

**MORALE ET POLITIQUE DANS LE MONDE ARABE
CONTEMPORAIN : LES CONFLITS
D'INTERPRÉTATION ENTRE ISLAMISTES
ET MODERNISTES**

PAR

Abderrahim LAMCHICHI

Maître de conférences à l'Université de Picardie Jules Verne

La montée en puissance de l'islamisme radical dans la plupart des pays arabes constitue incontestablement l'un des faits marquants de ces dernières années¹. En raison de l'échec patent des idéologies du nationalisme et du pan-arabisme, des effets néfastes de la crise matérielle et morale, des déséquilibres sociaux et politiques et du profond malaise culturel consécutifs à une modernisation forcée et mal maîtrisée, l'islam politique est devenu un redoutable levier de mobilisation et de contestation. Pour les mouvements islamistes, la religion sert de support aux thèmes du repli sur l'"authenticité" ; elle est présentée comme le seul pivot de l'appartenance culturelle, l'unique modèle de ressourcement et d'identification et le prétexte à des discours moralisateurs.

L'objectif de cet article est d'analyser les contextes d'une telle situation et de présenter le contenu — et les illusions — du discours des islamistes sur l'"ordre moral" et les "bonnes mœurs".

Mais dans la mesure où le phénomène de l'islamisme est loin de résorber toutes les expressions de l'islam contemporain, il sera également question ici de

1. Cf. Burgat (F.), *L'Islamisme au Maghreb*, Ed. Karthala, 1988 ; Carré (O.), *L'Utopie islamique dans l'Orient arabe*, PFNSP, 1991 ; Etienne (B.), *L'Islamisme radical*, Hachette, 1987 ; Kepel (G.) (dir.), *Les Politiques de Dieu*, Seuil, 1993 ; Lamchichi (A.), *Islam et contestation au Maghreb*, éd. L'Harmattan, 1990 et *L'Islamisme en Algérie*, éd. L'Harmattan, 1992 ; Naïr (S.), *Le Différend méditerranéen*, éd. Kimé, 1992 ; Rodinson (M.), *L'Islam : politique et croyance*, Fayard, 1993 ; Roy (O.), *L'Echec de l'islam politique*, Seuil, 1992.

présenter la pluralité des points de vue, la richesse des débats et les controverses qui continuent d'agiter les sociétés arabes entre modernistes, réformateurs, traditionalistes et islamistes au sujet des rapports entre morale et politique — dont les enjeux s'articulent autour de la rénovation de l'islam et de la question de la laïcité.

CRISE SOCIALE, MALAISE IDENTITAIRE ET DISCOURS MORALISATEUR DES ISLAMISTES

L'islamisme représente l'idéologie des exclus d'une modernisation imposée par le haut, mal maîtrisée et avortée. La crise économique et l'aggravation de la désarticulation et de la marginalité sociales expliquent, pour une large part, son relatif succès auprès d'une partie de la population en déshérence, en particulier les nouvelles générations urbaines sans réelles perspectives d'avenir.

L'islamisme représente également un des effets du profond malaise culturel des sociétés arabes face à la modernité. L'extension accélérée et chaotique des modes de vie et de consommation urbains, l'importation de procédés de fabrication et de marchandises conçus ailleurs, la transposition de modèles politiques et administratifs inadaptés ont provoqué des dérèglements et des traumatismes inquiétants (désagrégation des structures anciennes, érosion des contenus de la tradition, dissolution des liens de solidarité communautaire et des repères hérités du passé...) sans que ces processus ne se traduisent par la série de ruptures et de changements qualitatifs qui furent au fondement de la modernité en Occident.

D'où les contradictions flagrantes entre la résurgence des courants revivaxistes — qui s'appuient sur la réactivation d'une lecture politique de la religion, instrumentalisée en idéologie de combat et présentée comme une valeur-refuge — et une sous-culture occidentale, pervertie, fragmentée, dont les produits sont consommés mais dont les valeurs sont vécues comme une intolérable agression².

2. Les islamistes entretiennent l'illusion d'inventer une identité nouvelle, exprimée par la formule "islamiser la modernité". En réalité, ceux-ci vivent une double exclusion : marginalisation sociale et politique, d'un côté ; "transculturation" de l'autre. Ils ont perdu les repères de la "culture musulmane classique", à laquelle ils croient pouvoir s'identifier, mais qui n'existe que sous forme mutilée ; tandis que leur vécu quotidien, leur langage, sont faits d'emprunts fragmentaires à la "modernité". Ainsi que l'écrit O. Roy : "(...) l'acculturation est déjà là et l'islam qu'on lui oppose est une réinvention, un mime. La rhétorique néofondamentaliste exacerbe les différences culturelles entre l'Occident et le monde musulman, mais selon une asymétrie profonde : le monde musulman est en fait déjà occidentalisé, mais ne pense cette occidentalisation que comme aliénation. D'où une schizophrénie des comportements évidente en milieu urbain : les valeurs de consommation, donc de civilisation, sont occidentales, les valeurs affichées sont celles d'une authenticité bricolée après coup...". Ou encore : "le refus de la culture occidentale est (...) de l'ordre de l'imprécation, du cri, de la pierre jetée, mais aussi de la fascination. La société néofondamentaliste n'est pas la haine de l'autre, elle est la haine de soi et de ses désirs. La religion du paysan, du mollah, du notable, tolérants parce que sûrs de la vision qu'ils ont du monde, fait place à l'islam du ressentiment, qui est

Le discours islamiste sur les “bonnes mœurs” et la “conduite morale vertueuse” du musulman, est bien une réaction pathologique aux défis d’une modernité perçue, par ceux qui en sont exclus, comme uniformisante, réifiante, profondément inégalitaire, attentatoire à la “personnalité arabo-musulmane” et à l’identité culturelle.

Dans un contexte marqué par l’aggravation des sentiments d’inquiétude et de désarroi, les islamistes tentent de capter toutes les formes de ressentiments et d’injustice, et prétendent trouver directement dans le message coranique et dans la tradition prophétique des solutions toutes faites aux problèmes du présent. Pour éviter aux jeunes de sombrer dans le désespoir, ils préconisent un retour à la pratique religieuse et à l’“ordre moral” islamique. Ils entendent réactiver les vieilles idéologies solidaristes et communautaristes en les présentant comme une issue à l’anomie sociale et à l’individualisme moderne, et comme une réponse miracle à la demande d’intégration sociale et culturelle des couches sociales en détresse, et au désir profond de spiritualisation d’un monde désincarné par l’accumulation systématique des richesses et par la recherche effrénée des biens matériels.

Les multiples associations qui forment la nébuleuse complexe de l’islamisme se veulent structures protectrices, communautés d’accueil, de ressourcement spirituel et de solidarité sociale ; elles aspirent à transcender le déracinement, à sublimer les frustrations et à permettre de supporter les conséquences d’une modernisation perçue comme allogène et destructrice.

En outre, face aux comportements dominants des dirigeants politiques (corruption, clientélisme, détournements des biens publics, promesses non tenues...), certains leaders charismatiques et tribuns talentueux des *Jamâ’ât al-Da’wa* (Association pour la prédication) se présentent comme un modèle de droiture et d’intégrité, et deviennent, aux yeux des sympathisants islamistes, des figures emblématiques de la “vertu” et de la “morale” musulmanes.

Cette situation se trouve aggravée par la crise du nationalisme arabe qui fut assimilé aux pratiques étatiques autoritaires et excluantes, à l’échec de ses choix économiques, à la monopolisation par les élites qui s’en réclament de tous les secteurs de décision au nom de l’unanimité, et à l’interdiction de la participation effective de la population à la vie publique.

