

Pour citation de ce texte :

Abdelaziz Djaout « **Processus de laïcisation en terre d'islam. Le cas de la Tunisie** »

Site Observatoire des religions, Faculté de théologie et de sciences des religions,  
Université de Montréal (CRCS, CRC - IPG), Novembre 2014, 49 pages.

<http://www.observatoiredesreligions.ca>

Bio de l'auteur

Abdelaziz Djaout est un étudiant au doctorat en sciences des religions à la Faculté de théologie et des sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal. Ses intérêts de recherche portent sur les mouvements islamistes contemporains, la radicalisation religieuse et les efforts de contre/dé-radicalisation dans les sociétés occidentales. Sa recherche doctorale porte sur les efforts formels et informels de la contre/dé-radicalisation au Québec et au Canada.

Résumé : Cette réflexion fait le survol d'un processus en terre d'islam, par l'intermédiaire de la présentation du cas spécifique de l'État tunisien. Après une revue de la littérature justifiant une hypothèse de travail soutenant qu'une certaine pensée musulmane réformiste s'est très tôt ouverte aux idées du modernisme en général et de la laïcité en particulier, le texte présente l'état de cette question parmi les héritiers de cette pensée, à savoir les mouvements islamistes, et ce, telle qu'elle ressort des écrits des islamologues contemporains. Enfin, une description préliminaire du processus de l'État tunisien montre que si ces mouvements tiennent mordicus à leur identité et leur terminologie islamiques, et s'opposent explicitement à la laïcité, il n'en demeure pas moins qu'ils se veulent par ailleurs les porteurs d'idéaux politiques proches des finalités de la laïcité, c'est-à-dire le respect des libertés de religion et de conscience dans le cadre d'une égalité citoyenne dont pourraient jouir les membres de la nation tunisienne qu'ils soient musulmans ou non.

## Processus de laïcisation en terre d'islam. Le cas de la Tunisie

### Table des matières

<b>I - Introduction .....</b>	<b>3</b>
<b>II – Islam et politique : une réflexion essentielle .....</b>	<b>4</b>
<b>III – La laïcité dans les sciences sociales.....</b>	<b>8</b>
<b>IV. Aux sources du réformisme musulman .....</b>	<b>15</b>
<b>V. Islamisme et laïcité .....</b>	<b>22</b>
<b>VI. Processus de laïcisation de l'État tunisien .....</b>	<b>36</b>
<b>La Tunisie avant les temps modernes.....</b>	<b>36</b>
<b>La Tunisie sous le protectorat français.....</b>	<b>38</b>
<b>La Tunisie indépendante : la laïcité postcoloniale.....</b>	<b>39</b>
<b>La Tunisie après la Révolution des jasmins.....</b>	<b>41</b>
<b>VII. Conclusion .....</b>	<b>43</b>

## I - Introduction

La question de la laïcité se pose avec acuité en terre d'islam. Pourtant, les études qui décrivent les processus de laïcisation dans les États à majorité musulmane demeurent plutôt rares. Dans ce document, nous présentons un survol sommaire d'un tel processus dans le contexte de l'État tunisien. Sous le prisme de ce cas particulier, nous souhaitons en fait soulever la problématique générale du rapport entre l'islam et la politique. Aussi, nous soulignerons d'abord l'importance de cette problématique pour les musulmans<sup>1</sup> en terre d'islam et ici en Occident. Nous préciserons ensuite, à l'aide des développements récents en sciences sociales, la notion de la laïcité qui se trouve donc au centre de notre réflexion. Nous présenterons, dans un troisième temps, l'évolution de la pensée réformatrice musulmane du XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, pensée qui détermine grandement les positions actuelles des acteurs politiques musulmans vis-à-vis de cette question de la laïcité. Dans la même perspective, nous exposerons par la suite quelques remarques sur la conception de ce rapport chez les mouvements dits islamistes. Enfin, nous passerons en revue le cas particulier du processus de laïcisation de l'État tunisien.

---

<sup>1</sup> Le masculin est utilisé sans aucune discrimination et dans le seul but d'alléger le texte.

## II – Islam et politique : une réflexion essentielle

Depuis quelques décennies, les musulmans se trouvent au cœur de l'actualité et les critiques qu'ils essuient fusent de partout. Ces critiques s'accordent pour dire que les musulmans seraient majoritairement inaptes à s'ouvrir à la critique rationnelle parce qu'ils seraient façonnés par une culture excessivement dogmatique. Ces critiques, qui renvoient à des réalités sociopolitiques certes problématiques, encouragent plusieurs chercheurs en sciences sociales à les étudier. La plupart de ces études accordent toutefois peu d'attention à une dimension qui nous semble fondamentale dans la compréhension des réalités islamiques contemporaines, à savoir le rapport des musulmans au pluralisme confessionnel et politique.

Ce pluralisme, particulièrement sous l'angle du rapport entre la politique et la religion, préoccupe la pensée musulmane réformatrice depuis longtemps. Des courants de cette pensée, sans nécessairement l'aborder de front, ont ainsi traité de ce rapport tant dans ses éléments normatifs que dans ses aspects purement descriptifs (Ghalioun, 1997; Redissi, 1998; Al-Jabri, 2007). Toutefois, malgré la richesse de cette réflexion collective, le questionnement demeure d'actualité compte tenu de son influence sur les discours et les pratiques des musulmans en terres d'islam et/ou dans les pays occidentaux.

En fait, depuis le débat entre Mohammed Abduh<sup>2</sup> et Farah Antun à l'aube du XX<sup>e</sup> siècle, et jusqu'aux récents écrits de l'ouléma al-Qaradawi<sup>3</sup> (2007), les réformistes musulmans *salafi*<sup>4</sup>, notamment les chefs de file islamistes<sup>5</sup>, semblent vouer aux gémonies la laïcité. Or, on n'insistera jamais assez sur le fait que la rencontre du monde musulman avec les idées de la modernité, notamment de la laïcité, s'est produite à l'aune du choc colonial (Hourani, 1991a ; Luizard, 2006). Un tel cadre ne pouvait qu'influer sur les inclinations que cette réflexion allait donc prendre. Pour paraphraser Mauss, la colonisation ayant été « un fait social total », la décolonisation, aux yeux de ces réformistes, se devait de l'être également. Dans les domaines économique et politique, mais encore sur le plan culturel et identitaire, la société colonisée avait ainsi très tôt ressenti le besoin de

---

<sup>2</sup> Ces auteurs réformistes seront présentés dans la prochaine section.

<sup>3</sup> Youssef al-Qaradawi (né en 1926) est un *faqih* (juriste) qatari d'origine égyptienne. Il préside, entre autres, l'*Union Mondiale des Oulémas Musulmans* et le *Conseil Européen de la Recherche et de la Fatwa*.

<sup>4</sup> Le qualificatif « *salafi* » ne renvoie pas ici aux mouvements *salafistes* qui trouvent leur origine dans le *wahhabisme*. Il désigne plutôt tout intellectuel ou activiste musulman qui inscrit son discours et/ou son action dans une volonté de fidélité aux sources islamiques dans le cadre d'une méthodologie qui s'appuie principalement sur les sciences islamiques classiques.

<sup>5</sup> Cette qualification englobe une diversité de postures idéologiques et de positions politiques (Étienne, 1987; Roy, 1985; Burgat, 1995). Néanmoins, pour nous, un islamiste est un musulman dont l'action, éducative, sociale, politique et/ou culturelle, se proclame essentiellement de la référence religieuse islamique, c'est-à-dire des sources scripturaires de l'islam (Coran et Sunna). Cette action peut par ailleurs être de nature *salafi*, *salafiste* ou autre (voir la précédente note).

se distancier de la culture du colonisateur afin de s'arracher du rapport de domination qui l'asservissait à son profit (Burgat, 2005). La conséquence ayant été une suspicion tenace envers les idées de cette culture « exogène » et notamment de la laïcité.

Ce constat ne relève pas du seul registre historique. Pour des franges importantes au sein des sociétés musulmanes contemporaines, l'ordre postcolonial, incarné par les régimes autoritaires post-indépendance, s'inscrit en continuité avec le régime colonial, tant dans ses visées que dans l'essentiel de ses modalités opératoires. En effet, partout dans le monde musulman, de Rabat à Jakarta en passant par Le Caire et Karachi, l'autoritarisme s'est institué en norme de l'action politique des élites en place. Verrouillant le champ de l'action socio-politique et même culturelle, cet autoritarisme mina l'espoir de voir émerger dans ces pays des espaces de délibération encourageant la participation des populations à l'élaboration de la normativité sociopolitique qui les gouverne. Pire : vis-à-vis la référence religieuse, ces régimes autoritaires ont essayé tous, à des degrés divers, à instrumentaliser cette référence dans le but de préserver leurs pouvoirs en dépit de bilans à tous égards catastrophiques<sup>6</sup>. Ils ont en fait tenté de nationaliser cette référence religieuse afin de la mettre au service d'un projet de modernisation qui était censé, à terme, la marginaliser, et ce, malgré le rôle que cette référence avait joué et continuait à jouer dans la mobilisation populaire en faveur des luttes de libération (Ferro, 2002, p. 57). Ces régimes s'attaquèrent ainsi non pas seulement aux représentants plus ou moins officiels de la religion musulmane, mais également à ses multiples expressions dans les champs culturel et culturel populaires (Luizard, 2008). Il n'en fallait pas davantage pour transposer sur leurs projets de « modernisation », qualifiés dorénavant de projets « d'occidentalisation », les discrédits qui avaient jadis frappé les antécédents « modernisateurs » des puissances coloniales. Aussi, les idées associées à cette « modernisation » autoritaire, telle la laïcité, en ont fait les frais, la suspicion à leur égard allant crescendo.

C'est donc dans ce contexte qu'il faut inscrire la critique que les réformateurs islamiques *salafi* adressent à des notions considérées comme appartenant à la culture (« exogène ») du colonisateur. Le discours de la majorité de ces réformateurs, particulièrement ceux d'entre eux qu'on qualifie souvent d'islamistes, la laïcité (*al-'almaniyya*) représente une double trahison : envers Dieu d'abord, dont on voudrait ignorer les enseignements ; envers l'*Oumma* ensuite, qu'on cherche, en laïcisant sa volonté politique, à délester de son principal moyen de défense contre la domination étrangère, à savoir la religion musulmane et sa force de mobilisation populaire.

Mais au-delà de cette opposition explicite à la laïcité, les réformateurs islamiques *salafi*,

---

<sup>6</sup> Voir les « *Rapport sur le développement humain dans le monde arabe* » pour les années, 2002, 2003, 2004 et 2005, du Programme des Nations Unies pour le Développement.

incluant les islamistes, s'inscrivent-ils aux antipodes des idéaux moraux et politiques de la modernité, c'est-à-dire des finalités ultimes de la laïcité telles que définies par les spécialistes de cette notion ? Pour certains chercheurs, c'est certainement le cas (Lewis, 2001; Pipes, 2002; Tibi, 2002), tandis que pour d'autres il n'en est rien (Esposito, 1998; Burgat, 2002). Selon ces derniers auteurs le « parler musulman » de ces mouvements cache plutôt une volonté de modernisation qui, face aux laïcités autoritaires en terres d'islam (Luizard, 2008), et bien que formulée dans les catégories de la culture endogène, n'est pas moins en continuité avec les nationalismes séculiers qui l'ont précédée. Un troisième groupe de chercheurs (Ghalioun, 1997; Khosrokhavar et Roy, 1999; Roy 2005) soutient une thèse mitoyenne : si ces mouvements sont en apparence antimodernistes, ils ne seraient pas moins travaillés par les forces de la modernité et qu'ils vivraient ainsi ce que Milot a nommé le « désenchantement de l'utopie religieuse radicale » (1998).

De même, peu de choses semblent acquises sur le plan du débat théologico-historique accompagnant la réflexion sur le caractère moderniste ou pas des mouvements réformistes<sup>7</sup>. La littérature portant sur cette problématique recèle, en effet, toutes les alternatives théoriquement envisageables. En accord avec la position formulée par Renan, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, certains auteurs ne jurent ainsi que par la confusion totale entre politique et religion en islam (Rollet, 2001; Lewis, 2002). D'autres auteurs, reprenant l'essentiel de la thèse défendue au début du XX<sup>e</sup> siècle par Ali Abderaziq<sup>8</sup>, soutiennent au contraire que la séparation du religieux et du politique est intrinsèque aux Textes fondateurs de l'islam, puisque ceux-ci seraient éloquents par leur silence sur cette question (Zakariyya, 1991; Filali-Ansary, 2002). Une variante de cette dernière position, soutenue principalement par des islamologues français (Etienne, 1992; Carré, 1993; Ferro, 2002), affirme plutôt que, exceptées certaines périodes, « la Grande tradition » en islam a été *de facto* et *de jure* en faveur de la séparation. C'est ainsi que Ferro soutient qu'en islam « l'orthodoxie distingue, d'une part, dès le IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle, l'État islamique théocratique des origines, cas historique « miraculeux », et, d'autre part, les États musulmans ultérieurs, non théocratiques et jamais cléricaux, qui séparent le politique du religieux » (*ibid.*, p. 12). Ferro présente plusieurs théorisations classiques et de cas historiques qui « n'empruntent pas à la médiation religieuse ». Il ajoute qu'il « en est d'autres qu'a étudiés Jocelyne Dakhliya pour l'époque ottomane et qui témoignent que les catégories apparues dans les sociétés occidentales – souvent empruntées à Renan, telles que,

---

<sup>7</sup> Concernant ces divergences entre chercheurs, quant au caractère de l'islamisme d'une part, quant au rapport « religion et politique en islam » d'autre part, nous pensons, sur la base des travaux de Willfried Spohn (2003), qu'elles découlent de la compréhension que chaque chercheur a de la modernité. Moins celle-ci est européocentrique, plus le chercheur est capable de s'ouvrir à des expressions de la modernité autres que celle qui est caractéristique de l'Occident.

<sup>8</sup> Ali Abderaziq est un ouléma musulman qui publia un livre qui fit scandale en son temps, *al-islam oua ousoul al-hukm*. Voir traduction Abderaziq, A. (1994), *L'islam et les fondements du pouvoir*, Paris, La Découverte.

« en pays d'Islam, politique et religion se confondent » – peuvent empêcher de comprendre le fonctionnement des pays d'Islam. » (*ibid.*, p. 13).

Comme nous venons de le montrer, les sociétés musulmanes peinent voilà maintenant au moins deux siècles à entamer une marche résolue vers une laïcisation à la fois sereine et effective. Selon certains auteurs, nous l'avons vu, cette difficulté serait attribuable aux caractéristiques intrinsèques de la pensée musulmane qui inspire les acteurs sociopolitiques en terres d'Islam. Cette pensée aurait ainsi fait la preuve de son inaptitude à concevoir et à intégrer les valeurs de la modernité en général et du libéralisme politique plus particulièrement, et ce, du fait de son attachement à la référence religieuse de laquelle elle n'arriverait ni à s'affranchir ni à en renouveler la lecture dans le sens du respect de ces valeurs<sup>9</sup>.

Mais qu'en est-il dans les faits ? Peut-on soutenir que la pensée musulmane réformatrice a été ou reste fermée aux valeurs du libéralisme politique, notamment à la notion clé de la laïcité ? Notre réflexion ici ne prétend pas répondre directement à cette interrogation. Une telle visée exigerait un travail sur la seule production de cette pensée avec ses nombreuses branches et ramifications. Dans ce qui suit, nous souhaitons plus modestement introduire une hypothèse générale qui voudrait que, dès ses débuts et jusqu'à nos jours, la pensée réformatrice musulmane s'est plus ou moins ouverte aux valeurs libérales et notamment à une certaine forme de laïcisation. Mais avant d'introduire les éléments qui aident à justifier cette hypothèse, il nous faut préciser un tant soit peu cette notion de la laïcité telle qu'elle se comprend en sciences sociales.

---

<sup>9</sup> « L'échec généralisé de la démocratie libérale pour dominer les sociétés musulmanes est un phénomène continu et répété depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il tire une partie de son origine de la nature de la culture et de la société islamique, qui est peu compatible avec les idées libérales occidentales », dicit Samuel P. Huntington, cité par Alain Gresh dans sa préface au livre de Tariq Ramadan (2002, p.17). Également Rollet (2001) : « l'Islam contemporain n'est pas en mesure d'accepter le questionnement des modernes, pour des raisons qui tiennent selon nous à sa structuration interne » (p.20) et « La culture politique comme la culture religieuse du monde arabe semblent incompatibles avec le respect des droits de l'homme. » (p. 199-200). Enfin, dans le contexte des communautés musulmanes en Occident, citons le spécialiste de la laïcité, Guy Haarscher, qui s'interroge ainsi : « comment introduire de l'extérieur une logique démocratique et représentative dans un univers mental rebelle à la démocratie et à la séparation du religieux et du politique ? » Il ajoute, concernant ce qu'il appelle la principale difficulté de la mise en place d'une instance représentative pour les Français de confession musulmane, « ou bien les dirigeants d'une telle organisation sont libéraux, mais ils ne sont pas représentatifs, ou bien ils sont représentatifs, mais ils ne sont pas libéraux. » (2008, pp. 43-44).

