

*Islam et laïcité*  
*Propos sur la recomposition*  
*d'un système de normativité*

Est-il dans « les possibles » du texte coranique de faire de l'islam une religion du for intérieur et de livrer les affaires du monde au politique ? Devant cette question on est d'abord tenté de répondre négativement. L'islam est une religion des deux cités. Il détermine une constitutionnalité dans laquelle il n'y a nulle scission entre le politique et le religieux. Il unifie les normes et les institutions. La loi est la concrétisation de la foi, l'Etat dirige les prières et protège la religion, en même temps que la société profane dont il doit régler les affaires. Mais ce dogme ne serait-il pas le fruit d'une habitude de pensée ? A regarder de plus près l'histoire, on garde la nette impression qu'il ne s'agit que d'une lecture dominante, non pas d'une nature des choses.

La laïcité est un terme équivoque. Il dépasse largement la signification d'une situation historique particulière (celle du Concordat), pour prétendre se rehausser au niveau d'un concept, mais d'un concept flou et négatif, c'est-à-dire une notion qui serait simplement celle-ci : le laïque, c'est le politique, caractérisé comme non religieux, ou si l'on veut être plus nuancé, le politique échappant à l'impératif d'une religion qui lui serait imposée de l'extérieur. Par là, on peut voir que le Concordat, le culte révolutionnaire de l'Être suprême, la religion civile de Rousseau, les Républiques de Hobbes et de Spinoza sont des manières d'être laïques, c'est-à-dire, en fait, d'être étatistes. On pourrait en dire autant de Luther qui, par une majestueuse réactualisation de l'Évangile (notamment son *Commentaire sur l'Épître aux Romains* et son traité sur *La liberté du Chrétien*) et sa conception du Sacerdoce universel, devait déboucher

sur l'étatisme (notamment : « A la noblesse chrétienne de la nation allemande... »).<sup>1</sup>

Mais le paradoxe de la laïcité, d'une manière générale et non pas simplement dans l'histoire du christianisme occidental romain ou réformé, c'est qu'il est une *invention religieuse*. On peut même très justement dire que la laïcité constitue l'essence de la religion. Le comble de la laïcité, c'est la sainteté, c'est-à-dire la passion de l'âme religieuse (la foi), si forte qu'elle s'élève au-dessus des affaires du monde, par le retrait (attitude de l'anachorète) ou par l'abnégation au service d'autrui (l'esprit charitable et purement altruiste).

#### ISLAM MYSTIQUE ET ISLAM THÉOLOGICO-LÉGISLATIF

Pour une islamité théologico-législative, cette laïcité-là est incompréhensible et condamnable. La foi et la loi sont deux manières indissociables de croire. Si on supprime la loi, on détruit la foi ; ou on la réduit à une simple poésie. Pour cette islamité-là, le statut de la loi est clair. Elle est la parole divine, inénarrable, inaltérable, impérative, qui ordonne que l'on juge et commande, selon ce que Dieu a prescrit dans le livre : « Qui ne juge pas selon ce que Dieu a révélé... ceux-là sont les injustes. »<sup>2</sup> Or, dans le livre de Dieu, il existe non seulement des préceptes de moralité, des règles de culte, mais également des normes civiles déterminant le licite, l'illicite, le droit, l'obligation, la sanction. Cette vue intégrative de la religion comme un tout qui absorbe la foi (*îmân*), le culte (*ibâdât*), le droit (*Mu'âmalât*) constitue le système de la normativité commun à tout l'islam, sunnite, shiite ou kharéjite, bien que ces trois composantes de l'islam, ne soient pas d'accord sur le fondement, ni sur le contenu du système. Mais comme il existe autant d'islams que de laïcités, ce système fut très tôt ébranlé par les batinites shiites, partisans de l'interprétation ésotérique du Coran, et par les extrémistes du sufisme (mystique). Au X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle, Ghazâli dénonça le scandale des premiers aussi bien dans « l'Ihya » dans lequel il entreprenait un vaste programme de res-

1. Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Vrin, 1977, p. 181 et s.

2. Sourate de la Table, 45. Egalement : « Les hommes ne formaient qu'une communauté unique. Alors Dieu envoya les envoyés leur porter la bonne nouvelle et leur donner l'alarme. Avec eux, il faisait descendre l'Écrit porteur de vérité pour décider entre les hommes sur l'objet de leur différends » (Sourate de la Vache, verset 213, trad. J. Berque). On peut également traduire : « Il faisait descendre le Livre porteur de Droit pour juger entre les hommes... »

tauration et de défense des sciences religieuses que dans le « Mustadhiri »<sup>1</sup>. Il rejoignait par là ses deux prédécesseurs : Bâquillani et Baghdâdi. C'est à partir de leurs œuvres, ainsi que celle du célèbre Mawardi qu'allait se constituer la pensée légitimiste de l'islam sunnite, celle qui eut pour objectif de défendre le califat et de consolider le système de la normativité islamique inauguré au VIII<sup>e</sup>- IX<sup>e</sup> siècle par Shafi'î. Au XIV<sup>e</sup> siècle, Ibn Taymiya dénonça le scandale des seconds<sup>2</sup>. Portés par l'élan mystique, animés par la sainteté de leur union avec le divin, ces derniers avaient fini par dépouiller la religion de ses positivités aussi bien culturelles que légales. Ils remettaient donc en cause le système de la normativité islamique, autrement dit ils étaient radicalement laïques. C'est ainsi que les légitimistes le comprirent<sup>3</sup>. Ibn Taymiya reprit donc le programme des légitimistes du X<sup>e</sup> siècle de défense de la Shari'a. Pour certains Sufis, la Shari'a ne s'adressait qu'aux simples et communs mortels, non aux élus, non aux âmes supérieures, connaissantes, unies à Dieu. Pour eux, le verset : « Adore ton Dieu jusqu'à ce que la connaissance vraie te parvienne »<sup>4</sup>, signifiait que l'illuminé qui avait atteint cette connaissance par la passion mystique était délivré des contraintes du culte extérieur et de l'ensemble de la Shari'a. Dârâ Sbokûh le prince mogol sùfi du XVII<sup>e</sup> siècle écrivait dans son *Majma 'al Bahrayn (Confluent des deux océans)* : « Le sufisme, c'est la justice et l'abandon des devoirs purement exotériques »<sup>5</sup>, une justice extra-légale par conséquent. Ibn al'Arabi, le grand mystique andalou du XII<sup>e</sup> siècle, était accusé par Ibn Taymiya, de dévaloriser, au nom d'un panthéisme plotinien et d'un relativisme sophiste, l'impérativité du licite et de l'illicite, de nier le harâm (prohibition sharaique)<sup>6</sup>, pour n'y voir qu'un simple usage. Certains partisans du bâtin (for intérieur par opposition au for extérieur) parvenaient même, aux yeux de la théologie légitimiste de Gbazzali et d'Ibn Taymiya à des « états licencieux » (*Ibâha*) faisant fi des lois morales et des obligations légales strictement définies par la Shari'a. A la recherche d'états extatiques, ils « fraternisaient » avec les