Si à l’époque du combat anti-colonial, le discours nationaliste était marqué par une légitime volonté d’auto-affirmation face à l’entreprise coloniale de négation culturelle et politique, pendant les longues années de l’indépendance, la prédominance des langages idéologiques de mobilisation (thèmes de la résurgence — *Ba’ath* de la “Nation arabe”, glorification du passé de la *Umma* musulmane, discours anti-impérialistes et développementalistes...) n’a pas permis que se déploie une pensée fructueuse sur les modes pluriels de présence

(suite note 2) *celui de la défensive, de la demande de reconnaissance*”, Roy (O.), *L’Echec de l’islam politique*, Seuil, 1992 ; pp. 240-242.

de l'islam ou de l'arabité dans la culture et dans la langue, ni autorisé une réflexion critique des sociétés arabes sur elles-mêmes. Une fois l'indépendance acquise, l'idéologie a occulté la connaissance critique ; la mythologisation du passé (arabe, selon l'idéologie nassérienne ou ba'athiste ; musulmane, selon la version des Réformistes musulmans) allait avoir des conséquences ravageuses aussi bien dans les discours de justification des protestations des masses que dans les discours officiels de légitimation des groupes au pouvoir³. Un tel processus va profiter aux islamistes qui, sur un fond de crise matérielle et morale, nourrie des échecs successifs du panarabisme et des différents nationalismes locaux, s'empare du discours nationaliste pour en "islamiser" le contenu et prétendre redonner du sens et de l'enthousiasme aux exclus de la modernité pour lesquels l'Etat-nation est, somme toute, perçu comme allogène et illégitime⁴.

Le nationalisme arabe a échoué dans son ambition originelle consistant à substituer à la communauté religieuse des traditionalistes une conception moderne de la Nation. Les incohérences de ses options politiques, l'instrumentalisation des concepts puisés dans le registre de la philosophie politique moderne puis vidés de leur contenu effectif dans le seul but de conforter sa domination, la carence de projets fiables et le déficit de toute légitimité démocratique... ont mené à l'impasse et, par suite, au retour des conceptions régressives véhiculées par les islamistes.

Plusieurs décennies de monopole absolu du pouvoir, et en particulier de gestion défectueuse du système éducatif, ont sérieusement altéré les capacités de critique interne des idéologies du nationalisme et de l'unanimité et réduit considérablement les possibilités pour des sociétés auxquelles les libertés avaient été promises en vain, de jeter un regard sans complaisance sur elles-mêmes à partir de leurs riches expériences et de leurs références culturelles multiples. D'où l'accentuation de la dérive idéologique des discours de légitimation et le développement des surenchères mimétiques autour du conformisme religieux ou des célébrations des valeurs d'"authenticité" et d'"identités" mythiques.

Cette crise du nationalisme tient également au changement générationnel : la majorité de la population arabe actuelle est formée de jeunes, nés après les indépendances, non forgés à l'idéologie du panarabisme, déçus par l'incapacité des dirigeants à leur garantir l'accès aux emplois décents, à une éducation de qualité, à la santé, au logement, aux biens de consommation... De plus, le développement du népotisme administratif et des multiples réseaux d'"amitiés" politiques et de "solidarités" régionales ou familiales, orientés vers l'acquisition de bénéfices et de prébendes de toutes sortes... accroît leur désin-

3. Cf. Arkoun (M.) : "De la guerre d'Algérie à la guerre du Golfe", in *Cahiers Intersignes*, n°4-5 (La Destruction), automne 1992 ; pp. 164 à 168. Et l'entretien accordé par l'auteur à la revue *Tiers Monde*, 31 (123), 1990 ; pp. 500 à 508.

4. Santucci (J.-C.) : "Etat, légitimité et identité", in *Confluences-Méditerranée*, n°6 (Les Replis identitaires), printemps 1993 ; pp. 63 à 77.

térêt pour la chose publique et “aggrave l’apathie au détriment de l’engagement civique”⁵.

L’Etat arabe indépendant cherchait constamment à mobiliser du consensus davantage par la recherche de soutiens à ses autorités que par l’adhésion aux valeurs fondatrices d’une communauté politique démocratique ou par la promotion d’une véritable réforme politique, morale et intellectuelle ; l’absence d’un modèle de comportement pédagogique des dirigeants n’a finalement généré qu’une citoyenneté passive.

Dans la plupart des Etats arabes, les pratiques politiques ont été caractérisées par une grande personnalisation du pouvoir (figures de Raïss, du «chef historique», du *Zaïm*, du “père de la Nation”...), par le mépris des règles du droit et de la Constitution, par le développement d’une bureaucratie pléthorique et inefficace, par la mise en place de réseaux de clientélisme et de corruption, par la survalorisation des liens familiaux au détriment des compétences et des processus légaux, par la marginalisation de l’opposition, par les fraudes électorales et les abus de l’administration, par le mensonge ou la dissimulation de la vérité, par la confusion et la concentration des pouvoirs, etc.

Devant l’incapacité de l’Etat à dégager des allégeances citoyennes et parce que la confiance des gouvernés dans leur système politique s’en trouve, chaque jour minée, les mouvements islamistes prétendent canaliser les mécontentements et les frustrations des déshérités et exprimer leur indignation à l’égard de pratiques jugées dénuées de toute “éthique” politique. Beaucoup de jeunes trouvent dans l’islamisme un mode d’expression à la mesure de leurs ressentiments vis-à-vis d’un personnel politique jugé “immoral”.

“ORDRE MORAL” ET IDÉAL THÉOCRATIQUE DANS LA THÉMATIQUE ISLAMISTE

Privilégiant une lecture éminemment politique du Coran — que l’on trouve chez certains théologiens et juristes orthodoxes de l’époque classique, tel Taqî al-Dîn Ahmad Ibn Taïmiyya (1263-1328), s’inspirant également des écrits des Frères musulmans égyptiens — Hassan al-Banna (1906-1949) ou Sayyed Qotb (1906-1966) — aussi bien que de l’œuvre du Pakistanais Abû al-’Alâ al-Mawdûdî (1903-1979) — fondateur des *Jamâ’âtî islâmî* en Inde —, les docteurs actuels de l’islamisme radical postulent que l’islam est un “ordre total” (*Nîzâm Shâmil*) dont les “vrais croyants” doivent diffuser le message et faire appliquer, y compris par la contrainte, les normes et les valeurs à tous les aspects de la vie : éthique, normes juridiques, système social et politique, vie privée et familiale, pratiques culturelles, etc.

5. Yadh Ben Achour, *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, éd. Cérès, Tunis, 1992. Cf. du même auteur, “Le Nationalisme arabe sans peur”, in *Pouvoirs*, n°57 (Nationalismes), 1991, pp. 85 à 92.

La parole incréée (Coran)⁶, les dires et actes du Prophète (*Sunna*), la vie politique et spirituelle des quatre premiers califes (les “Biens guidés”), et enfin la jurisprudence (*Fiqh*) élaborée pendant les premiers siècles de l’Hégire, constituent, à leurs yeux, les sources auxquelles doit se référer tout musulman qui veut vivre selon les commandements divins ; elles déterminent l’essentiel de sa vie civile, notamment les règles familiales et pénales, ainsi que les normes du système constitutionnel, autrement dit le “bon gouvernement” éthiquement acceptable, celui qui applique la *Shari’a*.

Le message des idéologues de l’islamisme est d’un simplisme affligeant et dangereux : la *da’wa* (prédication) doit d’abord prendre la forme de la dénonciation de la “dissolution des mœurs” et de la “pathologie produite par la corruption du monde contemporain”, pour se muer progressivement en théologie politique du *Jihâd* contre les “princes impies”, détenteurs du pouvoir, qui ont “trahi la légitimité islamique”. L’activisme islamiste ne saurait donc se limiter au prosélytisme (investissement des mosquées, constitution d’associations culturelles, culturelles et caritatives, agitation dans les universités, les syndicats et les banlieues défavorisées...), il doit tendre à l’“instauration du règne de Dieu sur terre” — autrement dit, à la constitution de l’“Etat islamique” conforme à la *Shari’a* — et à l’“excommunication” (*Takfir*) de toute dissidence à l’ordre totalitaire qu’ils entendent établir.

