

LES CONDITIONS D'UNE LAÏCITÉ DANS LE MONDE ARABE

Salah ABOUJOUDÉ s.j.

Premier vice-recteur de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth et doyen de la faculté des sciences religieuses de cette même université. Il est auteur de plusieurs ouvrages en théologie et politique.

RÉSUMÉ

Cet article aborde la question de la laïcité dans le monde arabe et les différentes perspectives sur les raisons de son échec apparent. Le débat oppose deux approches principales : l'essentialisme et l'approche circonstancielle. D'une part, les partisans de l'essentialisme estiment qu'il faudrait une transformation de l'éthos musulman lui-même pour que la laïcité réussisse. D'autre part, les partisans de l'approche circonstancielle mettent l'accent sur les facteurs historiques qui ont influencé le monde arabe et favorisé certaines interprétations de l'islam qui sont défavorables à la laïcité et à la démocratie. Ils soulignent également le risque de préjugés envers l'islam résultant de l'orientalisme et de certaines analyses sociologiques, et mettent en garde contre le rejet de toute interprétation remettant l'islam en question. L'article montre pourtant qu'une approche objective nécessite l'intégration des deux approches. De plus, il soulève la question de savoir si le modèle de la démocratie occidentale et de sa laïcité y associée est la seule référence possible pour la modernisation de l'islam, et comment les penseurs musulmans modernisateurs abordent cette question, même s'ils peuvent parfois être réticents envers la laïcité.

MOTS CLÉS

Charia – choura – communauté – démocratie - État-nation – islamisme – islam politique – laïcité – monde arabe – nationalisme – nationalisme socialiste arabe – orientalisme – Printemps arabe – umma.

خلاصة

يبحث هذا المقال في أسباب فشل العلمانية الظاهر في العالم العربي عبر مقاربتين: الجوهرية التي تدعو لتحول الروح الإسلامية نفسها، والظرفية التي تركز على العوامل التاريخية والتحيز الاستشراقي. يؤكّد المقال ضرورة التكامل بين المقاربتين، ويطرح تساؤلاً حول مدى كون النموذج الغربي للديمقراطية والعلمانية المرجع الوحدي لتحديث الإسلام، مستعرضاً مواقف المفكرين المسلمين المعاصرین من هذه القضية.

كلمات مفتاحية

الشريعة - الشورى - الديمقراطية - الدولة القومية - الإسلام السياسي - العلمانية - العالم العربي - القومية الاشتراكية العربية - الاستشراق - الربيع العربي - الأمة.

Les apôtres de l'essentialisme, sur une base comparative, font remonter les raisons de l'échec de la laïcité dans le monde arabe à une incompatibilité entre la religion musulmane et les principes de la modernité occidentale en général⁽¹⁾. Abstraction faite des différentes facettes des principes de la démocratie et de la laïcité qui lui est indissociable d'après son évolution en Occident⁽²⁾, l'islam, en tant que religion qui détermine et la vie de la cité et la vie de l'homme dans tous ses aspects, ne peut avoir accès à une telle démocratie sauf en cas de transformation de l'éthos musulman lui-même, c'est-à-dire l'ensemble des doctrines, des idéaux et des modèles du comportement qui forment l'esprit des musulmans.

L'islam des origines a ainsi été marqué par un univers mental remarquablement cohérent associant les conceptions de la vérité, de la raison, d'une vie bonne et du débat : la vérité est reçue d'en haut ; la raison est une capacité à accueillir ce qui est ainsi donné et à y adhérer, non à s'interroger et à douter ; une vie bonne est le fruit d'une conformité à un modèle qu'un grand message a révélé ; le débat ne peut être un moyen d'accéder à plus de vérité, mais n'est qu'un facteur de déchirure de la communauté. Cet univers ne s'est pas effacé avec le temps. Il marque toujours la conception du droit qui prévaut dans les pays où l'islam est dominant. On le retrouve dans la vie de la société civile, jusque dans un

(1) « Depuis les années 1980, l'approche des rapports entre le politique et le religieux dans les sociétés musulmanes a été très influencée par un comparatisme inspiré par les travaux de B. Lewis, mais aussi par les thèses développées dans le prolongement du livre de Marcel Gauchet le désenchantement du monde, par différents auteurs dont Bertrand Badie, Julien Bauer et quelques rédacteurs dans la revue *Esprit*, comme J.-L. Shleigel. Ce comparatisme oppose deux types d'organisation politique : — celui de l'Occident dont le modèle aurait été déterminé par la nature du rapport entre l'Église de Rome et le pouvoir séculier en Europe occidentale depuis le Moyen-Âge, et qui serait à l'origine de la modernité avec ce qu'elle suppose comme "sortie de la religion" et comme processus d'individualisation porteur de la démocratie et des droits humains, - un État oriental (...) serait inapte, du moins incapable d'évoluer par lui-même — c'est-à-dire sans s'occidentaliser — vers la démocratie, la reconnaissance des droits de l'individu et la laïcité », FERJANI Mohamed Chérif, 2005, *le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris : Fayard, p. 4.

(2) « La Laïcité est un principe d'organisation de l'Etat fondé sur un idéal : la réalisation de la Liberté et de l'Égalité, et plus précisément, de la Liberté de conscience fondée sur l'autonomie de la personne et l'esprit critique, et de l'Égalité des citoyens devant la loi et dans leur participation à la vie civique et politique. Cet idéal vise la construction d'un monde commun, sans discrimination liée à une appartenance religieuse ou à une origine familiale, d'un monde fondé sur le souci de l'intérêt général, et dans lequel chacun peut donner un sens à sa vie (...) Le principe de Laïcité ainsi décrit a une traduction juridique dans la Constitution et dans les lois, mais ne s'y réduit pas. Ses conséquences en sont : 1) la liberté de pensée, d'expression et de pratique religieuse, 2) la mise en place d'un enseignement public indépendant de toute religion, 3) le refus du communautarisme (qui enferme les gens dans leurs communautés d'origine), 4) la Séparation de l'État et des religions (ce qui donne aux religions un statut de droit privé, mais ne les nie pas, ni ne les rejette dans la clandestinité), 5) l'organisation de services publics d'assistance sociale et de santé », COURCELLE Bruno, « Démocratie et Laïcité : Deux concepts inséparables à placer au cœur de la construction européenne », <http://www.le-sages.org/documents/2004/demoLaicite.pdf>

domaine aussi sécularisé que le monde de l’entreprise. Et, loin de diminuer son emprise, la modernité tend plutôt à la renforcer⁽³⁾.

Les partisans d’une approche circonstancielle insistent, en revanche, sur les facteurs ayant déterminé l’évolution historique du monde arabe et privilégié certaines versions de l’islam défavorables à la laïcité et à la démocratie, voire à la modernité en général⁽⁴⁾. Cette lecture circonstancielle qui n’exclut pas les préjugés à l’égard de l’islam qui ont été résultats de l’orientalisme et des analyses sociologiques ou sociopolitiques, risque de rejeter toute interprétation qui remettrait l’islam en question⁽⁵⁾.

Toute recherche visant à poser objectivement la question de la laïcité dans le monde arabe devrait donc éviter les deux extrêmes : sans éclipser l’approche essentialiste, toute tentative alors nécessite une compréhension de l’évolution historique du monde arabe ; les éléments essentialistes devront être considérés et compris à la lumière de cette évolution et non pas indépendamment d’elle.

Reste pourtant un point important à souligner : parler des conditions d’une laïcité dans le monde arabe signifie que le modèle de la démocratie occidentale et sa laïcité inhérente s’imposent comme la référence ultime et l’objectif principal de toute modernisation de l’islam. Y a-t-il une autre alternative ? Les penseurs musulmans modernisateurs, ceux qui cherchent à moderniser l’islam par ses propres éléments religieux et culturels, ne peuvent pas se dispenser, au fond, de s’inspirer du modèle occidental ; celui-ci demeure implicitement ou explicitement le but auquel ils aspirent⁽⁶⁾ même si l’on trouve dans la pensée de certains d’entre eux une certaine réticence à l’égard de la laïcité souvent mal comprise. Cette orientation s’affirme encore davantage depuis l’échec des mouvements islamistes, tant sunnites que chiites, à produire un système de gouvernement capable de répondre aux exigences des droits de l’homme, de l’égalité de tous les citoyens et citoyennes en droits et devant la loi, des libertés fondamentales, sans parler de la contradiction qu’englobe l’idée même d’un État islamique conçu à partir du Coran et du *hadith*⁽⁷⁾. Ce choix de base devra être confirmé par la suite.

