

État laïc pour sociétés religieuses : rôle de l'islam dans les nouvelles constitutions arabes et quête de la démocratie

Abdullahi Ahmed An-Na'im

Charles Howard Candler Professeur de droit
École de Droit, Emory University

La première partie du titre de cet article indique quel compromis je préconise en m'appuyant sur la neutralité constitutionnelle de l'État envers toutes les religions, afin de préserver la possibilité d'une piété religieuse reposant sur la conviction et le choix, et non sur le conformisme imposé. J'affirme la nature séculaire de l'État et du système législatif du point de vue islamique parce que la neutralité de l'État est nécessaire pour pouvoir être musulman par conviction et par choix, ce qui est la seule façon d'être musulman¹. L'État est une institution politique incapable d'avoir une religion, et proclamer qu'un État est islamique signifie uniquement que l'élite dirigeante utilise l'État pour imposer sa propre vision de l'islam, sans égard pour les croyances religieuses de l'ensemble des citoyens. En fait, il n'existe pas de critère convenu pour juger de la qualité islamique d'un État et aucune façon de vérifier la qualité islamique d'une institution si ce n'est à travers le jugement politique d'êtres humains faillibles.

La seconde partie du titre indique que la demande légitime et démocratique d'accorder un rôle à l'islam doit être contrebalancée par la qualité constitutionnelle de l'État. Puisque nous parlons de « quête de la démocratie », c'est la volonté populaire qui doit prévaloir, conduisant à refléter le rôle de l'islam dans les populations à prédominance musulmane du monde arabe. Se référer à une constitution, cependant, signifie que le rôle de l'islam doit être en accord avec la protection des droits constitutionnels de tous les citoyens, de façon égalitaire et sans discrimination

de sexe, religion, race, ethnie ou langue. La quête d'une démocratie constitutionnelle veut dire que le gouvernement d'une majorité politique doit se plier aux droits constitutionnels d'une minorité, fut-ce d'une seule personne.

La raison tout simplement égoïste de cette insistance sur les droits des minorités est que toute personne se trouve être à la fois membre d'une majorité sous couvert d'une identité, et d'une minorité sous une autre identité. Une personne peut se sentir renforcée par son appartenance à un parti politique dominant, tout en se sentant en situation d'infériorité de par son appartenance ethnique ou à un groupe socio-politique. Les femmes subissent souvent toutes sortes de violations et de discriminations même si elles s'identifient avec le parti politique au pouvoir, habituellement contrôlé par des hommes. S'ajoute à cette situation, où l'appartenance à une minorité et à une majorité se recouvrent au même moment, le fait qu'une identité apparemment dominante peut décliner au fil du temps pour des raisons de démocratie ou autres. Un exemple récent est celui des Frères musulmans en Égypte, qui sont passés en quelques semaines d'un pouvoir hégémonique au sein du gouvernement à une organisation hors-la-loi persécutée et réprimée. Il est clair que, au vu de ces remarques, tous les citoyens devraient avoir à cœur de préserver les droits constitutionnels de chaque groupe ou segment de population en raison de ces situations de majorité/minorité qui se chevauchent ou qui se succèdent.

S'engager pour la protection des droits de tous les citoyens signifie également garantir le droit au désaccord et à la dissidence, car c'est ce qui est à la source de toutes les formations politiques, quels qu'en soient la taille ou le profil démographique. La

¹ Abdullahi Ahmed AN-NA'IM, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*, Harvard University Press, 2008.

liberté de pensée ou d'opinion, et le droit de s'organiser pour exprimer et propager les points de vues même les plus marginaux ou les plus radicaux, doivent par conséquent être en permanence protégés. C'est particulièrement important lorsque des points de vue dissidents viennent remettre en cause les sensibilités conventionnelles de groupes majoritaires de la population car de tels points de vue seront sans doute réprimés en dépit, ou peut-être à cause, des possibilités qu'ils ouvrent à la mise en route de réformes sociales ou politiques. Toutes les pensées philosophiques ou religieuses orthodoxes que nous considérons aujourd'hui comme acquises ont commencé par des hérésies contre les orthodoxies précédentes de telle époque ou tel endroit. L'islam a émergé en tant qu'hérésie du polythéisme et du système tribal qui préexistaient en Arabie au début du VII^e siècle.