L’assurance de posséder la Vérité exclusive, la croyance dogmatique en un “code moral” justifient, à leurs yeux, l’imposition de la censure et du contrôle étroit des mœurs, ce qui se traduit par des limitations intolérables aux libertés individuelles. L’“égalité” affirmée par eux, n’est pas l’égalité juridique du droit moderne ; elle signifie que les hommes ne sont “égaux” que par une équivalente servitude à l’égard de Dieu. Les droits politiques au sens moderne n’ont aucune place : il n’y a que des devoirs envers Dieu et envers la communauté. Ceux qui s’opposent à cette logique doivent être combattus, rejetés hors de la *Umma*.

Pour les doctrinaires de l’islamisme radical, la religion doit permettre de rassembler tous les Etats composant le monde musulman en une seule communauté (*Umma*) de foi dont le ciment unificateur est l’adhésion-soumission (*istislâm*) aux “droits de Dieu” (*Huqûq Allâh*). A leurs yeux, la renaissance du monde musulman n’est réalisable que par le ressourcement au modèle prophétique et par l’institution de la “souveraineté de Dieu” (*Hâkimîyyat Allâh*), non par l’importation du modèle parlementaire européen ; la *Umma* ne peut rester

6. Comme le note Mohamed Arkoun, si pour la majorité des musulmans, le Coran a toujours été considéré comme la parole divine incréée véritable récit mythique de la *Umma*, guide spirituel et pratique pour le croyant, portant sur des valeurs éthiques, morales et juridiques, traçant des voies, indiquant des règles et des normes générales susceptibles d’adaptations et d’*Ijihâd* (effort permanent d’interprétation), les islamistes ne cessent de disqualifier la richesse symbolique de la Révélation et d’en appauvrir le contenu pour des considérations idéologiques. Arkoun (M.) : “Islam, révélation et révolutions”, in *Dieux en sociétés*, revue *Autrement*, Série Mutations, n°127 - février 1992, pp. 138-154.

morcelée ; aucune entité qui la compose ne saurait obéir au contenu moderne de la Nation (“communauté de destin”, définie par son territoire, par la souveraineté du peuple, par la citoyenneté, par le gouvernement démocratique ou par le suffrage universel...).

Pour eux, la religion est le seul principe structurant de l'identité culturelle, le pivot central de l'organisation politique et de l'édifice social, le fondement exclusif du gouvernement de la cité et la base ultime de l'autorité. Cette tentation de soumettre l'ensemble de la société à l'idéal d'une vision absolue et totale de la Révélation, et la volonté d'imposer l'application scrupuleuse des préceptes de la *Shari'a* à tous les aspects de l'existence, conduisent au refus de tout espace politique autonome — avec ses lois spécifiques, son droit positif et ses valeurs propres.

Pour le religieux traditionaliste — comme aujourd'hui pour l'islamiste —, admettre l'autonomie du politique et la sécularisation implique l'évacuation de la religion hors de la vie sociale et donc la négation de l'identité de la communauté. A l'encontre des sociétés actuelles d'“errance” (*Jâhiliyya*), il convient, à leurs yeux, d'opposer la *Umma* intégrative de la religion. D'où la confusion entre l'ordre de la citoyenneté et l'ordre de la spiritualité. Dans cette optique, la “citoyenneté” est plutôt communautaire — religieuse (*Jinssiyyat al-'aqida*) que civile.

Toute distinction claire entre foi et loi, toute pensée philosophique et politique qui réfléchit sur les possibilités d'assurer une gestion de la cité en dehors de l'impératif religieux, et sur les conditions permettant l'avènement de la laïcité et de l'Etat de droit, constituent des hérésies. A leurs yeux, le politique ne peut chercher un fondement en lui-même ; la croyance ne saurait être limitée au for intérieur ; l'islam n'est pas une philosophie contemplative ou une simple spiritualité ; en tant que religion révélée, comprise comme finalité ultime de la cité, elle doit relier l'homme intérieur de la spiritualité et de la vertu à l'homme extérieur de la politique et du droit ; ses prescriptions doivent non seulement s'insérer dans la vie concrète des hommes, les diriger, les censurer, valider absolument tous leurs comportements et toutes leurs décisions, mais aussi régler l'organisation du système juridico-politique et social.

Dans l'optique islamiste, le “bon ordre moral” n'est donc concevable que dans le cadre du “modèle politique califal”. L'“Etat islamique” est la seule forme d'organisation compatible avec l'instauration des “bonnes mœurs”.

Cette conception procède de plusieurs occultations : occultation de l'histoire ; oubli des controverses qui ont jalonné l'histoire musulmane au sujet de la nature et de la conduite de l'Etat ; négation des débats, riches et contradictoires, qui ont marqué, et continuent de marquer, le champ intellectuel arabe à propos de la laïcité ; occultation des évolutions socio-politiques, des mutations dans les mœurs, des transformations juridiques et institutionnelles...

RELIGION ET POLITIQUE EN ISLAM : LES CONFLITS PERMANENTS ENTRE L'IDÉALITÉ DU PARADIGME FONDATEUR ET LES NÉCESSITÉS DE L'HISTOIRE

En effet, l'islam des premiers siècles a connu des controverses intellectuelles très vives et de grandes batailles politiques autour de la question des liens entre politique et religion. Les conflits acerbes au sujet du *Califat* illustrent l'absence d'un point de vue unique sur l'"Etat islamique".

Dès la mort du prophète, trois tendances, au moins, se dessinèrent : la tendance "légitimiste", représentée par les *Shi'ites* (de *Shi'a*, i.e "partisans" d'Ali, gendre du prophète) qui optèrent pour une conception héréditaire : le Calife, successeur spirituel et temporel de Mohammad, doit être de sa descendance ; certains y voient une conception théocratique, voire l'idée de "royauté de droit divin" ; la tendance "égalitariste" ou "communautariste" fut développée par le courant des *khârijites* (ou *Khawârij*) : pour eux, le Calife, comme un chef de tribu, doit être choisi par acclamation du peuple ; certains y voient la perpétuation de la tradition tribale ; d'autres, une formule démocratique de gouvernement par les Assemblées (*Jamâ'ât*) ; et, enfin, la tendance "orthodoxe", majoritaire, celle des sunnites, pour qui la communauté doit désigner (*Bey'a* : allégeance, *Shûrâ* : consultation) son chef par l'intermédiaire des '*Ulamâ*', a privilégié l'ordre social et la paix civile, au désordre (*fitna*), et le primat de la science théologique.

Pour les *shî'ites*, la dévolution du califat doit se faire non par élection mais par la voie successorale (descendance de Fatima et d'Ali, respectivement fille et gendre du prophète) ; l'*imâm shî'ite* est un pontife, un docteur infaillible qui possède la science ésotérique (*Ta'wîl*) communiquée par le prophète et Ali ; il décide seul des questions controversées et désigne parmi les docteurs (*Fuqahâ'*, *Ulamâ'*) ceux dont la qualité donnera force de lois à leurs avis (*Fatwâ*). En revanche, pour les sunnites, le Calife n'est pas le souverain absolu dépositaire de la parole divine ; il n'a aucun caractère infaillible ; il n'a ni le pouvoir de réforme religieuse, ni le pouvoir législatif : il est simple mandataire, représentant de la communauté. Investi d'un contrat (grâce aux suffrages des '*Ulamâ*' et au consentement de la communauté), non seulement il ne peut désigner lui-même son successeur, mais il peut, à tout moment, être révoqué.