1. H. Laoust, *La politique de Ghazali*, Geuthner, 1970, p. 35.

2. Ibn Taymiya, *Fatawa*, 2<sup>e</sup> éd., 1981, t. 2, t. 10 et t. 11.

3. Sont considérés comme extrémistes par Ibn Taymiya : Suhrawardi (mort en 1155), Ibn al'Arabi, Afif a Talimssani et les nombreuses sectes telles que les Ahmadiya, Yûnisiya, Harîriya, Adwiya, Karmaniya, Rifâ'iya, etc.

4. Verset 99, Sourate « Al Hiji ».

5. Daryush Shaygan, *Hindouisme et Soufisme*, Paris, Ed. La différence, 1979, p. 28.

6. Ibn Taymiya, *Fatawa*, t. 2, p. 98 et s. Voir également, Michel Chodkiewicz, *Le sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabi*, Gallimard, 1986, p. 31 et s.

femmes, ou avec de jeunes imberbes, pour aboutir à la substantiation (*Tajawhur*)<sup>1</sup>.

Le conflit entre l'islam mystique et l'islam théologico-législatif est un moment important de cette dialectique de la laïcité en islam. Il montre que la laïcité suit l'islam depuis toujours et que les grandes batailles intellectuelles et politiques d'aujourd'hui ne sont pas aussi nouvelles qu'on pourrait le croire. Elles se déroulent simplement sur d'autres champs sémantiques, ceux que le xx<sup>e</sup> siècle impose au monde musulman : Muhamed Mahmoud Taka<sup>2</sup> le reconnaît explicitement. Ali Abdurrazik<sup>3</sup>, Tahar El Haddad<sup>4</sup>, Mohamed Said al Ashmawy<sup>5</sup> ne parlent plus le langage de l'illuminé, mais celui du droit positif, de la liberté individuelle, du suffrage, des droits de la femme. Mais la cause est commune : l'instauration d'un islam du for intérieur, contre le système de la normativité islamique forgé au cours des siècles. Le paradoxe aujourd'hui, c'est que l'Etat est devenu, comme nous le verrons, l'instrument de cette laïcisation, et cela dans le cas même où il inscrit en grand dans sa constitution que l'islam est religion d'Etat. Quelle distance entre « L'islam de l'Etat » de nos constitutions et « L'Etat de l'islam » taymiste ou ghazâlien !

#### LE SYSTÈME DE LA NORMATIVITÉ ISLAMIQUE

La norme est ce qui est prescrit pour obliger. En islam, cette norme est donnée comme sacrée, puisqu'elle est la parole du Créateur, créatrice du droit. Là se situe le fondement de la norme, fondement qui va lui déterminer ses « ultimités ». Ghazâli dans son étonnant *Mustaçfa* définit la Norme (*Hukm*) : « Le Hukm, à notre avis, désigne le dire du Sbar', dans le cas où il concerne les actes des obligés. »<sup>6</sup> Quant à Qarâfi, dans ses *Fusûl*, il définit la norme sha-

1. Ibn Taymiya, *Fatawa*, t. 11 et s.

2. Qui dira : « Au vii<sup>e</sup> siècle les versets des Furu' (branches) et au xx<sup>e</sup> siècle, les versets des 'Usûl (sources) ». Voir Abdelmajid Charfi, *L'Islam et la modernité* (en arabe), Tunis, MTD, 2<sup>e</sup> éd., 1991, p. 156.

3. Auteur de *L'islam et les fondements du pouvoir*, ouvrage qui, avec *Sur la poésie anté-islamique* du Taba Hussein, alimenta le « Scandale » de 1925, l'année qui suivit l'abolition du Califat par Ataturk.

4. Auteur tunisien d'un ouvrage sur la femme qui fit également grand bruit en 1930.

5. Auteur en 1987 de *L'islam politique*, trad. française *L'islamisme contre l'islam*, préf. de Richard Jacquemond, Ed. La Découverte, 1989.

6. Inna al hukma 'indaná 'ibâratun 'an khitâb a shar' idhâ ta'allaqa bi af'al al mukallafin, *Mustaçfa*, 1<sup>re</sup> éd., Bulâq, 1322 H, p. 55.

raïque comme il suit : « C'est la parole de Dieu, préexistante relativement aux actes des obligés, à titre impératif ou permissif. »<sup>1</sup> Cette norme est ou bien directement révélée par le Coran, parole incréée et donc intemporelle de Dieu, ou bien posée par la Sunnah (parole ou action du Prophète) ou tirée des écritures par Consensus (*Ijma'*), selon des principes de méthode variables et conformément aux *ultimités* du Shar', c'est-à-dire à ses fins dernières (*Maqâçid*)<sup>2</sup> ou ses causes premières (*Kulliyyât*)<sup>3</sup>.