Les rôles (pluriels) de l'islam dans les évolutions politiques et juridiques récentes de la région arabe devraient être évalués par rapport à la quête de ces sociétés pour une gouvernance démocratique et constitutionnelle. Mais si nous voulons bien parler du rôle de l'islam, il y a en fait des interprétations concurrentes de l'islam et des points de vue opposés sur son rôle dans le domaine de la politique et de l'État. S'intéresser à ce que les musulmans pensent et font plutôt qu'à une vision abstraite de l'islam, donne de précieuses indications sur l'influence de l'histoire et du contexte, des facteurs démographiques et des relations de pouvoir, qui évoluent eux aussi au fil du temps. Les critères et le processus ne relèvent alors ni d'un islam monolithique et statique ni d'une identité régionale transhistorique et uniforme d'un de ces pays de la région dite arabe, et encore moins de tous ces pays pris ensemble. Nous devrions donc éviter de généraliser lorsque nous évaluons le rôle de l'islam, même pour une sous-région, par exemple l'Afrique du Nord, si l'on considère les différences du point de vue théologique, historique et contextuel qui existent entre la Libye, la Tunisie et le Maroc.

Il est aussi nécessaire de remettre constamment en perspective l'évolution de la démocratie constitutionnelle pour chacun des pays de la région, comme on l'a fait pour les autres pays de la planète. Comme le montrent les condensés de l'histoire des progrès et des régressions du développement de la démocratie constitutionnelle dans,

Les rôles (pluriels) de l'islam dans les évolutions politiques et juridiques récentes de la région arabe devraient être évalués par rapport à la quête de ces sociétés pour une gouvernance démocratique et constitutionnelle

par exemple, les pays d'Europe de l'Ouest et d'Amérique du Nord, ce processus ne s'avère inévitable, immédiat, linéaire ou permanent nulle part au monde. L'évolution démocratique et constitutionnelle a toujours pris du temps, a toujours été sujette aux contingences et aux contestations. Si on considère, pour notre propos, le rôle des religions, rien non plus n'a été inéluctable ou permanent pour aucune des religions du monde. Le rôle exercé par le christianisme a subi des variations notables, que ce soit dans le catholicisme ou le protestantisme, en Amérique du Nord ou du Sud, au Nord ou au Sud de l'Europe. Le rôle de l'islam aussi a beaucoup varié, que ce soit l'islam sunnite ou chiite, en Afrique de l'Ouest ou Afrique centrale, en Asie du Sud ou du Sud-ouest, en Turquie, en Syrie, au Yémen.

Incompatibilité de la Charia et des droits constitutionnels

L'État que le Prophète a établi en 622 après J.C. autour de Médine en Arabie occidentale est habituellement cité dans le discours islamiste comme le modèle d'un État islamique instituant la charia. Ce modèle est projeté en termes constitutionnels modernes comme un État parfaitement achevé dirigé par le Prophète, le premier à exercer une souveraineté exclusive en tant qu'être humain, seule source de la loi et de l'autorité politique. On considère que cet État était peuplé de musulmans idéaux, tant à titre individuel que collectivement, formant une communauté de pieux croyants. Selon les islamistes modernes, puisque le Coran les enjoint à suivre strictement l'exemple du Prophète, les musulmans d'aujourd'hui sont tenus par leur religion de chercher à faire revivre l'État de Médine dans chacun de leurs États-nation postcoloniaux.

Même si on acceptait, pour les besoins de la discussion, la projection dans un passé anachronique que font les islamistes de l'État moderne et de son ordre constitutionnel, il est clair que le modèle de l'État de Médine ne peut être dupliqué de nos jours en raison du rôle unique du Prophète, qui ne peut être répété. Les musulmans n'acceptent pas la possibilité d'un nouveau prophète succédant à Mohamed, qui gouvernerait, proclamerait et appliquerait la charia par consécration divine. Pour les musulmans de l'État de Médine, ce que disait et faisait le Prophète était l'islam lui-même, tandis que pour les générations suivantes de musulmans, les gouvernements peuvent au mieux essayer de mettre en place ce qui est accessible à l'être humain faillible. Et pourtant, le risque culturel et psychologique d'adhérer au modèle de l'État de Médine continue à être pris par ces musulmans qui aujourd'hui soutiennent un modèle anti-constitutionnel dans lequel les dirigeants disposent sans entraves de pouvoirs législatifs, exécutifs et judiciaires. Cette croyance s'oppose à l'idée d'une délimitation ou d'une séparation formelle des pouvoirs des gouvernants.