L'histoire musulmane fut également marquée par des révoltes et par l'irréductibilité de populations entières qui, jalouses de leur indépendance, n'ont jamais adhéré au califat. Le califat théocratique universel, ou l'Empire œcuménique, n'ont jamais réellement existé. L'Empire était trop vaste et s'étendait à des populations, à des régions, à des structures humaines, sociales, culturelles et administratives fort hétérogènes. Il y eut morcellement de la *Umma*, parfois plusieurs califes...⁷

7. Des points de vue radicalement différents s'étaient exprimés au sujet du Califat ; on peut citer trois exemples : al-Mawardî (m. 1058) : "Le Califat est l'assise sur laquelle reposent les principes fondamentaux de la religion et l'institution qui met l'ordre dans les affaires de la nation"

Fondamentalement, l'Etat — comme organisation "naturelle" — et la religion musulmane — comme exigence éthique — appartiennent, dans la pensée politique islamique, à deux ordres incompatibles, difficiles à concilier et à unir. L'expression "Etat islamique" ne cesse, de ce point de vue, d'être antinomique : plutôt qu'une théorie cohérente et positive de l'Etat et du politique "islamiques", l'histoire de la pensée musulmane ne recèle qu'une théorie de l'Etat naturel fondé sur la force, superposée à une définition utopique des conditions de la légitimité⁸.

Historiquement, des instances politiques propres ont pu fonctionner en terre d'islam de manière autonome vis-à-vis du corpus religieux et de ses institutions. Certes, les juriconsultes (*Fuqahâ*) ont constamment tenté de ramener les faits historiques nouveaux à la légalité (*Shari'a*) grâce aux ruses (*Hiyal*) de la raison juridique (*Aql*) et à l'effort d'interprétation (*Ijtihâd*). D'où les conflits de légitimité permanents entre l'ordre de la nécessité (*Darûra*) et celui de l'idéalité. C'est-à-dire entre l'idéalité du paradigme fondateur (qui suppose la conformité des lois humaines avec la Loi divine et un Etat utopique califal comme puissance exécutive de la normativité de la *Shari'a*) et les "déviances" imposées par les fatalités historiques (celles de gouvernements préférant l'ordre "profane" au désordre — *Fitna* — généralisé ; celles des royautés politiques — *al-Mulk al-Siyâsî* — plongeant leurs racines dans la communauté tribale et dans l'autorité patriarcale et patrimoniale⁹ ; celles des droits profanes et coutumiers...). Les différents Emirats et Sultanats qui se sont succédé étaient donc des pouvoirs politiques soucieux avant tout de leurs propres intérêts plus que d'application stricte d'une normativité religieuse intégrale.

L'histoire musulmane fut également traversée par une divergence fondamentale entre les tenants de l'islam théologico-législatif et les partisans de l'islam mystique¹⁰. Les premiers — tels Ibn Taïmiyya (m. 1328), al-Mawardî (m. 1058), et les représentants des écoles du droit musulman (Ibn Hanbal, al-

(suite note 7) Ibn Khaldûn (1332-1406) : "C'est une fonction instituée pour le bien général et placée sous la surveillance du peuple" ; plus proche de nous, Ali Abdel-Râziq (*L'Islam et les fondements du pouvoir*, 1925) : "La religion musulmane est innocente de cette institution califale, telle que l'entendaient les musulmans... Celle-ci n'a rien à voir avec les fonctions religieuses, ni avec la législation, ni les autres fonctions et rouages essentiels du pouvoir et de l'Etat. Toutes ces fonctions sont purement politiques et la religion ne les a ni reconnues, ni remises" ; cités par Milliot (L.) et Blanc (F.-P.), *Introduction à l'étude du droit musulman*, éd. Sirey, 2e éd. 1987, chap. premier : La conception de l'Etat dans l'islam, pp. 25 à 76.

8. On ne peut, à cet égard, que souscrire à cette remarque d'Abdallah Laroui : "L'islam, en tant que culture historique spécifique, est une religion à laquelle s'agrège un Etat, mais rien ne permet de conclure que la première est l'âme du second ni que le second est réalisation temporelle de la première (...). L'Etat tel qu'il s'est développé en terre d'islam, est demeuré celui de la force et de la domination tout en faisant de la *Shari'a* sa loi spécifique". Laroui (A.), *Islam et modernité*, La Découverte, 1986, pp. 33-34.

9. Cf. les travaux d'Ibn Khaldûn (1332-1406) à ce sujet. Cf. notamment Abdesselem (A.), *Ibn Khaldûn et ses lectures*, PUF, 1983.

10. Cf. Yadh Ben Achour : "Islam et laïcité. Propos sur la recomposition d'un système de normativité", in *Pouvoirs*, n°62, *L'Islam dans la cité*, 1992, pp. 15 à 30.

Shâfi'î, Ibn Mâlik, Abû Hanîfa) — estiment que l'islam n'autorise aucune scission entre le politique et le religieux, qu'il développe un système de la normativité avec une vue intégrative, totalisante, de la religion conçue comme un tout qui doit absorber la foi (*imân*), le culte (*'ibâdâte*), les mœurs (*mu'âmalât*), le droit (*shar'*) et l'éthique (*akhlâq*). Les seconds — tels Ibn 'Arabî (m. 1240), al-Hallâj (m. 922) ou Suhrawardî (m. 1234) — développent une interprétation mystique de la religion et une lecture ésotérique du Coran ; ils soutiennent l'idée selon laquelle l'islam est davantage une religion du for intérieur — voire de la sainteté, de la passion de l'âme religieuse, de l'élévation au-dessus des affaires du monde par l'"émigration" — *Hijra* ou par l'abnégation au service d'autrui —, et préfèrent livrer la gestion du temporel au politique.

Si les docteurs de la foi ont, depuis le XII^e siècle, progressivement imposé une pensée dogmatique, essentiellement juridique, et une orthodoxie sans prise avec le réel — rompant ainsi avec la créativité qui s'était exprimée pendant les premiers siècles de l'Hégire (littérature de philosophie politique et d'éthique, dialogue avec le rationalisme et l'hellénisme, exercice de l'*Ijtihâd*...) — assumant de la sorte une lourde responsabilité dans l'absence d'évolution de l'islam vers la laïcité, beaucoup d'intellectuels et d'hommes politiques — certains théologiens — appellent de leurs vœux une évolution décisive de l'islam vers la distinction entre sphère politique et sphère religieuse, et œuvrent depuis l'émergence du mouvement de la *Nahda* (Renaissance) au XIX^e siècle¹¹ jusqu'à aujourd'hui en faveur de la constitution de véritables systèmes laïques. A l'opposé des thèses traditionalistes ou islamistes, les courants réformistes et modernistes sont pour l'émergence de systèmes juridico-politiques modernes (systèmes dans lesquels les institutions religieuses n'imposent aucune norme sociale à l'ensemble de la société ; où l'adhésion à tel ou tel courant philosophique se fait de manière libre et individuelle ; systèmes dans lesquels les normes juridiques se fixent dans le cadre de l'Etat de droit, c'est-à-dire par la délibération publique ; idée de pactes entre l'Etat, les "Eglises" et la société aboutissant à des compromis fondés sur le dialogue, la paix civile et la tolérance ; "sortie du religieux" de l'espace politique ; espace intellectuellement et juridiquement neutre garantissant la liberté de penser et de croire, etc.).

LES "BONNES MŒURS", LA MORALE ET LE POLITIQUE : DES POINTS DE VUE DIVERGENTS

Dans la période de mutation profonde et inédite qui caractérise les sociétés arabes actuelles, les rapports entre morale, religion, droit et politique constituent un enjeu crucial¹². Les débats sur les modes d'articulation entre les sys-

11. Cf. Arkoun (M.), *La Pensée arabe*, PUF, QSJ ?, n° 915, 3^e éd., 1985 ; Mérad (A.), *L'Islam contemporain*, PUF, QSJ ?, n° 2195, 1984 ; Hourani (A.), *La pensée arabe et l'Occident*, Naufal, 1991 et *Histoire des peuples arabes*, Seuil, 1993.

