



N° SAU/051 - 1<sup>er</sup> juillet 1962

## "LA LAÏCITÉ EN PAYS MUSULMAN"

M. Pierre Rondot a écrit, sous ce titre, un chapitre fort éclairant, fruit de judicieuses observations et de pertinentes réflexions (1). Ce titre est provisoire, nous dit l'auteur, en ce sens que son but sera de montrer que "la question ne se pose pas ainsi". Certes, car pour la laïcité, comme pour d'autres notions, nous ne pouvons pas purement et simplement appliquer nos conceptions occidentales (ou chrétiennes, selon les domaines) sur ce que pensent les musulmans. Nous l'avons souvent dit. Il est bon d'en être convaincus.

Ce problème de la laïcité a été évoqué ici par un extrait d'une étude de M. R. Arnaldez, "Tolérance et laïcité en Islam", parue dans les Cahiers d'Histoire (Lyon, 1959, T. IV, I) (2). Nous en avons reproduit la première partie concernant le Coran, résumant la seconde où l'auteur déclarait : "Tout ce qui précède laisse prévoir que la laïcité ne peut guère avoir de sens dans les pays musulmans". Bien que ses chances soient faibles, il faut dire néanmoins qu'elles ne sont pas inexistantes. "En définitive, notait encore M. Arnaldez, c'est dans la nature de son universalisme qu'il faut chercher les causes de l'intolérance de l'Islam", (universalisme étroit ; "loi tout juste suffisante pour les bédouins du VII<sup>e</sup> siècle").

Un exemple a été donné du débat soulevé en Tunisie au sujet de la religion d'État (3).

L'étude de M. Rondot étant longue, nous n'en donnerons dans sa presque totalité, que la seconde partie concernant l'évolution moderne et les essais de solution, résumant brièvement la première, relative aux conceptions originelles et traditionnelles (4). Il est important, pourtant, de connaître ce passé musulman qui anime toujours le présent. Des réformistes sont à l'œuvre. Des idées nouvelles sont "islamisées" ; le passé, lui, est souvent idéalisé et "lu" avec des idées contemporaines. "Toute rénovation de l'Islam est un retour conscient au passé" (P. Rondot) ; c'est la garantie, aux yeux des musulmans, que la Communauté demeure identique à elle-même.

Dans la première partie, M. Rondot rappelle les principes traditionnels de la Communauté musulmane. L'Islam n'est pas une Église. Tout musulman est laïque, en ce sens qu'il n'y a pas de clergé ni de hiérarchie religieuse. L'ensemble des fidèles forme la Communauté (Umma). En elle le musulman trouve son salut et la vraie voie, parce que cette Communauté puise théoriquement ses directives de vie dans le Coran, qui est censé répondre à tous les aspects de la vie humaine. Confondant spirituel et temporel, l'Islam n'est pas seulement ce que nous appelons "une religion", mais encore une civilisation, un mode de vie où, normalement, tout est sacré. Même devenu athée, le "musulman" continue ordinairement à se sentir musulman, sociologiquement, politiquement, sentimentalement. "Mon Royaume n'est pas de ce monde" dit le Christ. Sans se désintéresser de la cité des hommes, tout chrétien sait qu'il n'est sur cette terre qu'un voyageur, dans l'attente de sa participation à la vision béatifique de la Trinité, dans l'Autre Monde. Au contraire,

"L'Islam a reçu en quelque sorte l'injonction de réussir dès ce monde, de construire dès cette terre le Royaume de Dieu. Comme il n'a pas la notion du péché

originel, il pense en effet pouvoir, et devoir, bâtir dès ce monde des structures parfaitement satisfaisantes, reflets exacts de l'ordre divin. L'État construit par la Communauté musulmane, s'il peut être réalisé, ce sera donc le Royaume de Dieu sur la terre. La notion de religion d'État est donc pour l'Islam naturelle, implicite dans son dogme, et à ce titre fondamentale ; la confusion des catégories, trait dominant de la pensée socio-politico-religieuse de l'Islam aboutit nécessairement à cette conséquence ; les mêmes règles, inspirées par la Révélation, valent pour le politique et le spirituel, pour l'étatique et le religieux, que nous nous efforçons de ne pas confondre, mais que, tout au contraire, l'Islam répugne fondamentalement à distinguer.

"Sommairement, on peut conclure que l'Islam classique exclut jusqu'à la notion même de laïcité" (p. 118).

La règle est donc que tout, dans le monde, soit régi par l'ordre divin c'est à dire celui de l'Islam : "soumission" de tous à la volonté de Dieu contenue dans le Coran. Dès lors, les communautés non musulmanes (5) ne peuvent être régies que par "des dispositions d'exception, immanquablement marquée d'inégalité". Les Païens, ignorants de toute Révélation, doivent disparaître ou passer à l'Islam. Les "gens du Livre" (chrétiens et juifs), détenteurs d'une Révélation mais incomplète et même falsifiée, ont droit à un statut de "protégé" (dhimmi), fait de tolérance, de ségrégation et d'inégalité. Le régime des minorités en terre d'Islam découle de ce principe de base.

