

DIALOGUE MÉDITERRANÉEN SUR LA PENSÉE RELIGIEUSE ET LA SÉCULARISATION DES SOCIÉTÉS

*

SÉANCE DU LUNDI 9 MAI 2011
COLLÈGE DES BERNARDINS

*

COMPTE-RENDU

« *Sécularisation et droit* »

Étaient présents : Jacques Huntzinger, Valentine Zubert, Wassila Ltaief, Fabienne Robert, Cécile Baguenaud et Marjorie Moya.

Intervenants : Jacques Huntzinger et Ali Mezghani.

INTERVENTION DE JACQUES HUNTZINGER¹

Ancien Ambassadeur de France en Israël, Jacques Huntzinger est aujourd'hui le Secrétaire général des Ateliers culturels méditerranéens, projet initié en 2008 par l'Élysée et le Quai d'Orsay dans le cadre de l'Union pour la Méditerranée. Il dirige également les séminaires « Dialogue méditerranéen sur la pensée religieuse et la sécularisation des sociétés » au Collège des Bernardins à Paris. Il a récemment publié Il était une fois la Méditerranée (CNRS Éditions, 2010).

La conception du droit, dans l'Islam, est tout à l'inverse de la pensée occidentale. Le droit islamique « est une loi descendue du ciel », selon l'expression d'Hocine Benkheira. Le juriste qu'est Ali Mezghani dira les choses de la façon suivante :

« Le paradoxe tient au fait que la pensée en Islam est centrée sur la normativité mais en proscrivant les sciences rationnelles. C'est le *kalam*, la théologie rationaliste, contre la philosophie. Le droit n'est pas pensé en tant que tel et la question du fondement du droit et de sa fonction sociale n'a pas été réfléchie de façon autonome. Le droit, malgré sa forte présence technique, n'a pas été objet de discours parce que, tout simplement, la question s'est résolue d'elle-même comme le résultat des négations auxquelles a procédé l'Islam dans sa première période, sous la domination de l'acharisme contre le mutazilisme : négation du libre arbitre, négation de la causalité comme suite de la dénégation de toute nature aux choses, et négation de la raison à connaître. Ces trois négations ont des conséquences importantes. D'une part, la révélation est la seule voie de la connaissance et elle est transmise de génération en génération. D'autre part, il n'est pas question d'enfermer Dieu et sa volonté dans aucun devoir, dans une quelconque loi, il est impossible de concevoir un droit autonome qui soit d'origine humaine. »

La *charia*, ou le *char*, est cette loi divine contenu dans les textes sacrés de la Révélation et de la vie du Prophète que sont le Coran et la *Sunna*, recueil des « dires » du Prophètes, les hadiths. C'est le seul droit, la seule loi qui existe.

Pour l'Islam, le seul « législateur », c'est Dieu. Le droit terrestre, le *fiqh*, n'est qu'une interprétation de la loi, cette norme englobante de nature tout à la fois religieuse, morale, sociale et juridique qu'est la *charia*. Le terme de *charia* est le siège de la confusion des instances. Son sens a évolué, il s'est beaucoup dégradé à force de récupérations politiques. À l'origine, elle signifiait la voie tracée par Dieu pour le Salut de l'âme.

¹ Extrait de son dernier ouvrage, *Il était une fois la Méditerranée*, Paris, CNRS Éditions, 2010 : p. 226-231.

Elle est devenue le système de normativité islamique ou encore loi positive. C'est aujourd'hui un slogan qui résume un projet de société, la société chariatique rêvée par Ibn Taymiyya, Abdel Wahhab, les premiers Frères Musulmans, Al Qutb, les islamistes radicaux contemporains. La fonction première de la *charia*, loi divine révélée au Prophète, est celle du Salut et du bien-être spirituel du croyant, mais elle va vite donner lieu à une fonction seconde : l'organisation de la vie sociale ainsi que la règlementation de la vie pratique quotidienne de l'individu. Le Salut de l'homme et la justice de l'organisation sociale vont de pair et ils passent par le respect le plus étroit des principes et des prescriptions inscrits dans les textes ou tirés de l'interprétation des textes.

