

UNE SÉCULARISATION PROBLÉMATIQUE

La discussion contemporaine sur le rapport État-religion (Algérie-Tunisie)

Franck FREGOSI*

Il est devenu banal, s'agissant du monde musulman de mettre l'accent sur le fait que rien ne semble devoir échapper à l'emprise totalisante de la religion et surtout pas le domaine politique. Si des doutes persistent quant à la réalité d'une telle emprise, hier la révolution iranienne ou l'assassinat de Sadate, aujourd'hui la situation algérienne ou la poussée électorale du Refah en Turquie, ont fait la preuve que l'action politique dans le monde musulman ne semble pas pouvoir être totalement déconnectée des considérations religieuses. Cette constatation nous renvoie à l'image récurrente de l'islam qui serait par essence une religion éminemment politique.

L'islam postulerait en effet une adéquation entre les plans politique et religieux. Là où le christianisme aurait établi une absolue séparation entre le domaine de César, l'espace temporel de la cité, et le domaine de Dieu, l'espace proprement religieux, l'islam ne reconnaîtrait qu'un seul et même domaine où politique et religieux seraient indistinctement mêlés sous prétexte qu'il n'y aurait d'un strict point de vue islamique d'autre César que Dieu lui-même ! De là viendrait la difficulté de concevoir dans l'ensemble du monde musulman une quelconque expression de la laïcité entendue comme une séparation de l'État et de la religion.

Cette affirmation est une constante de toute la littérature érudite sur le monde islamique. Depuis l'orientalisme et l'islamologie la plus classique disséquant l'archétype de la cité musulmane de Médine (Gardet 1976), aux écrits plus récents à orientation politologique traitant du phénomène islamiste (Sivan 1985 ; Carré 1984 ; Michaud 1983 ; Kepel 1984 ; Etienne 1987 ; Burgat 1987), tous les travaux convergent vers une surdétermination politique du religieux islamique. De là l'idée développée par Bertrand Badie de l'existence d'un modèle spécifique de développement politique du monde musulman caractérisé par « l'indivision du religieux et du politique » (Badie 1986) à l'opposé du schéma occidental, qui se caractérise, lui, par l'invention d'un espace politique autonome par rapport aux données de la religion.

Dès lors toute tentative d'évoquer, *a fortiori* de revendiquer la laïcité dans cet espace culturel relève d'une gageure.

(*) Chargé de recherches au CNRS, Laboratoire « Société, Droit et Religion en Europe », Strasbourg.

Cet article entend contribuer au débat sur les modalités de repérage et d'expression de la sécularisation dans l'espace musulman contemporain, à la lumière des mutations du rapport État-religion. Notre objectif est double : il s'agit à la fois de faire un état des lieux, historique et théorique, de la littérature militante ou érudite sur la question de l'articulation entre religion et politique, islam et État, depuis le XIX^e siècle jusqu'à nos jours, mais également de procéder à l'étude du cas maghrébin et plus particulièrement de l'Algérie et de la Tunisie.

Il s'agira pour nous de mettre l'accent sur le fait que non seulement la sécularisation institutionnelle est à l'œuvre dans ces deux sociétés, où elle fait l'objet d'une revendication spécifique, mais que l'essor actuel de l'islamisme participe activement quoique de manière contradictoire de cette même dynamique de sécularisation.

Islam et État : l'impossible laïcisation ?

Il est vrai que poser le problème des rapports État-religion en termes de séparation organique ou d'union institutionnelle conduit à constater, s'agissant du monde musulman, que la laïcité comme traduction au plan juridique d'une séparation des organes religieux et politiques et d'une double incompétence de l'État en matière religieuse et du religieux en matière politique est un produit rare !

Il n'y a guère que la Turquie qui, au terme d'un processus autoritaire sous la houlette de Mustapha Kémal, a consacré constitutionnellement un tel principe (Lewis 1988). Cela n'a pas empêché pour autant, d'ailleurs, la percée politique actuelle du courant islamiste incarné principalement par le Refah (Parti de la Prospérité) d'Ecmettin Erbakan et le fait que l'État turc laïque continue de prendre directement en charge l'administration du culte et a rétabli un cours d'instruction religieuse dans les établissements scolaires publics. A s'en tenir à une lecture purement formelle voire purement juridique et franco-française de la laïcité, on est contraint d'admettre que celle-ci, paraphrasant Gambetta, « n'est pas un bon produit d'exportation » et n'a guère d'équivalent dans le monde musulman, pas plus d'ailleurs que dans le reste de l'Europe occidentale (Baubérot 1994).

La laïcité dans sa version radicale nous apparaît comme le produit d'un espace géographique et d'un contexte historique précis : la France du début du siècle, mais aussi comme la résultante au plan institutionnel d'un conflit spécifique mettant aux prises la République française et l'Église catholique (Poulat 1987). Difficile dans ce cas de vouloir prétendre retrouver dans d'autres sociétés ayant eu un autre parcours historique et dotées d'un autre environnement culturel et religieux, ce qui en apparence semble si étroitement hexagonal.

Il ne faut pas cependant brûler les étapes du raisonnement et conclure hâtivement, sous prétexte que la laïcité dans sa traduction institutionnelle (séparation organique des cultes et de l'État) résulte de l'histoire particulière de la France, qu'elle ne fait que répondre à un problème exclusivement français, à savoir le conflit État-religion. S'en tenir à une telle lecture, à la fois ethnocentri-

que et culturaliste, du débat État-religion présente selon nous le risque majeur de sous-entendre que seule la pensée occidentale (principalement en France) aurait su produire une appréhension duale du lien social fondée sur la disjonction de la citoyenneté politique d'avec l'appartenance confessionnelle. Loin s'en faut.

La sécularisation plutôt que la laïcisation

Il convient dans un premier temps de replacer la problématique de la laïcité à savoir la question de l'autonomie du politique par rapport à toute normativité religieuse, dans le cadre à la fois théorique et socio-historique de l'étude de la sécularisation, autrement dit d'un processus social au terme duquel des secteurs plus ou moins entiers d'une société échapperaient progressivement à l'influence directe des organes et des symboles religieux (Berger 1971). Dans cette optique, la laïcisation ne serait dès lors qu'une simple modalité juridique parmi d'autres d'expression de la distanciation, du désengagement de l'État par rapport à la religion.

L'intérêt d'une telle approche est qu'elle permet d'appréhender la problématique des rapports État-religion dans une perspective résolument dynamique, en termes de processus, plutôt que de s'en tenir à une vision strictement juridique figée dans le temps et l'espace. En raisonnant de la sorte en termes de sécularisation institutionnelle, il nous apparaît possible d'insister sur l'existence en contexte musulman de tensions entre l'État et la religion sans pour autant devoir recourir au vocable de «laïcité», trop connoté péjorativement dans le monde musulman où il est généralement et abusivement confondu avec l'athéisme.

Au-delà de la constatation d'une tension entre l'instance du politique et du religieux, il nous appartient de faire la démonstration que, contre toutes les apparences aussi bien théorique, qu'institutionnelle ou idéologique et en dépit d'obstacles objectifs persistants, la problématique de la sécularisation institutionnelle non seulement travaille de l'intérieur les sociétés musulmanes contemporaines mais elle y fait l'objet d'une revendication explicite et plus particulièrement, au Maghreb, en Algérie et en Tunisie (Frégosi 1994). En effet, à l'encontre d'une opinion largement répandue, ce type de problématique séparatiste du politique institutionnel et du religieux n'est pas inconnu dans le monde musulman où il a même fait l'objet de diverses formulations théoriques, voire de quelques tentatives institutionnelles (Turquie, Syrie, Irak) avec plus ou moins de succès.

L'option séculariste dans le monde musulman : entre réformisme et laïcisme

D'un strict point de vue théorique, lorsque l'option séculariste émerge au début du XX^e siècle dans la façade orientale du monde musulman, elle trouve principalement à s'exprimer dans deux courants idéologiques distincts. Le premier de ces courants se rattache à la mouvance du réformisme religieux,

dont la personne et l'œuvre du cheikh Ali Abd el-Raziq (Abdel el-Raziq 1925) incarne l'aile radicale. Ce courant de pensée, dont aujourd'hui, peu ou prou, le magistrat égyptien Muhammad Saïd al-Ashmawy (Ashmawy 1989) incarne la continuité, s'attache à démontrer, en prenant appui sur le donné coranique lui-même, que la religion musulmane ne saurait constituer un obstacle quelconque à la sécularisation des institutions mais qu'au contraire elle tend à légitimer une telle démarche. Le second courant use quant à lui d'arguments plus profanes et met l'accent sur la nécessaire modernisation des États du monde musulman, laquelle passe dans l'ensemble par une certaine transposition du schéma européen, et surtout français, en ce qui concerne l'agencement des rapports État-religion.