M. Rondot donne ensuite les plus caractéristiques des règles relatives à ce régime. Elles n'ont sans doute pas conservé, partout et toutes, leur valeur de préceptes jusqu'à nos jours, mais certainement leur importance psychologique

"Il sera toujours possible à un membre d'une communauté non musulmane de passer à l'Islam, mais le musulman ne pourra, sous peine de mort, adhérer à une autre foi ;

"Les musulmans exercent un culte public et font du prosélytisme, mais chrétiens et juifs ne le peuvent ; leurs sanctuaires ne s'ouvrent pas sur la voie publique, leurs cérémonies sont discrètes ; ils ne peuvent sans autorisation bâtir de nouveaux sanctuaires, ni réparer les anciens ;

"Chrétiens et juifs sont régis en matière de statut personnel par leur propre droit religieux mais ont toujours la faculté de passer sous le régime de la loi musulmane ; ils ne peuvent exercer dans l'État des fonctions de souveraineté.

"Le musulman pourra épouser une chrétienne ou une juive, mais un chrétien ou un juif ne pourra épouser une musulmane" (p. 119).

Des mesures d'humiliation renforcèrent même ces préceptes au cours de l'histoire, selon les gouverneurs de provinces, D'autres fois, au contraire, les traitements discriminatoires s'atténuèrent. Il n'y a pas eu séquestration dans des ghettos, certes, mais, en tout cas, les grands principes du régime exceptionnel des minorités demeurèrent dans leur ensemble jusqu'à la chute de l'Empire Ottoman. Ils sont théoriquement permanents, comme les institutions musulmanes elles-mêmes. Quelques îlots échappèrent toutefois aux discriminations.

Le "régime communautaire" de ces minorités se caractérise par "l'exercice au moins partiel de droits souverains par des communautés appliquant des lois révélées". Ainsi est sauvegardé un certain degré de tolérance, mais "il est bien évident que la notion même de laïcité est complètement étrangère à pareil système".

Dans la seconde partie, M. Rondot développe l'EVOLUTION MODERNE ET LES ESSAIS DE SOLUTION. Nous donnons cette partie presque intégralement (pp. 121-138). (Ce qui est souligné l'est par nous) :

## **(1. Les facteurs de l'évolution).**

## **2. Les aménagements du "régime communautaire",**

### ***A) Pays de primauté musulmane***

Trois questions principales se posent : la primauté musulmane doit-elle en tout état de cause être sauvegardée ? Les garanties traditionnelles du "régime minoritaire" peuvent-elles et doivent-elles évoluer vers un régime moderne de protection des minorités. L'État peut-il abolir les démembrements de souveraineté traditionnellement consentis, uniformiser la loi, et, en procurant à tous les citoyens un statut identique, en attendre un égal loyalisme et une allégeance exclusive à lui seul ?

Les réponses faites à ces trois questions interfèrent nécessairement : par exemple, le maintien d'une primauté musulmane permettrait-il une véritable égalisation des citoyens ? En pratique, il y aura souvent compromis, et on observera une certaine contradiction entre le maintien d'exigences de principe et des aménagements de fait plus ou moins étendus.

a) - Nulle part une Communauté musulmane majoritaire n'a envisagé de bon gré l'abandon de sa primauté de principe. Même non-musulmans, ou musulmans de tendance moderne et laïcisante, les constituants orientaux ont cru opportun de ne pas contrarier cette prétention, encore qu'ils aient parfois essayé, non sans succès, de minimiser ses conséquences, voire d'atténuer son affirmation ou d'y renoncer discrètement.

L'expression la plus anodine de cette prétention de primauté consiste dans la clause, qui est pour ainsi dire de rigueur dans les constitutions orientales, selon laquelle le chef de l'État doit être de confession musulmane (bien que très influencée par des juristes chrétiens, la Constituante syrienne a adopté cette clause en 1928 et une nouvelle Constituante la reprend en 1950 ; en dépit d'incidents caractéristiques exposés ci-dessous ; la Tunisie, très audacieuse d'autre part, comme nous le verrons, s'y rallie encore en 1959). Or, dans un pays dont la population est en grande majorité musulmane, prévoir que le Président de la République sera musulman, est, en pratique, absolument superflu, car le jeu des forces politiques et sentimentales amènera inévitablement ce résultat ; mais pareille disposition est trouvée nécessaire, parce qu'elle atteste la supériorité de la Communauté musulmane et comporte un hommage de principe à l'Islam. C'est une sorte de "clause de prestige".