Mais la *charia* ne peut pas par elle-même constituer l'ensemble des règles de droit. C'est un ensemble de principes, et non un code de règles applicables dans la mesure où la loi de la *charia*, telle qu'elle est présentée dans le Coran, s'exprime en fait à travers un certain nombre de statuts légaux. « Mahomet n'a pas eu l'intention d'instituer un nouveau système législatif. La preuve en est dans le petit nombre de versets du Coran qui sont relatifs au droit : cinq ou six cents sur six mille. »² Le Coran va devoir être interprété pour que puissent être « extraits » des versets normatifs qui constituent la *charia*, l'ensemble des règles applicables à l'organisation de la vie économique, sociale et familiale. Ce sera le rôle éminent du *fiqh*. La *charia* désigne la loi, englobante et centrale, et le *fiqh* désigne la règle pratique, la norme tirée de la *charia*. La *charia* est un corpus sacré, mais son application passe nécessairement par le *fiqh*, le « droit musulman » qui est une construction humaine encadrée par des principes précis et rigoureux. Puisque par définition, il n'y a pas de législateur dans l'Islam à l'exception de Dieu, tout repose sur la pratique de l'interprétation jurisprudentielle des versets du Coran, complétés par les trois autres sources du droit, définies par les *usul fiqh*, que sont la Tradition (la *Sunna*), la raisonnement analogique et le consensus (l'*ijmah*). Dans l'approche la plus rigoriste de l'interprétation de la *charia*, on se limite au commentaire littéral du texte du Coran, le *tafsir*, et l'étude de la Tradition, de la *Sunna*, pour la formation de la jurisprudence. Cette compétence d'élaboration de la jurisprudence qu'est le *fiqh* est très vite attribuée aux théologiens légistes établis auprès du pouvoir, les *fuqaha*, notamment les grands oulémas. Jacques Berque a eu une formulation heureuse lorsqu'il a comparé la relation entre la *charia* et le *fiqh* à la relation établie par Kant entre la raison pure et la raison pratique. Ainsi, le slogan « du retour à la *charia* » ou de « l'application intégrale de la *charia* » n'a pas vraiment de sens pratique dans la mesure où toute société arabe a nécessairement besoin d'une raison juridique pratique qui passe par une intermédiation humaine, jurisprudentielle ou législative pour l'établissement des règles de droit.

C'est le sens de toute l'histoire de l'adaptation du « droit musulman » à partir du XIX^e siècle face à la poussée de la modernisation sociale et culturelle, aux nouvelles demandes exprimées par le corps social, à l'évolution des mœurs, à l'adaptation aux nouvelles contraintes économique. Le débat s'ouvre alors dans le système sunnite sur la contradiction croissante entre l'interprétation libérale et l'ouverture nécessaire du droit à une rationalité nouvelle. « Sur le plan pratique, le débat s'est fixé sur des questions révélatrices d'un antagonisme profond entre le droit élaboré par les auteurs sunnites au cours des siècles et le droit moderne qu'ils découvraient à travers la nouvelle Europe sorties des Lumières et des révolutions anglaise, américaine et française » (Yadh Ben Achour). Se pose alors la question de l'usage de la raison dans l'adaptation des règles fixées au sein du *fiqh*. Parce que les musulmans sunnites sont les enfants du texte et les gardiens du texte dans toutes ses limites, il est très compliqué et très difficile de trouver les voies et moyens pour sortir du texte afin de répondre aux besoins nouveaux des sociétés. Le refus des principes d'usage de la raison hors du texte affirmé par les théoriciens du droit musulman qu'ont été Shatibi, puis Shafii et Juwaini, va marquer les esprits et la doctrine jusqu'au XX^e siècle. Comme le rappelle Yadh Ben Achour, « toute chose existante étant soumise à Dieu, il n'y a rien de naturel en Islam, ni loi naturelle, ni droit naturel, ni raison naturelle. » Il faut alors contourner le dogme et s'engager dans des voies qui permettront l'usage de la raison sans paraître trop trahir les principes. D'un côté, il y a le dogme selon lequel le droit est un guide pour l'être humain afin d'assurer son Salut et qu'en conséquence, la science du droit relève des sciences religieuses car le droit n'est qu'un simple moyen au service du Salut et du divin et, de l'autre, le principe de réalité. Ce principe de réalité conduit à mettre en rapport la raison méthodologique et la raison législatrice. Puisque la raison ne doit pas jouer un rôle de remise en cause de la Révélation et de l'interprétation de la Révélation, elle doit se limiter pour les uns à une simple raison instrumentale, méthodologique de façon à permettre

² Louis MILLOT, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Sirey, 1953.

l'interprétation des textes dans un cadre imité. On peut jouer avec le texte mais juste un peu, dans son respect, pour que la règle de droit puisse trouver sa place.

Mais d'autres se réfèrent à la nécessité d'une raison législatrice, fondatrice du droit. À partir du constat du vide et de l'absence de textes, doublé de celui de la limite des sources additionnelles, notamment celles du consensus ou des coutumes, d'autres mettent en avant la nécessité d'utiliser la raison pour la création du droit en utilisant notamment ce que les réformateurs musulmans appelleront la recherche d'indices. C'est ainsi que la raison juridique entre dans le champ du normatif et que le rationnel s'institue progressivement comme une source du droit à côté de la Révélation. En quelque sorte, les juristes et les légistes musulmans pratiquent un raisonnement d'opportunités qui les conduit à réintroduire la raison à partir de l'argument du poids des circonstances et de la nécessité de trouver des règles adéquates à des situations nouvelles. Yadh Ben Achour en conclut que cela introduit, à côté de la théorie juridique classique, la référence à un droit naturel qui avait été banni au départ dans la mesure où cette référence venait contredire l'affirmation d'un législateur unique qui était Dieu.

