



HAL
open science

”Laïcité: navigation d’un concept autour de la Méditerranée”

Dominique Avon, Amin Élias

► **To cite this version:**

Dominique Avon, Amin Élias. ”Laïcité: navigation d’un concept autour de la Méditerranée”. Droits de Cité, 2011. hal-01339411

HAL Id: hal-01339411

<https://hal.science/hal-01339411>

Submitted on 16 Jun 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LAÏCITE NAVIGATION D'UN CONCEPT AUTOUR DE LA MEDITERRANEE

Ce que nous appelons « culture » est un objet poreux en dépit de la force de résistance des langues qui servent de véhicule aux catégories conceptuelles, des plus simples aux plus complexes. Les linguistes l'ont formulé depuis Saussure¹, le « caractère arbitraire du signe » explique, paradoxalement, la permanence et la mutation de ce dernier. Un concept aussi historiquement marqué que celui de « laïcité », qui n'a pas d'équivalent dans la sphère anglophone, est un sujet de débat dans le monde de langue arabe du début du XXI^e siècle. En décembre 2009 encore, la faculté de philosophie de l'Université de Kaslik, au Liban, a réuni un colloque international sur le thème : *Al 'Alamâniyya fî masa'la mutajaddida* (« Vers une laïcité revisitée »²). Les acceptions du terme sont très variables en langue arabe. Organisateur de la manifestation, le philosophe Jean Akiki, de l'Ordre des moines maronites libanais, a repoussé l'idée d'une transposition de l'exemple français pour prôner une « laïcité » associant étroitement les autorités politiques, scientifiques et religieuses³, ce qui ne coïncide pas complètement avec la position d'un autre intervenant, le juriste et essayiste Georges Corm⁴.

La notion est en débat, comme les éléments qui la portent, ce phénomène n'est pas nouveau. Dès le milieu du XIX^e siècle, les historiens perçoivent la pénétration de catégories philosophiques et politiques cristallisées hors de la sphère de civilisation de langue arabe, majoritairement musulmane. Ces expressions apparaissent sous la plume d'intellectuels polyglottes, en lien avec les Européens ou les Etats-Uniens, notamment par le biais des missions protestantes et catholiques puis, un peu plus tard, des loges de la franc-maçonnerie⁵. Il y a quatre moyens de transmission principaux : l'apprentissage scolaire, les lectures, les liens interpersonnels dans le cadre de relations professionnelles ou non, l'expérience vécue en Europe ou sur le continent nord-américain.

Idées et concepts cheminent de manière parfois confuse. Pour tenter de rejoindre cette réalité passée, l'approche diachronique qui vise à suivre l'itinéraire d'un terme n'est pas suffisante, elle doit être combinée avec une approche synchronique qui permet de voir fonctionner ce même terme dans un système⁶. Trois moments ont été choisis pour illustrer les modalités d'imprégnation de la notion de « laïcité » et, dans une moindre mesure, de celle de « tolérance » : d'abord, une controverse, restée fameuse, entre deux grandes figures du monde de langue arabe à la charnière des XIX^e et XX^e siècles⁷ ; ensuite, un cycle de conférences, un demi-siècle plus tard, qui s'inscrit dans un espace de libre discussion unique pour la région ; enfin, un ensemble de documents relatifs aux « droits » des citoyens dans les Etats majoritairement musulmans, publiés à la fin du siècle dernier.

¹ Ferdinand DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1995 (1916), p. 100-113.

² Il s'agit du titre officiel de ce colloque bilingue. Une traduction plus précise donnerait : « La laïcité selon une problématique renouvelée ».

³ Entretien avec Jean AKIKI (5 décembre 2009, Université de Kaslik), dont l'intervention proposée ce jour-là, s'intitulait : « Al-'almaniyya mashrû'a fâshil » (« La laïcité, un projet sans succès »).

⁴ La position de Georges CORM est complexe, travaillée par le temps, comme en témoigne tel propos sur la question des minorités : *Youakim Moubarac. Un homme d'exception*, Beyrouth, Librairie orientale, 2004, p. 151.

⁵ Anne-Laure DUPONT, *Jurjî Zaydân 1861-1914. Ecrivain réformiste de la Renaissance arabe*, Beyrouth, IFPO, 2006, 760 p. (voir en particulier p. 135-209).

⁶ Georgina AYOUB, « Les modèles et le temps », *Le gré des langues*, 1991, n°2, p. 53-56.

⁷ Alexander FLORES, « Reform, Islam, Secularism, Farah Antûn and Muhammad Abduh », dans Alain ROUSSILLON (dir.), *Entre réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Egypte (1882-1962)*, Le Caire, CEDEJ, 1995, p. 565-576. Albert HOURANI, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Oxford University Press, 1970, p. 254-259.

Retour sur une controverse : Antûn vs Abduh

Au point de départ de la controverse se trouve un ouvrage ou plus précisément une série d'articles publiés dans la revue *Al-Jâmi'a* portant sur la figure d'Ibn Rushd (Averroès). Farah Antûn, auteur de cette étude, reprend à nouveau frais la réfutation rédigée par Ibn Rushd⁸ à l'encontre de l'imam al-Ghazâlî concernant les circonstances de la « vie future » et, en amont, le rapport entre religion et philosophie défini dans le *Fasl al-Maqâl*⁹. Son objectif consiste à aller au-delà de la posture du savant andalou pour qui il fallait « se garder d'examiner [certaines] questions d'un point de vue rationnel », en proposant une séparation des ordres dans lesquels serait respectée l'intégrité de chacun : « Il n'y a pas de limite, à notre époque, à l'investigation de la raison [...]. La science doit être inscrite dans le domaine (*dâ'ira*) de 'la raison', parce que ses règles sont fondées sur l'observation, l'expérience et la vérification. Quant à la religion, il faut l'établir dans le domaine du 'cœur', parce que ses règles reposent sur l'acceptation des données apportées par les Ecritures, sans examen de leurs fondements »¹⁰. Ce faisant, Antûn inscrit Ibn Rushd dans l'« école matérialiste » (*madhab al-mâdî*) et le destin de ses œuvres lui est l'occasion d'une digression pour affirmer que, vis-à-vis des savants, le christianisme a été plus tolérant que l'islam.

Le propos et l'incise sont entrecoupés de répliques, courtoises mais fermes, de Muhammad 'Abduh. Injonctif, ce dernier nie toute guerre entre musulmans pour motifs religieux et défend la tolérance musulmane à l'égard des savants. A l'inverse, poursuit-il, le christianisme n'a pas fait ses preuves en la matière et ce du fait de sa nature propre -« religion des miracles » (*al-dîn al-m'ujîzât*)- contrariant « science », « raison » et « civilisation », alors que l'islam -« religion de la raison » (*dîn al-'aql*)- y apparaît ouvert. Au passage, contre le qualificatif « matérialiste », 'Abduh récupère Ibn Rushd pour le situer dans l'« école de Dieu » (*madhab ilâhi*) dont la base est la « science ». Sur un plan argumentatif, 'Abduh utilise l'analogie pour contester la division : il n'est pas davantage possible de séparer la philosophie de la religion, que la politique de la religion, parce que cela voudrait dire que l'on pourrait séparer le corps de l'esprit (i.e. âme). Dans le champ de la politique, sous-tendu par l'appel à l'édification de la « nation musulmane », il demande qu'un gouverneur soit de la même religion que le peuple pour ne pas risquer d'écart entre la pratique et les préceptes¹¹.