Aussi bien Ali Abd el-Raziq que Mohammad Saïd al-Ashmawy, bousculant les schémas conventionnels sur le rapport du politique et du religieux dans l'enseignement de l'islam, vont contribuer chacun dans leur domaine – le premier dans la théologie et l'histoire islamique, le second en histoire du droit islamique – à faire émerger une pensée alternative qui puisse se revendiquer de la laïcité sans jamais rompre avec la pensée religieuse de l'islam. L'un et l'autre apparaissent au sein des partisans de la sécularisation institutionnelle comme les promoteurs d'une certaine expression de la « laïcité islamique ».

A l'opposé, les tenants de l'autre courant « laïciste-moderniste » ne font nullement dans leurs analyses référence à la religion (sauf pour s'en démarquer), afin de justifier la nécessité d'instaurer une nette séparation de l'État et de la religion. Pour eux, qu'il s'agisse des tenants d'une laïcité scientifiquement éprouvée comme Shibli Shumayyil ou Farah Antun (Anawati & Borrmans 1982 ; Hourani 1991) ou plus près de nous d'hommes comme Fouad Zakarya (Zakarya 1991) ou Faraj Fouda, tenants d'un « néo-laïcisme » (Roussillon 1986), l'idée de séparation découle à la fois d'un engagement philosophique résolument rationaliste (voire scientifique chez Shumayyil) qui les pousse à se méfier des religions en ce qu'elles expriment une pensée non-moderne, et d'une nécessité historique et politique qui conduit à dépasser les clivages confessionnels pour les uns, à conjurer l'hypothèse islamiste pour les autres. La modernisation radicale qu'ils appellent de leurs vœux passe nécessairement pour eux par une séparation organique entre l'État et les institutions religieuses.

Au-delà du conflit continuuel entre tenants de la laïcité, minoritaires, et pourtant divisés entre ceux qui se réclament d'une laïcité incluse dans le donné religieux et les autres défenseurs d'une laïcité conçue comme une exigence à la fois rationnelle et politique, il convient également de mesurer la responsabilité historique et politique des régimes qui, par le passé, ont été séduits par la thématique séculariste tout en continuant d'entretenir avec la religion et ses symboles une relation ambiguë, n'ayant jamais vraiment renoncé à s'appuyer sur le religieux à des fins de légitimation.

Kémalisme et arabisme : entre séparation et sécularisation de l'islam

La tension entre l'instance du politique et du religieux, qui devait dans l'histoire islamique voir le jour au lendemain de la disparition du Prophète (Djait 1989), et se prolonger tout au long de l'histoire du Califat, allait trouver

magistralement à s'exprimer à travers l'expérience de laïcisation kémaliste et dans une certaine mesure à travers l'essor du nationalisme arabe lui-même.

Ces deux expériences, quoique spécifiques par leurs champs respectifs d'application – institutionnel pour le kémalisme, idéologique pour l'arabisme –, s'inscrivaient néanmoins dans une même perspective de rupture avec l'environnement religieux islamique, ou du moins de mise à distance de celui-ci. Dans l'une comme dans l'autre, il s'agissait de limiter l'influence de la norme religieuse non seulement sur l'organisation interne de l'État et la mobilisation des masses, mais également à l'échelon de la société toute entière, en reformulant au besoin le donné religieux lui-même.

Pas plus les réformes lancées par Mustapha Kémal que la consécration politique du nationalisme arabe n'impliquaient pour autant l'évacuation du fait religieux, en l'occurrence du fait islamique. Certes Mustapha Kémal a réussi ponctuellement, au prix d'une politique volontariste, à faire que l'État turc ne confère plus à l'islam aucun statut officiel pas plus comme religion officielle que comme source d'inspiration de la législation. Il n'en demeure pas moins qu'il avait également entrepris de moderniser de l'intérieur l'islam, cherchant à en faire le substrat religieux de l'identité turque moderne en systématisant par exemple l'usage de la langue turque moderne dans le rituel de prière, cherchant même à réformer la liturgie et les lieux de culte islamiques par l'introduction d'instruments de musique ou l'installation de bancs dans les mosquées.

Il en va de même en ce qui concerne l'arabisme. Si conjoncturellement, dans le courant du XIX^e siècle, l'arabisme a pu être tenté idéologiquement de faire coïncider conscience nationale et religieuse (Rodinson 1979), n'oublions pas qu'il s'est également forgé sur la base d'une certaine scission religion-État face à l'Empire ottoman (Lewis 1985). Cette logique latente de séparation allait avec le ba'thisme et dans une moindre mesure avec le nassérisme déboucher sur une systématisation de l'idée de sécularisation sans rompre pour autant totalement avec la symbolique religieuse (Carré 1979). En effet, en affirmant la primauté du lien national (ethnico-linguistique) sur toute autre forme de solidarité (confessionnelle, régionale, tribale...) et en réduisant la portée universaliste du message islamique, le nationalisme arabe laissait entrevoir une certaine logique de sécularisation, que des régimes allaient même tenter de transcrire au plan institutionnel. C'est ainsi que la première constitution de la République Arabe Unie (RAU) d'Égypte et de Syrie ne mentionnait pas l'islam comme religion d'État. Il en était de même en 1973 avec l'avant-projet de constitution syrienne. Devant le tollé que provoqua cet oubli calculé, une clause fut introduite qui fit de l'islam la religion du chef de l'État (Wafik 1984).

Tout en veillant à tenir la religion à distance, ces régimes n'envisageaient pas cependant de rompre clairement avec elle, de renoncer aux apparences et aux signes extérieurs de la religiosité. En dépit des récents retournements symboliques des régimes ba'thistes d'Irak et dans une moindre mesure de Syrie, qui ont cédé aux sirènes de la ré-islamisation, l'idéologie ba'thiste demeure à la base une idéologie nettement séculariste, au sein de laquelle se profile une tentative de sécularisation interne de l'islam : l'islam était délesté de tout un

aspect théologique, culturel pour n'être plus considéré que comme l'expression culturelle du génie national arabe (Viennot 1965).

Ces quelques exemples témoignent qu'il n'y a pas lieu de douter que la problématique de la distinction-distanciation de l'institution religieuse d'avec l'institution politique a bien trouvé à s'exprimer dans l'espace musulman, et ce, dès le début du XX^e siècle. Elle s'y pose toutefois de manière spécifique, sans nécessairement se traduire au plan institutionnel de la même manière ni avec la même intensité qu'en Europe occidentale et en France plus particulièrement. Cela s'explique par la permanence d'une interférence entre référents religieux, institutions publiques et action politique.

Islam et institutions publiques : entre religion d'État et loi transcendante

Cette interférence se manifeste principalement par la persistance (fût-elle purement symbolique) soit d'une subordination formelle de l'État à la norme religieuse dans la mesure où l'islam est largement consacré dans la plupart du monde musulman (essentiellement dans le monde arabe) comme religion d'État (Pruvost 1987), soit d'une subordination plus effective lorsque la *chari'a* est reconnue comme source majeure de la législation étatique.

Si dans le premier cas de figure, la référence faite à l'islam comme religion d'État, voire du chef de l'État, plus rarement comme religion du pays, traduit le plus souvent la volonté d'assigner à l'islam une dimension avant tout culturelle donc limitée dans l'espace, la seconde revient par contre à lui reconnaître une dimension plus large (plus contraignante), à la fois normative et éthique, en la faisant participer à la définition même de l'État et à l'élaboration de la loi commune.

La sécularisation de la législation qui s'est produite au lendemain des indépendances (voire avant dans certains pays issus de l'Empire Ottoman) par l'adoption de codes civils, de commerce, de travail ou de la nationalité dépourvus de toute référence à la religion (Botiveau 1993) n'a pas pour autant impliqué un reflux total du droit islamique, l'abandon de toute référence à la *chari'a*, surtout en matière de statut personnel (Deprez 1981).

Si effectivement le maintien de la référence à l'islam n'obéit pas à un modèle unique (Ben Achour 1974), mais varie d'un État à un autre, il faut cependant reconnaître que le fait d'introduire une telle allusion, et particulièrement de subordonner formellement le droit positif au respect de certaines dispositions sharaïques, limite d'autant l'autonomie effective de l'État, son pouvoir de légiférer, sa souveraineté et partant l'impact réel de la sécularisation en reconnaissant l'existence d'un domaine dans lequel la référence à des normes supposées transcendantes s'impose.

