





**« LA CHARIA :  
QU'EST-CE À DIRE ? »**



## Sommaire

Accueil par M. Jean-Pierre Chevènement, Président de la Fondation Res Publica .....	7
<i>« Pour une herméneutique de la charia »</i> par M. Sami Nair, membre du Conseil scientifique de la Fondation Res Publica.....	8
<i>« La charia en dix points... et quelques raccourcis »</i> par M. Baudouin Dupret, Directeur du centre Jacques Berque (Rabat), directeur de recherche au CNRS, auteur de " <i>La Charia aujourd'hui : Usages de la référence au droit islamique</i> " (La Découverte : Février 2012) .....	12
<i>« De la nature de la Sharia, loi de Dieu ou loi des hommes ? »</i> par Mme Naïla Silini, Islamologue et professeur de civilisation islamique, Université de Sousse (Tunisie) .....	18
<i>« Actualité de la référence à la sharî'a en France et en Europe, controverses, débat et perspectives »</i> par M. Franck Frégosi, Chargé de recherche au Centre National de Recherche Scientifique, au laboratoire « Droit, religion, entreprise et société » (DRES) Chargé de cours à Sciences Po Aix-en-Provence .....	35
Tour de table conduit par M. Jean-Pierre Chevènement .....	69



Chers amis, Sami Naïr et moi-même avons eu l'initiative de cette table ronde à la suite de nos discussions.

On parle beaucoup de la charia. Sans connaître l'arabe je crois savoir que le mot « charia » désigne la voie droite, la voie vers Dieu. Historiquement, cette recherche était le fait du croyant qui, par son effort, devait parvenir à sa compréhension.

Dans la République, la recherche de la transcendance divine peut faire partie des motivations du citoyen car la laïcité n'est tournée contre aucune religion. Cette interprétation « déontologique » de la charia est-elle possible dans la République ? Cette notion n'a-t-elle pas évolué vers une sorte de codification, un « droit musulman » ? Comment le monde arabo-musulman, fort d'un milliard deux cent millions de personnes, va-t-il évoluer ? Ce monde est divers et sans doute y a-t-il de nombreuses sortes de charias. Le ministre des Affaires étrangères de l'Algérie me confia un jour qu'il y a « autant de charias que de couscous » ! Cette réflexion m'avait interpellé, d'autant qu'un ministre de l'Intérieur algérien m'avait expliqué que l'arrestation de deux ouvriers, pour avoir bu de l'eau et mangé un sandwich sur un échafaudage pendant le ramadan, relevait de l'application de la charia. « On ne pouvait pas faire autrement que de les arrêter car, juchés sur leur échafaudage, ils étaient vus par des centaines de personnes ! », ajouta-t-il. Comme je lui faisais observer que, dans la constitution algérienne, la liberté de conscience est garantie, il rétorqua : « Oui, mais c'est *notre* charia que nous appliquons ». Suivirent quelques explications un peu embarrassées dont il ressortit que les tribunaux étaient saisis de cette affaire. Effectivement, les tribunaux se prononcèrent et les deux intéressés furent libérés quelques jours après. Je vous raconte cette petite anecdote pour vous faire sourire au début de cette table ronde. Mais ces quelques échanges « au ras du sol » ont fait cheminer ma réflexion.

Nous accueillons ce soir M. Baudouin Dupret, directeur du Centre Jacques Berque à Rabat, directeur de recherche au CNRS, et auteur de « *La charia aujourd'hui* »<sup>1</sup>, un ensemble de réflexions, émanant, sous sa direction, d'un certain nombre de personnalités éminentes dont, en particulier, M. Franck

---

<sup>1</sup> « *La charia aujourd'hui. Usages de la référence au droit islamique* », sous la direction de Baudouin Dupret, éd. La Découverte, 2012

Frégosi<sup>2</sup>, à cette table, directeur de recherche au CNRS, lui aussi, au sein de l'unité de recherche PRISME (Politique, Religion, Institutions et Sociétés : Mutations Européennes) à l'université Robert Schuman de Strasbourg. Il a écrit « *Penser l'islam dans la laïcité* »<sup>3</sup>.

J'aurais dû commencer par présenter Mme Naïla Silini, islamologue, professeur de civilisation islamique à l'université de Sousse. Je la remercie de s'être déplacée pour cette table ronde qui, je l'espère, facilitera la compréhension entre les peuples, quelles que soient leurs traditions culturelles et religieuses.

Je ne veux pas en dire davantage. Je passe tout de suite la parole à Sami Naïr puis aux différents intervenants.

SAMI NAÏR
-----------

### *Pour une herméneutique de la charia*

Nous abordons un sujet extrêmement complexe, difficile, aux interprétations diverses et, surtout, aux connotations immaîtrisables : connotations généralement négatives de ce côté-ci de la Méditerranée, connotations positives pour des secteurs importants de la population sur l'autre rive. Nous sommes donc au cœur d'un problème qui est en lui-même un conflit. Il est très difficile d'en proposer une lecture totalement objective parce que cette notion divise. Elle divise les intellectuels modernistes et les intellectuels traditionnistes dans les pays où l'idéologie spontanée est l'islam ; dans nos pays, elle divise entre eux les immigrés qui, bien qu'ils aient décidé de devenir européens, de devenir français, de faire leur vie ici, ne peuvent pas voir cette notion avec une totale indifférence. La « charia » est un mot-valise, un mot explosif même, dont l'utilisation médiatique est faite sur le fil de la construction d'un islam agressif, totalitaire, dominant.

---

<sup>2</sup> M. Frégosi est l'auteur, dans l'ouvrage collectif dirigé par M. Dupret, du chapitre : « *Usages sociaux de la référence à la charia chez les musulmans d'Europe* », dans « *Les registres de la charia* », p. 65

<sup>3</sup> Franck FRÉGOSI, « *Penser l'islam dans la laïcité* », Paris : éd. Fayard, collection « Bibliothèque de culture religieuse – Les dieux dans la Cité », 2008



Je ne sais pas si nous sortirons tous satisfaits de ce débat. Mais il est certain que nous devons avoir cette discussion, éclairée par nos intervenants, d'éminents spécialistes en la matière.

Je me contenterai d'effleurer un ou deux points avant de leur donner la parole. Je ne suis pas moi-même un islamologue, mais cette question m'intéresse parce qu'elle concerne désormais le lien social et nous devons avoir sur ce sujet des vues « éclairées » (au sens du XVIII<sup>ème</sup> siècle), tolérantes, sans être totalement consensuelles.

Cette notion de charia est très intéressante notamment dans son insertion dans le discours coranique – je pense que Mme Silini va nous en parler. Jean-Pierre Chevènement vient de le dire, la charia signifie en arabe la voie, le chemin. Et, dans le Coran, il y a de la voie, il y a du chemin. On relève trois occurrences de cette notion dans le Coran, dans les sourates 5, 42 et 45. Évidemment, toute l'exégèse islamique a tourné depuis des siècles autour de ces trois occurrences de la charia, pas simplement parce qu'elle concerne la question des droits de la femme, la question de la gestion des relations de genre à l'intérieur du discours coranique, mais, plus fondamentalement, parce que c'est une question qui fait sens à l'intérieur de tout le discours coranique. Coran signifie en arabe « récitation ». Mohamed récite la révélation qu'il a reçue. Récitant, il dit la voie et il est lui-même pris dans cette voie. Il est l'homme de la voie, l'homme du chemin, celui dont il faut suivre l'enseignement. On peut donc dire qu'il y a, à l'intérieur du Coran, une charia dans la charia puisque le récitant lui-même est l'expression de cette notion globale. Globale, pas seulement en tant qu'elle se rapporterait à un problème particulier – c'est un point que nous aurons à discuter avec Mme Silini – mais parce qu'elle constitue *la* loi. Elle constitue *la* loi parce qu'elle se rapporte à toutes les questions de la communauté, les questions privées et publiques, politiques et religieuses et même, dans la tradition, les questions qui ont trait à la manière dont sont gérés les usages et les coutumes qui, pour être intégrés dans la tradition islamique, doivent d'une manière ou d'une autre entrer en adéquation avec cette voie et, par conséquent, l'interprétation qui est donnée de cette voie.

Nous sommes donc au cœur d'un problème très important, que les philosophes connaissent bien, celui de l'herméneutique (science de l'interprétation). Il y a une herméneutique musulmane qui, chez les Sunnites, concerne à la fois le Coran, la Sunna, les Hadiths et consiste à essayer constamment d'établir cette adéquation, cette voie. Quand on a compris que la

charia ne concerne pas seulement le problème particulier des femmes, mais celui de la conception globale, on est confronté au problème considérable de savoir si on peut toucher à cette question. Je crois savoir que l'*ijtihad* (l'innovation, la réflexion sur le Coran) a été fermé au XI<sup>ème</sup> ou XII<sup>ème</sup> siècle, époque au-delà de laquelle il n'était donc plus possible d'innover dans l'interprétation du Coran. Dans la tradition de la Sunna, ce qui est dans le texte devient alors invariable (l'utilité de la notion d' « invariabilité » apparaît quand on aborde la question telle qu'elle se pose, ici, en Europe). Nous avons affaire à quelque chose qui est « stabilisé », de sorte qu'il n'est pas possible d'innover en la matière. Le texte est là, il faut se tenir au texte.

Sans entrer dans le vif du sujet, je dirai que, compte tenu de la tradition culturelle des Lumières dans laquelle nous avons été éduqués, cette conception, qui soumet la loi – qu'elle concerne l'État, la religion ou le rapport entre les personnes – à une révélation, à son adéquation à une matrice religieuse, ne peut que nous interroger. En effet, c'est une loi qui est *dans* la révélation. Alors que les sociétés européennes, *mutatis mutandis*, se sont inscrites dans des herméneutiques où la révélation a été secondarisée et où le pouvoir de la raison, de la science, de la réflexion, l'autonomie de l'individu, la reconnaissance des droits des citoyens, se situent non dans la révélation mais dans l'immanence. C'est un processus de construction de l'homme par lui-même : sa vérité ne lui est pas transcendante comme dans l'islam, mais immanente, il la construit. C'est le fondement de la conception républicaine de la laïcité, basée sur la séparation du spirituel et du temporel et la neutralité de l'État par rapport aux religions. Mais séparation et neutralité ne sont compréhensibles que parce qu'on est revenu sur terre, parce qu'on est dans l'immanence, non pas dans la transcendance. C'est le point de clivage fondamental avec la charia. C'est la raison pour laquelle la question se pose aujourd'hui en Europe avec tant d'acuité, tant de malentendus, tant d'équivoques. Il y a là une différence centrale qui, dans nos sociétés « évoluées », se focalise sur la question du droit des personnes – et particulièrement du droit des femmes – de même qu'elle se focalise sur la question du statut de la religion dans la cité, dans la communauté des citoyens. Nous ne constituons pas une communauté de croyants mais une communauté de citoyens. Le croyant est individualisé. Voilà comment se pose le problème sur le fond.

Au niveau européen, la question s'est posée d'une façon quelque peu brutale qui a conduit la Cour européenne des droits de l'Homme à émettre, le 31 juillet

2001<sup>4</sup>, un jugement dans lequel elle condamne la charia au nom de deux principes. Il s'agissait de l'affaire Refah Partisi, parti turc islamiste dont la Turquie avait demandé l'interdiction parce qu'il se revendiquait de la charia. La Cour européenne des droits de l'Homme a donné raison au gouvernement turc. Pour elle, la charia est incompatible avec les législations européennes pour deux raisons centrales :

La première, c'est que la charia relève de la révélation religieuse et se présente « *sous une forme stable et invariable* », c'est-à-dire qu'on ne peut pas rentrer dans une relation d'interprétation avec les musulmans pour faire évoluer la charia telle qu'elle est constituée à l'intérieur du Coran et à l'intérieur de la Sunna. Selon Yadh Ben Achour, cet argument ne tiendrait pas car, depuis la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, un certain nombre d'États seraient entrés dans des logiques de transformation de la conception de la charia. Il reste que la CEDH s'est basée sur ce point : la volonté d'innovation, la recherche de consensus, est fermée depuis le XI<sup>ème</sup> ou XII<sup>ème</sup> siècle.

La deuxième raison, c'est que la charia est incompatible avec la démocratie, synonyme, selon la CEDH, de raison, de science, de liberté, d'indépendance, d'humanisme, alors que la charia est basée sur la révélation et sur le pouvoir total de la communauté des croyants sur l'individu.

Ces deux raisons ont amené la CEDH à considérer que la charia est incompatible avec les législations des pays membres du Conseil de l'Europe. Ce jugement apparaît très contradictoire quand on le lit dans le détail. Il pourrait d'ailleurs, très probablement, s'appliquer à un certain nombre de pays européens (l'Espagne ou même l'Italie ou l'Allemagne) dont la conception du rapport entre religion et pouvoir politique diffère de la nôtre. Mais enfin, la Cour a développé ces arguments. Il est important de voir ici exprimée l'opposition frontale entre la conception charaïque et la conception rationnelle, « moderne » du droit.

Voilà, en gros, la position du problème. Deux visions du monde s'opposent : une vision qui admet l'intervention de la transcendance dans la gestion des

---

<sup>4</sup> Dans l'affaire Refah Partisi (Parti de la Prospérité) - Erbakan, Kazan et Tekdal c. Turquie, 31/07/2001 - les requérants estimaient que la Dissolution par la Cour Constitutionnelle turque de leur parti politique « REFAH PARTISI » (parti de la prospérité), au pouvoir depuis le 28 juin 1996, au motif qu'il s'est transformé en « un centre d'activités contraires au principe de laïcité », constituait une atteinte à leur droit à la liberté de réunion et d'association. La Cour (CEDH) a conclu à la non violation de l'article 11. Voir <http://www.rtdh.eu/pdf/20021008.pdf>.

affaires humaines, une autre vision qui considère que les affaires intramondaines doivent être séparées de la religion pour autant qu'elles concernent la collectivité. Nous sommes pris dans cette différence. Et j'espère que nos intervenants vont nous éclairer de leurs « lumières » sur ces difficultés.

Merci.

BAUDOIN DUPRET
----------------

*La charia en dix points... et quelques raccourcis*

Je vais tenter, en dix points succincts – et beaucoup de raccourcis – de vous présenter une esquisse de ce que peut être, à mes yeux, la charia, qui, un peu comme la savonnette dans le bain, nous échappe chaque fois que nous croyons la saisir. C'est un concept de ce type-là, qu'on a bien du mal à définir, probablement parce qu'on n'a pas de définition stricte à lui donner.

Partons du fait que la charia est la Loi islamique. Comme toutes les religions révélées, l'islam comporte une dimension normative, c'est-à-dire une série de prescrits et d'interdits, une Loi avec un L majuscule, parce qu'elle est d'essence divine. Une fois que ceci est affirmé, on n'en est cependant pas bien plus avancé. Il faut en effet savoir quelles sont les sources desquelles dérivent la Loi, quelle est leur hiérarchie, quelles en sont les interprétations, comment les savants et les croyants s'en sont emparés et, surtout, quelle forme cela peut prendre aujourd'hui. Deux perspectives s'offrent à l'observateur qui n'est pas engagé dans une démarche dogmatique : soit il rend compte des différentes acceptions du terme à travers l'histoire ; soit il s'attache à en parler pour ce qu'il signifie au présent. En dix points succincts, tentons ce double exercice !

1. La charia est d'abord un mot, un mot d'arabe. Il n'est pas doté d'un sens propre, clair, manifeste, universel. De ce fait, seuls les usages qui en sont faits à travers le temps et l'espace nous disent ce qu'il est. Autrement dit, il n'est pas de signification intrinsèque qui soit accessible à l'entendement, humain à tout le moins. Pour savoir ce qu'est la charia, il convient impérativement de parler en contexte : s'agit-il de la perspective de l'école chaféite naissante, au IX<sup>ème</sup> siècle, à Bagdad, du soufisme de Jalal al-Din Roumi, à Konya, au XIII<sup>ème</sup> siècle, de

l'empire ottoman des Tanzimat, au XIX<sup>ème</sup> siècle, ou encore des Frères musulmans égyptiens, au XX<sup>ème</sup> siècle ? Parle-t-on de production doctrinale, de pratique judiciaire, de revendication politique ? Le terme « charia » n'a de sens que dans ses usages. Ce que l'on dit et entend dire de la charia aujourd'hui ne peut être donc compris qu'au présent, et non dans une apesanteur interstellaire.

2. Dès lors que l'on s'intéresse à la charia en tant que vocable, il faut en parler comme d'un jeu de langage. Et l'on se rend compte, alors, que le terme n'est pas toujours utilisé pour dénoter, mais qu'il est aussi régulièrement utilisé pour connoter. Autrement dit, utiliser le mot « charia » ne renvoie pas systématiquement à une signification technique, à une définition donnée *a priori* par un spécialiste, à un sens « scientifique ». Quand on réinsère le terme dans ses jeux de langage, on remarque qu'il peut parfois prendre un sens juridique – comme quand il est question de « droit musulman » –, parfois un sens politique – comme quand on revendique dans une campagne électorale « l'application de la charia » sans jamais dire ce qu'il y a lieu de comprendre derrière cette formule. La mise en perspective des jeux de langage permet aussi de voir à quel point le terme peut servir de point de ralliement identitaire, positivement ou négativement. Dans un cas, il servira à valoriser un patrimoine normatif spécifique ; dans l'autre, comme souvent c'est le cas en France, il fera office de repoussoir.

3. Classiquement, on considère que le Coran et la Tradition du Prophète sont les deux piliers de la Loi islamique. Il convient de remarquer que le texte coranique, tel que fixé dans les cinquante ans suivant le décès de Muhammad, et le *corpus* de la Sunna, tel qu'il s'est accumulé sur plus de deux siècles à partir du début de l'ère musulmane, l'Hégire, ne sont que marginalement concernés par la prescription et la proscription. Le Livre sacré et la Tradition sont avant tout composés d'inspirations mystiques, de morales et d'histoires à valeur exemplative. Ils renvoient au contexte de la Révélation, à savoir l'Arabie des VI<sup>ème</sup> et VII<sup>ème</sup> siècles, à la vie du Prophète qui, de prédicateur, s'est transformé en chef d'une communauté naissante. En outre, ces deux sources majeures de la charia, dans le cours de leur constitution aussi bien qu'après avoir été fixées, ont toujours dépendu de la lecture que leurs spécialistes proposaient. On pense tout particulièrement aux grands courants de l'islam que sont le chiisme et le sunnisme ou, au sein de ce dernier, aux quatre grandes écoles : malikite, hanafite, chafiiite, hanbalite.

4. La référence à la charia n'est pas fréquente dans le Coran. À vrai dire, les savants musulmans ne parlaient pas de charia et ne prétendaient pas la connaître, jusqu'au XIX<sup>ème</sup> siècle, voire au XX<sup>ème</sup> siècle, parce que cette prétention fût revenue à s'équivaloir à Dieu, à commettre donc le péché capital d'associationnisme (*chirk*). Il existe toutefois une littérature normative inspirée de la charia. La littérature sur la Loi islamique s'est fixée, à partir du IX<sup>ème</sup> siècle, dans un genre particulier qu'on appelle le *fiqh*. La meilleure traduction que l'on puisse donner à ce terme n'est pas celle de « droit musulman », comme on l'entend souvent, mais celle de « doctrine ». Des traités furent produits, dans chacune des grandes écoles du sunnisme comme dans la famille chiite, puis des commentaires et abrégés de ces traités. En parallèle, la technique particulière de la consultation (*fatwa*) connut un essor considérable et fit souvent l'objet de recueils et compilations. On ne saurait trop insister, par ailleurs, sur l'effet qu'exerça l'émergence d'empires, et principalement l'empire ottoman, sur la Loi islamique, quand une des écoles accéda au statut de doctrine officielle de l'État. Enfin, sous l'effet de la colonialisation ou sous la pression des puissances européennes, de nombreux pays s'engagèrent dans une politique de réformes qui aboutit le plus souvent à transformer la Loi islamique en droit musulman. J'insiste sur ce phénomène : il est faux de penser la charia et le *fiqh* en termes de droit, c'est-à-dire en termes de droit positif tel que nous entendons ce mot aujourd'hui. Cette pensée est le fruit du XIX<sup>ème</sup> siècle, le fruit des réformes concomitantes de l'émergence d'États nationaux centralisés, le modèle jacobin ayant largement servi dans différents pays du monde musulman.

5. La connaissance de la Loi islamique (*fiqh*) est une des principales disciplines de l'islam savant. Une science des fondements de la connaissance de cette Loi (*ilm usul al-fiqh*) fut développée afin d'en articuler les sources et d'en rationaliser la méthodologie. Selon des modalités variables d'une école à l'autre, cette science reconnaît quatre fondements : le Livre sacré (*Qur'an*), la Tradition prophétique (*Sunna*), le consensus des musulmans ou de leurs savants (*ijma'*), le raisonnement analogique ou déductif (*qiyas, istihsan, istinbat, etc.*) Le grand savant Muhammad al-Shafi'i est la figure de proue de la science des fondements. Entre autres choses, il permit d'organiser les relations entre les deux sources premières que sont le texte coranique et les traditions prophétiques. Je n'explorerai pas cette voie pourtant extrêmement intéressante parce que l'on voit à quel point les jurisconsultes, les savants doctrinaires musulmans, se sont

engagés dans un processus qui visait à constituer une normativité qui n'était pas tant dépendante de la source première qu'était le Coran qu'elle ne s'en est en réalité progressivement affranchie pour devenir un mécanisme de réflexion normatif tourné sur lui-même, se développant de manière autonome.

6. Les traités de *fiqh* portent toujours, en premier lieu, sur les obligations rituelles propres à la dévotion du musulman. Voilà une première raison pour laquelle il est inutile d'en parler comme d'un droit. Les principes rituels qui vous disent comment accomplir la prière ne relèvent pas d'un droit au sens où nous entendons ce mot aujourd'hui. Pourtant, ces principes rituels sont toujours le premier chapitre d'un traité de doctrine, d'un traité de *fiqh*. Ces obligations rituelles sont les cinq piliers de l'islam : la profession de foi (*shahada*), la prière rituelle (*salat*), l'aumône (*zakat*), le jeûne (*sawm*), le pèlerinage (*hajj*). À cela s'ajoutent souvent des exigences de pureté rituelle et des interdits d'ordre alimentaire. Où l'on retrouve l'anecdote rapportée tout à l'heure par Monsieur le Président concernant sa conversation avec son homologue algérien à propos du jeûne. Le respect du jeûne constitue une obligation rituelle mais en aucun cas une obligation juridique. Et si condamnation il pouvait y avoir dans un pays comme l'Algérie aujourd'hui, ce serait une condamnation pour faits d'outrage à l'ordre public et aux bonnes mœurs et jamais pour infraction à la charia. Dans un deuxième temps, ces traités s'intéressent surtout aux relations familiales. Ce domaine est celui où se concentre la normativité islamique : mariage, divorce, filiation, successions. C'est ici que se nichent nombre de prescriptions et proscriptions faisant débat aujourd'hui, telles que la tutelle de la femme, la dotation de l'épouse par son mari, l'autorité du mari, le droit unilatéral du mari à dissoudre le mariage (répudiation), les devoirs conjugaux asymétriques, les droits successoraux inégaux en fonction du genre. Il faut noter que l'exercice de la justice, dans le contexte des sociétés musulmanes médiévales et modernes, était généralement séparé de l'activité de production doctrinale. Le juge disposait, sur la base de sa connaissance du *fiqh*, d'un grand pouvoir discrétionnaire. Souvent, il appuyait sa décision sur la consultation d'un expert, le mufti.

7. Ce qu'on appelle le « droit musulman » ne correspond pas à une réalité aussi ancienne que l'islam lui-même. L'idée de transformer la normativité islamique en droit et, particulièrement, en droit codifié est le résultat d'une invention qui plonge ses racines dans l'irruption européenne sur la scène

musulmane. Ce sont les savants orientalistes et les administrateurs coloniaux, d'une part, et les gouvernants musulmans et les nouvelles élites modernisantes, de l'autre, qui ont cherché dans le *fiqh* ce qui était susceptible d'être coulé dans le moule d'un droit positif de facture napoléonienne. Le fait est que cette greffe a fait souche et qu'aujourd'hui, la notion de droit musulman fait partie de l'horizon ordinaire et normal de la pensée politique et juridique dans les sociétés à majorité musulmane, mais aussi là où une forte minorité musulmane s'est affirmée.

8. La Loi islamique s'est donc trouvée pour partie codifiée. Les relations familiales, parce que c'était le lieu où le *fiqh* intervenait le plus, ont été particulièrement visées. C'est ce qu'on appelle le droit du statut personnel. La plupart des pays à majorité musulmane ont un code de la famille spécifique et, généralement, celui-ci s'inspire, dans une mesure très variable, des préceptes de la Loi islamique. Il est un autre domaine où le *fiqh* continue à exercer une influence : les fondations pieuses (*waqf* ou *habus*). On retrouve une inspiration religieuse dans d'autres domaines, comme la finance. Le plus souvent, il s'agit de développements contemporains sur des sujets qui n'ont été que faiblement labourés par le *fiqh*, mais qui trouvent dans le Texte sacré une disposition justifiant de les réglementer comme, par exemple, l'interdiction coranique de l'usure (*riba*). Et je dis bien « usure » et non « intérêts » et c'est bien sûr dans ces mots, parce qu'on est dans des affaires conceptuelles, que se niche l'essentiel des débats qui agitent, aujourd'hui encore, l'espace musulman. Un phénomène relativement récent est observable au niveau des constitutions des États à majorité musulmane, enfin. C'est celui d'un référencement à la charia en tant que source de la législation. Il ne s'agit plus ici de codifier la Loi islamique, mais de renvoyer les législateurs contemporains à cette Loi pour qu'elle inspire leurs travaux. Je souligne l'importance de ce phénomène : nous ne sommes plus dans le *fiqh* adapté aux temps modernes, nous sommes dans un système constitutionnel d'États formés, à la mode jacobine, de manière centralisée, avec un texte fondamental les gouvernant. Et, dans ce texte fondamental, injonction est faite au législateur de s'inspirer d'un terme (la charia) et de la normativité qui l'accompagne, sans dire, évidemment, ce que recouvre ce terme. Ce sont en général des cours constitutionnelles composées de juges formés à la faculté de Droit (et non pas des savants musulmans) qui sont amenées à dire ce qu'il y a lieu d'entendre par le terme « charia ». Vous imaginez le déplacement qui s'est opéré en un siècle sur ce sujet.



