



**HAL**  
open science

## Quelle place pour la Charî' a dans l'Égypte post-Moubarak ?

Nathalie Bernard-Maugiron

► **To cite this version:**

Nathalie Bernard-Maugiron. Quelle place pour la Charî' a dans l'Égypte post-Moubarak ?. Les Cahiers de l'Orient , 2012, 10.3917/lcdlo.107.0051 . hal-02865101

**HAL Id: hal-02865101**

**<https://hal.science/hal-02865101>**

Submitted on 11 Jun 2020

**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.

## Quelle place pour la Charî'a dans l'Égypte post-Moubarak ?

Nathalie Bernard-Maugiron \*  
*UMR 201, Développement et Sociétés*  
*(Université Paris 1/IEDES et IRD)*  
avril 2012

Lors de la séance inaugurale de la chambre basse du Parlement égyptien, le 23 janvier 2012, plusieurs députés salafistes (musulmans ultra conservateurs), invités à prêter serment lors de leur prise de fonction, ajoutèrent à la formule officielle qui les engageait à « respecter la Constitution et la loi » qu'ils le feraient « dans le respect de la *charî'a* », suscitant un rappel à l'ordre virulent de la part du président de séance. Ces députés firent des émules dans le camp adverse puisque, peu de temps après, un représentant des jeunes révolutionnaires ajouta quant à lui s'engager à « respecter la Constitution et la loi » et « à poursuivre les buts de la révolution à l'intérieur du Parlement en restant fidèle au sang des martyrs ». Deux semaines plus tard, en pleine réunion de l'Assemblée, un député salafiste se leva de son siège pour lancer l'appel à la prière devant ses collègues médusés, amusés ou consternés. Le président de l'Assem-

---

\* Nathalie Bernard-Maugiron est juriste, directrice de recherche à l'Institut de recherche pour le développement (IRD, UMR 201 Développement et sociétés) et co-directrice de l'Institut d'études de l'islam et des sociétés du monde musulman (IISMM) à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) à Paris. Ses recherches portent sur le processus de transition démocratique dans le monde arabe, le droit de la famille ainsi que le système judiciaire en Égypte et dans le monde arabe.

blée, ancien secrétaire général du Parti des Frères musulmans « Liberté et Justice », lui intima l'ordre de respecter le règlement intérieur sous peine d'expulsion de l'hémicycle, affirmant qu'il ne pouvait prétendre être plus musulman que les autres députés et que s'il souhaitait prier, rien ne l'empêchait de se rendre à la mosquée la plus proche, l'Assemblée étant un lieu de discussion et non de prière.

Ces deux exemples montrent de façon, certes un peu caricaturale, quelques uns des défis auxquels l'Égypte va se trouver confrontée avec la victoire des partis de l'islam politique aux dernières élections législatives. Comment vont-ils concilier politique et religion ? Comment les salafistes, qui participent pour la première fois à l'exercice du pouvoir, vont-ils se couler dans le moule du jeu de la démocratie ? Comment cohabiteront-ils avec les Frères musulmans au sein du Parlement ? Les mèneront-ils sur leur terrain d'une interprétation rigoriste des prescriptions de la *chari'a* ou, à l'inverse, les Frères musulmans choisiront-ils de faire alliance avec les partis libéraux ?

Avec les « printemps arabes », suivis des « automnes islamistes », la question de la place de la religion dans le processus de démocratisation a pris une importance toute particulière. Certains craignent qu'avec la victoire des partis islamistes aux dernières élections au Maroc, en Tunisie et en Égypte, et l'accession au gouvernement de ministres issus de ces majorités, on n'assiste dans ces pays à la mise en place d'un État islamiste sur le modèle de l'Iran ou de l'Afghanistan. En Égypte, le parti Justice et Liberté, branche politique des Frères musulmans, et le parti salafiste Al Nour, tous deux nouvellement reconnus, se retrouvent majoritaires au Parlement avec près de 70 % des sièges, laissant craindre en Occident, mais aussi au sein des Coptes, des libéraux et des jeunes révolutionnaires égyptiens, une ré-islamisation du droit. Cette dernière expression soulève cependant une double ambiguïté. D'une part, elle pourrait laisser entendre que le système normatif égyptien antérieur à la chute de Moubarak était laïc et totalement détaché de la religion. D'autre part, le terme « *chari'a* » est un terme générique, qui peut donner lieu à des interprétations très différentes. Or, jusqu'à présent, les acteurs qui s'y sont

référés se sont bien gardés de préciser en quoi consistera son application et, en particulier, quelles normes et institutions ils souhaitent réintroduire en Égypte.

## **La place de la *charî'a* en égypte avant la chute de moubarak**

L'article 2 de la Constitution égyptienne de 1971, tel qu'amendé en 1980, avait consacré pour la première fois la valeur normative de la loi islamique en faisant des principes de la *charî'a* « la source principale de la législation ». Avec cette référence constitutionnelle, la loi islamique s'était donc vue intégrée au droit positif, sans toutefois que soient précisés les effets juridiques précis d'une telle incorporation.