« Tout cela procède d'une volonté de chercher à côté du texte, parfois contre lui, un droit humain convenable et acceptable au regard de l'esprit et de la morale proprement humains. Qu'est-ce, sinon du droit naturel ? Ce qui est vrai, c'est que la hantise du texte a empêché les légistes de construire une théorie autonome du droit naturel, retenue qui s'explique par la crainte d'ouvrir la porte à la raison législatrice, mais cela ne nous autorise pas à nier l'existence d'une justice naturelle. Objectivement, il est parfaitement possible d'analyser l'évolution comme intrusion du profane dans l'espace du sacré. »

Mais une telle évolution renvoie à l'expérience prophétique et aux deux époques, mecquoise et médinoise, de cette expérience. L'approche herméneutique moderne du Coran conduit ceux qui la prônent à voir dans l'expérience de Médine une pure action politique dans le cadre de laquelle le Prophète est venu fonder la loi, la *charia*, en affirmant son pouvoir normatif. Ainsi, les sourates médinoises ne seraient que des sourates d'opportunité, pas autre chose. Dire cela a « valu » à Mohamed Taha d'être pendu ! Mais dire cela autorise aujourd'hui à agir en faveur d'une nouvelle *charia*, fondée sur les normes religieuses du prophétisme de La Mecque, mais aussi à partir d'une ouverture d'interprétation, d'un *ijtihad* applicable aux textes écrits, et ce, au nom de l'intérêt général, de la *mashalah*. C'est ouvrir la voie à une « théologie de la libération » par la remise en cause des principes mêmes de la *charia* qui seraient incompatibles avec les droits universels de l'homme. Le Coran, oui, mais pas la *charia*, ni la *Sunna*. Retrouver le Coran religieux et universel par sa réception individuelle à chaque époque. C'est la profession de foi de tout le courant islamiste moderne, de Mohamed Shahrour à Filali-Ansary et Yadh Ben Achour.

En un certain sens, les oulémas et les *fuqaha*, à partir des temps modernes, sont contraints à pratiquer une certaine réouverture de l'*ijtihad* par nécessité et par opportunité. Il est possible d'ailleurs de légitimer ce recours à la raison en faveur de la création de règles par la référence à une méthode qui avait été exprimée par les grands juristes musulmans au Moyen-âge, à savoir la méthode de l'*istishan*, méthode par laquelle tout juriste était autorisé à élaborer une norme hors texte à partir d'une certaine justice naturelle pratique. Cette méthode fut notamment développée par l'une des grandes écoles du droit, l'école hanafite, qui en fut d'ailleurs critiquée par les autres écoles, – chaféite et hanbalite notamment. À partir du XIX^e siècle, le débat est largement ouvert, réamorçant en quelque sorte les controverses classiques qui avaient opposées les mutazilites aux sunnites orthodoxes quant à la place du dogme religieux. Là encore, retrouvons l'analyse très pertinente de Yadh Ben Achour. Si les juristes sunnites continuent d'affirmer qu'il existe un « discours de premier rang » fondé sur l'interprétation littérale des textes sacrés, sur la référence à la *charia*, il est progressivement admis qu'un discours du deuxième rang reposant sur le recours au bien commun, à l'équité, à l'usage, à la ruse juridique est désormais praticable. Cette théorie du discours de premier rang et du discours de deuxième rang est notamment exprimée par les grands juristes Abd Al Salam, Al Jawziyya, Shawkani et Tufi. C'est à partir des réflexions exprimées par ces grands auteurs que sont justifiées les réformes du droit opérées dès le XIX^e siècle et ce, à un point tel que le discours de deuxième rang devient dans les faits, au XX^e siècle, dans la jurisprudence et dans l'attitude à l'égard de la règle de droit, un discours de premier rang.

Ainsi, à partir d'une théorie du droit entièrement marquée par la prégnance du divin et fondée sur la référence à la *charia*, s'est développée au cours des deux derniers siècles une complexité du droit à travers ce que l'on pourrait appeler une « théorie de la ruse juridique », faisant appel à l'usage de la raison et aux principes de la justice dans une perspective téléologique pour contourner le discours de premier rang

traditionnel et créer un discours novateur. Cette évolution se manifeste en faisant appel aux deux voies parallèles que sont l'évolution jurisprudentielle du *fiqh* et l'introduction dans le droit musulman dans le cadre des *nahda* d'un droit positif, issu d'une codification législative d'abord menée au sein de l'Empire ottoman et en Égypte. L'apparition d'un droit positif, d'un *qanun*, fortement marqué par les droits des puissances coloniales française et britannique, génère l'établissement de codes, de tribunaux, d'écoles de droit distinctes des écoles coraniques et cohabite désormais avec l'appareil traditionnel du droit forgé autour des universités islamiques telle l'université d'Al-Azhar et les *oulémas* maître du *fiqh*. Ce droit positif est un droit laïcisé, tout à la fois dans son mode d'élaboration et dans son contenu. On est aujourd'hui, dans le domaine du droit, dans cette situation complexe d'une cohabitation entre un droit immergé dans le religieux, la tradition, et fondé sur la souveraineté de la loi inscrite dans le Coran, et d'un droit occidentalisé, européenisé, applicable à une bonne partie du champ social et économique. Cette cohabitation au sein de chaque droit musulman d'un droit religieux et d'un droit laïc illustre la mutation des systèmes juridiques arabes. Aujourd'hui, les règles commerciales, civiles et, dans une large mesure, les règles pénales sont largement sorties du champ du droit islamique et font l'objet de législations et de codifications, de juridicisations à l'occidentale. Si l'on veut être plus précis, il faut constater aujourd'hui l'entremêlement des règles issues du *fiqh* avec les règles issues du droit positif dans tel ou tel domaine du droit ainsi que l'aspiration par les règles du *fiqh* d'un certain nombre de législations du droit positif.