Antûn rejette la pertinence de la métaphore. Selon lui, le rôle d'un gouvernement n'est pas de diriger un corps ou un esprit, mais de protéger la « liberté de l'homme » (*himâya hurîya al-shakhss*)¹² et, contre tout risque de pouvoir discrétionnaire, la notion de droit écrit, donc de Constitution, lui apparaît comme la seule garantie valable. L'établissement d'une véritable « tolérance » (*tasâhul*) ne peut découler que de l'établissement d'un régime de « séparation » (*fassl*) qui aurait cinq avantages à ses yeux : le décollage de la pensée humaine (*itlâq al-fiqr al-insânî*) ; l'égalité absolue entre les hommes (*musâwâ mûtlaqa*) ; la non immixtion (*al-tadâkhul*) de l'autorité religieuse dans les affaires du monde ; le non recours au confessionnalisme, souvent excité par les hommes de religion (*rijâl al-dîn*) pour asseoir ou perpétuer leur pouvoir ; la reconnaissance du fait que, par nature, l'homme aime la diversité et donc que tout projet d'unité religieuse relève d'une chimère dangereuse.

La controverse se déroule en 1902 et les deux protagonistes ne sont pas des inconnus pour l'intelligentsia de l'époque. Farah Antûn est né en 1874, à Tripoli (Liban), ville qu'il fuit en 1897 pour échapper à l'autorité ottomane menaçante à l'égard des opposants dans un contexte de guerre

⁸ Synthèse de ce moment majeur de l'histoire de la philosophie de langue arabe dans Dominique URVOY, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Seuil, 2006, p. 470-480. Henri CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, « Folio », 1986 (1964), p. 337-343.

⁹ Une version bilingue existe, dotée d'une introduction très nourrie d'Alain DE LIBERA et de documents annexes : Averroès, *Discours décisif*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996, 253 p.

¹⁰ Farah ANTUN, *Ibn Rushd wa falsafat-hu*, Beyrouth, Al-Fârâbî, 1988, p. 210.

¹¹ Muhammad 'ABDUH, *Al-Islam wa al-Nasraniyya ma'a al-ilm wa al-madaniyya*, 1902.

¹² Farah ANTUN, *Ibn Rushd...*, op. cit., p. 269, et p. 247-

victorieuse contre la Grèce et de répression des Arméniens¹³. La Constitution de 1876, rendant tous les Ottomans égaux en droits et devoirs devant les lois (art. 17)¹⁴, a été suspendue à peine adoptée. Débarquant à Alexandrie en compagnie de Rachid Ridâ, qui devient le disciple le plus proche de Muhammad 'Abduh, Antûn s'installe au Caire où il fonde, deux ans plus tard, la revue *al-Jâmi'a*. Cet intellectuel est féru de philosophie, il connaît les principaux textes des penseurs illustres de l'âge d'or de la discipline en langue arabe (Ibn Rushd, Ibn Tufayl, al-Ghazâlî, 'Umar al-Khayâm). Il s'est, plus encore, pris de passion pour les Lumières françaises du XVIII^e siècle : Montesquieu, Voltaire, Rousseau, dont il traduit des textes en langue arabe. Le projet politique pour l'Orient arabe, de cet homme affilié à la franc-maçonnerie, ne se limite pas à l'établissement d'une société libérale dans laquelle musulmans et chrétiens pourraient vivre de concert avec les mêmes droits sous l'autorité d'un pouvoir civil. Marqué par les idées du « positivisme », il considère que la cité idéale ne peut être que le produit combiné d'un effort de réflexion historique et scientifique mené par des personnes de bonne volonté ayant clairement séparé l'autorité politique de l'autorité religieuse. Il en dessine les contours, quelques mois après la *disputatio*, dans un des rares récits présentant une utopie en langue arabe –sur le modèle des récits des socialistes utopiques de la première moitié du XIX^e siècle¹⁵.

Les écrits de Farah Antûn ont le don d'agacer les hommes de religion de tous bords, musulmans comme chrétiens, qui le taxent d'être un « extrémiste » (*mutatarif*), « hérétique » flirtant avec l'athéisme. L'érudition de l'auteur, sa force de travail et sa maîtrise du débat d'idées lui valent un écho certain, à tel point que celui qui lui donne la réplique n'est autre que le responsable d'al-Azhar chargé par le khédivé Abbas II de mettre en œuvre une réforme de l'enseignement au sein de l'institution pluriséculaire. L'imâm Muhammad 'Abduh, dont le nom n'est jamais donné par Antûn dans le résumé des positions adverses –il emploie le terme *al-ustâdh* (« le Maître »)-, est né autour de 1849, dans le delta du Nil. Il entre à al-Azhar en 1866, après un passage à l'école de Tantah. Il en ressort avec un diplôme de fin d'études en 1877, non sans avoir fait une rencontre décisive, celle de Jamâl al-Dîn al-Afghânî, avec lequel il s'affilie à la franc-maçonnerie écossaise, abandonnée quelques années plus tard par dépit d'y voir dominer les intérêts des puissances coloniales¹⁶. Exilé à la suite de la révolte de 'Urâbi Pacha, il est emprisonné puis condamné à trois années d'exil par une autorité désormais sous tutelle britannique¹⁷. Il se rend en Syrie, puis en France où Afghânî l'invite à fonder une société secrète et une revue : *al-'urwa al-wuthqa* (« Le Lien indissoluble »). Le but de l'éphémère entreprise est de revivifier l'unité religieuse et d'affirmer la nécessité de rétablir la souveraineté musulmane. De retour en Egypte en 1888, élevé onze ans plus tard au rang de grand mufti, 'Abduh se présente comme un chef de file de la « réforme » (*islâh*).

¹³ Robert MANTRAN (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989, p. 559 sq.

¹⁴ La Charte de 1856 posait déjà un principe d'égalité entre les musulmans et les non-musulmans (Ibrahim Özden KABOGLU, « L'impact de la loi de 1905 sur la laïcité en Turquie » dans le n° spécial de *H&M*, Laïcité : les 100 ans d'une idée neuve, janvier-février 2006, n°1259, p. 78-79.

¹⁵ Luc-Willy DEHEUVELS, « Le livre des trois cités de Farah Antûn : Une utopie au cœur de la littérature arabe moderne », *Arabica*, t. 46, n°3, 1999, p. 402-434.