9. Aujourd'hui, la charia est souvent devenue un slogan politique. Il ne s'agit pas tant de la voir convertie en droit musulman que de s'en revendiquer contre des régimes dont la légitimité, entre autre religieuse, est contestée. Le plus souvent, les formations politiques qui demandent l'application de la charia n'ont pas de programme détaillant le contenu de celle-ci et, partant, ce qu'il y aurait lieu d'abroger et de remplacer dans les systèmes juridiques en place. Appliquer la charia, c'est une revendication d'éthique politique, avant tout, la mise en avant d'un référentiel plutôt que l'exécution d'un programme précis.

10. La présence musulmane dans des pays qui ne le sont pas majoritairement a fait émerger de nombreuses questions. Certaines sont d'ordre juridique et portent sur la reconnaissance de droits inspirés par la Loi islamique dans des États largement séculiers. D'autres touchent à l'exercice de la religion et à la possibilité de vivre sa foi dans des sociétés où prédomine la référence aux droits humains et le principe de neutralité religieuse de l'État. Pour l'essentiel, la question de la normativité islamique n'est pas d'ordre juridique, mais de nature éthique et déontologique, c'est-à-dire morale. Il s'agit de savoir comment vivre en conformité avec ses convictions dans des situations où l'on ne partage pas nécessairement ces dernières avec la majorité de la population.

S'il y a une idée que je voudrais laisser en conclusion de mon intervention, c'est que l'erreur principale est de penser la charia et le *fiqh* comme un droit, au sens où nous entendons le mot « droit » aujourd'hui dans une assemblée comme la nôtre, et non pas comme une normativité, pouvant avoir, bien sûr, une dimension juridique mais ayant surtout une dimension déontologique, éthique, morale, et celle-là est fondamentalement plus importante.

Merci.

*De la nature de la Sharia : Loi de Dieu ou loi des Hommes ?*

Qu'est-ce que la «*Sharia*» ? Est-ce vraiment l'expression de la loi divine ? Peut-on parler d'une «*Sharia*» telle qu'elle est écrite dans le Coran ? N'est-elle pas, en fait, qu'un produit de ce que les anciens exégètes et jurisconsultes ont perçu du Coran ? A travers les époques, les savants ont fini par croire qu'ils sont les messagers de Dieu, rapporteurs de sa parole divine, et les seuls gardiens du livre Saint.

Pour répondre à ces questions, il est indispensable, d'approcher le *corpus* coranique comme un texte ouvert à toutes les interprétations, qui ne sont, en fait, que des hypothèses de travail proposées par les anciens exégètes influencés par les multiples doctrines, malikite, hanafite, shaféites, hanbalites, chiïtes...

Il est indispensable de se comporter avec les fragments coraniques, qui ne sont d'ailleurs toujours pas homogènes, comme face à un texte qui a évolué dans un système historique, produit par des phénomènes qui se construisent et évoluent ; ces phénomènes contrôlent les actes sociaux qui se manifestent quotidiennement dans les relations entre les individus et les formes d'organisations culturelles et sociales.

Cette approche fait surgir la question du Relativisme au sens philosophique du mot. Un sens qui aboutit à adopter l'Historicité de l'interprétation, une interprétation qui se produit sous l'effet du relativisme culturel et du relativisme cognitif.

Cette approche nous permettra de *disséquer* le terme *Sharia* devenu, depuis, synonyme de "Loi Divine".

Parlons de codes coraniques plutôt que de lois.

*Trois remarques préliminaires pour caractériser le Coran :*

- Notons que le Coran, comme tous les livres anciens, tel que l'Ancien Testament, se distingue par un certain nombre de caractéristiques relatives à la période au cours de laquelle il a été transcrit.

- Notons aussi que les manuscrits coraniques, même les plus récents (XII<sup>ème</sup> siècle de l'hégire/ XVIII<sup>ème</sup> après J.C.) préservent une « vérité textuelle » qui peut devenir une hypothèse de travail : en effet, pourquoi les anciens

coranistes n'accordaient-ils pas d'importance aux versets, et présentaient-ils les sourates comme une entité textuelle? Peut-on dater cette tendance très marquée à diviser les sourates en versets à partir du XX<sup>ème</sup> siècle ? Cette pratique nouvelle nous a révélé une autre « vérité textuelle », qui ne peut être nommée ni allitération ni pléonasmie : elle n'est ni plus ni moins qu'une répétition d'un verset quatre ou cinq fois : « *c'est Dieu qui a créé les Cieux et la Terre en six jours et s'est ensuite établi sur Son Trône* » (Murailles 7/ 54, Jonas 10/ 3, Hud 11/ 7, Discernement 25/ 59, Prosternation 32/ 4, Qâf 50/38, Fer 57/4).

- Il est donc indispensable d'attirer l'attention sur ce phénomène qui n'est que le produit de la transition de l'oralité à la transcription qu'a subie le Coran.

### *Comment décrire Le Coran?*

Le Coran comporte 114 *sourates* ; l'ensemble des versets contenus dans ces sourates représente 6236 *versets* qui parlent de croyance (de la foi), qui font les récits des générations antérieures à la révélation du Coran, ainsi que des codes qu'on peut comparer au « *Code de Hammou-Rapi* », et davantage à « *La Halakha* » judaïque rabbinique. Les livres des exégètes et des « *fuqahas* » utilisent le concept de « *Ahkam* », qui n'est qu'un ensemble de règles de conduites que doit suivre le croyant. Ces règles prescrivent les relations personnelles, notamment les lois sur les mariages, les divorces, le veuvage, les successions..., un ensemble d'obligations auxquelles les musulmans doivent se soumettre dans leur vie quotidienne et dans leurs relations avec les non-musulmans.

Parler de 442 versets organisant la vie des musulmans ne signifie nullement qu'il y a 442 recommandations, car n'oublions pas les répétitions multiples que contient le Coran. Aussi, localiser « le noyau dur des commandements » dans le Coran nécessite-il un travail de groupe très fouillé.

Cependant, tout cela ne nous empêche pas de délimiter les commandements, piliers sur lesquels les règles de conduites avaient été édifiées, et qui sont les suivants :

Fortunes de guerres	Économie	Châtiments	Héritage	Alimentation	Mariages	Les rites	+Les musulmans	+Les non- musulmans
4v	4v	6v	9v	23v	53v	94v	116v	133v

Total: 442 versets

Il est à noter que les versets ne constituent guère des unités textuelles homogènes. Grâce à la particularité du style coranique, ils acquièrent un fil conducteur et une vision globale qui deviennent clairs à partir du moment où l'on se démarque de toutes les lignes rouges que traçaient les anciens pour instaurer un « *hijab* » entre ces versets et le lecteur. Ce *hijab* est tissé d'outils qui permettent d'appréhender le Coran : les anciens exégètes les ont appelés sciences du Coran. Ce « *hijab* » remplit une mission primordiale : il dresse un mur entre le Coran et le lecteur "dévoué". Ainsi, toute interprétation "juste" ne doit, en aucun cas, produire un sens différent de celui des sciences de l'abrogation, des variantes de la lecture du Coran « *Qira'at* » approuvées par les anciens coranistes.

Ainsi, pour instaurer une nouvelle lecture du Coran et précisément de ces 442 versets, il faut avoir le courage de les libérer de ce « *hijab* » tissé par des récits qui, fabriqués à travers le temps, ont été considérés comme sacrés, parce que, selon les anciens exégètes, « c'est ce que Dieu a voulu dire ». Cette nouvelle approche nous permettra de lire le Coran « tel qu'il est écrit dans le « *Mushaf* », d'étudier la parole coranique qui n'est vivante que dans son contexte général ; elle nous permettra de dire si ces règles de conduites sont des règles générales destinées aux musulmans de tous temps, ou si elles ne s'adressaient qu'aux adeptes du Prophète au temps de la révélation.

Le discours coranique fonctionne dans un système sémiotiquement dynamique ; il contient des variantes qui peuvent parfois apparaître inaccomplies et contradictoires : ce système a la force de réunir dans un seul verset ce qui est licite et ce qui est prohibé, ce qui est péché et ce qui ne l'est pas: « *Beaucoup de détenteurs des Écritures, après s'être rendu compte de la justesse de votre cause, brûlent d'envie, par pure jalousie, de vous faire abjurer votre foi et de vous ramener à l'impiété.\_Pardonnez-leur et soyez indulgents à*

*leur égard jusqu'à ce que la volonté de Dieu s'accomplisse* » ("La Vache" *Al-Baqara*"2/109); « *Combattez-les sans répit jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de subversion et que le culte soit rendu uniquement à Dieu* » ("la Vache", «*Al-Baqara*" 2/193).

Le juriste se trouve souvent très embarrassé, car ce genre de versets renferme d'irréductibles contradictions, surtout lorsqu'il faut procéder à l'élaboration du droit et dégager les dogmes essentiels de l'islam.

Ainsi, dans la sourate « Déconvenue » (*Attaghabun* 64/ 12), le verset rassemble deux passages confus selon les juristes, car ils contiennent des répliques contre la véracité de la religion islamique: « *Obéissez à Dieu, obéissez au Prophète ! Mais si vous vous en détournez, sachez que le Prophète n'a pour mission que de vous transmettre le Message en toute clarté.* »

Et c'est dans ce contexte coranique, qu'on évoque la relation entre les *musulmans* et les *non-musulmans*, qualifiés de gens du livre, « *Ahl al-kitab* ».

Ces remarques nous permettent de tracer quelques axes pour une nouvelle définition du Coran : reconnaître le dynamisme du système coranique, admettre que le Coran est un texte vivant, ouvert aux interprétations nouvelles, le discours coranique est une réponse aux interrogations des fidèles. Cependant il a souvent été mal interprété par les savants, surtout par les savants musulmans de notre époque. Les lois qu'ils ont produites et l'interprétation qu'ils en ont faite consacrent une rupture, peut-être même une fracture, entre l'institution religieuse et la société.

Redéfinir le Coran permettra de lire le texte « comme il est écrit », d'admettre que les règles de conduite qu'il énonce et qui étaient pratiquées des siècles durant ont été dépassées par le temps. Les sociétés ne reconnurent plus ces règles : elles les remplacèrent par d'autres au gré des circonstances. Elles les approuvèrent et s'y adaptèrent.

Ainsi, le Coran, comme la Bible, a parlé de châtements corporels et d'esclavage ; mais la nouvelle lecture du Coran permettra de le définir en tant que texte sacré qui était aussi à la recherche d'une approbation par les adeptes au temps de la révélation, et cette approbation n'est acquise que lorsqu'il s'infiltre dans leurs coutumes et se les approprie .

La *Sharia* est un bon exemple qui démontre le hiatus entre le texte coranique et les lois qu'il a générées. Nous allons essayer d'en faire la démonstration

### *Qu'est-ce que la Sharia selon les exégètes anciens?*

Ces exégètes anciens étaient-ils conscients qu'ils participaient au modelage d'un concept qui, au départ, n'était qu'un simple mot et qui n'avait de valeur que dans un champ linguistique bien déterminé, formant, avec d'autres champs, une sémiotique qui s'articulait dans le système coranique?

Le Coran n'a employé le mot *Sharia* qu'une seule fois : « *Nous t'avons ensuite placé sur la Voie légale qui procède de Notre Ordre. Applique-toi à la suivre ! Ne suis pas les passions de ceux qui ne savent pas* », (l' *Agenouillée* 45/18). Ce verset a été une occasion pour les exégètes de nous donner quatre sens différents du mot *Sharia* :

1. *Tabbari* + 310 h, l'a expliqué par « le droit chemin »
2. tandis que *Razi* + 604 h, s'est référé au verset 48/17 pour dire que la *Sharia* n'est autre que « les signes de la prophétie ».
3. Pour *El Qortobi* +671 h, la *Sharia* signifie le droit chemin et la religion.
4. Quant à *Tahanawi* + 1158 h, il nous donne une définition bien particulière par rapport aux approches de ses prédécesseurs : pour lui « la *Sharia* est la reconnaissance du croyant de son statut d'esclave » : soumission totale à Dieu et au souverain.

D'après les trois premières définitions, on constate que le terme *Sharia* n'a pas évolué au cours des siècles : il est défini par loi islamique régissant la piété, la croyance et la dévotion. Cependant, *Tahanawi* par son approche particulière de la *Sharia*, nous incite à remettre en question la dimension juridique, car quel rapport y a-t-il entre la *Sharia* et l'esclavage sinon l'obéissance, la soumission et l'obédience? (ou allégeance ?)

Il semble que la définition fournie par *Tahanawi* n'était que le commencement d'une remise en cause de la définition des ancêtres du terme *Sharia*. Et depuis, les savants ont cherché à en faire un ensemble de règles morales et de sanctions pénales régissant la vie des musulmans.

Et la *Sharia* devint alors l'obligation d'appliquer les sanctions édictées dans le Coran, par la tradition du Prophète (*Sunna*), et par le consensus des *oulamas*. À partir de là, le Coran fut recouvert de tissus textuels, qui ne sont en réalité que production humaine, influencée par des facteurs multiples d'ordres politique, économique, coutumier... Pour ces savants, personne ne peut prétendre que la *Sharia* est un ensemble de phénomènes complexes, produit de la conscience collective pour sauvegarder l'équilibre social. Pour ces mêmes savants, la *Sharia* est devenue, comme par miracle, synonyme d'un ensemble d'interdits liés à la Femme, et rien que la Femme, des interdits qui emprisonnent ses actes et ses

pensées, ses envies et ses désirs. En résumé, la *Sharia* a fait de la femme, bien malgré elle, la « protectrice » des valeurs de l'islam et le bouc émissaire pour sauvegarder la *omma* des musulmans.

Grâce à la *Sharia*, l'institution religieuse a pu conserver la répartition pyramidale de la société et la division horizontale des classes sociales, basée sur une ségrégation entre mâle et femelle, libre et esclave, riche et pauvre... Dans ce contexte, je voudrais citer la définition de la ségrégation donnée par Simone de Beauvoir : « *L'idée de ségrégation... s'appuie sur le slogan « égaux mais différents ».* On sait que l'idée d'égalité dans la différence en fait, manifeste toujours un refus de l'égalité. La ségrégation a souvent produit la discrimination ». C'est dans ce champ sémantique que nos islamistes agissent et argumentent. Et pour comprendre cette hypothèse, il faut s'arrêter sur un exemple significatif qui, selon nous, est au cœur de l'émancipation de la femme, de son égalité avec l'homme, et de sa citoyenneté pleine et entière.

C'est ce que nous examinerons dans la deuxième partie.

#### *L'héritage: violence « légitime » exercée sur les femmes*

Nous avons choisi d'étudier la question de l'héritage pour les raisons suivantes :

À chaque fois qu'il est question de reconsidérer certains articles du *Code du statut personnel*, le problème de l'héritage fait l'objet d'une vive polémique entre des personnes de sensibilités différentes.

À chaque fois que sont abordés des concepts ayant un rapport avec les préoccupations de la société civile et de l'État moderne, comme l'égalité et la liberté, la question de la succession refait également surface.

À chaque fois que la question du mode de partage de l'héritage est évoquée, des sensibilités très diverses s'en emparent : elles ont débouché sur des prises de position qui se heurtent les unes aux autres : certains sont favorables au partage tel qu'il est défini par la *Sharia*, d'autres non ; d'autres encore vont jusqu'à accuser d'impiété tous ceux qui osent poser le problème. C'est à croire que ce mode de partage de l'héritage serait indissociable de la foi et qu'il suffirait de le reconnaître et d'éviter d'en parler pour prouver sa foi en Dieu, l'Unique et en Mohamed son Prophète.

Y a-t-il une relation entre l'héritage en tant que loi et le projet islamique?

Dans cet ordre d'idées, une question s'impose : comment expliquer cette susceptibilité si exacerbée que seul l'étouffement de la voix de la différence pourrait l'apaiser? Pourquoi aborde-t-on, de manière aussi

systematique, la question de la foi et de l'impiété dès qu'un mouvement appelle à l'égalité entre l'homme et la femme ? Peut-on réduire, alors, la foi à la personne de la femme, de telle sorte que le salut de la nation serait tributaire de l'acceptation par celle-ci de cette injustice « légitime » et de sa soumission au postulat que Dieu aurait exprimé, à ce propos, dans son Texte Saint ? Adopter une attitude différente serait-elle une hérésie dont l'auteur serait damné et aurait à subir la colère de Dieu et à croupir en enfer ?

C'est ce raisonnement-là qu'on a eu l'habitude de tenir face à toute lecture tendant à traduire l'égalité entre l'homme et la femme en termes de lois et de dispositions. Et, si nous voulons dépasser cet obstacle, nous devons avoir l'audace de tourner en tous sens ces postulats et d'œuvrer à trouver des réponses à ces questions dans la perspective d'un engagement, de notre part à tous, à adopter une attitude sincère qui, par-delà toute idéologie, renforcerait notre détermination à nous entraider les uns les autres en vue de contribuer à ce que notre société puisse accéder à un état meilleur.

Nous pensons, en effet, que la question de la succession est un exemple vivant, parmi tant d'autres, qui devrait faire l'objet d'un examen minutieux afin que l'on puisse entreprendre, une démarche nouvelle dans ce domaine, susceptible de nous dégager de ce faux-semblant de lecture innovante. Ce n'est ni plus ni moins qu'une duperie, un trucage qui nourrit, chez l'homme, une crainte malade d'un « ennemi » imaginaire qu'on a créé et gardé dans notre conscience collective.

Nous sommes conscients qu'il s'agit là d'un sujet assez complexe, du fait même que ce mode de partage de l'héritage est resté renfermé sur lui-même durant quinze siècles. Ne vous attendez pas à ce que nous vous présentions une recette préétablie à ce propos. Nous nous contenterons, tout simplement, de mettre l'accent sur deux questions : Comment les Anciens ont-ils lu les Versets portant sur l'héritage ? Et comment de notre côté, les lisons-nous aujourd'hui ?

L'analyse de chacune de ces questions pourrait faire l'objet de plusieurs livres. Nous nous limiterons, par conséquent, à un certain nombre de remarques propres à engager la réflexion :

Interrogeons directement les sources, ayons le courage de franchir l'obstacle de la « sacralité prétendue des textes anciens », que seuls les *oulamas* s'arrogent le droit d'aborder. Ces textes n'attendent que d'être interrogés : ils sont vivants malgré l'étouffement qu'ils ont subi des siècles durant.



### *Pour une reconsidération du mode de partage de l'héritage*

Commençons par dire que nous refusons les spéculations qui sont toujours dans la bouche de ceux qui parlent d'héritage et qui se contentent d'énumérer les cas de figures citées par le Coran dans les Versets 11 et 12 de *La Sourate des Femmes* car, en ne citant que ces seuls cas, on en écarte d'autres qui pourraient donner lieu à des interprétations plus humaines.

En effet, le Coran concerne aussi bien le domaine de la vie privée que celui de la vie publique. Partant de là, si nous admettons le postulat qui stipule qu'il est ouvert sur toutes les époques, nous devons admettre aussi, qu'il est porteur d'autant d'idées et de significations susceptibles d'apporter des réponses aux préoccupations des gens, quelle que soit leur époque. Ainsi, nous pourrions nous appuyer sur ce genre de Versets, susceptibles de constituer une source de législation, pour répondre aux besoins des sociétés contemporaines.

Nous ne nions cependant pas que les juristes et les exégètes se soient appuyés sur ces Versets pour soutenir l'idée que les prescriptions qui régissent la jurisprudence relative aux successions et qui figurent dans les Versets 11 et 12 de *La Sourate des Femmes* 4, constituent, dans ce domaine, la règle divine originelle rejetant, ainsi, catégoriquement, toute possibilité d'en faire un objet de discussion sous prétexte que ces Versets et leurs significations sont établis une fois pour toutes.<sup>5</sup>

Nous nous contenterons, à ce propos, de citer les Versets 7 et 8 de *La Sourate des Femmes*: « 7. Aux héritiers mâles est assignée une portion déterminée de ce qu'ont laissé leurs parents et proches, et aux femmes de même est réservée une part de la succession de leurs parents et proches, quelle qu'en soit la quantité. 8. Au cas où des proches non héritiers, des orphelins et des pauvres assisteraient au partage de la succession, on leur en donnera quelque chose, et l'on usera de bons procédés à leur égard. »

Nous citerons aussi la séquence coranique qui figure dans les Versets 11 et 12 de *La Sourate des Femmes* 4 et qui s'apparente à une recommandation adressée à l'ensemble des musulmans « après que les legs et les dettes du défunt auront été acquittés »: « 11. En ce qui concerne vos enfants, Dieu vous prescrit d'attribuer au garçon une part égale à celle de deux filles. S'il n'y a que des filles, et qu'elles soient au moins deux, il leur sera attribué les deux tiers de ce que laisse le défunt ; mais s'il n'y en a qu'une seule, elle en prendra la moitié. Si le

---

<sup>5</sup> Cf. à titre d'exemple, Al Tabari, *Traité de rhétorique pour interpréter le Coran*, tome 3, pp. 604-631.

*défunt laisse un enfant, les ascendants, père et mère, auront chacun un sixième de l'héritage. Mais s'il ne laisse pas d'enfant, et que ses père et mère soient ses seuls héritiers, la mère aura droit au tiers. S'il laisse des frères et des sœurs, sa mère aura le sixième, après que les legs et les dettes du défunt auront été acquittés. De vos ascendants ou de vos descendants, vous ne savez pas lesquels vous sont les plus dévoués. C'est là une obligation divine à observer. Dieu est Omniscient et sage.*

*12. La moitié de ce que laissent vos épouses vous revient, si elles n'ont pas d'enfants ; mais si elles en laissent, vous n'aurez droit qu'au quart de ce qu'elles laissent, après que les legs et les dettes grevant la succession auront été acquittés. Vos épouses ont droit au quart de ce que vous laissez, si vous n'avez pas d'enfants ; mais si vous en avez, elles n'auront droit qu'au huitième de ce que vous laissez, déduction faite de tout legs ou dette grevant la succession. Quand un homme ou une femme meurt sans laisser d'ascendants ou de descendants, à la survivance d'un demi-frère ou d'une demi-sœur d'une même mère, chacun de ces derniers aura droit à un sixième ; mais s'ils sont plus nombreux, ils se répartiront le tiers de l'héritage, déduction faite de tout legs ou dette non préjudiciable aux héritiers. C'est ce que Dieu vous recommande, car Il est Omniscient et Plein de mansuétude ».*

Les exégètes et les juristes, les Anciens comme les nouveaux, auraient-ils été insensibles à ces constantes du Coran ? Certainement pas, mais ils continuent de s'efforcer de chercher des solutions leur permettant d'éviter de regarder la réalité en face.

- Certains, parmi eux, considèrent en effet, que Dieu a prescrit le legs bien avant le partage de l'héritage<sup>6</sup>. C'est comme si la parole divine nous était parvenue par bribes sorties de leur contexte et qu'il fallait, ensuite, que les exégètes interviennent pour remettre dans leur contexte les mots mêmes qui composent le Verset. Les deux Versets 11 et 12 de la sourate *les femmes 4* se caractérisent, en effet, par un style assertif dont la signification est claire : Dieu aurait, ainsi, ordonné clairement le recours au legs.

- D'autres soumettent le Texte divin à la réflexion et agissent sur la structure même du Verset 8 de *La Sourate des Femmes* : « 8. *Au cas où des proches non héritiers, des orphelins et des pauvres assisteraient au partage de la succession, on leur en donnera quelque chose, et l'on usera de bons procédés à leur égard.* » Et ils ajoutent une anecdote qui, relative à la jurisprudence, est

---

<sup>6</sup> Cf., en guise d'exemple, *Al Kortobi, Traité des prescriptions du Coran, Tome 5, p. 49.*

lourde de conséquence, puisqu'elle change complètement le sens du Texte coranique en posant la condition suivante : « *si la fortune est abondante* »<sup>7</sup>. Nous sommes donc en droit de conclure que si Dieu avait voulu poser cette condition, il l'aurait tout simplement fait.

- D'autres encore se sont rendu compte du caractère dangereux d'un tel dérapage : ils se sont permis de considérer le legs comme une prescription définitive et de reconnaître que l'homme/ la femme est libre de léguer sa fortune à qui il veut, homme ou femme, parent, pauvre ou même quelqu'un de passage. Et il semble que la meilleure interprétation est celle que les exégètes ont retenue d'*Ibn Jubeir* et d'*El Hassen*. *Ibn Jubeir* dit en effet : « *Les gens n'ont pas profité de l'opportunité que pouvait leur offrir ce Verset* ». Et *El Hassen* de répondre : « *Mais les gens deviennent avares !?* », et dans une autre version : « *Certains prétendent que ce verset est un faux, il n'en est rien, j'en suis sûr, mais il fait partie de tant d'autres qui ont été occultés.* »<sup>8</sup>

- D'autres, enfin, s'efforcent de jouer aux conciliateurs. Ils adoptent, pour ainsi dire, l'attitude communément partagée par les différentes tendances des juristes : ils reconnaissent la légitimité du legs mais en le faisant dépendre d'une condition fondamentale puisée dans un propos attribué au Prophète : « *Point de legs aux héritiers* » auquel ils ajoutent l'expression suivante : « *Il n'est de legs que dans les limites du tiers de la succession.* » Il n'est nullement question, dans cet article, d'étudier l'originalité de ce propos attribué au prophète. Aussi, nous nous contenterons de renvoyer à nos travaux assez approfondis sur la question<sup>9</sup>. Le fait est que les musulmans se sont détournés de leur Texte Sacré et qu'ils se sont contentés d'appliquer ce propos au lieu d'examiner de près ce que Dieu leur a prescrit.