I. LES ASSISES DE LA QUESTION

La question épineuse et complexe de l’adoption de la laïcité européenne moderne dans le monde arabe fut soulevée pour la première fois dans la deuxième moitié du XIX^e

(3) D’IRIBARNE Philippe, 2013, *l’islam devant la démocratie*, Paris : Gallimard, p. 87.

(4) Dans ce sens, ZAKARIYA Fouad refuse toute référence à un essentialisme musulman et souligne la diversité des versions de l’islam due aux différentes forces du monde arabe qui utilisent la religion pour servir ses propres intérêts. cf. ZAKARIYA Fouad, 1991, *Laïcité ou islamisme. Les Arabes à l’heure du choix*, Paris/Le Caire : La Découverte/al-Fikr.

(5) Cf. D’IRIBARNE, 2013, p. 10.

(6) Comme par exemple le penseur soudanais TAHA Mahmoud, l’auteur du fameux livre : *Le second message de l’islam*, et qui fut exécuté en 1985 par le président Noumeiry pour apostasie, et l’égyptien KHALID Khalid Mouhammad, l’auteur du livre bien connu : *On commence d’ici*, en 1953, dans lequel il invite à séparer la religion de l’État.

(7) Voir à ce propos : Roy Olivier, 1992, *L’Échec de l’islam politique*, Paris : Seuil.

et les débuts du XXe siècle dans un cadre de crise aiguë que vivait l'Empire ottoman : en dislocation et en décadence à tous les niveaux politique, économique et militaire, l'Empire entreprenait à plusieurs reprises des politiques de réformes (connues sous le nom de « Tanzimat » dont la traduction littérale est : « réorganisations ») calquées généralement sur le libéralisme qui dominait l'Europe. Les résultats n'étaient pourtant pas à la hauteur des attentes : la pression des grandes puissances européennes, qui se traduisit surtout par les « capitulations »⁽⁸⁾, s'est accélérée sur « l'homme malade » en attendant sa disparition pour l'hériter ; une bonne partie des populations de l'Empire, notamment dans les Provinces arabes, résistait à toute modernisation à l'occidentale ; la tendance visant l'unification des Ottomans avait poussé les minorités religieuses et ethniques à affirmer de plus en plus leurs particularités et leurs nationalités propres ; les minorités chrétiennes surtout empruntaient de l'Europe des idées nationalistes pour se renforcer⁽⁹⁾. Dans cette ambiance, s'élabore un discours sur la laïcité comme réponse au courant panislamiste en plein épanouissement au sein de l'Empire épaisé. Afin de saisir la portée de cette confrontation intellectuelle sur notre thème, arrêtons-nous sur quelques-unes de ses figures majeures.

A - Les pionniers du panislamisme

Les orientations intellectuelles du panislamisme alternaient entre la recherche d'une modernisation sans l'éloignement des principes de l'islam et la recherche d'une modernisation sans se référer à l'Occident. L'intellectuel égyptien AL-TAHTAWI Rifa'a (1801-1873), considéré comme l'un des précurseurs du panislamisme, tout en appelant à l'amour de la patrie — signe de son influence par le nationalisme français de l'époque — comprenait l'Égypte en même temps comme étant faisant aussi partie de

(8) « Il s'agit de facilités accordant aux Occidentaux un statut particulier dans plusieurs domaines : tarifs douaniers préférentiels, possibilité de voyager et de faire du commerce, liberté de pratiquer sa religion, inviolabilité du domicile, privilège de juridiction du consul sur ses ressortissants. Des ambassades étrangères sont installées à Constantinople, ainsi que des consulats, chargés d'assurer la protection des marchands et de faire l'interface entre eux et l'administration de l'Empire ottoman. Le rôle des consuls évolue avec le temps, et ils deviennent des fonctionnaires des puissances étrangères (...). Aux XIXes siècles, les capitulations sont la cause de deux difficultés majeures pour l'Empire ottoman : les tarifs douaniers préférentiels accordés aux Occidentaux entraînent une dépendance de l'Empire ottoman aux produits manufacturés européens, sur le plan religieux, une grande part de la population ottomane, chrétienne et juive, passe sous la protection des puissances occidentales, échappant ainsi à l'autorité de la Porte et à l'impôt ottoman.,» <http://www.lesclesdumoyenorient.com/Capitulations.html>

(9) “l'idéologie de “l'ottomanisme” mêle ainsi nationalisme, libéralisme politique et soutien au progrès technologique et économique. Ces mesures sont de nature à déstabiliser les parties les plus conservatrices de la société ottomane attachées aux traditions religieuses et culturelles de l'Empire ottoman. **Pour elles, l'islam doit rester le fondement de l'empire.** Le sultan, c'est aussi le calife! Ces mesures menacent également **le millet**, le système d'organisation et de protection des minorités religieuses dans cet État multiconfessionnel! Cette évolution **inquiète les musulmans** qui craignent de voir leur domination remise en cause.,” <http://www.laculturegenerale.com/empire-ottoman-tanzimat-fin/>.

l'*umma* musulmane⁽¹⁰⁾. Sa vision nationaliste ne se sépare donc pas de l'appartenance à l'islam en tant qu'une communauté de croyants d'allure universelle. Par ailleurs, lorsqu'il parle de la civilisation et du progrès de l'Occident, il invite à adopter sans crainte les sciences modernes et les innovations, car l'évolution de l'Europe est due, à l'origine, aux sciences des musulmans⁽¹¹⁾. Mais une précision s'impose ici : il s'agit d'une « Europe présentée par TAHTAWI comme le *ahl al-tamaddun*, le « peuple de la civilisation », c'est-à-dire non pas de la vérité, mais de la science. Le musulman doit donc se rendre dans le continent chrétien pour y rattraper son retard, pour corriger son ignorance, non de la Loi, « mais de toute une série de techniques et de savoirs instrumentaux »⁽¹²⁾. Cette tentative d'emprunter à l'Occident chrétien en vue de faire face au déclin de l'Orient musulman, va céder la place, à la fin du XIX^e siècle, à une autre orientation cherchant une modernité en revivant les principes de l'islam. Le refus de l'Occident et de tout ce qui vient de l'Occident devient donc explicite ; comment pourrait-on s'inspirer du modèle de ceux qui affaiblissent l'Empire des musulmans et commencent à coloniser des parties de son territoire ?⁽¹³⁾

Aux yeux de AL-AFGHANI Jamal al-Din (Iran 1838 — Turquie 1897), l'un des pionniers du panislamisme, la première raison de la décadence des musulmans est leur ignorance de leur propre religion, en plus du despotisme des gouverneurs musulmans et de l'impérialisme. « Al-Afghani inaugure une critique du copiage de l'Occident qui débouche directement sur la reconnaissance d'une pluralité de modernités. Il renoue ainsi avec la vision classique qui dénonçait toute innovation fondée sur une imitation de l'infidèle. L'*umma* connaissait autrefois le développement social, la raison et l'unité : elle doit les retrouver pour concevoir ses propres réponses au défi de la modernité, qui devront également être épurées des emprunts passés »⁽¹⁴⁾. Pourtant, il ne trouve la voie du salut que dans une action révolutionnaire qui libérerait les territoires des musulmans des coloniseurs occidentaux, unifierait les États musulmans sous un califat puissant capable de faire regagner sa gloire à l'islam et créerait un régime parlementaire qui limiterait l'autorité du gouvernant⁽¹⁵⁾.

À l'image de son maître qui fut al-Afghani, l'égyptien ABDO Muhammad (1849-1905) s'opposa au contrôle européen des territoires musulmans et réfuta les influences

(10) HOURANI Albert, 1986, *la pensée arabe au temps de la renaissance 1798-1939*, traduit en arabe par AZKOUL Karim, Beyrouth : Dar el Nahar, p. 103-104.

(11) Cf. HOURANI, 1986, p. 106.

(12) BADIE Bertrand, 1997, *Les deux États. Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Paris : Fayard, p. 87.

(13) « en l'espace de deux ans, le pays de Tahtawi et celui de Khayr-ad-Din se trouve soumis à la loi occidentale, britannique ou française, face à laquelle il convient dès lors d'opposer un *autre* ordre, une autre modernité, issue non plus d'une synthèse qui s'est révélée aussi contradictoire qu'inefficace, mais d'un effort destiné à faire revivre les principes de l'islam et à les ériger en principes de modernité », BADIE, 1997, p. 92.

(14) BADIE, 1997, p. 92; voir aussi : HOURANI, 1986, p. 144.