¹⁶ Jacques JOMIER évoque un incident en ce sens : *Le commentaire coranique du Manâr. Tendances modernes de l'exégèse coranique en Egypte*, Paris, Maisonneuve & Cie, 1954, p. 5. Voir les éléments biographiques rapportés dans *al-Manâr*, VIII, p. 401-403. Pour une analyse de la période postérieure de la revue, voir Nadia ELISSA-MONDEGUER, « *Al-Manâr* de 1925 à 1935 : la dernière décennie d'un engagement intellectuel », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°95-98, avril 2002, mis en ligne le 12 mai 2009. URL : <http://remmm.revues.org/index233.html>.

¹⁷ Dominique AVON, « Egypte et rivalité franco-anglaise 1879-1904. Une histoire de lectures « impérialistes », *Histoire et Défense. Les Cahiers de Montpellier*, 1999, n°39, p. 101-133.

« Nous considérons que le pouvoir civil en Islam est accouplé (*maqrûna*) au pouvoir religieux par le régime de la légalité (*bi hukm al-shar'a*), car le gouverneur général est tout à la fois gouverneur et calife. De ce fait, la tolérance selon cette voie est plus difficile que selon la voie chrétienne. La Chrétienté (*al-dîna al-masîhiya*) a introduit une césure sans précédent entre les deux autorités, ouvrant au monde un chemin vers la culture et la civilisation véritables, grâce à la parole unique que voici : 'Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu' »¹⁸. Pour Antûn, cette césure a facilité le chemin de la « tolérance ». Mais, ajoute-t-il, il est nécessaire d'aller plus loin dans cette voie car le pouvoir religieux, quel qu'il soit, n'est pas capable d'exercer une « tolérance » identique à celle d'un régime de « séparation » à savoir la possibilité pour le musulman Zeid, le chrétien Khaled, l'israélite Youssef, le bouddhiste Kurnu, l'idolâtre Sînû, l'hérétique Diderot de même que celui qui « ne croit en rien définitivement » (*la ya'taqidu bi shay'in qati'yyin*)... de vivre ensemble sans être embarrassés par une quelconque immixtion d'un de leurs semblables, n'ayant de compte à rendre qu'à leur « Créateur »¹⁹.

L'idée d'une séparation du « domaine du 'cœur' et de celui de la 'raison' » est un emprunt avoué à Ernest Renan. Antun ne reprend pas les pointes les plus violentes adressées par l'orientaliste à « l'islam », mais il reproduit presque textuellement certains des passages de la controverse avec Afghânî²⁰, ainsi : « L'islam, c'est l'union indiscernable du spirituel et du temporel [...] »²¹. La théologie occidentale n'a pas été moins persécutrice que celle de l'islamisme. Seulement, elle n'a pas réussi, elle n'a pas écrasé l'esprit moderne, comme l'islamisme a écrasé l'esprit des pays qu'il a conquis »²². Dans sa réplique, Afghânî ignore cet élément de la polémique. C'est la pensée de l'intellectuel Qasim Amîn qui est convoquée par Antûn pour appuyer ses positions avec la caution d'une interprétation musulmane. 'Abduh semble percevoir les enjeux, mais il se défie de l'engouement pour le modèle des vainqueurs du moment. Au reste, il n'apprend le français que tardivement, dans le but de tirer profit de ses voyages en Europe et de lire les publications qui traitent de l'islam et d'entretenir un court échange épistolaire avec Tolstoï²³. Cheville ouvrière du conseil d'administration instauré par le Khédivé Abbas en 1892, il doit affronter certains de ses collègues pour introduire des réformes dans le système de l'enseignement avec l'ouverture des premiers cours d'histoire musulmane, de géographie, de littérature et de mathématiques²⁴. Le fait de ne pas connaître l'anglais ne l'empêche pas de nouer de bons rapports avec l'orientaliste Browne, et d'avoir un échange de vues, à Brighton, avec Herbert Spencer qui le conforte dans l'idée que l'Europe est sur la voie de la dégénérescence²⁵.

Affaires temporelles et affaires spirituelles au sein du Cénacle libanais

¹⁸ Farah ANTUN, *Ibn Rushd...*, op. cit., p. 213, 214.

¹⁹ Ibid., p. 244.

²⁰ Henry LAURENS, *Le Royaume impossible. La France et la genèse du monde arabe*, Paris, Armand Colin, 1990, p. 152-153. Nikki R. KEDDIE, *Sayyid Jamâl ad-Dîn « al-Afghânî ». A Political Biography*, Los Angeles/London, University of California Press, 1972, p. 182-228. Homa PAKDAMAN, *Djamal-ed-din Assad Abadi dit Afghani*, préface de Maxime RODINSON, Paris, Maisonneuve & Larose, p. 77-111. Sur l'histoire des sciences humaines, voir Jacqueline CARROY et Nathalie RICHARD (dir.), *Alfred Maury, érudit et rêveur. Les sciences de l'homme au milieu du XIX^e siècle*, Rennes, PUR, « Carnot », 2007, 206 p.

²¹ En revanche, on ne trouve pas, sous la plume d'Antûn, les propos suivants : « [l'islam] est la chaîne la plus lourde que l'humanité ait jamais portée » ou encore « L'islam a été libéral quand il a été faible et violent quand il a été fort. Ne lui faisons donc pas honneur de ce qu'il n'a pas pu supprimer. Faire honneur à l'islam de la philosophie et de la science qu'il n'a pas tout d'abord anéanties, c'est comme si l'on faisait honneur aux théologiens des découvertes de la science moderne. »

²² Ernest RENAN, *L'islam et la science*, Montpellier, L'Archange minotaure, 2003, p. 26-27.

²³ Entretien avec Mikhaël DMITRIEV, professeur à l'Université Lomonossov, Souzdaï, octobre 2009.

²⁴ Malika ZEGHAL, *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Egypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, p. 61-76.

²⁵ Abdallah LAROUÏ, *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, Maspéro, « les textes à l'appui », 1967, p. 35.

Le Cénacle libanais constitue, pendant un quart de siècle, la tribune intellectuelle la plus importante de la République libanaise. Fondée en 1946 par Michel Asmar, enseignant puis publiciste de culture catholique, cette institution accueille des Libanais, des Arabes des pays voisins et des Européens pour exposer des thèses et échanger des points de vue dans une atmosphère de grande liberté. Ce « travailleur culturel » (*'amil thaqâfi*), marqué par l'œuvre d'André Gide²⁶, essaie de prolonger, de manière implicite, l'élan des penseurs de la *Nahda*. Il a l'ambition d'imiter le modèle européen²⁷, en particulier celui que représente, à ses yeux, l'élite française influente au lendemain du second conflit mondial. Pour donner une audience plus large aux interventions et débats du Cénacle, Asmar lance, dès 1947, une revue : *Les Conférences du Cénacle*²⁸. Les principaux thèmes abordés sont au croisement de préoccupations proprement nationales (défense de l'« indépendance de l'entité libanaise » ; diffusion de la « culture du pacte national » ; renforcement de la « reconstruction de l'Etat libanais ») et plus universelles (cristallisation d'une pensée méditerranéenne, qualifiée par René Habachi de « Méditerranéité » ; promotion du « dialogue islamo-chrétien »).