Les musulmans ont essayé plusieurs méthodes pour choisir leurs gouvernants au cours de leur histoire, mais quelle que soit la méthode de sélection ou de nomination, le calife jouissait à vie de pouvoirs absolus parce qu'une fois prononcé le serment d'allégeance, il n'existait aucun mécanisme organisé et pacifique pour l'annuler ou le restreindre. La nature de l'État ayant subi des transformations sous la colonisation européenne, les islamistes ont tendance aujourd'hui à assimiler les contraintes constitutionnelles et législatives modernes envers les pouvoirs de l'État à une réinterprétation élargie de la notion traditionnelle de consultation (*choura*) afin d'appuyer les principes constitutionnels et démocratiques au sens moderne². De tels efforts peuvent être séduisants lorsqu'ils sont invoqués, mais en pratique peuvent être aisément réduits à néant parce qu'ils ne disposent d'aucune base méthodologique dans la jurisprudence islamique traditionnelle (*usul al-Fiqh*). En accord avec les valeurs et les institutions de leur temps, les premiers juristes de la charia

La nature de l'État ayant subi des transformations sous la colonisation européenne, les islamistes ont tendance aujourd'hui à assimiler les contraintes constitutionnelles et législatives modernes envers les pouvoirs de l'État à une réinterprétation élargie de la notion traditionnelle de consultation (*choura*) afin d'appuyer les principes constitutionnels et démocratiques au sens moderne

ne se sont pas préoccupés de limiter les pouvoirs du calife en se servant de notions comme la séparation des pouvoirs ou l'indépendance de la justice. Ceux qui défendent la *shura* comme principe islamique de gouvernance démocratique constitutionnelle devraient réétudier la méthodologie de la jurisprudence islamique pour soutenir des réformes systématiques et cohérentes, au lieu de s'en servir de façon opportuniste et arbitraire pour justifier des manipulations politiques³.

Une remarque similaire peut être faite en ce qui concerne certains droits constitutionnels (droits de l'homme) à propos d'interprétations historiques de la charia sur l'égalité des femmes, des non-musulmans et la liberté de culte. Il est vrai que des interprétations alternatives de la charia sont aujourd'hui théoriquement possibles⁴, mais ce qui nous intéresse particulièrement ici, ce sont les difficultés pratiques pour concilier l'antagonisme entre charia et gouvernance démocratique constitutionnelle, si on ne tient pas compte de la méthodologie précise de la réforme qu'on propose pour résoudre ces tensions. Une partie du problème provient de l'attitude des experts et des décideurs politiques, à la fois au sein des sociétés islamiques et en dehors, qui affirment l'unité intrinsèque de l'islam et de l'État. Selon moi, une médiation réaliste des tensions ne peut s'engager que lorsque l'on cerne le problème en termes de formes

² Sur la *Shura* voir les versets 3:159 et 42:38 du Coran. N.J. COULSON, « L'État et l'individu dans la loi islamique », *International and Comparative Law Quarterly*, vol. 6, p. 49-60 à 55-56, 1957.

³ Pour une critique d'un gouvernement instaurant la charia et en même temps les possibilités de réforme, voir Abdullahi Ahmed AN-NA'IM, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse University Press, 1990.

⁴ *Ibid.*

historiques et contextuelles de la relation entre l'islam et l'État, plutôt que comme une dichotomie abrupte opposant unité totale de la religion et de l'État, et situation de séparation catégorique. Au niveau contextuel, le problème devient celui de la compréhension des fondements et de la dynamique de cette relation comme processus capable de changement et de transformation, plutôt que comme un fait naturel permanent et incontournable.