Mais, cependant, certains domaines clés restent très largement régis par les règles du *fiqh* et par le droit d'origine religieuse. Les deux domaines principalement concernés sont ceux du droit successoral et du droit de la famille.

INTERVENTION D'ALI MEZGHANI

Professeur des Universités à l'Université Paris 1 (Panthéon-Sorbonne) où il dirige le Master recherche « Droit des pays arabes », il a aussi enseigné à la Faculté de sciences juridiques et sociales de Tunis. Spécialiste des systèmes juridiques religieux et laïques des pays arabo-musulmans, il a notamment publié, avec Kalthoum Meziou Dorai, L'égalité entre hommes et femmes dans le droit successoral (Sud Éditions, 2006).

Question de terminologie : Sécularisation et laïcité dans les pays arabo-musulmans.

Le débat sur la sécularisation et la laïcité est ancien dans les sociétés arabes. Il repose sur deux postulats inexacts.

« *La laïcité est une expérience particulière, celle de la France* ».

L'expérience française de la laïcité serait intransposable et incapable d'être reçue dans d'autres pays. Cet argument est une manière de nier la capacité des sociétés arabes à s'inscrire dans des conditions favorables à la réalisation du processus de laïcisation. La laïcité est présentée comme la séparation du politique et du religieux. Or, il n'y a pas d'Église dans l'islam. C'est précisément cet argument qui est avancé pour soutenir l'impossible transposition de la laïcité dans les sociétés arabes. Cependant, les concepts ne sont pas enfermés dans les conditions historiques qui leur ont donné naissance. Si tel était le cas, on ne parlerait pas de l'universalité des droits de l'homme, de l'universalité de la démocratie, etc. Les concepts ne sont pas figés.

Il n'y a ni rupture, ni différence fondamentale entre la sécularisation et la laïcité, sauf à considérer que la sécularisation est un processus social et que la laïcité présuppose un acte de volonté de l'État. La laïcité est le moment où la sécularisation s'achève et il y a une continuité entre sécularisation et laïcité. La question de l'évolution sémantique concernant la laïcité peut être intéressante pour le monde arabe car cela demande de tenir compte des conditions d'émergence de départ de l'État au sens moderne du terme. Avec l'avènement de l'État-nation, il y a éclatement de ce qui faisait l'unité de la communauté musulmane, la *'Umma*. La communauté n'étant pas la nation, l'émergence de l'État-nation a entraîné la nationalisation du fait religieux, de la conception de la religion, car cela implique la présence d'un État fort, dont l'une des caractéristiques fondamentales est sa capacité et sa légitimité à dire le droit ; pouvoir qu'il n'avait pas auparavant, dans la conception traditionnelle de l'islam sunnite.

Le concept de laïcité peut donc être tout à fait intégré dans les sociétés arabes. Il n'y a pas de réception passive : il y a toujours un phénomène d'adaptation. Cette adaptation peut prendre la forme, dans les

sociétés arabes, d'une « étatisation du droit » : la récupération par l'État de la plénitude de ses pouvoirs juridiques, tant au niveau de la législation qu'au niveau de la justice. Cette situation n'est pas encore réalisée dans certains pays arabes actuellement puisqu'ils n'ont pas la maîtrise de l'appareil judiciaire.

« Il n'y a pas d'Église en islam ».

Cette idée découle de la précédente. Certes, il n'y a pas d'Église en islam ; il n'y a pas de corps hiérarchisé et formalisé constituant une autorité religieuse reconnue. Il n'en reste pas moins que l'institution religieuse existe et qu'elle est ordonnée autour de la poursuite d'un objectif commun, la solidarité de ses membres, et qu'elle exerce un véritable pouvoir.

L'histoire politique de l'islam a été engagée de manière à ce que l'on se retrouve avec une répartition des pouvoirs spécifiques :

- Le pouvoir politique, qui ne s'occupe que des questions politiques
- Le pouvoir normatif, qui constitue le monopole de l'institution religieuse qui a donc le pouvoir de dire sa compréhension de la loi et de faire ainsi le lien entre le pouvoir politique et la masse.

Il ressort de ce consensus historique entre l'autorité religieuse et le pouvoir politique que l'autorité religieuse bénéficie de ces pouvoirs normatifs (régulation de la société). Ça n'est pas un hasard si le *fiqh* se développe autour du droit de la famille, au détriment du droit public. L'institution religieuse régule les comportements sociaux et garantit la légitimité de pouvoir politique tant que ce dernier ne s'occupe que des affaires politiques et n'interfère pas dans les questions juridiques et sociales.

Le concept de laïcité est donc tout à fait transposable dans les sociétés arabes, pourvu qu'on ne lui donne pas des significations qui étaient celles de son lieu de naissance. Il existe une institution religieuse dans l'islam sunnite, comparable en grande partie à une Église.

La laïcité, qui prend la forme dans les pays arabes d'une étatisation des droits, implique une exigence fondamentale : la séparation des instances (ce qui constitue la définition substantielle de la laïcité et de la sécularisation).

Pour une « étatisation du droit ».