C'est dans ce cadre qu'au printemps 1965, une série d'intervenants (Youakim Moubarac, Subhi al-Sâleh, Mussa al-Sadr²⁹, Georges Khodr, Nasri Salhab, Yusef Abu Halqa, François Dupré de la Tour et Hassan Saab) sont conviés à s'exprimer sur la problématique des rapports « Christianisme et Islam au Liban ». L'écho est remarquable, dans le pays et au dehors, comme en témoignent les lettres publiées au sein de la revue³⁰. « Confusion » ou « coordination », « union » ou « distinction », « séparation » et « révolution », « voie laïcissante » sont les catégories qui traversent le plus souvent les interventions de ces maronites, sunnites, chiïtes, et autres grecs-orthodoxes pour définir la place du religieux.

Docteur en théologie, membre du CNRS et secrétaire du professeur au Collège de France Louis Massignon, l'abbé Youakim Moubarac³¹ lance le débat. Il apparaît comme une évidence, selon son jugement, que « l'islam est tout à fait prêt à faire ce pas décisif vers la fine distinction » (*al-tamiiz al-daqqâ*) entre « [affaires] spirituelles » (*ruhânyyât*) et « [affaires] temporelles » (*zamanyyât*), entre « le sacré » (*muqaddas*) et « ce qui n'est pas sacré », entre le « civique » (*madanî*) ou le « politique » (*siyâssî*) et le « religieux » (*dînî*). Il ajoute que les « gens les plus éclairés » (*akthar al-nass istinâra*), musulmans et chrétiens, « sont tout à fait d'accord » à ce sujet. Cette « distinction » doit permettre, selon lui, de trouver un « nouveau mode d'union » (*tarîqa ittihâd jadîda*), entre le « spirituel » et le « temporel », de manière « à éviter une division (*inqisâman*) induite et un antagonisme tout à fait injustifiable et dommageable pour tous ». Il précise que les Libanais sont loin de vouloir suivre la « voie laïcissante » (*al-tarîq al-'almâniyya*) de « certains pays jadis chrétiens » (*b'ad al-Umam al-massîhîyya sâbiqan*). Son vœu le plus profond consiste à trouver, « de l'intérieur », un exemple de bonne articulation entre « le régime de la cité temporelle » et « le régime spirituel qui est offert par le Ciel »³².

La différence entre « distinction » (*tamyiz*) et « séparation » (*fassl*) est ignorée par le cheikh Subhi al-Sâlih³³. Docteur en littérature arabe de la Sorbonne et vice-président du Haut conseil

²⁶ Michel ASMAR, *Yawmiyyat Michel Srouf*, Beyrouth, Dar al-Maksuf, 1938, p. 28.

²⁷ Amin ELIAS, « Michel Asmar fondateur du Cénacle libanais. L'engagement libanais », *An-Nahar*, 27/12/2009.

²⁸ L'index de ces conférences, plus de cinq cents entre 1946 et 1968, accompagné de notices d'information sur chacune d'elle, a été établi par Amin ELIAS : *Les conférences du Cénacle (Index)*, Kaslik, 2007, 183 p.

²⁹ Notons que, bien qu'intervenant dans cette série de conférence, l'imam Mussa al-Sadr, n'aborde le sujet que par le biais du rapport entre la religion musulmane et la science.

³⁰ Muhammad ALAYA, « Message du S.E. Mufti », Maximos IV SAYEGH, « Message du S.E. Patriarche », Farid AUDI, « Message du Révérend Pasteur », *Les Conférences du Cénacle*, n°8-11, 1965, p. 14-16.

³¹ Jean STASSINET, *Youakim Moubarac*, Lausanne, L'Age d'Homme, « Les dossiers H », 2005, p. 13-15. Elias KATTAR, *Mu'arrikhun min Lubnan*, Beyrouth, 1998, p. 214-236.

³² Y. MOUBARAC, « Le dialogue islamo-chrétien au Liban », *Les Conférences du Cénacle*, n°8-11, p. 22-23.

³³ Qâsim Kassar AL-JINABI, *Al-Shaykh al-shahîd al-duktur Subhi al-Sâlih wa juhudahu al-lughâwiyya*, Iraq, Jami 'a al-Anbar, 2006. Majid Niyazi AL-DARWICH, *Ma'alimu al-tajdîd fi fikr al-shahîd al-duktur al-shaykh Subhi al-Salih*, Tripoli, Jami 'at al-Jinan, 2006.

islamique législatif (*al-Majlis al-islâmî al-shar'î al-a'la*) le cheikh Sâlih indique que tout but, si excellent soit-il au regard des autres, ne conduira jamais les musulmans à sacrifier leur croyance, à savoir que « l'islam est religion et Etat, croyance et régime » (*al-islâm dîn wa dawla, wa 'aqîda wa nizâm*). De ce fait, seule une « coordination » est possible entre les « [affaires] spirituelles » (*ruhyiât*) et « [affaires] temporelles » (*zamaniyyât*)³⁴. Ce point de vue n'est pas partagé par son coreligionnaire Hassan Saab, sunnite beyrouthin, Docteur en sciences politiques de l'Université Georgetown, pour qui « l'islam est la religion de Dieu et la religion de l'homme et non pas la religion de l'Etat » (*al-islâm dîn Allah wa dîn al-insân, wa laysa dîn al-dawla*). Saab insiste sur le fait que l'Etat est un fait humain et non divin (*ghâyb*) et à l'appui de sa thèse, il indique que le terme « Etat » (*dawla*) ne se trouve pas dans le Coran³⁵. Selon lui, l'ordre de l'Etat est constitué par la volonté, la contrainte, la raison, l'organisation, le changement, tandis que celui de « Dieu » est associé à la charité, à la miséricorde, à la justice, à la fraternité et à la liberté. Du fait de sa raison, l'homme doit être capable de choisir les formes et les moyens de l'Etat désiré afin de réaliser les buts divins qui visent le bonheur et le bien de l'homme. Insistant sur la « liberté » (*huriyya*) comme principe de l'existence humaine, et la proclamant comme base de toute législation (*tashrî'*), il dénonce la réalité islamique de son temps qui contredit la « vraie image illuminée de l'islam »³⁶.