Concilier charia et législation laïque de l'État

Comme nous l'avons déjà dit, l'application de la charia par le pouvoir ou l'autorité coercitive de l'État est une dénégation de la qualité religieuse de son acceptation, qui doit être volontaire et délibérée pour être valide. De plus, la revendication selon laquelle l'Iran et l'Arabie saoudite sont des États islamiques est décrédibilisée par le fait que chacun de ces deux États considère l'autre comme hérétique : par conséquent, lequel des deux est « islamique » et comment le sait-on ? Si nous prenons au pied de la lettre chacune de ces revendications, nous sommes dans une impasse. Il n'est tout simplement pas possible de décider si l'un des deux est « vraiment » islamique, ou lequel des deux montre par une revendication de meilleure qualité la nature intrinsèquement politique de cette revendication. Pourtant, la séparation de l'islam et de l'État ne signifie pas que l'islam et le politique devraient ou peuvent être séparés. Je fais la distinction entre l'État et le politique afin de faciliter la façon dont on régleme la relation entre l'islam et l'État à travers le politique, mais en la soumettant à la garantie constitutionnelle ⁵.

Prétendre mettre en œuvre la totalité des préceptes de la charia dans la vie de la société de tous les jours est contradictoire en soi parce que l'inscrire dans la loi par la volonté de l'État est la négation de la justification religieuse de la force contraignante de la charia. La prohibition légale peut sembler accroître la conformité avec les normes religieuses, mais cela ne justifie pas de renforcer la piété par la force ou en violant la liberté de religion et de ceux qui croient ou ne croient pas aux droits de l'homme. De plus, sur le plan pratique, puisque la mise en application par l'État requiert qu'elle devienne formellement la loi du

Il est clair que la séparation institutionnelle de la religion et de l'État n'est pas aisée à réaliser parce que l'État devra nécessairement réglementer le rôle de la religion afin de maintenir sa propre neutralité religieuse, indispensable pour jouer le rôle de médiateur et d'arbitre entre les forces concurrentes sociales et politiques

pays, il faudra que l'assemblée législative du moment tranche entre plusieurs interprétations, d'égale autorité mais différentes, du Coran et de la Sunna. L'impossibilité pratique d'inscrire la charia dans la loi positive se retrouve dans le fait qu'une telle application coercitive et centralisée comme code législatif étatique n'avait jamais été tentée au cours de l'histoire de l'islam, avant le XX^e siècle.

Même si les États impériaux décentralisés qui ont gouverné les musulmans au cours de l'histoire ont recherché la légitimité islamique de différentes façons, aucun d'entre eux n'a prétendu être un État islamique. Les promoteurs d'un soi-disant État islamique cherchent à utiliser la puissance et les institutions de l'État tel qu'il fut constitué par le colonialisme européen et perdura après l'indépendance, pour régenter de façon coercitive la conduite individuelle et les relations sociales selon les voies spécifiques choisies par les élites dirigeantes. Il est particulièrement dangereux d'essayer d'instaurer de tels modèles totalitaires au nom de l'islam, car il devient beaucoup plus difficile d'y résister que lorsque c'est le fait d'États laïcs qui ne se réclament d'aucune légitimité religieuse. En même temps, il est clair que la séparation institutionnelle de la religion et de l'État n'est pas aisée à réaliser parce que l'État devra nécessairement réglementer le rôle de la religion afin de maintenir sa propre neutralité religieuse, indispensable pour jouer le rôle de médiateur et d'arbitre entre les forces concurrentes sociales et politiques. Il y a aussi de grandes difficultés pratiques et politiques qui accompagnent toute tentative de fonder un État moderne sur les principes de la charia. Parmi

⁵ Je discute de cette théorie en détail dans mon livre, *Islam and the Secular State*, 2008.

les difficultés auxquelles se heurte ce modèle, on trouve la profonde ambivalence des juristes qui ont fondé la charia par rapport à l'autorité politique. Ils n'ont ni cherché à contrôler ni su comment mettre en place ceux qui contrôlent l'État responsable de la charia elle-même. De plus, les activités économiques seraient paralysées par l'application de l'interdiction formelle des taux d'intérêt fixes sur les prêts (*riba*), et des assurances sous le prétexte que cela repose sur des contrats spéculatifs (*gharar*). Il est tout simplement impossible d'avoir une économie moderne et de faire du commerce international en suivant les normes de la charia traditionnelle. Nous avons déjà signalé cet autre type de problème majeur qu'est la violation des droits de base du citoyen pour les femmes et les non-musulmans soumis à la charia, ce qui ferait non seulement l'objet d'une contestation sérieuse à l'étranger mais susciterait aussi une résistance à l'intérieur de ces groupes.