### III – La laïcité dans les sciences sociales

Pour mener à bien le survol historique du processus de la laïcisation dans le contexte tunisien, il nous faut donc mieux comprendre la notion de la laïcité telle qu'elle ressort des travaux des spécialistes de la laïcité (Baubérot, 2001, 2005, 2007; Dobbelaere, 1981, 2005; Kintzler, 1998 ; Maclure et Taylor, 2010; Milot, 2002, 2008 ; Pena-Ruiz, 1998 2005). En effet, ces spécialistes distinguent dorénavant la laïcité de la notion qui lui est apparentée, et parfois confondue, de la sécularisation. Ils mettent également en lumière les principes constitutifs de la laïcité en amont des différents modèles qui l'incarnent dans les divers pays occidentaux.

D'abord, peu d'auteurs seraient aujourd'hui en désaccord avec Dobbelaere lorsqu'il définit la notion de sécularisation comme étant « le processus par lequel la religion [perd] sa position surplombante sur les autres champs sociaux auxquels elle s'avère dorénavant incapable d'imposer sa hiérarchie des valeurs et ses normes. » (2005, p. 268). Cette perte de position surplombante est le résultat d'« une nouvelle forme de différenciation fonctionnelle, qui distingue les différents champs du social et les constitue en autant de sous-systèmes autonomes tels que le sous-système économique, le sous-système politique, le sous-système scientifique, le sous-système familial et le sous-système éducatif. » (*ibid.*). Affranchis de l'*ethos* religieux, ces divers sous-systèmes sont donc supposés produire leur propre normativité.

Ainsi, comme on peut le constater, cette approche analytique met moins l'emphase sur le rapport de la religion au politique en tant que tel ; elle se concentre plutôt sur l'étude des effets de la sécularisation sur les dynamiques internes des sous-systèmes une fois sécularisés. Aussi, elle n'aide pas à conceptualiser le processus de laïcisation proprement dit. Ce dernier processus suppose plus précisément « une action du politique qui aboutit à une réduction de l'importance sociale de la religion institutionnelle » (Beaubérot, 2001). Deux questions fondamentales surviennent ici : a) en quoi consiste cette « action politique » ? et b) quelle est la forme de cette « réduction de l'importance sociale de la religion institutionnelle » ? Pour pouvoir y répondre, Milot propose d'extraire le processus de laïcisation de « ses ancrages historiques et idéologiques », car « les principes au fondement de la réalité politique et sociale de la laïcité se voient actualisés de manières différentes dans les États de droit » (Milot, 2008, p. 6). Ce sont ces principes que l'auteure mettra de l'avant en définissant le processus de laïcisation comme étant l'aménagement des rapports entre l'État et les confessions qui « conduit l'instance politique à s'autonomiser par rapport aux normes religieuses. » (*Ibid.*, p. 31). La laïcité devenant dans ce cas « un aménagement du politique en vertu duquel la liberté de conscience et de religion se trouve garantie aux citoyens par un État neutre à l'égard des différentes conceptions de la vie qui coexistent dans la société, et ce, conformément à



une volonté d'égle justice pour tous. » (*Ibid.*).

Cette définition fait ressortir explicitement trois principes constitutifs de la laïcité : la neutralité axiologique de l'État, la liberté de conscience et de religion, et, enfin, l'égalité citoyenne. Le quatrième principe, qui est impliqué dans cette définition, et dont l'auteure traite plus explicitement ailleurs dans son livre, c'est le principe-moyen de la séparation entre le pouvoir politique et les pouvoirs religieux. C'est donc dire que « la volonté politique » dont parle Baubérot consiste principalement à protéger l'instance politique de l'ingérence des pouvoirs religieux, et vice-versa, via la modalité opératoire de la séparation. Cette séparation garantit ainsi la neutralité de l'État vis-à-vis des diverses conceptions de la vie bonne portées par ses citoyens. Cette neutralité étant par ailleurs la condition essentielle pour assurer les principes-finalités du processus de la laïcisation, à savoir « la liberté de conscience et de religion, et ce, conformément à une volonté d'égle justice pour tous ».

Toutefois, cette définition de la laïcité est quelque peu différente de celles d'autres auteurs. Ainsi, Pina-Ruiz, sans être en opposition totale avec Milot, conçoit la laïcité différemment. Pour cet auteur, si la laïcité est en effet la séparation, la neutralité, la liberté de conscience et l'égalité citoyenne, elle n'est pas que cela ; elle est aussi une exigence de vérité et de raison, une pensée critique, une autonomie rationnelle, une distanciation vis-à-vis de l'appartenance particulariste, une adhésion à l'universel, bref : une émancipation collective et individuelle des aliénations communautaires et particularistes (Pina-Ruiz, 1998, p. 30-32).

Comment expliquer ces différences ? Il y a certainement, comme l'explique Baubérot, l'influence des terrains étudiés par les divers auteurs, qui façonne, très naturellement, leurs conceptions de la laïcité. Milot étudie d'abord et avant tout une laïcité québécoise, certes francophone, mais non française, davantage imprégnée du libéralisme nord-américain que du républicanisme français. La situation est à l'inverse de Pina-Riuz. La perspective de ce dernier auteur semble être la fille légitime d'un contexte où la laïcité, au moins au niveau de la représentation, se refuse d'être, comme le pense Pina-Ruiz, un simple « libéralisme naïf ». C'est pourquoi, pour lui, « l'État laïque joint à la neutralité confessionnelle le souci de promouvoir effectivement l'autonomie de jugement de chaque citoyen » (*Idem.*, p. 31). Ici, l'ordre laïque, s'il est libéral et égalitaire, doit aussi et nécessairement être un ordre rationaliste et émancipateur. Les deux laïcités ont donc en commun la liberté et l'égalité, mais celle de Milot est une laïcité qui se contente de la raison *raisonnable*, tandis que celle de Pina-Riuz est au contraire en quête d'une raison *rationnelle*. Évidemment, si Pina-Riuz, contrairement à Milot, insiste sur cette ultime exigence, c'est parce que l'État laïque qui nourrit sa réflexion a toujours été un État centralisateur qui conçoit

son rôle principal, autrement dit sa *raison d'être*, comme étant prioritairement la sauvegarde d'un bien commun conçu comme *res publica universalis*. Ce rôle est par ailleurs assuré par l'entremise d'une intégration sans faille des individualités, des groupes et des communautés qui, laissés à eux-mêmes, ne pourraient être qu'autant de sources d'irrémediables différences, elles-mêmes entendues comme d'inévitables forces d'isolement et de conflit, voire de fanatisme.

On pourrait croire, concernant cette *raison d'être*, qu'elle n'est finalement que le reflet d'un terrain empirique spécifique, celui de la laïcité française, et qu'il n'est par conséquent pas nécessaire de l'intégrer dans la conceptualisation théorique de la notion de la laïcité. C'est le choix fait par Micheline Milot (2002). Cependant, s'il est vrai que le projet républicain est spécifique à la France, nous croyons que notre discussion précédente met plutôt en lumière la présence d'une *raison d'être* qui marque inexorablement de ses déterminations le processus de laïcisation de quelque pays que ce soit. En effet, cette présence est une constante, partout où il existe un processus de laïcisation, indépendamment du contenu spécifique qui colore cette raison d'être d'un pays à un autre. Ainsi, à titre d'exemple, la forme spécifique de la laïcité américaine ne se comprend que si cette dimension est prise en compte. Contrairement à la République d'abord intégratrice de la France, l'État fédéral américain est conçu, dès son origine, comme principalement le garant d'une recherche individuelle du bonheur (Balthazar, 1987). Dans le cadre de cette conception, les différences religieuses, ethniques, culturelles, etc., sont globalement vécues, aussi bien au niveau de la réalité que de la théorisation, comme une richesse à protéger. La problématique de l'intégration perd ainsi sa centralité dans la réflexion théorique autant que dans les pratiques laïcisantes de l'État américain. Ici, c'est donc moins la rationalité du jugement qui importe, mais c'est plutôt son autonomie (Perry, 2005, Rawls, 2003, Kymlicka, 2001).

A partir de ces brefs développements qu'il faudrait certainement mieux asseoir théoriquement, nous pouvons affirmer que la conceptualisation de la notion de la laïcité par Milot réussit, comme l'explique Beaubérot, à extraire cette notion de ses multiples déterminations empiriques, notamment celles du terrain français, il nous semble que cette conceptualisation ne va pas assez loin. En effet, en reprenant la démarche même de Milot, il est clair qu'au-delà des modalités opératoires (séparation et neutralité) et des visées intermédiaires (liberté et égalité), les diverses configurations laïques de différents terrains empiriques ne s'expliquent, au final, qu'en fonction de la particularité du projet de société qui donne *sa raison d'être ultime* à l'État et à sa laïcité. Outre l'analyse de la genèse, des seuils, des formes et/ou des renégociations contemporaines dans un terrain donné, une telle approche permet l'étude des usages de la laïcité. En effet, la laïcité procède toujours d'une logique étatique générale qu'il faudrait prendre en compte au niveau même

de la conceptualisation théorique si l'on veut mieux cerner la logique propre des diverses configurations particulières de la laïcité.

En fait, il nous semble que le choix des chercheurs occidentaux de ne pas intégrer cette dimension de *la raison d'être* dans leur acception même de la notion théorique de la laïcité demeure judicieux et déteint plutôt positivement sur l'efficace des typologies qu'ils construisent pour l'étudier, pourvu que l'on réserve ces typologies aux terrains occidentaux, c'est-à-dire à des terrains où la nature démocratique des régimes politiques limite grandement les usages possibles de la laïcité par les États. Lorsque nous quittons ces terrains, pour travailler sur des cas où la démocratie n'est pas (ou pas encore) instituée, le concept théorique de la laïcité, du moins au point de départ de la recherche, doit pouvoir, selon nous, restituer la logique globale dans laquelle la laïcité s'inscrit. Autrement dit, pour être éclairante, la notion doit permettre l'observation non seulement des principes formels de la laïcité, mais aussi de l'usage politique auquel elle se prête. Et c'est pourquoi nous adoptons une nouvelle définition de la laïcité, qui est à la fois une reformulation et une extension de la définition de Milot. Ainsi, pour nous, la laïcité est essentiellement *un aménagement du politique en vertu duquel la liberté de conscience et de religion, ainsi que l'égalité de traitement, se trouvent garanties aux citoyens par un État à la fois séparé des institutions religieuses et neutre à l'égard des différentes conceptions de la vie bonne portées par ces citoyens, et ce, conformément à son projet global de société.*

En combinant, comme on vient de le faire, les deux regards des théoriciens de la laïcité – et les définitions qu'ils suggèrent – cette nouvelle définition représente un outil conceptuel qui est, selon nous, plus à même de permettre une meilleure compréhension des processus de laïcisation dans les pays musulmans, telle la Tunisie. En procédant de la sorte, nous avons en réalité dissocié encore davantage le concept théorique de la laïcité de ses déterminations empiriques, mais cette fois, au-delà de l'hypothèque de l'empirie française, c'est de l'empirie occidentale en général que nous croyons avoir réussi à libérer la notion. Il faut dire que cette opération est indispensable si l'on veut que cette notion puisse rendre compte des réalités des terrains musulmans. Sans cette opération conceptuelle, nous craignons en effet que le concept de laïcité ne se révèle que trop peu pertinent sur ce type de terrains. Lorsque des États de non-droit, tout en cherchant à s'émanciper de la religion, ne visent ni à garantir les libertés de quel ordre que ce soit (religieux, civil ou politique) et que, de surcroît, ils discriminent leurs minorités religieuses tout en assujettissant la majorité aux intérêts d'une minorité politique ou sociale dominante, comment peut-on continuer de parler de laïcité, si celle-ci est définie par ses seuls deux principes de la liberté de conscience et de légalité citoyenne ? Les spécialistes des laïcités occidentales, nous le répétons, réfléchissent sur des terrains

où l'État demeure démocrate, au-delà des particularités des divers modèles. Parce que leur prémisses de base demeurent que l'État cherche réellement à garantir des libertés et assurer des droits, ces chercheurs peuvent légitimement ignorer le projet de société au point de départ de l'analyse pour ne le prendre en compte qu'au moment de l'explication des différences qui caractérisent les diverses formes prises par la laïcité dans divers contextes nationaux. Mais la prémisses en question n'est pas justifiée dans le cas des autoritarismes arabes ou musulmans, ce qui nous interdit de transposer leurs conceptualisations sur ces terrains.

Ainsi donc, les pays arabes, y inclut la Tunisie jusqu'à récemment, sont des autoritarismes qui s'appuient principalement sur un appareil de répression militaire et policier. La raison d'être de ces États n'est ni l'autonomie morale des régimes libéraux à *la nord-américaine*, ni l'autonomie rationnelle ou l'émancipation au service de l'intégration républicaine à *la française*. C'est plutôt la soumission et l'obéissance au nom d'un processus de *réingénierie culturelle* ou de *modernisation top-down* (Ghalioun, 1991; Nasr, 1999). Par conséquent, nous pouvons, sur la base de la discussion précédente, décrire brièvement notre propre typologie des modèles de la laïcité. Elle contient quatre idéal-types : la laïcité *libérale*, la laïcité *républicaine*, la laïcité *coloniale* et la laïcité *postcoloniale*. Voici les principales caractéristiques de chaque cas de figure.

*La laïcité libérale* : la valeur centrale de cette laïcité est l'autonomie morale de l'individu. Le projet de société de l'État qui incarne cet idéal-type est lui-même conçu prioritairement en fonction de cette valeur. L'aménagement laïc dans ce type d'États évite plus sereinement ce que Maclure et Taylor (2010) appellent le fétichisme des moyens conventionnels de la laïcité. Donc, le séparatisme est ici modéré en fonction de l'histoire religieuse du pays. Il ne va jamais jusqu'à vouloir interdire l'espace public aux expressions religieuses. Évidemment, comme tous les États, l'État de la laïcité libérale demeure conscient de la nécessité de l'intégration sociétale et d'une adhésion adéquate des membres de la société aux principes-finalités et aux principes-moyens de la laïcité. Aussi, il est possible qu'il ait une certaine forme de foi civile, faisant la promotion de certaines valeurs communes. Cependant, un tel État tient pour suffisant, afin d'atteindre ces buts, de compter pour ainsi dire sur une raison raisonnable de la part de ses citoyens. Il ne lui semble donc pas nécessaire d'exiger d'eux, comme nous le verrons dans le cas de la laïcité républicaine, une raison rationnelle. En effet, la laïcité libérale présume que les individus et les groupes, tout en entretenant des différences fondamentales (ethniques, religieuses, etc.), peuvent construire « un consensus par recoupement » (Rawls, 2003) que chacun justifierait de l'intérieur même de sa propre conception de la vie bonne. C'est seulement à partir de là que, à l'intérieur de ce même modèle, certaines différences dans les agencements effectifs des quatre principes (liberté, égalité, séparation

et neutralité) seraient concevables entre divers pays. Mais, quel que soit l'agencement retenu, celui-ci non seulement devra respecter mais aussi se justifier par la valeur cardinale de l'autonomie morale. Ainsi, malgré certaines différences, les États-Unis, le Canada et le Québec sont autant de cas emblématiques de la laïcité libérale. C'est ce genre de laïcité qui engendre, tout en s'y nourrissant, des idées comme celles du libéralisme politique, du Multiculturalisme, des droits culturels des minorités, etc.

*La laïcité républicaine* : la valeur centrale de cette laïcité est l'intégration sociétale (ou systémique), qui constitue la valeur prioritaire de tout le projet de société de l'État qui incarne cet idéal-typique. Cependant, parce que nous restons toujours dans le cadre d'un État de droit et d'un régime politique démocratique, ce projet républicain ne bafoue pas nécessairement l'autonomie morale des individus. En fait, dans le cadre de ce modèle, les deux valeurs (autonomie morale et intégration sociétale) sont toujours en tension, et l'aménagement laïque se module en fonction de cette tension, généralement en essayant d'instaurer une séparation stricte entre une sphère publique, voire un espace public, où c'est principalement l'autonomie rationnelle qui est valorisée en vue d'une forte intégration des individus et des groupes, et une sphère privée dans le cadre de laquelle l'État républicain accorde un respect non négligeable à l'autonomie morale des individus. Ce modèle peut également, en fonction de l'histoire religieuse du pays, entretenir un niveau plus ou moins élevé d'antichlérisme. La laïcité républicaine tient donc pour insuffisant, pour atteindre son but principal (l'intégration), de compter sur la seule raison raisonnable des individus. Elle exige une autonomie rationnelle. C'est également pourquoi, outre un séparatisme plus ou moins strict et un antichlérisme plus ou moins affiché, la laïcité républicaine se construit sur le socle d'une foi civique plus ou moins dogmatisée. Par rapport et contrairement à la laïcité libérale, l'État de la laïcité républicaine a tendance à suspecter les différences ethniques, religieuses, etc. La France représente le cas emblématiques de cette laïcité républicaine.