Le père Georges Khodr, orthodoxe de langue arabe, défend la distinction (*al-tamyiz*) des deux pouvoirs parce qu'elle s'inscrit, selon lui, dans la parole de Jésus qui a aboli « toutes les institutions et formes de règles de l'Ancien Testament ». Ainsi, l'Eglise ne peut être un gouvernement théocratique qui gouverne au nom de Dieu et, par conséquent, « toute affaire législative et réglementaire est relative au 'Royaume de César' »³⁷. Dans ce même numéro de l'organe du Cénacle libanais, Michel Asmar juge utile de reprendre le texte d'une conférence donnée par le philosophe René Habachi une demi-douzaine d'années plus tôt. Chrétien francophone d'origine égyptienne, Habachi a émigré au Liban à la suite de la révolution de 1952, après avoir soutenu une thèse en philosophie à l'Université de Grenoble. Dans son intervention, il dénonce toute forme de « confusion »³⁸ entre les ordres qui prépare, à terme, la victoire de l'instinct sur l'esprit. Cette « confusion » serait la manifestation d'une « pathologie » de l'Orient ignorant, sur une échelle de la culture comportant quatre degrés (empirisme, philosophie, science, révélation), les deux éléments intermédiaires pour être tiraillé entre les deux pôles extrêmes : un « empirisme massif très retardataire » et une « révélation demeurée figée dans sa lettre ». Selon lui, la cause de cette « pathologie » réside dans la défaite de la philosophie dont l'élan aurait été brisé par Muhammad al-Ghazâlî³⁹.

Le trait remarquable de ces conférences est que la ligne de partage des positionnements autour de la question du rapport entre le spirituel et le temporel n'est pas immédiatement confessionnelle.

Défendant l'un comme l'autre une « distinction » des ordres, Habachi et Moubarac montrent qu'ils sont fortement imprégnés par la pensée des philosophes catholiques français Jacques Maritain et Emmanuel Mounier⁴⁰. L'abbé maronite n'a, d'après les informations recueillies, pas entretenu de relation directe avec Maritain. Mais son mentor, Louis Massignon, fait partie du premier cercle des « grandes amitiés » après sa conversion, défenseur d'un « catholicisme intégral » qui, avant la Grande Guerre, vise à pourfendre une modernité assimilée au « naturalisme », au « démocratisme »,

³⁴ S. AL-SALIH, « Le dialogue islamo-chrétien au Liban », *Les Conférences du Cénacle*, n°8-11, 1965, p. 62 sq.

³⁵ L'auteur du *Mu'jam al-mufahras*, Muhammad Fu'ad abd AL-BAQI, ne donne qu'une occurrence d'un terme qui a la même racine (p. 256 de l'édition Dar al-Jîl, s.d.), avec le sens abscons d'une circulation de l'argent et non celui d'« Etat » : « afin que [le butin] ne circule pas seulement entre les riches et vous » (59, 7). Ce sens de « dula » est confirmé dans le *Lisan al-'Arab*, alors que « dawla » est associé à un contexte de guerre quand un groupe l'emporte sur un autre (cf. la racine « d » « wa » « l » sur le site al-baheth).

³⁶ Hassan SAAB, « L'islam et les affaires socio-économiques du siècle », n° cité, p. 155 sq.

³⁷ Georges KHODR, « La Chrétienté et les affaires socio-économiques », n° cité, p. 55.

³⁸ René HABACHI, « Révolution du temporel par le spirituel », n° cité, p. 76.

³⁹ René HABACHI, « Proche Orient et culture », *Les Conférences du Cénacle*, 1959, n°1, p. 16-17.

⁴⁰ Chantal HOSS, *René Habachi, les monothéismes et la paix*, Paris, Médiaspaul, 2003, p. 33.

au « scientisme »⁴¹. Si Maritain ne partage pas toutes les perspectives de Massignon relatives à la mystique musulmane et à son interprétation du rôle historique de Muhammad, les deux intellectuels catholiques se rejoignent dans la reconnaissance d'une « primauté du spirituel » qui subordonne la « cité terrestre », dont la fin est identifiée au « bien commun temporel » et la « cité universelle », dont la fin est la « vie éternelle »⁴². Le personalisme de Mounier prend appui sur cette base, qui entérine tout appel à un retour à la « Chrétienté médiévale », en y associant une filiation vers Blondel via Jacques Chevalier. Avec des variantes, la distinction des plans est revendiquée, dès la fondation d'*Esprit*, pour parer à tout risque de « temporaliser le christianisme » dans le sens de la « monarchie » comme dans celui de la « Révolution »⁴³.

Le cheikh Sâlih et Saab partagent une partie de leur référentiel avec leurs compatriotes chrétiens : le premier connaît Massignon et le maritainien Louis Gardet⁴⁴ Saab a fréquenté l'université jésuite Georgetown. Un événement fondamental les sépare de Muhammad 'Abduh : l'abolition du califat en 1924. Non que le regard sunnite sur cette institution ait été univoque. C'est justement lors de sa disparition que la divergence des conceptions est apparue. Il est possible d'en distinguer trois. La première, représentée par Mustafa Sabri, le dernier *cheikh al-islam*, est celle qui visait à perpétuer la nature du pouvoir tel qu'il avait été redéfini par Abdül Hamid II à la fin du siècle précédent. La deuxième, défendue par Rachid Ridâ, vise à instaurer un califat renouvelé. La troisième a été défendue par 'Ali Abd al-Raziq pour dire que Muhammad n'a pas voulu fonder d'Etat mais seulement une religion. Cette position, qui semble avoir la faveur de Saab, a été condamnée par l'Université al-Azhar⁴⁵.

Le père Khodr est celui qui va sans doute le plus loin dans l'expression d'une séparation des pouvoirs. A l'occasion d'une nouvelle conférence au Cénacle, en 1968, il défend la nécessité de laïciser l'Etat libanais⁴⁶. En l'absence de sources, diverses explications peuvent être formulées : la première est que la fin des années soixante fut sans doute le moment d'expansion maximum du courant laïcisant dans le monde arabe même si, déjà, émergent des formes de flux du référentiel religieux ; la deuxième est que la communauté dont relève le père Khodr ne fait pas partie de celles qui se partagent les principaux postes du pouvoir ; la troisième est liée à une rumeur selon laquelle Georges Khodr serait proche de la franc-maçonnerie. Il se peut que tel soit le cas, les rangs de la franc-maçonnerie ayant été « en grande partie, occupés par des grecs-orthodoxes » au début du siècle⁴⁷.

Textes doctrinaux de référence à la charnière des xx^e et xxi^e siècles

La révolution iranienne de 1979 marque un changement de paradigme. Portée par des forces cléricales et des forces de gauche, l'ayatollah Khomeiny établit une « République islamique » dotée d'une double légitimité : celle de « Dieu » et celle du « peuple ». Le second terme apparaît comme une concession en regard des écrits théoriques antérieurs : « Le gouvernement islamique est soumis à la loi de l'Islam qui n'émane ni du peuple ni de ses représentants, mais directement de Dieu et de

⁴¹ Michel FOURCADE, *Feu la modernité ? Maritain et les maritainismes*, thèse sous la direction de Gérard Cholvy, Université Montpellier III, 2000, tome 1, p. 107.