Néanmoins, ce propos devint dans l'approche des juristes un postulat lié quasi nécessaire pour le partage des parts de succession entre homme et femme. L'Imam Malek disait, comme si c'était une prescription divine, que la femme ne dispose que du tiers de son héritage ; et d'ajouter que seul le tuteur de la femme

---

<sup>7</sup> Cf., Ibidem, p. 48.

<sup>8</sup> Cf. Ibidem.

<sup>9</sup> Cf. Naila Silini Radhoui, L'Historicité de l'exégèse du Coran : Problèmes de la famille et interprétations divergentes: étude sur le mariage, divorce, allaitement et successions, Centre culturel arabe, 1<sup>ère</sup> édition, 2002, pp. 205-251.

(père ou mari ou fils) est juge pour lui céder le tiers qui n'est qu'une opportunité limitée par une condition « s'il s'avère qu'elle (la femme) est brave »<sup>10</sup>.

*Qu'y a-t-il de sacré dans tout ce que nous avons exposé ?*

Les institutions religieuses excellent dans l'art d'adopter les positions des Anciens et de les légitimer. Elles se sont érigées en représentantes de la parole de Dieu auquel elles attribuent tout ce qui correspond à leur propre conception du Texte Sacré, enchaînant ainsi les esprits et traitant d'impies tous ceux qui cherchent à connaître le sort dévolu à certaines dispositions qu'on ne voit plus dans le texte coranique. Nous nous contenterons de citer, comme exemple, *l'héritage du grand père*. Tout chercheur ayant abordé ce sujet afin d'en comprendre les origines historiques a été considéré comme un fauteur de troubles. Et tous ceux qui se sont interrogés sur les conditions dans lesquelles les Versets comportant des prescriptions ont été révélés, ont été accusés de vouloir générer des dissensions entre les musulmans, bien que les Anciens eux-mêmes se soient interrogés là-dessus, donnant lieu à une polémique interminable et sans issue.<sup>11</sup>

Par ailleurs, le Coran n'a pas fait état de tous les cas de figure relatifs à l'héritage. C'est pourquoi les juristes ont eu besoin, à travers l'histoire, de

---

<sup>10</sup> Il est à noter que, parmi ceux qui défendent le caractère saint des prescriptions relatives aux successions, nombreux sont ceux qui arguent que dans plusieurs cas la part de la femme est supérieure à celle de l'homme. La plupart des juristes affirment que « la fille » n'a pas à gérer son argent car son tuteur est responsable d'elle, *Sahnoun, El Moudawana Al Kobra*, Tome 3, pp. 222 ; ibidem, pp. 35. Certains, parmi eux, pourraient nous rétorquer qu'ils n'adoptent pas cette attitude. Nous leur répondrons que nous n'avons pas à en accepter une partie et à en refuser une autre. Nous sommes devant l'alternative suivante : nous soumettre entièrement à ces référentiels ou les considérer comme étant une œuvre humaine qui ne nous engage pas forcément car nous devons concevoir nos propres référentiels.

<sup>11</sup> Cf. Il est curieux que les trois versions rapportent le même incident. La consultation des biographies de ceux qui ont fait l'objet de ces Versets, *Saad Ibn Rabii, Thabet Ibn Kais et Abderrahmane Ibn Thabet*, révèle que *Saad Ibn Rabii* a laissé une fille unique et non plusieurs, comme le laisse entendre la version du contexte de la révélation, cf. *Al Asqallani*, De la justesse de distinguer les compagnons du prophète, tome 3, pp. 59, et que *Thabet Ibn Kais* a été tué à *El Yamama*, ibidem, Tome 8, pp. 285. Quant à *Abderrahmane Ibn Thabet, Assuddi*, il a affirmé qu'il n'est autre que le frère de *Haasen Essaidi*, qu'il est mort sans laisser de fille après lui, ce qui est en contradiction avec le contexte de la révélation. Et *Al- Asqallani* nous surprend en disant que les spécialistes de généalogie n'ont pas fait état d'un frère à *Hassen* se nommant Abderrahmane. Nous pouvons, par conséquent considérer cette personnalité comme étant fictive, Ibidem, Tome 4, pp. 293.

concevoir toute la jurisprudence traitant des successions et dont les dispositions furent assez complexes à l'image de la complexité structurelle de la société. Puis, ces dispositions se sont transmises de génération en génération, sans que l'on tienne compte des situations des sociétés et de leur dynamique interne. Cette « science » est ainsi devenue obsolète et anachronique car la structure de notre société d'aujourd'hui ne peut plus supporter, dans le domaine des successions, des questions du genre « *La mère des veuves* » qui relèvent d'autres dispositions liées à la polygamie : le mari qui meurt laissant trois veuves, deux grands-mères, huit demi-sœurs d'un même père et quatre demi-sœurs d'une même mère. Et *Al Karafi* de faire le commentaire suivant : « *Dix-sept femmes ont hérité dix-sept dinars qu'elles ont dû partager en raison d'un dinar par personne* ». <sup>12</sup> Cela n'est pas sans rappeler non plus l'histoire d' « *El Minbariya* » qui a poussé *Ali Ibn Abi Taleb* à monter sur la tribune et à crier en parlant d'une femme dont le mari vient de décéder: « *Neuf « dinars », c'est ce que vaut chaque femme maintenant !* » <sup>13</sup>.

Ce qu'il y a, pourtant, de positif dans ces cas juridiques sur lesquels les juristes *fouqaha* s'étaient penchés, c'est que ces textes n'ont cessé de nous démontrer que l'approche des Anciens n'est qu'un produit culturel, et n'ont, en effet, rien à voir avec le Texte Saint ; que ces cas juridiques cherchaient leur légitimité en se basant sur les coutumes comme source du droit musulman.

C'est pourquoi nous pensons qu'il est légitime d'envisager la reconsidération du mode de partage des successions. Nous tenons à préciser, cependant, que l'institution du legs comme une pratique fondamentale est loin d'être considérée comme une perspective idéologique. Notre souci majeur, c'est de pouvoir contribuer à restituer à l'individu sa liberté à disposer de ses biens et à juger par lui-même qui mérite d'en hériter, abstraction faite de toute considération phalocrate ou tribale. Cela est loin d'être une hérésie, c'est une prescription qui nous est imposée par Dieu.

La succession est, comme toutes les autres lois, fruit de « *l'ijtihad* des *fouqahas* », l'histoire nous fournit la preuve que les *fouqahas* ne pouvaient pas, et ne pourront pas d'ailleurs, penser en dehors du système jurisprudentiel. Celui-ci détient les commandes que le consensus de l'institution religieuse

---

<sup>12</sup> Cf. *Al Qarafi, La Réserve (Al Dhakhira)*, Tome 13, pp. 76.

<sup>13</sup> Cf. Ibidem, et les exemples qui vont dans ce sens abondent ; voir: *Al Qarafi*, Ibidem, *Ibn Rochd, "Bidayet al Mojtahid wa Nihayet Al Moqtassid"*, Tome 2, pp. 373-394 ; *Al Cheikh Nadhdham, "Al Fatawa Al Hindiya"*, Tome 6, pp. 473-478.

approuve ; ce système jurisprudentiel impose les conditions de l'interprétation du juriste, le *Faqih*.

En outre, si l'on se fie aux sources de *fiqh*, nous constatons un fait troublant : l'absence d'une quelconque organisation sociale ; car, durant les dix premiers siècles de l'hégire, les sociétés ne se sentaient guère obligées d'appliquer ces lois, fruits de l'*ijtihad* ; d'ailleurs l'exemple de l'héritage a bien démontré que les *sous-lois*, si l'on peut dire, que les Anciens nommaient *ruses juridiques*, frayent des voies de sortie qui évitent les confrontations avec un *ijtihad* difficile à appliquer. Ce phénomène social ne peut être interprété que par le dynamisme social, réputé pour sa tendance à dépasser les lois qui réglementent la vie quotidienne et empêchent de réaliser l'équilibre social.

Toutefois, à partir du XX<sup>ème</sup> siècle, les sociétés arabo-musulmanes furent confrontées à des défis nouveaux, avec une forte coloration idéologique, tendant à réaliser le projet conçu par *Hassen El banna*, chef des frères musulmans depuis les années 40. C'est le projet islamiste.

Un tel projet est difficile à réaliser, surtout en plein XX<sup>ème</sup> siècle ; il a fallu que les frères musulmans s'arment de patience et d'audace, vivent dans la clandestinité dans l'attente du moment propice pour réaliser ne fut-ce qu'une partie de leur projet en espérant des jours meilleurs.

Le premier tournant historique de ce projet fut La constitution. Comment injecter les principes fondamentaux du projet islamiste dans les constitutions des pays arabes ? Y a-t-il un concept, autre que la *Sharia*, ayant une signification aussi large, qui tende vers la sacralité ? Ce concept serait certainement appelé à investir la vie quotidienne des gens, notamment leur vie intime. Grâce à ce concept, le projet des Frères musulmans, *ikhwan*, serait réalisable dans de courts délais ; ainsi, les fidèles de Banna concrétisent le rêve de leur chef.

#### *La Sharia référence des Constitutions arabes*

Nous présentons dans le tableau suivant la position des constitutions arabes envers la *Sharia* :

PAYS	SHARIA
Djibouti	
Somalie	
Iraq	
Oman	

Palestine	
Qatar	
Koweït	
Liban	
Libye	
Tunisie	
Egypte	
Jordanie	
Emirates	
Bahrain	
Algérie	
Yemen	
Syrie	
Maroc	
Mauritanie	
Arabie	
Sudan	

Légende:

- le gris indique que la *Sharia* existe dans la constitution
- Le blanc indique que la constitution ne se base pas sur la *Sharia*

Pour commenter ce tableau nous nous contenterons d'attirer l'attention sur les points suivants :

- ✓ La constitution tunisienne a été instaurée en 1959, bien après le CSP.
- ✓ La constitution égyptienne instaurée au temps du président *Abd Nasser* ne comprenait pas le mot *Sharia*.
- ✓ C'est à Sadate que revient le mérite d'avoir introduit le mot *Sharia* en 1971, Il entretenait une sorte de « *flirt politique avec les Frères musulmans* » : il en paya le prix en tombant sous leurs balles un certain 6 octobre 1981.
- ✓ Depuis, le mot *Sharia* est devenu un élément fondamental dans la constitution égyptienne.
- ✓ La Libye utilise le Coran à la place de *Sharia*.
- ✓ De son côté, l'Arabie Saoudite utilise Coran et *sunna* pour désigner *Sharia*. « Deux revers pour une seule médaille ».
- ✓ La Syrie emploie le terme *Fiqh* pour parler de la *Sharia*.

- ✓ L'Iraq emploie Islam pour qualifier la *Sharia*.
- ✓ Il y a divergence entre les pays du Maghreb et l'Orient.
- ✓ La constitution égyptienne est le modèle d'acte juridique des pays de l'Orient.

- ✓ Seulement, ne pas introduire *Sharia* dans la constitution ne signifie pas que la constitution ne s'inspire pas de l'esprit général des principes fondamentaux de l'Islam : le code du statut personnel algérien, par exemple, se base encore sur les principes de la *Sharia*. Et même la nouvelle constitution marocaine, qu'on considère comme un des modèles à suivre, n'a pas le courage de se libérer de la *Sharia* et de décréter l'abolition de la polygamie ; quant au CSP tunisien, il contient encore des dispositions très proches de la *Sharia* qui sont « les droits de partage ».

- ✓ Tout comme introduire la *Sharia* dans la constitution ne veut pas dire s'engager à l'application de toutes les lois prescrites par les anciens savants : Beaucoup des pays cités évitent, du moins en apparence, d'appliquer les châtements corporels préconisés par ces savants et les remplacent par des lois positives.

En conclusion : nous pouvons déterminer les différentes positions arabes envers la *Sharia* par le constat vivant : *Les constitutions arabes sont contrariées par la Sharia, morfondues par sa présence lourde, dérangées par ce mot qui ne peut que porter atteinte à l'État civil.*

*Le Printemps arabe n'est autre qu'un printemps islamiste pour le monde arabe.*

Se dessine un rapport de force entre une tendance islamiste qui se cache derrière des slogans tels que « islam modéré », « nouvelle approche de l'islam libéral », « égalité entre hommes et femmes mais dans la différence », « dialogue entre les religions », « tolérance religieuse »... et une tendance libérale qui réclame l'institutionnalisation de l'État, l'égalité complète entre hommes et femmes, une égalité qui ne se divise pas, et qui est une condition indispensable pour instaurer la dignité humaine et inciter la société à appliquer la citoyenneté sous toutes ses formes.

Ce rapport de force se traduit dans le contenu de la constitution : il faudrait mettre en exergue les phrases et les énoncés qui auraient pu avoir des conséquences juridiques sur les lois positives.

La relation entre ces deux tendances devient tendue. Les islamistes ont senti que le projet islamiste est menacé, et il a fallu que l'Union Internationale des



Savants Musulmans, constituée par les Frères musulmans dont Ghannouchi est l'un des membres actifs, vient à leur secours : citons le manifeste rédigé par l'UISM et envoyé à l'ONU à l'occasion de la tenue de sa 57<sup>ème</sup> assemblée.

Rappelons que ce rapport présente « *une réflexion sur les stratégies de prévention de la violence à l'égard des femmes et des filles, ainsi que des recommandations sur l'action à mener à l'intention de la commission* ».

Il est vrai que les informations délivrées à ONU-Femmes par les pays montrent que la violence à l'égard des femmes/filles est un phénomène universel. Mais, l'UISM a interprété cette violence dans ses formes très variées : violence dans le couple, mariages précoces ou forcés, mutilations génitales féminines, violence tolérée par l'État... Toutes ces violences ne sont, pour l'UISM, qu'une atteinte à la *Sharia*, une remise en cause des concepts fondamentaux de la jurisprudence et la *qawama* en premier lieu : la *qawama* est une tutelle tyrannique qui a poussé l'homme à transformer la femme/fille en une propriété. Selon eux, la *Qawama* trace la destinée de la femme comme Dieu l'a voulu.

En résumé, l'UISM considère que la convention de « L'élimination et la prévention de toutes les formes de violence contre les femmes et les filles » est une violation de la volonté divine, conçue et représentée par les savants musulmans.

Le conseil islamique s'est mobilisé au mois de mars 2013, peu avant la 57<sup>ème</sup> assemblée de la Commission des Nations Unies, pour débattre de la condition de la femme. Il rédigea un manifeste qui dénonça et rejeta la convention de la CEDAW. L'introduction de ce manifeste est très révélatrice car elle considère que le monde a été conçu par Dieu à partir de deux composantes Mâle et Femelle. Il est important d'insister sur les différents sens de ces deux mots, qui sont des prolégomènes nécessaires pour comprendre les références juridiques qui guident la jurisprudence islamique : ces deux composantes se caractérisent par une différence sexuelle basée sur un « sexe doué du pouvoir de fécondation » et un autre « qui reproduit l'espèce en produisant des ovules fécondées par le mâle ». De ce fait, on peut parler de bouc mâle et de chèvre, comme on peut parler de l'homme mâle et de la femme.

Face à ce projet islamiste, dans quel contexte juridique et social se situe la femme ? A-t-elle atteint véritablement le niveau de la dignité humaine ? Pourrions-nous dialoguer avec ces savants qui se sont arrogé le monopole des droits et des devoirs humains ? Sommes-nous en mesure de les convaincre, eux

qui se présentent comme des messagers de Dieu et gardiens du temple de la *Sharia* ?

Je me contenterai de citer quelques passages d'un commentaire écrit par un Frère musulman, pour dénoncer l'initiative de la commission de la femme au Nations unies. Il s'adresse à ses frères en ces termes : « *les troupes de corruption et de perdition au sein de l'ONU, qui sont les ennemis de l'humanité, œuvrent pour miner les peuples arabes et les priver des éléments les plus précieux qu'ils possèdent : leur honneur et leurs valeurs, leur identité arabe et islamique, et leur divine charia. Ce sont leurs principales sources de force et de fermeté et leur raison de vivre. La soi-disant ONU n'est [rien] qu'une petite porte pour prendre le contrôle des sociétés et des peuples et un outil dans les mains des puissances impérialistes et du sionisme mondial, qui veulent vaincre nos pays arabes et islamiques* »...Ce Frère (musulman) n'est autre que Mohammed Dib, membre de l'UISM : il emploie tous les moyens pour empêcher l'application de la convention, et se permet même de s'adresser aux fidèles des autres religions du livre : « *C'est une intifada, non seulement au nom de l'islam, mais au nom du judaïsme et du christianisme. [Le document] est une attaque et une insulte non seulement à Mahomet, mais aussi à Jésus et à Moïse* ».

Puisse cette réflexion contribuer à vous réconcilier avec un islam libéral et contemporain. Puisse-t-elle contribuer à réconcilier les musulmans avec un islam qui met fin à toute dépendance, qui n'entraîne pas la démission de l'esprit, la peur de toute idée nouvelle et la crainte que la foi soit mise en péril.

JEAN-PIERRE CHEVENEMENT
-------------------------

Merci, Madame le professeur, pour cet exposé passionné et passionnant. Il témoigne, nous l'avons compris à travers votre intervention, de la vivacité des luttes d'idées en Tunisie. Nous suivons évidemment avec beaucoup d'intérêt ce qui s'y passe.

Je donne maintenant la parole à M. Frégosi, directeur de recherche au CNRS, qui est déjà venu honorer notre fondation de ses fécondes réflexions.

*Actualité de la référence à la sharī'a en France et en Europe :  
controverses, débats et perspectives*

Merci, Monsieur le ministre. En effet, j'ai eu l'occasion, il y a quelques années, d'intervenir, lors d'un de vos colloques, sur la question de l'islam en France<sup>14</sup>, sous un angle qui m'est beaucoup plus familier que les considérations relatives à la *sharī'a*, fût-elle éternelle ou pas. C'était la question de la formation des cadres religieux, comme projet et comme prospective. Ce travail a cheminé depuis et a trouvé des concrétisations plus ou moins heureuses dans notre pays.

Ce soir, mon propos sera plutôt d'essayer de vous donner le point de vue d'un politiste, d'un sociologue du fait religieux, notamment du fait islamique, en France et en Europe. Je ne me prononcerai absolument pas sur ce qu'est la nature intrinsèque de la *sharī'a* – sur laquelle je crois d'ailleurs qu'on ne peut pas se prononcer. En revanche, j'ai quelques idées sur la façon dont un certain nombre d'acteurs musulmans en parlent dans l'espace européen.

Je voudrais, en guise de prolégomènes, essayer de contextualiser ce type de discussion.

La question de l'adossement réel ou supposé à la *sharī'a* des revendications émanant de personnes de culture musulmane constitue la toile de fonds générale sur laquelle prennent en partie corps les discours alarmistes, qui, dans nos sociétés de l'Europe occidentale génèrent des crispations et nourrissent des controverses à propos de la pratique de l'islam. Ces discours se nourrissent également d'une actualité internationale au sein de laquelle les soubresauts touchant le monde islamique occupent une place prééminente et renforcent l'impression que la question de la double place de l'islam comme réalité religieuse et des musulmans comme réalité démographique ne va pas de soi et nécessite un surcroît de vigilance de la part des pouvoirs publics et le vote de nouvelles lois visant à encadrer de façon de plus en plus rigide certaines expressions publiques de l'islam. Parmi toutes les interrogations qui,

---

<sup>14</sup> *Pour une formation des imams de France*, intervention prononcée par Franck Fregosi lors du colloque organisé par la Fondation Res Publica le 14 février 2005 : *Islam de France : où en est-on ?* [http://www.fondation-res-publica.org/Pour-une-formation-des-imams-de-France\\_a64.html](http://www.fondation-res-publica.org/Pour-une-formation-des-imams-de-France_a64.html)

habituellement, viennent à l'esprit par rapport à l'enracinement progressif de l'islam en France, la question de l'incompatibilité entre les principes normatifs de la loi islamique et ceux du droit étatique national occupe une place privilégiée. J'en veux pour preuve le sondage *IPSOS* pour le journal *Le Monde* de janvier 2013 qui semblait établir que l'islam était de loin la religion la plus rejetée par les français ; celle-ci apparaissant pour 74 % de nos compatriotes comme la religion intolérante par excellence incompatible avec les valeurs de la société française, alors que seulement 28% portaient un jugement similaire sur le catholicisme. Toujours est-il que huit Français sur dix estimaient que la religion musulmane cherchait à « *imposer son mode de fonctionnement aux autres* » et que les musulmans sont « *en majorité ou en partie intégriste* ». Ce sondage établissait aussi que ce sentiment de défiance était généralisé et présent dans toutes les couches de la population, les tranches d'âge et les appartenances politiques. C'est ainsi que 61% des sympathisants de gauche et 66% des moins de 35 ans considèrent que l'islam est incompatible avec les valeurs républicaines. Un précédent sondage *IFOP* pour *le Figaro* réalisé en Octobre 2012 avait déjà pointé que 43% des sondés considéraient que la présence d'une communauté musulmane en France était « *plutôt une menace* », contre seulement 17 % « *un facteur d'enrichissement culturel pour notre pays* », 40 % « *ni l'un, ni l'autre* »<sup>15</sup>.

Cette interrogation en forme d'angoisse sert souvent de prétexte à un renforcement des inquiétudes par rapport au devenir de « l'intégration » progressive des musulmans et affermit, chez une minorité, des réflexes de type phobiques envers l'islam.

Une défiance similaire est aussi perceptible également parmi les personnes et les intellectuels de culture musulmane elles-mêmes. Ainsi Michel Hîlal Renard cofondateur de la revue *Islam de France* (la seule revue intellectuelle musulmane pluraliste de la décennie 90, aujourd'hui disparue), pointait-il l'impossible conciliation entre les lois de l'islam et celles de la République<sup>16</sup>, et la sociologue Leïla Babès enseignante au sein de la Faculté catholique de Lille présentait la *shari'a* comme étant fondée sur le rejet des valeurs occidentales<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> IFOP pour le Figaro *L'image de l'Islam en France*, Octobre 2012 in [http://www.ifop.com/media/poll/2028-1-study\\_file.pdf](http://www.ifop.com/media/poll/2028-1-study_file.pdf)

<sup>16</sup> RENARD.M « Lois de l'islam, lois de la République : l'impossible conciliation », dans Yves Charles ZARKA, Sylvie TAUSSIG, Cynthia FLEURY (éds), *op.cit.*, p. 387-395.

<sup>17</sup> BABES.L, « La charia ou le rejet des valeurs occidentales », dans Yves Charles ZARKA, Sylvie TAUSSIG, Cynthia FLEURY (éds), *op.cit.*, p. 509-513.

«*Tout le monde éprouve un malaise dès lors qu'il s'agit de la shari'a*, écrivait à son tour, l'imam et juriste Tariq Oubrou, *Les musulmans eux-mêmes sont gênés lorsqu'ils parlent de cet aspect normatif de l'islam. On accepterait bien un islam débarrassé de la shari'a : un islam sécularisé, proposeront d'autres !*»<sup>18</sup>.

Au regard d'une actualité récente (affaire Baby Loup) j'en viens parfois à me demander si, pour nombre de nos compatriotes et de nos décideurs, l'islam ne constituerait pas le creuset de toutes les peurs sociales et un formidable prétexte pour détourner l'attention des vrais problèmes sociaux, un chômage endémique liés à l'enlèvement dans une crise économique et financière durable, les effets pervers d'une mondialisation et d'un capitalisme financier dépourvus de toute régulation sans parler du mal être généralisé. À défaut d'être toujours en capacité de répondre efficacement aux défis du moment, d'assumer ses erreurs, on brandirait comme ultime argument la fameuse antienne de la faute à l'islam, et ce faisant on en fait l'origine et paradoxalement la solution à tous nos maux. Les musulmans de ce pays n'en demandaient pas tant.

Ils seraient ainsi condamnés à être porteur d'une altérité indépassable et sommés au mieux de renoncer à une partie d'eux-mêmes, se délaissier de certaines de leurs pratiques au risque de se voir imposer par le haut un processus de domestication comme préalable à leur invitation définitive « à la table de la République ». Je fais mienne cette expression dont Jean Pierre Chevènement avait usé lors du lancement de l'*istichara*, la consultation des musulmans de France en 1998 dont le CFCM est l'avatar indirect et qui semblait avoir l'immense avantage d'user d'une belle image de commensalité que l'on doit à Maurice Agulhon.

En parlant de surenchère à l'encontre de l'islam et des musulmans je mesure ce que mon propos peut avoir de dérangeant voire d'agaçant, mais il est un fait que j'ai le sentiment que l'on semble exiger aujourd'hui des musulmans et des musulmans de France en particulier, en de multiples circonstances, des abandons ou des renonciations auxquels d'autres cultes n'ont jamais été soumis. J'ajoute que ce qui renforce mon scepticisme réside dans le fait que semblent se dessiner sous nos yeux les contours d'une laïcité à la fois de plus en plus sélective à l'encontre de l'islam et extensive quant à son champ d'application. On tend peu à peu à glisser progressivement de principes et de règles régissant les relations entre les institutions publiques et les institutions religieuses et

---

<sup>18</sup> OUBROU.T, « La *shari'a* de minorité : réflexions pour une intégration légale de l'islam », dans Franck FREGOSI. F (ed.), *Lectures contemporaines du droit islamique, op.cit.*, p. 206.

garantissant la liberté de conscience dont la liberté religieuse découle à une sorte de principe général d'organisation de toute la société, de la sphère publique comme de la sphère privée (cf. débat sur l'extension de l'obligation de neutralité au monde l'entreprise privée !).

S'agissant plus précisément de cette question de la référence à l'idée de *shar'î'a* je me propose de mesurer combien et de quelle manière la référence à la *shar'î'a* imprègne les discours et sert de support (au besoin de repoussoir !) à plusieurs opérateurs et acteurs du champ islamique européen et en France en particulier. Comment ces acteurs s'y réfèrent et d'en proposer une grille d'analyse.