*La laïcité coloniale* : la valeur centrale de cette laïcité est la domination. Le projet de société de l'État colonial, incarnant cet idéal-type de laïcité, est conçu prioritairement en fonction de cette valeur. L'État ici peut bien proclamer des principes laïques, mais ces principes n'instituent pas des droits inaliénables. Ils sont plutôt compris comme des privilèges que la laïcité coloniale accorde en contre partie du loyalisme des sujets colonisés au projet colonial. C'est pourquoi la laïcité coloniale fonctionne à l'exceptionnalisme, dans le sens où, tout en proclamant des principes universalistes, elle particularise des groupes et des individus qu'elle traite plus ou moins, et plutôt moins que plus, dans le respect des principes laïques à condition que les droits accordés ne puissent jamais nuire aux intérêts du projet colonial (Saaïdia, 2005 ; Achi, 2004). Par ailleurs, cette laïcité ne va pas jusqu'à

soustraire au contrôle étatique les pouvoirs religieux des populations colonisées. Cette laïcité affiche donc une très grande flexibilité et tolère un niveau élevé d'accommodements, pensés en fonction du seul intérêt de l'État colonial. Toutes les colonies françaises ou anglaises avaient mis en place de ce type de laïcité coloniale (Luizard, 2006). Le cas de l'Algérie française demeure néanmoins emblématique. En effet, considérée comme un département français, c'est-à-dire terre française à part entière, l'Algérie musulmane a très tôt mis à l'épreuve la laïcité française, particulièrement à la suite du vote de la loi de 1905, dite loi de séparation des Églises et de l'État. Ainsi, malgré l'anticléricisme en vogue dans la métropole, l'ensemble de la classe politique française, y compris les promoteurs de la loi en question, incluant les anticléricaux, ont soutenu son "atténuation" lors de sa mise en application dans la colonie (Saaïdia, 2005). Cette atténuation, tout en autorisant la poursuite du financement de l'Église catholique et des agents du culte musulman, était justifiée explicitement par le fait qu'elle assurait la continuation du contrôle étatique sur le culte du colonisé, et ce, dans l'intérêt du projet colonial (Achi, 2004).

*La laïcité postcoloniale* : héritière de la laïcité coloniale, la laïcité postcoloniale tient pour valeur centrale la soumission de la société civile au projet politique de l'État. C'est pourquoi, au niveau administratif, cette laïcité reproduit globalement le modèle de la laïcité coloniale. Flexible sur le plan des principes-moyens (séparation et neutralité), elle perpétue le contrôle étatique sur les institutions religieuses, principalement celles de la religion majoritaire. Son degré de neutralité est donc également faible. Cependant, contrairement à la laïcité coloniale, elle assume mieux son projet, ce qui lui permet d'éviter la contradiction entre son volet juridique et son volet politique. Pour ce faire, outre la promotion d'une certaine foi civile, qui sacralise ici plutôt des idéologies et des politiques publiques que des valeurs, elle adopte une modalité opératoire autoritaire. La rhétorique d'ensemble de cet aménagement se justifie au nom d'un projet de modernisation *top-down* qui constitue en réalité et à maints égards un programme de *ré-ingénierie culturelle*. Parce qu'elle ne jouit pas d'un support significatif auprès des forces politiques et sociales du pays, et que les élites au pouvoir n'y adhèrent que dans la mesure où elle assure leur maintien au pouvoir, cette laïcité se caractérise par un degré élevé d'incertitude.

Fort de ces développements, nous pouvons maintenant nous tourner vers la pensée réformiste musulmane en vue de l'interroger quant à son degré d'ouverture envers les valeurs libérales en général et l'idée de la laïcité plus particulièrement.

#### IV. Aux sources du réformisme musulman<sup>10</sup>

Vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'Empire ottoman faisait l'objet de fortes convoitises de la part des puissances européennes. Conscients de ces visées coloniales, les dirigeants de l'Empire ont initié plusieurs réformes (Mantran, 1989 ; Hourani, 1991)<sup>11</sup>, sous la forme des rescrits impériaux *Gülhan* (1839) et *Hatt-i Humayun* (1956). Cette modernisation politique a introduit une égalité de traitement vis-à-vis des sujets du sultan, sans égard à leur confession (Hourani, p. 48 ; Mardam-Bey et Sanbar, 2005, p.42)<sup>12</sup>. En Tunisie, notamment, qui jouissait d'une certaine autonomie en tant que régence ottomane, on a promulgué, dès 1857, le *Ahd al-Aman*, une déclaration gouvernementale, s'appuyant sur le principe islamique d'*al-masslaha* (l'intérêt commun), et reconnaissant formellement les principes de liberté, de sécurité et d'égalité de tous les résidents du pays, musulmans comme non-musulmans (*ibid.*, p. 67).

Pendant cette même période, et parallèlement à cette action étatique d'orientation libérale manifeste, de nouvelles élites ont fait entendre leur voix. Elles soulevaient des questions essentielles concernant la norme qui devait guider les réformes. Les premières tentatives pour répondre à ces questions sont venues de Rifa'a al-Tahtawi (1801–1873) et de Khayr al-Din (1825-1889). D'emblée, ces auteurs ont posé le problème des réformes en termes de recherche de liberté (Tamimi, 2007, p. 43). Ils se sont ainsi déclarés en faveur de l'égalité entre les sujets de l'Empire, sans égard à leurs croyances religieuses (Hourani, p. 77-94). Ils acceptaient, par ailleurs, le principe du changement de la loi en fonction du changement social. Aussi, ils entrevoyaient la possibilité de changer les lois et les politiques en fonction des nouveaux contextes, mais dans le respect de la charia (*Ibid.*). En somme, pour Tahtawi et Khayr al-Din, la question principale était de savoir comment adopter les institutions européennes tout en restant musulman. Ce n'était pas là le problème des penseurs des autres communautés confessionnelles, qui se sentaient plus proches des Européens, au moins sur le plan religieux. Ces auteurs de confession chrétienne, notamment al-Yazigi (1800-1871), al-Shidyaq (1804-1887) et al-Bustani (1819-1883), soulevaient deux problèmes qui étaient absents chez les

---

<sup>10</sup> Cette section s'appuie principalement, mais non exclusivement, sur le livre *La pensée arabe et l'Occident* d'Albert Hourani, professeur à l'Oxford University. Le livre a été choisi pour la stature de l'auteur mais aussi du fait qu'il a écrit son livre bien avant la Révolution islamique d'Iran. Il est donc moins influencé par les polémiques contemporaines sur l'islamisme.

<sup>11</sup> « En fait, toutes les autorités religieuses [musulmanes, juifs ou chrétiennes] ont marqué, quoique de façon différentes, leur opposition à l'esprit des *Tanzimat*. À titre d'exemple, la levée des sanctions punissant l'apostasie a été plus combattue par les patriarches grecs orthodoxes et arméniens que par les '*ulamâ*. » (Mardam-Bey et Sanbar, 2005, p. 46).

<sup>12</sup> « Il ne s'agit pas ici de faire l'inventaire de toutes les lois promulguées à l'époque, mais quelques-unes méritent d'être signalées, comme le décret annulant le crime d'apostasie, ou celui déclarant l'esclavage illégal, ou encore le code de la nationalité qui distingue nettement entre l'appartenance religieuse et la nationalité ottomane. » (Mardam-Bey et Sanbar, 2005, p. 42).

auteurs musulmans. Le premier portait sur la question de l'emprise exercée sur eux par leur propre communauté de foi. Il existait en effet, au sein de ces communautés, des tensions entre le clergé et les laïcs, surtout après la promulgation du *Hatt-i Humayun* (1856). Aussi, ces auteurs ont exprimé « dans leurs écrits un élément "anticléric" absent dans ceux de leurs contemporains musulmans » (*ibid.*, p. 100). La seconde question qui les préoccupait consistait à identifier sur quelle communauté de substitution ils pouvaient reporter leur sentiment d'appartenance une fois libérés de la tutelle de leur communauté de foi. Ils trouvaient dans le sentiment national le substitut qu'ils cherchaient et étaient, de ce fait, plus ouverts quant à la sécularisation de l'Empire, voire à sa disparition pure et simple, au profit d'États nationaux<sup>13</sup>. Les idées de ces auteurs s'articulaient donc autour de deux thèmes fondamentaux : 1) l'adoption des institutions européennes dans une perspective nationaliste et 2) la promotion du principe de l'égalité de tous les sujets de l'Empire sans égard aux différences confessionnelles (Hourani, 1991). Ainsi, excepté la question de l'antycléricisme, les auteurs de cette période, musulmans ou non, professaient plus ou moins les mêmes idées.

Ce rapprochement allait néanmoins disparaître entre 1875 et 1882. Cette nouvelle période a vu la Tunisie d'abord, l'Égypte ensuite, tomber sous domination coloniale. Elle a vu aussi apparaître un nouveau discours dominant auprès des auteurs orientalistes, soutenant que la religion musulmane était la cause principale de la décadence de la civilisation islamique (*Ibid.*, p. 125). Ces nouveaux facteurs (colonisation et discours orientaliste) ont poussé les réformistes de cette nouvelle période à adopter une posture défensive. Aussi, l'accent sera dorénavant davantage mis sur la défense de la religion et du patrimoine culturel islamiques que sur l'acquisition des avancées occidentales. C'est le cas, par exemple, d'al-Afghani (1839-1897), une figure centrale du réformisme *salafi*, qui insistait « sur le danger de l'intervention européenne, le besoin d'une unité nationale pour lui résister [et] le besoin d'une plus large unité des peuples islamiques » (Hourani, p. 113). Cependant, en dépit de cette préoccupation quant aux visées colonialistes, al-Afghani demeurait conscient de la nécessité, pour le monde musulman, d'acquérir « les arts utiles de l'Occident » (*ibid.*, p. 118). Mais, selon lui, cette acquisition ne pouvait se faire par simple imitation, car il jugeait que ces arts utiles étaient « sous-tendus par tout un système de pensée, et – plus important encore – de moralité sociale » (*ibid.*). De même, sur le plan politique, al-Afghani appelait au dépassement des différences confessionnelles (*ibid.*, p. 120), mais il n'était pas convaincu que la religion n'avait plus sa place dans la formation du sentiment de solidarité national. Car, dans son esprit, le lien religieux

---

<sup>13</sup> Ils étaient encouragés en cela par les évènements sanglants de 1860, qui leur avaient démontré combien les appartenances religieuses pouvaient être meurtrières. En effet, au cours de l'été 1860, des affrontements interconfessionnels d'abord au Liban, entre chrétiens maronites et druzes, et ensuite en Syrie, entre maronites et musulmans, feront plusieurs milliers de morts parmi les différentes communautés.



n'empêchait pas la solidarité interconfessionnelle (*ibid.*, p. 123).

C'est cette ligne de pensée, réformiste mais également préoccupée par la défense du « vrai islam », que poursuivra Abduh (1849-1905), l'un des disciples les plus en vue d'al-Afghani. Abduh a été le réformiste qui procède le plus d'une position défensive (Tamimi, 2007, p. 45). Même s'il acceptait, à l'instar de ses prédécesseurs, le principe de l'adaptation de la loi au changement social, il mettait ainsi davantage l'emphase sur le problème de l'occidentalisation des sociétés musulmanes. Sans nécessairement déplorer ces changements, « il avait conscience des dangers qui en découlaient, surtout celui d'une division de la société en deux sphères sans lien réel » (Hourani, p. 141). Cette dualité débouchait, selon Abduh, sur l'émergence de deux états d'esprit problématiques : un esprit traditionnel qui résiste à tout changement et un nouvel esprit moderniste qui accepte n'importe quel changement. Dans les deux cas, selon Abduh, il y avait déficit d'esprit critique, une condition qui lui semblait essentielle pour réussir à accommoder les changements sociaux dans le cadre des principes islamiques (*ibid.*, p. 144).

Par ailleurs, Abduh ne craignait pas une certaine sécularisation politique, qui lui paraissait même aller de soi compte tenu de l'absence de clergé en islam. Il appréhendait plutôt les dangers d'une « sécularisation métaphysique » de plus en plus évidente chez les auteurs chrétiens (*ibid.*). C'est pourquoi il cherchait « à démontrer que l'islam contient en lui-même les potentialités de cette religion rationnelle, cette science sociale et ce code moral qui pourraient servir de base à la vie moderne » (*ibid.*, p. 145). En somme, Abduh a mené « plus loin un processus que nous avons déjà vu à l'œuvre dans la pensée de Tahtawi, Khayr al-Din et al-Afghani : l'identification de certains concepts traditionnels à la pensée islamique avec les idées dominantes de l'Europe moderne. » (p. 149-150).

Les réformistes *salafi*, et particulièrement Abduh, ont eu une grande influence sur la génération suivante de penseurs musulmans<sup>14</sup>. Toutefois, cette nouvelle génération s'est scindée plus tard autour de deux ailes réformistes : l'aile libérale et séculariste, dont feront partie des auteurs comme Qassam Amin (1865-1908) et Taha Hussein (1889-1973), et l'aile réformiste conservatrice, dont les principales figures ont été Rachid Rida (1865-1935), Chakib Arslan (1869-1946) et Abdelhamid Ibn Badis (1889-1940). Il n'est point besoin de présenter ici les idées défendues par ces deux branches, puisqu'elles n'étaient finalement que des articulations nouvelles des deux versants de la pensée d'Abduh. Il nous faut par contre rappeler, quoique brièvement, d'une part, les idées des auteurs chrétiens de la deuxième période du XIX<sup>e</sup> siècle, avec lesquelles les

---

<sup>14</sup> La plupart des spécialistes, ayant étudié l'histoire des idées du monde musulman contemporain, s'accordent sur ce point. Outre Hourani, voir Ahmad Amin (1949) et Henri Laoust (1983).

penseurs musulmans, surtout les salafi conservateurs, dialoguaient, voire polémiquaient, et, d'autre part, le contexte politique dans lequel ils inscrivaient leur engagement intellectuel.

Ainsi, concernant le réformisme chrétien, animé principalement par des auteurs tels Jurji Zaydan (1861-1914), Shibli Shumayyil (1850-1917) et Farah Antun (1874-1922), il faisait écho aux débats en cours en Europe, particulièrement en France. Leur pensée a donc été connotée d'un scientisme évident. Quoique également critiques vis-à-vis du despotisme et en faveur d'une séparation de la religion et de la politique, ces auteurs se concevaient surtout comme chantres d'une véritable « religion de la science » (*ibid.*, p. 259). Plusieurs d'entre eux avaient adopté le socialisme (*ishtirakiyya*) et avaient participé à la rédaction d'un programme pour un éventuel parti socialiste qui incluait une politique devant amener les pays musulmans à se départir du savoir et des institutions du passé, d'inspiration islamique, afin de les remplacer par les savoirs et les institutions du monde européen (*ibid.*, p. 262).

L'auteur chrétien qui a le plus marqué cette période a été Antun, un darwiniste, influencé par les écrits d'Ernest Renan (*ibid.*, p. 263). Sur le modèle justement des écrits de Renan, Antun invitait la jeunesse à prendre acte du « danger de mélanger *le monde* et la religion » et à « demander que leur religion soit placée à l'écart, dans une position sacrée et honorée, de sorte qu'ils puissent vraiment s'unir et se laisser porter par la vague de la nouvelle civilisation européenne » (*ibid.*, p. 264). Manifestement, la séparation proposée ici va au-delà de l'espace politique pour englober les modes de vie. La finalité de cette séparation n'étant par ailleurs pas d'assurer la liberté de conscience ou l'égalité citoyenne, mais plutôt d'ouvrir la voie à une immersion *complète* dans la « civilisation européenne ».

Évidemment, Antun a également traité de la nécessité de séparer les pouvoirs spirituel et temporel, et d'assurer l'égalité entre « les fils de la nation » sans égard à la religion. Or, pour les réformistes musulmans, cela leur semblait acquis de par les diverses déclarations faites par les autorités d'Istanbul et de ses régences (*Gülhan, Hatt-i Humayyun, Ahd al-Aman*), mais encore de par l'absence de clergé en islam. Abduh, par exemple, « denied the existence of a theocracy in Islam and insisted that the authority of the *hakim* (governor) or that of the *qadi* (judge) or that of the *mufti* was civil » (Tamimi, 2007, p.46). D'ailleurs, dans sa réplique à Antun, s'il refusait l'aspect « sécularisme métaphysique », Abduh se disait d'accord concernant l'impératif d'une totale égalité entre les musulmans et les non-musulmans de l'Empire (Hourani, p. 266).