(15) Cf. ANTONIUS Georges, 1955, *The Arab Awakening*, 3rd ed., Beirut: Khayat's College Book Cooperative, p. 68-69.

corruptrices de la civilisation occidentale. Il croyait que l'islam pouvait engendrer une renaissance par ses propres moyens. La réforme de l'islam commence, à ses yeux, par le retour à l'état primitif et à la reconnaissance des droits du peuple vis-à-vis du gouvernement. Mais, contrairement à son maître, il estime que la réalisation de ce programme ne se fera que progressivement et non par la révolution. «Il pensait qu'aucun bouleversement extérieur ne pouvait remplacer les changements profonds dans la mentalité et qu'une réforme de l'enseignement, avant tout de l'enseignement moral et religieux, était la condition indispensable de tout progrès»⁽¹⁶⁾.

L'enseignement de «Abd al-Rahman al-Kawakibi (né à Alep en 1849, mort au Caire en 1902) sur la régénération de l'islam et l'unification du monde musulman ne diffère pas essentiellement des principes des grandes figures du panislamisme. C'est pourtant à lui que l'on doit l'introduction de cette distinction très nette entre : «Musulmans arabes» et «Musulmans non arabes». À ses yeux, les premiers occupaient une place privilégiée dans la religion, de par leur langue et leur descendance. Il croyait que, par une protection divine, les Arabes de la Péninsule, avaient été sauvegardés de la corruption des Turcs, d'où sa prétention que ce sont eux les plus capables de faire revivre la gloire de l'islam⁽¹⁷⁾. Autrement dit, s'il glorifiait les Arabes, c'était parce qu'ils furent meilleurs musulmans que les Turcs, et que ce sont eux qui savent comment protéger l'islam et le défendre. Un tel propos établissait clairement la liaison entre panislamisme et panarabisme et ouvrait le passage du premier au second.

Le réformateur musulman RIDA Rachid (Liban-Nord 1865 — Caire 1935), dont les idées vont influencer les penseurs islamistes au XX^e siècle, réfute les tendances nationalistes visant l'établissement des États-nations selon le modèle occidental ; il tient à ce que l'islam soit l'assise d'un État qui traduit l'aspiration à l'unité qui caractérise les musulmans ; d'où son désir de voir renaître le califat⁽¹⁸⁾.

(16) SCHACHT J., 1993, « Muhammad "Abduh », in : *EI²*, p. 420. « Le système suranné du *fiqh* vis-à-vis duquel Muhammad "Abduh réclamait pour lui une entière liberté, devrait être remplacé par de nouvelles lois, susceptibles d'évolution, pour l'établissement desquelles la considération du bien commun (*maslaha*) et des circonstances du moment, d'une manière conforme au véritable esprit de l'islam, devrait avoir au besoin même le pas sur le texte formel (*nass*) de la révélation ; de même que dans le cas d'une opposition possible entre la raison et la tradition, lors de l'établissement de ce que la religion interdit, c'est de la raison qu'on devrait suivre le jugement », idem, p. 421.

(17) Voir : ANTONIUS, 1955, p. 95-98. Cela apparaît surtout visible dans son ouvrage *Umm al-Qura* paru au Caire en 1899 : « Cet ouvrage représente en langue arabe la première étape certaine et définitive de l'évolution du panislamisme au panarabisme. Il traite du califat et soutient que les problèmes de l'islam trouveraient une solution si on transférait le califat des Ottomans aux Khurayshites ; un calife serait installé à La Mekke et exercerait un pouvoir politique uniquement sur le Hidjaz avec l'assistance d'un organe spécial de consultation (*Shura*), mais il n'aurait aucune autre autorité politique ou militaire ; l'ouvrage met en relief avec beaucoup d'insistance la nature spirituelle de cette institution ainsi que la position particulière des Arabes au sein de l'islam », HAIM-KEDOURIE S.G., 1978, « 'Abd al-Rahmān B. Ahmad B. Mas'ūd Al-KAWĀKIBĪ », in : *EI²*, vol. IV, p. 807.

(18) Cf. BADIE, 1997, p. 95-96.

Ce survol de quelques figures du panislamisme indique les points majeurs de leurs constructions intellectuelles qui seront reprises lors de la résurgence de l'islam politique ou ce qu'on appelle aujourd'hui tout court « l'islamisme »⁽¹⁹⁾ : nous sommes devant des courants qui alternent entre une ouverture conditionnée et méfiante à la modernité occidentale et un refus de toute modernisation venant en dehors de l'islam. Les éléments qui sont pourtant communs : le souci de l'unité des musulmans (*l'umma*), la place centrale de la Loi islamique (*Charia*) dans la société, l'identité musulmane de l'État et la méfiance sinon l'hostilité à l'égard de l'Occident.

B - Les propagateurs de la laïcité

Face aux courants du panislamisme, se lèvent les propagateurs de la laïcité dont les plus influents furent des chrétiens : AZOURI Nagib, CHÉMAYEL Chébli et ANTOUN Farah.

Le penseur libanais AZOURI Nagib (1873-1916) a contribué au surgissement de l'idée d'un panarabisme laïc. Il insiste sur la nécessité de réveiller les Arabes sur leur nationalisme; ceux-ci se distinguent par une homogénéité nationale, historique et raciale et devraient établir un État indépendant des Turcs séparé de la région⁽²⁰⁾. Ses propos ne vont pourtant pas sans une certaine ambiguïté. Devant la diversité du monde arabe, il fit appel à l'instauration d'un califat qui exercerait un pouvoir temporel sur le Hedjaz et un pouvoir spirituel sur tous les musulmans du monde. Quant aux autres parties du monde arabe, il voyait pour elles la solution dans une sorte de décentralisation qui respecterait l'autonomie de certains pays, y compris le Liban⁽²¹⁾. Par ailleurs, AZOURI avertissait du danger sioniste visant à l'établissement d'un État juif en Palestine⁽²²⁾. Cet événement sera en fait déterminant dans l'évolution de la scène politique du monde arabe.

Le Libanais CHÉMAYEL Chébli (1853-1917) développa sa pensée politique dans le cadre de l'unité de l'Empire ottoman, tout en réclamant la décentralisation du pouvoir comme un moyen efficace pour la réalisation des réformes désirées et la reconnaissance des « nations » au sein de l'Empire. Curieusement pourtant, il demande un élargissement des frontières de la Montagne libanaise, afin qu'elle devienne un

(19) « Les mouvements dits “islamistes” ont été subdivisés en deux catégories : ceux qui visent à conquérir le pouvoir politique, appellés “mouvements de réislamisation par le haut” (Kepel 1991b ; Mamdani 2008), et ceux dont la priorité a été de promouvoir l'orthodoxie des pratiques religieuses et sociales, dénommés “mouvements de réislamisation par le bas” (*ibid.*)... certains mouvements brouillent cette distinction », KANE Ousmane, « L’“islamisme” d'hier et d'aujourd'hui », *Cahiers d'études africaines* [en ligne], 206-207 | 2012, mis en ligne le 1er juillet 2014, <http://journals.openedition.org/etudesafricaines/17095>.

(20) Cf. AZOURI Nagib (sans date), *le réveil de la nation arabe*, traduit et introduction par Ahmad Bou Milhim, Beyrouth : l'Institut arabe pour les études et la diffusion, p. 37.

(21) Cf. Azouri (sans date), p. 37.

(22) Cf. AZOURI (sans date), p. 23 et 49.

émirat gouverné par un prince occidental assisté par des gens compétents de l'Europe qui l'aideraient à introduire assez rapidement la réforme⁽²³⁾.

Par ailleurs, CHÉMAYEL croyait fortement à l'idée de la priorité et de la supériorité de la science dans l'épanouissement de la vie des hommes. À ses yeux, les raisons qui ont abouti à la rétrogradation et à la faiblesse de l'Empire ottoman furent l'absence de la science, de la justice et de la liberté⁽²⁴⁾. La réforme devrait, en conséquence, commencer par la diffusion de la science selon un mode d'action qui inciterait les communautés religieuses de la nation à se rapprocher les unes des autres afin qu'elles deviennent toutes un seul cœur dévoué à l'amour de la patrie et du sultan⁽²⁵⁾. Par la suite, l'autorité devrait considérer les sujets comme étant un seul peuple sans considération de leur religion ou confession. Car le despotisme de l'autorité ne peut engendrer, en fait, que l'injustice et la tyrannie⁽²⁶⁾.