Une expression, éventuellement moins inoffensive, du même souci musulman de primauté, consiste dans l'institution de "l'Islam religion d'État" ; elle est presque aussi habituelle en Orient ; mais diverses réactions concourent à son atténuation ou à son abandon. L'honneur d'avoir les premiers mis en cause cette "clause de style" revient aux chrétiens de Syrie, qui, soutenus par des musulmans d'esprit moderne, ont obtenu son abandon par les constituants de 1950 ; l'esprit public n'était pas disposé à admettre l'application des règles coraniques ou traditionnelles, par exemple en matière de droit pénal : ablation de la main du voleur, lapidation de la femme adultère, etc. (6), l'adoption d'une disposition qui strictement interprétée, ferait de la règle islamique la loi de l'État, mais qu'on éviterait délibérément d'appliquer, ne serait qu'un indigne faux-semblant. Le rédacteur musulman d'un journal de Damas écrit à cette occasion :

"Nous qui sommes des musulmans croyants et pratiquants, nous ne pouvons que nous indigner que l'on puisse prescrire l'Islam avec l'intention de ne pas l'appliquer... Si l'Islam devenait la religion de l'État... personne ne pourrait rejeter la requête d'un musulman qui demanderait l'application entière et scrupuleuse de la constitution, donc des règles de la loi musulmane... Si nous ne voulons pas d'une religion d'État, c'est pour éviter à cette religion l'injure d'être invoquée à la légère... car à quoi bon se référer à une religion, alors que les règles religieuses ne peuvent être appliquées ?" (7)

La Constitution adopte, en fin de compte, un texte transactionnel :

Étant donné que la majorité du peuple professe l'Islam, l'État proclame son attachement à l'Islam et à ses idéaux sublimes... Notre peuple est décidé... à édifier l'État sur les bases de saine moralité conçue par l'Islam et par les autres religions révélées... Le droit musulman est la source principale de la législation (l'emploi de l'épithète "principal" enlève évidemment à cette clause toute signification exclusive).

A regret, semble-t-il, et au dernier moment, le président Gamal Abdel Nasser inclut la clause de l'Islam religion d'État dans la Constitution qu'il donne à l'Égypte en janvier 1956 ; mais, en mars 1958, il n'inscrit ni cette formule, ni la disposition exigeant que le chef de l'État soit musulman, dans la constitution provisoire de la République Arabe Unie.

En fait, cependant, comme nous le verrons ci-après, les discriminations jouent en Égypte à l'encontre des minoritaires.

Dans l'Irak actuel, on observe une situation à peu près inverse ; le général Kassem, dont la politique consiste à équilibrer autant que possible les diverses forces et tendances nationales, ménage les minorités et parfois s'appuie sur elles ; toutefois, la constitution provisoire du 27 juillet 1958 contient les clauses traditionnelles de prestige. Mais le 24 avril 1959, à l'occasion de l'inauguration d'une église assyrienne, le général Kassem marque clairement et sa volonté d'assurer une liberté de culte exempte de toute restriction et son interprétation du principe de la religion d'État par lequel il semble vouloir justifier aux yeux même des musulmans, et en se fondant sur les passages les plus bienveillants du Coran, l'application des normes du libéralisme moderne. Il ne paraît malheureusement pas exclu qu'une politique aussi pro-minoritaire ne puisse susciter, à l'occasion d'un changement de régime ou dans d'autres pays arabes, une réaction contre les minorités considérées comme "privilegiées et provocantes".

L'opportunité politique joue en effet, en l'occurrence, un rôle dont on ne saurait s'étonner ; la politique est l'art du possible : le progrès constitutionnel ne peut trop hardiment précéder celui de l'esprit public. Peu après son retour en Tunisie en juin 1955, le Président Habib Bourguiba, alors dépourvu de fonctions officielles proclame sans équivoque ses préférences pour l'État laïque et ses projets dans ce sens. Ces déclarations suscitent, dans les milieux conservateurs, une émotion dont il se voit obligé de tenir compte. Si, arrivé au pouvoir, il entreprend bientôt une modernisation profonde du statut personnel musulman, ce sera, comme nous le verrons, par une procédure "réformiste", assez prudente ; la constitution, promulguée en 1959, maintiendra la classique obligation, pour le chef d'État, d'être de confession musulmane, mais évitera habilement le piège de la "religion d'État" en disposant simplement que "la Tunisie est un pays... de religion musulmane" : simple constatation d'un état de fait "majoritaire", n'imposant pas de conséquences juridiques absolues, encore que certains hommes politiques tunisiens n'hésitent pas à dire à l'occasion que l'Islam est religion d'État en Tunisie.

Le titre de "République islamique" qu'a pris la Mauritanie, en devenant un État de la Communauté, pourrait paraître surprenant s'il ne devait être évidemment apprécié selon d'analogues considérations d'opportunité. Il ne s'agit nullement d'édifier en Mauritanie un "État islamique" au sens où l'entendraient, par exemple, les Frères musulmans, qui professent en Orient que le Coran doit être la constitution de l'État, mais simplement d'afficher une coloration politico-religieuse permettant de combattre d'éventuelles prétentions politico-religieuses telles que pourrait en articuler le Maroc au nom d'un souverain détenteur, en raison de sa qualité califale de qualifications spirituelles.

Le cas du Pakistan mérite une mention à part. Les fondateurs du nouvel État pakistanais, en 1947, avaient entendu procurer aux musulmans de la péninsule indienne un cadre dans lequel rassembler la communauté et mener, aussi parfaitement que possible, la vie musulmane. Mais, marqués par l'éducation britannique, et conscients de la valeur des apports occidentaux, ils entendaient procurer également à leur nation des structures adaptées au monde d'aujourd'hui. Ils voulaient que la "République du Pakistan" (ce devait être son titre officiel) fût également un État moderne.