Dans les pays musulmans aujourd'hui, cette séparation n'est pas effective car le droit ne dépend pas de l'institution étatique. En revanche, la séparation est possible pourvu que l'étatisation soit complète. À ce moment-là, on peut envisager non seulement une séparation du politique et du religieux, mais aussi du juridique et du religieux.

D'autres problèmes peuvent néanmoins se poser. Dans les pays arabes, le passé n'est pas conçu comme appartenant à l'histoire car le droit n'a jamais été pensé comme étant une instance autonome (caractéristique de toutes les sociétés traditionnelles). L'holisme pratiqué empêche la séparation des instances. Il y a un décalage de temporalité : le temps des sociétés traditionnelles n'est pas celui des sociétés modernes.

Ni la théologie (*kalam*), ni la philosophie (à de rares exceptions près) n'ont pensé le droit comme un système normatif autonome des fins eschatologiques de la religion. Seuls les mutazilites (théologiens rationalistes) et Averroès ont théorisé l'idée d'un droit humain, produit de la volonté humaine ou des circonstances historiques.

Ils s'opposaient en cela au mouvement de l'acharisme qui prônait une normativité soumise à la volonté de l'ordre divin et reposant sur la légitimité de la source divine devant les hommes. Les thèses de l'acharisme nient les règles de la nature, du libre arbitre et de la raison. La question des fondements de la normativité ne se pose plus puisqu'ils sont censés se trouver dans la source de toute chose : le divin. Tout le monde sait que cette acception est inexacte, que la normativité est une construction historique ; mais les sociétés arabes continuent de reproduire l'idée fondamentale selon laquelle la norme, la loi, vient de Dieu. Cette hypothèse les plonge dans un monisme juridique car il n'y a pas de confrontation entre une loi humaine, une loi naturelle (qui n'existe pas) et une loi divine qui est à l'origine de tout. S'il n'y a de place que pour la loi divine, il n'y a donc plus de possibilité de contestation. La religion n'est donc plus conçue comme une foi ; elle devient aussi une loi. La *charia*, pourtant conçue par les auteurs classiques comme un synonyme de *din* (foi), devient une loi. Ainsi s'impose une conception légale de la religion. Aujourd'hui, le sunnisme est bien plus une orthopraxie qu'une orthodoxie. Nous ne sommes plus dans une définition de la religion comme croyance du for intérieur ; la religion se définit par des pratiques, des comportements et par le respect des prescriptions divines qui en découlent.

Pour engager les sociétés musulmanes dans le processus de laïcité, il faut donc recourir à une lecture profane de l'histoire : cela suppose que l'on restitue le passé normatif à l'histoire. Il est nécessaire de se libérer de la pensée unique de l'acharisme, qui constitue un obstacle à la connaissance. Pour autant, si la question de la

séparation revient régulièrement (bien qu'elle ne se soit jamais réellement posée), c'est parce que l'État moderne ne se conçoit pas sans la séparation du juridique et du religieux. Le processus de sécularisation est à l'œuvre dans les sociétés arabes, mais seulement dans certains domaines (dans le droit commercial par exemple). Mais il y a des rythmes de sécularisation et de laïcisation différents selon les pays. L'Arabie Saoudite, la Tunisie sont à des stades très différents de sécularisation ; ce sont les deux extrêmes. Il existe aussi des situations intermédiaires : l'Égypte, le Liban, etc. Le monde arabe n'est pas un monde homogène ; l'histoire commune ne comble pas les différences politiques, sociales, etc. La Tunisie est le seul pays à avoir assuré deux éléments décisifs de la sécularisation et de la laïcité dans le domaine du droit. D'une part, elle a accompli l'unification juridictionnelle (dès 1957) : le droit est même pour tous les Tunisiens (condition préalable à l'émergence d'une nation), la justice n'est plus religieuse, y compris au niveau du statut personnel. D'autre part, la Tunisie a réalisé l'unification législative : en neutralisant l'influence de la religion, la Tunisie a su émerger en tant que nation, unie par les mêmes lois. Tous les citoyens sont égaux devant les lois (pas de citoyenneté confessionnelle).

Conclusion.

L'étatisation du droit est nécessaire à la mise en place d'une constitution civile de la nation. Cette constitution civile est fondamentale car une nation qui se veut démocratique ne peut pas exister sans elle. La question de l'étatisation du phénomène juridique est essentielle dans la prise en charge du fait juridique par l'État et la libération des prérogatives législatives de l'État par rapport à l'ordre transcendantal qui est l'ordre religieux.

Après la Révolution tunisienne, ces questions sont remises sur la table. La société tunisienne ne part pas de zéro. Elle dispose d'un socle préexistant assuré par le droit, les discours politiques précédents, diverses institutions (école, etc.).

DISCUSSION

Intervention de Wassila Ltaief.

La question de la laïcité et de la sécularisation est évidemment d'actualité dans le monde arabo-musulman. Mais peut-on réellement parler de laïcité dans les pays musulmans ? Sommes-nous assez ouverts, assez prêts, assez murs pour ouvrir le débat de la laïcité à l'occidentale ?

La sécularisation était présente bien avant Bourguiba (voir les études de Tahar Haddad) en Tunisie. Mais je ne vois pas où mettre la laïcité dans les sociétés arabo-musulmanes aujourd'hui.