⁴² Jacques MARITAIN, *Primauté du Spirituel*, Paris, Plon, 1927, chapitre 1^e : « Les deux Pouvoirs ».

⁴³ Emmanuel MOUNIER, *Feu la Chrétienté*, Paris, Seuil, « Esprit », 1950, p. 13. Michel WINOCK, *Histoire politique de la revue 'Esprit' 1930-1950*, Paris, Seuil, « L'Univers historique », 1975, p. 340-346.

⁴⁴ C'est dans la collection « Etudes musulmanes » dirigée par ce dernier et Etienne GILSON que le cheikh Subhi AL-SALIH publie *La Vie future selon le Coran* (Vrin, 1986 (1971), 174 p.)

⁴⁵ Ali ABDERRAZIQ, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, Paris, La Découverte/CEDEJ, « textes à l'appui », 1994. Nouvelle traduction et introduction de Abdou Filali-Ansary, p. 5-42.

⁴⁶ Georges KHODR, « Le défi spirituel du Liban », *Les Conférences du Cénacle*, 1968, n°1-6, p. 44-45.

⁴⁷ Souad SLIM, « Le rôle de la Franc-maçonnerie dans le développement des nouvelles idées au Liban », dans Dominique AVON et Karam RIZK (dir.), *La Nahda. Réveils de la pensée en langue arabe. Approches. Perspectives*, PUSEK (Liban), 2009, p. 136-137.

sa volonté divine »⁴⁸. Il ne s'agit cependant pas d'une reproduction de la Constitution amendée de 1906, inspirée de modèles européens (belge, bulgare et russe) et encadrée par une référence à la tradition musulmane⁴⁹, mais d'un renversement des perspectives puisque le pivot du « régime islamique » est l'« autorité du juriste-théologien » flanqué du titre de « Guide suprême » : « Sur le fondement de l'autorité du Commandement de Dieu et de l'Imamat éternel, la Constitution prépare le terrain pour l'instauration d'une direction théologique réunissant toutes les qualités requises pour être reconnu en qualité de Guide par le peuple, afin qu'il soit le garant du respect, par les différentes organisations, des devoirs islamiques traditionnels »⁵⁰. La logique est la suivante : en tant que représentant (*nâ'ib*) de l'Imam « occulté » et en vue de préparer son retour, le juriste-théologien endosse la charge du pouvoir islamique (*al-hukûmat al-islâmiyya*). S'il statue au nom de l'Imam, c'est dans le but de créer une société juste, gouvernée par « Dieu ».

Bien que contestée à l'intérieur même du clergé chiite iranien, la référence est intégralement revendiquée à l'extérieur, par les membres fondateurs du Hezbollah qui acquièrent une visibilité en publiant une « lettre ouverte », en février 1985, dans laquelle ils affirment œuvrer pour l'établissement du « régime islamique » : « S'il est donné à notre peuple de choisir librement la forme de son régime politique au Liban, il ne pourra que miser sur l'islam [...] nous appelons à fonder le régime islamique en l'appuyant sur le choix libre et direct du peuple, non pas en l'imposant par la force comme l'imaginent certains »⁵¹. La doctrine politico-religieuse est explicitée dans les manuels de formation des militants : « le gouvernement islamique n'est pas une monarchie, un empire ou une démocratie vide, mais c'est le gouvernement de Dieu et de la vraie justice »⁵². Le « parti de Dieu » en donne la définition suivante : « il s'agit de l'autorité (*wilâyat*) et de la magistrature (*hâkimiyat*) du juriste qui réunit toutes les conditions pendant la période de l'occultation de l'Imam. Le *walî al faqîh* remplace l'Imam attendu dans la direction de l'*oumma* et dans l'établissement du règne de Dieu sur terre », et la « *Wilâyat al faqîh* représente la direction par intérim de l'Imam Mahdî durant son occultation »⁵³. Dans la charte publiée en novembre 2009, le Hezbollah perpétue son allégeance au *walî al faqîh* iranien, tout en mettant sous le boisseau sa revendication d'établissement d'un « régime islamique » pour s'en tenir, dans un avenir proche, à une « démocratie consensuelle » ou « démocratie effective » dont les contours ne sont pas définis, sinon pour préciser que le « citoyen » y deviendrait « une valeur en soi », expression directement reprise du texte fondateur du Courant patriotique libre du général Michel Aoun : « l'homme, en tant qu'individu, est une valeur en soi »⁵⁴.

⁴⁸ Extrait du « Royaume du docte », traduit par Jean-Marie Xavière, dans Ayatollah KHOMEINY, *Principes politiques, philosophiques, sociaux et religieux*, Paris, Editions Libres-Hallier, 1979, p. 20.

⁴⁹ Yann RICHARD, *L'Iran. Naissance d'une République islamique*, Paris, La Martinière, 2006, p. 109-113.

⁵⁰ Extrait du préambule selon la traduction proposée par le site www.jurispolis.com. Pour une traduction officielle en anglais, voir le site Salam Iran. Pour une traduction annotée : Michel POTOCKI, *La Constitution de la République islamique d'Iran 1979-1989*, Paris, L'Harmattan, 2004, 120 p.

⁵¹ Dominique AVON et Anaïs-Trissa KHATCHADOURIAN, *Hezbollah. De la doctrine à l'action, une « histoire du parti de Dieu »*, Paris, Seuil, 2010, p. 140.

⁵² *Al ma'ârif al-islâmiyya* (« Les notions islamiques »), Liban, s.d., p. 358-365.

⁵³ *Al ma'ârif al-islâmiyya*, ibid., p. 371-375.

⁵⁴ Article 1 de la première partie, *Manifeste du Courant patriotique libre*, mai 2005 (www.tayyar.org).

Cette référence interconfessionnelle invite, à nouveau, au détour par la pensée du monde arabe de confession chrétienne. En juin 2003, le patriarche Nasrallah Boutros Sfeir a ouvert un concile. Le troisième et dernier dossier des documents à l'étude, intitulé « L'Eglise maronite et le monde d'aujourd'hui », comporte un texte spécifique sur « L'Eglise maronite et la politique ». Après avoir brossé un tableau historique partant du concile de Chalcédoine jusqu'au XX^e siècle, en passant par l'époque byzantine, arabe puis ottomane, les rédacteurs vantent la fondation du Grand Liban en 1920 comme la réalisation de « leur rêve » et le Pacte de 1943 comme un « compromis historique » répondant au contentieux entre Libanais. Le socle de cet accord, sujet aux aléas des tensions régionales, est présenté comme la « participation effective » des « communautés », fondée sur l'« égalité », l'« équilibre » et le « consensus ». La guerre de 1975-1990 est considérée comme une « série de guerres intérieures et régionales confondues » dont un des pivots fut la « réforme du régime politique » opposant deux tendances parmi les maronites : les uns refusant toute modification et les autres acceptant des propositions plus conformes à la situation du moment. Les pères conciliaires estiment que l'Eglise maronite a participé à l'élaboration des « fondements » et des « concepts » de l'accord de Taëf (1989), favorisant la « coexistence », le respect des « libertés générales » dont la « liberté de croyance » (*hurrya al-'atiqad*), la « justice » et l'« égalité ». Ils ajoutent que les Libanais ont de nombreuses inquiétudes pour poursuivre la « construction de l'Etat civil moderne ». La « vie partagée », fondée sur le respect des « particularités », nécessiterait un « Etat démocratique moderne » reconnaissant la double inscription de chaque Libanais : le « domaine individuel, civil définit pas la citoyenneté » ; le « domaine communautaire définit par le confessionnalisme ». L'Etat « désiré » serait celui qui garantirait « la distinction explicite jusqu'à la limite de la séparation entre la religion et l'Etat au lieu de la réduction de la religion au politique, ou de l'établissement de la politique sur des assises religieuses ayant une caractéristique absolue »⁵⁵.