Selon le Libanais ANTOUN Farah (Tripoli 1875-le Caire 1922), l'État fondé sur la religion ne peut être qu'un État faible qui souffre de crises continues à cause de sentiments religieux contradictoires. Il se prononce contre la législation de lois temporelles à partir des notions religieuses, ces dernières s'opposant au progrès. De même, il estime que la laïcisation de la société et l'égalité entre tous les citoyens, sans considération de leur appartenance religieuse, est une condition nécessaire pour la réforme et le progrès⁽²⁷⁾.

Antoun essaya de justifier son appel à la laïcité, fondée sur la séparation entre le pouvoir temporel et le pouvoir religieux, en donnant cinq raisons : 1. Libération de la pensée humaine de toutes restrictions, pour qu'elle puisse servir l'humanité ; 2. Égalité d'une façon complète et radicale entre tous les citoyens de la nation ; 3. Libération des affaires temporelles de l'ingérence du pouvoir religieux, car ces affaires ne relèvent point de sa compétence ; 4. La faiblesse de la nation provient de cette combinaison entre les pouvoirs religieux et civils qui amené la persécution des penseurs et l'injustice au sein du gouvernement ; 5. L'impossibilité d'arriver à l'unité des religions, ce qui a été une des plus grandes causes des conflits et luttes entre musulmans et chrétiens⁽²⁸⁾. C'est à partir de ces points qu'Antoun exposa sa vision de l'État : celui-ci doit se fonder sur la liberté et l'égalité, et s'efforcer, à travers ses lois et leur application, d'assurer le bien commun et de raffermir la paix entre tous peuples.

(23) Cf. CHÉMAYEL Chébli, 1991, *Écrits politiques et réformateurs*, regroupés, préparés et réalisés par Assad RAZOUK, Beyrouth : Dar el Hamra, p. 181, 184 et 185-187.

(24) Cf. CHÉMAYEL Chébli, 1991, p. 10.

(25) Cf. CHÉMAYEL Chébli, 1991, p. 16.

(26) Cf. CHÉMAYEL Chébli, 1991, p. 16.

(27) Cf. MAALIQI Munzir (sans date), *les points de repère de la pensée arabe à l'époque de la renaissance*, Beyrouth : dar Iqra, p. 278.

(28) Cf. KHOURY Maroun Issa, 1994, *du réveil arabe. Le discours sociopolitique chez Farah Antoun*, Tripoli (Liban) : Gross Press, p. 115-118.

Malgré les quelques divergences mineures dans leurs propos, le souci principal des propagateurs de la laïcité n'est pas dissimulé : ils réclament une égalité complète entre toutes les composantes de l'État, qu'il soit ottoman ou arabe ; ils veulent s'émanciper de leur statut de « *ahl al-dhimmah* »⁽²⁹⁾ qui les met dans une place inférieure au sein de la société musulmane ; à leurs yeux, l'État doit se séparer de la religion quelle qu'elle soit, son unité ne peut pas donc être fondée sur la religion ou sous l'étendard du sultan ottoman qui se veut calife dans le sens d'un chef spirituel et politique de tous les musulmans. Cet arrière-fond suffit à lui seul pour jeter un regard de méfiance de la part des penseurs musulmans sur la revendication laïque, d'autant plus que ces intellectuels chrétiens, comme beaucoup d'autres philologues, encyclopédistes, éducateurs et journalistes chrétiens qui avaient un rôle pionnier dans la renaissance arabe⁽³⁰⁾, avaient adopté les principes de la modernité occidentale, c'est-à-dire la modernité des puissances qui cherchent à soumettre la terre de l'islam. En fait, les différentes formules avancées de la laïcité par ces intellectuels chrétiens contiennent une tendance souvent explicite de leur désir de garder les spécificités de leur appartenance religieuse au sein du monde arabe demeurant très attaché à l'islam.

II. LES NOUVELLES DONNÉES

Sous les puissances mandataires britannique et française, plusieurs États-nationaux furent établis dans le monde arabe ; l'élaboration de leurs constitutions furent calquées sur les lignes maîtresses du modèle français « jacobin » de l'État-nation : la souveraineté du peuple en tant que nation, l'État fondé sur ses citoyens individualisés, les institutions de représentation, les droits et les devoirs des citoyens et un système légal qui garantit l'égalité de tous et devant lequel tous sont égaux. Cette réalisation cachait pourtant plus de difficultés de natures différentes et selon la situation de

(29) « According to Islamic law, the non-Muslims inhabited in the Islamic state were called *ahlu dhimmati* (people of protection) or simply *al-dhimma* or *dhimmis*. They included the Christian, Jewish, Magian, Samaritan and Sabian. *Ahl al-dhimma* were prohibited in the Muslim state from holding public religious ceremonies, from raising their voices loudly when praying and even from ringing their church bells aloud. All schools agree that it is not allowed to build new churches, synagogues, convent, hermitage or cell in towns or cities of *Dar al-Islam* (Muslim lands). When these injunctions were disobeyed, the Muslim leaders were authorized to treat the offenders as dwellers in *Dar al-Harb* (non-Muslim lands) and not as *ahl al-dhimma* in *Dar al-Islam* (Muslim lands), vide Subh al-Asha fi Sina'at at al-Insha (Cairo, 1922, 13: 356) by Qalaqashandi (d. 821/1418) », <http://ismaili.net/heritage/node/10180>

(30) Comme, par exemple, Botrous al Boustani, Faris al-Shidyaq, Nasif al-Yazigi et d'autres encore. Voir : HOURANI Albert, 1992, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*, Oxford University Press: Oxford, p. 99-102. « Sans mettre en avant leurs religions, les chrétiens de la Nahda ont compris qu'ils avaient tout à gagner en articulant laïcité et citoyenneté. Être chrétien n'exclut pas le fait d'être citoyen arabe, jouissant de ces droits que la nationalité arabe octroie à chacun. Ainsi la laïcité se libère-t-elle du carcan confessionnel », MOUSSALI Habib, « Laïcité et monde arabe », <https://www.cairn.info/revue-projet-2002-2-page-31.htm>

chaque pays. Soulignons pourtant, le fait que le discours officiel dans ces pays, qui propageait les idées et les idéaux de l'État-nation, se heurtait, d'une part, aux défis du discours islamiste, et d'autre part, paradoxalement, à l'application d'une politique étatique et administrative qui s'éloignait des principes des constitutions jusqu'à leur totale abrogation. En même temps, le discours officiel ne pouvait pas dépasser «l'empreinte théologico-politique» de l'islam. Le lien entre l'appartenance à l'État et à l'islam persistait. À ces difficultés qui ne facilitaient point l'implantation d'une laïcité, s'ajoutait aussi le sentiment arabe anti-occidental qui se confirmait dans les milieux populaires, non seulement à cause du fait mandataire, mais aussi à cause de la création de l'État juif en Palestine. Cet événement est venu étouffer toute modération possible dans le monde arabe ; il a au contraire contribué à renforcer son extrémisme politique. Israël et l'Occident, surtout les États-Unis, sont devenus un défi et un danger à l'égard desquels aucun compromis n'était plus possible. N'importe quel discours arabe qui ne rejetait pas l'Occident était considéré comme étant un signe de faiblesse, voire une trahison⁽³¹⁾. Or, un des plus importants résultats de cette attitude populaire a été l'affaiblissement de la classe politique libérale et la montée d'un nationalisme arabe qui se rangeait du côté de l'Union soviétique ; il s'agit d'un nationalisme arabe socialiste qui réclamait la laïcité, le progrès, l'unité arabe, la lutte contre l'impérialisme et le sionisme, sans oublier les régimes conservateurs musulmans arabes qui s'alignaient du côté des États-Unis contre l'expansion communiste.

A - Le mouvement de l'islamisme ou de l'islam politique

Parallèlement à ce nationalisme qui se traduisit principalement par le nassérisme et le baasisme, s'élaborait progressivement le mouvement de ce qu'on appelle habituellement maintenant «l'islamisme» ou «l'islam politique»⁽³²⁾. Le précurseur de cet islamisme contemporain fut l'Association des frères musulmans fondée en 1928 en Égypte par Hasan al-Banna (1906-1949). Sous l'impression de penseurs réformistes tels que Muhammad Abdou, Jamal el Din al-Afghani et Rashid Rida, et de théologiens-juristes tels al-Gazali, Ibn Taymiyya et la doctrine wahhabite, al-Banna s'adonna, dans une première phase de sa vie active (1928-1936), à des activités religieuses et sociales ;

(31) Cf. BERGER Morroe, 1962, *The Arab World Today*, New York: Doulbeday & Company, Inc. p.334.