C'est donc là où se situait, et se situe manifestement aujourd'hui encore, le *quiproquo* de la pensée réformiste *salafi* par rapport à la question de la laïcité. D'une part, cette pensée soutient une séparation *de facto* entre le politique et le religieux, séparation qui lui semble d'autant plus acquise

qu'il n'y a pas de clergé en islam. Mais cela ne l'empêche pas, d'autre part, de vouloir préserver une identité islamique à l'État et à astreindre les pouvoirs politiques au respect de la *Shari'a*. Ce quiproquo se légitimait, par ailleurs, du contexte politique de la période. En effet, dans les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, la situation politique dans le monde musulman est allée en s'aggravant. D'un côté, le monde arabe va être divisé et mis sous tutelle européenne, avec les accords de Sykes-Picot (1916). D'autre part, partout, du Kazakhstan (sous domination russe) à l'Algérie (sous colonialisme français), en passant par Java (colonie hollandaise) et Malabar (sous le joug portugais et ensuite anglais), c'était à l'islam que les colonisateurs s'en prenaient (Ferro, 2002). Dans tous ces pays, outre la violence physique (i.e. : destruction de lieux de culte, etc.), une campagne intensive d'évangélisation a été mise en branle (*Ibid.*, pp. 30-46). Dans les provinces musulmanes de l'URSS, l'islam faisait « l'objet d'une persécution organisée, comme l'orthodoxie d'ailleurs : les instituts athéistes et les autorités leur faisaient la guerre. » (*ibid.*). En Turquie, après avoir aboli le califat, la laïcité autoritaire promue par Kamel Atatürk faisait, entre autres, disparaître les tribunaux religieux et l'enseignement traditionnel des *médersas*, interdisait le port du voile pour les femmes, le port du fez pour les hommes et même l'écriture arabe, etc. (*Ibid.* ; Luizard, 2008). En fait, « la majorité des mouvements nationalistes dans le monde musulman, qui étaient de gauche, et les gouvernements qu'ils établirent étaient perçus comme souhaitant suivre le chemin tracé par leurs vis-à-vis russophones » (Ferro, p.46).

Aussi, pour les réformateurs *salafi*, « cette nouvelle forme d'irréligion venue d'Occident devait d'autant plus être combattue que les socialistes eux-mêmes, toutes tendances confondues, considéraient que l'Islam, comme les autres religions révélées, devait disparaître, soit par la marche de l'Histoire, soit, s'il le fallait, en la précipitant. » (*ibid.*, p. 105). Le processus de laïcisation était donc, dès le départ, très mal engagé en terre d'islam<sup>15</sup>

C'est donc dans ce contexte qu'il faut analyser les développements subséquents : la publication en 1925 du livre d'Ali Abderraziq (1888-1966), *al-islam wa usul al-hukm* (*L'islam et les fondements du pouvoir*), et la réaction négative qu'il a suscitée auprès des réformistes *salafi*, à l'exemple de Rachid Rida, et des oulémas d'al-Azhar. *Azhari* lui-même, Abderraziq est le premier qui s'exprime en faveur d'une séparation stricte de la religion et du politique de l'intérieur même de la pensée dite religieuse (Filali-Ansary, 2002). Abderaziq a même été jusqu'à considérer le califat comme « une peste pour l'islam et les musulmans, une source de mal et de corruption. » (cité par Hourani, p. 193).

---

<sup>15</sup> Méditant le cas turque, Luizard écrit : « Ouf ! Serait-on tenté de dire. Le rappel de ces mesures connues montre bien que le changement ne concernait pas seulement le pouvoir : *c'est toute une société qui se vit imposer par la force un changement d'identité*, tandis qu'une nouvelle Turquie était accouchée au forceps. Paradoxalement, la laïcité fut longtemps un sujet tabou et il n'y eut guère de débats sur le sujet. (Luizard, 2008, p.114) (Je souligne).

Mais, il sera condamné par un conseil d'oulémas d'al-Azhar (Hourani, p.196). De même, Rachid Rida (1865-1935), considéré dans les milieux réformistes salafi comme le principal continuateur de la pensée d'Abduh, a considéré l'oeuvre d'Abderaziq comme étant la plus « récente tentative des ennemis de l'islam pour le diminuer et le diviser de l'intérieur » (*ibid.*). Rida appelait, au contraire, au redressement du califat, qui lui paraissait non seulement le meilleur qui puisse arriver aux musulmans, mais aussi aux minorités confessionnelles de la région. En effet, selon lui, le califat « est basé sur la justice, sur une loi qui donne des droits et la liberté aux chrétiens et aux juifs, alors que l'État séculier est fondé sur une solidarité purement naturelle qui ne constitue pas la base d'un système moral. » (p. 253). D'ailleurs, dans sa lecture des évènements de la période, si « des persécutions ont eu lieu au Proche-Orient, c'est en raison du déclin de l'Islam. La bouffée de haine qui a suivi la révolution séculariste des Jeunes-Turcs en 1908 le prouve » (*ibid.*). Or, comme nous l'avons déjà souligné, ce refus du sécularisme au nom même de ses idéaux est caractéristique de la pensée réformiste *salafi* qui sera perpétuée par la suite via notamment l'expression islamistes des Frères musulmans.

Le tableau que nous venons de brosser de la pensée réformiste *salafi* ne permet évidemment pas de conclure à son ouverture réelle vis-à-vis des valeurs libérales et surtout de la laïcité. Nous pouvons néanmoins constater que, par rapport aux valeurs de la modernité, il semble assez manifeste que ces penseurs ne les récusait pas en bloc et qu'ils s'efforçaient plutôt d'en établir la justification à l'intérieur même de la culture islamique. Toutefois, à côté de cet effort, ils exprimaient, nous semble-t-il, une préoccupation quant à la préservation du lien social des sociétés musulmanes. L'islam, la religion mais aussi la culture, avait été pour au moins treize siècles le principal ferment de ce lien. S'en départir c'était, aux yeux de ces réformateurs, livrer les peuples musulmans non seulement à une aliénation culturelle, mais aussi à une domination coloniale militaire d'autant plus réelle qu'elle avait déjà mis sous sa coupe la majorité, voire la quasi-totalité des terres d'islam. Quant à l'élite acculturée, leur posture, bien que moderniste dans ses visées, était problématique à mainte égard :

Certains penseurs arabes – (...) – avaient opté pour l'imitation de l'Occident. (...) Telle a été l'assise historique du « modernisme », au cours de la première moitié de ce siècle. L'imitation devait s'étendre à tous les domaines, du vêtement à la philosophie, de l'alphabet aux institutions politiques, des mœurs sexuelles à l'économie. (...) Après quoi, ayant ainsi fait table rase de tout ce qui avait été le « moi » national décadent, il était possible de transplanter l'Occident en terres arabes, pour assurer la renaissance. Très rapidement, cependant, ce groupe devait se heurter à de profondes résistances. (...) les masses profondes du peuple, et les groupes intellectuels vivant en communion avec elles, prenaient conscience

du décalage, de la déchéance, par le truchement de la politique et des idées nouvelles. Mais, du coup, l'attachement que ces forces portaient à leur être essentiel, historique, à leur humanité propre, à leur forme particulière d'humanisme – (...) – les conduisait à refuser l'économie des comptoirs, le plagiat culturel, l'ouverture béate à toutes les infiltrations de l'occupant, le déni de soi – en un mot, toute cette servilité qui est bien la marque indélébile des « compradores » en tout lieux. (Abdel-Malek, 1965, p. 20-21)

L'objectif ici n'est pas de conclure par rapport à ce débat. Nous cherchons plutôt à soulever des éléments qui montrent que la réalité de celui-ci ne peut être comprise dans le cadre d'un simple regard binaire, d'un côté des « islamistes » travaillant pour l'instauration d'une théocratie et, de l'autre, des « laïcs » qui seraient seuls porteurs des idéaux de la liberté et de la justice. Nous nous autorisons seulement à suggérer qu'*au-delà des positions formelles des uns et des autres, les courants idéologiques dans les pays musulmans partagent généralement les mêmes idéaux, et leurs divergences résident davantage dans les interprétations qu'ils entretiennent en relation avec l'actualisation de ces idéaux*. Notre hypothèse suppose, d'une part, que certains membres du courant libéral, influencés par le modèle français de laïcité, continuent à entretenir une vision de la séparation du spirituel et du temporel dans le cadre d'une conception de « foi civile », voire « antireligieuse ». D'autre part, elle suggère que, s'ils perçoivent certes l'État comme un organe au service de l'islam, l'opposition de certains courants réformateurs *salafi*, notamment islamistes, à la laïcité ne semble pas être un rejet formel de ses finalités, mais bien plutôt le rejet de cette conception spécifique qu'ils assimilent volontiers, d'un côté, à un refus total de la religion – une sorte de désislamisation des sociétés musulmanes –, et, d'un autre côté, à une tête de pont d'un projet d'« invasion culturelle » visant à terme la perpétuation de la domination occidentale sur ces sociétés.

Dans la prochaine section, et après avoir justifié notre hypothèse par rapport au réformisme en général, nous souhaitons le faire plus spécifiquement en ce qui a trait aux mouvements islamistes qui représentent un acteur central dans les réalités politiques contemporaines des pays arabo-musulmans.

## V. Islamisme et laïcité

À partir des années 1940, avec des auteurs comme Sati' al-Husri (1879-1967) et Michel Aflaq (1910-1989), fondateur du parti *Ba'th*<sup>16</sup>, le nationalisme arabe prend une nouvelle orientation de plus en plus révolutionnaire. Avec ces auteurs, la loyauté à l'État-nation est par ailleurs de plus en plus sacralisée. Toutefois, ce nationalisme d'État, séculier mais autocratique, ne livre pas toutes ses promesses. Son bilan sera jugé globalement négatif sur tous les plans : des économies extroverties qui laissent la majorité des citoyens dans le chômage et la pauvreté, un autoritarisme politique qui détruit tout espace de délibération non violente, des échecs militaires (création de l'État d'Israël en 1948, défaite en 1967 devant le même Israël), etc.

Or, bien avant cette décennie, un proche collaborateur de Rida, Hassan al-Banna (1906-1949), va fonder, dès 1928, l'Association des Frères Musulmans, qui deviendra le principal porte étendard de l'islamisme contemporain. Cette tendance parlera de moins en moins de califat et de plus en plus d'« l'État islamique », sous le modèle des États-nations des nationalistes séculiers. Opposés à la laïcité véhiculée dans le monde musulman, les leaders du mouvement, notamment des théologiens de renom, comme Muhammad al-Ghazali et Youssef al-Qaradawi, développent une critique politico-religieuse virulente vis-à-vis de ce qu'ils considèrent comme un concept importé, faisant partie de l'arsenal d'une « invasion culturelle » visant, par l'affaiblissement de la religiosité des sociétés musulmanes, leur occidentalisation pure et simple.

À titre d'exemple, suite à la publication d'un livre intitulé *D'ici nous commençons*<sup>17</sup> (*Min Huna Nabda'* ; le « *huna (ici)* », dans lequel un autre cheikh azhari, Khalid, défend le principe de la séparation des pouvoirs politiques et religieux, Muhammed al-Ghazali réplique par *D'ici nous apprenons* (*Min Huna Na'lam* ; cette fois le « *huna (ici)* » indique les sources scripturaires de l'islam). À partir des mêmes sources, c'est-à-dire le Coran et la *Sunna*, al-Ghazali défend donc la thèse contraire à la séparation : le Coran et la *Sunna*, selon lui, appellent plutôt à la mise en place d'un système politique au service des grandes finalités de l'islam. Au fond, avec ces deux auteurs, nous avons les deux principales positions qui vont, depuis lors, monopoliser les représentations et les discours sur la question de la laïcité dans le monde musulman.

Autre exemple : pendant les années 80, Zakariya, philosophe de formation, publie plusieurs

---

<sup>16</sup> « Le Ba'th se présente comme un mouvement arabiste unitaire, laïc : l'Islam y est une manifestation du génie éternel de l'âme arabe, non une révélation divine. (...) Cette *arabisation de l'Islam* était bien à l'opposé de *l'islamisation de l'arabité* telle que la préconisaient les Frères musulmans en Égypte et plus tard en Syrie. » (Ferro, 2002, pp. 136-137).

<sup>17</sup> Un livre (1950) dans lequel cheikh Khaled, un *azhari* aussi, reprend dans les années cinquante *grosso modo* la thèse avancée dans les années vingt par Ali Abderraziq, sur la nécessaire séparation entre politique et religion.

articles sur la laïcité, dans lesquels il appelle les penseurs islamistes à débattre avec lui de la question. Répondant à l'invitation, le syndicat des médecins en Égypte (d'obédience islamiste) organise un débat auquel il convie, notamment, Zakariyya et Youssef al-Qaradawi. Ce dernier, protagoniste du côté islamiste, rapporte dans un livre l'essentiel des arguments et des contre-arguments avancés par Zakariyya et lui-même. Les titres de deux livres – celui d'al-Qaradawi : *al-islam wal 'almaniya, wajhan li-wajh (L'islam et la laïcité, face-à-face)* ; celui de Zakariyya : *Laïcité ou islamisme : les arabes à l'heure du choix* – sont ainsi très éloquents quant à l'esprit avec lequel ces échanges sont menés. Autant dans l'esprit de l'ouléma la laïcité est un système en contradiction avec l'islam, autant chez Zakariyya la nature dichotomique de l'alternative est tout aussi rigide. En fait, le texte de Zakariyya est plus éloquent que le titre de son livre, au point où son préfacier, Richard Jacquemond, écrit : « emporté dans sa polémique avec [le courant islamiste, Zakariyya] va jusqu'à reprendre à son compte la vision orientaliste d'un Islam irrémédiablement archaïque, cas singulier de « développement arrêté », selon l'expression de Renan. » (Zakariyya, 1991, p. 10).

D'un autre côté, comme pour les réformistes précédents, s'il est certes clair que les porte-paroles islamistes s'opposent explicitement à la laïcité, pourrions-nous en conclure qu'ils rejettent ses principes et ses finalités ? La réponse à cette question n'est pas évidente puisque, si al-Ghazali refuse explicitement le principe de la séparation, il insiste sur le fait que l'islam garantit et la liberté de religion et l'égalité entre les diverses confessions. En effet, dans sa réplique à cheikh Khalid, al-Ghazali soutient que l'islam « recèle une politique législative spécifique, une politique économique spécifique, une politique internationale spécifique, de même qu'il recèle une politique sociale spécifique concernant les questions familiales et les relations dans l'espace publique. » (1988, p.117) [Traduction libre]. L'expression est donc limpide : *l'islam est une totalisation*. Mais, en même temps, l'ouléma ajoute :

Et « l'islamité » à laquelle nous croyons et pour laquelle nous travaillons (...) garantit à chaque citoyen une vie pleine de bonté, de justice et d'égalité, quelles que soient par ailleurs les différences religieuses ou confessionnelles. Et puisque l'islam offre aux adeptes des autres religions les mêmes droits qu'il offre à ses propres adeptes, leur impose les mêmes obligations, et s'abstient de critiquer leurs croyances, il faut dire que « le problème des minorités » n'est qu'une abjecte ruse colonialiste visant à tromper les musulmans en particulier, et ce, pour justifier leur agression et l'envahissement de leur pays. (*ibid.*). [Traduction libre].

Paradoxalement, à côté donc de la totalisation (« l'islam contient des politiques spécifiques dans tous les domaines de la vie »), on trouve dans le propos de l'opposant à la laïcité une idée d'égalité et de justice envers tous les citoyens, sans égard à leurs croyances. L'objectif, comme nous

l'avons déjà souligné, n'est pas de conclure par rapport à ce débat. Ces remarques nous invitent plutôt à s'interroger si nos observations peuvent également se justifier à la lumière des travaux des islamologues contemporains qui étudient les réalités islamistes. C'est pourquoi nous nous proposons, dans ce qui suit, de faire le tour de ces travaux en soulevant une question de fond, à savoir qu'est-ce donc que l'islamisme ? Est-il, dans le cadre de la modernité, la continuation d'une tradition religieuse ou plutôt sa métamorphose ? Est-il un intégrisme, un fondamentalisme ou, comme le pensent certains auteurs, un simple « parler musulman » en quête d'une modernité endogène ?

Il faut d'abord savoir que le regard de l'acteur islamiste sur lui-même assume pleinement et explicitement une nature duale, voire ambiguë. Hassan al-Banna, fondateur des Frères musulmans, soutenait ainsi clairement cette dualité. S'adressant aux membres de la confrérie, il déclarait :

Vous n'êtes pas une société de bienfaisance, ni un parti politique, ni une organisation locale aux objectifs limités. Non, vous êtes une âme nouvelle dans le cœur de cette nation pour lui donner la vie au moyen du Coran. [...] Quand on vous demande ce que vous proposez, répondez que c'est l'islam, le message de Mahomet, la religion qui contient en elle le gouvernement, et qui compte parmi ses obligations la liberté. Si l'on vous dit que vous faites de la politique, répondez que l'islam ne reconnaît pas ces distinctions. (Hourani, 1991b, p. 460).