Je tenterai ensuite d'identifier dans ces déclinaisons de la référence à la *shar'î'a* quelques constantes et quelques disparités au regard des débats auxquels participent ces différents acteurs sans oublier d'interroger la pratique des États européens en la matière.

### *1/ Vers une shar'î'a plurielle ?*

L'analyse des discours et des déclinaisons du référentiel *shar'î'a* selon les types d'opérateurs et les contextes d'énonciation donne l'impression que le vocable de *shar'î'a* recouvre en fait pour les musulmans eux-mêmes sinon des réalités distinctes, à l'image de la réalité plurielle qui est celle de l'islam en Europe, du moins chacun tend à produire sa version de la *shar'î'a* présentée comme la « bonne » et la « seule » version authentique.

La multiplicité des discours et des déclinaisons du référentiel *shar'î'a* donne l'impression que derrière une commune référence à la *shar'î'a* les musulmans européens perçoivent des réalités sinon antinomiques du moins devant nécessairement faire l'objet de redéfinition voir d'une relativisation, preuve s'il en est que cette référence à une législation d'inspiration religieuse obéit à des usages sociaux différents<sup>19</sup> avant de renvoyer à un ensemble supposé homogène de normes prétendument immuables.

### *La shar'î'a assumée*

Si d'un côté la référence à la *shar'î'a* constitue bien pour les tenants de la thèse de « l'islamisation » larvée des sociétés occidentales un repoussoir pratique, il

---

<sup>19</sup> Notre recherche s'appuie sur le corpus suivant : articles de presse, déclarations publiques, ouvrages d'auteurs reflétant les diverses sensibilités de l'intelligentsia musulmane en Europe.

faut en même temps reconnaître que certains musulmans européens de leur côté assument pleinement le fait de se référer à la *shari'a* perçue comme un ensemble homogène de règles dont l'application littérale ne saurait souffrir aucune exception ou relativisation.

Pour ces opérateurs islamiques gardiens inflexibles d'une *shari'a* réputée d'essence divine c'est précisément l'existence même d'une loi sacrée qui fonde l'originalité de l'islam et sa force par rapport aux autres traditions religieuses. Doté d'une législation supposée transcendante l'islam aurait la capacité de résister aux effets jugés néfastes du monde contemporain : matérialisme, relativisme éthique, marchandisation (...).

Telle est notamment l'opinion qui se dégage des différentes déclarations et écrits du directeur du Centre islamique de Genève du quartier des Eaux vives, Hani Ramadan. En 2002, celui-ci avait notamment écrit un article dans la rubrique « débats » du quotidien *Le Monde*<sup>20</sup> dans lequel il entendait réagir à la vague de protestations après l'annonce de la condamnation à mort en application de la loi islamique de deux femmes nigérianes accusées d'adultère. Hani Ramadan avait rappelé que la rigueur des peines corporelles prescrites témoignait avant tout du caractère dissuasif de celles-ci et que s'agissant de l'adultère, avant d'être puni, celui-ci devait être dûment et visuellement constaté par quatre témoins, « *ce qui écrit-il est pratiquement irréalisable* »<sup>21</sup>d'une part, et que l'accusé(e) pouvait toujours revenir sur son aveu d'autre part. Hani Ramadan devait poursuivre en précisant que si la peine découlant d'une injonction divine « *est éprouvante pour les musulmans eux-mêmes. Elle constitue une punition, mais aussi une forme de purification* »<sup>22</sup> pour le coupable.

« *Les musulmans, poursuit-il, sont convaincus de la nécessité, en tout temps et tout lieu, de revenir à la loi divine. Ils voient dans la rigueur de celle-ci le signe de la miséricorde divine. Cette conviction n'est pas nourrie par un fanatisme aveugle, mais par un réalisme correspondant à la nature des choses de la vie* ». <sup>23</sup>

Dans le même article l'auteur évoquant le sida, fit valoir que les souffrances endurées par les personnes atteintes du sida devaient être également assimilées à

---

<sup>20</sup> RAMADAN.H, « La charia incomprise », *Le Monde* DU 10/09/02.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*

une punition divine infligée à ceux qui enfreignent les lois du « Tout-Puissant », au même titre que ceux condamnés à la lapidation pour adultère.

Cette tribune souleva une vive polémique et fut utilisée comme élément à charge dans un contentieux qui devait opposer Hani Ramadan aux services de l'éducation publique de la ville de Genève dont il relevait comme enseignant.

Dans le même esprit on peut évoquer les propos de Yahya Michot, universitaire belge de confession musulmane, spécialiste d'Ibn Taymiya (enseignant actuellement en Grande-Bretagne). Lui, situant son propos à un niveau nettement plus global et plus métaphysique, insistait sur le fait que l'originalité de l'islam résidait précisément dans sa conception de la norme divine, d'une loi intrinsèquement raccordée à Dieu et codifiée une fois pour toute dans le texte coranique. L'archaïsme souvent reproché à l'islam devient sous sa plume « *un signe d'authenticité* »<sup>24</sup>. Michot fait ainsi de la référence à la *shari'a* dans l'islam un quasi signe d'élection, d'excellence de la religion musulmane par rapport aux autres traditions religieuses, qui, elles auraient consenti à une désacralisation de la norme. « *Dans la soulerie létale de notre temps écrit-il en mai 1992, et alors même qu'ils ne refusent pas toujours de goûter aux brandies occidentaux – on pourrait parler d'eaux de mort plutôt que d'eaux de vie –, les Musulmans persisteront ainsi à dire, en des termes que l'Occident ne devrait pas cesser de comprendre et tout près de son oreille: 'Ne bois pas! Souviens-toi de la Loi! ' Leur mission est en effet d'être, vis-à-vis des hommes, des témoins du Très Haut* ».<sup>25</sup>

Pour lui la *shari'a*, « *ainsi que l'indique son étymologie écrit-il, est une 'voie', un 'chemin', c'est-à-dire aussi un way of life, sinon un art de vivre, celui-là même qui fait la beauté de l'ordre cosmique participant lui aussi à la glorification de son Créateur* ».<sup>26</sup>

Ce plaidoyer en faveur de la *shari'a* le conduisit à totalement assumer la part de violence nécessaire que peut induire l'observance de la législation islamique. « *En tant que shari'a, en d'autres termes en tant non seulement que Loi, mais que voie (...), l'Islam se devait donc de réguler la violence plutôt que de la taire ou de l'ignorer et, partant, de lui laisser le champ libre, qu'il s'agisse du combat à mener contre elle ou, en cas de nécessité, de son exercice par la communauté des croyants* ». La fidélité à la *shari'a* caractériserait donc la voie de la

---

<sup>24</sup> MICHOT.Y, *Musulman en Europe*, Editions Jeunesse sans Frontières, Paris, 2002, p 35.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p 86.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p36.



« communauté médiane » (*mmatan wasatan*) qui doit se prémunir contre toute espèce de violence politique excessive mais sans sombrer dans l'irénisme pour autant. « *Les Musulmans* prévient-il, *n'ont donc pas à réinventer leur religion (...). Dans une fidélité raisonnée à l'essence du Message coranique et de l'exemple prophétique (...) ils ont à poursuivre leur cheminement, et parfois leur combat, sur le chemin de la shari'a, un chemin étroit certes mais qui est celui des braves promis au salut, que les Anges accueillent avec des souhaits de paix, et pas à suivre les beaux précheurs errant en leurs actes d'un excès à son contraire, sur qui s'abattra la colère de Dieu* ».

Aussi bien Hani Ramadan que Yahya Michot illustrent chacun avec leur style particulier, comment la *shari'a* devrait être totalement assumée par tous les musulmans y compris dans son versant le plus contraignant.

### *La shari'a récusée des intellectuels musulmans dits «éclairés»*

La référence à la *shari'a* est également présente dans les écrits et les prises de paroles publiques des intellectuels de culture musulmane qui sont souvent médiatiquement valorisés comme exprimant les voix réformatrices de l'islam.

L'élan réformiste du début du XX<sup>ème</sup> siècle leur apparaît comme un processus intellectuel incomplet, qu'il faut pouvoir réactualiser car porteur de rationalité, voire dépasser en repensant totalement l'islam. Cela passe notamment par la prise en compte des acquis des sciences historiques et de la linguistique pour déboucher sur une nouvelle compréhension du texte coranique et une prise de distance par rapport à la législation islamique.

Quelques-uns comme l'universitaire Leïla Babès<sup>27</sup> ont par exemple impulsé une réflexion stimulante sur la part coercitive inhérente à la *shari'a*, qui l'amène à mettre l'accent sur la dégradation progressive de l'islam d'un message éthique en « *une religion de la loi* ». Elle n'hésite pas à fustiger au passage le repli de l'islam sur la seule sphère du culte, des interdits, la « *fantasmagorie ritualiste* »<sup>28</sup>, dénonçant pêle-mêle le piétisme et l'orthodoxie des courants religieux conservateurs (*Tabligh*, Frères musulmans, Salafisme...) au profit d'un islam émancipé de la lettre de sa loi. Mohsen Ismaïl, théologien de formation, en

---

<sup>27</sup> BABES. L, OUBROU.T, *Loi d'Allah, loi des hommes. Liberté, égalité et femmes en islam*, Paris, Albin Michel, 2002, 364 p.

<sup>28</sup> BABES.L, «Moi musulmane qui osera m'accuser d'islamophobie ? » in *Marianne* 19/25 avril 2004

réévaluant de façon critique et argumentée la hiérarchie des sources dans la législation islamique (*fiqh*) et notamment le rôle prépondérant de la coutume (*urf*) dans l'économie générale de la théorie juridique en islam promeut lui l'idée de son caractère conjoncturel et évolutif et, partant de là, de son légitime remplacement par un ordre légal totalement sécularisé<sup>29</sup>. Un point de vue similaire est également défendu par Abdelwahhab Meddeb. À ses yeux, l'Europe constitue le cadre privilégié de rayonnement d'un « *site post-islamique* » en « *incitant les citoyens musulmans d'Europe à vivre selon leur libre conscience, dans l'esprit du droit positif et de la charte des droits de l'homme et en abolissant toute référence à la shari'a* »<sup>30</sup>. C'est à cette condition que les musulmans pourront devenir selon lui des « *musulmans du libre choix* » qui dans le renoncement même à la lettre de la religion seraient néanmoins capables d'assumer leur filiation culturelle à l'islam. « *Refuser de vivre sous l'empire de la lettre, accepter après son effacement son retour sous forme de trace, voilà qui fonde écrit-il, l'éthique de la fidélité au risque de l'infidélité* »<sup>31</sup>.

Bien qu'ils récuse toute référence à la législation coranique, les tenants d'une modernisation radicale s'inscrivent néanmoins dans une optique sinon apologétique en tout cas restauratrice de l'islam « authentique », de l'islam originel, c'est-à-dire d'un islam « pur » non altéré par les développements normatifs et politiques plus tardifs. Ces « modernes » sont donc aussi des « nostalgiques » d'un islam éternel plus ou moins idéalisé et pour quelques-uns de la période prophétique inaugurale<sup>32</sup>.

Abdelwahhab Meddeb oppose à la littéralité de la loi islamique le patrimoine « dionysiaque » de l'islam, dont il décèle les traces dans certaines pratiques extatiques et festives de l'islam populaire et du culte des saints<sup>33</sup> notamment.

L'historien Abdelmajid Charfi, entend lui assigner à sa critique historique des fondements de l'islam une dimension éminemment salutaire pour le devenir de la religion musulmane elle-même lorsqu'il écrit: « *il nous incombe, (...) de*

---

<sup>29</sup> ISMAÏL.M, «Les normes juridiques en islam : le 'urf comme source de législation», in FREGOSI Franck, *Lectures contemporaines...* op-cit, pp 27-70.

<sup>30</sup> MEDDEB.A, *Pari de civilisation*, Paris, Seuil, 2009, p 13.

<sup>31</sup> MEDDEB.A, *Contre-Prêches*, Paris, Seuil, 2006, p 340.

<sup>32</sup> BENZINE. R, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2004, 289 p.

<sup>33</sup> MEDDEB.A, *Face à l'islam*, Paris, Textuel, 2004, 216 p.

*rechercher une solution radicale qui soit de nature à réconcilier le musulman contemporain avec sa religion* ».<sup>34</sup>

Selon cette optique modernisatrice toute référence actuelle à la *shari'a* semble donc non seulement anachronique, totalement dépassée d'un point de vue historique, mais elle peut s'avérer à la fois liberticide et psychologiquement régressive car elle prive les musulmans de leur liberté d'interprétation tout en les enfermant dans une posture décrite comme résolument pathologique<sup>35</sup>.

### *La shari'a adaptée à la situation de minoritaire.*

En l'absence d'institutions islamiques susceptibles de réguler à l'échelle de l'ensemble de l'Europe le champ religieux islamique, et parallèlement à l'existence de sites web spécialisés<sup>36</sup>, des décisionnaires orthodoxes ont élaboré à destination prioritaire des musulmans européens, une « *théorie restreinte de la shari'a* »<sup>37</sup>. Celle-ci n'ayant qu'une acception interne doit prendre acte de l'impact de la sécularisation sur la façon dont les musulmans peuvent vivre l'islam en situation minoritaire sur un mode à la fois culturel et éthique. C'est sur la base de cette théorie que peuvent être ensuite formulées des réponses qui reprennent les grands principes de la législation islamique sans pour autant heurter les législations séculières des sociétés européennes.

Sans remettre en cause le caractère universaliste du message islamique, Tareq Oubrou entend par exemple défendre l'idée que si les musulmans vivant en France peuvent parfaitement pratiquer en toute quiétude l'intégralité des préceptes culturels de la religion musulmane, en ce qui concerne les relations sociales les règles et les dispositions légales islamiques doivent nécessairement

---

<sup>34</sup> CHARFI.A, *L'islam entre le message et l'histoire*, Paris, Albin Michel, Coll. L'islam des lumières, 2004, p 67.

<sup>35</sup> Voir DHAOUI. H, HADDAD. G, *Musulmans contre Islam ? Rouvrir les portes de l'Ijtihad*, Paris, Cerf, Coll. L'Histoire à vif, 2006, 134 p et surtout MEDDEB .A, *La maladie de l'islam*, Paris, Seuil, Essais, 2002, 222 p.

<sup>36</sup> Voir le site <http://www.islamophile.org> qui comprend une banque de *fatwa* consultable en langue française par un index thématique ou un index par Mufti. Via le site officiel de l'Union des organisations islamiques de France (UOIF), <http://www.uoif-online.com>, l'internaute a la possibilité de soumettre lui-même une question au Conseil européen de la *fatwa*. On peut également se référer aux divers sites salafistes suivant qui diffusent les *fatwas* émises par les cheikhs saoudiens les plus rigoristes: <http://www.fatwas.online.fr>, <http://www.soubhannallah.com>, <http://www.sounnah.free.fr>, <http://www.al.baida.online.fr>.

<sup>37</sup> OUBROU.T, "La shari'a de minorité: réflexions pour une intégration légale de l'islam", *op.cit.*

faire l'objet d'une adaptation au contexte culturel et juridique français. Il prône donc en matière dogmatique et culturelle une « *orthodoxie minimaliste* ». Il s'agit de constater et de formaliser le fait qu'en Europe, la législation islamique se restreint aux questions de pratiques culturelles (*'ibâdât*) et aux principes moraux (*akhlâq*). Les autres domaines doivent faire l'objet d'adaptations circonstanciées par le procédé de la *fatwa*. Il en arrive ainsi à « *contextualiser la sharî'a et par conséquent [à] proposer différentes expressions de la visibilité de l'islam.* »<sup>38</sup>

Tous les autres domaines excédant le culte et la morale doivent faire l'objet soit d'adaptations circonstanciées soit d'une interprétation sur un mode éthique (éthicismation de la *sharî'a*) via le recours aux fictions canoniques (*fiqh al hiyyal*). « *L'éthicismation de la sharî'a vise en fait écrit-il à conférer la légalité morale islamique à certains comportements du musulman en intégrant le droit français dans le métabolisme de la sharî'a. Il exclut le droit de la sharî'a, en le réduisant à la seule dimension morale* »<sup>39</sup>. Par ce procédé de relativisation de la loi islamique Tareq Oubrou suggère « *d'émanciper la sharî'a de tout système politique a priori (Etat islamique, califat...) comme condition de son élaboration.* »<sup>40</sup>

C'est le rôle du Mufti de parvenir à élaborer une théorie adaptative du canon islamique à la situation prévalant en France à partir de sa double maîtrise de l'outil canonique islamique et de sa connaissance combinée du droit français et d'un droit européen en construction.

Le juriconsulte a pour mission centrale de veiller à la dimension normative de l'être islamique, à son adaptation au contexte environnant et à la situation de minoritaire. « *Le terme de minorité vient écrit Tareq Oubrou mettre la sharî'a en contexte et répondre ainsi concrètement à la situation laïque française, entre autres. Il s'agit poursuit-il de mettre en relation la norme avec la réalité concrète, tout en restant fidèle aux méthodes qui régissent l'application de la sharî'a à la réalité. C'est la réalité qui détermine la forme concrète que prend telle ou telle loi de la sharî'a, voire sa non-applicabilité dans certains cas.* »<sup>41</sup>

On peut rapprocher cette position de celle défendue par Taha Jabir A Alwani, président du Conseil nord-américain de *fiqh*. Ce spécialiste du *fiqh* propose

---

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> OUBROU.T, *Profession imâm*, Paris, Albin Michel, 2009, p 37.

<sup>41</sup> *Ibid*, p 39.

notamment la production d'un nouveau *fiqh*<sup>42</sup> (science des connaissances des règles divines concernant les actes et les comportements des sujets de droit) intégré au « *fiqh majeur* ». Ce *fiqh* devrait répondre aux attentes et aux questions des musulmans vivant en minorité et refléter le point de vue d'un « *fiqh de coexistence* »<sup>43</sup>.

La plupart des auteurs s'accordent sur le fait qu'en situation de minorité, les musulmans, ne peuvent prétendre appliquer l'intégralité des normes islamiques.

L'application de la législation islamique en contexte non musulman ne peut théoriquement être envisagée que sous l'angle volontaire et doit respecter en amont le principe de la primauté des droits étatiques européens. Cela se traduit notamment par l'abandon des règles du droit public islamique et du droit pénal ainsi qu'une partie des dispositions relatives au mariage, à l'héritage ou au commerce (*etc...*).

### *La shari'a sublimée*

À côté de considérations juridiques sur les contours plus ou moins extensifs que devrait pouvoir prendre la *shari'a* en contexte européen, existe également une autre attitude qui se démarque très nettement des trois postures précédentes. Pour qualifier ce type de référence « *symbolique* » à la législation islamique j'emprunterai volontiers au lexique psychanalytique l'idée de sublimation de la pulsion de norme. Sigmund Freud, dans une de ses premières conférences sur la psychanalyse évoquait le fait qu'une des options pour surmonter la névrose est de diriger le désir vers un but plus élevé au sens de moins sujet à critique, à la réprobation<sup>44</sup>.

En l'espèce, il s'agit de dépasser les débats techniques et polémiques sur la norme juridique dans l'islam en proposant une autre manière d'aborder la question des règles en suggérant par exemple de relire la *shari'a* à l'aune soit de d'action sociale, soit de la transcender par l'élan mystique.

La première option est notamment suggérée par Tariq Ramadan dans ses premiers écrits. La redécouverte de la fierté d'être musulman implique selon lui la fidélité à une dimension spirituelle (« *lien à la transcendance* ») ainsi qu'un

---

<sup>42</sup> AL ALWANI.T. J, *Introduction au statut des minorités. Vers un fiqh des minorités musulmanes en Occident*, Paris, IIIT France, 2007, 70 p.

<sup>43</sup> *Ibid*, p 37.

<sup>44</sup> FREUD.S., *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 2001, p 37.

engagement social fort (« *l'islam vecteur de justice sociale* »). Ce faisant Tariq Ramadan définit les contours « *d'une religiosité citoyenne* »<sup>45</sup>. Pour lui, « *il n'y a pas de conscience islamique sans conscience sociale (...)* écrit-il *pas de conscience sociale sans conscience politique* »<sup>46</sup>. La pleine intégration dans la société pour les musulmans passe donc par « *l'actualisation d'une stratégie d'intervention sociale* » spécifiquement islamique ce qui revient à reconsidérer le sens et la place de la *sharī'a* dans le quotidien des musulmans en Europe.

Loin des prises de positions plus classiques de son frère Hani, Tariq Ramadan se montre plus prudent. Sa prudence s'explique d'abord par le caractère délicat d'une référence à la *sharī'a* hors du monde musulman et dans le contexte de l'après 11 septembre. Aussi Ramadan se garde bien de trop s'aventurer dans les divers champs d'application de la législation islamique<sup>47</sup>. Son pragmatisme s'exprime surtout dans sa façon d'assigner à la législation islamique comme finalité sociale l'établissement de la justice sociale. Son approche lui permet ainsi de légitimer une théologie sociale de l'engagement islamique qui assigne à ce dernier comme double objectif la lutte contre les effets de la mondialisation libérale et la recherche de solutions alternatives. Cet engagement social actif se traduit également par des alliances et des partenariats noués avec des groupes et des courants de pensée assez éloignés de l'univers islamique (réseaux altermondialistes écologistes, mouvance anticapitaliste trotskyste, chrétiens progressistes...).

L'autre option qui se dessine est celle d'un dépassement de la rigueur normative voire d'une sortie d'un « *juridisme galopant...d'un formalisme sclérosant* » comme l'écrit Eric Geoffroy<sup>48</sup> par l'effusion mystique. En guise de sublimation de la *sharī'a*, Eric Geoffroy entend faire retour à l'étymologie même du terme *sharī'a* qui renvoie à la notion de chemin de direction, de « voie » et non de code figé. « *L'acception de 'Loi ' qu'a prise, écrit-il, avec le terme arabe*

---

<sup>45</sup> FREGOSI. F., « Les contours discursifs d'une religiosité citoyenne: laïcité et identité islamique chez Tariq Ramadan », in DASSETTO F. (dir.), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain / Islamic Words. Individuals, Societies and Discourse in Contemporary European Islam*, Paris, Maisonneuve & Larose/European Science Foundation, 2000, p.219.

<sup>46</sup> RAMADAN.T., *Les musulmans dans la laïcité. Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*, Lyon, Tawhid, 1994, p.46.

<sup>47</sup> Notons cependant qu'il s'est publiquement déclaré favorable à un moratoire en matière d'application de sanctions pénales à l'encontre des faits d'adultère, à savoir la lapidation.

<sup>48</sup> GEOFFROY. E, *L'islam sera spirituel ou ne sera pas plus*, Paris, Seuil, 2009, p 100.

*sharî'a a trahi une rigidité, un fixisme étrangers à l'étymologie de ce terme et à ses emplois initiaux ».*

Aussi propose-t-il de faire retour aux vérités principiellles. «*Or, l'ici et maintenant écrit-il, ne peuvent être réellement actualisés sans se référer à l'axe vertical de la spiritualité : l'ici et maintenant sociétal a certes un rôle important, mais il est vite récupéré, abusé par la rapidité de l'information, infléchi par la mode, l'idéologie, le politique... en tant que 'fils de l'Instant', le soufi évite de réifier la Loi, et d'idolâtrer l'ici et maintenant. Au-delà de toutes les finalités partielles, c'est Dieu qui est le but, et de cette téléologie foncière découlent toutes les conséquences éthiques et religieuses: servir Dieu, c'est servir l'homme et les autres règnes de la nature ».*<sup>49</sup>

Là se dessinent les contours d'un dépassement de la littéralité des codes au profit de la quête intérieure des finalités spirituelles et morales dont la *sharî'a* n'est que l'expression extérieure, et le *fiqh* n'est qu'un instantané.

La *sharî'a* n'est jamais niée dans son caractère religieusement légitime, mais ramenée à ses présupposés intellectuels et métaphysiques premiers dans une optique tout à la fois spirituelle et humaniste.

Le même type d'analyse du rapport à la *sharî'a* se retrouve également sur le site *web* de la confrérie marocaine *Qadiriya Boutchichia*, présente en Europe. Celui-ci veille toutefois à distinguer l'attitude du néophyte musulman qui se rattache à la voie qadirie, pour lequel l'application des préceptes de la *sharî'a*<sup>50</sup> est plus aisée en raison de sa naissance dans un milieu musulman, de celle d'un fidèle occidental. Pour lui, une méthode progressive s'impose. «*Laissez-les d'abord goûter à la voie par le dhikr et la réunion, dit Sidi Hamza, sans leur imposer les prescriptions de la sharî'a. La Loi extérieure ne doit pas être vécue comme une contrainte, mais comme une nécessité intérieure : à un moment donné, le disciple se rend compte que s'il veut conserver ce qu'il a acquis par le dhikr, il lui faut un cadre, un garde-fou (...).* »<sup>51</sup> Il s'agit là moins d'une sublimation que d'une intériorisation de la Loi via les exercices mystiques.

---

<sup>49</sup> *Ibid*, p 150.

<sup>50</sup> Pour les qadiris de la *Boutchichia*, celle-ci se limite aux cinq piliers de l'islam.

<sup>51</sup> <http://www.tariqa.org/voie6.php> , voir notice « La Loi »

## *La shari'a imaginée*

L'affaire dite du mariage annulé de Lille est symptomatique du traitement religiocentré et souvent excessivement dépréciatif de faits divers impliquant des individus d'origine musulmane. Cette affaire a très opportunément servi de décor théâtral pour mettre en scène à l'échelle du droit civil la confrontation entre la lettre de l'islam et l'esprit de laïcité.

Les faits sont simples : le 1<sup>er</sup> avril 2008 un juge du Tribunal de Grande Instance de Lille conformément à l'article 180 du Code civil a prononcé l'annulation d'un mariage entre deux Français de confession musulmane au motif que la mariée avait menti sur sa virginité et que cette « qualité » était en amont considérée comme essentielle par les deux conjoints.