Cette présence institutionnelle de l'islam, qu'elle soit symbolique (référence à l'islam religion d'État) ou plus concrète (référence à la *chari'a*) constitue l'un des obstacles majeurs qui, s'il n'infirme pas totalement la réalité de la sécularisation institutionnelle de ces États, en limite l'ampleur et vient

confirmer le fait qu'elle ne saurait déboucher sur une totale laïcisation, sur une pleine autonomie de l'État, la souveraineté exclusive de son droit, d'un droit totalement immanent.

La difficulté de repérage d'une sécularisation institutionnelle semblable à celle que nous connaissons en France et plus généralement en Europe s'explique aussi par le renforcement de la « visibilité sociale » de l'islam, tant dans le discours officiel des responsables politiques pour lesquels la référence à l'islam participe d'un processus interne de légitimation, qu'à l'échelon de la société elle-même via l'ancrage d'une contestation politique, l'islamisme, qui sans être de nature religieuse quant à ses objectifs (purements séculiers !) emprunte le canal et le vocabulaire de la religion (Burgat 1988). Au delà des différentes approches du seul phénomène islamiste (Kepel 1984 ; Burgat 1988, 1995 ; Roy 1992a et b ; Etienne 1987), il est clair que la référence systématique à l'islam s'impose à tous et tout particulièrement aux régimes en place, dans la mesure où socialement et politiquement l'islam continue d'être perçu comme un facteur majeur d'intégration et de cohésion du groupe humain.

Pour la plupart des régimes actuels de l'espace arabo-musulman, cette interférence entre religion et politique, outre qu'elle traduit une certaine difficulté à ordonner le lien social dans une pure immanence (problème auquel d'autres sociétés et d'autres cultures n'ont pu échapper : Lefort 1988 ; Abelès 1990 ; Kantorowicz 1989), débouche souvent sur une surenchère religieuse périlleuse dans un contexte politique marqué par la montée de l'islam politique. La multiplication des gages d'islamité des différents régimes arabes contemporains aussi bien au Machrek qu'au Maghreb, menée en parallèle avec le renforcement de la répression, apparaît en fait comme un début de réponse à la poussée islamiste : l'expression d'un traitement symbolique de l'islamisme, traitement dont l'efficacité semble à ce jour limitée. Le recours aux référents islamiques devait en effet permettre non seulement de conjurer la menace islamiste (Roy 1992), mais également de donner aux différents régimes concernés une légitimité religieuse qui leur faisait généralement défaut (Syrie, Irak, Tunisie, Algérie...).

Que la consécration politique de l'islamisme emprunte la voie des urnes (Jordanie, Turquie...) où qu'elle soit refoulée dans la sphère de la clandestinité (Tunisie) voire du maquis (Algérie), il est clair qu'il est d'une certaine manière la traduction de l'échec des mouvements d'inspiration séculière se rattachant aux différentes nuances de l'idéologie nationaliste (ba'thisme, nassérisme...), du modernisme autoritaire (bourguibisme) voire socialiste (Algérie) qui ont largement dominé les trente dernières années de l'histoire politique du monde arabe et musulman.

Un échec politique (absence de démocratisation), aussi bien qu'économique (crise de l'État rentier) ou militaire (défaite de 1973).

De plus, au-delà des différentes lectures possibles dont l'islamisme peut faire l'objet suivant qu'on voit en lui l'expression purement conjoncturelle d'une révolte sociale ou bien la solution identitaire à une décolonisation culturelle inachevée, il semble manifeste que par leur insistance à vouloir subordonner toute action politique à un impératif de type religieux, qu'il s'agisse du

«commandement du bien et du pourchas du mal», du rétablissement de la souveraineté exclusive de Dieu ou de la volonté d'instaurer un authentique État islamique ayant la *chari'a* pour unique fondement juridique, les islamistes s'affirment comme les principaux opposants à toute logique de sécularisation institutionnelle, et les promoteurs d'une «ré-islamisation» du politique.

Ré-islamisation du politique et sécularisation de la religion

Sur ce point, il convient de ne pas tirer des conclusions trop hâtives sur une supposée désislamisation du politique antérieur à l'avènement de l'islamisme, et surtout sur la nature fondamentalement religieuse de la dynamique islamiste elle-même. Sans aller jusqu'à parler comme François Burgat dans un interview récent (Burgat 1995 b) de l'invention de «nouvelles formes de laïcité», de nouveaux modes d'agencement du religieux et du politique dont ces groupes seraient porteurs, on peut en effet s'interroger sur la nature profondément séculière de ces mouvements. Au-delà de leurs slogans les plus simplistes et racoleurs du type : «Le Coran est notre Constitution», «L'islam est religion et État», et de leur attachement à promouvoir une politique islamique tirée des Écritures Saintes, les islamistes sont sans nul doute inconsciemment les agents d'une sécularisation radicale de la pensée religieuse dans l'islam.

Outre la pauvreté doctrinale de leurs arguments théologiques – Michel Chodkiewicz parle même à ce propos d'un «islam pauvre» spirituellement –, par leur obsession à réaliser ici-bas la Cité islamique idéale (sur la base du «modèle» Médinois), et surtout par le primat affiché du politique en rupture avec une certaine tradition islamique plutôt qu'etiste (Carré 1993), les islamistes participent sans le vouloir à une certaine «dé-spiritualisation» de la religion islamique en valorisant la dimension temporelle (politique) de l'islam au détriment de la dimension spirituelle, théologique. En agissant de la sorte, ils participent en fait activement à la sécularisation de la religion islamique elle-même, voire à sa désacralisation, en favorisant son effusion dans le siècle, sa réduction à une idéologie tournée vers l'ici-bas (*dunyā*), une idéologie séculière (mondaine) quoique drapée dans un vocabulaire et un style religieux, au détriment de l'au-delà (*al-akhira*). Le temps court de la vie immédiate, de l'ici-bas (*al-hayāt al-dunyā*) tend peu à peu à imposer sa primauté au temps indéterminé de l'autre-vie (*al-hayāt al-akhira*), restreignant d'autant toute perspective méta-historique, faisant de l'islam une religion exclusivement «intra-mondaine» (Carré 1993). La surpolitisation de l'islam aurait ainsi pour corollaire logique la dé-spiritualisation de ce même islam !

Le rapport pour le moins ambigu que semble entretenir l'islamisme avec la sécularisation, promouvant d'un côté une «politique islamique» alors que d'un autre il s'inscrit dans une dynamique de sécularisation de la pensée religieuse, témoigne de ce que le processus de sécularisation obéit parfois à des logiques contradictoires, – le refus d'une sécularisation institutionnelle au nom d'une lecture englobante du religieux pouvant en retour induire un contre-processus de sécularisation de ce même donné religieux, sans que les acteurs en aient totalement conscience.

Notre analyse rejoint sur ce point celle que fait Yadh Ben Achour du rapport entre islam et laïcité (Ben Achour 1993), qui le conduit à formuler l'hypothèse selon laquelle la laïcité entendue comme « refus de l'ordonnement particulier de la cité sous le sacré » serait paradoxalement une invention religieuse, et constituerait « l'essence » même de la religion. « Le comble de la laïcité – écrit-il – c'est la sainteté c'est-à-dire la passion de l'âme religieuse (la foi) si forte qu'elle s'élève au-dessus des affaires du monde par le retrait (attitude de l'anachorète) ou par l'abnégation au service d'autrui (l'esprit charitable et purement altruiste) ». Cette approche l'amène ainsi à opposer l'islam mystique ou « islam du for intérieur » à « l'islam théologico-législatif ». Le premier fait figure d'un « islam laïque » au sens où l'élan mystique a pour corollaire le dépouillement de la religion de toutes ses positivités aussi bien culturelles que légales, par opposition aux légitimistes d'hier (lignée de Ghazālī et d'Ibn Taymiya) et aux islamistes d'aujourd'hui défenseurs du « système de la normativité islamique », c'est-à-dire d'un ordre constitutionnel et politique islamique qui tend à subordonner l'ici-bas à l'au-delà.