En effet, à l'exemple d'al-Banna, tous les mouvements islamistes du XX<sup>e</sup> siècle se sont proclamés de cette double nature religieuse *et* politique. Toujours du point de vue de l'acteur islamiste, cette dualité s'inscrit en fait dans une perspective encore plus générale, englobant des domaines aussi variés que le religieux, le culturel, le social, le politique et l'économique. C'est ce que les auteurs islamistes conceptualisent par l'entremise de la notion de *shumuliyyatu al-islam* (« la nature globale de l'islam »), globalité tenue pour être une des principales caractéristiques de la religion musulmane telle qu'ils la comprennent. C'est dire que, si l'on devait prendre au mot ces auteurs, les réponses aux questions soulevées ci-dessus seraient assez simples : l'islamisme est un phénomène à la fois religieux *et* politique, conforme à ce qui serait non pas seulement un « islam politique » (c'est-à-dire l'utilisation de l'islam en politique), mais bien plutôt et directement « la politique de l'islam » (autrement dit une politique qui serait induite par les Textes scripturaires de l'islam eux-mêmes).

Cela étant, il est essentiel de souligner que, face à cette affirmation de représenter « la politique de l'islam » ou plus radicalement l'« islam *authentique* », on trouve dans le monde musulman deux types de discours qui s'opposent à celui des islamistes. La première opposition vient des acteurs qui,



tout en critiquant l'islamisme, cherchent pour ainsi dire à « disculper » l'islam de ce qu'ils considèrent être les tendances intégristes et antimodernes de ces mouvements. Ici, le phénomène islamiste est compris le plus souvent comme étant la résultante de certains dysfonctionnements socioéconomiques et/ou politiques dont souffrent la majorité, voire la totalité des sociétés musulmanes contemporaines. La deuxième opposition, peu soucieuse quant à elle de ménager la sensibilité musulmane croyante, voit dans l'islamisme rien de moins que « la maladie de l'islam » lui-même<sup>18</sup>.

Évidemment, le discours des islamistes sur eux-mêmes n'a pas à être élevé au statut d'explication sociologique de ce qu'est l'islamisme du point de vue des sciences sociales. Pareillement pour les discours oppositionnels que ce discours suscite<sup>19</sup>. Il est de ce fait essentiel, afin de mieux comprendre l'islamisme, de se tourner vers les approches de l'islamologie contemporaine. Nous interrogeons ces approches par rapport essentiellement au rapport de l'islamisme à la laïcité. Autrement dit, nous nous interrogerons quant à savoir si les islamistes sont, dans le monde moderne, les continuateurs de la tradition islamique, d'une orthodoxie religieuse appartenant aux modèles des sociétés musulmanes historiques, ou, au contraire, les promoteurs d'un nouvel ordre sociopolitique reflétant une certaine modernité endogène, quand bien même cet ordre serait légitimé par une symbolique puisant principalement dans des catégories religieuses islamiques.

La première approche, que l'on pourrait qualifier de *néo-orientaliste*, est l'héritière des anciennes théories orientalistes proprement dites (Said, 1979). Elle reproduit donc le regard essentialiste que celles-ci portaient sur l'islam en l'appliquant plus particulièrement au phénomène islamiste. Dans le cadre de cette approche, l'islamisme devient le produit d'une « rage culturelle » (Lewis, 2001), qui inciterait les adeptes des mouvements islamistes, d'une part, à rejeter l'ensemble des acquis de la société moderne, particulièrement la démocratie et la laïcité, et, d'autre part, à s'engager politiquement dans une entreprise visant essentiellement à restaurer l'ordre islamique traditionnel (*Ibid.*). En effet, selon cette approche, « the struggle of fundamentalists is against two enemies, secularism and modernism », et ce, parce que les leaders de ces mouvements auraient compris que la civilisation occidentale représente « the greatest challenge to the way of life that they wish to retain or restore for their people » (*ibid.*, p. 24). Ce n'est d'ailleurs pas là le souhait du

---

<sup>18</sup> Abdelwahab Meddeb, dans *Libération* du 23 septembre 2006, déclare : « L'islamisme est, certes, la maladie de l'islam, mais les germes sont dans le texte lui-même ». Pour un exposé plus complet de cette thèse, voir Meddeb (2002) ; pour sa critique, voir Geisser (2007).

<sup>19</sup> « Pour comprendre la pensée des militants islamistes, il faut partir d'une lecture de ce qui fait sens pour eux et non pas de l'environnement international, encore moins partir de ce que disent, déclarent, écrivent les élites arabes transculturées que récusent les islamistes. » (Étienne, 1987, p. 209).

seul « leadership fondamentaliste islamique » ; ce dernier donnerait en fait « an aim and a form to the otherwise aimless and formless resentment and anger of the Muslim masses. » (*ibid.*).

L'inéluctable implication de cette approche étant un choc des civilisations, dû à « the perhaps irrational but surely historic reaction of an ancient rival against our Judeo-Christian heritage, our secular present, and the world-view expansion of both. » (*ibid.* p.26). L'islamisme devenant ici le protagoniste d'un choc des valeurs qui, s'il n'existait pas, « why then », souligne un autre auteur appartenant à cette école, « the need for an inter-civilizational dialogue for preventing a clash? » (Tibi, 2002, p. xx). Encore plus, le fondamentalisme islamique, toujours selon Tibi, non seulement rejette la modernité occidentale et ses valeurs libérales, mais cherche à imposer « the dominance of political Islam throughout the world » (*Ibid.*, p. xiv)<sup>20</sup>. Dans le cadre de cette visée, les islamistes aspireraient dans une première phase, au sein de leurs propres sociétés, « to undermine the secular order of the body politics and aim to replace it by a divine order, the so called *hakimiyyat Allah* [(souveraineté divine)] » (*ibid.*, p. xxvii).

Il nous semble, avec Edward Said, que cette approche « is in reality very close to being propaganda *against* his subject material » (Said, 2002). Et quand bien même elle ne serait pas pure idéologie, en ramenant tous les problèmes du monde musulman « à la rémanence d'une culture islamique », elle demeure « soit tautologique, soit erroné[e] » (Roy, 1992, p. 8). Ce type d'études pèche donc par deux côtés : 1) elles sont trop peu étayées par des données empiriques<sup>21</sup> ; 2) elles se refusent à considérer la diversité qui marque les divers mouvements islamistes. Pourtant, l'islamisme « peut en effet être réformiste ou révolutionnaire, clandestin ou semi-institutionnalisé, violent ou pacifique » (Étienne, 1887, p.212).

La deuxième approche, que l'on peut qualifier cette fois de *socioéconomique*, ne remet pas en cause les principales conclusions de la précédente approche<sup>22</sup>. Elle s'efforce plutôt à dissocier l'islam en tant que religion de la mouvance islamiste. L'islamisme est compris ici comme *une nouvelle « hétérodoxie islamique », en totale rupture avec la tradition musulmane séculaire, se nourrissant principalement de la misère économique et sociale du monde musulman contemporain* (Khashan, 1998 ; Amirahmadi, 1995 ; Field, 1994). Malgré qu'elle permette la compréhension de

---

<sup>20</sup> Cette thèse est également au cœur des écrits de Daniel Pipes : « (...) militant Islam is an aggressive global force that explicitly seeks global hegemony just as its fascist and Marxist-Leninist precursors did. » (2002, p. 14).

<sup>21</sup> « With few exceptions, all of Lewis's footnotes and concrete sources (...) are Turkish. All of them, except for a smattering of Arabic and European sources. How this allows him to imply that his descriptions have relevance, for instance, to all twenty-plus Arab countries, or to Indonesia or Pakistan or Morocco, or to the 30 million Chinese Muslims, all of them integral parts of Islam, is never discussed; and indeed, Lewis never mentions these groups as he bangs on about Islam's tendency to do this, that, or the other, backed by a tiny group of Turkish sources. » (Said, 2002).

<sup>22</sup> Selon Pipes, parmi ces tares, le fait que les islamistes seraient porteurs d'une utopie radicale, totalitaires, antidémocrates, antisémites, antioccidentales, rejetant la coexistence pacifique entre civilisations, etc. (2002, p. 39 à 44).

certains facteurs favorables aux mobilisations politiques dans le monde musulman, cette approche souffre aussi d'une grande faiblesse explicative puisqu'elle n'éclaire pas les raisons qui font que, parmi toutes les chapelles idéologiques et tous les groupes politiques qui existent dans le monde arabe et musulman, seuls les islamistes arrivent à profiter des conditions socio-économiques difficiles de ces pays. Pourquoi la capacité de mobilisation politique des mouvements de gauche et de droite n'est en rien comparable à celle des mouvements islamistes ? Enfin, comment comprendre la présence et le dynamisme des mouvements islamistes dans des pays financièrement très riches comme ceux du Golfe ?

La troisième approche, que l'on pourrait qualifier cette fois d'*approche analogique*, attribue un poids secondaire aux spécificités théologiques, politiques et sociologiques des divers ères culturelles et terrains nationaux. Elle soutient plutôt que *les fondamentalismes, qu'ils soient juifs, chrétiens ou musulmans, procèdent tous de la même logique et des mêmes causes*. Nous aurions en effet affaire avec ces trois types de fondamentalismes à une même et unique « Revanche de Dieu » (Kepel, 1991). Ainsi, le « phénomène [islamiste] ne relève pas seulement de causes propres au monde musulman » (*ibid.*, p. 15). Cette thèse, subtile quant au rapport des fondamentalistes à la modernité, reconnaît que ces mouvements sont « les fils de notre temps » (*ibid.*, p. 26). Toutefois, il serait erroné, selon elle, d'entendre cette contemporanéité comme une adhésion aux valeurs de la modernité. Les divers fondamentalismes ne seraient ici "modernes" que dans la mesure où, quand bien même ils la rejettent, ils restent les produits d'une modernité qui est selon eux malade de ses succès d'abord et de ses ratés ensuite. Le postulat de fond de cette approche consiste donc à affirmer que, après avoir amené par ses succès au désenchantement du monde, la modernité amène par ses limites, ses échecs et ses contradictions à son réenchantement. Lors de la première période, « pour endiguer ce que l'on prenait pour une désaffection des ouailles envers leurs pasteurs et la foi, et un attrait irrésistible pour la laïcité, plusieurs institutions ecclésiastiques s'efforcèrent [...] d'adapter leur propos aux valeurs « modernes » de la société ». (*ibid.*, p. 14). Ce processus advenait même dans l'univers musulman « où il fut question de moderniser l'islam ». Mais, à partir des années 1970,

[un] nouveau discours religieux prend forme, non plus pour s'adapter aux valeurs séculières, mais pour redonner un fondement sacré à l'organisation de la société – en la changeant si nécessaire. (...) Il ne s'agit plus d'*aggiornamento*, mais de « seconde évangélisation de l'Europe ». Non plus de moderniser l'islam, mais d'« islamiser la modernité ». (*ibid.*)

L'islamisme est donc situé « dans un contexte de disqualification globale de la modernité propre aux années soixante-dix » (*ibid.*). D'ailleurs, si les membres de ces mouvements comptent

« une proportion notable de diplômés du système scolaire séculier, jeunes ou moins jeunes, avec une propension marquée pour les disciplines techniques » et que leur leadership est principalement formé d'« intellectuels prolétariques », il ne faut pas s'y tromper : l'islamisme « n'est pas simplement l'expression « sublimée », « travestie », d'un mouvement social ». Il est plutôt le réinvestissement des catégories de l'action sociale moderne dans un projet « qui mène ailleurs, à l'exigence du lien religieux comme fondement du système social » (*ibid.*, p. 18). Ce projet est donc « à la mesure du désarroi que leur inspire un univers où ils ne retrouvent plus leurs marques » (*ibid.*, p. 26).

Cette approche prête aussi le flanc à plusieurs critiques. Retenons au moins trois. Primo : particulièrement chez Kepel, cette approche ignore la diversité qui caractérise les mouvements islamistes. Mettant l'accent sur les événements les plus spectaculaires (révolution islamique en Iran en 1979, assassinat de Sadat en 1981, etc.), elle semble réduire l'expression islamiste à sa seule frange extrémiste. Elle accorde ainsi une importance démesurée au penseur égyptien Sayyed Qutb et à son livre *Signes de piste*<sup>23</sup>. Selon Kepel, en effet, les mouvements islamistes seraient « pour la plupart les héritiers » de ce seul penseur (*ibid.*, p.20), et son seul livre devient ainsi « la voie royale, pour accéder au mouvement islamiste » et « le document majeur qui (...) permet d'appréhender d'emblée [leur] idéologie » (*ibid.*, p. 40). Secundo : l'approche analogique ignore la diversité des contextes dans lesquels apparaissent les différents mouvements dits fondamentalistes. En effet, cette approche n'explique pas en quoi les réalités dans les pays arabes ou musulmans pourraient être assimilées à la modernité des sociétés occidentales. Sans cette explication, la thèse du désenchantement/réenchantement reste donc incompréhensible. Tertio : l'approche analogique néglige la démarche historique, ignorant par là la genèse des expressions "fondamentalistes" du monde musulman. En effet, le fondamentalisme dit musulman remonte à une tradition réformatrice musulmane *d'avant la rencontre du monde musulman avec la modernité occidentale* (Esposito, 1998). De plus, même dans le cas de la tendance considérée la plus extrême, les *salafistes* wahhabites, il faut savoir qu'au cœur du projet religieux de son fondateur, Ibn Abdelwahhab – qui a vécu entre 1703 et 1792, c'est-à-dire avant l'expédition napoléonienne en Égypte (1798) et la rencontre du monde de l'islam avec l'Occident –, se trouve une critique acerbe de la pratique soufie

---

<sup>23</sup> Traduction de « *Ma'alim 'ala al-Tariq* ». Une lecture déformée de ce livre est incontestablement au fondement du basculement de certaines franges de l'islamisme dans l'extrémisme et la violence. Mais cela ne permet pas d'en faire *le manifeste* de tous ou de la majorité de ces mouvements. D'autant plus que, moins d'une décennie après son apparition, le livre sera critiqué par les principaux leaders des Frères musulmans, organisation à laquelle appartenait Qutb lui-même. A titre d'exemple, voir le livre en arabe du Guide général des Frères musulmans de l'époque, Hassan al-Hudeibi (1977). De même Tamimi : « Within mainstream Islamic movements in the Arab region, intellectuals and scholars throughout the 1980s and 1990s reconsidered their positions vis-a-vis democracy and political pluralism and embarked on a re-reading of Sayyid Qutb. » (2007, p.52).

(soumission totale aux injonctions des cheikhs des *tariqa*, dont l'autorité découlerait aux yeux des aspirants d'une communication directe avec le *Transcendant* ; visites des tombes de saints décédés qui auraient toujours des pouvoirs sur l'ici-bas même dans leur demeure de l'au-delà, etc.). En s'attaquant à ces pratiques jugées hérétiques, car justement par trop mystificatrices et introduisant *de facto* une intermédiation entre le croyant et Dieu, Abdelwahhab et les *salfistes* en général font exactement l'envers de ce que l'on attendrait d'eux dans le cadre de la lecture analogique ; ils combattent le *réenchantement* d'un univers religieux dont ils interprètent le principal dogme (le *Tawhid*) comme étant un refus total de toute émanation du sacré dans le profane.

En somme, cette lecture analogique « risque en fait d'occulter la spécificité de la mobilisation islamiste, les raisons de son ampleur particulière et, tout autant, les axes prévisibles de son évolutions » (Burgat, 2002, p.107)<sup>24</sup>. De plus, cette thèse « ne permet (...) aucunement de préjuger de la relation qui est en train de s'y nouer avec des formes de laïcité, que l'islam pourrait fort bien se réapproprier, la culture musulmane n'étant nullement imperméable à la distinction des registres religieux et profane de la vie en société. » (*ibid.*, 109)<sup>25</sup>. Cette dernière remarque nous invite à se tourner à la quatrième approche islamologique que l'on pourrait qualifier d'approche de la *réappropriation culturelle ou de l'universel islamique*. Cette thèse a d'abord été articulée le plus clairement par Olivier Roy (1984)<sup>26</sup> : au-delà de leur rhétorique religieuse et en dépit des stratégies violentes que certaines de leurs branches adoptent, cette approche nous dit que les islamistes sont globalement, consciemment ou non, les porteurs d'une volonté de modernisation qui se réapproprie l'essentiel des pratiques politiques et sociales occidentales sous le couvert d'un habillage idéologique qui se veut religieux. Cette thèse remet ainsi en cause l'association spontanée entre fondamentalisme et fanatisme/archaïsme et préfère parler de « revivalisme musulman » (Roy, 1985, p.10). Elle insiste sur le fait que « les phénomènes que l'on regroupe sous l'étiquette « fondamentalisme » sont très hétérogènes et relèvent de catégories différentes dont une seule (l'islamisme) est vraiment nouvelle. » (*ibid.*, p. 11). C'est pourquoi l'on propose, dans le cadre de cette approche, de distinguer entre, d'une part, le « traditionalisme » qui représente « la volonté de figer la société au souvenir qu'on en a : c'est-à-dire la société dont parle le grand-père » (*ibid.*), et, d'autre part, l'islamisme qui soutient « l'idée qu'il faut effectuer un retour sur les Textes par-delà la tradition qui les a alourdis et déformés » (*ibid.* p. 12). Dans ce dernier cas, l'ennemi « n'est pas la modernité mais la tradition » (*ibid.*).