Sitôt rendue publique, cette décision de justice a suscité une levée unanime de protestations dans les milieux politiques et intellectuels. Marine Le Pen s'est la première interrogée ironiquement sur « *la justice française à l'heure de la charia?* ». Le député UMP Jacques Myard a dénoncé une décision de justice « *choquante (qui) avalise un intégrisme archaïque* ». Patrick Devedjian, alors secrétaire général de l'UMP, considérait que « *la décision de Lille (revenait) à introduire la répudiation religieuse de l'époux dans la loi* ». Du côté du parti socialiste, la secrétaire nationale aux droits de la femme et à la parité, Laurence Rossignol, déclara que la décision visée « *porte atteinte aux principes constitutionnels d'égalité des hommes et des femmes et bafoue les principes de laïcité en soumettant les lois de la République au droit coutumier* ». Elle devait par ailleurs stigmatiser « *la coïncidence entre l'obsession de la virginité du tueur de femmes Fourniret et la décision des juges de Lille!* »<sup>52</sup>. Quant à la présidente de *Ni Putes ni Soumises*, Sihem Habchi présenta ce jugement comme « *une fatwa contre les femmes* ».

Rares furent les commentateurs qui ne virent pas dans ce jugement une concession faite à la loi musulmane et l'illustration d'une subversion du droit civil laïque par le droit islamique. C'est la philosophe Chantal Delsol qui se montra la plus incisive en la matière. Fidèle à ses options conservatrices, elle a vu dans cet incident d'ordre privé le signe quasi apocalyptique d'un véritable conflit de civilisation. « *Nous nous trouvons donc ici, écrit-elle, devant un événement qui dresse une opposition entre notre droit et notre culture, autrement dit, qui met en scène une utilisation de notre droit par une culture*

---

<sup>52</sup> <http://presse.parti-socialiste.fr> (dépêche 29/05/08)



qui le contredit. (...) Cette possibilité juridique de demander une annulation de mariage, poursuit-elle, n'est pas souvent utilisée. (...) Que cette clause soit utilisée par un musulman, pour une raison pareille, marque à quel point nos institutions peuvent se voir détournées par des communautés qui ne s'inscrivent pas dans nos convictions de liberté et d'égalité. Et c'est bien ce tableau qui nous fait frémir, impuissants que nous sommes devant ce qui nous apparaît comme un cheval de Troie rusé, inattrapable, et par ailleurs, facilement triomphant devant notre mauvaise consciences et notre lâcheté onéreuse ».<sup>53</sup> Ce qui semble en fait susciter l'ire de la philosophe c'est donc moins de considérer la virginité comme qualité essentielle d'une personne, ou de promouvoir « un fédéralisme d'autonomie personnelle »<sup>54</sup> que le fait que des musulmans aient pu avoir recours au droit français pour faire valoir une vision déplacée du mariage. Il est un fait que Mme Chantal Delsol ne se résout pas à considérer les musulmans de France autrement que comme les membres « d'un groupe qui considère notre liberté comme une licence à éradiquer ».

Le seul fait que les deux conjoints étaient de confession musulmane a donc suffi pour que l'on privilégie une lecture religio-centrée de cette affaire<sup>55</sup>, au lieu d'y voir les résidus d'une culture patriarcale qui tend à réduire la femme à une simple marchandise et l'absence de virginité à un vice de forme.

Peu importe en l'espèce que de référence à la loi islamique il ne fut jamais question dans le jugement ! La décision des juges n'était en fait que la conclusion logique de la vision contractuelle du mariage en droit français qui postule en l'espèce que chacun est désormais libre de se marier ou de ne pas se marier, et de se marier avec la personne de son choix et « libre au futur époux, comme l'analyse François Terré, de tenir pour essentielle la virginité de sa femme »<sup>56</sup>. Cette conception du mariage s'est précisément imposée dans l'histoire comme une victoire contre toutes les pressions sociales, familiales et notamment religieuses. Le mariage est un contrat privé fondé sur le seul

---

<sup>53</sup> DELSOL.C, « Mariage annulé : y a-t-il détournement de la loi ? », *Le Figaro* du 04/06/08.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> Selon un sondage réalisé en Juin 2008 par le politoscope *Opinion Way-Le Figaro-LCI*, 73 % des personnes interrogées disent avoir été choquées par la décision d'annulation du tribunal. Parmi elles, 54 % considèrent que « cela revient à reconnaître légaux des principes qui devraient relever de la religion des personnes. »

<sup>56</sup> TERRE. F, « Le libre choix du conjoint », dans *JCP, La semaine juridique*, Actualités, Libres propos, n° 26, 25 juin 2008, p 439

consentement mutuel. Suivant le droit du contrat, un mariage peut donc être annulé si l'un des futurs conjoints a menti sur une de « ses qualités essentielles ».

Le véritable problème posé par ce jugement résidait dans le fait de savoir qui est le plus compétent pour apprécier et partant de là pour juger des qualités essentielles des futurs conjoints ?

Faut-il laisser cette prérogative aux seuls postulants au mariage ? Le risque serait alors de déboucher sur un système de qualification à la carte.

Ou bien les magistrats doivent-ils prendre en compte l'évolution des mœurs dans la société et énoncer de façon restrictive les qualités essentielles recevables dans la société française par le droit ? Le risque serait alors de réduire l'écart entre morale privée et morale publique.

La chancellerie se décida finalement à faire appel du jugement. La Cour d'appel de Douai dans sa décision du 17 novembre 2008 devait conclure que la virginité ne pouvait constituer une qualité essentielle « *en ce que son absence n'a pas d'incidence sur la vie matrimoniale* », l'annulation du mariage fut donc invalidée. « *Quoi qu'il en soit, comme l'écrit Cécile Laborde, l'affaire de Lille n'avait strictement rien à voir avec une quelconque reconnaissance de l'autorité d'une loi religieuse en droit français ; elle se contentait de tirer les conséquences de la contractualisation des rapports sociaux qui est l'aboutissement du long processus de laïcisation de l'institution du mariage* »<sup>57</sup>.

En dépit de cela tout l'argumentaire de ceux qui contestèrent le premier jugement reposait sur l'idée implicite que la virginité était forcément un des prérequis, une condition de validité du mariage entre conjoints musulmans et que l'annulation pour ce motif revenait à faire droit à un particularisme religieux inacceptable.

L'islam, au même titre que les autres religions monothéistes, considère en effet que la sexualité est l'expression d'un besoin inné de l'être humain qui trouve son plein cadre d'exercice dans le mariage. L'acte sexuel est une aumône envers Dieu (*sadaqa*). S'abstenir de rapports sexuels hors mariage est donc dans une perspective classique vivement recommandée comme expression d'une maîtrise de soi, un moyen de prévenir les grossesses non désirées et une lutte contre les maladies sexuellement transmissibles. Chasteté et abstinence avant le mariage sont donc dans l'islam (comme du reste dans le catholicisme !) érigées

---

<sup>57</sup>LABORDE.C, « Republicanisme critique vs républicanisme conservateur : repenser les 'accommodements raisonnables', dans *Critique internationale*, Juillet-Septembre 2009, vol 44, p 24.

en vertu aussi bien pour l'homme que pour la femme. Si le fait d'avoir des rapports sexuels hors mariage est perçu comme un tort envers Dieu, « *aucun texte, aucune référence historique ne mentionne qu'une femme doit saigner ou avoir un hymen intact pour prouver sa virginité, ni que ceci soit une condition au mariage* »<sup>58</sup>. La plupart des sources mettent également en garde contre la tendance déplacée (mais bien réelle !) à vouloir vérifier la virginité d'une femme- et au besoin à faire procéder à une réfection d'hymen – pour sauver les apparences, l'honneur familial.

A l'occasion de cet incident, plusieurs responsables religieux musulmans à l'instar de l'imam et mufti Tariq Oubrou, ont tenus à marteler que « *canoniquement, parlant, la virginité n'est pas une condition de validité du mariage en islam* »<sup>59</sup>. Amar Lasfar recteur de la mosquée de Lille Sud, tout en reprenant à son compte le fait que la décision de justice ne sanctionnait que le mensonge et non le défaut de virginité, précisa que huit des neufs épouses du Prophète avaient été épousées alors même qu'elles n'étaient plus vierges.

Relevons aussi au passage que plusieurs responsables musulmans que nous avons interrogés à propos de cette affaire nous ont davantage pointé comme contraire à l'esprit même de la législation islamique la question de la publicisation contentieuse d'un différend privé qui n'aurait pas dû à leurs yeux sortir du cadre privé, que la question de la virginité. « *Les occasions de conflit dépendent des personnes et des situations – nous a déclaré un responsable associatif musulman qui est également un érudit – et notamment lorsque des personnes vont recourir à des tribunaux laïques pour mettre en avant des arguments relevant plus ou moins de leur propre religion comme dans l'affaire de Lille, de ce mariage annulé (...) cela traduit l'incapacité des personnes à appréhender la différence entre la législation civile et une législation fondée sur une révélation et une tradition prophétique, mais cette affaire en elle-même traduit également le fait de la méconnaissance par ces justiciables du sens même de la loi en islam qui est que lorsque l'on découvre une erreur, on doit la cacher et non pas l'exposer sur la place publique et en faire une affaire. S'il y avait vraiment de l'amour entre ces deux époux, ils auraient dû convenir ensemble de ne pas faire de scandale. La démarche choisie est en profonde contradiction avec la loi musulmane.* »

---

<sup>58</sup> Ligue Française de la Femme Musulmane, « Virginité : mythe et réalités », 25/03/07 in <http://www.lffm.org/modules.php?name>

<sup>59</sup> OUBROU.T, *Profession imâm*, Paris, Albin Michel, 2009, p 53.

Tel est également l'avis défendu par Tareq Oubrou.

« *Même en cas de faute, il ne faut pas divulguer ce que Dieu a caché, disent les moralistes en se référant sur ce sujet à un hadith du Prophète. (...) Ni l'homme ni la femme n'ont à dévoiler leur passé sentimental et sexuel, parce que c'est moralement désapprouvé d'une part, et d'autre part, pour préserver l'unité du couple, surtout dans une culture où la jalousie est aveuglante (...) je considère vraiment inqualifiable qu'un homme puisse aller devant un tribunal pour dire que sa femme n'était pas vierge, c'est honteux !* »<sup>60</sup>

A l'instar de l'affaire Redeker, il importait de mettre en scène et en relation des faits abusivement attribués à l'islam (la virginité) et d'autres attribués à la société française (l'égalité homme femme, le caractère laïque du droit matrimonial) pour montrer que l'islam menaçait les acquis du droit civil français.

## *2/ Constantes et disparités dans les formes contemporaines d'évocation de la sharî'a en Europe et en France en particulier*

Il nous faut maintenant tenter d'identifier les lignes de convergences et de divergences qui se dessinent entre les divers usages plus ou moins rhétoriques ou pragmatiques de la référence à la *sharî'a* que nous venons de passer en revue.

### *Dynamiques de modulation de la sharî'a en contexte européen*

On peut d'abord relever que l'idée d'une nécessaire révision de la *sharî'a*, de sa perception et de sa réception dans la pratique des musulmans européens semble aujourd'hui faire l'objet d'un large consensus.

Ces dynamiques se résument le plus souvent à l'examen détaillé des diverses techniques, théories et pratiques juridiques islamiques qui permettent de moduler, voire de réformer l'énoncé de la *sharî'a* en fonction du cadre particulier et du vécu des musulmans dans les sociétés occidentales (Europe, USA...).

Se dessinent alors trois types de positionnement à la fois distincts et complémentaires : la reformulation de la *sharî'a*, la relativisation du poids de la norme et même l'abandon pur et simple de celle-ci.

---

<sup>60</sup> OUBROU T, *Profession imâm*, Paris, Albin Michel, 2009, pp 54-55.

### *Reformulation de la sharī'a*

Dans l'optique du réformisme littéraliste il s'agissait de dégager un consensus autour de la nécessité d'une relecture des sources historiques de l'islam et notamment de la prise en compte prioritaire des seules sources primaires (*Coran, Sunna*) par rapport aux sources secondaires (*Ijmā', Isthisan, Isthislah, 'urf...*). Ce fut là notamment la perspective défendue par Saïd Ramadan dans sa thèse de doctorat<sup>61</sup>.

Le détour par l'histoire peut aussi vouloir impliquer de redécouvrir la science des *maqâsid as sharī'a* (sciences des finalités de la législation) qui privilégie une approche des buts poursuivis par la législation islamique plutôt que de fétichiser les règles énoncées. C'est là aussi un moyen de rechercher des réponses légales qui puissent s'accommoder aux usages et au contexte européen, ce qui revient pour certains opérateurs musulmans à opposer l'esprit à la lettre des principes juridiques. Ce type de démarche considère que la loi islamique a été promulguée pour le bien général des êtres humains.

Il peut s'agir enfin selon la règle de l'éclectisme scolastique (*talfiq*) de puiser dans les diverses réponses des écoles de *fiqh* qui expriment les tentatives ponctuelles et circonstanciées de transposition de la *sharī'a* en fonction de leur plus ou moins grande adaptation à la situation du moment.

### *Relativiser le poids de la norme dans l'islam*

En parallèle aux démarches précédentes des voix considèrent prioritaire à l'instar du zeytunien Mohamed Mestiri, de revaloriser la théologie par rapport au droit en réhabilitant l'étude des fondements dogmatiques et éthiques de la religion (*usûl ed dîn*). « *L'étude des fondements, écrit-il, nous semble l'arme fatale contre la légèreté des fondamentalismes de tout bord. (...) Elle permet aussi dans le monde de l'islam contemporain de faire barrage à l'hémorragie de la fatwa au nom de l'urgence et de la contrainte. Nul avis juridique n'est valable sans encadrement et justification théologique, et nul avis juridique partiel sans vision globale, qui est le fond et la priorité de l'Ijtihad ou du renouveau contemporain* »<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> RAMADAN S., *La sharī'a. Le Droit islamique, son envergure et son équité*, Paris, Al Qalam, 1997, 224 p.

<sup>62</sup> MESTIRI.M, *Traité de Usûl Addîn Fondements de la religion*, Paris, Editions Islam Contemporain, 2004, pp 116-117.

Eric Geoffroy suggère lui en s'appuyant sur « *l'épistémologie soufie* » de distinguer la voie large incarnée par la *sharī'a* de la voie étroite (la *tarīqa*) qui permet dans l'absolu d'accéder à la réalité subtile intérieure (*al haqīqa*) laquelle constituerait le fondement même de la loi extérieure. « *C'est donc la réalité intérieure qui produit la norme extérieure, et non l'inverse. La sharī'a écrit-il procède de la Haqīqa comme le fruit procède du noyau* »<sup>63</sup>.

Ce point de vue ne saurait à lui seul résumer toutes les lectures possibles de la *sharī'a* en milieu soufi, mais pointe en tout cas cette tendance à vouloir réaffirmer la primauté de la voie étroite sur la voie large du légalisme.

#### *Renonciation à toute référence à la sharī'a*

De la relativisation du poids de la loi islamique à l'établissement de son caractère obsolète, anachronique, il y a un pas que certains intellectuels de culture musulmane n'hésitent pas à franchir.

Pour eux, le refus de toute référence à la législation islamique renvoie autant à une adhésion ferme aux acquis des droits séculiers occidentaux et notamment des droits de l'homme, qu'au désir, depuis l'Europe de résister aux dynamiques et aux courants sociopolitiques musulmans qui militent en faveur d'une réislamisation du droit selon la règle de l'éclectisme scolastique (*talfiq*).

L'islam doit donc pour eux rester au stade de conviction, de spiritualité, de culte et ne peut être reconnu dans sa dimension normative contraignante. On retrouve là les présupposés défendus par des réformateurs tels que le soudanais Mahmoud Taha<sup>64</sup> qui allait jusqu'à suggérer que les musulmans considèrent comme obsolète la séquence médinoise du Coran d'où proviennent la plupart des préceptes juridiques de l'islam. Celles-ci n'avaient qu'une valeur locale, circonstancielle à la différence des énoncés mecquois qui portaient sur les considérations spirituelles et s'adressaient à l'ensemble du genre humain.

L'historien Abdelmajid Charfi prolonge cette réflexion en faisant valoir que ce qui a pu être dit du caractère conjoncturel des prescriptions juridiques « révélées » à Médine, vaut également pour l'ensemble du texte coranique, y compris pour les prescriptions relatives au culte au demeurant guères détaillées par le Coran. « *On ne peut séparer, écrit-il, les messages de La Mecque et ceux de Médine. (...) On ne peut non plus séparer les uns des autres les versets appelés à tort versets prescriptifs ni les soustraire à leur contexte historique et à*

---

<sup>63</sup> GEOFFROY, E, *L'islam sera spirituel ou ne sera pas*, Paris, Seuil, 2009, p 152.

<sup>64</sup> TAHA M.M, *Un islam à vocation libératrice*, Paris, L'Harmattan, 2002, 178 p.

*l'ensemble du texte coranique, comme n'ont cessé de le faire les fuqahâ', hier et aujourd'hui.* »<sup>65</sup> Ce que cherche à faire Abdelmajid Charfi ce n'est pas d'attaquer le sentiment religieux et de ridiculiser ceux qui estiment en conscience qu'ils doivent se fier aux attendus du texte ou des *fuqahâ'* en matière de culte. Ceux qui ne se sentent pas concernés par les rites jugés anachroniques, ni n'ont ni le désir ni le temps de respecter les dites prescriptions doivent pouvoir le faire sans encourir les foudres de la censure religieuse ou sans être contraints de les accomplir de façon hypocrite.

### *Dynamique d'individualisation de la référence de la shari'a*

De toutes ces démarches, à l'exception des partisans d'une lecture intégraliste de la *shari'a*, se dégage une commune aspiration à se démarquer des approches qui font de la *shari'a* un ensemble homogène de règles et de normes immuables d'origine divine qui s'imposeraient à l'ensemble de la communauté.

Ce qui prime c'est davantage la mise en avant d'une lecture individualisée de la référence à la législation islamique que son aspect collectif et contraignant.

Cette individualisation reflète avant tout le parcours intellectuel de chacun des opérateurs dans la pensée islamique et au contact des réalités de l'islam en Europe. Mais la prégnance de l'individualisation se lit également en creux dans leur réflexion : que ce soit par exemple dans la façon qu'a Tareq Oubrou de valoriser la figure de l'imam engagé dans sa communauté et d'insister sur la fonction du *Mufti* invité à produire des avis qui répondent aux nécessités du moment et aux interrogations des fidèles, en passant par la nécessité pour des penseurs plus sécularistes de vouloir préserver les libertés individuelles, leur propre liberté, par rapport à la lettre de la Loi.

L'un des derniers ouvrages de Tariq Ramadan, intitulé « *Mon intime conviction* »<sup>66</sup> illustre également pleinement. Dans cet ouvrage l'intellectuel suisse fait le point sur les grandes questions relatives aux musulmans dans l'espace européen. Il revient sur la nécessité de clarifier la terminologie propre à l'islam (*fatwa*, *shari'a*, *ijtihad*...) comme celle plus spécifique liée aux sociétés européennes (laïcité, identité, démocratie...). S'agissant de la *shari'a* il réaffirme qu'elle n'est ni un système, ni un corps de lois islamiques mais la « *Voie de la fidélité aux objectifs de l'islam* » que sont entre autres la préservation de la vie,

---

<sup>65</sup> CHARFI. A, *L'islam entre le message et l'histoire*, Paris, Albin Michel, 2004, p 68.

<sup>66</sup> RAMADAN. T, *Mon intime conviction*, Paris, Presses du Châtelet, 2009, 184 p.

la dignité humaine, la justice, l'égalité, la paix et la nature (etc...). Il ajoute, «*Toutes les lois qui protègent la vie et la dignité humaine promeuvent la justice et l'égalité imposent le respect de la nature, etc..., sont ma shari'a appliquée dans ma société, même si celle-ci n'est pas majoritairement musulmane ou que ces lois n'ont pas été pensées et produites par des savants musulmans.*»<sup>67</sup>

Cette promotion plus ou moins assumée de l'individu comme principal destinataire, consommateur et utilisateur de la *shari'a* peut aller jusqu'à la revendication maximaliste d'une émancipation totale par rapport à l'islam conçu comme soumission exclusive à Dieu. C'est là la posture audacieuse revendiquée par le philosophe Abdenour Bidar dans son ouvrage au titre évocateur de *Self-islam*. L'auteur subordonne notamment la perception et l'observance des prescriptions religieuses aux besoins individuels et à la libre détermination de l'individu croyant qui devient dès lors un *self-made-muslim*. Dans son dernier ouvrage tout aussi téméraire, en voulant définir les contours d'un existentialisme musulman, il s'attache en fait à définir la voie d'un islam de la sortie de la religion<sup>68</sup>. L'homme, délesté d'une religion (l'islam) faite de soumission totale à Dieu et à un ensemble de normes et de contraintes, serait parvenu au stade suprême de se faire lui-même, de se construire sans avoir plus besoin de se référer à Dieu. «*La voie s'ouvre, écrit-il, aussi vers un dépassement même de l'athéisme. (...) Notre vie d'héritiers sera bien d'une certaine façon une vie sans Dieu, mais plus du tout au sens qu'implique justement l'athéisme, qui est la négation de l'existence de Dieu. L'héritier certes ne se tourne plus vers Dieu parce qu'il a compris que désormais loge en lui-même toute la puissance spirituelle possible.*»<sup>69</sup>

### *Dynamiques d'intégration progressive d'éléments sharaiques dans la pratique des États européens ?*

Alors même qu'un débat existe déjà parmi les historiens et les sociologues musulmans sur le fait de considérer comme indispensable toute référence symbolique ou *a fortiori* normative à la législation islamique dans le vécu contemporain des musulmans, depuis quelques années, parallèlement à la

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p 86.

<sup>68</sup> BIDAR A, *L'islam sans soumission. Pour un existentialisme musulman*, Paris, Albin Michel, 2008, 273 p.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p 255.



sédentarisation de populations musulmanes dans les sociétés européennes la question de l'incompatibilité réelle ou avérée aux législations européennes a également été soulevée.

L'arrêt de la Cour européenne des droits de l'homme, évoqué par Sami Nair tout à l'heure, daté du 31 juillet 2001<sup>70</sup> et relatif à un recours formulé contre la dissolution d'un parti islamiste turc (*Fazilet partisi*), avait notamment évoqué cette question de l'application de la législation islamique. Dans l'exposé des motifs, la Cour devait en effet reconnaître que, « *la shari'a reflétant fidèlement les dogmes et les règles divines édictées par la religion, présente un caractère stable et invariable. Lui sont étrangers les principes tels que le pluralisme dans la participation politique ou l'évolution incessante des libertés publiques. La Cour relève que, lues conjointement, les déclarations (des requérants) contiennent des références explicites à l'instauration de la shari'a difficilement compatibles avec les principes fondamentaux de la démocratie, tels qu'ils résultent de la Convention, comprise comme un tout* ».

Il semble donc que les juges européens (quatre juges sur les sept que comptait la chambre)<sup>71</sup> avaient une idée assez tranchée de ce qu'est la *shari'a* et n'hésitaient pas à s'y adosser pour, sur la base de déclarations anciennes, donner raison aux juridictions turques qui avaient prononcé la dissolution d'un parti islamiste. J'observe simplement qu'en l'état la référence à la législation islamique peut donc servir de point de fixation pour légitimer une restriction des libertés publiques.

Si cette thèse d'une totale incompatibilité des deux ordres normatifs prévaut, on ne peut cependant passer sous silence quelques tentatives et initiatives européennes récentes visant à l'opposé à faire droit à certains éléments tirés de la législation islamique au sein même de systèmes juridiques sécularisés.

Si la *shari'a* peut être une source d'inquiétude, elle peut tout autant dans certains cas devenir une ressource symbolique, voire économique auxquelles les acteurs publics non musulmans ont recours.

---

<sup>70</sup> Affaire *Refah partisi* et autres contre Turquie, troisième section, requête n°41340/98, 41342/98, 41343/98, 41344/98.

<sup>71</sup>Dans leur opinion dissidente les trois autres membres de la chambre ne semblaient pas sur cet aspect être en désaccord avec leurs collègues, leurs désaccords portaient notamment sur le fait que les motifs invoqués par les autorités turques étaient insuffisants, ils ne reposaient notamment que sur des déclarations verbales de responsables de ce parti et non sur les statuts ou le programme du parti, lequel ne laissait pas préjuger d'une remise en cause de la laïcité.

### *Le tribunal islamique d'arbitrage au Royaume Uni*

En février 2008, le primat de la communion anglicane, l'Archevêque de Cantorbery Roban Williams déclara à l'occasion d'une cérémonie officielle qu'il lui paraissait inévitable que certaines dimensions de la *shari'a* notamment en matière de loi civile devaient être intégrées dans le droit britannique. Cette prise de position suscita dans toutes les îles britanniques (et au-delà) une volée de protestations véhémentes qui dénonçaient une concession de trop faite à l'islam et une grave atteinte à l'égalité de tous les citoyens devant la loi commune.

Il faut croire que l'archevêque avait eu raison contre tous dans la mesure où, sur l'ensemble de l'Angleterre, plus d'un an après, fonctionnent cinq cours islamiques (Londres, Bradford, Manchester, Birmingham, Nuneaton) placées sous l'autorité d'un Tribunal arbitral musulman (MAT) lui-même intégré dans le dispositif des juridictions du Royaume-Uni (Angleterre, Pays de Galles) donc avec l'aval tacite des pouvoirs publics sous le contrôle du *Lord Chief of Justice*. Deux autres projets de cours du même type sont à l'étude, pour l'Ecosse cette fois.