Si les usulistes (théoriciens des sources du droit) ne sont pas d'accord sur les sources de la normativité (Ibn Hazm réfutera l'*Ijma'*), ni sur les principes de méthode (les shafi'ites et notamment Ghazâli nieront l'*istihsan* et l'*istislah*<sup>4</sup>), l'homogénéité de la norme ne fait pas de doute. Elle est comprise à la fois comme norme de croyance (ce qu'il faut croire), de soumission symbolique par son corps (ce qu'il faut faire, dire, comme acte de foi), de moralité (le bien penser et le bel agir), de comportement extérieur « civil » (l'agir civil ou politique, conforme à la loi). *L'homogénéité de la norme* n'empêche pas une certaine séparabilité. Tout d'abord, celle de la croyance et des dogmes, sujet du *kalâm*, science royale mais dangereuse par son caractère philosophique et abstrait et, de ce fait, tenue à l'écart des sciences du comportement (rites, « droit »). Ensuite, celle des *Akhlâq* (éthique), *ibâdât* (culte) et des *mu'âmalât* (commerce juridique), comportements à l'occasion différenciés (mais simplement à titre didactique). Cette séparabilité doit être cependant tenue pour très relative. Car les normes sont unifiées par leurs fins, par leurs sources, leur philosophie, leur méthodologie et souvent par leur caractère, leur contenu et leur sanction. C'est par le respect scrupuleux de cette normativité que le musulman espère gagner la félicité éternelle, c'est-à-dire en s'obligeant à croire et à en témoigner, à prier, jeûner, aller une fois au pèlerinage dans la mesure du possible, bien agir dans l'ordre de l'éthique et du politique.

Le manquement à l'impérativité du devoir moral sera sanc-

1. Qarâfi, *Fusul...*, 1<sup>re</sup> éd., 1306 H, p. 31.

2. Shâtibi consacre le livre II de ses *Muwâfaqât* au Maqâçid.

3. Les causes premières étant l'objet de la « Science première » qui est la théologie (*Kalâm*), c'est-à-dire, pour Ghazali, la Science rationnelle synthétique de toutes les sciences religieuses. Il définira le *Kalâm* comme la science universelle (*al'ilm al'kullî*) à partir de laquelle toutes les autres sciences particulières tirent leurs principes (voir *Mustaçafa...*, t. 1, p. 5 et s.).

4. Que Ghazali réintroduit cependant sous la forme du respect des fins dernières (*Maqâçid*) admises par le Coran, la Sunnah et l'*Ijmâ* (*Mustaçafa*, t. 1, p. 310). L'*istihsan* est la prise en considération de l'équité. L'*istislah* est la prise en considération de ce qui est convenable du point de vue de l'intérêt général.

tionné, sur terre par le déshonneur et le *Ta'zir* (peine pénale discrétionnaire qui fait la jonction de l'éthique et du juridique) et dans l'au-delà par l'enfer. L'impérativité se poursuit dans ce que nous appelons aujourd'hui le « droit » proprement dit (idée que nos ancêtres ne pouvaient concevoir). Les auteurs ne sont pas d'accord sur le nombre des versets à normativité juridique : cela va de deux cents à cinq cents. Il faut y ajouter le droit dérivé de la Sunnah authentique. Cela, pour le droit-source. Les versets coraniques à dimension juridique sont relatifs à des interdits (alimentaires, sexuels, civils...)<sup>1</sup>, à des prescriptions (successions, talion...)<sup>2</sup>, à des tolérances (polygamie)<sup>3</sup>, à des sanctions (*hudud*)<sup>4</sup>.

Que le Shar' soit constitué en système, nous n'avons qu'à lire les grandes constructions ou usulistes pour nous en convaincre. Ce sont bien les usulistes, à la suite de Shafi'i (m. 820), qui ont construit « le système » de la normativité islamique, c'est-à-dire un ordre pyramidal, descendant, déductif.

La *cohérence* de ce système se vérifie à plusieurs points de vue. Tout d'abord par sa finalité d'ensemble, puisqu'il tend à réaliser, essentiellement, la conformité de « l'ici-bas » (*Dunya*) à « l'au-delà » (*Akhira*), selon un ordre ascendant. La bonne conduite, la voie droite de la moralité, des mœurs et du droit est effectivement un « chemin ascendant » (*Sirât Mustaqîm*).

Elle se vérifie également par la *hiérarchie* de ses sources, qui, cette fois-ci, se posent selon l'ordre descendant : la source révélée (Coran), la source inspirée (Sunnah), la source provenant de l'interprétation des compagnons du Prophète, et après eux des 'ulémas de l'ummah, ces derniers étant, à ce titre, considérés comme « les héritiers des prophètes »<sup>5</sup>. Il y a bien là le principe d'un ordre constitutionnel d'un système politique<sup>6</sup>. L'obéissance est due, dans l'ordre, à Dieu, au Prophète, aux Compagnons (Sahâba) et, dans le temps présent, aux docteurs et jurisprudents, les 'ulémas. Ibn Taymiyya, Ibn Qayyim al

1. Exemples : Interdits alimentaires (Sourate II, 173). Interdiction du triple divorce (II, 230). Prohibition de l'usure (II, 275). Prohibition de l'adoption (XXXIII, 4 et 5) Prohibition de l'inceste (IV, 23).

2. Succession (IV, 11), talion (II, 178) (V, 45), composition pénale (IV, 92), obligation de l'écrit (II, 282) mariage, divorce.

3. Sourate (IV, 3).

4. Vol. (V, 38), fornication (IV, 15) (XXIV, 2), fausse imputation de fornication (XXIV, 4 à 9) ; rébellion (V, 33).

5. Selon un hadith rapporté par Bukhari dans le livre de la science (*Kitâb al'ilm*), par Dârimi, etc.).

6. Yadh Ben Achour, Structure de la pensée arabo islamique classique, *Pouvoirs*, n° 12, 1<sup>re</sup> éd., 1980 ; 2<sup>e</sup> éd., 1983, p. 15.