(32) « Au cours des quelques dernières décennies, une multitude de termes ont été utilisés pour décrire l'islam politique, *c.-à-d.* l'idéologie des mouvements politico-religieux visant soit à prendre le pouvoir et établir un ordre politique islamique, soit à mettre une transformation sociale consolidant la prééminence de l'islam dans toutes les sphères de la vie sociale en œuvre. Parmi ces termes, les plus usités sont "le fondamentalisme islamique", "l'activisme islamique", "l'intégrisme islamique", "le radicalisme islamique", "le renouveau islamique", "la résurgence islamique", "le revivalisme islamique" et "le nouveau radicalisme islamique". Pour éviter des concepts empruntés à la sociologie religieuse du christianisme, certains auteurs ont réinventé le mot "islamisme", KANE Ousmane, "L'islamisme d'hier et d'aujourd'hui", *Cahiers d'études africaines*, 206-207 | 2012, mis en ligne le 1er juillet 2014. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafricaines/17095>

il avait en vue d'améliorer le niveau de vie dans les villages égyptiens, affirmant en préicateur que les calamités de la société musulmane pouvaient être guéries par un retour authentique aux sources génératrices du Coran, du *hadith* et de la *choura* (doctrine sociale qui apparaîtra plus tard comme une forme de socialisme islamique)⁽³³⁾. Mais, dans une deuxième phase (1936-1952), il s'engageait dans l'action politique. Il soutenait la cause arabe en Palestine, attaquait violemment les Britanniques et luttait contre les courants libéraux égyptiens⁽³⁴⁾. Il formula aussi sa vision de l'État. Sa pensée politique s'insère dans la ligne des réformistes qui l'ont précédé, mais il s'y montre plus vigoureux. C'est ainsi qu'en même temps qu'il admet les principes de l'État-nation moderne, tels que «la sauvegarde de la liberté individuelle, la consultation populaire, la nation comme source du pouvoir, la responsabilité des gouvernements devant le peuple et la séparation des pouvoirs»⁽³⁵⁾, et qu'il les considère comme étant parfaitement conformes à l'enseignement de l'islam, il appelle à la révision de la constitution égyptienne, pour la rendre plus conforme aux règles islamiques de gouvernement⁽³⁶⁾. Par ailleurs, il récuse l'existence des partis politiques en qui il voit une source de division pour les musulmans. Al-Banna comprend le pouvoir obligatoirement et fondamentalement politique. On peut voir qu'il ne s'agissait pas, pour lui, de repenser l'islam originel à la lumière des principes modernes, mais plutôt d'islamiser la vie, la constitution, les institutions et toutes les structures de l'État⁽³⁷⁾. De plus, malgré la particularité du contexte égyptien qui a influencé sa pensée, al-Banna veut prouver que ses principes sont universels :

Cet ordre vaut pour tous les hommes de tous les temps et de tous les pays. L'originalité des Frères musulmans n'est pas dans leur doctrine, dont on peut trouver beaucoup d'éléments dans la prédication de Djamāl al-din al-Afghānī, mais dans le fait que leur fondateur en a fait, en la simplifiant et en la rendant plus rigide, l'équipement idéologique d'un puissant mouvement populaire⁽³⁸⁾.

Devenu une force redoutable et bien organisée à la suite de la défaite de 1948, le gouvernement égyptien dissout l'Association des Frères musulmans qui manifestait une tendance de plus en plus activiste. Al-Banna fut assassiné en 1949, mais son mouvement continuait à vivre et à grandir dans la clandestinité. Il est devenu, en effet, une source d'inspiration pour d'autres mouvements apparus à la même époque en d'autres pays arabes : au Soudan, mais aussi, dès 1937 en Syrie. Se rencontrant

(33) Cf. CARRE Olivier et SEURAT Michel, 1982, « l'utopie islamiste au moyen-orient arabe », in : CARRE OLIVIER (dir.), 1982, *l'Islam et l'État dans le monde aujourd'hui*, Paris : PUF, p. 17.

(34) Cf. DELANOUÉ G., 1971, "Al-IKHWĀN AL-MUSLIMŪN ", in: *EI²*, vol. III, p. 1095.

(35) AOUATTAH Ali, 1995, "L'État islamique d'Al-Banna à Sayyid Qotb ", in: *Etudes* (février), p. 152.

(36) Cf. MOUSSALLI Ahmad 1998, "Islamic fundamentalist perceptions", p. in: WAARDENBURG Jacques (ed.), 1998, *islam and christianity. mutual perceptions since the mid-20th century*, leuven: peeters, p. 138-139.

(37) Cf. AOUATTAH, 1995, p. 153.

(38) DELANOUÉ, 1971, p. 1096.

avec les Officiers libres égyptiens sur des thèmes sociaux et politiques : plus de justice sociale, hostilité à l'égard des Britanniques et d'Israël, refus des partis politiques, les Frères musulmans collaborèrent pour un temps avec la révolution. Mais bientôt, ils « attaquèrent le nouveau régime, jugeant son programme et ses premières réalisations insuffisamment conformes à leur idéal islamique»⁽³⁹⁾.

B - Le courant de Sayyid Qutb

La persécution impitoyable qu'ont subie les Frères musulmans sous le régime de Abd al-Nasir a fait naître un courant nouveau et plus radical autour de Sayyid Qutb (1906-1966) ; celui-ci a fourni aux Frères musulmans les fondements théologiques d'une révolte légitime contre l'autorité ; il opérait ainsi une coupure définitive avec l'État-nation et ses institutions⁽⁴⁰⁾. Influencé profondément par la pensée radicale du penseur pakistanais al-Mawdudi, Qutb fit de l'idée d'*al-hakimiyya* (la seule souveraineté de Dieu) le centre de sa doctrine.

La *hâkimiyya* rompt en effet avec le réformisme islamique constitutionnel : la philosophie politique moderne fondée sur l'idée que la nation est source de souveraineté, sur la séparation des pouvoirs et autres principes semblables que les réformistes avaient tenté d'harmoniser avec l'islam, est considérée par Mawdudi comme contraire à la *hâkimiyya*. Attribuer une souveraineté au « peuple » ou à la « nation » est strictement contraire à la conception islamique qui l'attribue à Dieu seul⁽⁴¹⁾.

Un autre aspect radical dans la pensée de Qutb emprunté aussi à al-Mawdudi est la *gabiliyya* (ignorance/paganisme)⁽⁴²⁾. Dans l'éclairage de cette idée, Qutb a cru

(39) DELANOUYE, 1971, p. 1096.

(40) cf. AOUATTAH, 1995, p. 149 ; CARRE et SEURAT, 1982, p. 14-16.

(41) AOUATTAH, 1995, p. 154-155.

(42) Cf. MOUSSALLI A., 1998, p. 122.

« C'est chez le penseur pakistanais Mawdudi (1903-1979), créateur de Jamaat-e-Islami, que l'on trouve les fondements du fondamentalisme musulman. Le contexte est celui des années 1930 et des luttes de décolonisation de l'empire des Indes. Face aux Britanniques, Mawdudi ne se contente pas de revendiquer la création d'un "État des musulmans", mais il appelle un "État islamique", formule dont il semble être l'inventeur.

On trouve chez lui trois redéfinitions qui constituent les piliers du fondamentalisme : redéfinition de la religion, de la souveraineté et du *djihad*.

1) Pour Mawdudi, "l'islam n'est pas une *religion* dans le sens communément admis de ce mot. C'est un système comprenant tous les aspects de la vie". La charia qui en constitue le cœur embrasse l'organisation collective dans son ensemble. Elle définit aussi bien "les relations familiales, les affaires sociales et économiques, l'administration, les droits et les devoirs des citoyens, le système judiciaire, les lois de la guerre et de la paix et les relations internationales". Bref, elle détermine un ordre social "où rien n'est superflu et où rien ne manque".

2) En matière politique, Mawdudi prône une "théodémocratie", récusant la version occidentale de la démocratie qui transfère indûment la souveraineté qui n'appartient qu'à Dieu au peuple, mais reconnaissant à ce dernier le choix de ses dirigeants.

comprendre que le monde tout entier pratique une vie de paganisme. Dans ce monde abondent les faux dieux : matérialisme, athéisme, laïcisation, ainsi que les puissances qui luttent contre la vraie religion. C'est un monde qui se fait ses propres lois et se fie à ses propres valeurs. Ainsi, toutes les sociétés, qu'elles soient musulmanes, chrétiennes ou juives, qui n'appliquent pas la charia, la seule loi légitime, sont considérées comme incroyantes⁽⁴³⁾. L'État islamique, demeuré utopique selon quelques-uns⁽⁴⁴⁾, est devenu avec QUTB un idéal et un but à atteindre. QUTB fut pendu en 1966 ; mais ses idées n'ont cependant pas cessé d'inspirer les groupes radicaux, même dans les années 1980 et 1990, au cours desquelles ces groupes réclamaient le droit de se révolter contre les autorités⁽⁴⁵⁾.

