

# Islam et État : sécularisation ou laïcisation?

Franck FREGOSI

*Sur le thème de la laïcité et de l'Islam, Correspondances accueille ce mois-ci une contribution de Franck FREGOSI.*

*Franck FREGOSI prépare à Aix-en-Provence une thèse en science politique sur le sujet : Problématiques de la sécularisation institutionnelle, France - Maghreb.*

*Il est co-auteur avec M.AL-AHNAF, B.BOTIVEAU de l'Algérie par ses islamistes, Paris, Editions Karthala, 1991.*

Gageure que de parler, a fortiori de revendiquer la laïcité dans le monde musulman tant il semble acquis pour nombre d'esprits que l'Islam résonne comme un bloc compact où politique et religion seraient liées jusqu'à se confondre.

Il est vrai que poser le problème de l'État et de la religion en terme de séparation ou d'union institutionnelle conduit à constater que la laïcité (expression juridique d'une séparation des organismes religieux et des organismes politiques, reflet d'une double incompétence de l'État en matière religieuse et du religieux en matière politique) est un produit rare dans le monde musulman. Tant au niveau des structures du culte qu'au niveau de la législation et des symboles, même les régimes baathistes de Syrie et d'Iraq, sans parler de l'expérience marxisante du Yémen du Sud, n'ont pu franchir durablement le cap d'une simple déclaration de principe et engager un véritable processus de laïcisation, c'est-à-dire une dissociation radicale de l'État et de la religion musulmane. Bien au contraire, ils ont été contraints d'intégrer la variable religieuse dans le discours officiel (recours aux versets coraniques, sollicitations de hadiths...) et dans la gestuelle de l'État (participation active des dirigeants aux solennités islamiques, construction de mosquées...). Au niveau des croyances, l'état d'indifférence entre pouvoir et société ne semble pas avoir émergé hors d'un certain cadre prétorien. Que l'on songe à la manière dont furent imposées les réformes kémalistes... Comme si le caractère islamique d'une société constituait la donnée insurmontable d'une appréhension duelle du lien citoyenneté-confessionnalité et partant Etat-religion. Cette approche amène à interminablement opposer deux invariants historiques : d'un côté une "laïcité idéale", de l'autre un Islam tout aussi idéalisé ayant résisté à l'assaut des siècles et des polémiques qui ont pu toucher d'autres sociétés. Alors qu'il s'agit plutôt de résoudre un certain nombre d'interrogations d'ordre non seulement terminologique

mais surtout historique (la laïcité ne renvoie-t-elle pas exclusivement à l'expérience française ?). Ce genre de débat aboutit à une impasse.

A l'évidence, il serait imprudent d'user de façon générique de termes renvoyant à un processus historique spécifique, à savoir le conflit lourd d'héritage ayant opposé en Europe, notamment en France, la puissance royale aux ambitions hégémoniques de l'Église romaine : gallicanisme d'État contre ultramontanisme, débouchant sur la rupture institutionnelle de 1905 entre la République et les cultes. Car s'en tenir à une lecture purement ethnocentrique et culturaliste du débat Etat-religion présenterait le risque de sous-entendre que seule la pensée occidentale aurait généré une appréhension duale de l'État d'une part et de la religion ensuite.

A l'encontre d'une opinion largement répandue, ce type de problématique séparatiste du politique institutionnel et du religieux n'est pas inconnue dans le monde musulman : il n'y a qu'à rappeler le débat lancé en Égypte par le Cheikh azharite 'ALI 'ABD AL-RAZIQ dans les années 1920. Ce dernier, après s'être livré à une relecture critique de l'institution califale à partir du texte coranique et de la Sunna, concluait au caractère profane de l'institution califale. Il réfutait par ailleurs tout modèle islamique de gouvernement tiré non seulement des textes fondateurs de l'islam (Coran ou Sunna) mais même de l'expérience prophétique de Médine. Plus encore que la réflexion que tenta d'engager 'Abd al-Rāziq, il convient davantage d'évoquer l'expérience turque des réformes kémalistes des années 20 comme unique exemple, sur un mode il est vrai autoritaire, de laïcisation des institutions en terre d'islam. Par-delà la volonté de laïciser l'État turc en le séparant d'un Islam fortement hiérarchisé (*cheik-ul-Islam, muphti, qādī, imām*) l'expérience kémaliste traduit la tendance dans les États-nations en voie de constitution d'étendre la domination de la puissance publique sur l'ensemble du champ social, donc sur le champ religieux.

L'action de Mustapha KEMAL ne s'est pas limitée à vouloir séparer organiquement l'État de l'islam. Elle fut en fait conçue comme une tentative de réforme de l'islam même, un essai de modernisation-occidentalisation du rituel musulman (introduction d'instruments de musique, de bancs dans les mosquées, etc....) mais aussi de nationalisation en profondeur de la religion (turquisation du rituel). De ce point de vue, l'expérience turque méla étroitement volonté de séparation et aspiration à une réforme de la religion elle-même.

Il apparaît que la réalisation d'un tel projet doit se lire comme une étape sinon ultime du moins secondaire dans le processus d'édification d'un État moderne. Il serait dès lors plus pertinent de reposer la question des liens entre l'État et la religion dans le cadre de la sécularisation, entendue comme processus intellectuel et institutionnel accompagnant la modernisation d'une société aux plans politiques (mise en place d'une bureaucratie d'État...) et idéologiques.