De telles objections à l'encontre d'un État islamique souhaitant faire de la charia la loi fondamentale du pays ne préjugent évidemment pas du souhait des musulmans en tant qu'individus d'observer la charia dans leur vie de tous les jours, au titre de la liberté de religion, pour autant qu'ils n'empiètent pas sur les droits des autres. Le fait que les contrats *riba* et *gharar* soient légaux dans tel ou tel pays n'oblige pas les musulmans qui y vivent à en suivre les pratiques. Non seulement les musulmans sont libres de suivre des pratiques commerciales différentes, mais en plus les institutions financières laïques offrent une gamme de services conformes à la charia pour les musulmans qui désirent observer ses principes. Les arguments que je présente ici vont à l'encontre de l'instauration coercitive d'obligations religieuses par l'État, mais ne visent pas à supprimer la conformité privée avec les principes édictés par une croyance. Les droits constitutionnels comme la liberté de religion et le respect de la vie privée permettent aux croyants de renforcer leurs valeurs religieuses et morales par des activités d'organisations non-gouvernementales et autres formes d'activisme dans la société civile.

Affirmer la neutralité religieuse de l'État ne signifie pas que les principes islamiques sont contraires à la loi et à la politique publique. En effet, les musulmans peuvent et devraient proposer des politiques ou des lois issues de leurs croyances religieuses ou autres, à l'image de tous les citoyens de n'importe quel État du monde. En même temps, la neutralité religieuse de l'État exige que de telles propositions de loi soient sous-tendues par la « raison civique », au lieu d'être simplement considérées comme une exigence de la charia. Par raison civique, j'entends des arguments qui peuvent être débattus, acceptés ou rejetés par tous les citoyens sans référence aux croyances religieuses⁶. Si la *riba* doit être considérée comme illégale, ce ne peut être qu'en vertu d'arguments économiques et sociaux, et pas simplement parce que la croyance religieuse dit que c'est un péché d'imposer ou de payer un taux d'intérêt donné. Que les musulmans représentent la majorité ou la minorité de la population de l'État, cela est nécessaire parce que même si les musulmans sont la grande majorité, ils ne s'accorderont pas nécessairement sur la politique ou législation qui doit provenir de leur croyance islamique.

En conclusion, tous les pays à majorité musulmane du monde arabe et d'ailleurs aspirent à trouver leur propre équilibre entre islam et développement de la démocratie constitutionnelle, et ils y parviendront en suivant leurs propres conceptions, comme tout autre pays au monde peut le faire ou l'a déjà à fait. Il n'y a pas de scénario type ou de modèle préétabli pour ce processus qui se déroule selon le contexte historique de chaque société, y compris son passé colonial récent et les expériences et influences de l'ère postcoloniale⁷. Mon sentiment et mon approche personnelle est qu'il faut prendre du recul et essayer de voir comment se déroule la recherche d'un développement de la démocratie constitutionnelle. Ce que je peux faire dans cet espace limité est de contribuer à clarifier les tensions qui sous-tendent les débats actuels sur le rôle de l'islam et du constitutionnalisme démocratique.

⁶ Je dois également indiquer ici que ma conception de la raison civique présente des similitudes mais aussi des différences avec ce que certains théoriciens occidentaux appellent la raison publique. John RAWLS, *Political Liberalism*, New York : Columbia University Press, p. 212-254, 435-490; 2003 et Jurgen HABERMAS, « Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism », *The Journal of Philosophy*, 92: 3, p.109-131, mars 1995. Sur les différences entre la raison publique selon Rawls et selon moi, voir AN-NA'IM, *Islam and the Secular State*, p. 97-101.

⁷ Abdullahi Ahmed AN-NA'IM, *African Constitutionalism and the Role of Islam*, University of Pennsylvania Press, 2006.