L'élaboration de la constitution pakistanaise devait être, dans ces conditions, un problème aussi difficile que celui de la quadrature du cercle, et demeurer comme lui sans solution. La procédure adoptée trahissait la perplexité des constituants : un "Comité de mollahs", composé de représentants qualifiés de l'Islam traditionnel, devait revoir sous l'angle de la correction islamique les projets établis par un "Comité constitutionnel", rassemblant des juristes de formation occidentale. Il fut impossible, dans ces conditions, de dépasser le stade des affirmations de principe, relatives par exemple au respect de la liberté de conscience, et de formuler des règles pratiques pour la vie publique. En 1956, l'État s'étant dégradé de crise en crise, et l'unité nationale elle-même semblant menacée, un régime semi-autoritaire fut institué par le général Iskandar Mirza ; une constitution provisoire fut adoptée faute de mieux, et un de ses articles prévoyait, à échéance d'une année, la création d'un comité chargé d'étudier l'aspect musulman de l'édification de l'État ; mais l'aggravation de la situation nécessitait en octobre 1958 l'instauration d'une véritable dictature militaire, sous le général Ayoub Khan. Peu après était promulguée une constitution qui, renonçant aux ambitions du passé et aux fictions qu'elles impliquaient, n'entendait s'appliquer qu'à une "République du Pakistan". Les efforts du Pakistan ont

donc, de façon d'ailleurs fort instructive, abouti à une impasse. Il convient toutefois de noter que le général Ayoub Khan interviewé par un journaliste occidental, déclarait récemment :

"Avant la fin de l'année prochaine une nouvelle constitution sera en vigueur au Pakistan... La Constitution sera d'inspiration islamique seule idéologie capable de faire barrage au communisme" (8).

Ici encore prévaudra donc, mais sans doute de façon très raisonnable et nuancée, la nécessité de tenir compte de l'état de l'opinion.

b) - Si en matière de droit constitutionnel il est possible de demeurer dans une large mesure sur le plan des principes, en ajournant les difficultés de l'application immédiate, il n'en va pas de même dans le domaine du droit civil ou dans la pratique parlementaire. Or, les États successeurs de l'Empire ottoman (à l'exception de la Turquie elle-même) ont conservé de l'héritage de celui-ci, le "régime communautaire" en vertu duquel, en matière de statut personnel, c'est le droit canonique de chaque communauté qui est appliqué par les organes judiciaires de la communauté elle-même, la loi musulmane conservant cependant une primauté de principe impliquant de nombreuses conséquences de fait. En vertu de la transposition du même régime dans le système parlementaire, les sièges dans les assemblées sont généralement répartis entre les représentants des diverses communautés, selon l'importance numérique de celles-ci ; il y a donc des "députés musulmans", des "députés grecs orthodoxes" et "grecs catholiques", ou du moins des "députés chrétiens",

L'évolution vers l'État moderne implique une révision de ce régime communautaire ; mais souvent cette révision commence en fait par un "grignotage" des garanties traditionnelles, offertes par l'armature communautaire aux minorités, avant que celles-ci n'aient pu faire reconnaître un loyalisme total qui leur vaudrait une absence complète de discrimination. Et, trop souvent, les modifications partielles apportées au régime ne font que renforcer la primauté de fait de la communauté musulmane. Les expériences syriennes et égyptiennes méritent, à cet égard d'être méditées.

En Syrie, premier état arabe d'Orient passé sous dictature militaire dès 1952-1953, le général Adib Chichakli entreprend d'effacer, progressivement mais rapidement, les différenciations communautaires ; les pièces officielles, telles que les cartes d'identité et les listes de recensement, ne tiennent plus compte des appartenances communautaires, les sièges parlementaires ne sont plus répartis par communautés (Sunnites, Grecs orthodoxes, Syriens catholiques, etc. ), mais par groupes religieux d'ensemble (musulmans d'une part, chrétiens de l'autre) ; les communautés minoritaires sont cantonnées, en tant que telles, dans leurs fonctions spécifiquement religieuses et ne sont plus autorisées à entretenir des activités sociales ou culturelles particulières ("Jeunesse" confessionnelle, groupes de scouts ou clubs sportifs de communautés, etc. ). Ces réformes sont blâmées, à l'extérieur, dans les cercles d'émigrés, mais localement elles sont assez aisément acceptées ; la vigueur de l'esprit national et du patriotisme syrien, l'effort accompli en même temps pour concentrer les énergies du pays en un mouvement unique, la tolérance réelle vraiment dans les mœurs, le caractère moderne et laïque d'une constitution qui, nous l'avons vu, a écarté la clause de la "religion d'État", y sont pour beaucoup, mais l'impossibilité de discuter sous un régime de dictature n'y a sûrement pas nui.