12. Cf. l'excellent ouvrage de Yadh Ben Achour, *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, CERES-Tunis, 1992, auquel nous avons beaucoup emprunté pour la rédaction de cet article.

tèmes juridique, politique et social suscitent d'autres interrogations aux conséquences capitales : conciliation de la tradition et de la modernité ; satisfaction des revendications démocratiques ; intégration dans le jeu politique légal des islamistes sans remise en cause des libertés ; question des minorités ; débats autour du droit de la famille, du statut personnel et de l'émancipation de la femme ; oppositions sur le thème de la laïcité ; controverses entre les tenants d'une "morale religieuse" stricte et les partisans d'une "morale laïque" inscrite dans un cadre démocratique...

Dans chaque pays, à des degrés divers, le droit est soumis à la pression des différents acteurs, chacun aspirant à le mettre au service de ses idéaux propres. Sollicitées de toutes parts (discours de justification des orientations officielles ; projets de réforme sociale portés par les courants critiques et modernistes ; ou, au contraire, revendications d'application scrupuleuse des préceptes de la *Shari'a* exprimées par les religieux...), les règles juridiques sont devenues un enjeu décisif dans les multiples stratégies sociales et culturelles.

Pour certains courants de l'opinion, le système de la normativité et le réseau complexe des mœurs, de la moralité, du droit et de la politique doivent se construire exclusivement par rapport au référent religieux. Pour d'autres, le droit doit tenir compte des besoins nouveaux nés de la modernisation, et donc se détacher de la religion pour devenir un vecteur essentiel de la dynamique sociale de changement et de la garantie des droits de l'homme.

Ce différend est relativement ancien dans le monde arabe. Dès le XIX^e siècle — grâce aux Lettrés-Réformistes arabes (tels Tahtâwî, Tâhar Haddâd, Kheïreddîne, Ibn Dhiâf, Alî Abdel-Râziq...) admirateurs de la tradition juridique française issue de la Révolution —, puis de l'entre-deux guerres jusqu'aux années cinquante — grâce à certains courants nationalistes-modernistes — et aujourd'hui encore — grâce à diverses associations et partis politiques favorables à la démocratie (en particulier, les Ligues des droits de l'homme) —, on a assisté, dans beaucoup de pays arabes, à la pénétration progressive des Constitutions occidentales, à l'adoption de nouvelles procédures administratives et de gouvernement et à l'introduction des concepts nouveaux contenus dans le langage juridique et politique européen.

Ce processus n'a cessé de provoquer une série de perturbations et de fractures ayant contribué à la dissolution de l'homogénéité de la construction théologico-juridique classique et à la mutation du droit musulman lui-même¹³ qui se trouve en conflit de légitimité avec les droits européens concurrents (droit civil, droit administratif, droit commercial, droit international...).

Mais malgré ces bouleversements, le droit musulman n'a disparu ni de la vie sociale et privée, ni du système politico-juridique. Les docteurs de la foi participent en permanence à la production des normes auxquelles l'Etat et les

13. Cf. notamment De Waël (H.), *Le Droit musulman*, éd. CHEAM, 1989 ; Chap. IV (Droit musulman et monde moderne), pp. 61 à 86.

institutions politiques et sociales doivent se soumettre. L'activisme des mouvements islamistes trouve un écho certain auprès d'une partie de l'opinion favorable au respect scrupuleux de la normativité islamique (le "bien agir" dans l'ordre de l'éthique et du politique, les "bonnes mœurs" privées et publiques...) et à la répression de tout manquement à l'impérativité du devoir moral puisqu'à leurs yeux des règles juridiques sont prévues pour sanctionner l'hérésie et frapper les déviants. Les gouvernements puisent dans la religion des arguments pour légitimer leurs actions ; ils sollicitent souvent l'aval des 'Ulamâ pour justifier de la conformité de chacune de leurs orientations avec les préceptes de la *Shari'a*.

La résurgence de l'islamisme radical a accentué ce processus : les valeurs religieuses sont constamment évoquées pour légitimer le retour à l'ordre ancien ; la tradition est sans cesse réactivée par ceux qui entendent faire obstacle aux réformes sociales les plus novatrices ; l'islam est inscrit comme religion d'Etat dans les Constitutions des différents pays arabes, y compris par les régimes qui se réclament de la "laïcité" (Algérie, Tunisie, Egypte, Irak, Syrie, etc.) ; dans la lutte âpre qui les oppose aux islamistes, certains régimes ont octroyé d'amples concessions aux milieux traditionalistes : l'empreinte du droit musulman dans les Codes de la famille, dans le système de l'enseignement public et dans le système juridique est patente.

Mais — comme le souligne Yadh Ben Achour — "*la légalité juridique moderne cherche encore une assise au sein des légitimités concurrentes*" ; et l'on assiste, de la part des Etats arabes à une superposition de plusieurs légitimités pour servir la stratégie du pouvoir politique.

Cette ambivalence est caractéristique de la plupart des Etats arabes qui agissent sur deux registres différents : celui de la domination légale de l'Etat administratif rationnel (Max Weber), et celui de la "domination traditionnelle" de type patriarcal. Si l'Etat engage une série de mesures destinées à marquer symboliquement son attachement aux "valeurs morales de l'islam" afin de désamorcer la menace islamiste — ce qui ne saurait surprendre compte tenu de l'absence de démarcation nette entre le champ politique et le champ religieux —, il tend également à favoriser — selon l'expression de Yadh Ben Achour évoquant le cas de la Tunisie — une sorte de "redressement institutionnel et juridique" (réforme du droit, ouverture politique, organisation d'élections, autorisation des Ligues des Droits de l'homme, instauration d'un Conseil constitutionnel...) pour répondre aux demandes de démocratisation et de modernisation émanant d'une partie de l'opinion¹⁴.

Ceci n'est évidemment pas le cas de tous les pays arabes. D'une manière générale, le consensus sur l'Etat de droit est loin d'être assuré. Comme le souligne Yadh Ben Achour, l'Etat arabe actuel reste largement perçu comme un simple dispensateur d'ordres et de valeurs d'usages ; il demeure concurrencé

14. Yadh Ben Achour, *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, op. cit., en particulier le chapitre 6.

par le jeu des solidarités tribales ou clientélistes ; il se trouve miné par la distorsion entre son discours réformateur et la réalisation effectivement défectueuse de ses promesses ; il véhicule des restes de patrimonialisme dans lequel le chef de l'Etat, le leader politique, sont toujours perçus comme des "hommes providentiels", placés au-dessus de la légalité ; le système juridique apparaît comme un simple succédané du système politique ; l'élite est souvent insérée dans le moule de la pensée officielle...¹⁵

Une telle situation peut conduire, cependant, dans certains pays à des formes singulières de contestation des régimes politiques au nom du droit ; le juriste en particulier, convaincu des vertus de l'Etat de droit, peut porter en lui une fonction critique, œuvrer, par des actes juridiques audacieux, à l'émergence de contre-pouvoirs et revendiquer l'instauration de la démocratie et de la laïcité.

En outre, dans le champ intellectuel, des points de vue critiques vis-à-vis de la pensée religieuse officielle et des thèses islamistes, s'expriment de plus en plus ouvertement.

C'est ainsi que les réformistes-modernistes soutiennent la thèse selon laquelle la religion musulmane n'a prescrit aucun type particulier de gouvernement, l'Etat étant le produit d'une construction historique "profane". Distinguant la citoyenneté-souveraineté de la spiritualité, invitant même les croyants à ne retenir de la religion que sa spiritualité et ses valeurs éthiques et à renoncer à la volonté d'imposition de ses normes dans l'espace public, ils plaident ouvertement en faveur de l'autonomie du domaine politique et luttent pour l'idéal d'une société laïque. A leurs yeux, la religion est un fait culturel et de croyance personnelle ; ils estiment donc qu'une nette séparation du religieux et du politique est doublement salutaire : pour la religion d'abord, qui se trouve ainsi préservée de toute manipulation politico-idéologique, pour le reste de la société ensuite, car, émancipée de la dictature des magistratures religieuses, elle offre de la sorte toutes les conditions favorables à l'éclosion de formes plurielles de créativité et à l'émergence d'espaces libres de délibérations.