Dans le même esprit, il convient de renvoyer également à la contribution récente d'Olivier Carré (Carré 1993) sur ce sujet. Ce dernier oppose les islamistes, tenants de l'indivision du politique et du religieux, promoteurs selon lui d'un « néo-hanbalisme » non pas aux tenants de l'islam mystique, mais à tout l'islam classique dit de la « Grande Tradition » (l'orthodoxie islamique selon lui). Contre une certaine lecture qui fait des islamistes les « orthodoxes » de l'islam (Etienne 1989), Olivier Carré fait la démonstration qu'ils n'incarnent au mieux qu'une « orthodoxie déviante » dont Ibn Taymiya aurait été l'initiateur dès le XIV^e siècle. Le point de rupture selon Carré réside dans la façon de concevoir le rapport religion et politique. Pour Carré, l'islam de la « Grande Tradition » était foncièrement quietiste (sunnisme et chiisme confondus), en retrait par rapport au politique depuis la mort du Prophète qui mit fin à la coïncidence effective de l'instance d'autorité avec l'instance de pouvoir, reconnaissant même doctrinalement la séparation du religieux et du politique. Plus aucun régime musulman, plus aucun Prince ne pourra prétendre dès lors, à l'encontre des apparences, au double magistère, à la double autorité : la religieuse et la politique. La distinction des pouvoirs apparaît donc comme pleinement légitime dans l'histoire islamique. Les oulémas et les mujtahids, ayant en charge les affaires du culte et certains domaines du droit, incarnent le pouvoir religieux face aux califes, sultans, émirs, etc., en charge des affaires civiles et de la défense de la cité, représentants le pouvoir politique. Contre cet islam qui consacre une relative autonomie du politique, les islamistes d'aujourd'hui, relayés par l'islam officiel, se réclament d'une doctrine politique radicale qui confond les pôles spirituel et politique, et sont parvenus à construire leur propre orthodoxie en rupture avec celle des premiers siècles de l'islam. Olivier Carré en vient à s'interroger sur les possibilités et la nécessité de voir émerger un « islam post-islamiste » qui renoue avec le cours de la « Grande Tradition » en matière politique et se prononce pour une sécularisation et une autonomie véritable du politique.

Pour en revenir à l'histoire de la sécularisation institutionnelle, après le XIX^e siècle qui vu l'émergence au Moyen-Orient d'un fort courant séculariste, et

le début du XX^e qui a vu en Turquie l'instauration d'un régime républicain et laïque en milieu musulman, on doit bien reconnaître que la période contemporaine se caractériserait plutôt par une « stagnation de la sécularisation » dans l'espace culturel musulman (Harbi 1989).

En dépit de ce reflux lié d'une manière générale autant à l'inscription durable de l'islamisme dans le paysage politique qu'à la course à la légitimité islamique des régimes en place, le débat sur la sécularisation est loin d'être clos. Il revêt même dans certaines parties du monde arabe et musulman, et au Maghreb tout particulièrement, une plus grande acuité que par le passé car il n'avait jamais réussi à y émerger publiquement.

Emergence d'un pôle séculariste au Maghreb

Ce débat avait jusqu'alors trouvé à s'exprimer prioritairement au Moyen-Orient, où il s'était même imposé avec la publication du livre de Ali Abd el-Rāziq et les réformes kémalistes comme le débat majeur dans les années vingt. Il commence à poindre au Maghreb (Algérie-Tunisie) durant la décennie 1980-90 au moment même où, ceci pouvant expliquer cela, la pression islamiste se fait plus forte et l'instauration d'un régime islamiste plus probable.

Au-delà des querelles d'écoles autour du phénomène de l'islam politique, des angoisses et des peurs qu'il provoque chez certains (Mimouni 1992 ; Boudjedra 1992), comme des attentes et de la fascination qu'il exerce chez d'autres (Burgat 1995), il y a lieu de s'interroger sur l'éventualité d'une redynamisation de la revendication séculariste voire laïcisatrice dans l'ensemble du monde arabe en général (Ferjani 1991) et au Maghreb plus particulièrement, à la lumière de l'inscription durable de l'islamisme dans l'espace politique local.

Telle est selon nous la perspective qui semble se dessiner en Algérie et en Tunisie au cours de la dernière décennie. Celle-ci a été marquée, parallèlement à une redéfinition des grandes orientations économiques dans les deux États (avec la mise en place de politiques d'ajustement), par une relative libéralisation politique (légalisation du multipartisme) dans laquelle se sont engouffrées toutes les oppositions jusqu'alors contraintes, monopartisme oblige, à la clandestinité. Parmi ces divers courants appartenant à tous les horizons idéologiques et culturels (berbérisme), la sensibilité islamiste a largement dominé le champ politique, allant même, comme ce fut le cas en Algérie après les élections de juin 1990 remportées par le FIS, jusqu'à participer directement à la gestion politique quotidienne des communes et des wilayas.

L'un des effets indirects et non des moindres de la consécration politique de l'islamisme fut dans un premier temps de révéler au grand jour les effets pervers d'une « modernisation » au rabais » c'est-à-dire d'une modernisation non maîtrisée et privée de son complément imaginaire et symbolique » (Harbi 1994) qui aboutit à faire du religieux l'unique lieu d'expression des conflits sociaux. A la suite de quoi, la classe politique et l'intelligentsia locale ont été confrontées au problème récurrent du monde musulman, à savoir l'imbrication du religieux et du politique et par extension le rapport Etat-religion qui jusqu'alors n'avait pas (ou peu) donné lieu à débats au Maghreb, à l'opposé du Machrek.

Alors que la plupart des courants de pensée qui avaient émergé en Orient, aussi bien le réformisme religieux que le nationalisme arabe avaient fait école au Maghreb tout en y revêtant certaines particularités, seul le courant séculariste (qu'il fût religieux ou laïciste) n'avait pu durablement trouver un écho réel au Maghreb.

Cette « exception » maghrébine s'explique autant par la structure religieuse relativement homogène de la population locale (à l'opposé d'un Machrek plus contrasté y compris à l'intérieur de l'islam) qui n'incite guère à une remise en cause des relations séculaires État-religion, que par le fait que l'hypothèse laïque s'y est trouvée le plus souvent confondue avec l'hypothèse coloniale de la domination française, qui dans les faits a plus sûrement contribué par maladresses et provocations au raffermissement des liens entre les pôles politique et religieux que le contraire.

La colonisation et le cap manqué de la laïcisation

L'État colonial, parallèlement à l'assujettissement politique et culturel et à l'exploitation économique et sociale, pratiquera une politique culturelle pour le moins ambiguë par rapport à l'islam. Celle-ci oscillera entre un laïcisme de façade qui s'exprimera à travers l'offre d'abandon du statut musulman par l'assimilation, mais aussi en Algérie via un gallicanisme discriminatoire pour l'islam avec le problème de la non-application de la loi de séparation au culte musulman (Janssens 1948, 1951; Carret 1957), et un confessionnalisme inutilement provocateur en Tunisie (l'affaire du Congrès eucharistique de Carthage de 1934) (Mahjoubi 1926).

Ces attitudes devaient à terme venir renforcer localement le poids de la variable religieuse qui sera par la suite largement instrumentalisée par l'ensemble de la mouvance nationale (modernistes et populistes confondus) (Gadant 1988; Mahjoubi 1982), rendant par là-même plus délicate l'affirmation publique d'un projet séculariste basé sur la déconnection des pôles religieux et politique.

Il ressort de ce qui précède que l'affirmation de la revendication nationale au Maghreb a été plus fortement imprégnée par le phénomène religieux que dans le reste du monde musulman, au sens où la mobilisation politique a trouvé dans la religion un canal efficace de protestation. Cette crispation (cristallisation) sur le religieux paraissait d'autant plus légitime qu'au Maghreb durant la période coloniale l'islam demeurerait le principal support identitaire.

Cette religiosité en partie tactique affichée par le mouvement national en Algérie comme en Tunisie durant la phase de lutte pour l'indépendance devait trouver lors des indépendances un prolongement logique dans l'étatisation générale de l'islam, la reconnaissance de l'islam comme religion d'État, ce qui de fait comme de droit plaçait ces États sous le régime de la confessionnalité de l'État, à l'opposé donc de toute forme de laïcité institutionnelle (Frégosi 1992; Mérad 1981).

Cette étatisation de l'islam devait cependant se doubler d'une tentative de reformulation du référent islamique lui-même, en vue de faire coïncider les valeurs religieuses des sociétés avec les projets politiques supposés conforter économiquement et politiquement les nouveaux États issus des luttes d'indépendance. En Algérie, les responsables du FLN s'évertuèrent à faire coïncider réformisme et socialisme, tandis que Bourguiba entreprit d'étendre son ambition réformatrice à la religion elle-même afin d'œuvrer à sa modernisation. Dans les deux cas, il s'agissait ni plus ni moins d'assurer la prééminence du politique sur le religieux par la captation de l'initiative religieuse au profit du politique institutionnel, sans jamais établir une pleine et totale autonomie du système politique par rapport au système religieux, sans renoncer à l'arme religieuse.

Vers une reformulation du rapport islam-État

La période contemporaine s'est caractérisée, tant en Algérie qu'en Tunisie, par l'affirmation de la mouvance islamiste se réclamant de l'application intégrale de la *chari'a*, ce qui a eu pour résultat non seulement de renforcer la machine répressive, et d'inciter les régimes en place à mettre en œuvre de vastes processus de « ré-islamisation » par le haut de leurs institutions, mais aussi *a contrario* de favoriser une remise en cause des liens traditionnels unissant l'État à l'islam par certains milieux politiques d'opposition, associatifs et intellectuels (Frégosi 1996 a).