Jawzia seront d'une particulière fermeté sur cette question : l'obéissance aux gouvernants suit l'obéissance due aux 'ulémas, les « Sachants ». Ce qui fait de ces derniers comme des étoiles brillant au-dessus de la terre (encore selon un hadith du Prophète rapporté par le Musnid d'Ahmed Ibn Hanbal), ce n'est pas la connaissance du scientifique ou du philosophe<sup>1</sup>, mais le savoir (*ilm*) qui rapproche de Dieu, qui en fait donc des proches de l'univers sacré. Les recueils de hadiths abondent en glorification du 'Ilm, comme vertu morale, comme raison islamique pure pratique, précédant l'expérience sensible, s'imposant à elle, dans l'action, comme devoir impératif. Dârimi a consacré l'essentiel de son introduction à la glorification du 'Ilm, à sa sainteté morale<sup>2</sup>, Bukhari rassemble dans le livre du 'Ilm de son *Sahih* (recueil authentique) les dires du Prophète sur cette vertu du savoir-vrai des « Sachants ». Ibn Mâja en fait de même dans son introduction. Mais pourquoi les hadiths ? Plus haut, au sommet du sacré, Dieu, dans son Coran, n'a-t-il pas privilégié le savoir sublime des 'ulémas, savoir qui en fait des amis de Dieu, à l'amour constringent :

- « Inamâ yakhsha allâha min'ibâdihî l'ulamâ » (*Fatir*, verset 28). « Vraiment, parmi les humains, les "Sachants" craignent Dieu. »
- « Dieu élèvera ceux, parmi vous, qui croient et ceux à qui a été donné d'atteindre des degrés de savoir (Yarfa'u allâhu alladhîna âmanû minkum wal Iadhîna ûtu l' ilma darajâtin) (*La plaignante*, verset 11).

Pour cette raison, il me semble erroné d'admettre sans discussion l'opposition : catholicisme religion d'Eglise, islam religion sans Eglise. Bruno Etienne écrit dans *L'islamisme radical*<sup>3</sup> : « Comme il n'existe pas dans l'islam de pouvoir interprétatif collégial, à l'inverse de ce qui s'est produit dans l'Eglise catholique, il n'y a pas de magistère doctrinal unique. En conséquence, tout homme de bon sens et informé peut s'ériger en interprète des sources de la loi », ce qui contredirait l'opinion de Durkheim selon laquelle il ne peut y avoir de religion sans Eglise. Cette thèse est une simple utopie, démentie par le vécu historique de l'islam. L'islam a son Eglise qui non seulement « sait », interprète, mais surtout, et c'est ce qui échappe à la plupart des observateurs, « intercède ». Dans le christianisme, qu'il soit catholique ou autre d'ailleurs, comme dans l'islam, se dégagent un

1. Cette connaissance-là est tenue en suspicion, en tant que science querelleuse, Ghizâli, *Al munqidh min a dhalal*, Ed. Dar al Kitab al Hadith.

2. Dârimi, *Sunan*, t. 1, Ed. Dar Al Kutub al ilmia, p. 72 et s.

3. Hachette, 1987, p. 28 même idée, p. 52.

monopole d'interprétation de la parole sacrée, une médiation entre volonté du créateur et action de l'homme. Le Faqih indique la voie, et le simple croyant, fût-il inondé de bon sens et de culture, se sent lié par la parole du Faqih. Ce dernier engage sa responsabilité envers le créateur. Relisons la *Dhakhîra* de Qarâfi : « Il est clair que celui qui imite un *madhab* (école de pensée et de jurisprudence sharaïque) *fait de son imam un intermédiaire entre lui-même et Dieu*. La soumission des esprits aux dires de l'imam modèle est plus forte que celle de le suivre par nécessité. »<sup>1</sup> Mais ce qui est vrai de l'imam fondateur d'école, l'est pour ses disciples-sachants. Le croyant se déplace ou écrit pour recevoir la parole et il l'exécute à la lettre, sans se reconnaître, fût-il cultivé, la moindre capacité. Cela également fait partie de ses croyances. Bien entendu, les Églises n'ont ni la même épaisseur symbolique, ni la même situation historique, ni le même contenu de l'intercession (par exemple la confession et l'absolution n'existent pas en islam), mais, Durkheim a bien raison, une Église se trouve toujours quelque part en religion.

*Hiérarchie des normes, hiérarchie des législateurs*, pourrait-on presque dire : Dieu et le Coran, le Prophète et la Sunnah, dans la sphère du supra-humain ; les compagnons et les 'ulémas, dans leur consensus, dans l'ordre de l'humain, porté vers le transcendant. Voilà pour la hiérarchie.

Quant à la pyramide, elle l'est au sens strict du terme, sens de la qualité et de la quantité. L'impérativité suprême, celle du Coran, est la plus étroite. La Sunnah est plus dense, au plan de la normativité, mais plus large en surface. Il en est de même de l'Ijmâ', des Compagnons, puis des 'ulémas, qui donnera le Fiqh. La descente dans l'ordre de la qualité va de pair avec le développement de l'espace et du volume.

*L'ordre est déductif*, en ce sens que chaque niveau se déduit par interprétation des niveaux supérieurs. Le *Mujtahid* (c'est-à-dire l'interprète qualifié) raisonne par chute, par décroissance. Ou bien la règle qui s'impose au fait litigieux est prescrite par le Coran (directement ou par analogie à partir du Coran), ou alors l'interprétation est dégagée à partir de la Sunnah (directement ou par analogie), ou bien encore, à défaut, elle fait l'objet d'une « libre » interprétation, toujours guidée par les principes de méthodologie que nous avons indiqués, et par les « ultimités » du Shar' (finalités suprêmes, et causes premières). Ce système constitue un ordre de pensée, car c'est dans ses limites que se meut et évolue toute la pensée juridique. Un

1. *Dhakhîra*, Ed. Faculté Sharaïque d'El Azhar, 1961, p. 33.

fait s'avère-t-il rebelle à ses instances ? Des événements rendent-ils une jurisprudence caduque ou inacceptable ? Le Faqih élaborera alors de nouvelles analogies, décèlera de meilleurs convenables, de plus fortes nécessités, ou inventera des ruses (*Hiyal*) pour « jouer » avec la norme, sans la transgresser. Il n'est pas, tant s'en faut, insensible au monde extérieur, mais il le fabriquera à sa manière, selon son propre système d'homogénéité.