Le droit britannique prévoit explicitement en vertu de la loi sur l'arbitrage (*Arbitral act June 17th 1996*) la possibilité pour les particuliers de recourir à une procédure extrajudiciaire de résolutions des conflits. Il s'agit d'une procédure volontaire de médiation. C'est en l'espèce une des différentes expressions alternatives d'un mode de résolution des conflits (médiation, conciliation). Le code de procédure civil britannique en son article 1-4 recommande explicitement aux justiciables le recours à une telle procédure qui a l'avantage d'être plus rapide et moins coûteuse que la procédure civile classique. Ne peuvent être traitées sous cette forme que des contentieux mineurs ou du moins domestiques ou de simple voisinage. En l'état les cours islamiques existantes peuvent être librement saisies par toute personne musulmane et statuer conformément à la *shari'a* sur six domaines précis comme les mariages forcés, les disputes domestiques, les questions de violence conjugale, les différents commerciaux et les problèmes de dettes, les questions d'héritage ainsi que les querelles internes aux mosquées.

Il a été notamment évoqué que bien qu'au Royaume-Uni seul prévaut le divorce civil, des femmes musulmanes civilement divorcées se voyaient empêchées religieusement de pouvoir se remarier (*limping marriage*). Ayant introduit un recours auprès des cours islamiques, elles ont fini par obtenir que

soit levé cet empêchement en obligeant l'époux à prononcer la formule rituelle du *talaq* (répudiation).

Il est important de noter que, dès lors que les parties ont librement consenti à se soumettre au tribunal musulman d'arbitrage, elles sont tenues par les décisions de ladite juridiction, lesquelles afin d'être exécutoires doivent néanmoins être sinon conformes ou du moins ne pas être contraires aux peines prévues par la loi anglaise. Sont strictement exclues du domaine de compétence de ces cours, les procédures de divorce, la garde des enfants et, bien sûr, les affaires criminelles.

Il est apparu récemment que 5% des affaires jugées concernaient des justiciables non musulmans.

Il faut préciser que le choix fait de permettre publiquement le développement de cours islamiques dans le cadre d'un système de médiation des contentieux mineurs n'est en rien révolutionnaire en Grande-Bretagne. C'est sur cette base qu'existent antérieurement des tribunaux juifs (*beth din*). Le feu vert donné à cette initiative a été aussi un moyen de réagir à la démultiplication de tribunaux islamiques officieux fonctionnant à l'intérieur de mosquées sans aucun contrôle des pouvoirs publics.

Une telle initiative, toujours contestée au Royaume-Uni, semble difficilement transposable ailleurs en Europe. À l'exception de la Grèce où, en Thrace occidentale, existe un système similaire, ce type de régulation de la diversité religieuse peut toutefois à terme finir par fragiliser le principe de la loi civile commune.

### *Droit français laïque et droit des religions dont la législation islamique : une rencontre improbable ou inavouable ?*

En dépit des apparences et de la rhétorique dominante autour de la laïcité, le caractère non confessionnel du droit français n'exclut cependant pas que ce même droit étatique soit amené à recevoir explicitement et dans certaines circonstances des dispositions, des normes découlant des droits internes de collectivités religieuses (Messner, 1997) présentes dans l'hexagone.

Ainsi en va-t-il par exemple pour le droit canonique de l'Eglise catholique romaine dont l'influence s'est parfois, au gré des circonstances, imposée à la législation étatique elle-même. C'est ainsi qu'en 1905, un conflit juridique devait opposer la République fraîchement laïcisée et le Vatican à propos de la création des associations cultuelles comme cadre juridique (de droit privé) d'exercice du culte et organismes dévolutaires des biens des anciens

établissements publics du culte. Le Pape fit valoir que le cadre juridique proposé par le législateur était incompatible avec la constitution de l'Eglise. Aux termes de plusieurs années de négociations, un accord intervint en 1924 ; le Conseil d'État reconnu alors la légalité d'associations diocésaines placées sous la dépendance directe de l'évêque, ce qui semblait plus conforme au droit canonique. Le Pape acceptait de son côté le principe de diocésaines comme unique cadre juridique adapté à la gestion de l'aspect matériel du culte à l'exclusion toutefois de sa dimension spirituelle.

Autre exemple, le statut juridique des ministres du culte catholique, que le droit civil français se refuse toujours à qualifier, renvoie peu ou prou aux normes du droit canonique. C'est ainsi qu'au regard du droit du travail, la situation du prêtre par rapport à son évêque n'a jamais pu être assimilée à celle d'un salarié par rapport à son employeur, elle exclut donc tout contrat de travail. Le juge peut donc ainsi être amené inmanquablement à prendre en compte les normes et règles propres à une institution religieuse. Des considérations similaires ont également été avancées pour rendre compte de la situation particulière des pasteurs réformés au regard du droit du travail. Une jurisprudence constante estime que la finalité spirituelle de leur ministère pastoral, en l'occurrence conformément à la définition officielle de l'Eglise réformée de France, « *la préparation du règne de Dieu* », exclut tout contrat de travail (Dole, 1987).

Autre exemple enfin, celui des conflits en matière d'édifices affectés à l'exercice du culte catholique mettant généralement aux prises des catholiques lefébvristes aux catholiques conciliaires, les premiers ayant eu parfois recours à des occupations d'églises légalement affectées au culte des seconds. Les tribunaux saisis comme dans le cas de l'occupation de Saint Nicolas du Chardonnet à Paris, s'en tiennent au strict droit canonique. C'est ainsi qu'ils rappellent que les affectataires du lieu ne pouvaient être que ceux qui se soumettent aux préceptes de l'Eglise catholique, ce qui formellement est le cas des deux groupes concurrents, mais également aux règles de sa hiérarchie et demeurent donc en communion avec l'évêque du lieu, ce qui revient à dénier aux intégristes tout droit légitime de jouissance de l'édifice dans la mesure où ces derniers ne reconnaissent pas l'autorité de l'archevêque de Paris. En l'état les tribunaux quoique laïques, ont simplement repris à leur compte les règles canoniques définissant l'appartenance au catholicisme et se sont prononcés positivement par rapport à elles.

C'est d'ailleurs souvent en cas de litiges survenant au sein d'une collectivité religieuse que le juge compétent peut se référer prioritairement au droit interne de la dite communauté.

Il apparaît donc que la nature des relations entre le droit étatique laïque et les divers droits internes des religions se présente comme un enchevêtrement complexe de situations dans lesquelles le pragmatisme semble plus souvent la règle que l'exception.

Ce pragmatisme conjoncturel n'évacue pas totalement la réalité des tensions et des problèmes qui peuvent par ailleurs subsister entre des droits qui ne se situent pas au même niveau, et n'obéissent pas à la même finalité.

Il en va notamment ainsi à propos des questions liées au statut personnel (mariage, régime des biens, dissolution du lien matrimonial, garde des enfants...).

La question du droit de la famille et notamment celle du mariage reste un dossier sensible, une source de tensions ponctuelles entre les diverses législations religieuses ou coutumières et le droit étatique. C'est un terrain sur lequel les groupes religieux entendent conserver un regard attentif.

Cette attention soutenue dont bénéficie le droit de la famille s'exprime d'abord par le souci affiché de reconnaissance de l'antériorité du mariage civil par rapport à toute célébration religieuse de l'union d'un homme et d'une femme, et le soin apporté, plus ou moins formellement, au respect de cette règle de droit. Mais cette reconnaissance ne doit pas pour autant aboutir à galvauder le sens religieux qui entoure le mariage, c'est en tout cas ce qui ressort des entretiens menés avec les responsables religieux.

Bien qu'officiellement au regard du droit étatique seul le mariage civil a valeur juridique, il n'en demeure pas moins que la forme religieuse que lui accorde chaque tradition religieuse compte également pour les croyants ainsi que les droits et les obligations qui en découlent.

Le mariage est conçu à la fois comme l'espace sacralisé de la rencontre entre deux volontés et deux désirs complémentaires, le lieu de réalisation d'un projet de vie commune et l'espace privilégié d'éducation des enfants et de transmission des valeurs religieuses. Dans un contexte de sécularisation généralisée des pratiques sociales d'une part et dans un régime de laïcité d'autre part, c'est souvent sinon le dernier secteur, du moins l'unique espace, sur lequel les groupes religieux entendent exercer une vigilance accrue et un certain droit de regard.

Pour autant, les entretiens que nous avons eu avec plusieurs responsables musulmans vivant en France ont confirmé le fait que si des situations exceptionnelles persistaient comme la célébration de mariage islamique dit *halal* ou *imâm nikah* en présence d'un imâm en marge de l'union civile ou du moins antérieurement à celle-ci par exemple, celles-ci étaient largement sous contrôle ou, du moins donnaient lieu de la part des groupes religieux concernés à un effort supplémentaire de pédagogie et de sensibilisation de leurs fidèles. S'agissant précisément du mariage, Tareq Oubrou considère par exemple que si la religion musulmane exhorte bien (au même titre que d'autres religions !) au mariage, elle n'en fait pas pour autant selon lui un impératif religieux catégorique dans le sens où cela ne relève pas à proprement parler des obligations cultuelles, et que la présence d'un imam ou le passage à la mosquée ne sont pas indispensables.

« *La majorité des musulmans croient que le mariage relève du rite, du culte, et qu'il doit être effectué dans une mosquée pour être consacré et béni par un imâm. Le paradoxe, c'est que quand il s'agit de divorcer, ils ne viennent plus voir l'imâm et se séparent dans les conditions qui ne respectent parfois aucune règle ni éthique ni juridique. Or le mariage en islam est classé dans le registre du droit relatif aux contrats et aux obligations, et non dans la catégorie des rites (tels que la prière, le jeûne...)* Ainsi, plusieurs modalités de mariage (*zawâi*) sont-elles proposés dans les ouvrages classiques du canonisme (...) Aucune ne stipule qu'il doit s'effectuer devant un imâm, ni dans une mosquée. »<sup>72</sup> De surcroît, insiste-t-il, plusieurs formes juridiques d'unions peuvent ainsi exister dans l'islam selon que l'on se réfère au Coran, à la règle du consensus (*al ijma*), à celle de l'analogie (*al qiyas*) ou bien au principe d'utilité (*al maslaha*)<sup>73</sup>. Tareq Oubrou rappelle régulièrement, dans tous ses écrits, que l'existence de dispositions dans les sources scripturaires majeures de l'islam (Coran, Sunna) ne dispense pas, pour les canonistes, d'interpréter ces lois en les problématisant en les relisant à la lumière d'une méthodologie précise qui peut prendre appui sur d'autres sources légales également.

---

<sup>72</sup> *Ibid*, p 47.

<sup>73</sup> Dans le Coran, l'idée de mariage est habituellement rendue par le terme «*nikâh*» qui y est repris cinq fois (dix-huit fois dans sa forme verbale *nakaha!*), l'autre terme parfois présenté comme équivalent du mariage est celui de «*zawâj*», il désigne en fait plutôt le couple *sui generis* qu'une union officialisée. Si l'on suit le Coran de façon littérale, celui-ci reconnaît en fait trois formes d'union possibles (le mariage *stricto sensu*, le concubinage et l'union temporaire).

C'est ainsi précise-t-il que « (...) le principe de réalité non seulement conditionne l'interprétation des Textes sources, mais inspire souvent le juriste ou le canoniste qui intègre dans ses fatwa : *al-'urf* (les traditions et les mœurs), l'utilité ou l'intérêt (*al-maslaha*), la nécessité (*ad-darûra*) et le besoin (*al-hâja*) qui font loi. (...) Il ne suffit pas d'appliquer un verset coranique, un Hadith du Prophète ou une loi établie par les anciens juristes musulmans, abstraction faite de la réalité où se trouve le musulman, pour que cela soit conforme à la *sharî'a*. » (Tareq Oubrou, 2010)

Il peut en aller ainsi avec le mariage qui découlerait du célèbre *hadith* stipulant que « *le mariage n'est valide qu'en présence de deux témoins* ». Ce texte autoriserait donc à garder le mariage dans la confidence. C'est souvent sur lui que s'appuient certains imams pour célébrer l'union d'un homme et d'une femme en l'absence de toute déclaration ou célébration publique en amont comme en aval (conception malikite).

A l'opposé, on trouve la conception qui fait de la publicité du mariage le critère exclusif de sa validité (conception hanafite).

Selon le principe d'utilité enfin, le mariage qui est dans l'islam avant tout un contrat doit pouvoir également garantir les intérêts des deux parties et chacun peut y ajouter des clauses particulières. Selon cette perspective, un PACS (toutefois limité à deux personnes de sexe différents !) pourrait même selon Tareq Oubrou être islamiquement recevable (Oubrou, 2010) : « (...) *le PACS est aussi un cadre d'union concevable*. »<sup>74</sup>

Reste la question de l'ouverture du mariage aux couples homosexuels, qui constitue à n'en pas douter un véritable point de friction majeur entre les groupes religieux et les pouvoirs publics. L'islam est sur ce point sur les mêmes positions que les autres communautés religieuses à l'exception des bouddhistes ou du moins de l'Union Bouddhiste de France qui n'a pas pris position contre le projet de loi.

Mais là encore, il convient de faire preuve de prudence. Comme plusieurs de nos interlocuteurs nous l'ont déclaré, si effectivement le vote d'une telle loi ne devrait pas manquer de heurter les consciences, et bousculer les systèmes de valeurs de plusieurs groupes religieux, il ne créerait pas pour autant une nouvelle contrainte pour ces mêmes groupes religieux. Cette nouvelle loi ne violerait nullement leur liberté religieuse, puisque nulle autorité religieuse ne saurait obliger de bénir religieusement cette union si elle n'estime pas devoir lui

---

<sup>74</sup> OUBROU T, *Profession...op-cit*, p 50.

reconnaître de valeur au plan religieux. Quand bien même une telle loi viendrait à être votée par le Parlement, selon Tareq Oubrou, nul ne pourrait néanmoins contraindre les musulmans et leurs responsables religieux à s'y adosser. De la même manière que les catholiques, comme nous le faisait remarquer un juriste, ne sont pas obligés de divorcer pour autant, bien que la loi prévoie le divorce.

*« Et si un jour le mariage homosexuel était voté, rien n'obligerait les musulmans à le pratiquer. »* Ce que la loi civile énonce n'est pas censé toujours coïncider avec les croyances religieuses des individus, telle est aussi la transcription pratique de l'idée de laïcité.

### *La tentation de la finance tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*

La perspective d'intensification des échanges économiques et financiers en direction des pays musulmans pourrait en effet avoir raison d'une certaine logorrhée laïciste et nous révéler une fois de plus le caractère superficiel du vernis laïque national ou du moins de sa prétention universaliste.

Je fais allusion là à la politique impulsée depuis quelques années par Bercy, visant à inciter l'administration fiscale et le système bancaire à favoriser l'implantation de la finance islamique en France. Dans un contexte de crise financière mondiale, et de pénurie de liquidités, un rapport publié en 2008 (rapport Jouini/Pastré) vantait les mérites et les opportunités de développer dans l'hexagone la finance islamique («10 recettes pour récupérer 100 milliards de dollars»). Invitée au Forum Paris Europlace, Christine Lagarde, s'exprimant le 2 juillet 2008, avait déclaré, s'adressant à des investisseurs du Moyen-Orient: *« Nous allons développer à la fois sur le plan réglementaire et fiscal tout ce qui est nécessaire pour rendre vos activités aussi bienvenues ici à Paris qu'elles le sont à Londres et sur d'autres places. L'Autorité des marchés financiers a déjà mis en place des règles compatibles avec le développement de fonds d'investissement qui remplissent les principes de la charia. J'ai demandé à mon administration d'apporter les clarifications fiscales et juridiques nécessaires pour faciliter l'émission de 'sukuks', et permettre la structuration d'opérations immobilières de finance islamique, sans frottements fiscaux concernant en particulier les droits d'enregistrement, a encore annoncé Mme Lagarde, ajoutant : Nous adapterons notre environnement juridique pour que la stabilité et l'innovation de notre place financière puissent bénéficier à la finance islamique. »* La ministre Christine Lagarde entendait clairement vouloir faciliter le développement de la finance islamique dans l'hexagone afin de permettre à la



France de rattraper son retard (abyssal !) par rapport au Royaume-Uni, place forte de la finance islamique en Europe et même à l'échelon mondial. Pour cela, deux instructions fiscales ont été prises au début de l'année 2009 afin de créer une fiscalité plus incitative en direction des produits islamiques. L'Autorité des Marchés Financiers (AMF) devait même émettre des règlements facilitant l'enregistrement en France de fonds d'investissements compatibles avec la loi islamique. Plusieurs groupes bancaires se sont dotés de Conseils de supervision de la Shari'a et ont proposé des produits *shari'a compliant* (*muchâraka*<sup>75</sup>, *mudharaba*<sup>76</sup>, *murâbaha*<sup>77</sup>, *sukûk*<sup>78</sup>...) réputés conformes à un ensemble de principes fondamentaux et éthiques tirés du Coran.

Parmi lesquels on peut brièvement rappeler entre autres le principe de la liberté contractuelle (« *Ô croyants : Soyez fidèles à vos engagements* » V, 1), « *ce qui n'est pas interdit est permis* » et l'existence de certains interdits comme l'usure (*ribâ*) assimilée au meurtre, à la fornication et à l'idolâtrie, le risque, l'incertitude (*gharar*) et la spéculation (*mayssir*).

Le Sénat avait de son côté organisé, via sa Commission des finances, une table ronde en Mai 2008 exclusivement consacrée à la finance islamique. Un institut français de la finance islamique (IFFI) devait voir le jour en décembre 2009. À peine créé il signait deux accords de coopération avec la Banque Islamique de

---

<sup>75</sup> La *muchâraka* équivaut à une *joint-venture* dans le cadre d'un projet de financement. Les deux parties partenaires cofinancent le projet et en assurent la cogestion et les profits comme les pertes sont répartis au prorata des sommes investies.

<sup>76</sup> Le principe de *mudhâraba* est celui de la commandite entre un commandité (entrepreneur ayant un projet) et un commanditeur (investisseur ayant les fonds). Le commandité fournit sa force de travail et le commanditeur l'argent, en cas de profit, le commandité perçoit les frais de gestion et les gains sont répartis entre lui et l'investisseur selon des modalités définies à l'avance. Le capital investi reste la propriété de l'investisseur pendant l'intégralité du projet, la gestion est assurée par le commandité.

<sup>77</sup> La *murâbaha* est une vente dont le paiement est différé. L'objectif est de permettre à un acheteur ne disposant pas de fonds à un instant t de passer néanmoins commande d'un bien sans souscrire un emprunt. Le plus souvent il s'agit d'un vendeur qui cède son produit à un financier pour un prix x, le financier le revend à un prix supérieur à x payable à terme par l'acheteur. La marge correspond économiquement à l'intérêt.

<sup>78</sup> Les *sukûk* sont qualifiées d'obligations islamiques. Il s'agit d'une technique financière de participation à un projet, qui se traduit par un appel public de financement à l'épargne qui conduit l'emprunteur à émettre des titres. Dans un cas l'emprunteur garantit aux investisseurs une rémunération quelle que soit la performance des actifs sous-jacents détenus. Dans un autre cas, pour maintenir l'attractivité de ces produits, en cas de projet déficitaire, un découpage de la dette est prévu qui permet une hiérarchisation du remboursement des investisseurs.

Développement (Jeddah) et fonctionne actuellement comme un *think-tank*. Il est actuellement présidé par le député Hervé de Charrette, ancien ministre des Affaires étrangères. « *La France doit, déclarait Hervé de Charrette, prendre en marche le train de la finance islamique. Cela ne nécessitera pas de révolution juridique. (...) Et la laïcité ? Les adaptations qui sont nécessaires ne reviennent nullement à importer la Charia dans notre législation en contravention avec le principe de laïcité auquel nous sommes tous attachés. Bien au contraire ! Il s'agit en réalité d'appliquer le principe de neutralité qui est au cœur de la laïcité : l'objectif est de rendre notre législation fiscale neutre vis-à-vis de la finance islamique alors qu'aujourd'hui elle souffre d'une certaine forme de discrimination* »<sup>79</sup>.

En fait l'intérêt porté à la finance islamique selon Hervé De Charrette présente un triple intérêt :

- celui de représenter une opportunité géopolitique en direction du monde musulman ;
- de répondre aux besoins de financement de la France ;
- de renforcer la « Place de Paris » par rapport à la *City*.

Dans le cadre d'une proposition de loi visant à favoriser l'accès au crédit des PME, un amendement (n°9 rectifié) fut introduit. Il prévoyait entre autres l'émission d'instruments financiers conformes aux principes de la finance islamique (*sukûk*). Il fut toutefois censuré par le Conseil Constitutionnel saisi par le groupe socialiste au motif que ces amendements étaient sans lien avec l'objet de la proposition de loi destinée à favoriser l'accès au crédit des petites et moyennes entreprises. Lors des débats en commissions des Finances, la loi de séparation des cultes et de l'État fut tactiquement brandie pour conjurer cette initiative.

En août 2010, dix mois après la censure de la loi sur les PME, l'administration fiscale publia deux instructions valant donc interprétation des lois de l'administration française (elles sont donc opposables à l'administration fiscale) qui allèrent dans le sens d'une meilleure prise en compte et donnèrent plus de précisions et de clarifications fiscales sur la nature des opérations découlant de la finance islamique (*murâbaha, ijâra, istisnâ*). D'autres sont en préparation.

Même si ce type de produits semble davantage destiné aux riches musulmans du Golfe et à leurs pétrodollars plutôt qu'à la grande masse des musulmans

---

<sup>79</sup> De CHARRETTE H, [http:// www.institutfrançaisdefinanceislamique.fr/fr](http://www.institutfrançaisdefinanceislamique.fr/fr)

vivant dans l'hexagone, il n'en demeure pas moins que ce processus à sa manière illustre comment la logique du marché tente de se concilier avec les principes religieux de l'islam et son éthique économique. Indépendamment du fait que c'est manifestement un souci de combler un besoin en liquidités qui est à l'origine de la cristallisation d'une demande d'ouverture de la France aux capitaux islamiques, on doit également relever le fait que cette idée de finance islamique s'inscrit totalement dans la tendance dominante cherchant à davantage rationaliser le marché financier, en reconnectant la finance à l'économie réelle et en prônant une économie socialement responsable. « *Si l'origine est religieuse*, précisait Hervé de Charrette, *la finance islamique vise précisément à contourner cet interdit pour répondre aux besoins d'une économie moderne ce qui a donné un système ingénieux et innovant qui repose sur quelques principes simples : l'adossement à l'économie réelle, la rémunération en fonction des flux de trésorerie, le partage des pertes et profits entre le prêteur de capitaux et son emprunteur. On est bien loin d'un quelconque débat sur le sexe des anges* ».

Autant d'arguments auxquels peut aussi se raccorder l'éthique de la finance islamique (refus d'investissement dans les secteurs des armes, de l'alcool, du jeu...).

Il est aujourd'hui possible en France de contracter un contrat d'assurance vie conforme aux règles de la *shari'a* (via BNP Parisbas<sup>80</sup> ou Swiss Life Assurances et Patrimoine<sup>81</sup>) voire même de se voir octroyer un prêt à l'habitat conforme aux règles de la finance islamique (via la banque Chaabi, filiale française du groupe Banque Populaire du Maroc).

Ces dernières années trois *Shari'a Board* ont été créés en France (ACERFI<sup>82</sup>, COFFIS<sup>83</sup>, CIFIE<sup>84</sup>) afin à la fois de délivrer des avis sur les produits financiers et

---

<sup>80</sup> [www.salamepargne.fr](http://www.salamepargne.fr)

<sup>81</sup> <http://www.swisslife.fr/Le-Groupe/Swiss-Life-France/Communiqués/Swiss-Life-lance-Salam-Epargne-Placement-le-premier-contrat-d-assurance-vie-conforme-aux-principes-de-la-finance-islamique>

<sup>82</sup> Cette société Audit, Conformité, Éthique et Recherche en Finance Islamique créée en 2008 dispose d'un comité de savants de 6 membres ([www.acerfi.org](http://www.acerfi.org)).

<sup>83</sup> Le Conseil Français de la Finance Islamique a été créé en 2009 et dispose d'un Conseil de savants musulmans habilités à rendre des avis sur tous les produits financiers au regard des préceptes islamiques. Ce conseil entretient des liens étroits avec le Conseil européen de la jurisprudence, de la fatwa et de la recherche ([www.coffis.fr](http://www.coffis.fr)).

leur compatibilité avec les règles de l'éthique islamique en matière de finance et de promouvoir ce type de finance.

Il y a toutefois quelque ironie à relever qu'après avoir vu la France et sa classe politique quasi unanime refuser de voir plus longtemps le foulard islamique dans l'école publique, on voit l'ancienne majorité politique donner sa baraka laïque à l'implantation de la finance islamique dans l'hexagone.

Il faut croire qu'en matière de finance et d'économie, la recherche du profit incite à de nombreux accommodements et semble être la religion la plus universelle. Il n'est plus dès lors question de se référer à un croire réduit à sa dimension culturelle ou de limiter son effusion dans la société hors de l'espace privé mais bien à l'opposé d'accompagner un processus de décloisonnement de celui-ci via l'économique.

Le croire musulman est donc désormais valorisé comme une ressource politique qui a toute sa place dans la stratégie et la prospective économique de la France.

Ainsi va la sollicitation de la référence à la *shari'a*, elle sert autant de cadre normatif aux musulmans européens qui, bien que vivant dans des sociétés sécularisées, n'entendent rien concéder du caractère totalisant de l'islam comme religion de la loi, que de prétexte aux non musulmans qui s'appliquent à débusquer les signes d'une islamisation progressive des sociétés européennes et veulent imposer aux musulmans une sortie de la religion.

Mais la référence à la *shari'a* sait également épouser des contours plus pragmatiques. Elle devient alors une norme flexible : il faudrait repenser l'économie générale à l'aune du vécu des populations musulmanes en contexte sécularisé ou chercher à rogner les aspérités contraignantes en valorisant davantage sa finalité sociale ou en prônant son dépassement par la mystique.