---

<sup>24</sup> Pour une autre critique de la thèse du « retour du religieux », Patrick Michel (1994).

<sup>25</sup> En fait, Burgat appuie cette affirmation sur les travaux d'Olivier Carré (1993).

<sup>26</sup> La thèse de l'islamisme comme « réappropriation du politique par le religieux » se retrouve également chez Bruno Étienne (1987).

C'est donc dire que nous faisons face, avec l'islamisme, à un fondamentalisme bien particulier, de nature davantage politique que juridique, par contraste au fondamentalisme des oulémas plus traditionnels. En effet, compte tenu de l'absence de clergé en islam sunnite<sup>27</sup>, « le fondamentalisme de l'alim est essentiellement un fondamentalisme juridique et non politique » (*ibid.*, p.14). Quant aux islamistes, qui sont « loin d'être issues du milieu clérical ou traditionaliste [et] proviennent [plutôt] des enclaves modernistes de la société » (*ibid.*, p. 15), ils veulent plutôt « tirer de l'islam un modèle politique, apte à concurrencer les grandes idéologies de l'Occident. » (*ibid.*). Donc, l'islamisme ne vise pas « le retour à la *sharia*, perçu comme moyen et non une fin, mais la reconstruction des rapports *politiques* selon le modèle de la première communauté musulmane » (*ibid.*, pp. 15-16).

L'approche de *la réappropriation culturelle* rejoint ici en partie l'approche *analogique* ; les deux sont d'accord sur le fait qu'il y a un fondamentalisme musulman et que l'islamisme en fait partie dans la mesure où ces mouvements procèdent d'une volonté de « retour à un passé mythique ». Mais, contrairement à l'approche analogique, l'approche de la réappropriation culturelle soutient que les « jugements de valeur sur l'islamisme ont besoin d'être reconsidérés » (*ibid.*, p.17). En effet, cette approche insiste « sur la modernité de l'islamisme » non plus seulement dans « sa problématique et son lieu de naissance », mais aussi dans *ses effets*. De même, et de manière plus générale, c'est moins la séparation entre la religion et la politique qui pose problème aux islamistes, ils « refusent [plutôt] la séparation entre le politique et le social, entre l'État et la société civile »<sup>28</sup>.

L'approche de la réappropriation, contrairement aux trois approches précédentes, soutient donc la nature moderne des mouvements islamistes ou, à tout le moins, de certaines tendances dans la grande et polymorphe mouvance islamiste. Même lorsque certains de ces défenseurs avancent finalement la thèse de l'échec de ce mouvement, échec qui serait dû au fait que l'islamisme « s'est « social-démocratisé » » (Roy, 1992, p. 9), cela sonne pour nous comme un renforcement manifeste de sa modernité. D'autant plus que l'on continue d'affirmer que les islamistes « ne préconisent (...) pas un « retour » à ce qui était avant, comme les fondamentalistes au sens strict » (*ibid.*, p.15) ; ils

---

<sup>27</sup> « (...) il n'y a pas en islam sunnite de clergé constitué. Le clergé n'est pas un corps social défini par un ensemble d'intérêts précis. (...) La position des ulémas par rapport au politique est plus laïque qu'il ne paraît puisqu'ils admettent l'existence d'un pouvoir de fait *légitime*, ce que refuse le clergé shiite. » (Roy, 1985, p.13). Cette thèse est néanmoins contestée : « Ainsi l'argument formaliste avancé par beaucoup aujourd'hui, qui veut que, à la différence du christianisme, l'islam, qui ne dispose pas d'un clergé au sens chrétien du terme, soit doté d'une sorte de "libéralisme" naturel. Or, les religieux musulmans, les oulémas, ne détiennent pas moins un pouvoir fort : ils disent la Loi, la Règle, ils tranchent les questions soulevées par son application et ils sont, clergé ou pas, bien implantés dans l'appareil du pouvoir. » (Mardam-Bey et Sanbar, 2005, p. 39-40).

<sup>28</sup> Cité dans Étienne (1985, p.215). Étienne également soutient que « l'islamisme (...) tend par des moyens très différents vers une « adéquation » de la société civile et de la société politique. » (*ibid.*, p.211).

veulent plutôt « une réappropriation de la société et de la technique moderne à partir du politique » (*ibid.*, p.16). Tout cela, si l'on veut, dans le cadre d'un discours religieux qui conteste justement la vision weberienne qui soutient que seule la culture occidentale aurait créé l'universel. Dans le cadre de la protestation islamiste, qui « se veut réponse à la problématique de l'État importé et de la segmentation [sociale, ethnique, confessionnelle] », l'islam « est vu comme introduction de l'universel et du bien commun contre les particularismes et le communautarisme. (...) La modernité de la pensée islamiste est dans cette recherche d'un État universel. » (*ibid.*, p.35). Autant de valeurs que l'on pourrait qualifier de républicaines, même si, par ailleurs, en plus de s'être social-démocratisé, l'islamisme, dans son échec, aurait débouché sur l'émergence de nouvelles expressions religieuses néo-fondamentalistes (*ibid.*, p. 9).

Quoi qu'il en soit donc, dans le cadre de cette approche, la modernité islamiste demeure, quoique cette fois dans sa dimension purement inconsciente, puisque, selon Roy, la modernité « s'installe en pays musulmans en dehors de l'islam, et les islamistes sont eux-mêmes partie prenante de ce processus de laïcisation de la religion. » (*ibid.*, p. 38). D'autant plus que l'échec de l'islam politique fait que « le champ politique se dissocie du religieux et, pareillement à la sécularisation politique, on assiste au retour du religieux dans le social » (Roy, 2002, p.8). L'échec de l'islamisme n'a donc « rien à voir avec une désislamisation, mais, paradoxalement, plutôt avec un détachement, une autonomie accrue du politique par rapport au religieux, même et surtout quand la politique se réclame du religieux » (*Ibid.*, p.223). Cela parce que « les mouvements islamistes ont été transformés par [leur] passage à la politique concrète », ce qui les amène à intégrer « dans leur pratique politique le pluralisme, même s'ils ont du mal à en faire la théorie » (*ibid.*). Autrement dit, selon cette version de la thèse de la réappropriation culturelle, l'objet « islamisme » a muté en deux groupes antinomiques : les néofondamentalistes d'une part, les nouveaux socio-démocrates musulmans d'autre part<sup>29</sup>.

D'autres auteurs s'inscrivent aussi dans le cadre de l'approche de la réappropriation et refusent

---

<sup>29</sup> La thèse de l'échec, acceptée par des auteurs comme Kepel (2000), est contestée par d'autres, tel Burgat (2002, p. 239). Selon ce dernier, il « était de longue date évident (notamment pour les lecteurs d'Olivier Roy !), que l'« intégrisme » n'était pas le véritable moteur de la mobilisation islamiste et qu'il était à la fois *condamné* à – mais également et surtout *capable* de – évoluer. Il était même perceptible qu'il avait *commencé* à le faire. (...) Au lieu d'un échec des islamistes, peut-être faudra-t-il dès lors accepter d'y voir un jour celui du regard extérieur qui n'a pas voulu envisager la possibilité de cette évolution quand il ne l'a pas combattu avec acharnement. » Aussi Dupret (1999) : « On a le sentiment, en effet, que les deux auteurs [Roy et Kepel] imputent un projet révolutionnaire à des mouvements politiques, affirment le constat de ce qu'ils n'ont pas réussi dans les objectifs qu'ils s'étaient assignés et en concluent à leur échec. (...) le projet révolutionnaire n'était peut-être pas tant celui de ces mouvements – à l'exception d'un petit nombre d'entre leurs représentants – que celui qu'ils [les deux auteurs] prêtaient à ces mouvements. (...) Ce sont les chercheurs qui leur ont imputé collectivement et globalement ce projet pour pouvoir, en fin de parcours, conclure à leur échec. En ce sens, il n'y a d'échec que de la science politique. »

de « réduire l'« islamisme » au seul fondamentalisme religieux, qui plus est hostile à la laïcité et aux valeurs démocratiques ». Au contraire

Bien davantage qu'une hypothétique « résurgence du religieux », [...] la matrice de l'islamisme n'est autre que la reformulation, avec un lexique plus endogène, de la veille dynamique nationaliste ou anti-impérialiste arabe. [...] Ressenti comme endogène, ce langage a de surcroît et surtout répondu au besoin des anciens colonisés de se (re)différencier de l'Occident – moins d'ailleurs que de le renier – et de lui redonner, en s'écartant de lui, tous les attributs de l'altérité. (Burgat, 2002, p. xiv).

En effet, si on « a souvent considéré que tout discours usant du lexique musulman était incompatible avec ce que la modernité occidentale contient d'universel », en réalité « l'attitude des courants islamistes sur ce terrain est changeante et nulle part monolithique » (*ibid.*, p. xvi). C'est dire que la thèse ne prétend pas que tout islamiste est nécessairement moderne dans ses intentions, ses discours et ses actions. Au contraire, certains islamistes sont sans conteste des réactionnaires avérés, mais ces derniers « ne représentent (...) qu'une minorité » (*ibid.*). En revanche, auprès des courants majoritaires, les « valeurs de la modernité sont sans doute bien moins répudiées que réécrites avec la terminologie du système symbolique musulman. Ce qui contribue davantage à étendre le champ de cette modernisation qu'à en interrompre ou à en perturber la progression. » (*ibid.*, p. xvii).

Ainsi, dans cette variante de la thèse de la réappropriation, l'islamisme remet en cause « le monopole universaliste » de la pensée politique occidentale (*ibid.*, p.25). Mais « comme c'est précisément de la rupture avec la terminologie politique que se nourrit la recette islamiste, le champ des possibles malentendus est particulièrement vaste. » (*ibid.*, p.35). Et l'un de ces malentendus porte sur la manière dont on lit en Occident les conflits politiques dans cette région du monde. Il est en effet erroné de croire que « les luttes politiques entre régimes et oppositions ont aujourd'hui dans le monde arabe un arrière-plan idéologique (laïcisme contre islamisme) tranché. En fait, la défense des privilèges acquis par la nomenklatura au pouvoir tend de plus en plus à se substituer à toute idéologie. » De plus, l'introduction de la référence religieuse dans le champ politique musulman n'est pas le monopole des islamistes, les régimes aussi « n'hésitent (...) jamais, par « téléprédicateurs » ou par oulémas interposés à mobiliser eux-mêmes les ressources de la religion et à le faire dans un sens qui n'est pas nécessairement plus « moderniste » ou plus « libéral » que leurs opposants. » (*ibid.*, p.39).

Concernant la question spécifique de la laïcité, si les islamistes la combattent et lui donnent une « connotation quasi infamante », il faut comprendre que dans le monde musulman celle-ci « n'a



jamais été vécue en effet comme la garantie de droits ou de libertés nouvelles. » Pour eux, cette laïcité « aux allures de cheval de Troie est (...) perçue avant tout comme la plus pernicieuse des armes idéologiques de l'Occident : celle qui – à l'apogée de l'aventure coloniale – a donné son assise juridique et sa respectabilité à l'opération de mise à mort du système normatif musulman. » (*ibid.*, p.70)<sup>30</sup>.

En effet, le processus de modernisation dans le monde musulman mené d'abord par les forces coloniales s'est attaqué violemment à la fois au système symbolique et aux appartenances infra-étatiques qui l'incarnaient, débouchant sur la déchirure du tissu identitaire des sociétés musulmanes. Or, après des indépendances acquises justement en grande partie grâce à la référence islamique et sa force de mobilisation, la violence de ce processus de modernisation n'a pas diminué, bien au contraire. Mené cette fois par des élites acculturées, ce processus de modernisation prendra la forme de "laïcités" d'autant moins légitimes qu'elles s'appuient sur des régimes autoritaires et policiers (Luizard, 2008). Dans le contexte de ce « passage d'une laïcité imposée à une laïcité importée », il est nécessaire de comprendre que l'enjeu de la réislamisation « dépasse largement le « retour du sacré » pour englober la restauration de tout un ordre symbolique déchu. Avant d'être céleste, la « loi de Dieu », ici, est d'abord endogène. » (Burgat, 2002, p.76). Autrement dit, encore une fois, nous avons affaire avec l'islamisme à un particularisme culturel (islamique) qui cherche à renouer avec sa propre capacité d'exprimer l'*Universel*.

Est-ce à dire que l'islamisme est l'obsession d'un passé colonial traumatisant ? A-t-il comme finalité de figer la société dans la nostalgie malsaine d'une période qui doit pourtant être dépassée ? Bien au contraire, dans le cadre de la réappropriation culturelle, « la rhétorique islamiste (...) contribue, et sans doute est-ce là le secret de sa formidable capacité de mobilisation, à « refermer » la traumatisante parenthèse coloniale. » (*ibid.*, p.78). L'islamisme devient ainsi idéologie de ressourcement identitaire mais aussi langage de contestation de l'ordre étatique autoritaire.

Est-ce à dire, alors, que l'islamisme est libéral ? L'approche de la réappropriation culturelle ne va pas jusque là. Les valeurs islamiques ainsi réhabilitées doivent aussi pouvoir être retravaillées pour retrouver le contact qu'elles ont perdu avec les nouvelles réalités dans le monde musulman. Ce travail nécessite par ailleurs d'historiciser l'héritage culturel, de sortir de la littéralité de sa lecture et,

---

<sup>30</sup> Ferro explique la position du leader islamiste marocain, Abdessalam Yassin, concernant la laïcité : « Yassine observe, en ce qui concerne l'Algérie par exemple, « que le bien long séjour des Français dans ce pays ne leur a pas suffi pour s'apercevoir qu'en Islam il n'existe pas de cléricature, que la séparation entre religion et politique ne s'est jamais posée pour la simple raison que l'allégeance à Dieu ne passe par l'entremise de personne. Or ce qui, en France, était un acquis historique positif, cette laïcité en l'occurrence, a été pour les musulmans l'arme avec laquelle on a détruit et dévasté leur liberté ». Ce que « la loi musulmane avait régulé, la laïcité l'a détrôné au bénéfice de lois faites pour encadrer juridiquement la conquête coloniale ». » (2002, p. 207).

donc, de pouvoir aussi s'en distancier (*ibid.*, p. 96). Mais il faut reconnaître que les « manières islamistes de lire la doctrine ne sont pas seulement multiples, elles sont évolutives. » (*ibid.*, p.98). À titre d'exemple, sur la question de la démocratie, les attitudes islamistes « couvrent un spectre qui va de l'acceptation sans conditions ni réserves au rejet le plus automatique et le plus entier. » (*ibid.*, p.189). Quant à la laïcité plus précisément :

La laïcisation volontariste n'ayant jamais pris le temps d'opérer une nécessaire « réécriture » de la modernité aux couleurs de la culture locale, c'est à ce préalable indispensable que – sous couvert de son discours de refus –, l'alchimie islamiste serait, dans cette hypothèse, en train de participer aujourd'hui<sup>31</sup>. (*ibid.*, p. 229)

L'incapacité de certains chercheurs de voir cet état de fait est induite par le fait qu'« est généralement négligée la prise en compte des dynamiques doctrinales et tactiques internes, qui sont pourtant les paramètres essentiels de l'analyse. Selon des rythmes variables en fonction des contextes nationaux, des mutations sensibles affectent les premiers credo islamistes. » Ces mutations atténuent « la dimension réactionnelle de la rhétorique islamiste », réduisant ainsi « la distance entre des univers référentiels (la pensée musulmane classique et l'univers de la modernité politique dite occidentale) dont l'antinomie a été trop vite considérée comme irréductible. » (*ibid.*, p. 240). Il faut dire que cette affirmation est par ailleurs bien étayée.

Du Tunisien Rached Ghannouchi franchissant depuis son exil londonien le pas symbolique du rejet du principe de la condamnation à mort des apostats jusqu'aux petits pas du parti Wasat égyptien à la recherche d'une intégration plus explicite des chrétiens à la dynamique culturelle et politique du courant islamiste, les exemples sont nombreux de cette réconciliation de l'islam oppositionnel avec des valeurs libérales un temps rejetées au nom de leur identification avec la déculturation coloniale. (*ibid.*, p.271).