Opposés aux thèses islamistes, ces courants modernistes n'en rejettent pas moins la thèse qui fait de la "culture islamique" du politique l'explication du "retard" ou des obstacles à la modernité. Conscients du rôle négatif joué par la majorité des acteurs religieux qui s'opposent à l'indispensable *aggiornamento* de l'islam, ils considèrent toutefois que le problème n'est pas tant la religion en soi que la lecture qu'en font ceux qui, à tel ou tel moment de l'histoire, ont la charge de l'élaborer, de l'interpréter et de la diffuser, ainsi que

15. Les conséquences d'une telle situation sur le droit sont dramatiques ; comme l'a montré Yadh Ben Achour, c'est l'anomie juridique qui prévaut : surproduction et instabilité des normes, caractère incantatoire de la législation, dysharmonie entre le légal et le réel, incompatibilité entre les différentes règles juridiques, relatif antagonisme entre le droit du législateur et celui du juge, etc. Yadh Ben Achour : "Société, Etat, cohérence du droit : essai sur l'anomie juridique", chap. 6 de son ouvrage pré-cité, pp. 177 à 202.

leur aptitude aux évolutions. Ils estiment, d'autre part, que l'inexistence d'un corps constitué (Eglise ou Clergé) en islam (en tout cas, dans l'islam majoritaire sunnite) et le caractère d'ouverture conceptuelle et institutionnelle de la *Shari'a*, interdisent toute velléité d'absorption de la totalité du champ social et politique au nom de la religion. D'une manière générale, la faiblesse de l'espace laïque et démocratique dans les pays musulmans n'est, à leurs yeux, pas le fait de la seule religion ; elle est due à la carence de la demande et de la culture démocratiques et surtout au mépris des règles de l'Etat de droit par les gouvernants. Ils soulignent qu'aujourd'hui, avec la pénétration des droits modernes et la constitution d'Etats-nations, la plupart des pays arabo-musulmans se caractérisent par une relative autonomie entre la sphère religieuse et la sphère politique ("l'islam règne, mais l'Etat gouverne") ; et qu'à l'exception du statut personnel et du droit de la famille, le droit musulman *stricto sensu* ne s'applique plus dans la majorité des pays considérés.

LE CODE DE LA FAMILLE, LE STATUT DE LA FEMME : UN ENJEU CRUCIAL

Le terrain le plus révélateur, et le plus décisif, d'expression des antagonismes — entre les tenants du "retour à l'authenticité" et les partisans de changements allant dans le sens de la modernité, entre les défenseurs d'une conception étroite du "droit musulman" et d'une "moralité" stricte, et les défenseurs du droit moderne et d'un contenu libéral de la "morale" — est celui qui concerne le Code de la famille, le statut personnel, la sexualité et la condition de la femme.

Certains musulmans prétendent que la religion a élevé la femme à la même dignité spirituelle que celle de l'homme et qu'au regard de la situation intolérable qu'elle a vécue pendant l'ère pré-islamique (*Jâhiliyya*), son statut a été sensiblement amélioré. D'autres rétorquent que malgré les nombreux efforts accomplis, la condition féminine dans les sociétés arabo-musulmanes demeure précaire (persistance de la polygamie, pratiques de la répudiation, enfermement de la femme dans des tâches domestiques et contrôle de sa sexualité, statut juridique inférieur lui interdisant un accès, égal à celui de l'homme, à des domaines aussi divers que le travail, la culture, les responsabilités politiques...).

En réalité, les deux arguments sont complémentaires : d'un côté, on peut observer que cette situation précaire renvoie souvent à des coutumes étrangères (parfois antérieures) aux normes coraniques, caractéristiques de l'ère méditerranéenne en général¹⁶ ; de l'autre côté, le droit musulman — diversement appliqué d'ailleurs, selon les régions, les pays et les époques — n'est pas

16. Cf. Tillon (G.), *Le Harem et les cousins*, éd. du Seuil, 1966 et de Mernissi (F.), *Sexe, idéologie, islam*, éd. Tierce, 1983 ; *Le Harem politique : le Prophète et les femmes*, Albin Michel, 1987 ; *Sultanes oubliées : femmes chefs d'Etat en islam*, A. Michel et *Le Monde n'est pas un harem. Paroles de femmes au Maroc*, A. Michel, 1991.

parvenu à modifier profondément ni les structures de la parenté et de la famille, ni la conception et les pratiques relevant du contrôle de la sexualité ; il a peu évolué pour permettre aux sociétés arabo-musulmanes d'atteindre l'égalité juridique des sexes et de réaliser des acquis significatifs en matière d'émancipation de la femme, comparables à ceux de l'Europe moderne.

Mais dans ce domaine — comme dans celui plus global des rapports entre religion et politique, islam et Etat, islam et laïcité —, le problème n'est pas tant le dogme en soi, que les pratiques, les conflits d'interprétation et d'adaptation et les combats que se livrent acteurs politiques, intellectuels et groupes sociaux.

Ce combat se poursuit de nos jours encore entre les tenants d'une lecture dogmatique de la religion et d'un contrôle stricte de la "moralité" et de la conduite de la femme, c'est-à-dire ceux qui tentent de figer le message religieux dans des systèmes fermés, des codes juridiques et des modèles idéologiques clos — et les partisans de la prise en compte des réalités nouvelles, qui œuvrent en faveur de l'amélioration de la condition de la femme.

Il est vrai qu'aujourd'hui les femmes arabes constituent incontestablement la cible principale de tous ceux qui entendent imposer l'"ordre moral" islamiste. Alors que l'émancipation de la femme fut l'une des revendications essentielles du Réformisme musulman et des courants libéraux ou nationalistes, alors que dans les années 50-70, des femmes arabes, appartenant à l'intelligentsia et aux couches moyennes, avaient créé des associations féministes grâce auxquelles elles entendaient investir l'espace politique et culturel et poser explicitement la question de leur émancipation et celle de l'égalité des sexes, les années 80 ont été marquées par la montée de la pression islamiste et des forces conservatrices visant à l'asservissement de la femme et au contrôle stricte de sa sexualité et de sa conduite¹⁷.

Mais contrairement à une idée reçue, les débats sur le statut de la femme, autour de la structure et du rôle de la famille, sur les mœurs et la moralité... sont relativement anciens dans le monde arabe.

Si la première génération des Réformistes musulmans (Jamâl al-Dîn al-Afghânî, Mohammad 'Abdoh, Rashîd Ridâ...) restaient sur ces questions, somme toute prisonniers de la thématique religieuse (malgré leurs appels ardents en faveur de changements profonds pour secouer la léthargie des sociétés musulmanes), d'autres réformateurs-modernistes de la fin du XIXe siècle, tels 'Alî 'Abdel-Râziq, Qâssim Amîn ou Tâhhar Haddâd, avaient posé des questions fondamentales qui n'ont cessé d'agiter la pensée arabe et de perturber la conscience traditionnelle : Etat laïque, citoyenneté, liberté contractuelle, Constitution moderne, limitation du pouvoir souverain, protection des droits et libertés, système parlementaire pluraliste, liberté de croyance et celle

17. En ce qui concerne le cas du Maghreb, voir : Bessis (S.) et Belhassen (S.), *Femmes du Maghreb : l'enjeu*, J.-C. Lattès, 1992.

de la presse, mais aussi appels en faveur de l'égalité des sexes, des droits de la femme en matière de travail, de divorce et d'héritage, revendications de changements profonds dans la structure familiale, réclamations de l'interdiction de la polygamie et de la répudiation, etc.