Ceux-ci, non content de dénoncer la surenchère religieuse entretenue par les pouvoirs publics, et le danger que représente à leurs yeux la montée de l'islamisme pour les libertés publiques, en sont venus à réclamer l'ouverture d'un débat public sur la question des rapports État-religion. Leur nécessaire redéfinition passe pour eux par un plus grand désenclavement de l'un par rapport à l'autre, voire par une laïcisation effective.

En Algérie cette thématique a trouvé principalement à s'exprimer au travers de formations politiques d'opposition comme le Rassemblement pour la Culture et la Démocratie (RCD) de Saïd Saadi, le Front des Forces Socialistes (FFS) d'Aït Ahmed et quelques groupuscules d'extrême gauche (Frégosi 1996 b), là où en Tunisie ce sont plutôt les milieux intellectuels et artistiques qui par le biais de pétitions et de déclarations publiques ont pris en charge l'exigence d'une sécularisation de l'État (al-Ahnaf 1989). Cette revendication est pour l'heure encore peu formalisée et continue de faire l'objet parmi ses partisans d'approches différentes, les uns faisant référence à la notion d'État laïque au risque de se voir taxer de parti de l'étranger (*hizb Fransa*) les autres, à l'instar du FFS algérien, optant tactiquement pour une formulation plus neutre (État civil) mais pas moins forte. Il nous semble néanmoins possible d'identifier deux axes majeurs autour desquels s'accorde la mouvance séculariste maghrébine. Le premier, de loin le plus évident, concerne le devenir institutionnel des liens État-religion : la référence à la religion dans les textes constitutifs et le statut des mosquées. Le second porte sur l'articulation de la loi civile avec la loi religieuse, tout particulièrement en ce qui concerne le statut personnel.

Sur la question du statut officiel reconnu à l'islam, l'opposition laïque algérienne est plutôt favorable à la suppression pure et simple de toute référence constitutionnelle à la religion d'État, en quoi elle dénonce un péril à la fois culturel (l'arabo-islamisme) et politique (instrumentalisation politique du religieux). En Tunisie, l'opposition semble moins catégorique et se partage entre partisans du maintien du *statu quo* actuel (la Constitution tunisienne faisant référence à l'islam comme religion du pays) et ceux pour qui la sécularisation voire la laïcisation souhaitable de l'État ne saurait remettre profondément en cause les rapports qu'entretient légitimement l'État avec l'islam. C'est par exemple le cas de Hichem Djait, qui tout en se déclarant partisan du « laïcisme », réaffirme paradoxalement son attachement à ce que l'islam demeure religion d'État. Tout en appelant de ses vœux une nécessaire et radicale laïcisation des sociétés musulmanes traduite dans le droit par la substitution des catégories de la raison universelle à celles du *fiqh* (laïcisation intégrale de la législation matrimoniale et de l'héritage) et dans la morale par la libération du poids de la morale religieuse traditionnelle (laïcisation des fondements, et du contenu de la morale concrète), il arrête sa volonté laïcisatrice aux rapports qu'entretient l'État avec la foi musulmane.

Ces relations, historiquement justifiées selon lui, doivent perdurer et échapper à toute volonté de séparation dans la mesure où la religion musulmane participe au patrimoine culturel et à la définition même de la personnalité du groupe (islam-culture) et où l'État, bien que séculier dans son mode de fonctionnement, est historiquement le garant ultime de la pérennité de la religion (islam-culte). Cela explique que Hichem Djait fut l'un des premiers signataires aux côtés d'autres intellectuels tunisiens de l'appel de mars 1988 en vue de réclamer l'inscription dans la Constitution tunisienne d'une clause déclarant l'islam religion d'État. En retour ce texte suscita des contre-pétitions des milieux artistiques et universitaires à la tonalité nettement laïciste (déclaration des écrivains et artistes, déclaration de 232 intellectuels à l'occasion de la fête de l'indépendance), réclamant des réformes radicales qui garantissent la démocratie sous l'égide d'un État réellement laïque, qui sépare clairement la religion et l'organisation de la cité sur le modèle occidental (al-Ahnaf 1989; Frégosi 1994), abandonnant toute référence constitutionnelle à l'islam.

S'il semble plus facile politiquement à l'heure actuelle de réclamer une laïcisation radicale de l'État, il est par contre souvent plus délicat et plus risqué dans un contexte marqué par la poussée islamiste d'aller jusqu'au bout de cette revendication et d'en accepter certains prolongements logiques. C'est ainsi que réclamer un total désenclavement de l'État par rapport à l'islam supposerait en retour d'envisager son désengagement de l'organisation et de la gestion du culte et des édifices cultuels avec le risque de voir les mosquées être récupérées entièrement par les islamistes. Aussi les tenants d'une laïcisation, tout en réclamant la préservation du caractère religieux des lieux de prières, se retrouvent-ils tous à défendre le renforcement de leur contrôle par l'État. L'étatisation de la religion apparaît comme une garantie supplémentaire et un passage obligé quoique temporaire dans le long processus d'affirmation de la laïcité dans l'espace musulman (Ben Achour 1993). La neutralisation politique des mosquées ne peut pour l'heure se faire que par un renforcement de la tutelle étatique sur le culte !

En ce qui concerne la question de l'articulation entre loi civile et loi religieuse, il faut également bien prendre en compte les particularités de chaque pays. En Algérie cette question revêt une acuité plus grande qu'en Tunisie en raison du maintien d'un Code de la famille (adopté en 1984) conservateur, largement inspiré de la *chari'a*, qui entre autres dispositions consacre le droit de répudiation, la polygamie, la prééminence de l'homme sur la femme (Saadi 1991). En Tunisie, est en vigueur depuis 1956 un Code de statut personnel (CSP) moderniste et audacieux qui interdit la polygamie, reconnaît le divorce et le mariage par consentement mutuel (Chérif-Chamari 1991). Aussi, en Algérie, les partisans de la sécularisation se prononcent-ils pour l'abrogation de la législation en vigueur, alors qu'en Tunisie ils sont plus enclins à prendre sa défense contre tous les partisans d'une refonte dans un sens plus conservateur et les interprétations jurisprudentielles les plus restrictives.

Évoquons toutefois la proposition originale et révolutionnaire formulée par l'avocat algérien Hocine Zehouane, militant de la cause des droits de l'Homme (Zehouane 1992). Afin de dépasser la querelle entre partisans de « l'argument sacré » et partisans de « l'argument égalitaire », celui-ci propose ni plus ni moins qu'une législation optionnelle (« la théorie de l'optionnalité ») qui laisserait les futurs époux libres d'opter soit pour le régime sharā'ique, soit pour le régime civil, après avoir été informés de leurs implications respectives par l'administration. Cette solution est non seulement pédagogique car l'accent est mis sur la décision individuelle, mais vraiment subversive car elle suggère l'idée d'un droit soumis au choix individuel de chacun indépendamment de tous les carcans aussi bien institutionnels, religieux que familiaux.

Limites de la revendication séculariste

A l'heure actuelle, il faut bien reconnaître que l'impact social de cette aspiration à une profonde sécularisation des institutions reste limité. Cela s'explique par le fait que les groupes qui en sont porteurs demeurent sinon marginalisés socialement en raison de leur profil culturel (en majorité de stricts francophones), intellectuel (universitaires, artistes...) ou politique (gauche marxisante ou sociale démocrate), du moins minoritaires par rapport au reste de la population. S'ajoute à cela, le fait que la revendication séculariste continue d'être assimilée, surtout lorsqu'il est question de laïcisation, à l'athéisme, à un processus volontariste de négation de la religion, alors qu'il n'est nullement question de l'éradication de la religion, mais tout au plus de sa marginalisation sociale et institutionnelle.

Dans le contexte actuel de confrontations, où la logique d'opposition prend le pas sur toute autre logique, notamment sur tout esprit critique, les partisans de la sécularisation se trouvent souvent piégés, acculés à une double impasse. Leur projet ne manque pas d'apparaître comme un projet repoussoir conjoncturel face à l'islamisme, et qui plus est de facture importée. L'idée de sécularisation et *a fortiori* de laïcité continue au Maghreb de résonner comme un produit allogène d'importation en rupture avec les données socio-culturelles locales, en dépit des exhortations visant à bien distinguer la revendication laïque dans le

cadre du Maghreb musulman, du cadre européen et surtout français. Sur ce point, les laïques maghrébins seraient sans doute inspirés d'engager plus à fond la réflexion sur les modalités d'expression et de revendication d'une sécularisation endogène, appréhendée depuis l'intérieur de leur propre environnement socio-culturel et leur histoire nationale. Des débats ont porté au Moyen-Orient sur cette question du devenir des relations État-religion, et en particulier sur les différentes voies possibles d'expression de la revendication séculariste. Si celle du « modernisme laïcisant » peut sembler séduisante dans une perspective rationaliste, par son refus de toute sollicitation du texte sacré, il n'en demeure pas moins vrai que cette option a du mal à se démarquer des référents occidentaux et d'une tonalité nettement défiante par rapport à la religion.