Ces multiples usages de la *shari'a* dénotent à la fois la très forte charge symbolique qu'elle véhicule ainsi que sa dimension anachronique dans des sociétés européennes largement émancipées par rapport à tout ordre juridique adossé à une conception religieuse de l'univers. Cette omniprésence de la référence à la loi transcendante ne doit pas nous conduire à sous-estimer les

---

<sup>84</sup> Le Comité Indépendant de la Finance Islamique en Europe a créé son propre comité des savants qui entretient des liens avec la Ligue Muhamadienne des Ulémas basée au Maroc ([www.cifie.fr](http://www.cifie.fr)).

multiples stratégies mises en œuvre destinées à la maintenir comme un référentiel absolu dont il conviendrait en même temps de favoriser des lectures plus adaptées au monde contemporain.

Je vous remercie.

### *Tour de table final*

JEAN-PIERRE CHEVENEMENT

Je vous remercie.

Je vais donner la parole aux intervenants qui souhaitent réagir aux exposés que nous venons d'entendre. Ensuite, je la donnerai aux personnes présentes dans la salle et me réserverai, peut-être, quelques mots en conclusion.

Je donne la parole à M. Baudouin Dupret.

BAUDOUIN DUPRET

Mes points sont un peu techniques. Ils concernent l'*ijtihad*. L'autorité judiciaire européenne est-elle vraiment habilitée à décider de ce qu'est la charia ?

Je suis un peu consterné par cette décision de la Cour européenne des droits de l'Homme qui s'arroge le droit de dire ce qu'est la charia. C'est pour le moins surprenant. De plus, ce qu'elle en dit est particulièrement inexact.

Je me contenterai de répondre au clin d'œil de Franck Frégosi au sujet de Yahya Michot et de ses propos sur l'alcool en rapportant les mots qu'il me dit un jour en aparté, toujours à propos d'alcool : « *Je commence à penser au péché quand la boisson est pétillante* ».

J'ai été très intéressé par tous ces exposés.

Je retiens de l'exposé de Baudouin Dupret un point très important, à savoir qu'il ne faut pas réduire la charia au droit. Mais je pose une question à mon tour : si on ne réduit pas la charia au droit, cela signifie-t-il que la charia l'englobe, le dépasse ou est, dans son statut, inférieure au droit ? Le droit est-il une spécification de la charia ou la charia est-elle une chose très générale et indéfinissable ? C'est une vraie question.

J'ai été très content d'entendre Mme Naïla Silini parce que, depuis des années, je rêve qu'un courant spinoziste se lève dans le monde arabo-musulman. La grande réforme dont l'islam a besoin est une réforme spinoziste. L'islam a besoin d'un Spinoza.

Vous nous dites, si je vous ai bien comprise, que la charia est construite à partir d'une interprétation humaine du Coran. Ma question est donc la suivante : le Coran est-il, oui ou non, un livre révélé ? Le premier interprète de la révélation, Mahomet lui-même, n'est-il pas déjà dans une interprétation particulière ? Vous connaissez aussi bien que moi « *La Grande Discorde* »<sup>85</sup>, livre tout à fait remarquable où Hichem Djait montre comment le Coran a été construit sur soixante-dix ans et raconte qu'un certain nombre de versets se trouvaient déjà sur les boucliers des guerriers. Cette logique nous fait rentrer dans un contexte herméneutique tout à fait différent, très intéressant, qui nous met dans la position de Spinoza<sup>86</sup> : le traité des autorités religieuses, la Bible, les grands textes, le Talmud relèvent de l'interprétation humaine, ils sont œuvre humaine et, conclut Spinoza, il n'y a pas de révélation, il n'y a que de l'immanence. Si c'est votre position, comme j'ai cru le comprendre, je m'en féliciterai parce que je crois que c'est comme ça que commencent les grandes réformes.

---

<sup>85</sup> Hichem Djait, « *La Grande Discorde - religion et politique dans L'islam des origines* », éd. Gallimard, coll. Folio-Histoire, 30/10/2008.

<sup>86</sup> Voir *Le Traité théologico-politique (Tractatus theologicopoliticus)* ou *Traité des autorités théologique et politique*, Spinoza (1670)

Je poserai une question très rapide à notre ami Franck Frégosi : il y a beaucoup de jeu dans les interprétations de la charia par des acteurs islamiques animés par des compétitions, des concurrences. Il faudrait en faire une lecture quasi bourdieusienne, « bourdivine »<sup>87</sup>, pour déterminer comment les uns et les autres se positionnent dans un champ symbolique à partir duquel ils tirent des avantages et des ressources politiques. Sur le fond lui-même, je suis frappé par un invariant, une constante, c'est que, de l'extrême-droite à l'extrême-gauche, pour autant qu'on puisse en parler en ces termes, tous sont dans la référence, considérant qu'il faut se rapporter à un texte et se définir par rapport à ce texte, fût-ce en sortant. Ils ne sont pas dans la « séparation ».

Au risque de paraître trop relativiste aux yeux des laïcs, je dirai que je ne suis pas choqué par l'économie financière islamique. Dès lors qu'il s'agit de faire des affaires, qu'on traite avec un musulman qui s'inspire de son *éthos* religieux, avec un protestant américain ou un orthodoxe russe, quelle est la différence ? Le problème se pose lorsque l'on veut introduire des règles religieuses dans l'affaire, mais on sait très bien que ça ne marche pas comme ça. Donc ça ne me choque pas. Mais je ne suis pas un défenseur de l'impérialisme financier !

NAÏLA SILINI

En tant que chercheuse, je vous répondrai que le texte du Coran a été écrit après une période bien déterminée. Une période bien déterminée, historique, séparait Mohamed de la transcription. C'est donc une œuvre humaine. Cette approche a été confortée par la découverte des manuscrits qu'on appelle *rouqouq* au Yémen. J'ai séjourné moi-même au Yémen pendant six mois, je m'y suis rendue deux fois avant de terminer ma thèse d'État. Et j'ai pu voir ces premiers *rouqouq* datés du II<sup>ème</sup> siècle de l'Hégire. D'aucuns prétendaient même qu'il s'agissait de la copie de Ali B Abi Talib. Une chose ne peut pas passer inaperçue : l'observation de ces microfilms, de ces manuscrits, que j'ai feuilletés et lus, révèle que des passages sont « lavés » et remplacés par une autre lecture

---

<sup>87</sup> L'orateur fait allusion à la théorie développée par le sociologue Pierre Bourdieu à propos de la « violence symbolique » : capacité des agents en position de domination à faire apparaître comme légitimes des productions symboliques afin de pérenniser les rapports sociaux de domination.

différente du « *Mushaf* » dont nous disposons aujourd'hui<sup>88</sup>. C'est un point très important.

Vous avez posé l'importante question de la première transcription. Selon la vulgate, les premiers versets furent écrits sur des os d'animaux et de grandes feuilles et le premier « *Mushaf* » fut transporté à dos de chameau par Ali B Abi Talib. Je fais souvent remarquer à mes étudiants que ce transport à dos de chameau montre d'une part qu'il n'était pas bien assemblé, d'autre part qu'il était lourd. Il est donc absurde de rassembler les versets et les attribuer à telle ou telle sourate.

Autre chose : Certains récits, tel celui de l'adultère (*rajm*), ne se trouvent pas dans le Coran (et pourtant la charia se base sur la lapidation de la femme adultère !). Selon les récits, alors que le prophète était malade, un bouc est rentré et a mangé la feuille sur laquelle les versets étaient écrits. Il faut étudier tous ces récits et les remettre en question.

Ces versets sont maintenant numérotés. J'ai acheté au Yémen un « *Mushaf* » manuscrit qui date du XII<sup>ème</sup> siècle : on n'y trouve pas la numérotation des versets. De la première sourate jusqu'à la fin, on ne trouve rien que de la parole divine, rien n'est séparé. D'où une variation de lecture très importante qui peut avoir des implications juridiques différentes de ce que nous connaissons aujourd'hui.

Comment procéder pour démontrer à la société que le texte « sacré » est largement une œuvre humaine ? Nous sommes dans une « guerre » qui exige que nous affrontions les islamistes sans choquer la population tunisienne, qui est musulmane. Mais dans le cadre des études universitaires et académiques, nous avons réalisé des études très avancées. Ma thèse a d'ailleurs été censurée en 2000 par Mohamed Talbi<sup>89</sup> lui-même qui, dans son rapport, a dénoncé « une étude désacralisante du Coran ». Depuis, ma thèse n'a plus revu le jour.

---

<sup>88</sup> Parmi tous les manuscrits exhumés à Sanaa, a été découvert un palimpseste, c'est-à-dire un manuscrit avec deux couches d'écriture. Le premier texte a été lavé, effacé, et des scribes ont réécrit par-dessus. Soit le scribe a simplement été négligent et a été obligé de recommencer, soit le texte ne correspondait pas à la forme coranique imposée. D'où l'hypothèse que la première version écrite pourrait être différente du Coran que l'on connaît aujourd'hui. Mais l'impossibilité de restituer le texte de la première couche ne permet pas d'apporter de preuves à cela.

<sup>89</sup> Mohamed Talbi, islamologue, doyen de la faculté des lettres de Tunis.



Mohamed Talbi se présente comme avant-gardiste mais, en fait, il n'est pas si éloigné des islamistes. Il affirme qu'on ne peut pas condamner quelqu'un pour crime d'apostasie, mais il n'hésite pas à nous condamner, Abdelmajid Charfi<sup>90</sup> et moi-même, pour des *insilakh-islamis* (métaphore par laquelle Talbi exprime que nous nous détachons de l'islam comme on se débarrasse de sa peau), prenant le risque, dans la période que nous vivons, de nous exposer aux attaques des salafistes.

SAMI NAÏR

Vous confirmez donc, vous ne considérez pas que le texte ressortit à la révélation.

NAÏLA SILINI

Oui, bien sûr ! D'ailleurs, le Coran n'a jamais été une référence au temps de Mohamed. La prise de conscience du Coran en tant que texte référentiel n'est intervenue qu'après la mort de Mohamed. Avant, on trouvait une approche presque idéologique de l'islam. Mohamed lui-même, l'année de sa mort, affaibli par la maladie, n'imaginait pas que l'islam prendrait une telle envergure. Ce que démontrent d'ailleurs les guerres contre les tribus qui étaient revenues à leur religion d'origine juste après la mort de Mohamed (qu'on appelle « *rida* »).

---

<sup>90</sup> Abdelmajid Charfi, après son doctorat ès Lettres de l'université de Tunis (1982), mène parallèlement une carrière d'enseignant de civilisation arabe et de pensée islamique avec l'exercice d'importantes responsabilités, comme doyen de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de Tunis (1983-1986) et dans différentes instances tunisiennes (ministère de l'Enseignement Supérieur, Comité National d'Évaluation, Conseil Economique et Social). Professeur invité dans des universités européennes (Berlin, Paris IV, Lyon II, Rome Genève...), conférencier recherché, son activité s'étend à l'édition. *Al-islām bayn ar-risāla wa-t-tārīkh* (Beyrouth, 2001) a été traduit en français par André Ferré, sous le titre *L'islam entre le message et l'histoire* (Paris, Albin Michel coll. « L'islam des lumières », 2004).

C'est très intéressant.

Je crois qu'il y a parmi les penseurs musulmans contemporains des gens qui sont allés très loin dans la logique d'*aggiornamento* que vous décrivez. Certains l'ont payé de leur vie. Je pense à Mahmoud Taha<sup>91</sup>, au Soudan, vrai républicain qui considérait que toute la première partie de la révélation coranique était le seul véritable message du Coran (ce que disait Baudouin Dupret tout à l'heure), l'essentiel étant la spiritualité et l'élan mystique. La seconde partie, selon lui, était caduque car elle ne comportait que des réponses ponctuelles à des situations ponctuelles, non généralisables. Je pourrais citer aussi Fazlur Rahman et d'autres auteurs qui sont allés très loin dans la relecture des textes. Malheureusement nous avons aujourd'hui une vision très ciblée, nous négligeons les nombreux ouvrages qui mettent en avant la pensée de ces acteurs.

En même temps, reconnaissons qu'il n'est pas évident pour un croyant de base d'admettre que tout ce qu'il a cru sacré pendant des décennies n'est qu'œuvre humaine. Le logiciel du croyant de base ne peut pas coïncider avec celui de l'universitaire. Il faut avoir la lucidité de montrer qu'il y a nécessairement tension entre les deux. C'est l'honneur de l'université de rappeler cette dimension critique de l'analyse mais il appartient à chacun d'en faire ce qu'il veut. On entend dire, ici et là, qu'il faudrait des imams qui prêchent la liberté absolue... Imaginez ce que cela représenterait ! Si des avancées ont lieu du point

---

<sup>91</sup> Mahmoud Mohammed Taha est né au Soudan vers 1910. Ingénieur de formation. Il a combattu à la fois l'occupation anglo-égyptienne et l'élite religieuse islamique. Influencé par le soufisme et la philosophie occidentale, il a milité pour un islam ouvert et s'est opposé à la politique d'islamisation et de discriminations du général Nimeyri à l'égard du Sud du Soudan. Il a fondé un parti qui prendra le nom de « Frères Républicains ». En 1985 il a été jugé par les tribunaux islamiques sous l'autorité de Hassan al-Tourabi, alors ministre de la justice de Nimeyri et fondateur du mouvement des Frères musulmans du Soudan. Condamné à mort pour les crimes d'apostasie et d'atteinte à la sécurité de l'État, il a été pendu à Khartoum. Son œuvre est interdite au Soudan.

de vue de la recherche, notamment dans le monde musulman, s'il y a des personnes qui remettent le métier sur l'ouvrage, cela ne signifie pas qu'ils sont forcément entendus. Mais leur objectif n'est pas d'être entendus par le plus grand nombre. Le travail de la recherche fondamentale est essentiel, mais il appartient ensuite à chacun de faire son cheminement.

Souvenons-nous des réactions que suscita dans le monde catholique le travail d'Alfred Loisy<sup>92</sup> : le modernisme fut cloué au pilori. Teilhard de Chardin lui-même eut maille à partir avec l'institution. Il faut donc relativiser. Il n'y a pas, dans le monde islamique, que des penseurs conservateurs, voire réactionnaires, il y a aussi des auteurs extrêmement audacieux qui vont parfois très loin dans la logique d'*aggiornamento*, Abdelmajid Charfi est l'un d'entre eux. Mais n'attendons pas du croyant de base qu'il reprenne ces audaces *in extenso*. Je peux parfaitement concevoir le malaise du croyant de base, à qui, du jour au lendemain, on explique que le livre qu'on lui a dit être la parole de Dieu, n'est finalement qu'une parole humaine. C'est comme si on venait expliquer à celui qui communique régulièrement que la transsubstantiation est une invention du clergé catholique et que ce qu'il a dans la bouche est un simple morceau de pain. J'amuse beaucoup mes étudiants, y compris les étudiants en théologie, quand je leur raconte qu'autrefois, certains prêtres interdisaient que l'on croquât dans l'hostie de peur que le sang du Christ ne se répandît dans la bouche. Il faut mesurer le décalage, ce qui ne signifie pas qu'il ne faille pas continuer à travailler, au contraire.

Une question a été posée sur la séparation. Sur la question de la référence au champ symbolique, je suis entièrement d'accord. On est sur un champ de positionnement où des acteurs délimitent ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas. À l'intérieur de ce champ, des intellectuels, des responsables religieux, tous persuadés détenir le véritable message de l'islam, cherchent à imposer leur point de vue.

---

<sup>92</sup> Alfred Loisy, (1857 – 1940), théologien catholique français, remit en cause dans son œuvre les dogmes de l'Église romaine. Il fut excommunié « *vitandus* » (il était interdit à tout catholique de lui adresser la parole) par le Pape Pie X pour avoir refusé de souscrire à l'encyclique *Pascendi* (« contre le modernisme », 1907)

JEAN-PIERRE CHEVENEMENT

Merci, M. Frégosi.

Je vais donner la parole à l'un des trois anciens ambassadeurs de France en Égypte présents dans la salle (la plus forte densité jamais atteinte !), Alain Dejammet.

ALAIN DEJAMMET

Ma question, anecdotique, n'a aucun rapport avec l'Égypte. Vous avez évoqué, Madame, votre voyage au Yémen. Il y a eu cette considérable migration des tribus Béni Hilal vers la Mauritanie. On sait qu'il y a énormément de manuscrits qui existent en Mauritanie et dans le Nord Mali. La lecture de cette librairie extraordinaire permet-elle d'éclairer d'un jour nouveau les questions que nous nous posons ?

Ma deuxième question s'adresse plutôt à M. Baudouin Dupret. J'aimerais avoir son avis sur l'intéressant ouvrage de Mme Chabbi, « *Le Seigneur des tribus* »<sup>93</sup>, réflexion sur la contextualisation de la révélation ou de la descente.

NAÏLA SILINI

Nous sommes un groupe de Tunisiens qui nous sommes penchés sur le Coran depuis 2003. Abdelmajid Charfi, Abdelkader Mhiri, Moncef B Abdeljelil et moi-même avons réalisé une encyclopédie du Coran à laquelle nous avons donné le titre : « *Etude critique du Coran* », publiée en arabe. Nous avons terminé cet ouvrage, qui comprend environ 3500 pages, à la veille de la révolte tunisienne. Avec la montée de l'islamisme, il n'est plus possible d'éditer cette encyclopédie en Tunisie ni en Orient. Nous sommes donc à la recherche d'un éditeur. Cette

---

<sup>93</sup> « *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet* » de Jacqueline Chabbi, préface d'André Caquot. Éd. Noësis, 1997, CNRS éditions, 20/05/2010

semaine nous devons rencontrer un bailleur de fonds, Dar el jemal, pour l'éditer en Allemagne. Nous avons pensé aussi à Dal essaqi, à Londres, qui, après en avoir lu quelques passages, semblait réticent. Si nous réussissons à publier cette encyclopédie, vous y trouverez des photos des manuscrits yéménites et des manuscrits qui se trouvent en Mauritanie. Nous avons pu démontrer que les manuscrits yéménites sont les plus anciens. Un groupe d'Allemands, dirigé par Gerd Puin, a séjourné là-bas environ dix ans. Nous avons travaillé avec lui et nous lui devons quelques documents rares, notamment des microfilms du Coran, auxquels les Yéménites interdisent maintenant l'accès parce que ces manuscrits démontrent clairement des variations dans la lecture du Coran qui permettent des approches innombrables. On peut donc dire qu'il n'y a pas un seul Coran chez les Musulmans des premiers siècles mais des Corans ».

BAUDOIN DUPRET

Je n'ai pas lu le livre mais je voudrais saisir l'occasion que vous me donnez de dire que le travail sur les circonstances de la révélation, sur les conditions propres à la compilation coranique, est aussi ancien que la prédication mohamedienne elle-même. Il ne faudrait donc pas, au prétexte de faire une herméneutique des sources islamiques digne de ce nom, « jeter le bébé avec l'eau du bain » et considérer que jamais aucun travail de cette nature n'a été mené depuis le début du temps islamique du monde. Le travail sur les circonstances de la révélation est une tâche majeure des sciences de l'islam. De même les travaux sur la geste du prophète. Bien entendu, dans un monde préscientifique, les méthodes herméneutiques ne sont pas celles dont nous disposons aujourd'hui mais ce travail est fait.

Il y a des versets coraniques dont on sait qu'ils ont été retranscrits du vivant du prophète. Or on ne retranscrit pas quelque chose qui n'a aucune espèce d'importance. On retranscrit pour soutenir le travail de mémorisation d'un texte qui a une importance particulière ou qui est considéré comme tel au moment où il est énoncé. Ensuite, les savants musulmans le savent très bien, viennent le travail de compilation, l'élaboration d'une vulgate, la définition du *tachkil*, c'est-à-dire la vocalisation de certains termes sans laquelle des ambiguïtés peuvent survenir. C'est déjà un travail interprétatif, mais la plupart des savants musulmans le savent et connaissent les endroits où des ambiguïtés sont

possibles. Ils ont apporté certaines réponses. Aujourd'hui, d'autres savants musulmans reviennent avec les techniques de l'herméneutique contemporaine sur ce texte révélé et découvrent que certaines ambiguïtés ont été tranchées dans un sens mais auraient pu l'être dans un autre sens.

Gardons-nous, au prétexte de mettre en cause la radicalisation, l'islamo-conservatisme pur et dur qui semble aujourd'hui prévaloir sur la scène politique, de faire fi de l'accumulation extraordinaire des sciences islamiques à travers le temps.

J'ai entendu ce soir un certain nombre de choses qui me semblent difficiles à accepter. Le *fiqh*, la doctrine musulmane, n'est pas une oppression aveugle, barbare et ténébreuse sur l'inspiration coranique. Le génie des jurisconsultes musulmans est exceptionnel. C'est Chatibi, un jurisconsulte du XIV<sup>ème</sup> siècle, qui a parlé d'un travail sur les objectifs de la loi révélée. Je pourrais multiplier les exemples. Le *fiqh*, la doctrine musulmane, a été poussé dans des aboutissements d'un raffinement extraordinaire. Après, se pose la question de savoir ce qu'on en fait aujourd'hui. Quels sont les différents courants qui veulent se la réapproprier ?... quand ils veulent se la réapproprier... La charia, aujourd'hui, est souvent un référentiel derrière lequel il n'y a rien si ce n'est une orientation idéologique assez vague et surtout identitaire : « Nous voulons en revenir à notre authenticité ». Quel que soit l'endroit où on l'utilise, le mot « authenticité » est souvent vide de sens. Il est utilisé pour s'opposer à un pouvoir en place, revendiquer un retour, un ancrage à un certain nombre de valeurs qu'on perçoit comme siennes, davantage que d'autres. Bref, il y a tout un travail idéologique de cette nature-là. Mais quel est le *fiqh*, quelle est la doctrine, quelles sont les règles, quel est le droit qui sont derrière ? Souvent rien du tout. Pour le musulman ordinaire, la charia n'est qu'un mot. Un mot qui lui indique ce qu'il serait bien de respecter s'il veut être fidèle à sa religion. Mais ne croyez pas qu'une liste bien établie de règles se niche derrière ce mot. Au-delà de cela, des courants politiques, des courants dogmatiques, des courants religieux s'affrontent pour essayer de donner un contenu. Mais ce contenu n'est pas univoque et la grande majorité des gens concernés n'en ont pas une idée précise.

On parle toujours de Chatibi, d'Averroès, comme d'intellectuels raffinés. Mais ces juristes d'autrefois ont un double discours. Tant qu'ils s'en tiennent aux fondements théoriques, tout va bien. Mais dès qu'ils abordent les jurisprudences, dès qu'ils parlent en tant que *faqih*, ils oublient leurs théories. Chatibi le *fondamentaliste* est une chose et Chatibi le *faqih* en est une autre. Je vous donnerai l'exemple de ses recommandations concernant la pédophilie – qui est d'ailleurs un concept étranger à la jurisprudence musulmane. Pour Chatibi, l'enfant n'est pas encore un être humain. Selon lui, un attouchement sur un enfant est de même nature qu'un attouchement sur un cadavre et ne relève pas d'un châtement. On ne peut faire comparaître un « pédophile » devant un juge. D'ailleurs, c'est aussi l'approche des Malikes, Hanafites et des Hanbalites. Il y a un mois, en Tunisie, au moment où le viol d'une fillette de trois ans a été relaté dans la presse<sup>94</sup>, j'ai bataillé pour rappeler que les textes anciens, la base de ce qu'ils nomment « Charia », passent sous silence la question du viol des enfants comme ils passent sous silence le viol d'un cadavre. Cela se trouve dans les sources. Comment pourrais-je fermer les yeux ? Il faut informer les gens de la doctrine sur laquelle est basée cette *sharia*. Qui dit *sharia* dit en réalité *fiqh*.

Merci, Madame, de cette précision et de ce retour aux « sources ».

Rassurez-vous, je ne vais pas m'avancer sur le terrain glissant de l'herméneutique musulmane.

J'aimerais qu'on fasse un peu de politique. Un mot, si vous le permettez, non sur l'islam mais sur l'islam de France.

M. Frégosi a rappelé la consultation que j'avais lancée en 1999 pour admettre l'islam avec les autres religions à la table de la République, ce qui est très complexe parce que la République, aux termes de la loi de 1905, ne reconnaît

---

<sup>94</sup> En mars 2013, une fillette de trois ans a été violée dans un jardin d'enfants géré par des salafistes près de Tunis.

aucun culte. Elle ne les *reconnaît* pas mais elle les *connaît*. Il y a un ministre des cultes, le ministre de l'Intérieur, qui reçoit les représentants des religions. Le Président de la République les reçoit également à l'occasion des vœux. L'idée était d'aider les musulmans qui vivent en France à s'organiser. Je veux rappeler que les représentants des différentes sensibilités de l'islam présentes en France ont accepté de signer un texte de principe qui s'intitule : « *Principes et fondements juridiques régissant les rapports entre les pouvoirs publics et le culte musulman* »<sup>95</sup>. Toutes les sensibilités de l'islam ont donc souscrit à des principes comme la séparation de l'Église et de l'État, la laïcité de l'État, l'égalité homme/femme et même le droit de changer de religion (qui n'apparaissait que par un renvoi à la Convention européenne de sauvegarde des Droits de l'Homme et des Libertés fondamentales<sup>96</sup>). Tout cela figure dans ce texte. Je l'ai moi-même signé et paraphé, après tous les représentants des différentes sensibilités islamiques, y compris l'UOIF, les sensibilités du Tabligh ... et nous nous sommes séparés, chacun pensant bien que ce texte serait oublié très rapidement, ce qui n'a pas manqué d'arriver.

Mais la République repose sur une conception de la laïcité un peu plus tolérante, me semble-t-il, que celle qu'a énoncée de manière extrêmement claire mon ami Sami Naïr. La République, comme je l'indiquais dans ma première intervention, accepte l'idée qu'un citoyen puisse trouver dans une transcendance, quelle qu'elle soit – fût-ce dans une révélation divine – les motivations de son insertion dans la communauté des citoyens. La République présuppose simplement qu'il existe une Raison naturelle commune à tous, qui peut permettre à des citoyens chrétiens, juifs, musulmans, bouddhistes, agnostiques, athées... de s'entendre sur une idée de l'intérêt général.