Intervention d'Ali Mezghani.

Il y a deux façons de comprendre votre question : Faut-il prononcer le mot « laïcité » dans le contexte des sociétés arabo-musulmanes aujourd'hui ? Ou, faut-il faire la laïcité ?

La laïcité se fait, même si personne n'en parle. Elle est à l'œuvre depuis le début du XIX^e siècle et depuis l'émergence de l'État-nation car l'un ne va pas sans l'autre, il est impossible de séparer les deux. On ne vit plus de la même manière, la religion perd de son influence sociale.

Faut-il parler de la laïcité ? La question est sans objet puisqu'on en parle dans la société, dans les médias, etc. Il y a des colloques, des débats publics, des manifestations, etc. La question est en débat et le concept en circulation. Aujourd'hui, on ne peut pas revenir en arrière. Une société qui n'affronte pas directement ces concepts est une société qui n'évolue pas.

Intervention de Jacques Huntzinger.

Trois remarques :

- Dissociation des institutions et dissociation des substances. On peut considérer la laïcité française comme la dissociation des institutions, mais l'important, en terre d'islam, est l'évaluation de la dissociation des substances, en terme juridique et religieux. Si l'on laisse de côté l'exemple tunisien, quelle évaluation peut-on faire aujourd'hui de la dissociation des substances au Maghreb ?
- Droits fondamentaux. À partir du moment où l'on accepte l'existence de certains droits naturels, on avalise l'existence de droits universels, fondamentaux. Cependant, on a beaucoup critiqué le caractère universel des droits fondamentaux (critique « droits de l'homme »). On a avancé l'argument de la spécificité et de la diversité des cultures pour justifier le fait que l'on ne peut pas

parler de droits universels. Aujourd'hui, les Révolutions arabes reposent la question des droits fondamentaux. S'ils sont sacrés pour les Occidentaux, quel est l'état du débat dans le monde arabe sur ce point ? Quelle est leur réception dans des sociétés culturellement différentes ?

- Posture intellectuelle. Votre point de vue (séparation stricte du politique et du religieux, sortie de la religion) est clairement différent de celui d'autres penseurs tels que Yadh Ben Achour par exemple, qui pense que l'on peut moderniser le droit à l'intérieur même de la tradition. Quels sont les différents courants parmi les modernistes, entre laïcs et religieux, sur ce point ?

Intervention d'Ali Mezghani.

Concernant l'évaluation de la sécularisation au Maghreb, je pense que l'on ne peut pas donner de réponse globale pour le Maghreb. Il y a des rapprochements possibles mais les différences sont grandes. Il n'y a plus de droit musulman ; il y a des droits marocain, tunisien, algérien. Si l'on prend l'exemple de la polygamie, on constate qu'elle est traitée juridiquement de manière très différente au Maroc, en Tunisie et en Algérie. Seul l'inconscient collectif assimile encore les droits nationaux et le droit musulman. Les autorités politiques jouent sur ce sentiment collectif en s'appuyant, à des degrés différents sur les lois religieuses ; ce qui peut provoquer des situations schizophréniques.

Concernant les droits fondamentaux, le culturalisme, en enfermant les hommes dans des cultures, oublie la qualité d'être humain. Nous appartenons à la même humanité, et les droits fondamentaux en constituent le socle commun. Je ne vois pas au nom de quoi il faudrait tenir compte des spécificités locales pour amputer la main d'un voleur par exemple. L'intégrité des personnes physiques est un droit fondamental. Il ne faut pas faire des spécificités culturelles des limites aux droits fondamentaux ; ce sont les droits universels qui doivent être des limites aux spécificités culturelles. Les systèmes juridiques des sociétés vont tous dans le sens d'un adoucissement des peines : on passe des châtiments corporels à des peines de prison. Pourquoi les sociétés islamiques seraient les seules à pratiquer encore de nos jours des châtiments corporels ? Par exemple, la polygamie est une institution universelle, pratiquée dans toutes les sociétés tribales. Pourquoi serait-ce une particularité musulmane ? Cela n'est pas une spécificité culturelle ; alors pourquoi la conserver en invoquant le particularisme ? À quel moment avance-t-on l'argument de la spécificité ? Il y a un socle minimum de droits valables pour tous : les droits fondamentaux.

Concernant les différents courants modernistes sur la question du droit, j'ai certainement une posture radicale car je constate l'échec de la solution qui consiste à renouveler, à réinterpréter le droit à l'intérieur du corpus traditionnel. L'acharisme ne garantit pas les droits fondamentaux, je suis là en désaccord fondamental avec Yadh Ben Achour. Il ne faut pas chercher les droits fondamentaux à l'intérieur de l'islam. Si par la raison, j'arrive aux mêmes résultats que la Révélation, alors la Révélation ne sert à rien. Je n'ai pas besoin de partir de l'islam pour me convaincre que les droits de l'homme existent. Il n'y a pas de progrès possible sans la raison.

Intervention de Jacques Huntzinger.

Les débats en cours en Tunisie semblent mener à un écartement vis-à-vis du corpus traditionnel. La future constitution fera-t-elle référence à l'islam ?

Intervention d'Ali Mezghani.