C - L'échec du nationalisme socialiste arabe

Le nationalisme socialiste arabe, tant dans sa version nassériste que bassiste, était voué à un à échec complet et avec lui la laïcité dont il se réclamait. Sur le plan extérieur, ces nationalismes ont échoué à faire face à Israël et à propager leur cause de l'unité arabe. Ils se heurtaient non seulement aux puissances occidentales avec à la tête les États-Unis en pleine guerre froide contre l'Union soviétique, mais aussi aux régimes conservateurs arabes qui s'accrochaient à l'islam comme moyen efficace pour faire face aux propos socialistes laïcs anti-religion. Tout cela a fait ressurgir un puissant sentiment religieux, qui obtint la faveur et des régimes conservateurs et du mouvement fondamentaliste latent dans les sociétés arabes, cependant, en ses tendances différentes : « radicale » et « modérée »⁽⁴⁶⁾.

La laïcité affichée par le nationalisme arabe n'était en fin de compte qu'un slogan vide de sens ; les gouvernements des pays qui défendaient la cause nationaliste arabe sont tombés dans le militarisme et la personnalisation du pouvoir. L'islamisme qui gagnait progressivement les terrains, comme la seule alternative au despotisme et le seul remède de la rétrogradation des peuples arabo-musulmans, entrait en confrontation directe avec les gouvernements ; la laïcité prétendue devint synonyme de l'oppression et l'antireligion⁽⁴⁷⁾. D'autres ont formulé une opposition à la laïcité plus nuancée

3) Il théorise le *djihad* dans une perspective radicalement universaliste, dont l'horizon est le califat conçu comme État islamique mondial — “L'islam revendique toute la terre et non une petite partie”.

Ces trois idées feront leur chemin tant chez les Frères musulmans d'Égypte qu'au sein du clergé de l'Iran chiite », TAVOILLOT Pierre-Henri, « La philosophie politique de l'État islamique (1)»,<https://www.latribune.fr/opinions/tribunes/la-philosophie-politique-de-l-etat-islamique-1-531623.html>

(43) Cf. QUTB Sayyid, 1980, *Points de repère dans le chemin*, 7e éd., Beyrouth : Dar al Shuruq, p. 65.

(44) Cf. CARRE et SEURAT, 1982, p. 17.

(45) Cf. *Al-Ahram Weekly* (9-15 décembre 1999); MOUSSALLI A., 1998, p. 132-138.

(46) Cf. MOUSSALLI A., 1998, p. 122 et 138.

(47) En Égypte, les réformes économiques en faveur des paysans, la réforme du secteur public, la nationalisation des capitaux étrangers et la suppression de la bourgeoisie aboutirent, en fin de

et toujours répandue dans les milieux islamiques : la laïcité est un mode de vie qui supprime tout rôle de la religion ou toute influence religieuse dans l'organisation de la société et les rapports entre les hommes ainsi que toutes les valeurs religieuses qui s'y trouvent. Elle est l'équivalent du matérialisme émanant d'une vision du monde non religieuse⁽⁴⁸⁾.

III. LE DISCOURS ACTUEL SUR LA LAÏCITÉ

Depuis la révolution iranienne en 1979 et la chute de l'Union soviétique 12 ans plus tard, l'islamisme est pratiquement devenu la seule puissance face à des régimes despotes et corrompus. Le discours sur la laïcité devint restreint dans quelques milieux intellectuels ; cela pose certainement la difficile question de l'influence de leur pensée face à un islamisme populaire et le déroulement des événements sur la scène du monde arabe. Mais il serait important de voir les éléments majeurs de leur pensée vis-à-vis de l'évolution historique de la confrontation entre islamisme et modernité.

Seront survolées les pensées de quatre figures éminentes sans que la liste soit exhaustive : AMIN Husayn Ahmad, TALBI Mahmoud, ZAKARIYA Fouad et CHAFFI Abdelmajid.

AMIN A. Husayn Ahmad (écrivain égyptien libéral) argumente dans ses écrits datés des années 1980 sur la nécessité pour le monde musulman d'évoluer et de se transformer afin de rejoindre l'évolution mondiale. Or, ce changement désiré est entravé par le désir des musulmans d'un retour vers le passé, au lieu d'un regard vers l'avenir et d'une adaptation des règles de la charia aux conditions sociales du monde actuel⁽⁴⁹⁾.

Comme issue à cet état, Amin propose alors une étude objective de l'histoire qui révélera, en premier lieu, que la charia s'est développée au cours du temps (donc soumise aux transformations de la société), ensuite que les figures historiques de

compte, à la confiscation du pouvoir par la nouvelle classe dirigeante, à l'institutionnalisation de la violence, à l'élimination de la démocratie et des garanties constitutionnelles. La vie politique interne devint limitée et assujettie aux partisans technocrates et bénéficiaires de l'autorité et de l'Armée, devenue le fondement de l'État.

Soulignons, enfin, que le gouvernement du Parti Baas, tant qu'en Syrie qu'en Iraq, ne tardait pas à tomber dans la personnalisation du pouvoir; l'un et l'autre État devinrent gouvernés par des groupes minoritaires (alaouites en Syrie et sunnites en Iraq) qui en firent à leur profit un instrument d'exploitation économique de la société. Le nationalisme socialiste devait céder progressivement le terrain à la poussée de l'islamisme. cf. Roy Olivier, 1992, *l'échec de l'islam politique*, Paris : Seuil, p. 29-30.

(48) Voir par exemple : CHAMSEDDINE Mouhammad Mahdi, 1983, *La Laïcité*, Beyrouth : l'Institut arabe pour les études et la diffusion.

(49) Cf. ABU-ZAHRA Nadia, 1998, "Islamic History, Islamic Identity and the Reform of Islamic Law. The Thought of Husayn Ahmad AMIN", in: COOPER John & al. (ed.), 1998, *Islam and Modernity*, London/New York: Tauris, p. 84-88.

l'islam, y compris le Prophète lui-même, étaient faillibles (donc ces figures avaient leurs limites et leurs défaillances dans leur action), et, enfin, que l'islam, du fait qu'il s'est répandu parmi d'autres nations de cultures différentes, a incorporé dans sa pratique leurs coutumes (l'islam peut donc accepter le changement et adopter les technologies et la pensée de l'Occident). La lecture objective de l'histoire ouvre donc la voie au changement, sans que ce changement soit pour autant compris ou comme une «importation» de modèles étrangers, ou comme un moyen de rejeter l'islam à la manière de faire de Kamal Ataturk. Il s'agit, pour Amin, de considérer la charia à la lumière des conditions sociales précises et de la remplacer, lorsqu'il sera nécessaire, par une nouvelle règle inspirée de l'islam. Mais il ne donne pas d'exemples pour illustrer la méthode de création d'une nouvelle règle, indépendante de la charia, mais inspirée de l'islam.

Le souci de l'auteur se porte, en fait, principalement sur la nécessité de dégager la charia de sa stagnation. Ce souci provient, avant tout, de la situation de la société égyptienne où l'on voit augmenter le nombre des voix réclamant l'application intégrale de la charia, laquelle devient un outil efficace entre les mains du pouvoir pour dissimuler sa faiblesse, en maintenant l'attention du peuple loin des problèmes politiques réels. Mais la valeur de sa contribution consiste à oser introduire une critique de l'histoire islamique, critique qui aboutirait à nier la valeur des prétentions de ceux qui prônent la suffisance de la charia comme règle de vie.

TALBI B. Mahmoud (historien tunisien) souligne quatre sujets principaux à propos de la pensée religieuse islamique contemporaine⁽⁵⁰⁾ : (1) le problème de la religion et de la politique, (2) l'interprétation du Coran et la tradition, (3) l'épistémologie religieuse et (4), les polémiques religieuses et le dialogue religieux. Quant à sa méthode, il essaie de créer une dialectique entre l'empirisme et ce qu'il considère comme des vérités axiomatiques de la condition humaine qui sont dérivées du Coran et de l'hadith. Les versets coraniques, selon lui, doivent être compris seulement dans leur contexte historique. Cette approche du texte coranique fait, d'un côté, éviter une sorte d'universalisation nuisible de données historiquement conditionnées, et, d'un autre côté, elle a l'avantage de permettre de comprendre la parole de Dieu dans son sens originel. Ce qui n'élimine pourtant pas le fait que le Coran englobe des vérités axiomatiques universelles, qui sont en majorité d'ordre social et éthique.