La distinction du « civil » (*madâni*) et du « religieux » (*dîni*) paraît remonter à l'époque pré-moderne dans la tradition chrétienne orientale. Paradoxalement, il est possible de la lier à l'éviction forcée des jacobites par les maronites, à la fin du XV^e siècle. Chrétiens alors irréconciliables, pour des motifs théologiques⁵⁶, les premiers ont tenté de s'attirer les bonnes grâces du gouverneur musulman (*muqaddam*) Abd al-Min'im, en lui offrant des présents et en cherchant à le convaincre qu'il tirait la source de sa légitimité de lui-même et non d'une autorité religieuse. La réplique ne s'est pas fait attendre : ils ont été chassés de la région de Bcharré par les maronites, le franciscain Ibn al-Qila'i (1445-1515)⁵⁷ les accusant d'avoir « écrit et changé les livres de prières en texte réglementaire mondain » (*kataba wa ghayyara al-bawâ'ith bi dustûr hâkim 'almâni*). Il s'agit d'un vers tiré d'un *zajaliyya* (poème typique), cité⁵⁸ par le patriarche Duwayhi (1630-1704)⁵⁹. En l'état actuel de nos connaissances, il est impossible de déterminer par quels canaux ce terme -'almâni- a été remis en usage pour signifier, à près d'un demi-millénaire de distance, le qualificatif « laïc ». Le fait est qu'il est utilisé comme étendard par certains Libanais⁶⁰, notamment les membres du CPL dirigé par le général Aoun qui entendent promouvoir la « séparation de la pratique politique de la religion visant [l'établissement] de l'Etat laïc »⁶¹.

A l'exception de l'Arabie saoudite, qui ne dispose pas Loi fondamentale avant 1992⁶², aucun Etat arabe, majoritairement sunnite, ne se présente comme ayant fait de l'islam une totalité

⁵⁵ Tamiiz al-sarih hatâ huddûd al-fassl bin al-dîn wa al dawla, badlân min ihtizâl al-dîn fî al-siyâssa, aw ta'ssîs al-siyâssa 'ala muntlaqât dîniya lahâ sifa al-mutlâq (chapitre 2 du 3^e dossier). La version de 2006 figure sur le site du patriarcat maronite.

⁵⁶ Jean CHARRAF, *al-Idiyyulugia al-mujtama'iyya*, Beyrouth, manshura al-jâmi'a al-lubnaniyya, 1996, p. 186-202.

⁵⁷ Joseph MOUKARZEL, *Gabriel Ibn al-Qila'i*, Kaslik, PUSEK, 2007.

⁵⁸ Istifan AL-DUWAYHI, *Târîkh al-Ijmina*, (éd. de Butrus Fahd), Beyrouth, Dar Lahd Khatir, s.d., p. 353-354.

⁵⁹ Kamal SALIBI, *Maronite historians of medieval Lebanon*, Beyrouth, Nawfal, 1959, p. 89-160.

⁶⁰ Le 25 avril 2010, une marche a rassemblé plusieurs milliers de Libanais, à Beyrouth, voir « Laïcité, mariage civil : les jeunes se mobilisent », *L'Orient-Le Jour*, 26 avril 2010.

⁶¹ Article 4 de la 2^e partie, *Manifeste du Courant patriotique libre*, mai 2005.

⁶² A la suite de la guerre du Golfe de 1991, menée par une coalition internationale conduite par les Etats-Unis contre l'Irak qui avait envahi le Koweït et menaçait l'Arabie saoudite, une Loi fondamentale a été adoptée en

englobante. Dans le même temps, toutes les Constitutions de ces Etats contiennent une référence explicite à l'islam et/ou à la *shari'a*, ce qui ne va pas sans provoquer des débats⁶³. Lorsque, en 1973, Hafez al-Assad a tenté, au nom du Baas, de supprimer l'occurrence dans le texte soumis à référendum, il s'est heurté à une opposition si vigoureuse qu'il a dû revenir sur sa décision. Depuis, l'article 3 du chapitre I s'énonce ainsi : « La religion du président de la République est l'islam. La doctrine islamique⁶⁴ est une source principale de la législation »⁶⁵. Les « Modernes », ainsi qualifiés par Hamadi Redissi, favorables à l'adoption d'un droit positif, s'opposent sur deux thèses malgré la coïncidence des prémisses de leur raisonnement : « étant donné que l'islam est sans Eglise, certains en déduisent que l'islam *per se* n'a pas à séparer là où il n'y a pas de 'confusion', tandis que d'autres en concluent que la séparation doit être possible ». Et l'intellectuel tunisien de trancher : « Non ! L'islam a bien une politique : c'est la charia contre le droit du sultan de faire ce qu'il veut. Quand Hegel dit que, en Orient, un seul est libre, il se réfère à l'arbitraire du prince, mais Montesquieu, plus perspicace, a vu l'écart fondateur : la religion fait corps avec le despotisme, mais en même temps, elle est le seul contrepoids à la tyrannie. C'est le paradoxe du pacte de Nadjd, mais aussi du théologico-politique en islam »⁶⁶.