Ce sont là en général les conclusions des travaux de plusieurs autres islamologues américains (Esposito, 1998; Esposito et Voll, 2001). Nous ne pouvons malheureusement pas les présenter ici. Cependant, il existe aussi d'autres chercheurs qui récuse certaines de ces conclusions, particulièrement en ce qui concerne la laïcité. Ces auteurs soutiennent plutôt que si, en effet, dans les sociétés arabes « les pouvoirs sont séparés », les islamistes « rejettent l'ensemble de l'expérience qui a obligé les musulmans, même inconsciemment, à séparer les divers champs de l'activité humaine (...). Ils s'opposent à l'expérience générale de plus en plus affirmée d'une religion

---

<sup>31</sup> Un autre islamologue avait déjà avancée, sous un mode encore plus affirmatif, cette même hypothèse : « [l]e radicalisme islamique, nous dit cette fois Olivier Carré, (...) une fois sûr de ses racines, intégrera haut la main – même sans le dire explicitement – le champ moderne du politique. (...) L'État séculier moderne est en passe d'être naturalisé islamique. » (1992, t1, p.17).

transformée en expérience personnelle dans un contexte de sécularisation de fait. » (Ghalioun, 2006, p. 17). Mais, quoi qu'il en soit, il nous est maintenant possible de se tourner au cas spécifique du processus de la laïcisation de l'État tunisien.

## VI. Processus de laïcisation de l'État tunisien

L'État tunisien vit actuellement des transformations majeures, notamment par une récente ouverture démocratique de son champ politique ainsi que par la présence très active d'un mouvement politique d'obédience islamiste au sein des institutions de l'État, dont une représentation majoritaire au sein de l'Assemblée Constituante de 2011 et une présence plus ou moins importante au sein du pouvoir exécutif. De plus, le cas tunisien nous semble d'autant plus intéressant que le pays a adopté, en 2014, une constitution considérée par beaucoup d'observateurs locaux et étrangers comme étant très avant-gardiste.

Cependant, pour donner une certaine profondeur à notre présentation du processus de laïcisation en Tunisie contemporaine, il nous semble important de commencer l'analyse par un regard diachronique qui rend justice à l'expérience politique tunisienne depuis sa rencontre avec les idées modernes du constitutionnalisme et des droits de l'homme. Aussi, nous tenterons de décrire les avancées et les retournements de cette expérience depuis au moins le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle et jusqu'à aujourd'hui. Cette description se décline en quatre moments : la Tunisie avant les temps modernes, la Tunisie sous la domination coloniale, la Tunisie pendant la période des autoritarismes nationalistes et, enfin, la Tunisie après la Révolution des jasmins.

### **La Tunisie avant les temps modernes**

Avant sa rencontre avec les idées de la modernité, la Tunisie vivait, au moins pour 10 siècles, dans le giron de ce que nous pouvons nommer l'univers islamique. Conquise des mains de la Rome antique vers la fin du VII<sup>ième</sup> siècle (date de la fondation de la ville Kairaoun par le conquérant musulman, Okba Ibn Nafaa), la Tunisie a connu, de 670 à 1575, plusieurs pouvoirs tribales à connotation religieuse. Ainsi, elle fut gouvernée, notamment, par les dynasties aghlabide, fatimide, çanhajide (ou ziride), almohade et, enfin, haffside (Julien, 1994).

Il serait bien évidemment peu pertinent dans le cadre d'une réflexion sur le processus de laïcisation en Tunisie de s'attarder davantage sur cette période et ces pouvoirs tribales, si ce n'est pour souligner qu'ils ont légué à la population tunisienne une identité arabo-islamique qui constituera par la suite, dans la période contemporaine, un des principaux enjeux soulevés par les débats entourant la question de la laïcité dans ce pays. De même, à tort ou à raison, cette période reste dans l'imaginaire social tunisien comme une phase d'une grande fertilité intellectuelle et de grandeur civilisationnelle, que cet imaginaire associe souvent à une influence positive d'un modus vivendi gouverné essentiellement par la norme religieuse islamique. C'est dans ce double héritage, comme on le verra plus loin, que puise sa force le discours politique à référent islamique, c'est-à-

dire le discours des mouvements islamistes tunisiens.

En fait, cet héritage se consolidera avec l'arrivée des Ottomans en Tunisie, vers 1575. À partir de cette date, la Tunisie devient une province de l'Empire ottoman et l'État tunisien un simple pouvoir-vassal de la Sublime Porte à Istanbul (*Idem.*). Cet État-vassal sera ainsi gouverné, à la manière des provinces ottomanes partout dans le monde musulman, par une oligarchie militaire (deys et beys). En 1705, cette oligarchie se cristallisera avec la fondation, sous le leadership du Dey Hussein, de la dynastie husseïnide. C'est donc sous le règne de cette dynastie que l'État tunisien et ses élites politiques et culturelles vont faire la rencontre du monde occidental et de ses idées modernes (Hourani, 1991a).

En fait, cette période tardive de la présence ottomane en Tunisie est importante pour comprendre le processus de laïcisation dans ce pays. Car, en effet, c'est pendant cette phase, et plus particulièrement entre 1837 et 1855, que le monde musulman connaîtra ses premières réformes administratives et politiques (les *tanzimat*). Pour ce qui nous occupe plus précisément, c'est-à-dire le rapport entre la politique et la religion, ces *tanzimat* avaient culminé sur la promulgation d'un rescrit impérial, l'ordonnance *Gülhâni* (1839), qui abolissait l'esclavage et ouvrait la voie à une égalité entre les sujets de l'empire.

Plus important encore que l'ordonnance *Gülhâni*, la Sublime Porte va promulguer le *Hatti-Humayoun* (1856), un deuxième rescrit qui, tout en reprenant les avancées de l'ordonnance *Gülhâni*, va reconnaître l'égalité des sujets de l'Empire ottoman, et ce, quelle que ce soit leur religion (Hourani, 1991b.). Ce rescrit ne tardera pas à avoir sa répercussion tunisienne dans la forme de l'adoption du Pacte fondamental (1857) et de la première constitution du monde musulman (1861), les deux documents reprenant et consacrant les idées à orientation libérale de la liberté de culte et de l'égalité des sujets (*idem.* ; Chakir, 2006). Toutefois, ces documents inaugurent également, si l'on peut dire, la tension qui persistera dorénavant entre deux normes constitutionnelles également présentes dans la réflexion et l'action politiques des élites tunisiennes, à savoir la norme laïque d'origine occidentale et la norme religieuse par définition islamique.

Ainsi, le préambule du Pacte fondamental de 1857 se référait explicitement à ces deux normes, en proclamant tout à la fois l'attachement de l'État husseïnide « à la religion musulmane et à la conformité des réformes à la charia' », mais aussi à l'exemple occidental qui, selon les documents, démontre l'importance des libertés individuelles pour la modernisation et le modernisme. Aussi, à côté de son attachement à l'islam, le document fait sienne le principe-trilogie *liberté, égalité et propriété*. Il cite par ailleurs explicitement, dans son article 4, son respect pour les droits individuels et particulièrement *la liberté de conscience et de culte* (*Idem.*).

Ce sont ces acquis que la Constitution de 1861, première constitution du monde musulman, va reprendre et approfondir, tout en reproduisant la tension de la double normativité, moderne et religieuse. En effet, ce document fondamental, qui établit en fin de compte une monarchie constitutionnelle en soumettant le pouvoir du dey à des règles constitutionnelles, renvoie tout de même à la référence religieuse islamique, qu'il dit vouloir respecter. Ainsi, ce texte, tout reconnaissant dans son article 114 l'égalité des citoyens sans égard à leur confession religieuse<sup>32</sup>, instaure un serment royal qui invoque Dieu et reconduit également l'autorité du Conseil religieux (*madjles char'i*), instance devant voir à la conformité des lois avec la chari'a. En parallèle, le texte restreint le champ de compétence de ce conseil au statut personnel et aux affaires immobilières, affranchissant ainsi le droit criminel de la norme religieuse.

Enfin, en dépit du fait qu'elles constituent des avancées certaines vers un État de droit pouvant éventuellement garantir la liberté de conscience et l'égalité citoyenne, il est clair que ces réformes demeurent loin d'une laïcité telle que nous l'avons définie dans notre section précédente. Cependant, le survol de cette phase plutôt lointaine permet de souligner que, dès le début des réformes modernistes en Tunisie, une préoccupation centrale des réformateurs a été de donner un fondement religieux à leurs réformes. Il leur semblait donc important de réconcilier les principes religieux traditionnels et endogènes avec les principes modernes exogènes.

### **La Tunisie sous le protectorat français**

En 1881, la Tunisie tombe finalement sous l'emprise du colonialisme français, dans la forme d'un mandat onusien plaçant le pays sous le protectorat de la France. En fait, bien avant ce contrôle direct, les puissances occidentales, la France mais aussi dans une moindre mesure l'Angleterre, s'ingéraient dans les affaires intérieures du pays. D'ailleurs, les développements que nous venons juste d'exposer dans la section précédente ont tous été menés sous la pression de ces puissances. De même, et paradoxalement, ce sont ces puissances qui pousseront en 1864 le bey à suspendre la constitution à orientation libérale de 1861 (Chakir, 2006). Mais, malgré sa suspension, cette constitution demeurera une référence symbolique majeure pour le mouvement nationaliste tunisien. Ce mouvement fondera ainsi, dès 1920, sous le leadership de cheikh Abdelaziz Athaalibi, un parti politique qui portera le nom de *Hizb adestour* (destour = constitution) qui adopte un programme politique en huit points parmi lesquels le respect, la promotion et la sauvegarde des libertés individuelles (*Idem.* ; Hourani, 1991a).

---

<sup>32</sup> L'article se lit ainsi : « les créatures de Dieu devant être égales devant la loi sans distinction, du fait de leur origine, de leur religion ou de leur rang ».

Mais, très vite, ce parti sera miné par la tension de la double normativité que nous avons soulignée ci-haut. En effet, le parti fera face à une session menée par celui qui sera le président de la Tunisie indépendante, Habib Bourguiba, qui créera son propre parti politique, le *Néo-Destour* dès 1934. Cette session mettra ainsi au jour la composition hétéroclite de l'élite tunisienne. Au moment où une certaine partie de cette élite, tout en s'ouvrant aux acquis modernistes, voulait préserver son enracinement identitaire et religieux arabo-islamique, une autre partie souhaitait se détacher plus clairement de cette enracinement et asseoir son action politique dans une posture nationaliste inspirée davantage par les idées des Lumières et des mouvements révolutionnaires du XX<sup>ième</sup> siècle (Raymond et Poncet, 1961).

Ainsi, tout au long de cette phase historique, l'essentiel de ce qui peut être retenu se résume à cette concurrence plus ou moins implicite entre deux élites, l'une moderniste et l'autre réformatrice, quant à la direction politique mais aussi culturelle du combat nationaliste pour l'indépendance. Une fois l'indépendance acquise, en 1956, cette concurrence deviendra de plus en plus explicite.

### **La Tunisie indépendante : la laïcité postcoloniale**

En 1956, la Tunisie accède donc à l'indépendance. L'acte inaugural de cette phase a été l'instauration d'une Assemblée constituante et l'adoption de la première constitution de la République tunisienne (1959). Dans l'aire du temps des constitutions arabes, la constitution tunisienne va entériner la double normativité, religieuse et séculière (Lavorel, 2005), qui a divisé plus ou moins le mouvement nationaliste tunisien.

Ainsi, cette constitution s'ouvre avec la formule rituelle islamique : « Au nom de Dieu, clément et miséricordieux » et proclame dans son préambule vouloir « demeurer fidèle aux enseignements de l'Islam ». De même, elle considère, dans son article 1, que « l'islam est la religion de l'État tunisien » et exige que le chef de l'État tunisien doit obligatoirement être de confession musulmane. Elle impose, enfin, à tous les commis de l'État, élus et non-élus des serments religieux, dont la formule provient de la tradition musulmane. Cependant, cette même constitution proclame dans son préambule vouloir « demeurer fidèle aux valeurs humaines qui constituent le patrimoine commun des peuples attachés à la dignité de l'Homme, à la justice et à la liberté ». Elle instaure ensuite un régime républicain censé être « la meilleure garantie pour le respect des droits de l'Homme, pour l'instauration de l'égalité des citoyens en droits et en devoirs ». Elle reprend d'ailleurs, dans son article 5, cette volonté de faire du régime républicain le garant des « libertés fondamentales et [des] droits de l'Homme dans leur acception universelle, globale, complémentaire et interdépendante. » Enfin, elle réaffirme, dans l'article 6, l'égalité citoyenne en stipulant que : « [t]ous les citoyens ont

les mêmes droits et les mêmes devoirs. Ils sont égaux devant la loi. »

En parallèle à cette double normativité constitutionnelle, le pouvoir tunisien, sous la direction du président Habib Bourguiba, mettra en œuvre, au nom d'une volonté modernisatrice, un ensemble de mesures qui sont, d'un côté, véritablement laïcisatrices, mais, d'un autre côté, clairement contraire aux principes de la laïcité, dans le sens où elles cherchent à séculariser par la force une société qui demeurait attachée à sa religiosité. Ainsi, et outre l'établissement d'un ministère des affaires religieuses et la fonctionnarisation de la fonction d'imam, mettant ainsi l'institution religieuse islamique sous l'emprise de l'État, l'État bourguibien, dès 1956, nationalisera les fondations religieuses (*djemia habous*), abolira les tribunaux religieux, interdira la polygamie et établira le droit au divorce par consentement mutuel. En 1958, l'adoption légale est reconnue dans le code du statut personnel, mesure en principe contraire à la chari'a, mais en même temps ce code préserve les règles religieuses de l'héritage et l'autorité morale de l'époux au sein de la famille. En 1973, la législation tunisienne accordera un droit large à l'avortement, mais, en même temps, on reconduit une conception patriarcale de la famille puisque la loi continue à considérer l'homme comme étant le chef de famille, la femme n'étant pas obligée par la loi de subvenir aux dépenses du foyer. Dans le même sens, la fille n'est pas considérée l'égale du garçon en ce qui concerne l'héritage puisqu'elle hérite de la moitié de la part du garçon. La loi exige également que le mari d'une tunisienne musulmane devant nécessairement être musulman.

En fait, avant même l'adoption de ces règles, Bourguiba multipliera les discours et les actions provocatrices en encourageant à rompre le jeûne et en donnant l'exemple dans une apparition télévisuelle. De même, il fermera la seule université d'études islamiques du pays, l'Université Zeitouna, et ordonnera la destruction des *zaouias* et autres lieux de pèlerinage (tombes de saints, etc.). L'État mènera par ailleurs une campagne contre le port du voile et les interdits alimentaires (porc, vin). Le président Ben Ali ira encore plus loin en interdisant en 2006 le voile islamique, considéré dorénavant comme un habit sectaire, et ce, dans tous les lieux et les espaces publics (université, administrations, hôpitaux, etc.).

Comme on peut le constater, l'État tunisien indépendant a, dès le début, adopté une démarche que l'on peut nommer, avec Ghalioun, Pierre-Jean Luizard ou Nasr, comme étant une réingénierie culturelle qui visait à une sécularisation forcée de la société. Pour ce faire, outre ses nombreuses contradictions, la laïcité ainsi promue par les pouvoirs tunisiens a été en fait une laïcité postcoloniale, dont la raison d'être a été la perpétuation d'un régime politique autoritaire. L'hypothèse que nous faisons est que c'est cette sécularisation forcée qui va produire la réaction



islamiste et son opposition à l'idée même de la laïcité.

En effet, dès 1967, des personnalités religieuses commencent à s'organiser pour contrer les politiques non seulement laïcisatrices mais bien plutôt sécularisatrices de l'État tunisien. Cette action politico-religieuse naîtra d'abord dans des Associations pour la sauvegarde du Coran. C'est au sein de ce type d'organisation que les futurs leaders du mouvement islamiste feront leurs classes, à l'instar de Rachad al-Ghannouchi ou Abdelfattah Mourou. Ce sont, en effet, ces deux dernières personnalités qui créeront, en 1972, le Mouvement de la tendance islamique (MIT), dont les principales revendications seront l'arrêt de la laïcisation de l'État et la création de ce qu'ils appellent un État islamique (*dawla islamiyya*). Le MIT deviendra plus tard, en 1980, l'actuel *hizb annahda* (Parti de la renaissance). Malgré ces revendications de nature religieuse, le leader de ce mouvement, Rachad al-Ghannouchi, qui est connu pour être non seulement un activiste politique mais aussi un penseur islamique, va articuler une pensée politico-religieuse que plusieurs considèrent comme étant l'une des plus ouverts sur les valeurs libérales (Esposito, 1998 ; Esposito et Voll, 2001, Burgat, 1998).

Or, face à ces mouvements, l'État tunisien deviendra de plus en plus un État-policier (Fregosi, 2004 ; Fregosi et Zeghal, 2005 ; Lamchichi, 2000). Ainsi, et malgré son caractère modéré, Ghannouchi sera, dans un premier temps, condamné à la prison à vie. Il vivra par la suite un long exile dans la capitale londonienne (1990-2011). C'est dans ce contexte qu'éclatera en 2011 ce que plusieurs observateurs ont appelé la Révolution des jasmins, l'acte inaugural du Printemps arabe, c'est-à-dire des révoltes populaires qui, dans le cas tunisien, chasseront Ben Ali du pouvoir et ouvriront la voix à une véritable démocratisation du pays.