Les données que j'ai présentées sont évidemment schématiques. Il faudrait les compléter en tenant compte de ce qui suit.

a) Il existe des réversibilités dans la hiérarchie. Cette dernière n'est pas une pure mécanique, et n'est donc pas absolument conséquente. Il est ainsi admis, sous le chapitre incontournable de « l'Abrogation » (*Naskh*) dans la science des usul, que la Sunnah, législation inspirée, est à même, exceptionnellement, d'abroger la législation révélée. Cette question a soulevé d'indicibles difficultés pour les usulistes. Malgré l'autorité de Shafî'i niant l'abrogation du Coran par la Sunnah (cf. Rissala, *op. cit.*, p. 106 et 108)<sup>1</sup>, le fait historique et sa possibilité déontique sont admis par les plus grands auteurs. Ghazâli, pour lever la contradiction, considère les deux sources comme paroles de Dieu, se mettant ainsi en accord avec le maître de son école<sup>2</sup>. Ibn Hazm admet l'« abrogation » mais seulement en tant que particulier (*Takhçis*) le Coran<sup>3</sup>. Le problème a été soulevé, en particulier, à propos de la sanction encourue pour Zina (relation sexuelle illicite), faisant l'objet de deux peines coraniques (la réclusion<sup>4</sup> et la flagellation<sup>5</sup>), puis la lapidation, introduite par un hadith du Prophète<sup>6</sup>. (Pour certains auteurs, cette abrogation ne fut pas l'effet d'un

1. Position contraire à celle de Shâfi'i dans *Kitâb al umm*, t. 7, 1<sup>re</sup> éd., 1325 H, p. 74.

2. Ghazâli, *Mustaçafa...*, *op. cit.*, t. 1, p. 124 et s.

3. Ikham, *op. cit.*, vol. I, p. 113.

4. Sourate des Femmes, verset 15 : « Celles de vos femmes qui commettent l'infamie (*Fâhisha*), faites témoigner contre elles quatre d'entre vous. S'ils témoignent, tenez-les en réclusion dans leurs maisons jusqu'à la mort ou que Dieu leur accorde une voie de Salut. »

5. Sourate de la Lumière, verset 2 : « Le coupable ou la coupable de Zina, flagellez chacun d'eux cent fois... »

6. Pour les célibataires hommes, cent coups de fouet et le bannissement pour un an, pour les célibataires femmes, cent coups de fouet sans bannissement. Pour ceux qui seraient engagés dans les liens du mariage, le fouet et la lapidation (*wa thaybu bi thaybi jaldu Mî'a-tin wa rajm*). Ibn Hazm, *Ihkam*, vol. I, p. 111. Voir également, Shafî'i, *Kitâb al umm*, t. 7, *op. cit.*, p. 76. Parmi les autres cas célèbres d'abrogation du Coran par la Sunnah figure l'interdiction par la Sunnah du legs testamentaire aux héritiers, pourtant permis par le Coran. Pour une position Mu'tazilite voir *Kitâb al Mu'tamad* d'Ibn a Tayyib, Damas, Ed. Hamidullah, Békir et Hanefi, 1963, t. 1, p. 424.

hadith, mais d'un verset « mémorisé mais non récité », c'est-à-dire ne figurant pas dans la Vulgate 'uthmanienne)<sup>1</sup>. Ibn Rushd admettra également l'abrogation, mais à titre de Takhçis<sup>2</sup>, Shâtîbi, dans les *Muwâfaqât* reste réservé, limitant le « Naskh » tout d'abord aux seuls versets médinois, c'est-à-dire à ce qu'il appelle les normes particulières (*Juz 'iyyât*) par opposition aux principes de la science coranique universelle (*Kuliyyât*), et le ramenant, d'autre part, à des spécifications interprétatives du texte coranique<sup>3</sup>. Toutes ces thèses sunnites sont destinées à répondre aux positions des kharéjites.

b) Il existe par ailleurs des ruptures entre la normativité et l'événement historique. Cela conduira les Fuqahâ à élaborer une pensée juridique de seconde zone, par laquelle ils prenaient acte de ces déviations, tout en les reconduisant, par la ruse de la raison juridique, dans la sphère de la légitimité. Cela se fit en particulier chez les hanéfites avec leurs *Hiyal* (ruses)<sup>4</sup>. Il fallait penser, en vue de concilier légitimité et nécessité<sup>5</sup>.

c) Parmi les caractères spécifiques du fiqh islamique, il est possible de constater que ses « ultimités » le dirigent soit vers le Très Haut (Dieu), soit vers les très bas (l'individu seul ou dans son groupe naturel). Il ne faut donc pas s'étonner de son apparent manque d'intérêt pour la chose politique de type abstrait, telle que révélée par la constitution d'une cité politique. Le Fiqh est dirigé vers l'infiniment grand et les obligations qui découlent, pour l'homme, de son existence, en tout premier lieu (Imân = foi, Jihâd = combat pour la gloire de Dieu, Tahâra = purification, Salât = prières, hudûd = peines canoniques, Zakâat = dîme, Hajj = pèlerinage, prescriptions et interdits alimentaires), puis vers l'échange civil ou économique (composition pénale = diyya, mariage, divorce, successions, contrats, sociétés, partages, nantissement, faillite, transaction, caution, mandat, etc.), toujours à l'ombre de l'éthique islamique et des « ultimités ». L'Etat n'y est évi-

1. Le verset en question est revendiqué par 'umar Ibn al Khattab, qui l'aurait véhémentement défendu. On en a deux versions : « A thayybu wa thayyiba-Farjumûhumâ al battata », « A Shaykhu wa shaykhatu farjumûhuma al battata ».