L'évolution du régime minoritaire a été, en Égypte, beaucoup plus radicale, et on peut estimer beaucoup plus malencontreuse. Sous l'autorité de la junte militaire, et principalement depuis 1954, la réforme a porté essentiellement sur le principal des privilèges traditionnels des communautés, c'est-à-dire le maintien de leurs tribunaux propres pour les affaires de statut personnel. En théorie, elle a touché la communauté musulmane aussi bien que les communautés chrétienne et juive, mais en pratique les musulmans se trouvent favorisés. En effet, sous l'empire de cette réforme, ce sont désormais des tribunaux civils qui appliquent aux justiciables égyptiens, en matière de statut personnel, les lois de leurs communautés respectives ; mais, d'une part, les juges des tribunaux musulmans désormais abolis ont été versés dans la magistrature civile, déjà composée dans son immense majorité de musulmans, tandis que les ecclésiastiques qui figuraient dans les anciennes cours religieuses chrétiennes demeurent évidemment confinés dans leur ministère paroissial ; dès lors, en fait, ce sont les juges musulmans qui appliquent aux musulmans la loi musulmane, aux chrétiens la loi chrétienne ; si impartiaux qu'ils puissent s'efforcer d'être, ils sont, à coup sûr, moins compétents en matière de droit chrétien. Mais il y a plus ; il est bien spécifié que le justiciable chrétien peut toujours, et même en cours d'instance en passant par l'Islam, se faire appliquer la loi musulmane, mais aucune réciprocité n'est ici possible, le passage d'un musulman à une autre religion, considéré comme contraire à l'ordre public, ne pouvant être admis. Nous sommes ici très loin, en conséquence, de la salutaire notion d'égalité des communautés.

Que la discrimination subsiste, et soit même renforcée en fait, ressort des protestations que la hiérarchie copte élève en août 1957. Elle signale : "Les restrictions mises à la liberté en matière de construction d'églises ; les nouvelles lois relatives au statut personnel des chrétiens ; les décrets ordonnant la fermeture des écoles chrétiennes ; la discrimination dont sont l'objet les chrétiens dans le domaine du travail et dans l'attribution des hautes fonctions ; le refus catégorique des sociétés et des maisons de commerce d'embaucher les chrétiens, conformément aux directives orales qui leur ont été données ; la part minime, pour ne pas dire inexistante, réservée aux chrétiens dans la distribution des terrains et des habitations populaires ; la diminution des droits des chrétiens dans le domaine des nouvelles de presse et de radiodiffusion" (9).

La réforme partielle du régime communautaire qui n'offrait quelque tolérance aux "minoritaires" qu'en la compensant par l'inégalité n'apporte donc que des résultats très variables selon les lieux et les circonstances. On n'échappe pas à l'impression qu'un changement profond peut provenir d'une modification de la loi ; si la loi musulmane est écartée ou du moins amendée, la notion de primauté musulmane perdra son support pratique et fera place à des conceptions plus laïques. Dans ce sens s'efforceront, soit le modernisme radical et franchement laïcisant de la Turquie kémaliste, soit le modernisme modéré, couvert par l'invocation du "réformisme" islamique de la Turquie bourguibienne (10).

### ***B) Pays sans primauté musulmane***

Avant d'examiner ces expériences, il convient de dire un mot du Liban, dans lequel le concept de primauté musulmane n'a pas prévalu historiquement, et qui a gardé dans la période contemporaine la structure d'une sorte d' "État de communauté", au sein duquel le "régime communautaire" s'applique jusqu'à ses plus extrêmes conséquences sans qu'il y ait toutefois la moindre "primauté" de l'Islam.

Chacune des principales communautés du Liban possède au Parlement le nombre de sièges correspondant à son importance numérique ; mais les députés sont élus au collège unique, c'est-à-dire en grande partie par des électeurs étrangers à leur communauté, et doivent donc se montrer suffisamment conciliants pour être acceptables par tous. Les fonctions publiques, politiques et même simplement administratives, sont de même réparties entre les communautés : chaque formation ministérielle, à cet effet, est "systématiquement panachée" ; enfin les charges suprêmes de l'État sont pratiquement partagées entre chrétiens maronites (Présidence de la République) et musulmans sunnites (Présidence du Conseil), et l'arrangement verbal qui a entériné, en 1943, ce haut partage, connu sous le nom de "Pacte national", constitue désormais la règle fondamentale, bien que non écrite, de l'État.

Ces soucis, d'ailleurs louables, de ménagement réciproques, de compensation et d'équilibre, en arrivent souvent à paralyser les institutions ; ainsi le Parlement, dont le mode de recrutement fait un idéal foyer de concorde intercommunautaire, se trouve-t-il par le fait même réduit à l'impuissance dans tous les cas où seraient en jeu les droits et les revendications des communautés. En marge de la règle constitutionnelle surgissent donc des autorités (chefs religieux ou notables laïcs intervenant au nom des communautés auprès du gouvernement) ou des assemblées "Congrès" juxtaposant des personnages vraiment représentatifs des diverses communautés et débattant librement des problèmes communs). Cette espèce de cristallisation excessive des prérogatives communautaires et d'usurpation des pouvoirs par des groupes socio-religieux, entravant évidemment la modernisation, voir le simple fonctionnement normal de l'État, est largement dénoncée comme la tare majeure du régime libanais, le "confessionnalisme".