Aujourd'hui, face aux tendances islamistes, des courants modernistes existent et s'expriment. Leur ambition est de s'opposer avec fermeté aux desseins des intégristes et des traditionalistes. A leurs yeux, pour réussir à réformer en profondeur la société et les esprits, il est capital d'investir le lieu de la domesticité pour modifier de fond en comble les structures familiales et rétablir l'égalité des sexes. A l'encontre des tenants de l'éthique préférentialiste (docteurs de la foi encadrant et contrôlant le champ du savoir traditionnel, défenseurs des structures de la famille patriarcale, islamistes abhorrant le "concept occidental" de famille et l'émancipation de la femme...), ils veulent renverser les valeurs et les ordres anciens, et visent à l'instauration d'une société nouvelle, basée sur l'individu libre et autonome et sur la famille moderne.

Considérant que les pays musulmans peuvent relever les défis de la modernité et de la laïcité — instaurer une législation libérale en matière de "moralité" et dans le domaine des mœurs par exemple — sans avoir à renier — comme le prétendent leurs détracteurs — ni leur histoire, ni leur culture, ni leur religion, ils estiment que l'histoire des sociétés arabo-musulmanes montre des évolutions non univoques des législations et des conceptions en matière des mœurs. Cette histoire fut certes marquée par des phases de répression de la sexualité par exemple et, d'une manière générale, par une volonté de contrôle étroit des comportements ; mais elle fut également marquée par des phases de grandes libertés et de tolérance¹⁸.

Il est nécessaire, en effet, — comme l'écrit Jamal Eddine Bencheikh : *"de corriger la représentation que l'on donne des Arabes engagés dans l'islam, présentant un moralisme agressif et un fatalisme abêtissant. Cette civilisation comporte au contraire une formidable pulsion ludique. On aime s'assembler, chanter, boire, faire de la musique, plaisanter. La littérature arabe présente une dimension d'humour tout à fait caractéristique..."*¹⁹.

L'histoire de la civilisation et de la littérature musulmanes n'est pas exclusivement marquée par des pressions insupportables de théologiens moralisateurs et dogmatiques ; elle est aussi faite d'exaltation des grandes aventures de l'amour, de l'imaginaire, du rêve et de la poésie.

18. De grands poètes arabes et musulmans (tel Abû Nawwâss) vénéraient le vin et l'amour charnel ; il existe une littérature érotique arabe et musulmane, par exemple *Les mille et une nuits*, livre largement diffusé, lu, conté, commenté depuis des siècles — alors qu'à cause de la pression intégriste, il est interdit aujourd'hui en Egypte — pays où sont nés pourtant la littérature, l'art et le cinéma arabes contemporains.

19. Cf. Bencheikh (J.-E.) et Miquel (A.), *D'Arabie et d'islam*, éd. Odile Jacob, 1992 ; p. 168 (chap. VI : "Aimer", pp. 155-169).

Comme le soulignent J.-E. Bencheikh et André Miquel, depuis le *Majnûn* (*le fou d'Amour*) et *Laylâ*, de la fin du VII^e siècle, la littérature arabe est traversée par le thème de l'Amour absolu et libre, hors de toute contrainte moralisatrice et de toute référence religieuse dogmatique, poussé parfois jusqu'au blasphème. Ce thème sera promis à une grande fortune : deux genres importants de la poésie arabe, le poème bachique (*al-Khamriyya*), et le poème d'amour (*al-Ghazal*) ont connu un grand succès ; ils furent utilisés par les mystiques soufis (al-Hallâj, Ibn al-'Arabî...) pour exalter la passion de Dieu²⁰. Dans *Les Mille et une nuits*, le conteur exalte toujours la femme au nom de la liberté d'aimer ; l'amant fait franchir à la femme les limites du *Harîm* (Harem), l'enclos sacré ; la féminité y envahit, comme dans d'autres œuvres littéraires et poétiques, l'espace masculin...

On pourrait multiplier les exemples qui montrent que le moralisme agressif des islamistes d'aujourd'hui²¹ n'est qu'une réaction défensive et pathologique contre les effets pervers d'une modernisation mal maîtrisée ; on ne saurait ni confondre ces réactions avec une grande tradition de pensée et de civilisation, ni assimiler ces courants idéologico-politiques avec un ensemble de sociétés complexes, changeantes, ayant connu des évolutions divergentes et des formes plurielles de religiosité, et qui connaissent encore des débats contradictoires au sujet des relations entre morale et politique.

ÉTHIQUE DÉMOCRATIQUE ET LAIQUE ET "VALEURS MORALES" DE L'ISLAM

On peut d'ailleurs constater que, d'une manière générale, des efforts intellectuels non négligeables ont d'ores et déjà été accomplis consistant à défaire certains concepts islamiques classiques de leur champ sémantique pour revêtir de nouveaux sens compatibles avec les catégories de la philosophie politique moderne. Ainsi, pour certains musulmans l'"humanisme" de l'islam sert de plus en plus d'illustration à la défense des Droits de l'homme ; le concept de *Jihâd* signifie moins la "guerre sainte" que l'*Ijtihâd* (effort d'interprétation, lecture critique du réel) ; la notion de *Dhimmi* renvoie de plus en plus à l'exigence de protection des minorités dans le cadre du respect du droit international ; l'idée d'*Umma* est rehaussée au niveau du symbolisme au profit de la notion de solidarité ; les notions d'Etat-nation et d'Etat de droit tendent à se substituer à celle d'"Etat islamique califal" ; le concept de *Shûrâ* (consultation des '*Ulamâ*' en cas de controverses théologico-juridiques) est interprété dans le sens de consultation démocratique des citoyens et de délibérations publiques ;

20. L'Amour mystique fut notamment représenté par une femme poétesse, chantée dans tout le monde musulman depuis des siècles, Râbi'a al-'Adawiyya "qui courait dans les rues de Bagdad portant un feu dans la main et dans l'autre de l'eau, et qui s'écriait : "Je cours brûler le paradis, et éteindre l'enfer, pour qu'il ne reste que Dieu !..." Bencheikh (J.-E.) et Miquel (A.), *Ibid.*, p. 162.

21. A propos des mouvements islamistes, Mohamed Arkoun parle d'une "morale sans support éthique" ; cf. l'entretien accordé par l'auteur à la revue *Tiers-Monde*, 31 (123), 1990, pp. 500-508.

enfin, le contenu de l'“ordre moral” islamique tend de plus en plus à signifier règles éthiques de conduite dans le respect du droit et dans la tolérance, vertu civique des dirigeants et des citoyens, etc.

C'est ainsi que des voix musulmanes nouvelles, résolument ouvertes à la modernité et à l'intelligence de leur temps, commencent à se faire entendre exigeant que le droit puisse primer sur l'idéologie et l'éthique démocratique et laïque sur l'absolutisme des intégrismes religieux ou des idéologies totalitaires.

A l'encontre des thèses islamistes, ces courants modernistes estiment qu'on ne doit pas céder aux approches moralisatrices qui débouchent en fin de compte non sur une éthique et sur une spiritualité, mais sur une religion du ressentiment, de la diabolisation de l'adversaire et de la fermeture au monde. Pour eux, rappeler à la société l'existence de “devoirs” et d'“interdits” ne saurait se traduire par l'imposition de la “censure morale” ni par la surveillance et le contrôle des conduites en dehors de toute légalité. Il s'agit, tout au contraire de proposer une doctrine d'action fondée sur le respect scrupuleux des règles du droit et des procédures modernes, appuyée sur le politique comme art de gestion pacifique de la conflictualité sociale, et incitant chacun à avoir pour souci primordial ses relations à autrui.

Ces courants modernistes estiment que tout “retour en arrière”, toute concession faite aux islamistes à propos de la “censure morale”, sont dangereux et illusoire puisqu'en réalité les jeunes (y compris les sympathisants islamistes eux-mêmes) vivent une transculturation profonde, et que les espaces urbains, dans lesquels ils vivent, sont puissamment marqués par les modes de vie et des mœurs en rupture avec le passé ; les vraies questions à résoudre sont celles de l'emploi, du logement, de la formation-qualification, de l'éducation, de la socialisation, du développement de la vie culturelle et associative, de la participation citoyenne et politique, etc.