2. Ibn Rushd, *Bidâyat al mujtahid wa nihâyat al muqtaçid*, 1<sup>re</sup> éd., 1329 H, vol. II, p. 363.

3. Shâtîbi, *Muwâfaqât*, 1<sup>re</sup> éd., vol. II, Tunis, 1302, p. 57 et s. et en particulier p. 63 et 64.

4. Voir « Hiyal », *Encyclopédie de l'islam*, Ed. Brill, vol. III, 1975, p. 528. Les hanbalites notamment Ibn Taymiyya et Ibn qayyim al Jawziya sont hostiles aux « hiyal ». Ibn Qayyim al Jawziya, *Alâm al muwaqqi'in 'an rabb al'âla min*, t. 3, 1<sup>re</sup> éd., 1955, p. 173 et s.

5. Bertrand Badie, *Les deux Etats*, Fayard, 1986, p. 52 et s. Sur la précarité de l'idée de légitimité, *op. cit.*, p. 113 et s.

demment pas invisible. Mais il est soit canonisé, comme dans la *Siyasa* d'Ibn Taymiya<sup>1</sup>, soit ramené à la constitutionnalité du Califat, comme chez Mawerdi<sup>2</sup>, Shaïbani<sup>3</sup>, Abu Youssef<sup>4</sup>, Ibn Qayyim al Jawziya<sup>5</sup>, il effleure cependant comme institution purement mondaine dans les livres de rois, les encyclopédies, la littérature autour de l'administration et des impôts (*Dawâwîn*). Mais quelle que soit la nature de l'institution (Califat, Emirat, Sultanat), elle tire sa légitimité de ce qu'elle est la puissance exécutrice de la normativité, dans les affaires du *dîn* (religion) et de la *dunya* (affaires du monde). Nous retrouvons donc au niveau institutionnel la même homogénéité qu'au niveau des normes. L'Etat, la norme, les croyants se trouvent dans le même creuset conceptuel, celui de l'« ummah ». C'est pour cette raison qu'il n'est pas excessif de dire : *l'islam, c'est d'abord une politique*, et cela au sens le plus compréhensif du terme. La mort peut frapper les déviants.

#### DU LÉGITIMISME A L'INTÉGRISME

C'est donc précisément par une lutte historique contre leurs adversaires « laïques » que les légitimistes construisirent le système de la normativité islamique et lui donnèrent sa cohérence et son « totalisme ». Rien de plus correct, par conséquent, que de parler d'« intégrisme », à propos des mouvements religieux qui défendent pied à pied la cohérence de ce système contre les multiples formes de laïcité du monde moderne et contre les ruses de la raison laïque dans la pensée religieuse elle-même (celle des Fuqaha « nouvelle vague »). L'intégriste est celui qui poursuit le combat d'un Ghazâhî, ou d'un Ibn Taymiya pour un *islam intégral*, un non dissocié. Cependant l'« intégrisme » n'est pas un simple militantisme, mais un mode de pensée, celui du croyant qui adhère totalement au système de la normativité islamique et qui estime que toute brèche dans la cohérence et l'unité du sys-

1. *A siyasa a Shar'îya fî islâh a râ'i wa ra'ia*, 4<sup>e</sup> éd., Le Caire, 1969.

2. *Al Ahkâm a sultanya*, trad. Ostorrog, *Traité de droit public musulman*, Paris, Leroux, 1901, 2 t., et trad. Fagnan, *Les statuts gouvernementaux*, Alger, Jourdan, 1915.

3. Dont le *Kitâb a Siyar* commenté par Sarakhsi a été traduit par Hamidullah *Le grand livre de la conduite de l'Etat*, Ed. Ankara, 1989.

4. Dont on lira le *Kitâb al Kharâj* accompagné du magnifique commentaire de Abdelaziz ibn Mohamed a rahbi al hanafi : « A<sup>3</sup> ritâj », édité par Ahmed' Abid al Qabisi, Baghdad, 2 vol., 1973.

5. *Ahkâm ahl a dhîma*, 1<sup>re</sup> éd., Beyrouth, 1961, 2<sup>e</sup> éd., 1981.

tème est signe d'hérésie. Par conséquent, on peut fort bien appartenir aux cercles des autorités civiles ou religieuses d'un État radicalement anti-islamiste, mais, parce que croyant intégral, adhérer à la même structure de pensée unifiante. Ce n'est pas au niveau du mode de pensée que le croyant intégral et l'intégriste se séparent, mais au niveau de l'action sociale et politique. Le croyant intégral est un intégriste mondain (ce qui, il faut l'avouer, ne va pas sans une dose de mauvaise foi), tandis que l'intégriste est un croyant intégral jusqu'à la vingt-cinquième heure, refusant de croire sans agir, l'action morale et politique étant pour lui aussi obligatoire que le jeûne ou les cinq prières.

Au temps de Ghazali ou d'Ibn Taymiya le pouvoir politique faisait front avec le peuple, l'armée, la théologie officielle, autour de la normativité, contre ceux qui cherchaient à en désintégrer l'homogénéité. C'était le temps de la *religion « par le livre et le fer »*<sup>1</sup>, par la puissance (Shawka chez Ghazâli) de l'État et le '*ilm* (savoir) des théologiens et des *fuqaha* (spécialistes de la règle de droit découlant du Shar'). La situation semble aujourd'hui apparemment la même ; en Iran, une République islamique ; çà et là, dans le monde arabe, ou asiatique, l'instauration de la Shari'a islamique, comme source de la législation et de jurisprudence (comme au Soudan ou au Pakistan), avec des tentatives de prise du pouvoir par des voies violentes ou démocratiques. Mais si nous regardons l'expérience tunisienne, algérienne, égyptienne, syrienne, malaisienne..., on voit que l'État risque, en fait, de passer définitivement de l'autre côté de la barrière. Malgré les concessions que l'État doit accepter pour sa légitimation auprès du peuple des croyants, l'intégrisme d'aujourd'hui se trouve dans l'opposition et le laïcisme se recompose autrement, du côté du pouvoir. Ce dernier continue à diriger les prières, à exhorter, à honorer le *Dîn Hanîf*, la religion droite, authentique), mais l'homogénéité de la normativité est remise en cause, directement comme dans la Tunisie bourguibienne, en particulier au moment du Code de Statut personnel (13 août 1956), indirectement et par les voies de la ruse dans la majeure partie des autres États. Ici, la laïcité est du côté de l'État. Cela permit à Henri Sanson en 1983 de parler justement de « laïcité islamique en Algérie », laïcité par laquelle « l'islam règne et l'État gouverne »<sup>2</sup> (pour être plus clair, nous pouvons dire « l'islam règne mais ne gou-