Le système libanais, s'il paralyse l'évolution vers l'État moderne, procure divers avantages que l'on attend, à l'accoutumée, des institutions modernes, et en particulier une tolérance parfaite, issue du principe de l'égalité absolue des diverses communautés ; sans risque de scandale, un musulman peut ici abandonner l'Islam pour une autre foi, comme partout ailleurs un chrétien peut embrasser l'Islam. Mais, en ce dernier cas, il n'y a point au Liban, comme ailleurs, prépondérance de la loi musulmane ; le changement de religion ne saurait avoir pour effet de substituer indûment à la loi d'une communauté celle d'une communauté supérieure.

L'intérêt de l'expérience libanaise est très grand sur le plan du principe comme à titre d'exemple ; mais elle est trop liée à des conditions historiques et ethniques particulières pour pouvoir être aisément décalquée ailleurs. Au demeurant, en dépit de ses mérites, elle aboutit à une sorte d'impasse, la consolidation ou mieux la fossilisation du "régime communautaire". Une véritable solution libanaise moderne devrait donc être recherchée sur des voies différentes ; beaucoup de jeunes Libanais préconisent l'institution d'un "statut personnel" laïque offert au libre choix des citoyens ; mais une tentative esquissée en ce sens, au printemps 1959, par M. Raymond Eddé, ministre de l'Intérieur a

échoué devant les résistances communautaires, issues principalement de l'Islam ; les nécessités de la concorde intercommunautaire exigent évidemment des sacrifices d'opportunité, mais le problème reste posé.

### **3. - Les essais de modernisation des souverainetés musulmanes.**

Des changements profonds, touchant le domaine même de la loi et conduisant à un degré plus ou moins élevé de laïcité, peuvent intervenir soit, dans certains cas particuliers, par l'adoption pure et simple, dans tel pays musulman, d'une législation occidentale, soit par la voie du réformisme, qui permet, selon les circonstances, la justification auprès des musulmans eux-mêmes d'innovations pouvant comporter la réinterprétation de la loi musulmane et même s'étendre jusqu'à la distinction du spirituel et du temporel.

#### ***A) Modernisme "kémaliste" en Turquie***

L'essai d'une "séparation de l'Islam et de l'État", ou plus exactement de l'édification d'un État absolument distinct de la communauté musulmane, a été tenté par la Turquie kémaliste. Le peuple turc, moins organiquement lié à l'Islam que le peuple arabe, utilise sa propre langue et non la langue "divine" du Coran ; il a jadis adopté l'Islam comme une sorte de consigne militaire et il a, plus aisément qu'un autre ne le ferait, accepté de lui substituer désormais, dans la vie publique, une consigne moderne de nationalisme ; cette solution lui a été offerte comme la seule voie possible du salut, en un moment de grande détresse, par un homme d'exceptionnel génie et d'immense autorité, Moustafa Kémal. La communauté musulmane de Turquie a admis son exclusion en quelque sorte, de la vie publique, par diverses mesures telles que la substitution du Code Civil Suisse aux règles du statut personnel musulman, la modernisation totale du statut de la femme, le remplacement de l'alphabet arabe par les caractères latins, la suppression de l'activité des confréries, etc. Adoptant les six principes du parti républicain du peuple, la République turque se proclame, entre autre laïque.

A l'heure actuelle, d'ailleurs, si la règle kémaliste subsiste dans les structures de l'État, et si l'atmosphère des villes demeure dans l'ensemble "laïque", un vif renouveau d'Islam traditionnel se manifeste dans les campagnes ; quelques réformes, comme celles de l'alphabet, sont, indirectement et partiellement sans doute, remises en question ; l'enseignement religieux musulman a été autorisé et se développe ; certaines confréries reprennent, de moins en moins clandestinement, leur activité. Cette évolution est tolérée par le parti démocrate, actuellement au pouvoir ; le parti républicain du peuple lui reste hostile, et la combattrait s'il revenait aux affaires. L'avenir de la réforme kémaliste est donc encore incertain. Elle aura du moins constitué le pas le plus audacieux qu'un peuple musulman, non arabe il est vrai, aura fait dans le sens de l'État laïque.

Il convient d'ajouter que cette expérience, tentée grâce à un exceptionnel concours de conditions particulières et de circonstances favorables, semble difficilement transposable ailleurs et surtout en pays arabe ou arabisé ; dans le monde arabe, elle a provoqué à la fois des sentiments de scandale, en raison de l' "atteinte portée à l'Islam", et d'admiration, pour avoir permis à un État musulman de devenir vraiment moderne. A ce titre, elle a également séduit de jeunes esprits au Pakistan.

...

Dans la pratique, le courant d'idées (qui tente d'introduire le germe d'une distinction du spirituel et du temporel) tend à aboutir à la conception d'un Islam "religion privée". Certains esprits, dans la jeunesse, s'y rallient plus ou moins ouvertement. D'autres se demandent, avec un frémissement de conscience, si l'Islam pourrait en effet subsister comme "religion privée" : en l'absence, précisément, d'une hiérarchie ecclésiastique, la Communauté musulmane n'a-t-elle pas strictement besoin, pour se maintenir, d'une armature que seuls lui fournissent les cadres étatiques ? Lui ôter cette armature, en en faisant une "religion privée", ne serait-ce pas l'affaiblir au point de risquer sa perte ?