Tout le monde a signé cela. J'ai suggéré à M. Valls de le rappeler quelquefois car c'est quand même le « *guideline* », l'orientation générale. Évidemment, ce n'est pas dans l'air du temps.

Je me permets un petit rappel historique : dans les années 30, deux courants se sont développés côte à côte : le fondamentalisme (Hassan el Banna, Sayyed

---

<sup>95</sup> Le 28 janvier 2000, dans le cadre d'une consultation lancée en novembre 1999 visant à créer une organisation représentative de l'islam en France, Jean-Pierre Chevènement, ministre de l'Intérieur, reçoit seize représentants musulmans pour la signature d'un texte intitulé "*Principes et fondements juridiques régissant les rapports entre les pouvoirs publics et le culte musulman*".

<sup>96</sup> Convention de sauvegarde des Droits de l'Homme et des Libertés fondamentales. Rome 4.XI.1950. *Article 9 – Liberté de pensée, de conscience et de religion* (1 ... ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction...)



Qutb, d'autres encore, comme Mawdoudi au Pakistan) et le courant moderniste, libéral ou socialiste qui a donné le nationalisme arabe, dont la défaite historique date quand même de plus de quarante ans (Nasser et la Guerre des six jours en 1967 et plus tard les deux guerres du Golfe contre l'Irak). On voit bien la séquence dans laquelle nous sommes. En même temps, nous avons assisté à la montée du fondamentalisme avec, à l'arrière-plan, il faut le mentionner, l'alliance très étroite des États-Unis et de l'Arabie saoudite. Certes il y eut la Guerre froide, l'alliance entre l'URSS et les nationalismes arabes... mais la situation aurait pu évoluer tout à fait autrement. Si Foster Dulles avait financé le barrage d'Assouan, peut-être les choses se seraient-elles passées différemment.

Mais je constate que le courant fondamentaliste s'est développé et semble l'avoir emporté, en Iran en 1979 et, sous une forme très aseptisée, en Turquie par la voie des élections. Ce qu'on a appelé les « révolutions arabes » met aujourd'hui au premier plan la question de l'islamisme. L'Afrique noire n'est pas épargnée, comme en témoigne l'affaire du Mali. Une chaîne de télévision francophone d'Al-Jazeera va être lancée à Dakar très prochainement<sup>97</sup>.

Nous assistons à des mouvements, des mutations, dont nous ne sommes pas vraiment maîtres et qui nous interpellent. Un ancien directeur général de la sécurité extérieure, M. Brochand<sup>98</sup>, nous a livré son interprétation : selon lui, l'islamisme est l'une des formes de réaction des sociétés musulmanes, plus particulièrement porteuses de la tradition. Il y a d'autres traditions, chrétienne, juive, orthodoxe... mais l'islam réagit en tant que porteur de la tradition de sociétés souvent antérieures à l'islam lui-même, tradition patriarcale, tradition de l'hétéronomie totale, reposant sur des interdits sexuels extrêmement forts. Cette réaction se manifeste sous différentes formes : l'islamisation des mœurs, en sourdine, l'islamisme politique qui veut conquérir le pouvoir politique par la voie des élections, les différentes formes de salafisme, piétiste ou violent, et puis le djihadisme armé qui s'en prend naturellement aux intérêts de la France, des États-Unis, d'autres puissances européennes ou occidentales, et même – en

---

<sup>97</sup> C'est sur les zones de diffusion de France 24 ou TV5 Monde que cette nouvelle chaîne francophone pourrait se déployer : Al Jazeera vise les marchés captifs que sont les pays francophones du Maghreb et d'Afrique occidentale et leur audience potentielle de 200 millions de téléspectateurs.

<sup>98</sup> M. Brochand s'exprimait dans le cadre du 72ème colloque organisé par la Fondation Res Publica, le 21 janvier 2013 : « *Occident et mondialisation* » où intervenait aussi M. Régis Debray. [http://www.fondation-res-publica.org/Occident-et-mondialisation\\_r98.html](http://www.fondation-res-publica.org/Occident-et-mondialisation_r98.html)

priorité – à des régimes considérés comme impies (*kuffi*), comme on l’a vu avec l’attentat de Tiguentourine<sup>99</sup>. L’Algérie a payé un lourd tribut au terrorisme.

Il me semble qu’il faut avoir une lecture politique de tout cela et savoir où on fait passer le trait. En effet, l’islam est une puissante réalité : 1 200 millions d’hommes très divers. Il n’y a pas beaucoup de rapports entre l’islam d’Afrique noire et ce qui se passe en Indonésie, en Malaisie, en Asie centrale, dans l’islam turc, l’islam perse et l’islam du monde arabe. Même dans ce monde arabe, cœur du monde musulman, le Maghreb et le Machrek, les pays du Golfe... sont assez différents.

La question que je pose est celle de la coexistence pacifique des hommes, au sens générique, bien entendu. C’est une question difficile. Nous avons eu l’idée de ce colloque pour essayer de mieux comprendre ce qui se cache derrière le mot « charia ».

Il va falloir faire avec le monde musulman tel qu’il est, avec ses tensions, ses contradictions. J’ai déjà exprimé l’idée que nous ne pouvions pas être indifférents à ce qui s’y passe et à ce que comporte l’islamisme du point de vue politique :

Celui-ci crée-t-il politiquement des situations irréversibles ? Ouvre-t-il, ou plutôt ferme-t-il, la possibilité d’alternances politiques ?

Le problème du statut personnel et particulièrement du statut de la femme – que vous avez traité tout à l’heure, Madame – est au cœur du débat.

Ces questions sont devant nous. Ce sont des problèmes qui sont, hélas, à mon sens, loin d’être résolus.

NATHALIE PILHES
-----------------

Ma question concerne les conventions bilatérales qui ont été signées il y a une trentaine d’années<sup>100</sup> entre la France et un certain nombre de pays musulmans, notamment les pays du Maghreb, et qui, en fait, importent sur le sol français une partie du code du statut personnel.

---

<sup>99</sup> Site gazier algérien attaqué par un groupe terroriste le 16 janvier 2013.

<sup>100</sup> Voir, par exemple, la *Convention entre la République française et le royaume du Maroc relative au statut des personnes et de la famille et à la coopération judiciaire* ; Décret n° 83-435 DU 27 mai 1983 (publié au J.O du 1er juin 1983, p. 1643)

Quelle pourrait être notre marge de manœuvre, par rapport à ces conventions bilatérales (marocaine, algérienne, tunisienne), qui interviennent notamment sur le champ du droit international privé, et importent sur le sol français le code du statut personnel ? Ces textes conduisent à traiter différemment, en France même, des personnes, y compris des nationaux français, qui sont mariées à des individus issus de ces pays-là. C'est très douloureusement ressenti, notamment par les femmes, dont les droits sont restreints, par rapport à ce qui est prévu par la loi française sur le sol français.

FRANCK FREGOSI

Selon ces conventions, un résident étranger, marocain par exemple, peut demander à se voir appliquer la Moudawana marocaine par des tribunaux français dans le cadre de ses relations matrimoniales. C'est le droit international privé qui s'applique mais s'il a aussi la nationalité française, c'est le droit français qui s'applique. Ces textes ont été signés il y a très longtemps.

Je crois savoir qu'en Belgique une convention n'a pas été ratifiée *in fine* car elle entraînait des « conséquences négatives » pour les femmes.

Il est donc vrai que les Marocains peuvent demander à se voir appliquer leur code sur le sol français mais, en général, les juges rechignent à appliquer ces conventions.

SAMI NAÏR

Je confirme cette interprétation. Avec Patrick Quinqueton, au Conseil d'État, nous avons eu affaire à plusieurs reprises au cas particulier du retrait de nationalité. Le retrait de nationalité a été prononcé dans plusieurs affaires : quand une personne, déjà mariée dans un pays d'Afrique du Nord (Maroc ou Algérie) où la polygamie est légale, vient se marier en France, les autorités refusent l'octroi de la nationalité, considérant que la personne est en situation de polygamie au regard du droit français. Il est donc vrai que si l'application de ces textes est toujours en vigueur, elle est très discutée et le Conseil d'État ne suit pas, en général, ces directives.

Le principe, c'est que le droit international privé s'applique en toutes circonstances. Après, il peut y avoir des conventions qui viennent aménager les relations entre deux États par rapport à la situation propre à leurs ressortissants, en cas de situation mixte (en termes de nationalité).

En cas de divorce, en France, entre une Algérienne et un Français, quel est le droit qui s'applique ? Et si leur mariage a eu lieu en Algérie, quel est le droit qui s'applique ?

La question est très problématique. Il n'y a de réponse que technique. On va choisir quelle est la loi applicable, entre la loi française ou la loi algérienne, selon le pays où ça se passe, selon les nationalités, selon la nationalité des enfants etc. On prendra en considération tous les paramètres.

Mais le droit international privé s'applique à toutes les situations de mixité, de nationalité. C'est particulièrement vrai en matière matrimoniale : mariage, divorce, filiation, succession... On cite les cas extraordinaires d'enfant nés dans un avion volant dans l'espace aérien international ou surplombant un pays où la loi du sol s'applique, lui conférant donc la nationalité du pays surplombé... mais ensuite, quelle loi s'appliquera quand il héritera ? Nous sommes en pleine casuistique !

Pour conclure, en présence de M. Baudouin Dupret (qui dirige le Centre Jacques Berque de Rabat), je voudrais rappeler la pensée de celui-ci : Chaque peuple doit prendre appui sur ses propres motivations pour trouver le chemin des valeurs universelles, dans le respect de ce qu'il est, de son « authenticité ». Dans les rapports qu'un pays comme la France peut entretenir avec des nations majoritairement ou entièrement musulmanes, nous n'avons pas à « exporter » la démocratie, que ce soit sur le mode « bushien » ou sur un autre mode, mais nous devons nous tenir fermes sur les valeurs de la République et nous appuyer sur la capacité des peuples, et notamment du peuple tunisien, je le dis en présence de Madame Silini, professeur à l'université de Sousse. Il faut faire confiance et, naturellement, appuyer de notre sympathie ceux qui se battent pour une société

ouverte qui ne rompe pas le fil de sa tradition, car chaque pays a la responsabilité de faire sa propre Histoire.

J'ai entendu ce qui s'est dit tout à l'heure sur les différents niveaux de croyance. Il est vrai que demander aux imams d'enseigner un islam totalement déconnecté des textes « sacrés » n'a pas de sens. Moi-même qui suis, bien que vieux laïque, catholique romain « sociologiquement parlant » (comme aurait dit Jacques Berque), je perçois que la foi de mon Haut-Doubs natal n'a pas grand-chose à voir avec la pensée des théologiens.

Je reste fidèle à l'idée que, dans les relations internationales, il faut éviter ce qui ressemble à de l'ingérence, il faut respecter la volonté des peuples, ce qui n'empêche pas, au niveau des sociétés civiles, que s'établissent des liens tendant à encourager ceux qui se battent pour les valeurs de liberté et d'égalité.

HASSAN FODHA
--------------

Merci, Monsieur le Président, d'avoir organisé cette réunion très intéressante, très utile, très instructive.

J'ai beaucoup aimé la qualification de la charia, par M. Dupret, de « slogan politique », ce qu'elle est, en effet. En terre d'islam, si vous demandez à un musulman s'il croit en la charia, il répond que la charia, qui est le fait des hommes, est critiquable. En revanche, il croit en l'islam car, pour lui, le Coran n'est pas critiquable. Cette nuance, en terre d'islam, permet de mettre la charia en seconde position par rapport au Coran. C'est bien un slogan politique, la preuve en est que, dans les pays qui ont subi la révolution (Tunisie, Égypte et Libye), on demande aujourd'hui l'inscription de la charia dans les constitutions, non pas au nom de la religion mais au nom de « l'identité ». Par ce mot, la religion est associée au patriotisme. Aujourd'hui, les médias tunisiens et égyptiens sont pleins de chants patriotiques et d'appels à l'identité nationale pour justifier la demande des partis religieux d'inscrire la référence à la charia dans la constitution. Donc la charia n'a pas de définition, surtout juridique, dans le monde arabe et dans le monde musulman. En tout cas, c'est mon point de vue.

L'utilisation de la charia comme slogan politique dans les pays où il y a eu la révolution, est une manière de rejeter les valeurs « occidentales ». Pour la même raison, en Égypte et en Tunisie, on refuse d'inscrire dans la constitution la

référence aux valeurs universelles reconnues. En même temps, en Occident, on fait l'amalgame entre charia et Coran, entre charia et islam, pour démontrer que l'islam n'est pas compatible avec les valeurs républicaines. Deux discours s'opposent : d'un côté on dit que l'islam n'est pas compatible avec les valeurs républicaines, de l'autre on essaie de faire passer le message qu'en terre d'islam on ne reconnaît pas les valeurs universelles. Si nous n'arrivons pas à sortir de ce malentendu, nous allons vers la guerre des civilisations. C'est très grave.

JEAN-PIERRE CHEVENEMENT
-------------------------

Je crois que vous avez très bien situé les choses : deux fondamentalismes s'opposeraient. C'est une vision que nous devons combattre.

Si ce débat, qui a fait naturellement apparaître des opinions diverses, contribue à nous convaincre de la nécessité d'un vrai dialogue entre les civilisations, les cultures, et les nations, il aura eu son utilité.

Je veux remercier les intervenants, en particulier Mme Silini, venue tout exprès de la Tunisie chère au cœur des Français. Merci de votre concours.







## **TRAVAUX ET PUBLICATIONS (2004 – 2013)**

### **RECHERCHE ET MONDIALISATION**

Colloque du 20 septembre 2004

### **APPROVISIONNEMENT ENERGETIQUE DE L'EUROPE ET POLITIQUE DE GRAND VOISINAGE**

Colloque du 14 décembre 2004

### **UNE ÉDUCATION CIVIQUE RÉPUBLICAINE AU XXI<sup>e</sup> SIÈCLE**

Colloque du 10 janvier 2005

### **ISLAM DE FRANCE : OÙ EN EST-ON ?**

Colloque du 14 février 2005

### **PARIS- BERLIN – MOSCOU : UNE ÉMANCIPATION EUROPÉENNE**

Colloque du 24 mai 2005

### **L'ONU EN 2005**

Colloque du 6 juin 2005

### **FRANCE – ALLEMAGNE : QUEL PARTENARIAT POUR QUELLE EUROPE ?**

Colloque du 7 septembre 2005

### **L'AVENIR DE L'EURO**

Colloque du 28 septembre 2005

### **OÙ VA LA RUSSIE ?**

Colloque du 11 octobre 2005

### **MONDIALISATION RÉGULÉE DES ÉCHANGES ET PRÉFÉRENCE EUROPÉENNE**

Table-ronde du 28 novembre 2005

**LA RÉPUBLIQUE AU DÉFI DES BANLIEUES**

Colloque du 9 janvier 2006

**LE NUCLEAIRE ET LE PRINCIPE DE PRÉCAUTION**

Colloque du 24 janvier 2006

**TURQUIE-MAGHREB : LES CONDITIONS DU DÉCOLLAGE ÉCONOMIQUE**

Colloque du 21 février 2006

**SOCIÉTÉ DU SAVOIR : LES CONDITIONS PRÉLIMINAIRES**

Colloque du 4 avril 2006

**FINANCES PUBLIQUES ET PÉRENNITÉ DE L'ÉTAT**

Colloque du 24 avril 2006

**L'AVENIR DU DOLLAR**

Colloque du 12 juin 2006

**L'AVENIR DE LA POLITIQUE AGRICOLE COMMUNE**

Colloque du 2006

**L'AVENIR DE LA DISSUASION**

Colloque du 10 juillet 2006

**ENTREPRISES ET TERRITOIRES**

Colloque du 25 septembre 2006

**OÙ VA L'AFRIQUE ?**

Colloque du 30 octobre 2006

**LA SÉCURITÉ DU MOYEN-ORIENT ET LE JEU DES PUISSANCES**

Colloque du 20 novembre 2006

**OÙ VA LA SOCIÉTÉ AMÉRICAINE ?**

Colloque du 4 décembre 2006

**L'ALLEMAGNE ENTRE L'EUROPE ET LA MONDIALISATION**

Colloque du 12 février 2007

**LA DÉMOCRATIE A L'ÉPREUVE DU SYSTÈME MÉDIATICO-SONDAGIER**

Colloque du 10 septembre 2007

**CRISES FINANCIÈRES A RÉPÉTITION :  
QUELLES EXPLICATIONS ? QUELLES RÉPONSES ?**

Colloque du 17 octobre 2007

**PEUT-ON SE RAPPROCHER D'UN RÉGIME PRÉSIDENTIEL ?**

Colloque du 5 novembre 2007

**L'ASIE DU SUD-EST ENTRE SES GÉANTS**

Colloque du 21 novembre 2007

**TERRITOIRES ET CLASSES SOCIALES EN FRANCE,  
DANS LA MONDIALISATION**

Colloque du 14 janvier 2008

**QUEL GOUVERNEMENT ÉCONOMIQUE POUR LA ZONE EURO ?**

Colloque du 18 février 2008

**L'ALLEMAGNE AU SOMMET DE L'EUROPE ?**

Colloque du 17 mars 2008

**OÙ VA LA SOCIÉTÉ PALESTINIENNE ?**

Colloque du 26 mai 2008

**QUELLE POLITIQUE AGRICOLE, AU DÉFI  
DE LA CRISE ALIMENTAIRE MONDIALE ?**

Table ronde du 9 juin 2008

**OÙ VA LA SOCIÉTÉ ISRAÉLIENNE ?**

Colloque du 16 juin 2008

**L'ASIE VUE D'EUROPE**

Colloque du 8 septembre 2008

**PARADOXES DU CINÉMA FRANÇAIS**

Colloque du 29 septembre 2008

**QUELLE POLITIQUE EUROPÉENNE DE L'ÉNERGIE ?**

Colloque du 20 octobre 2008

**L'AVENIR DES BALKANS**

Colloque du 24 novembre 2008

**L'ÉTAT FACE A LA CRISE**

Colloque du 9 décembre 2008

**L'ALLEMAGNE, LA CRISE, L'EUROPE**

Colloque du 12 janvier 2009

**L'EUROPE AU DÉFI DE LA CRISE**

Colloque du 14 février 2009

**SÉCURITÉ EUROPÉENNE : OTAN, OSCE, PACTE DE SÉCURITÉ**

Colloque du 30 mars 2009

**LA POLITIQUE EXTÉRIEURE AMÉRICAINE  
APRES L'ÉLECTION DE BARACK OBAMA**

Rencontre du 7 avril 2009

**CRISE DU LIBRE ÉCHANGE MONDIAL : COMMENT EN SORTIR ?**

Colloque du 27 avril 2009

**L'IMPACT DE LA CRISE SUR LA STABILITÉ DE L'EURO**

Rencontre du 4 mai 2009

**RÉFORME DES TERRITOIRES ET DÉVELOPPEMENT**

Colloque du 26 mai 2009

**OÙ VA LE PAKISTAN ?**

Colloque du 22 juin 2009

**L'AVENIR DE LA GAUCHE ALLEMANDE**

Table ronde du 29 juin 2009

**MONDIALISATION ET INÉGALITÉS EN FRANCE**

Colloque du 21 septembre 2009

**QUELLE SYSTÈME MONÉTAIRE INTERNATIONAL  
POUR UN MONDE MULTIPOLAIRE**

Colloque du 19 octobre 2009

**OÙ VA L'IRAN ?**

Colloque du 23 novembre 2009

**OÙ SONT PASSÉES LES COUCHES POPULAIRES ?**

Table ronde du 30 novembre 2009

**L'AMÉRIQUE LATINE EN MOUVEMENT**

Colloque du 14 décembre 2009

**LA FRANCE ET L'EUROPE DANS LES TENAILLES DU G2**  
Colloque du 18 janvier 2010

**QU'EST-CE QUE LE COMMUNISME CHINOIS ?**  
Colloque du 22 février 2010

**LA FRANCE ET SES STRATÈGES**  
Séminaire du 22 mars 2010

**STRATÉGIE DES GRANDS GROUPES ET POLITIQUE INDUSTRIELLE FRANÇAISE**  
Colloque du 12 avril 2010

**LA CONFERENCE D'EXAMEN DU TNP : BILAN ET PERSPECTIVES.  
DESARMEMENT, NON-PROLIFÉRATION ET SÉCURITÉ DE LA FRANCE**  
Colloque du 14 juin 2010

**QUELLE UNIVERSITÉ FRANÇAISE POUR DEMAIN ?**  
Colloque du 13 septembre 2010

**LES CHOIX DE L'ALLEMAGNE**  
Colloque du 18 octobre 2010

**RADIOGRAPHIE ET PERSPECTIVES DE LA CRISE**  
Colloque du 13 décembre 2010

**QUELLES PERSPECTIVES POUR LA FRANCE EN MEDITERRANÉE ?**  
Colloque du 17 janvier 2011

**ORGANISER ET PRENDRE EN CHARGE LA SANTÉ DES FRANCAIS**  
Colloque du 07 février 2011

**RADIOGRAPHIE DES ENTREPRISES FRANÇAISES**  
Colloque du 04 avril 2011

**QUELLE POLITIQUE INDUSTRIELLE POUR RELEVER LE DÉFI CLIMATIQUE ?**

Colloque du 16 mai 2011

**UN PRINTEMPS ARABE ?**

Table ronde du 26 mai 2011

**LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE AU MIROIR DE SON CINÉMA**

Colloque du 20 juin 2011

**A DEMAIN LA RÉPUBLIQUE ?**

Colloque du 10 octobre 2011

**LA DIMENSION STRATÉGIQUE DE L'AGRICULTURE**

Colloque du 7 novembre 2011

**QUELLES SOLUTIONS POUR LE SYSTÈME MONÉTAIRE INTERNATIONAL ?**

Colloque du 14 novembre 2011

**UNE POLITIQUE DU TRAVAIL**

Colloque du 9 janvier 2012

**LA RÉFORME DES BANQUES**

Colloque du lundi 23 janvier 2012

**APPROCHES THÉORIQUE ET PRATIQUE D'UNE MONNAIE COMMUNE**

Table ronde du lundi 13 février 2012

**L'EURO MONNAIE UNIQUE PEUT-IL SURVIVRE ?**

Colloque du lundi 24 septembre 2012

**L'ESPRIT DU REDRESSEMENT PRODUCTIF**

Table ronde du lundi 26 novembre 2012 autour d'Arnaud Montebourg

**LES ÉTATS ÉMERGENTS : VERS UN BASCULEMENT DU MONDE ?**

Colloque du lundi 10 décembre 2012

**OCCIDENT ET MONDIALISATION**

Colloque du lundi 21 janvier 2013

**LA COUR DE JUSTICE DE L'UNION EUROPEENNE**

Colloque du lundi 11 février 2013

**LA CHARIA : QU'EST-CE À DIRE ?**

Séminaire du lundi 15 avril 2013



## NOTES ET ETUDES :

Parues récemment :

- **David Teurtrie**, docteur en géographie et spécialiste de la Russie, chercheur au Centre de recherches Europe Eurasie (CREE) de l'INALCO : « **BRIC : les paradoxes russes** »
- **Jean-Michel Quatrepoint**, journaliste économique, et **Jean-Luc Gréau**, économiste, membres du conseil scientifique de la Fondation Res Publica : « **Pour sortir de la déflation, repenser la zone euro** »
- **Jacques Fournier**, membre du Conseil scientifique de la Fondation Res Publica, Conseiller d'Etat honoraire : « **A propos de la dépense publique** »
- **Kevin Limonier**, chercheur à l'Institut Français de Géopolitique (Université Paris VIII), enseignant à l'Université russe d'Etat de sciences humaines (RGGU) : « **Les chemins douloureux d'une économie russe de l'innovation** »
- **Daniel Bloch**, ancien président d'Universités, ancien recteur d'Académie, ancien directeur des Enseignements supérieurs : « **Deux défis pour l'éducation nationale** »
- **Baptiste Petitjean**, directeur de la Fondation Res Publica : « **Une approche républicaine du dialogue social** »

## NOTES DE LECTURE :


Parues récemment :

- **Stratégie électorale: It's the people, stupid!**, note de lecture de « *Porte à porte, reconquérir la démocratie sur le terrain* » de **Guillaume Liegey, Arthur Muller et Vincent Pons** (Calmann-Lévy, avril 2013), par Julien Landfried, membre du Conseil scientifique de la Fondation Res Publica, parue sur le Huffington Post, le 23 mai 2013.
- « **Vers "l'économie des besoins"** », note de lecture de « *L'Economie des besoins – Une nouvelle approche du service public* », de **Jacques Fournier** (Odile Jacob, février 2013), par Baptiste Petitjean, directeur de la Fondation Res Publica.
- « **L'Europe prise en étau entre les Etats-Unis et la Chine** », note de lecture de l'ouvrage « *La Chine contre l'Amérique – Le duel du siècle* » d'**Alain Frachon et Daniel Vernet** (Grasset, octobre 2012), par Baptiste Petitjean, directeur de la Fondation Res Publica
- « **Ces pays « émergents » qui bouleversent le monde** », note de lecture de l'ouvrage de **Sylvia Delannoy** : « *Géopolitique des pays émergents – Ils changent le monde* » (puf : mars 2012), par Baptiste Petitjean, directeur de la Fondation Res Publica.
- « **La réindustrialisation de la France passe par un changement de paradigme** », note de lecture de l'ouvrage de **Gabriel Colletis**, « *L'Urgence industrielle !* » (Le Bord de l'eau : février 2012), par Baptiste Petitjean, directeur de la Fondation Res Publica.

FONDATION RES PUBLICA

52, rue de Bourgogne

75 007 Paris

 01.45.50.39.50

[info@fondation-res-publica.org](mailto:info@fondation-res-publica.org)

Achévé  
d'imprimer  
en mai 2013