1. Ibn Taymiya, *fatawa*, t. 11, p. 551. Malgré le fait qu'Ibn Taymiya fut victime des persécutions politiques.

2. Henri Sanson, *Laïcité islamique en Algérie*, CNRS, 1983, p. 19.

verne pas) »<sup>1</sup> par laquelle l'islam, « dans son esprit bien compris »<sup>2</sup>, renvoie à la compétence du seul pouvoir « la bonne compréhension ». Et si l'islam de la normativité intégrale entend gouverner, ce n'est jamais sans un vent de panique, celui qui conduisit le pouvoir algérien de 1992 à violer le credo démocratique pour rétablir la « laïcité du P. Sanson », et à la grande satisfaction de nombreux démocrates.

Mais, indépendamment de la misère et de la frustration, de quoi souffrent les intégristes ? De quoi ont-ils peur ? Nous l'avons déjà dit : ils craignent tout ce qui serait en mesure de casser l'unité de la pensée. Les ennemis sont nombreux : les orientalistes, les occidentalisés, les musulmans du for intérieur, le Code civil français, la séduction féminine qui brûle les cœurs et les sens, la philosophie, les sciences querelleuses, la danse, la mixité, le libertinage, l'Amérique. Tout cela, d'une manière ou d'une autre, contrevient au système de la normativité dans ses différentes expressions théologique, économique, éthique, juridique, esthétique<sup>3</sup>. Tout cela laïcise, et les laïcités sont la grande peur de l'intégrisme. Au XX<sup>e</sup> siècle, le danger laïque n'est plus le Sûfi, l'illuminé qui prétend à une si grande élévation du cœur et de l'esprit qu'il s'estime libre des entraves de la Shari'a, n'est plus le Batinite qui voit des mystères là où il n'y a que clarté et légalité. C'est le réformiste musulman, tel que Qâsim Amîn, Tahar el Haddad, Ali Abderrazik, victime de la raison occidentale, relativisant le contenu normatif de la Shari'a, à propos des droits de la femme, ou discutant l'institution politique de son paradigme fondateur (le Califat), ou bien, allant plus loin encore, prétendant que la prophétie muhamadienne serait semblable à celle du Christ, purement spirituelle dans sa substance, apolitique dans sa vérité. C'est l'Etat durement laïque d'Ataturk, bravement laïque de Bourguiba, hypocritement laïque des autres. C'est le chercheur en sciences sociales ou le critique littéraire qui cherche à discourir sur le texte coranique ou la religion comme s'il pratiquait une phénoménologie ordinaire, pensons à Taha Hussein prétendant se documenter sur les mœurs anté-islamiques dans le Coran, plutôt que dans la poésie des mu'allaqât, comme si le Coran pouvait servir

1. H. Sanson répond d'avance à cette interprétation (*op. cit.*, p. 37 a mais y revient par la suite (p. 51).

2. H. Sanson, *op. cit.*, p. 13, qui cite la Charte algérienne.

3. Sur la pensée islamiste contemporaine, Bruno Etienne, *op. cit.*, p. 118 et s. (voir en particulier le texte de Yassine reproduit à la p. 129). Sur les associations islamistes p. 197 et s. Sur le revivalisme d'Afghani intégrant religion et civilisation, Bertrand Badie, *op. cit.*, 94.

de témoignage anthropologique ! pensons à Muhamed Ahmed Khalf Allah contestant la véracité des récits coraniques<sup>1</sup>, à Mohamed Arkoun transférant à l'étude du Coran un outil d'analyse profanant, celui de « structure mythique<sup>2</sup>, ou proposant une relecture de Coran<sup>3</sup>, accusé aussitôt de participer aux menées hostiles séculaires contre l'islam<sup>4</sup>. La sémiotique ici n'a pas droit d'entrée. Elle signifie égarement, « attaque virulente contre le Coran »<sup>5</sup>. Le Coran, on s'en imbibe, on se laisse gagner par son sublime, réel défi aux facultés humaines. Le sublime, par-delà le beau, frappe d'impuissance et de constriction. Avoir l'arrogance de s'emparer du sublime religieux pour lui appliquer des concepts, c'est faire partie de ces « cœurs malades », de ces esprits tortueux, de ces sensibilités éteintes. Tout cela remet en cause l'unité de la religion islamique en tant que « croyance, législation et système de gouvernement »<sup>6</sup>. Or, « les musulmans persistent dans leur conviction que le système islamique est le système religieux divin, que tout musulman se doit d'appliquer dans sa vie sans jamais l'échanger contre quelque autre système que ce soit, quelles que soient les circonstances et les occasions, compte tenu du fait qu'il constitue le système universel, éternel, valable pour tout temps et pour tout lieu »<sup>7</sup>. La raison ('*Aql*) des théologiens n'est donc pas la raison querelleuse, négative, philosophique, mais c'est la raison positive, justificative, celle qui détient d'avance, au départ, les résultats de ses investigations. C'est une raison argumentative, une raison de robe. Penser autrement aboutit à la « négation du caractère divin de la législation islamique »<sup>8</sup>.

L'ennemi est également dans le musulman du for intérieur qui, par ignorance, parti pris ou influence, conçoit la société islamique comme une société d'indifférence, c'est-à-dire une société dans laquelle le groupe social serait « séparé » de l'Etat et l'individu, du groupe social, c'est-à-dire encore une société qui aurait perdu sa puissance unificatrice, qui ne serait plus communauté mais agrégat ;

1. Abdelmajid Charti, *op. cit.*, p. 86.

2. M. Arkoun. Comment lire le Coran ?, préface à la traduction du *Coran* de Kasimirski, Flammarion, 1970.

3. M. Arkoun, *L'islam et la laïcité*, *Bulletin du Centre Thomas More*, n° 24, 1978, p. 5.

4. D' Mohamed Gabib Bel Khodja, *L'islam : religion et civilisation face aux menées hostiles*, dans *Les religions et la guerre*, Ed. du Cerf, 1991, p. 455 et s.