Aussi bien est-ce par un autre biais que l'on tire aujourd'hui, surtout dans le Maghreb, d'une interprétation libérale du réformisme, le moyen de moderniser la loi. En Tunisie, sous l'impulsion du président Bourguiba, le statut personnel musulman a fait, à la fin de 1956, l'objet d'une modernisation profonde qui a permis, en particulier, de remédier à l'inégalité traditionnelle de la femme (suppression de la polygamie, du droit de répudiation unilatérale par le mari, etc. ) ; mais cette modernisation a été obtenue, non par adoption d'un code européen comme en Turquie, mais par interprétation hardie, dans

le sens du "réformisme", de règles coraniques jadis tenues pour intangibles. En effet, le président Bourguiba, s'estimant politiquement plébiscité par son peuple et exerçant d'ailleurs le pouvoir législatif par délégation du Bey alors régnant, a estimé qu'il incarnait le "consentement général" de la communauté musulmane de Tunisie et qu'il pouvait donc en son nom selon la théorie réformiste, réinterpréter la loi musulmane ; ainsi a-t-il décidé, par exemple, que la polygamie n'était qu'une tolérance ancienne qui, cessant d'être justifiée, devait dans l'esprit même de la foi, être abolie. Ultérieurement, la communauté israélite a été soumise aux mêmes règles nouvelles, devenues de droit commun. Par des mesures de cette sorte, qui ont satisfait la plus grande partie de la population et en particulier la jeunesse, la Tunisie s'achemine prudemment vers une limitation de la compétence communautaire au seul domaine spirituel et culturel. Il faut ajouter cependant que, la loi traditionnelle subsistant dans toute la mesure où elle n'est pas strictement abrogée par des prescriptions nouvelles, certaines règles musulmanes d'inégalité, telles que l'interdiction du mariage entre une musulmane et un non-musulman, doivent être considérées comme demeurant en vigueur ; des prises de positions officielles en ce sens ne peuvent laisser subsister aucun doute (11) ; ce demi-repentir, assurément provoqué par des réactions de l'opinion conservatrice, montre bien les limites imposées par le sentiment musulman à l'action des "réformistes".

Le Maroc s'est engagé à son tour, mais plus timidement, dans une voie analogue, (12)

...

#### 4. Perspectives

Des forces de modernisation sont, de toute évidence, à l'œuvre, dans plusieurs cantons du monde musulman. Mais il subsiste des bastions d'un conservatisme rigoriste, parfois étroit jusqu'à l'odieux ; il convient, pour en prendre la mesure, de rappeler que le 29 juillet 1957, à Djeddah (Arabie Saoudite), à l'issue de la grande prière du vendredi, un couple adultère, de nationalité yéménite, a été mis à mort par lapidation, selon la règle musulmane traditionnelle. Les coupables, dont la faute était encore aggravée de par sa consommation à l'occasion du pèlerinage de La Mecque, durant lequel les relations sexuelles légitimes sont elles-mêmes interdites, avaient été pris de remords et avaient spontanément passé aveu devant le juge, il faut noter qu'en droit musulman la preuve de l'adultère est, hors de l'aveu, particulièrement difficile à rapporter, ce qui dans une certaine mesure équilibre la sévérité du châtimement. Le juge auteur de la condamnation avait, selon la coutume, jeté la première pierre sur les suppliciés (13). On rappellera encore qu'en Arabie Saoudite, l'observation publique de la loi musulmane y compris les pratiques du culte, est assurée par autorité de police ; la rigueur des observances ainsi imposées au peuple contraste d'ailleurs avec le laxisme dont, particulièrement en matière d'interdits alimentaires, usent en privé les dirigeants.

L'exécution de Djeddah serait, accordons-le, impensable aujourd'hui dans la plus grande partie du monde musulman ; mais, loin de soulever parmi les masses musulmanes un sentiment de réprobation, on peut penser qu'elle a plutôt suscité une sorte d'admiration, provoquée par la fidélité intégrale à la règle, réaction après tout normale dans une "nomocratie". On s'expliquera donc les résistances plus ou moins avouées que toute modernisation de l'Islam ne pourra manquer de provoquer un peu partout chez les musulmans, et que contrebalancera toutefois l'application non moins traditionnelle du principe de soumission à l'autorité "légitime" régissant la communauté, c'est-à-dire, en fait au gouvernement reconnu des pays musulmans indépendants.

Dans les cantons les plus avancés du monde musulman se multiplient, d'ailleurs, les esprits modernes, qui favorisent une évolution parfois audacieuse. Mais, on l'a vu déjà, leur influence effective et leur action concrète se trouvent souvent limitées, eux-mêmes y apportent parfois les indispensables restrictions de l'opportunité, cédant à la pression sociale qui constitue un des traits classiques de la société musulmane. Les transformations amorcées dans l'Islam depuis un siècle ne pourront donc être que lentes, et des retours en arrière plus ou moins généralisés ne sauraient être exclus.