Reste l'option « réformiste radicale » qui, se fixant à peu près le même but que la précédente, tente d'y arriver en empruntant un autre chemin, celui d'une relecture critique des textes fondateurs, d'une opposition de la lettre à l'esprit, du mythe à l'histoire. L'option réformiste permet formellement de faire coïncider sécularisation de l'État et réforme de la pensée religieuse, la première pouvant à terme émerger idéologiquement d'une sécularisation appréhendée depuis l'intérieur même de la religion. Il n'en demeure pas moins qu'une telle perspective comprend certains risques, en particulier celui de devoir justifier une dynamique de sécularisation d'un strict point de vue religieux alors même que face à elle, d'autres (les islamistes) se font fort, à partir du même fonds religieux scripturaire (quoique avec une lecture sensiblement différente), de soutenir la thèse radicalement contraire, c'est-à-dire la nécessité d'une coïncidence entre ordre politique et ordre religieux.

Dans le cadre de la lutte sans merci que se livrent les régimes en place et leurs oppositions islamistes, les tenants de la sécularisation font enfin souvent l'objet de l'attention particulière quoique tactique des pouvoirs publics en place, et peuvent être enclins en retour à voir dans ces mêmes régimes, malgré la répression et le musellement de toute forme d'opposition, le meilleur rempart contre l'islamisme.

Ces rapprochements, observés ponctuellement aussi bien en Algérie (rapprochement du RCD et de la junte), qu'en Tunisie (appui de certains militants de la LTDH au pouvoir) ne peuvent que nuire à terme aux tenants de la sécularisation, leur faisant perdre un peu plus de crédibilité en les faisant passer pour des relais et des instruments du pouvoir en place, et leur projet pour une façade idéologique occultant la répression ambiante.

Les musulmans face à la laïcité en France

Quelle est, pour finir, l'incidence de ce débat sur les rapports islam/État, religion/État dans l'espace occidental parmi des populations musulmanes qui vivent au quotidien leur islam (un islam pluraliste) dans un espace sécularisé et en outre, s'agissant de la France, marqué du sceau de la laïcité ?

Le débat y prend souvent une tournure polémique voire passionnelle, surtout sous l'angle du rapport entre islam et République (Gozlan 1994), comme s'il s'agissait de faire cohabiter le feu et l'eau, deux réalités, voire deux essences fondamentalement inconciliables, qui structureraient chacune une identité exclusive.

Les contributions musulmanes à ce débat sont peu nombreuses et néanmoins diversifiées quant à leurs objectifs. Au niveau pratique on peut évoquer le précédent historique que constitue la « Charte du culte musulman en France » (Boubakeur 1995) réalisée à l'initiative de l'Institut Musulman de la Mosquée de Paris. Ce document s'attache à dégager les principes généraux d'organisation du culte, et entend également œuvrer à l'instauration d'un rapport serein entre l'islam et la République. Ce texte pose comme acquise par les musulmans l'acceptation du régime de laïcité en tant que mode de régulation des relations cultes-État, et cadre juridique d'organisation du culte musulman, et il entend s'inscrire cependant dans le débat national sur la « Nouvelle Laïcité », dans la mesure où il invite les musulmans à s'unir aux autres croyants en vue de contribuer « au développement d'une expression de la laïcité qui instituerait entre les religions et l'État une situation de concorde » (1). Dans le prolongement de cette initiative, qui a obtenu l'aval officiel du ministère de l'Intérieur en janvier 1995, une série d'initiatives plus ou moins concurrentes ont vu le jour. Durant l'été 1995, à l'initiative de l'Union des organisations islamiques de France (UOIF), rivale de la Mosquée de Paris dans la course à la représentation des musulmans de France, la Coordination nationale des musulmans de France (CNMF) allait réapparaître pour être élargie à d'autres organisations en rupture avec la Mosquée de Paris (Foi et Pratique, DIFMA). Plus récemment, en novembre 1995, un Haut conseil des musulmans de France (HCMF) a vu le jour, rassemblant quelques notables déçus de la Mosquée de Paris et des opposants de toujours issus des rangs de la Fédération nationale des musulmans de France (FNMF), liée aux intérêts marocains, avec l'objectif de s'imposer comme la structure la plus représentative des musulmans de France. Cette énième structure, tout comme les précédentes, n'est pas parvenue à ce jour, à présenter un projet crédible pour régler la question récurrente du défaut d'organisation du culte musulman en France, en dépit de soutiens extérieurs et de l'abstention positive des pouvoirs publics.

Durant les années quatre-vingt, des associations ont également vu le jour, comme l'Union des familles musulmanes (UFM), à l'initiative conjointe de protestants et de musulmans (Kaltenbach 1991) ou bien encore Islam et République (IR), regroupant des nationaux musulmans de naissance et des convertis de fraîche date, et se fixant pour but de reformuler la confrontation entre islam et laïcité dans une perspective d'interaction réciproque : respect par les autorités politiques de la liberté d'organisation et de culte pour les musulmans, et acceptation par ces derniers du cadre républicain et du système laïque.

En dehors de ces initiatives parcellaires et quelque peu désordonnées, les contributions intellectuelles au débat s'avèrent plutôt limitées. Seule exception notable, la réflexion engagée par l'universitaire Tariq Ramadhan (Ramadhan 1994). Cet enseignant en philosophie, président de l'association « Musulmans,

(1) Charte du culte musulman en France, p. 57.

Musulmanes de Suisse», s'applique à poser les bases théoriques et pratiques d'une véritable coexistence positive entre les musulmans pratiquants et les sociétés occidentales dans le cadre laïcité. A cette fin il propose, contre les schémas classiques de l'assimilation à la française (identification totale de l'immigré à un nouvel univers culturel) ou de l'insertion à l'anglo-saxonne (reconnaissance du fait communautaire), une «intégration positive des intimités» (Ramadhan 1994 : 1). Celle-ci suppose à la fois l'acceptation réelle de la laïcité comme espace de liberté offrant de nombreuses garanties juridiques (liberté de culte, d'association, droit au savoir...) et en même temps la nécessité de dépasser un schéma jugé par trop intransigeant vis-à-vis de l'islam (querelle du foulard), pour rechercher une «troisième voie» qui impliquerait la reconnaissance d'un «droit à l'identité» des musulmans.

Derrière la question des droits et responsabilités des musulmans en Europe, et tout en affichant un strict légalisme, invitant les musulmans à n'agir que dans le cadre de la légalité existante, Tariq Ramadhan veille cependant à défendre une vision nettement communautaire voire communautariste de l'islam, en jouant des lacunes, des silences, ou des nuances du droit positif en vigueur. Il s'évertue en fait à définir les modalités de la participation sociale des musulmans à leurs sociétés occidentales en tant que musulmans pratiquants, plutôt qu'en tant que citoyens de ces États, autrement dit sur la base d'une disjonction entre confessionnalité et citoyenneté. L'islam tel qu'il est envisagé par Tariq Ramadhan est présenté comme une identité englobante qui couvre l'ensemble du champ social et ne se limite pas à la sphère exclusive du culte, à la sphère du privé. Toute sa réflexion sur la définition d'une «intégration des intimités» repose sur une relecture communautaire (identitaire) des cinq piliers de l'islam qui délimitent traditionnellement l'islam cultuel. Pour cet auteur, ces piliers sont censés renvoyer à une autre conception de l'organisation sociale, en Orient comme en Occident, dans laquelle la division privé-public n'a pas de prise.

D'un côté, Ramadhan invite les musulmans, dans le cadre d'une acceptation pragmatique de la laïcité, à appuyer toutes leurs démarches sur la défense des droits acquis, sachant que dans cet espace de laïcité ils peuvent sans difficultés se conformer à l'essentiel des obligations de leur religion, tout en réaffirmant en même temps que la religion n'est pas tout l'islam, que celui-ci est un système plus vaste, un dispositif éthico-normatif qui engendre une identité sociale spécifique que les musulmans sont en droit de voir intégralement respecter par les pouvoirs publics dans les sociétés occidentales. S'il y a bien de la part de cet auteur acceptation du principe de laïcité et invitation à un renouvellement du *fiqh*, il y a lieu d'évoquer à son propos l'acceptation d'une «laïcité raisonnable» plutôt que raisonnée, ce qui aurait impliqué non seulement le respect ponctuel de la laïcité en Europe mais également sa promotion hors du cadre occidental, dans les sociétés musulmanes. C'est sans doute trop en demander à celui qui est le petit-fils de l'illustre Hassan el-Banna, fondateur de l'association des Frères Musulmans en Égypte dans les années vingt et qui déclare lui-même participer activement au «réveil de l'islam» dans les sociétés musulmanes. Or on sait que la défense de la «revendication totalisante»

(Mansour 1975) de l'islam (*islam dīn wa dunyā wa dawla*) est le principal cheval de bataille des tenants du réveil de l'islam, avec le rejet de la différenciation du lien social par rapport au lien confessionnel.