Cette réorientation conceptuelle -de la laïcisation à la sécularisation- devrait permettre d'appréhender le devenir du couple Etat-religion en termes plus dynamiques. L'irruption de la modernité induit une remise en cause des liens qui unissent l'État et la religion, et aboutit à une marginalisation tant spatiale que sociale des structures traditionnelles et des symboles religieux. Un tel processus, parce que plus manifeste dans les sociétés occidentales, semble plus diffus en pays d'islam où la sécularisation ne semble à priori concerner qu'une frange infime de la population (élite intellectuelle et technique) et où en tous cas elle n'aurait pas pénétré la sphère institutionnelle.

Si, dans la majorité des États du monde musulman, une primauté juridique ou plutôt une référence officielle est faite à l'islam comme religion d'État ou religion du Chef de l'État, bref comme élément constitutif de l'identité nationale et spiritualité dominante de la population, cela n'implique ni un alignement de l'État sur les seules normes religieuses, ni pour la population, un agencement des comportements en fonction des seuls principes religieux. En effet, si en monde musulman, la règle semble bien être la confessionnalité de l'État, il ne faut cependant pas rester prisonnier d'une lecture trop formelle des textes constitutifs. Ce serait négliger la pluralité des modes de positionnement des structures politiques et de leurs titulaires par rapport aux référents islamiques. La réalité sociale laisse apparaître en matière de comportements, une grande variété d'attitudes allant du "laïcisme anticlérical" d'un BOURGUIBA à la "religiosité indépendante" d'un NASSER ou d'un BOUMEDIENNE, en passant par la "dévotion conjoncturelle" d'un HAFEZ EL ASSAD ou d'un SADDAM HUSSEIN. De la même façon pour ce qui concerne l'ordre juridique, on peut observer une combinatoire de références explicites à l'islam, aux normes du droit musulman et de clairs emprunts à divers codes européens largement sécularisés. Ces différentes modalités de positionnement des institutions par rapport à la religion traduisent de facto une sécularisation implicite de ces sociétés musulmanes dans le sens où tout ce qui relève de l'action politique et institutionnelle se fait selon des modes proprement séculiers, que ce soit sous l'angle d'une idéologie précise (socialisme, libéralisme, nationalisme...) ou plus communément sous l'angle d'un vague pragmatisme.

Parallèlement à cette sécularisation implicite que connaissent les sociétés musulmanes, l'étude que nous avons entreprise à l'échelle du Maghreb tend à montrer à côté de la montée de "l'islam politique" l'émergence, principalement en Tunisie et en Algérie, d'un discours nettement séculariste voir laïciste.

Cette aspiration à une sécularisation institutionnelle, empruntant le créneau de la défense des droits de l'Homme (Tunisie) ou se concentrant plutôt autour de la question identitaire et de la défense d'un pluralisme culturel (Algérie), apparaît bien comme l'un des effets indirects de la poussée de l'islamisme.

A la différence du Machrek, la question de la religion et de l'Etat n'a pas fait l'objet d'un débat spécifique au sein des mouvements nationalistes maghrébins. Elle fut complètement évacuée lors des indépendances qui consacrèrent plutôt le monopole de l'Etat en matière religieuse, le recours à l'islam s'imposant comme mode de légitimation des orientations socio-politiques de divers régimes de la Tunisie "moderniste" à l'Algérie "socialiste". C'est en fait l'avancée politique de l'islamisme qui a contribué à rendre public ce débat sur l'Etat et la religion.

La montée en puissance des mouvements islamistes au Maghreb (poussée électorale du Front Islamique du Salut en Algérie, présence plus diffuse en Tunisie) et l'éventualité de leur accession au pouvoir a donc poussé nombre d'intellectuels et de militants politiques ou associatifs à poser ouvertement le problème.

En Tunisie, l'intelligentsia "laïque", longtemps anesthésiée tant par les réformes modernistes de BOURGUIBA que par le monolithisme idéologique dominant, a été contrainte d'entrer dans un débat jusqu'alors sinon occulté du moins refoulé, à mesure que le système se "libérait" et que s'affirmait l'opposition islamiste (Mouvement de la Tendance Islamique puis En-Nahdha).

En Algérie, au lendemain de la victoire du FIS aux élections de juin 1990, c'est aussi la question des relations de l'islam et de l'Etat qui s'est peu à peu imposée à l'ensemble de la classe politique.

Des formations politiques comme le Rassemblement pour la Culture et la Démocratie (RCD) ou le Front des Forces Socialistes (FFS) ont ainsi réclamé que soit établie une claire séparation du religieux et du politique : le RCD n'hésitant pas à parler de "laïcité" (laïkiya) là où d'autres partis évoquent la formule de "l'Etat civil" moins connotée péjorativement.

Cette attente en terme de sécularisation institutionnelle, liée au fait islamiste, semble encore trop embryonnaire pour être porteuse d'une véritable alternative.

Elle semble à l'heure actuelle se réduire à une "laïcité négative qui sait ce qu'elle ne veut pas, mais ne parvient pas à s'unir autour d'un objectif positif" selon les termes de l'écrivain égyptien Fouad ZAKARYA.