Une telle approche met en évidence l'idée que l'islam est de nature apolitique et éthique, d'où la séparation faite par Talbi entre la religion et la politique. Il considère, en fait, toutes les tentatives visant à politiser l'islam comme une mise en exploitation de la religion; l'imposition de l'islam politique sur la société, particulièrement en Iran, est aussi une erreur. Selon Talbi, la nature de la croyance religieuse et la manière

(50) NETTLER Ronald, 1998, « Mohamed Talbi's Ideas on Islam and Politics. A Conception of Islam for the Modern World », in: COOPER John & al. (ed.), 1998, *Islam and Modernity*, London/New York: Tauris, p. 129–155.

de vivre qui suit la croyance et en surgit exigent que la croyance soit spontanée et libre, sinon ce ne serait plus une croyance. Il en résulte que, sans la liberté de choisir, sans la maîtrise de soi et la responsabilité personnelle, la croyance religieuse n'est pas correctement établie. Se basant sur ce principe de la «liberté religieuse», Tabli ne voit la connexion possible entre religion et politique que dans l'existence d'une société libérale, pluraliste et laïque, ce qui permettrait et encouragerait un vrai développement de la vraie religion. La meilleure forme «politique» de l'islam est, par conséquent, fondée sur les grandes valeurs universelles, plutôt que sur n'importe quel système d'une loi islamique ou d'un gouvernement islamique. Ces grandes valeurs sont en elles-mêmes, pour TALBI, l'essence du véritable islam.

ZAKARIYA C. Fouad (philosophe égyptien 1927-2010) constate que le monde musulman est enchaîné par l'autoritarisme et une manière de pensée médiévale. Le courant islamiste, quant à lui, vient exacerber cette situation en réclamant que les visions et les valeurs de l'islam soient la seule voie du salut, le seul moyen pour comprendre sainement l'homme et le monde. Face à cela, ZAKARIYA ne voit que la seule laïcité dont les valeurs revêtent une validité universelle : le rationalisme, l'esprit critique, la rigueur scientifique et l'autonomie intellectuelle, capable de libérer le monde musulman de ses chaînes ; la laïcité pourra produire une opération de désacralisation de l'histoire et de la pensée musulmanes et ouvrira la possibilité d'examiner d'une manière critique les dogmes musulmans.

Tout en reconnaissant que des penseurs musulmans avaient défendu dans le passé des valeurs semblables à celles de la laïcité contemporaine, tels que les Mutazalites, al Fârâbî, Averroès et d'autres, ZAKARIYA admet que cette laïcité désirée est actuellement face à un obstacle redoutable, à savoir l'islamisme dans ses différentes versions. Ce que le monde arabe avait connu dans les années 70 et 80, une réislamisation des discours politiques et de la vie sociale ! Le problème de cette tendance islamiste réside pourtant dans son mode de pensée autoritaire qui se réfère pathologiquement au passé, à ce qui a été auparavant dit dans les textes sacrés pour trouver des réponses aux défis présents :

Chaque fois qu'ils sont confrontés à une réalité nouvelle, les islamistes raisonnent par analogie (*qiyas*), c'est-à-dire cherchent dans les textes faisant autorité un cas analogue à partir duquel ils déduisent la solution adéquate; à défaut, ils ont recours à leur propre réflexion (*ijtihad*), mais dans le respect de l'esprit des textes et des prescriptions de la loi religieuse.

Pour cela, ZAKARIYA considère que «la laïcité est une nécessité pour toute société où la pensée indépendante recule au profit de la pensée inopérante qui, se croyant incapable d'affronter les problèmes par elle-même, se réfugie toujours dans les sources extérieures. Elle n'est pas une doctrine importée, mais une idée universelle qui s'impose à toute société vivant un conflit entre la pensée indépendante et la pensée autoritaire⁽⁵¹⁾.

Partant, ZAKARIYA veille à préciser que l'idée de la laïcité, contrairement aux accusations des islamistes, ne supprime pas le rôle de la religion dans les relations

(51) ZAKARIYA, 1991, p. 37-38.

humaines ni l'impact positif de ses valeurs dans la vie des hommes, mais l'éloigne des politiques ou bien dans l'organisation de la cité, ce qui est vital pour des relations politiques saines⁽⁵²⁾. On peut donc être en même temps religieux et laïciste. En plus, ZAKARIYA réfute toute connexion de la laïcité avec le matérialisme et toute contradiction avec la revivification de la tradition intellectuelle du passé; la laïcité en Europe avait en fait connu de philosophies idéalistes et des mouvements humanistes indéniables⁽⁵³⁾.

CHARFI D. Abdelmajid (académicien tunisien né en 1942), réfute catégoriquement les explications essentialistes des problèmes de l'islam contemporain, car elles occultent la diversité des formes de l'islam ainsi que l'histoire; elles ignorent aussi le fait que la politique et la religion sont actuellement distinctes dans le monde arabe dans le sens que le pouvoir politique se sert de la religion pour confirmer sa légitimité et le corps des religieux profite du pouvoir pour ses propres intérêts en échange de son soutien⁽⁵⁴⁾. Cependant, dans une interview en 2015⁽⁵⁵⁾, Chafi voit que le problème majeur du monde arabe réside dans la façon dont on aborde le texte sacré. Contrairement aux intellectuels occidentaux du XVI^e et surtout du XVIII^e siècle, qui ont mis tout en question y compris le dogme chrétien, les pionniers de la renaissance arabe ont manqué l'outil culturel moderne qui leur aurait permis de critiquer les constantes culturelles héritées dominant les sociétés arabes ainsi que le rôle du texte sacré et sa compréhension. Les gens de la renaissance arabe ne se sont pas posé la question centrale, à savoir est-il possible de séparer dans le Coran même les versets qui valent pour tout temps et tout lieu et ceux qui sont plutôt provisoires? Ils n'étaient pas non plus prêts à s'interroger avec un esprit moderne sur la compréhension de la révélation, le rôle du Prophète et le concept de la sunna. Or, c'est une question toujours actuelle et très délicate, car les politiciens et les hommes de la religion, voire toute personne, se réfèrent au Coran pour justifier leurs politiques et leurs positions.

Les contributions des réformateurs de l'islam, comme Mohammad Abdu et d'autres, demeurent, aux yeux de CHARFI, limitées; la centralité de la jurisprudence musulmane résiste dans leur pensée. Or, c'est ici qu'il faut opérer le changement : il faudrait dissocier entre la religion et la jurisprudence, entre l'islam et la charia.

CONCLUSION

Les lignes directrices des libéraux musulmans contemporains, malgré leurs différences d'approche de la question posée, favorisent la séparation entre la religion

(52) Pour être gérables, les relations politiques entre les sociétés humaines doivent reposer sur des bases laïques. Si elles se fondent sur la religion, on aboutira à créer des allégeances contradictoires à l'intérieur d'une même société », ZAKARIYA, 1991, p. 44.

(53) Cf. ZAKARIYA, 1991, p. 40.

(54) Voir : CHARFI Abdelmajid, 2008, *La Pensée islamique, rupture et fidélité*, Coll. « L'islam des lumières », Paris : ALBIN Michel.

(55) Cf. <https://www.alaraby.co.uk//supplements/2015/3/9/> - عبد المجيد الشرفي

et la politique et appellent à une compréhension plus contextuelle du Coran et de la charia. Les valeurs occidentales de la laïcité et de la démocratie, qu'elles soient comprises comme des idées occidentales proprement dites, ou comme surgissant de l'islam lui-même, sont envisagées comme étant la voie qui libérera les sociétés musulmanes arabes de leur stagnation. Le courant libéral demeure pourtant limité dans le cadre d'une élite intellectuelle, n'exerce point une influence décisive sur les champs politique et académique et reste très faible dans les milieux populaires. Ni les régimes actuels ni l'institution de l'islam « officiel » ne semblent prêts à donner une place à une pensée libérale dans la société. Les régimes trouvent dans l'institution de l'islam officiel un appui indispensable pour confirmer leur légitimité et les *ulémas* semblent pris entre le discours islamiste très puissant dans les milieux populaires, la force des traditions sacrées et leur dépendance du pouvoir⁽⁵⁶⁾. Voilà une série de défis qui empêchent toute inclusion efficace d'un discours sur la laïcité dans le monde arabe.