Oui certainement, et c'est ce qui fait l'ambiguïté de la Tunisie. Que la constitution tunisienne mentionne l'islam comme religion d'État n'est pas problématique. L'État doit s'occuper de la gestion du religieux. C'est là le propre d'une société organisée : si l'État ne s'occupe pas de la religion, alors qui va s'en occuper ? Face à la faiblesse de l'État, les mosquées ont été investies par des courants islamistes. Ce n'est pas concevable dans une société organisée. Il n'est pas possible de ne pas confier la gestion des mosquées à l'État. Le fait qu'un État ait une religion ne lui enlève pas son caractère laïque. Les individus peuvent être croyants et laïques, un État aussi.

Intervention de Valentine Zuber.

Je reste perplexe sur le fait de confier la gestion des mosquées à l'État. Serait-ce pour aller vers un système à la turque de contrôle (financier, idéologique) par l'État des mosquées ?

Intervention d'Ali Mezghani.

Ce sont des questions d'ordre politique. Ce n'est pas nouveau, dans l'islam sunnite, de parler d'islam officiel.

Intervention de Valentine Zuber.

Vous n'envisagez pas une solution à l'américaine ? Une stricte séparation des pouvoirs, une non-interférence de l'État dans le domaine du religieux, un marché libre d'églises ?

Intervention d'Ali Mezghani.

Non, cela serait trop dangereux.

Intervention de Valentine Zuber.

La solution que vous envisagez serait-elle structurelle ou simplement une étape dans la libéralisation du champ religieux ? C'est, par exemple, ce qui a été le cas avec le Concordat en France : une étape vers la séparation et la laïcisation.

Intervention d'Ali Mezghani.

Votre souci est de libérer la religion de l'emprise de l'État. Je n'en vois pas la nécessité.

Intervention de Valentine Zuber.

Peut-être pour encourager une foi plus sincère, plutôt qu'une simple orthopraxie.

Intervention d'Ali Mezghani.

L'État n'est pas responsable de l'orthopraxie. L'État n'empêche pas de croire sincèrement, ne restreint pas le champ religieux ; si toutefois on exclut du religieux la normativité. Par exemple, en France, on se pose la question de la formation des *imams* alors que l'islam ne concerne pas la majorité de la population. Imaginez le sens que prend cette question dans des pays comme le Maroc, l'Algérie ou la Tunisie.

Intervention de Jacques Huntzinger.

Idéalement, c'est ce à quoi il faudrait arriver : l'institution religieuse doit s'organiser seule. La force du christianisme est d'avoir su créer et organiser une Église. Et le principe de la séparation (Rendre à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu) a été institué par Jésus lui-même. Le temps est peut-être venu pour les musulmans d'avoir une Église indépendante.

Intervention d'Ali Mezghani.

Mais il n'y a pas d'Église en islam. Il y a une institution informelle mais qui n'est pas organisée. Ce n'est pas dans la tradition sunnite d'avoir un système discipliné. La question de la nationalisation de la religion est extrêmement importante car si cela ne se fait pas, c'est la porte ouverte au wahhabisme et autres courants du même type.

Intervention de Valentine Zuber.

L'État doit-il être le garant du pluralisme religieux et permettre à toutes les sensibilités de s'exprimer ?

Intervention de Jacques Huntzinger.

Sur le plan conceptuel, je vois en effet plutôt mal comment combiner laïcité et gestion des religions par l'État.

Intervention d'Ali Mezghani.

Si l'État est neutre et qu'il traite également toutes les religions, alors il est laïque. Si l'action politique de l'État est neutre sur le plan religieux et s'il prend en charge tous les cultes, pourquoi ne serait-il pas laïque ?

Intervention de Jacques Huntzinger.

L'entretien des lieux de culte est une chose, mais le contrôle des prêches en est une autre.

Intervention d'Ali Mezghani.

Le mot « religion » ne signifie pas la même chose pour tous. Si l'on dit que l'islam est un tout, alors les *imams* vont parler de tout dans les mosquées. C'est seulement par le contrôle de l'État qu'on peut interdire de parler d'un certain nombre de sujets : politique, discours discriminatoires à l'égard des femmes, des autres religions, etc. La liberté de parole de l'*imam* réside dans les questions purement culturelles.

Intervention de Wassila Ltaief.

Mais le contrôle des mosquées par l'État n'est pas une garantie pour la laïcité. Comment voulez-vous qu'un État soit neutre, laïque, si son dirigeant est obligatoirement musulman, si l'État contrôle le religieux ? Les institutions religieuses doivent être gouvernées par une institution religieuse complètement indépendante de l'État. Il faut arriver à ce type de séparation pour obtenir une véritable laïcité à l'occidentale (ou autre).

Intervention d'Ali Mezghani.

Pour moi, l'objectif n'est pas d'arriver à un système qui est identique à celui qui existe en Europe.

Intervention de Jacques Huntzinger.

Si l'on garde doit garder le terme « laïcité » et l'utiliser sur les deux rives de la Méditerranée, il ne faut pas parler de laïcité à l'occidentale. Ce qui est problématique en revanche, c'est de parler de contrôle du religieux par l'État. Selon quelles modalités ?

Intervention d'Ali Mezghani.

