et Modernité*. Médiaspaul, 2007.

Bennabi, M. *Vocation De L'islam*. Albouraq, 2005.

Eisenstadt, S. N. "Multiple Modernities." *Daedalus* 129, no. 1 (winter 2000): 1-29.

Fadl-Allâh, M. H. *Almashrû'e Al-Hadâri Al-Islâmî (Le Projet Civisationnel Islamique)*. alm'aarif, 1991.

Ghannoushi, R. *Al-Horriyyât Al'âmma Fiddawla Al-Islâmiyya (Les Libertés Publiques Dans L'état Islamique)*. Centre des Études de l'Unité Arabe, 1993.

Hernández, M. C. *Histoire De La Pensée En Terre D'islam*. Paris: Desjonquères, 2005.

- Khomeyni, R. *Al-Hukûmatul Islâmiyyah (Le Gouvernement Islamique)*. Alexendria, 1969.
- Kuper, A., and J. Kuper. *The Social Science Encyclopedia*. Routledge, 2003.
- Kuru, A. T. "Reinterpretation of Secularism in Turkey." In *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Parti*, edited by H. Yavuz. University of Utah Press, 2006.
- Kurzman, C. *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*. Oxford University Press, 2002.
- Molloy, D., K. Woodfield, J. Bacon, Great Britain. Dept. for Work, and Pensions. *Longitudinal Qualitative Research Approaches in Evaluation Studies: A Study Carried out on Behalf of the Department for Work and Pensions*. Department for Work and Pensions, 2002.
- Na'im, A.A.A. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Harvard University Press, 2008.
- Qotb, S. *Ma'âlim Fi-Tarîq (Jalons Sur Le Chemin)*. Dar Ashuruq, 1960/1980.
- Tepe, S. "Turkey's Akp: A Model "Muslim-Democratic" Party?". *Journal of Democracy* 16, no. 3 (2005): 69-82.
- Wikipédia, Contributeurs. "Citoyenneté." In *Wikipédia, l'encyclopédie libre*, 2011.
- Yassine, A. *Al-'Adl Awil-Islamiyûna Wal-Hokm (La Justice: Les Islamistes Et Le Pouvoir)*. Dar Al-afaq, 2001.
- . *The Muslim Mind on Trial: Divine Revelation Versus Secular Rationalism*. Justice and Spirituality Pub., 2003.