Quant aux mouvements islamistes, avec leurs différentes tendances, ils demeurent donc les plus puissants sur le terrain, surtout à la suite des échecs des différentes alternatives : « Le nationalisme, le panarabisme, le baasisme, le socialisme, le trotskisme⁽⁵⁷⁾ même ne trouvaient plus grâce aux yeux de la société ni à l'esprit d'une *intelligentsia* falote et dépassée »⁽⁵⁸⁾. La modernisation, selon ces mouvements en général, est au fond égal à l'islamisation. À l'exception de l'expérience tunisienne qui est toujours dans un laboratoire, cela était le cas de l'expérience des Frères musulmans en Égypte lors de leur gouvernance en 2012, comme c'est toujours le cas en Iran. Les mouvements et les partis libéraux toujours faibles et timides dans le monde arabe, auront-ils l'occasion et l'habileté pour s'imposer comme une alternative à l'islamisme ? La réponse à cette question difficile ne passe uniquement pas par la position du pouvoir vis-à-vis de ces mouvements, mais aussi par des facteurs économique et éducatif. L'islamisme n'a jamais écarté de son vocabulaire la question économique, la justice sociale et la corruption. Quant à l'éducation, une réforme profonde devrait être opérée pour passer d'un système fondé sur l'endoctrinement à un autre fondé sur la réflexion et la critique.

Par ailleurs, la montée du panislamisme et ensuite « l'islamisme » tout court, sont liés à une crise multifacette vis-à-vis de l'Occident. L'échec des « Tanzimat » ottomanes de faire face à la pression des puissances européennes et d'éviter la chute de l'Empire, était le début d'une série de traumatismes successifs que les peuples arabo-musulmans devront subir, traumatismes qui vont façonner le regard des courants islamistes sur l'Occident. Étant donc sur la défensive, ces courants se tournaient en général vers

(56) Il s'agit des « ulémas de service qui ne veulent pas ou n'arrivent pas à s'affranchir de l'ombre tutélaire des palais présidentiels et royaux (...). Au lieu d'orienter le peuple et de l'instruire afin qu'il prenne en main son destin et qu'il façonne son devenir avec discernement et lucidité, ils l'accablent et prolongent son état de sujétion », BENCHEIKH Ghaleb, 2005, *la laïcité au regard du Coran*, Paris : Presses de la Renaissance, p. 19-20.

(57) Le « trotskisme » est une philosophie politique marxiste qui se réfère aux écrits de TROTSKY Léon.

(58) BENCHEIKH, 2005, p. 11.

le passé et non pas vers l'avenir : il faut réformer l'islam et les sociétés musulmanes en les libérant de la corruption des gouverneurs, des éléments non islamiques qui ont infiltrés dans la vie des musulmans et, plus tard, en libérant les terres d'islam de la colonisation. L'échec des gouvernements des pays arabes créés par les puissances mandataires à améliorer les conditions économiques et la création de l'État d'Israël face auquel les régimes arabes successifs se montraient débiles, ont créé une situation de crise à laquelle l'islamisme est une réponse adéquate voire la seule : c'est la renaissance des principes et des valeurs de l'islam et l'adhérence ferme aux exigences de la foi qui peuvent seules rétablir une *umma* forte et glorieuse.

Les événements dramatiques que le monde arabe a connu depuis la révolution islamique en Iran en 1979, la première guerre du Golfe en 1990 en passant par l'invasion de l'Iraq en 2003 et ses conséquences catastrophiques, jusqu'aux guerres qui se déroulent encore aujourd'hui suite à ce qu'on appelle à tort ou à raison « le Printemps arabe », n'ont fait qu'accentuer la méfiance et l'hostilité à l'égard de l'Occident qui ne cesse de chercher à exploiter les terres de l'islam et à soutenir des régimes despotes pour servir ses intérêts en même temps qu'il soulève les slogans de la démocratie, de la laïcité, des droits de l'homme. Sans minimiser l'impact négatif d'une politique occidentale de deux poids deux mesures sur le discours démocratique et laïque dans les pays arabes, les différents courants islamistes se montrent essentialistes sur un point majeur qui occupe une place centrale dans leur pensée : il faut se référer aux textes sacrés pour tirer des orientations morales et politiques correspondant à la réalité. Même les courants islamistes dits « modérés », dans le sens d'une certaine ouverture sur la démocratie et les droits de l'homme, se trouvent dans une impasse : il est impossible de réconcilier la raison de la modernité anthropocentrique et la raison musulmane théocentrique qui cherche à contextualiser la révélation ou la vérité qui vient d'en haut. Comment alors opérer dans cette pensée islamiste ce que ZAKARIYA Fouad appelle « la rupture radicale avec le passé »⁽⁵⁹⁾ ou, autrement dit, la rupture épistémologique qui fonde la modernité ? Le débat entre les courants libéraux et islamistes, débat qui n'exclut pas une critique objective de l'histoire musulmane, est indispensable pour ouvrir la voie au changement souhaité, même si la situation actuelle du monde arabe, pris par une confrontation sunnite-chiite et une violence étatique, y est défavorable.

BIBLIOGRAPHIE

- ANTONIUS Georges, 1955, *The Arab Awakening*, 3rd ed., Beirut: Khayat's College Book Cooperative.
- AZOURI Nagib (sans date), *Le réveil de la nation arabe*, traduit et introduction par BOU MILHIM Ahmad, Beyrouth : l'Institut arabe pour les études et la diffusion.
- BADIE Bertrand, 1997, *Les deux États. Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Paris : Fayard.

(59) ZAKARIYA, 1991, p. 39.

- BENCHEIKH Ghaleb, 2005, *la laïcité au regard du Coran*, Paris : Presses de la Renaissance.
- BENZENINE Belkacem, 2014, *Penser la laïcité dans les pays arabes*, Paris : L'Harmattan
- BERGER Morroe, 1962, *The Arab World Today*, New York: Doulbeday & Company, Inc.
- CARRE Olivier (dir.), 1982, *L'islam et l'État dans le monde aujourd'hui*, Paris : PUF.
- CHAMSEDDINE Mouhammad Mahdi, 1983, *La Laïcité*, Beyrouth : l'Institut arabe pour les études et la diffusion.
- CHARFI Abdelmajid, 2008, *La Pensée islamique, rupture et fidélité*, Coll. « L'islam des lumières », Paris : ALBIN Michel
- CHEMAYEL Chébli, 1991, *Écrits politiques et réformateurs*, regroupés, préparés et réalisés par RAZOUK Assad, Beyrouth : Dar el Hamra.
- COOPER John & al. (ed.), 1998, *Islam and Modernity*, London/New York: Tauris.
- D'IRIBARNE Philippe, 2013, *L'islam devant la démocratie*, Paris : Gallimard.
- DIAMOND Larry, PLATTNER Marc & COSTOPOULOS Philip (Ed.), 2005, *World Religions and Democracy*, Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- *Encyclopédie de l'islam*, nouvelle édition, Leiden : Brill.
- FERJANI Mohamed Chérif, 2005, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris : Fayard.
- HOURANI Albert, 1986, *La pensée arabe au temps de la renaissance 1798-1939*, traduit en arabe par AZKOUL Karim, Beyrouth : Dar el Nahar.
- KANE Ousmane, *L'islamisme d'hier et d'aujourd'hui*, *Cahiers d'études africaines*, 206-207 | 2012, mis en ligne le 1^{er} juillet 2014. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafricaines/17095>
- KHOURY Maroun Issa, 1994, *Du réveil arabe. Le discours sociopolitique chez Farah Antoun*, Tripoli (Liban) : Gross Press.
- MAALIQI Munzir (sans date), *Les points de repère de la pensée arabe à l'époque de la renaissance*, Beyrouth : dar Iqra.
- MOUSSALI Habib, *Laïcité et monde arabe* , <https://www.cairn.info/revue-projet-2002-2-page-31.htm>
- QUTB Sayyid, 1980, *Points de repère dans le chemin*, 7^e éd., Beyrouth : Dar al Shuruq.
- ROY Olivier, 1992, *L'Échec de l'islam politique*, Paris : Seuil.
- TAVOILLOT Pierre-Henri, *La philosophie politique de l'État islamique (1)*, <https://www.latribune.fr/opinions/tribunes/la-philosophie-politique-de-l-etat-islamique-1-531623.html>
- WAARDENBURG Jacques (ed.), 1998, *Islam and Christianity. Mutual Perceptions since the Mid-20th Century*, Leuven: Peeters.
- ZAKARIYA Fouad, 1991, *Laïcité ou islamisme. Les Arabes à l'heure du choix*, Paris/Le Caire : La Découverte/al-Fikr.