L'État doit veiller à fixer les limites du religieux et du non-religieux. Qui doit déterminer si le voile est obligatoire ? Le législateur, donc l'État. Le système idéal serait peut-être une laïcité à la française avec un État qui ne s'occupe pas de religion. Mais il y a dans les pays musulmans certaines réalités sociales et politiques dont il faut tenir compte et avec lesquelles il faut composer. L'État forme les *imams*, les salarie et impose donc les limites. Il ne détermine pas le détail de chaque prêche, mais interdit certains sujets. Lorsque l'*imam* de Lyon a dit que l'islam autorisait de battre sa femme, il a été condamné. Le contrôle du religieux par l'État me paraît inévitable. Dès lors qu'il n'y a pas chez les *imams*, un accord de précaution sur le contenu des prêches, il faut que l'État veille à ce que les limites ne soient pas franchies. Le problème est que la religion déborde du dogme. Que faites-vous si un prêche vante les mérites de la polygamie ?

Intervention de Jacques Huntzinger.

Cela dépend de la loi, cela peut être contraire à l'ordre public.

Intervention de Valentine Zuber.

Je trouve certaines affinités entre le modèle américain et ce que vous décrivez. Une Église éclatée, où chaque dénomination a une couleur théologique différente des autres. L'organisation est extrêmement lâche et parfois même inexistante. Il y a une coexistence de multiples désignations qui partagent une culture commune protestante qui a différents tonalités. Et tout ceci sans contrôle de l'État, cela s'auto-régule. La gestion des cultes est également privatisée.

Intervention de Marjorie Moya.

Si débordements il y a, ils tombent sous le coup de la loi. L'État garantit la liberté d'expression, et les personnalités religieuses s'expriment librement. Si un *imam* va trop loin dans un prêche, il est condamné, *a posteriori*, par la loi. L'État ne peut pas dire ce qui est dicible ou pas. Il ne peut pas condamner des propos avant qu'ils aient été tenus.

Intervention de Fabienne Robert.

Qu'en est-il des autres religions dans un tel système (l'État qui contrôle le religieux) ? En Turquie, l'islam est la religion d'État et cela pose de réels problèmes pour les autres confessions religieuses présentes sur le territoire (discrimination, financement). La religion serait donc la religion de l'État tout en n'intervenant pas dans l'identité nationale ?

Intervention d'Ali Mezghani.

Vous ne tenez pas compte du fait que la religion musulmane est la religion de l'écrasante majorité de la population et qu'il y a dans le monde arabe un très grand nombre d'illettrés. On ne peut pas, lorsqu'on parle de ces questions qui ont des conséquences pratiques, s'amuser à parler de liberté d'interprétation dans les religions. Il faut s'en occuper, comme un État moderne peut le faire, c'est-à-dire avec une vocation pédagogique, pour débarrasser la religion de ses archaïsmes. Seul l'État peut faire cela.

Intervention de Valentine Zuber.

Vous ne faites pas confiance à la sécularisation des sociétés ?

Intervention d'Ali Mezghani.

Non, je ne fais pas confiance aux personnels religieux. La sécularisation n'est pas encore intégrée, digérée convenablement. Je ne peux pas tenir le discours qui consiste à dire que la société s'occupe du culte.

Intervention de Fabienne Robert.

C'est exactement ce qui s'est produit en Turquie : une laïcité non digérée et une reprise en main par l'État du religieux. Le problème en Turquie est la discrimination envers les autres communautés religieuses ; l'État ne garantit pas vraiment le pluralisme.

Intervention d'Ali Mezghani.

Cela n'est pas contradictoire : un État peut avoir une religion officielle et être laïque, à partir du moment où le droit est laïque. Le non-respect du pluralisme n'est pas du fait de l'État. Cela est souvent du au fait que la population n'est pas régie par les mêmes lois. Il existe souvent des codes pour chaque confession religieuse et c'est cette situation qui crée des discriminations.

Intervention de Fabienne Robert.

Les discriminations viennent aussi du fait que l'État privilégie le culte musulman vis-à-vis des autres confessions religieuses (financement et entretien de lieux de culte, de l'enseignement religieux, etc.). L'islam sunnite va être systématiquement privilégié.

Intervention d'Ali Mezghani.

Certes, mais en quoi cela concerne la laïcité ?

Intervention de Fabienne Robert.

Dans le fait que ce soit l'État qui gère la religion. Comment peut-il s'occuper équitablement de toutes les religions ? Comment peut-il statuer sur ce qu'est une religion ? Qu'est-ce qu'une secte ? Etc.

Intervention de Jacques Huntzinger.

Je pense que le fond de notre débat est lié à autre chose. D'un côté de la Méditerranée, nous avons un monde profondément laïcisé, et de l'autre, des sociétés fortement imprégnées de religieux.

Intervention d'Ali Mezghani.

Il y a aussi une grande diversité dans les façons de croire. La plupart des croyants sont plutôt laïcisés. Il y a un islam paisible, celui de la majorité ; et puis il y a aussi un islam politisé, plus violent, qui est dangereux. Il faut prendre en compte cette diversité, mais aussi la vulnérabilité de la société (du fait de son manque d'éducation) qui a des difficultés à faire les bons choix. Les sociétés musulmanes sont partout confrontées à la même question : comment fixer les limites du religieux, si ce n'est par le contrôle de l'État ?