En milieu sunnite de langue arabe, le dernier quart du XX^e siècle est effectivement marqué par une influence accrue de la conception wahhabite de l'islam dans un contexte de désenchantement des espérances qui ont suivi les indépendances, de rivalité avec le modèle révolutionnaire iranien chiite et d'expansion de la mouvance des Frères musulmans surmontant les répressions répétées dont elle a été l'objet. Pour s'affranchir d'une forme de reconnaissance de la marque « occidentale », des actes symboliques ont été posés, parmi lesquels la Déclaration universelle des droits de l'homme en Islam (1981) et les Déclarations sur les droits de l'homme en islam de Dacca (1983) et celle du Caire (1990). L'article 1 de cette dernière pose en principe : « Tous les êtres humains constituent une même famille dont les membres sont unis par leur soumission à Dieu et leur appartenance à la postérité d'Adam. Tous les hommes, sans distinction de race, de couleur, de langue, de religion, de sexe, d'appartenance politique, de situation sociale ou de toute autre considération, sont égaux en dignité, en devoir et en responsabilité ». La notion de « droit » est abordée principalement à l'article 8 (« Tout homme jouit de la capacité légale conformément à la *shari'a*, avec toutes les obligations et les responsabilités qui en découlent. ») et à l'article 19 (« Tous les individus, gouvernants et gouvernés, sont égaux devant la *shari'a* »), dont le contenu est sujet à de multiples interprétations puisqu'il ne s'agit pas de la loi « positive » (*qânûn*) mais bien d'un droit qui se réfère au texte coranique et qui, historiquement, a justement fondé une inégalité d'un point de vue religieux.

*

« Il est significatif que ce soit le mot français de 'laïcité' et l'expérience française qui s'imposent comme modèle aux yeux des partisans de la laïcité dans les pays musulmans. C'est que le contexte d'urgence lié au choc de la colonisation nécessite une référence symbolisant une rupture brutale, un besoin que le *secularism* anglo-saxon ne peut satisfaire. C'est encore en réaction à la pression du contact avec l'Europe, où la relation coloniale, puis post-coloniale, demeure

1992 : « Le gouvernement du Royaume tire son pouvoir du Saint Coran et de la Sunna du Prophète » (art. 7) ; « L'Etat protège l'islam. Il applique la *shari'a*, prescrit ce qu'elle recommande, interdit ce qu'elle prohibe, et accomplit son obligation de propager l'islam (*daawa*) » (art. 23) (Olivier DA LAGE, *Géopolitique de l'Arabie saoudite*, Bruxelles, Complexe, 1996, p. 62).

⁶³ Muhammad Saïd AL-ASHMAWY, *L'islamisme contre l'islam*, préface de Richard JACQUEMOND, Paris/Le Caire, La Découverte/Al-Fikr, 1989, p. 93-106.

⁶⁴ Il ne s'agit pas d'une traduction officielle et le terme arabe étant *fiqh*, la traduction serait : « jurisprudence islamique ».

⁶⁵ Eric CANAL-FORGUES (dir.), *Recueil des Constitutions des Pays Arabes*, Bruxelles, Bruylant, 2000, p. 401.

⁶⁶ Hamadi REDISSI, *Le Pacte de Nadjd. Ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2007, p. 318.

structurante, que la réislamisation des sociétés s'engage, poussant les Etats laïques ou laïcisants à suivre un mouvement général, alors que la légitimité sociale et politique de la religion est de plus en plus reconnue »⁶⁷. L'attention portée à trois moments de l'histoire contemporaine du monde arabe, conforte l'affirmation de l'historien Pierre-Jean Luizard. Elle permet d'affiner son analyse.

La référence à la philosophie dite des Lumières et aux sciences humaines du XIX^e siècle français a été clairement établie dans le cas d'un Farah Antûn. Il est possible de l'élargir à bien d'autres exemples, mais les historiens sont toujours dans l'attente d'une étude synthétique de l'empreinte de la franc-maçonnerie et de la libre-pensée, dans ces diverses composantes, sur l'intelligentsia de langue arabe⁶⁸. Alors que, d'un point de vue institutionnel, il apparaît plus évident de rapprocher l'islam sunnite du protestantisme, même si l'un comme l'autre connaissent des instances magistérielles de régulation, voire de sanction, il semble pertinent de pousser l'analogie de l'islam et du catholicisme du point de vue de la conception englobante (*shumûliyya*) que ses principaux représentants défendent au XIX^e siècle et, dans le cas du catholicisme, jusqu'au concile Vatican II marqué par des inflexions significatives⁶⁹. C'est en ce sens que l'on peut saisir les formes communes de la réponse, avec la caractérisation du terme « laïcité » et non celle du terme *secularism*. Et c'est encore cette perspective qui permet de comprendre pourquoi l'abbé Moubarac invite le cheikh Sâlih sur ce terrain, et pourquoi ce dernier refuse au contraire de Hassan Saab.

Le fait est que, depuis le milieu des années 1960, le phénomène de convergence intellectuelle, observable au cours des décennies précédentes, est entravé. Les derniers Etats qui se définissent comme structurellement « catholiques » disparaissent, notamment dans le monde hispanophone, alors qu'un phénomène inverse se produit dans le monde majoritairement musulman. Les thèses d'intellectuels rappelant que le texte coranique ne comporte ni le concept de « politique » (*siyassa*), ni celui d'« Etat » (*dawla*), sont largement ignorées dans une période où les Etats autoritaires se voient contraints de donner des gages de fidélité doctrinale à une opposition qui s'affirme en revendiquant la légitimité de l'unique interprétation religieuse valide. Le mouvement n'est cependant ni linéaire, ni monolithique. Un courant minoritaire rationalisant continue d'exister, comme en témoigne la revue électronique *al-Awan*⁷⁰. Par ailleurs, la Mission laïque française, fondée en 1902, se développe de manière significative dans le monde de langue arabe depuis le début des années 1990 avec l'ouverture d'établissements au Maroc, au Liban, en Syrie, à Oman et, plus récemment (janvier 2008) avec la création à Abu Dhabi du lycée Théodore Monod et, à Doha, du lycée Voltaire⁷¹.

Dominique Avon

Professeur à l'Université du Maine, enseignant à Sciences Po et licencié d'arabe (INALCO).
Membre du CERHIO (UMR 6258), il coordonne le réseau de recherche interdisciplinaire DCIE (Dynamiques citoyennes en Europe).

Amin Elias

Doctorant à l'Université du Maine. Membre du CERHIO et de DCIE, il prépare une thèse sur l'histoire du Cénacle libanais et a publié plusieurs articles dans la presse arabophone.

Nantes, MSH, 13 février 2010

⁶⁷ Pierre-Jean LUIZARD, *Laïcités autoritaires en terres d'islam*, Paris, Fayard, 2008, p. 254-255.

⁶⁸ Sur le modèle de ce qui existe pour le monde turcophone : Thierry ZARCON, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam. Riza Tevfik, penseur ottoman (1868-1949)*, du soufisme à la confrérie, Paris, Maisonneuve, « Bibliothèque de l'I.F.E.A.I. », 1993, 576 p.

⁶⁹ Le débat historiographique, considérable sur ce point, ne peut être envisagé ici. Qu'il suffise de mentionner que le contentieux théologique entre l'Eglise catholique romaine et celle qui a été qualifiée de « schismatique » en suivant Mgr Lefebvre repose en grande partie sur la Déclaration sur la liberté religieuse (*Dignitatis humanae*).

⁷⁰ Site : [www.al-awan](http://www.al-awan.org/)

⁷¹ Site de la Mission laïque française : <http://www.mlfrmonde.org/>