La sympathie même que des observateurs occidentaux désintéressés croiront pouvoir exprimer à l'égard de l'évolution risquera, si elle se manifeste sans précaution ni prudence, de desservir les réformateurs, car d'aucuns pourront l'interpréter comme une sorte de preuve que la modernisation musulmane est dans l'intérêt de l'Occident impérialiste et doit donc être tenu pour préjudiciable à l'Islam ; au demeurant, pour les musulmans traditionalistes, les affaires de la communauté ne concernent que celle-ci et doivent, fut-ce théoriquement, n'être traitées que par elle. Le moment ne



semble donc pas proche où l'on pourra réellement, et de façon générale, parler de "laïcité" en pays musulman : le titre, que, faute de mieux, nous avons donné à cette étude, demeure en quelque sorte une anticipation.

## Notes

1. Dans le volume "La Laïcité" (II-115-136), t. 6 des Travaux du Centre de Sciences politiques de l'Institut d'Etudes Juridiques de Nice (37, Avenue St Laurent) - Sixième session 1959 - Paris, PUF, 1960, 585 p.
2. COMPRENDRE, série saumon, n° 36, 15/9/1960, "La Tolérance dans le Coran".
3. COMPRENDRE, série blanche, n° 15, 22/12/58, "Spirituel et Temporel en Tunisie" ("L'Islam, religion d'État").
4. On trouvera le texte intégral dans la "Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et de jurisprudence" (Alger), n° 3, mai-juin 1961, pp. 41-58 et dans les "Documents Nord-Africains" (6, rue Barye, Paris 17<sup>e</sup>), n° 465, 24/1/61, 16 p.
5. "Selon la pratique constante de l'Orient moderne (M. Rondot) désigne ici sous le nom de "communauté" les groupes socio-religieux traditionnels, caractérisés par leurs croyances, leurs pratiques rituelles, et éventuellement leur hiérarchie ecclésiastique. Les "minorités" peuvent sommairement se définir comme des groupes humains qui diffèrent (par la langue, la religion, la race, les coutumes et l'ordre social, le sentiment national, la conscience de leur originalité, ou tout autre disposition collective) de l'ensemble humain dans lequel ils sont placés et auquel, en raison de leur nombre, ou de toute autre cause, ils sont, se sentent ou sont sentis inférieurs. Le "statut personnel" est l'ensemble des règles, d'essence religieuse, voire révélées, qui régit traditionnellement dans l'Orient islamo-chrétien, l'état des personnes (mariage, divorce, filiation, etc)".
6. Ces règles sont encore appliquées à l'heure actuelle dans certains pays comme l'Arabie Saoudite, Cf. ci-après Perspectives.
7. "Al Kabas", 11 février 1950.
8. Déclaration à M. Eric Roulleau, "Le Monde", 1<sup>er</sup> avril 1959.  
- Une nouvelle Constitution a été annoncée le 1<sup>er</sup> mars 1962 : l'Islam ne sera pas considéré comme religion d'État, mais le Président devra être musulman. L'enseignement du Coran aux musulmans sera obligatoire, les lois ne seront pas défavorables à l'Islam, les minorités seront protégées ("La Croix" du 2/3/62 ; Bulletin Mensuel du Pakistan, n° 17, du 1/3/62 (Note de COMPRENDRE).
9. Cité d'après "Proche-Orient Chrétien", Jérusalem (Jordanie) t. 6, fasc. IV, 1957, pp. 346-347.
10. Il n'a pas été fait allusion à l'Indonésie, bien que par le chiffre de sa population musulmane cet État constitue le premier pays musulman du monde ; mais la nature de l'Islam indonésien et les circonstances politiques qui prévalent dans cet État nous ont paru trop complexes pour pouvoir être analysées ici. Au demeurant, le fait musulman est, en raison de la division sociale et politique de l'Islam local, pratiquement sans influence sur la vie publique actuelle de l'Indonésie. On pourra consulter, à ce sujet, notre article : "Islam et État en Indonésie : Démocratie dirigée et Dar ul Islam", Etudes (Paris), sept. 1959, p. 266-268, et le chapitre sur l'Islam Malais qui figurera dans la réédition, en préparation, de "L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui", t. II, Paris, l'Orante, 1960, ch. XXI, pp. 13-32).
11. Nous avons présumé, à tort, qu'une interprétation libérale prévaudrait en la matière, cf. "L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui", 1<sup>ère</sup> édit., 1958, p. 264 ; la réédition de cet ouvrage, actuellement en cours, comportera une rectification à ce sujet. Au Maroc, le nouveau code de statut personnel a expressément confirmé l'interdiction du mariage entre une musulmane et un non-musulman.
12. Cf. J. Lapanne-Joinville, le Code marocain de statut personnel, "Revue Juridique et politique d'Outre-Mer", n° 1, janv. mars 1959, pp. 75-99.
13. "Al Massa" (Le Caire, cité par Le Monde, 1<sup>er</sup> Août 1957).



|                                                                              |
|------------------------------------------------------------------------------|
| S. M. A. Comprendre<br>20, rue du Printemps<br>PARIS<br>C. C. P. : 15 263 74 |
|------------------------------------------------------------------------------|