À l'opposé de la perspective proposée par Tariq Ramadhan, il y a lieu d'évoquer brièvement la perspective plus conciliante voire concordiste qu'essaie de promouvoir Soheib Bencheikh, pour qui la laïcité est non seulement une garantie pour les musulmans vivant en France, pratiquant un islam de quiétude, mais également une chance pour la religion elle-même dans l'espace musulman. Pour ce jeune *mufti* de profession, l'urgence réside moins dans une relecture de la laïcité « française » en vue de reconnaître certaines particularités culturelles et juridiques de l'islam. Il n'est pas question, écrit-il, « de débattre de la nature d'une juridiction spécifique à la minorité musulmane » (Gozlan 1994 : 84), que dans la préservation de l'islam contre toute exploitation politique, que cette dernière émane de la société ou de l'État. « Pour nous déclare-t-il, la laïcité est un besoin urgent. Malheureusement les musulmans pensent encore dans leur majorité que la séparation de la religion et de la politique diminue la capacité de l'islam (...). Il faut absolument convaincre les gens qu'une laïcité bien définie libère l'islam, favorise son autonomie et protège de toute utilisation qui porte atteinte à son caractère noble. La laïcité est un bienfait pour l'État, afin qu'il gère la société d'une façon lucide, claire, loin de toute dogmatisation. Et c'est un bienfait pour l'islam parce qu'il se libère de cette exploitation prosaïque » (2).

S'il ne réduit pas l'islam à une spiritualité, mais le pense porteur d'un projet éthique et social au même titre que les autres religions, il se refusera par contre à y déceler les contours d'un quelconque projet politique. « L'islam est dit-il : *dīn wa dunyā*, religion et vie. Et non pas *dīn wa dawla*, religion et État, comme disent ceux qui veulent utiliser l'islam pour des ambitions purement politiques » (3).

Rejoignant les analyses développées jadis par Ali Abd el-Raziq, Bencheikh se fait fort de démontrer que la laïcité, loin de heurter les valeurs musulmanes, fait d'une certaine manière partie intégrante de son patrimoine religieux et de son histoire. « Chaque nation qui se veut musulmane choisit le modèle temporel qui lui convient, écrit-il, inspirée par les conditions de son époque. Cela n'a rien à voir avec la transcendance du message coranique. Les premiers califes « bien guidés » étaient eux-mêmes les héritiers du Prophète en tant que symboles d'union politique ou d'union nationale, pas en tant que successeurs religieux » (4).

(2) Entretien à *El Watan*, 30 mai 1994, p. 2.

(3) *El Watan*, 8-9 juillet 1994, p. 7.

(4) *Ibidem*.

BIBLIOGRAPHIE

- ABD EL-RAZIQ (A.), 1994. – *L'Islam et les fondements du pouvoir*. Paris : La découverte/CE-DEJ, coll. Textes à l'appui, série Islam et société (trad. Abdou Filali Ansary), 178 p.
- ABELES (M.), 1990. – *Anthropologie de l'État*. Paris : Armand Colin, Coll. Anthropologie au présent, 184 p.
- AL-AHNAF (M.), 1989. – Tunisie, Un débat sur les rapports État-religion, in *Monde arabe-Maghreb Machrek*, n° 123, p. 93-108.
- ANAWATI (A.), BORRMANS (M.), 1982. – *Les Grandes tendances et courants de l'islam arabe contemporain 1-Égypte et Afrique du Nord*. München : Ed. Grunewald, 276 p.
- ARKOUN (M.), 1986. – *L'Islam, morale et politique*. Paris : Desclée de Brower, 239 p.
1989. – *Ouverture sur l'Islam*. Paris : Jacques Grancher éditeur, 189 p.
- ASHMAWY (M.S.A.), 1989. – *L'Islam politique*. Alger : Laphomic-Bouchène, 106 p.
- BADIE (B.), 1986. – *Les Deux États. Pouvoir et société en Occident et en terre d'islam*. Paris : Fayard, « L'espace du politique », 324 p.
- BAUBEROT (J.), 1990. – *La Laïcité quel héritage ? de 1789 à nos jours*. Genève : Labor et Fides, Entrée Libre, n° 8, 112 p.
1994. – *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*. Paris : Syros, 302 p.
- BEN ACHOUR (Y.), 1974. – Islam et Constitution, in *Revue Tunisienne de Droit (RTD)*, p. 77-121.
1992. – *Politique, Religion et Droit dans le monde arabe*. Tunis : Cérès Productions, Corp, coll. Enjeux, 274 p.
- 1992 b. – Islam et Laïcité. Propos sur la recomposition d'un système de normativité, in *Pouvoirs*, n° 62, « L'Islam dans la Cité », p. 15-30.
1993. – *Normes, Foi et Loi en particulier dans l'islam*. Tunis : Cérès Productions, 270 p.
- BENACHOUR-DEROUCHE (S.), 1995. – États non-sécularisés, laïcité et droits des femmes, in Andrée DORE-AUDIBERT, Sophie BESSIS, dirs., *Femmes de la Méditerranée – Religion, travail, politique*, Paris : Karthala, p. 113-125.
- BENCHEIKH (S.), 1994. – L'imam qui flatte les fidèles dans leur ignorance est un imam traître, Entretien avec Abderrahmane DJELFAOUI, in *El Watan* du 30 mai 1994, p. 2.
- BEN SALAH (H.), 1973-1974. – *Système politique et système religieux en Tunisie*, Mémoire pour le DES de Sciences Politiques, Université de Tunis, Faculté de Droit et des Sciences Politiques et Économiques, 78 p.
- BERGER (P.), 1971. – *La Religion dans la conscience moderne*. Paris : Centurion, Collection « Religion et Sciences de l'Homme », 287 p.
- BOTIVEAU (B.), 1993. – *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*. Paris : Kartala-IRE-MAM, 379 p.
- BOUBAKEUR (D.), 1995. – *Charte du culte musulman en France*. Monaco : Editions du Rocher, La Mosquée de Paris, 157 p.
- BOUDJEDRA (R.), 1992. – *Fils de la haine*. Paris : Denoël, 140 p.
- BURGAT (F.), 1987. – *L'Islamisme au Maghreb : la voix du sud*. Paris : Karthala, 304 p.
1995. – *L'Islamisme en face*. Paris, La Découverte, 264 p.
- 1995 b. – Interview, *L'Express*, 15 juin.
- CAMAU (M.), 1981. – Religion politique et religion d'État en Tunisie, in GELLNER (E.) et VATIN (J.-C.), dirs., *Islam et Politique au Maghreb*, Paris : Ed. du CNRS, p. 221-229.
- CARRÉ (O.), MICHAUD (G.), 1983. – *Les Frères musulmans, Égypte-Syrie (1928-1982)*, Paris : Gallimard, Coll. Archives, 235 p.
- CARRÉ (O.), 1979. – *Légitimation islamique des socialismes arabes – Analyse conceptuelle combinatoire de manuels scolaires égyptiens, syriens et irakiens*. Paris : Presses de la FNSP, 417 p.
1993. – *L'Islam laïque ou le retour de la grande tradition*. Paris : Armand Collin, 379 p.