5. *Op. cit.*, p. 513.

6. *Op. cit.*, p. 521.

7. *Op. cit.*, p. 554.

8. *Op. cit.*, p. 512.

l'Etat, la société, l'individu ne font qu'un dans l'islam légitimiste ; c'est là le sens de l' « ummah ». Ce musulman du for intérieur constitue la base sociale de légitimation des pouvoirs politiques auxquels il concède bien volontiers « la bonne compréhension ».

La querelle des laïcités se déroule par conséquent sur plusieurs fronts : éducation, art, éthique, mœurs ; mais c'est autour du droit qu'elle prend toute son ampleur, toute sa clarté. Le juriste positiviste moderne s'est emparé du droit, et c'est là que le système de la normativité islamique est le plus directement atteint. Malgré toutes les tentatives d'islamisation du droit, malgré les efforts de la ligue des Etats arabes, de l'organisation des Etats de la conférence islamique, en vue d'adapter les législations internes à la Shari'a ou de codifier cette dernière, il reste que le système juridique étatique échappe globalement à la normativité classique, sauf en matière de statut personnel. Le juriste positiviste moderne et les facultés de droit ont le monopole réel du système et soutiennent l'étatisation, et dans le contexte du XX<sup>e</sup> siècle, étatiser, c'est laïciser. Le juriste se substituant au Faqih est venu avec ses nouvelles majuscules (la Loi, le Souverain, l'Etat, les Droits de l'Homme) et ses nouveaux concepts de justice horizontale, de liberté, de droit positif, de constitution. La pression du monde environnant fait le reste et les idées positivistes s'introduisent jusqu'au cœur de la théorie juridique islamique. Cela donne l'affirmation principielle suivante chez 'Ashmawi : « A la différence de celle de Moïse, la prophétie de Muhamed est essentiellement d'ordre moral et n'a qu'accessoirement une dimension juridique. »<sup>1</sup> La liberté des modernes s'introduit par ce biais et les meilleurs esprits contestent à l'islam le droit de donner la mort pour apostasie<sup>2</sup>.

Pour tout cela, aux yeux de l'intégriste qui, par cri du cœur, sentiment de dignité, religiosité, étroitesse d'esprit (tout dépend de savoir qui juge), défend l'intégrité d'un système séculaire où fusionnent le sentiment, le goût, la conscience morale, politique, juridique, c'est donc le grand scandale. Taqlid pour Taqlid (imitation), pense-t-il, imitons la loi des ancêtres, plutôt que celle de l'étranger. A cette fin, l'intégrisme se sent prêt à affronter l'adversaire sur son propre terrain : celui de la démocratie et des droits de l'homme. En effet, s'il a perdu, sauf exception, le soutien et la loi de l'Etat, il a gagné la loi du nombre. Or cette loi n'est plus une simple quantité,

1. *Alisman a Siyasi*, trad. franç., précipitée, p. 37.

2. Mahmaçani, *Abd al Mi'al a ça 'îdi, Taoufik Sidqi...*, voir Abdelmajid Charfi, *op. cit.*, p. 129.

mais a été consacrée comme valeur, sous la pression des idées qui régissent le monde. L'intégrisme ne se prive donc pas de confisquer ces valeurs, de les réinventer pour son propre compte, de les intégrer dans son système normatif, pour accroître sa légitimité et assurer son succès politique.

Un Etat laïque qui s'arroge les prières, un peuple de croyants qui s'arroge les plus glorieux des principes laïques : le suffrage universel et l'Etat de droit, cela montre que le jeu politique est tissé de nuances. mais ce jeu conduit souvent l'Etat à la violence et à la négation de ses principes. L'intégrisme contraint l'Etat à se démasquer, à se renier continuellement. Il oblige à avouer que les grandes inventions de son imaginaire appauvri par la proximité de l'Occident (l'Etat de droit, la démocratie, les droits de l'homme...) ne sont que des concepts faméliques derrière lesquels règne une seule vigilance : la vigilance policière. Ici, l'Etat est jugé sur ses actes.

Dans ce contexte, l'Etat ne dispose plus que des seules forces de l'inertie, des ambiguïtés fondamentales et des silences complices : ceux du laïciste qui ne voit dans l'action de l'Etat que la lutte contre les islamistes, ceux du réformiste qui y voit une évolution des choses dans un cadre islamique, ceux du croyant intégral qui regarde le cadre islamique plutôt que l'évolution, ceux du croyant du for intérieur qui délègue à l'Etat la bonne parole. Ce n'est qu'ainsi que l'Etat peut marginaliser les islamistes, en jouant sur la division des consciences. Par quoi l'on comprend que la recomposition d'un système de normativité est un accouchement douloureux. Ash'ari, Bâquillani, Ghazâli, Ibn Taymiya, ainsi que l'immense groupe des « Sachants » de l'*ecclesia* islamique ont bien mené leur œuvre. Ils ont façonné un mode total de penser ; ils le voulaient inexpugnable. Ce système s'est rehaussé au point qu'il s'est arrogé le droit de diriger l'histoire, imposer la norme au réel, dire à l'être ce qu'il doit être. En remettant en cause ce mode de penser les laïcités ne peuvent que provoquer refus, résistance et révolte de l'esprit.

RÉSUMÉ. — *La laïcité, invention religieuse, se trouve au cœur de l'histoire politique et culturelle de l'islam. C'est pour la contrer que les théologiens ont élaboré le « système de la normativité islamique » qui englobe la croyance, l'éthique, les mœurs, le droit, l'art. Le devenir de ce système est encore remis en cause par les différentes formes de laïcité du monde moderne. L'intégrisme a pris en charge la défense de l'intégrité de ce système.*