Le moralisme prôné par les groupes islamistes provient de leur rejet hallucinatoire de la modernité ; il trouve sa justification dans leur croyance en l'impossibilité pour les sociétés sécularisées et laïcisées actuelles de délivrer du sens ou de formuler un quelconque système de valeurs ou une éthique en dehors de la religion.

Oubliant que *“la modernité est faite des complémentarités et des oppositions entre le travail de la raison, la libération du sujet et l'enracinement dans un corps et dans une culture”*²², les islamistes confondent sciemment la modernité comme ensemble de valeurs fondamentales — conciliables avec la mémoire des peuples et leurs multiples appartenances culturelles et religieuses (projet philosophique légué par les Lumières, raison critique, humanisme, Droits de l'homme, liberté et autonomie du sujet contre la logique de la marchandise et du pouvoir, volonté des individus et des acteurs d'être acteurs de changement, idéaux de tolérance et de liberté, y compris la liberté de croyance

22. Touraine (A.), *Critique de la modernité*, Fayard, 1992.

et de pratique religieuse...), et une certaine conception de la modernité en crise (triomphe de la rationalité et d'un prétendu progrès linéaire de l'histoire, volonté de destruction des traditions et des croyances religieuses, croyance naïve en les vertus émancipatrices de la société technicienne...).

La limitation du concept de modernité à une certaine idée de la technique et de l'organisation économique, avec leurs effets pervers et aliénants (dévastateurs, dans le cas des pays du tiers-monde), la réduction de cette modernité au seul triomphe de l'économisme et du matérialisme exacerbé, se doublent, chez eux, de l'occultation des formidables progrès accomplis et surtout, de l'oubli des deux autres versants du projet moderne : d'une part celui qui s'articule autour de l'affirmation du sujet, et d'autre part, celui qui tente de rendre compatible la pluralité des cultures, des identités et des expériences particulières et la reconnaissance de leur égal accès à l'universel — sans sombrer dans un différentialisme extrême aux conséquences néfastes (intolérance, racismes, nationalismes chauvins, fondamentalismes religieux...).

Le rejet pathologique par les islamistes de la modernité — assimilée au vide moral et spirituel — se traduit par une tentation nostalgique de "retour" vers les identités perdues de la communauté. Cette attitude de repli sur la morale traditionnelle et sur l'identité culturelle du passé, toutes deux fantasmées, est l'expression de mouvements de resocialisation néo-communautaire et de protestation identitaire contre des formes d'aliénation ou de domination extérieure, mais nullement celle de l'aspiration à la liberté de sujets individuels ou collectifs. Confondant critique de la modernité et liquidation de ses idéaux et de ses valeurs positives, les idéologues de l'islamisme radical sont loin d'être engagés dans la recherche d'un contenu renouvelé du projet moderne ou dans une quelconque entreprise fructueuse de rénovation théologique.

Une telle attitude les conduit au rejet catégorique de tout contenu laïque de la morale et de l'éthique. Pour eux, il n'y a de conduite morale que dans la soumission aux prescriptions coraniques non à celles de la raison et de la liberté humaines ; il n'y a de moralité que dans le devoir religieux ; seule la religion est à même de délivrer le sens et de fixer les fins ultimes à la cité et à l'action de l'homme. L'exaltation de l'identité culturelle et de la morale religieuse sert de prétexte aux replis des communautés sur elles-mêmes et au refus du monde moderne au nom de leur caractère prétendument irréductible aux fondements d'une morale et d'une éthique contemporaines.

A cette conception, les courants modernistes opposent l'idée d'une morale laïque développée par l'éducation ; celle-ci ne saurait se réduire au conformisme religieux ou idéologique, mais trouve sa base dans la notion de contrat (chère à Kant et à Rousseau) qui fonde la société civile et qui découle de principes fondamentaux fixant la condition politique et juridique de l'homme moderne, à savoir : la liberté de chaque membre de la société démocratique, l'égalité de tous comme sujets, l'indépendance de chacun comme citoyen de l'Etat de droit, l'établissement des droits et devoirs de chacun à partir de règles juridiques également applicables à tous selon une loi qui trouve sa justi-

fication non dans la volonté divine mais dans la volonté commune de vivre ensemble, etc. Dans cette optique, il n'y a nulle contradiction entre la citoyenneté et l'identité, entre le maintien de la vitalité des cultures et des croyances et l'intégration individuelle des citoyens, entre l'égal accès des individus à l'espace juridique et politique démocratique et la pleine reconnaissance de la diversité de leurs appartenances²³. L'idéal laïque implique un espace commun de débats et un vaste champ d'exercice des libertés, y compris les libertés religieuses ; il ne signifie ni la dissolution des identités et des croyances particulières, ni la disparition de tout critère moral²⁴.

Cette conception procède d'une vision philosophique et politique globale qui renvoie aux principes de la démocratie moderne. L'Etat de droit, le pluralisme des partis et des associations, la liberté de conscience et d'opinion, la transparence des scrutins électoraux, une législation libérale en matière de presse, l'indépendance de la justice, la séparation des pouvoirs législatif et exécutif, la consultation réelle et la participation effective des citoyens, la garantie des droits de la femme et de l'homme, la protection des minorités, la tolérance religieuse... constituent les principes directeurs du choix démocratique, et le contenu effectif de la "morale" laïque et républicaine. Les Droits de l'homme constituant les fondements du contrat social dans les démocraties, il n'y a donc, à leurs yeux, de "morale" sans respect des droits d'autrui. La "vertu morale" n'appartient à personne — pas plus que le droit d'ailleurs ; c'est la conduite envers autrui, la mise en œuvre de règles et de lois également applicables à tous, pour organiser au mieux la Cité autour de projets cohérents et pour redonner aux individus le goût du respect de la chose publique ainsi qu'un sens aux vertus civiques... qui importent le plus. Organiser la Cité

23. "Le sujet — écrit Alain Touraine — a deux faces qu'il ne faut pas séparer. Si on ne voit en lui que liberté, on risque de le réduire à être un producteur et un consommateur rationnel ; contre ce danger, la meilleure garantie est l'ouverture démocratique, car seuls les privilégiés de l'argent peuvent se comporter selon le modèle de l'*Homo œconomicus*. Si, à l'inverse, on ne voit en lui qu'appartenance et tradition culturelles, on le livre sans défense aux pouvoirs qui parlent au nom des communautés. C'est ici que la meilleure défense est la rationalisation et sa critique impitoyable de tout ce qui prétend parler au nom d'une totalité", Touraine (A.), *Critique de la modernité*, Fayard, 1992, p. 364.

24. Ce débat se pose également dans le domaine des relations internationales. Il oppose les islamistes partisans d'une "éthique préférentialiste" (et d'une définition essentialiste et close des identités et des valeurs) aux modernistes défenseurs d'une "éthique universaliste" impliquant l'acceptation par le plus grand nombre de Nations de critères communs, d'une morale contraignante, auxquels aucun Etat ne saurait se soustraire. A l'heure où certains problèmes incontournables et redoutables (environnement, bioéthique, ordre économique, droit international, droits de l'homme, respect des minorités...) requièrent des réponses globales et coordonnées à l'échelle planétaire, les enjeux de ce débat sont très importants : redéfinition des niveaux de la souveraineté, renforcement des instances de délibération internationale, affermissement des conditions de la coexistence des cultures et du dialogue des civilisations et des religions... Pour les modernistes, il est nécessaire de repenser le vieux débat sur universalisme et différentialisme (métissage ou relativisme culturel) afin de parvenir à l'élaboration d'une nouvelle éthique universaliste reconnue par tous et susceptible de concilier la diversité des cultures locales, le pluralisme philosophique et religieux et l'idée de communauté de destin au niveau mondial.