- CARRET (J.), 1957. – Le problème de l'indépendance du culte musulman en Algérie, in *L'Afrique et l'Asie*, 1er trimestre, n° 37, p. 44-58.
- CHALABI (E.N.), 1984. – La place de l'islam dans le droit public algérien, in *Revue Algérienne des Sciences Juridiques, Économiques et Politiques* (RASJP), n° 8, vol. XXI, p. 429-471.
- CHARFI (A.M.), 1982. – La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes, in *Islamochristiana*, n° 8, p. 57-87.
- CHARFI (M.), 1987. – *L'Influence de la religion dans le droit privé des pays musulmans*, Dordrecht : Académie de droit international, 154 p.
- CHERIF-CHAMARI (A.), 1991. – *La Femme et la loi en Tunisie*, Casablanca : Le Fennec/Unu-wider, Coll. Femmes Maghreb (dirigée par Fatima Mernissi), 169 p.
- CUBERTAFOND (B.), *L'Algérie contemporaine*. Paris : PUF, Que sais-je ? n° 1977 (2^e édition), 127 p.
- DEPREZ (J.), 1981. – Pérennité de l'islam dans l'ordre juridique au Maghreb, in GELLNER (E.) et VATIN (J.-C.) dirs., *Islam et politique au Maghreb*. Paris : CNRS.
- DJAÏT (H.), 1974. – *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*. Paris : Seuil-Esprit, 300 p.
1989. – *La Grande discorde – Religion et politique dans l'islam des origines*. Paris : Gallimard NRF, Bibliothèque des Histoires, 487 p.
- ETIENNE (B.), 1989. – *L'islamisme radical*. Paris, Hachette, 366 p.
- FERJANI (M.C.), 1991. – *Islamisme, laïcité et droits de l'homme*. Paris : l'Harmattan, Coll. Comprendre le Moyen-Orient, 397 p.
- FREGOSI (F.), 1992. – Islam et État en Algérie. Du gallicanisme au fondamentalisme d'État, in *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* (REMMM), n° 65, p. 61-76.
1994. – *Les Rapports de l'État de la religion au Maghreb (Algérie-Tunisie) – Introduction à la sécularisation des institutions dans le monde musulman*. Thèse Doctorat Sciences Politiques. Université d'Aix-en-Provence – Institut d'Études Politiques, 923 p. + 132 p.
- 1996 a. – Les rapports entre l'islam et l'État en Algérie et en Tunisie : de leur revalorisation à leur contestation in Mahiou (Ahmed) dir., *L'État de droit dans le monde arabe*, Paris, CNRS-Editions, AAN 1995, à paraître.
- 1996 b. – Islam et État en Algérie. Entre réislamisation et sécularisation, *Awal*, 14, à paraître.
- GADANT (M.), 1988. – *Islam et nationalisme en Algérie d'après El-Moudjahid, organe central du FLN de 1956 à 1962*. Paris : L'Harmattan, Coll. « Histoire et perspectives méditerranéennes », 221 p.
- GARDET (L.), 1976. – *La Cité musulmane – Vie sociale et politique*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, Coll. Études Musulmanes (4^e édition), 437 p.
- GOZLAN (M.), 1994. – *L'Islam et la République. Des musulmans de France contre l'intégrisme*. Paris : Belfond, 180 p.
- HARBI (M.), 1989. – Les aléas de la sécularisation en pays d'islam, in *L'État du Monde 1989-1990*, Annuaire économique et géopolitique mondial, Paris : La Découverte, p. 546-547.
1994. – L'Algérie prise au piège de son histoire. Enlisement dans une « sale guerre », in *Le Monde diplomatique*, mai, n° 482, p. 3.
- HOURLANI (A.), 1991. – *La Pensée arabe et l'Occident*, Paris : Naufal, 415 p.
- JANSENS (G. B. de), 1948. – La séparation du culte musulman et de l'État en Algérie, in *Revue des Études Islamiques* (REI), Cahier I, p. 13-24.
1951. – L'indépendance du culte musulman en Algérie, in *Revue Juridique et Politique de l'Union Française*, tome V, p. 305-339.
- KANTOROWICZ (E.), 1989. – *Les Deux corps du Roi. Essai sur la théologie politique au Moyen-âge*. Paris, Gallimard-NRF, 638 p.

- KALTENBACH (Jeanne-Hélène) et KALTENBACH (Pierre-Patrick), 1991. – *La France, une chance pour l'Islam*, Paris, Editions du Félin, 257 p.
- KEPEL (G.), 1984. – *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*. Paris : La Découverte, Coll. Armillaire, 245 p.
- LEFORT (C.), 1986. – *Essais sur le politique : XIX^e-XX^e siècle*. Paris : Esprit-Seuil, 323 p.
- LEWIS (Bernard), 1985. – *Le Retour de l'Islam*. Paris, Gallimard-NRF, 424 p.
 1988 a. – *Islam et laïcité – Naissance de la Turquie moderne*. Paris : Fayard, 528 p.
 1988 b. – *Le Langage politique de l'Islam*. Paris : Gallimard NRF, Bibliothèque des Sciences Humaines, 241 p.
- MAHJOUBI (A.), 1926. – Le Congrès eucharistique de Carthage et le mouvement national tunisien, in *Les Cahiers de Tunisie*.
 1982. – *Les Origines du mouvement national en Tunisie (1904-1934)*. Tunis : Publications de l'Université de Tunis, Faculté des Lettres, 698 p.
- MANSOUR (C.), 1975. – *L'Autorité dans la pensée musulmane – La concept d'Idjmâ' (consensus) et la problématique de l'autorité*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, coll. Études musulmanes, 170 p.
- MERAD (A.), 1967. – *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale*. Paris : La Haye, Mouton & Co., 472 p.
 1981. – L'Islam, religion de l'État, comme principe constitutionnel : Réflexion sur le cas algérien, in *The Maghreb Review*, January-April, vol. 6, n° 1-2, p. 1-9.
- MIMOUNI (R.), 1992. – *De la Barbarie en général et de l'intégrisme en particulier*. Paris : Le Pré aux Cleres, 172 p.
- MOAQIT (M.), 1984. – *Spirituel, temporel et processus idéologique de sécularisation et de laïcisation. Ébauche théorique d'une analyse synthétique et comparative (Étude centrée sur l'islam et la pensée musulmane)*, Thèse de Science Politique, Université Paris II, 294 p.
- POULAT (E.), 1987. – *Liberté-laïcité. La guerre des deux Frances et le principe de modernité*. Paris : Cerf-Cujas, Coll. Éthique et Société, 439 p.
- PRUVOST (L.) – *Islam din al-dawla/L'Islam religion de l'État*, in *Études Arabes Dossiers*. Rome : Pontificio Istituto di Studi Arabici e Islamistica, n° 72, 128 p.
- RAMADHAN (T.), 1994. – *Les Musulmans dans la laïcité. Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*. Lyon : Tawhid, 157 p.
- RODINSON (M.), 1979. – *Les Arabes*. Paris : PUF, 174 p.
 1985. – Arabisme, in *Encyclopedia Universalis*. Paris, p. 464-467.
 1993. – *L'Islam : politique et croyance*. Paris : Fayard, 333 p.
- ROUADJIA (A.), 1990. – *Les Frères et la mosquée*. Paris : Karthala, 309 p.
- ROUSSILLON (A.), 1986. – Problématiques du laïcisme en Égypte, in *Bulletin du CEDEJ*, 20^e semestre, p. 227-235.
- ROY (O.), 1992 a. – *L'échec de l'Islam politique*. Paris : Esprit/Seuil, 255 p.
 1992 b. – Les voies de la ré-islamisation, in *Pouvoirs*, n° 62. Dossier : « L'Islam dans la Cité », p. 81-91.
- RYCX (J.F.), BLANCHI (G.), 1980. – Références à l'Islam dans le droit positif en pays arabes, in *Pouvoirs*, n° 12, Dossier : « Les régimes islamiques », p. 57-70.
- SAADI (N.), 1991. – *La Femme et la loi en Algérie*. Alger : Bouchène/Unuvider, Coll. Femmes Maghreb, 169 p.
- SADOK EL MENIF (M.), 1976. – *L'Islam face à la colonisation en Tunisie. Le problème des naturalisations*, Mémoire pour le DES de Sciences Politiques, Université de Paris I : Panthéon-Sorbonne, 144 p.

- SIVAN (E.), 1985. – *Medieval Theology and Modern Politics*. New-Haven and London : Yale University Press, 238 p.
- VANDEVELDE (H.), 1982. – Quelques signes d'un glissement des notions de « peuple » et « citoyens » à celle de « *umma* » et « *mu'minin* » en Algérie depuis l'indépendance, in *Revue Algérienne des Sciences Juridiques, Économiques et Politiques* (RASJEP), numéro spécial, xx^e anniversaire, p. 137-160.
- VIENNOT (J.-P.), 1965. – Le rôle du Ba'th dans la genèse du nationalisme arabe : Remarques sur sa position vis à vis de l'islam, in *Orient*, 3^e trimestre, n° 35, p. 65-79.
- WAFIK (R.), 1984. – *Nouveau regard sur le nationalisme arabe. Ba'th et Nassérisme*. Paris : L'Harmattan, 380 p.
- ZAKARYA (F.), 1991. – *Laïcité ou islamisme : Les arabes à l'heure du choix*. Paris-Le Caire : La Découverte-Dar al-Fikr, série Textes à l'appui – Islam et société, 166 p.
- ZEHOUE (H.), 1992. – Théorie de l'optionnalité et statut matrimonial en Algérie, in *Naqd*, juin-novembre, n° 3, p. 65-70.