## **La Tunisie après la Révolution des jasmins**

La Révolution des jasmins, avec ses revendications libérales (liberté, justice et dignité), mène donc au renversement du régime et ouvre la voie à une démocratisation réelle du pays. Une constituante sera formée et, sous la supervision d'observateurs étrangers, des élections libres et transparentes seront tenues. Les islamistes remportent ces élections et forme, à partir d'octobre 2011, la majorité du parlement. En 2014, cette Assemblée rédige et entérine, à une très forte majorité, une nouvelle constitution qui fait place à de véritables avancées laïcisatrices, même si la double normativité reste de mise ici aussi.

En effet, d'abord dès le préambule, les législateurs tunisiens expriment l'attachement du peuple tunisien, tout à la fois, « aux enseignements de l'Islam et à ses finalités caractérisées par l'ouverture et la modération » mais aussi aux « nobles valeurs humaines et hauts principes des

droits de l'Homme universels ». De même, la nouvelle constitution se dit explicitement inspirée, d'un côté, « par notre héritage culturel accumulé tout le long de notre histoire, par notre mouvement réformiste éclairé fondé sur les éléments de notre identité arabo-musulmane » et, d'un autre côté, par « les acquis universels de la civilisation humaine ».

Ainsi, l'article 1 de la constitution stipule que la Tunisie est un État qui a l'islam comme religion. Dans une perspective encore plus large que l'islam en soi, la constitution fait aussi de l'État, dans l'article 6, le gardien de la religion (art. 6 : « L'État est le gardien de la religion. »). Cependant, dans ce même article, la constitution stipule que l'État « garantit la liberté de croyance, de conscience et le libre exercice des cultes ; il est le garant de la neutralité des mosquées et lieux de culte par rapport à toute instrumentalisation partisane. » Il faut dire que, en soulevant expressément la question de la liberté de conscience, c'est peut-être là l'avancée la plus importante de ce document constitutionnel, puisqu'il ouvre ainsi la voie à des libertés qui vont au-delà de la traditionnelle tolérance islamique vis-à-vis des religions monothéistes. Toutefois, cet acquis ne va pas de soi du fait que la constitution, dans ce même article, stipule que l'État « s'engage à diffuser les valeurs de modération et de tolérance, à protéger les sacrés et à interdire d'y porter atteinte, comme il s'engage à interdire les campagnes d'accusation d'apostasie et l'incitation à la haine et à la violence. Il s'engage également à s'y opposer. » Or, protéger le sacré et interdire les accusations d'apostasie fait craindre que l'État s'ingère dans les discours religieux et/ou a- ou irréligieux.

Sur un autre plan, la nouvelle constitution reconnaît pleinement l'égalité citoyenne dans l'article 21 : « Les citoyens et les citoyennes, sont égaux en droits et devoirs. Ils sont égaux devant la loi sans discrimination aucune. » Mais, en contradiction avec cette exigence, l'article 39 donne à l'État la mission d' « enraciner l'identité arabo-musulmane ». De même, la constitution reconduit l'obligation des serments religieux envers les élus (art. 58 et 76) et exclut de la première fonction de l'État, la présidence, tout citoyen de confession autre que musulmane (art. 74 : « La candidature à la présidence de la République est un droit pour toute électrice et pour tout électeur jouissant de la nationalité tunisienne par la naissance, et étant de confession musulmane. »)

## VII. Conclusion

En guise de conclusion à ce bref survol historique du processus de laïcisation en Tunisie, nous pouvons d'abord confirmer la présence d'un tel processus. En effet, il est clair que, depuis sa rencontre avec les idées modernes de l'Occident, les élites intellectuelles et politiques tunisiennes sont habitées par une préoccupation réformatrice qui, au gré des périodes, va plus ou moins clairement dans le sens d'une laïcisation de l'État tunisien. Que ce soit avant la colonisation française ou après l'indépendance, l'État tunisien a adopté le constitutionnalisme comme modalité législative devant asseoir son modernisme. Ainsi, que ce soit dans la constitution de 1861, dans celle de 1959 ou dans celle encore plus récente de 2014, on trouve une volonté certaine de proclamer les valeurs de liberté et d'égalité citoyenne, deux principes fondamentaux de la laïcité. Cependant, cette volonté côtoie un attachement à l'identité islamique, voire à la norme islamique, qui soulève des questions sur le sens à donner à l'orientation libérale inscrite dans ces constitutions. Ainsi, à titre d'exemple, nous avons vu que la dernière constitution, bien qu'adoptée sous une majorité islamiste, reconnaît les libertés de culte et de conscience. Mais, en même temps, elle accorde à l'islam, dont elle fait la religion de l'État, un statut privilégié. Évidemment, et au-delà de cette double normativité (séculière et religieuse) qui connote les textes constitutionnels, c'est seulement à l'aune de l'action étatique que l'on pourrait réellement jauger du sérieux des mesures laïcisatrices prises par les pouvoirs publics. C'est dire que le cas tunisien doit demeurer sous l'observation pour les prochains mois et années, et seul l'avenir nous dira si nous sommes là, avec ce cas, devant un cas réel d'une laïcisation d'un État arabo-musulman. Sinon laïc, cet État deviendra ainsi le premier pays arabo-musulman à respecter un tant soit peu les visées de la laïcité, c'est-à-dire le respect des libertés religieuses et de l'égalité citoyenne.

### Références principales :

- ABDEL-MALEK, A. (1965), *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*, Paris, Éditions du Seuil.
- ACHI, R. (2005), La laïcité en situation coloniale : Usages politiques croisés du principe de séparation des Églises et de l'État en Algérie (1907-1959), *Politix*, 17 (66), 81-106.
- AI-GHAZALI, M. (1988), *Min Huna Na'lam* (D'ici nous apprenons), en arabe, Alger, Dar al-Kutub.
- AI-HUDEIBI, H. (1977), *Du'aat la Quthat* (Prédicateurs, non juges), en arabe, Le Caire, Dar at-tawzi' wa an-nashr al-islamiyya.
- AL-JABRI, M. A. (2007), *La raison politique en islam. Hier et aujourd'hui*, Paris, La Découverte.
- AI-QARADAWI, Y. (2007), *al-Din wal-Siyassa*, (*La religion et la politique*), en arabe, disponible sur [www.qaradawi.net](http://www.qaradawi.net)
- AMIN, A. (1949), *Zu'ama 'al-islam fil-'asr al-hadith* (Les chefs de file de la pensée réformiste à l'époque contemporaine), en arabe, Le Caire, Maktaba an-nahda al-misriyya.
- AMIRAHMADI, H. (1995), « Terrorist Nation or Scapegoat? », *Middle East Insight*, vol. X, no. 6.
- BALTHAZAR, L. (1987), « Les fondements de la culture politique », dans Orban, E. et Fortmann M. (dir.), *Le système politique américain*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- BAUBÉROT, J. (2001), « La laïcité comme pacte laïque », dans J. Baudouin et P. Portier (dir.), *La laïcité, une valeur aujourd'hui ? Contestations et renégociations du modèle français*, France, Presses Universitaires de Rennes.
- BAUBÉROT, J. (2005), « La séparation et son contexte sociohistorique », dans J. Baubérot et M. Wievorka (dir.), *Les entretiens d'Auxerre. De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*, Paris, L'Aube.
- BAUBÉROT, J. (2007), *Les laïcités dans le monde*, Paris, PUF.
- BURGAT, F., (1988), *L'Islamisme au Maghreb, la voix du Sud*, Paris, Karthala 1988, Payot 1995, 2008
- BURGAT, F., (2002), *L'Islamisme en face*, Paris, La Découverte.
- BURGAT, F. (2005), *L'ISLAMISME À L'HEURE D'AL-QAIDA. RÉISLAMISATION, MODERNISATION, RADICALISATIONS*, PARIS, LA DÉCOUVERTE.
- CARRÉ, O. et Dumont, P. (1992), *Radicalismes islamiques*, Paris, L'harmattan.
- CARRÉ, O. (1993), *L'ISLAM LAÏQUE, LE RETOUR DE LA GRANDE TRADITION*, PARIS, ARMAND COLLIN.
- CHEKIR, H. (2006), « Les sources d'inspiration de la Constitution tunisienne de 1861 », dans P.-J. Luizard (dir.), *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, Paris, La Découverte.
- DOBBELAERE, K. (1981), *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Brussels, Presses Interuniversitaires Européennes.
- DOBBELAERE, K. (2005), « D'une institution particulière à la société globale : Analyse d'un parcours de recherche », dans D. Mercure (dir.), *L'analyse du social. Les modes d'explication*. Presses de l'Université Laval.
- DUPRET, B. (1999), « Avec Une touche de nuance : À propos de Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme* », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 38, pp. 561-564.

- ESPOSITO, J. L. (1998), *Islam and Politics*, New York, Syracuse University Press.
- ESPOSITO, J. L. et VOLL, J. O. (2001), *Makers of Contemporary Islam*, New York, Syracuse University Press.
- ETIENNE, B. (1987), *L'islamisme radical*, Paris, Hachette.
- FERRO, M. (2002), *Le Choc de l'islam. XVIIIe – XXIe siècle*, Paris, Odile Jacob.
- FIELD, M. (1994), *INSIDE THE ARAB WORLD*, CAMBRIDGE, MA : HARVARD UNIVERSITY PRESS.
- FILALI-ANSARI, A. (2002), *L'Islam es-il hostile à la laïcité ?*, Paris, Sindbad.
- FRÉGOSI, F. (2004), « La régulation institutionnelle de l'islam en Tunisie : Entre audace moderniste et tutelle étatique », *Ceri-sciences-po*, disponible : [www.ceri-sciencespo.com/archives/mai04/artff.pdf](http://www.ceri-sciencespo.com/archives/mai04/artff.pdf).
- FRÉGOSI, F. et ZEGHAL, M., « Religion et politique au Maghreb : les exemples tunisien et marocain », *Policy Paper* n° 11 - mars 2005, Institut français des relations internationales.
- GEISSER, V. (2007), « Des Voltaire, des Zola musulmans... ? Réflexion sur les nouveaux dissidents de l'islam », *Revue internationale et stratégique* (65), printemps 2007, p. 142-155.
- GHALIOUN, B. (1991), *Le Malaise arabe. L'État contre la nation*, Paris, La Découverte.
- GHALIOUN, B. (1997), *ISLAM ET POLITIQUE*, ÉDITION LA DÉCOUVERTE
- HAARSCHER, G. (2008), *LA LAÏCITÉ*, PARIS, PUF.
- HOURANI, A. (1991a), *La pensée arabe et l'Occident*, Trad. de l'anglais par Sylvie Bess Ricord, Paris, Naufal.
- HOURANI, A. (1991b), *Histoire des peuples arabes*, Trad. de l'anglais par Paul Chemla, Paris, Seuil.
- JULIEN, C.-A., (1994), *Histoire de l'Afrique du Nord. Des origines à 1830*, Paris, Payot & Rivages.
- KEPEL, G. (1991), *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil.
- KEPEL, G. (2000), *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard.
- KHALID, M.K. (1974), *Min Huna Nabd'a* (D'ici nous commençons), en arabe, Dar al-Kitab al-'Arabi, Beyrouth.
- KHASHAN, K. (1998), The Development Programs of Islamic Fundamentalist Groups in Lebanon as a Source of Popular Legitimation, dans Moussali, A. S. (dir.), *Islamic Fundamentalism. Myths and Realities*, Ithaca, Ithaca Press.
- KHOSROKHAVAR, F. et ROY, O. (1999), *Iran : comment sortir d'une révolution religieuse*, Paris, Seuil.
- KINTZLER, C. (1998), *Tolérance et laïcité*, France, Pleins Feux.
- KYMLICKA, W. (2001), *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Canada, Éditions du Boréal.
- LAMCHICHI, A., (2000), « Laïcité autoritaire en Tunisie et en Turquie », *Confluences Méditerranée* - N° 33, P RINTEMPS.
- LAOUST, H. (1983), *Pluralismes dans l'islam*, Paris, Geuthner.

- LAVOREL, S. (2005), *Les constitutions arabes et l'islam. Les enjeux du pluralisme juridique*, Montréal, Presses de l'Université du Québec.
- LEWIS, B. (2001), « THE ROOTS OF MUSLIM RAGE », *POLICY*, VOL. 17, NO. 4.
- LEWIS, B. (2002), *QUE S'EST-IL PASSÉ ? L'ISLAM, L'OCCIDENT ET LA MODERNITÉ*, PARIS, GALLIMARD.
- LUIZARD, P.-J. (2006), *Le choc colonial et l'islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam*, Paris, La Découverte
- LUIZARD, P.J. (2008), *Laïcités autoritaires en terres d'islam*, Paris, Fayard.
- MACLURE, J. et Taylor C. (2010), *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal.
- MANTRAN, R. (1989), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard.
- MARDAM-BEY, F. et SANBAR, E. (2005), *Être arabe, Entretiens avec Cristophe Kantcheff*, Paris, Sindbad.
- MEDDEB, A. (2002), *La maladie de l'islam*, Paris, Éditions du Seuil.
- MICHEL, P. (1994), *Politique et religion, la grande mutation*, Paris, Albin Michel.
- MILOT, M. (2002), *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols Publishers, Bibliothèque de l'École des Hautes Études/Sorbonne.
- MILOT, M. (2008), *La laïcité*, Québec, Novalis.
- NASR, S. V. R. (1999), « European Colonialism and the Emergence of Modern Muslim States » dans John L. Esposito (ed.), *The Oxford History of Islam*, New York, Oxford University Press.
- PENA-RUIZ, H. (1998), *La laïcité*, France, Flammarion.
- PENA-RUIZ, H. (2005), *Histoire de la laïcité : Genèse d'un idéal*, Paris, Gallimard.
- PERRY, M. J. (2005), « Convictions religieuses et confection des lois : une relation compatible avec la conception américaine de la laïcité », dans É. ZOLLER (dir.), *La conception américaine de la laïcité*, Paris, Dalloz-Sirey.
- PIPES, D. (2002), *IN THE PATH OF GOD. ISLAM AND POLITICAL POWER*, NEW JERSEY, TRANSACTION BOOKS.
- RAMADAN, T. (2002), *AUX SOURCES DU RENOUVEAU MUSULMAN. D'AL-AFGHANI À HASSAN AL-BANNA, UN SIÈCLE DE RÉFORMISME ISLAMIQUE*, PARIS, ÉDITION TAWHID.
- RAWLS, J. (2003), *La justice comme équité. Une reformulation de la théorie de la justice*, Paris, La Découverte.
- RAYMOND, A. et Poncet J. (1961), *La Tunisie, Que sais-je?*, Paris, Presses universitaires de France.
- REDISSI, H. (1998), *Les politiques en Islam. Le Prophète, le Roi et le Savant*, France, L'Harmattan.
- ROLLET, J. (2001), *Religion et politique. Le christianisme, l'Islam, la démocratie*, France, Grasset.
- ROY, O. (1985), *L'Afghanistan : Islam et modernité politique*, Paris, Seuil.
- ROY, O. (1992), *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil.
- ROY, O. (2002), *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil.
- ROY, O. (2005), *La laïcité face à l'islam*, Paris, Éditions Stock.
- SAAÏDIA, O. (2005), « L'anticléricisme article d'exportation? Le cas de l'Algérie avant la

Première Guerre mondiale », *Vingtième Siècle*, n° 87, Juillet-Septembre.

SAID, E. (1979), *ORIENTALISM*, NEW YORK, VINTAGE BOOKS.

SAID, E. (2002), « IMPOSSIBLE HISTORIES: WHY THE MANY ISLAMISMS CANNOT BE SIMPLIFIED », *HARPER'S*, JULY. DISPONIBLE : [HTTP://WWW.MTHOLYOKE.EDU/ACAD/INTREL/CRISIS/SAID.HTM](http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/crisis/said.htm).

SPOHN, W. (2003), « MULTIPLE MODERNITY, NATIONALISM AND RELIGION: A GLOBAL PERSPECTIVE », *CURRENT SOCIOLOGY*, VOL. 51 (3/4): 265-286.

TAMIMI, A. (2007), « ISLAM AND DEMOCRACY FROM TAHTAWI TO GHANNOUCHI », *THEORY, CULTURE & SOCIETY*, VOL. 42(2), PP. 39-58.

TIBI, B. (2002), *The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley, University of California Press.

ZAKARIYA, F. (1991), *Laïcité ou islamisme : les arabes à l'heure du choix*, Paris, La Découverte.

Constitutions tunisiennes : voir site de l'Assemblée constituante tunisienne à l'URL : <http://www.anc.tn/site/main/AR/index.jsp>