Littéralement, la *charî'a* est la loi divine, l'ensemble des normes révélées par Dieu à travers le Coran et les faits et dires du Prophète (la *Sunna*). Mais ces normes, souvent ambiguës et parfois contradictoires, ont donné lieu à des interprétations très différentes par les juristes théologiens des premiers siècles de l'islam, caractérisés par l'existence de quatre écoles reconnues comme légitimes. Cette diversité se retrouve dans la pluralité des codes du statut personnel du monde arabe contemporain, seul domaine qui trouve partout encore ses racines dans le droit musulman.

L'article 2 de la Constitution de 1971 étant formulé de façon trop générale pour se voir accorder des effets directs, il avait besoin d'être explicité pour pouvoir être mis en œuvre. De quels principes de la *charî'a* s'agissait-il ? À quelle école juridique convenait-il de se référer pour les identifier ? De quelle législation devaient-ils être la source ? Quelles branches du droit étaient-elles concernées ? Au niveau politique, le fait que l'islam soit la religion de l'État devait-il entraîner la mise en place d'un régime théocratique caractérisé par une fusion du politique et du religieux ?

C'est au Parlement, et non aux hommes de religion, qu'il était revenu de mettre en œuvre cette disposition au niveau

législatif; et à une juridiction, la Haute Cour constitutionnelle, gardienne de la Constitution, qu'il avait incombé de vérifier la conformité à l'article 2 des lois et règlements en vigueur. En pratique, cette autorité, composée de juges ordinaires formés dans les facultés égyptiennes de droit et non de spécialistes de théologie musulmane, avait adopté une lecture très progressiste du droit musulman, réduisant considérablement la portée de l'article 2 en établissant une distinction au sein des principes de la *chari'a* entre principes absolus et règles relatives. Seuls les premiers étaient contraignants et figés, les règles relatives de la *chari'a* devaient, en revanche, s'adapter aux exigences de l'évolution de la société dans le temps et dans l'espace. La Cour avait affirmé également que les juges ne pouvaient refuser d'appliquer un texte législatif qu'ils estimeraient contraire à la loi islamique et lui substituer un principe tiré de la *chari'a*. Il revenait au législateur, et à lui seul, de modifier les textes pour les rendre conformes à la loi islamique.

En pratique, la référence constitutionnelle à la valeur normative de la *chari'a* n'avait pas entraîné de modification majeure du droit égyptien, sécularisé depuis plus d'un siècle. Dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'Égypte avait en effet importé des codes français pour les nouvelles juridictions mixtes et nationales qui venaient d'être créées. Au lieu de rechercher comme auparavant des solutions dans les traités classiques des grands théologiens juristes du droit musulman, eux-mêmes fruits d'une interprétation du Coran et de la Sunna, les juges avaient été invités à appliquer ces lois dans les affaires qui leur étaient soumises. Ces codes avaient ensuite été amendés, parfois remplacés, mais ils restaient imprégnés du droit français.

Peu de références à des notions ou à des normes de droit musulman survécurent à la codification, à l'exception de certaines procédures civiles (comme la *hisba*<sup>1</sup>) ou de quelques dispositions du code civil. Mais le fait que les normes ne soient pas fondées sur le droit musulman n'entraîne pas nécessairement qu'elles lui soient contraires. La construction juridique positive peut en effet être validée par sa non-contradiction avec la loi islamique ou par une interprétation évolu-

1. Doctrine de conformité intégrale avec la *chari'a*, ce terme désigne une institution de contrôle du respect de la morale publique. La *hisba* s'apparente aujourd'hui à une police des mœurs, appuyée par une milice et encourageant la délation, notamment en Égypte, en Afghanistan et au Nigéria. [ndlr]

tive de ses dispositions. Le code pénal, quant à lui, ne reprit pas les catégories, principes, infractions ou sanctions du droit pénal islamique. Il n'y fut plus question de *hudûd*, de *diyya*, de lapidation ou de flagellation mais de crimes, délits et contraventions. Les seules sanctions prévues étaient les amendes, les peines privatives de liberté, voire la peine de mort pour certains crimes, et non les châtiments corporels. Le code pénal égyptien reposait sur le principe selon lequel il n'y a pas de pénalité sans texte, principe inconnu du droit musulman classique où les juges tranchaient les litiges au cas par cas, sur la base d'incriminations trouvées dans les compilations de cas élaborées par les premiers savants de l'islam.

Au début du xx<sup>e</sup> siècle, le droit de la famille, qui était resté régi jusqu'alors par les principes de l'école juridique hanafite, avait lui aussi commencé à être codifié pour exposer de façon systématique et rationnelle une grande partie de ses règles. Cette codification avait également été un moyen pour l'État égyptien d'affirmer son contrôle sur la société, en retirant une partie de ses pouvoirs à l'élite religieuse et en se posant comme centre unique de décision et seul habilité à dire le droit. Elle avait aussi permis au législateur d'introduire des réformes substantielles au droit de la famille, en puisant indifféremment dans le corpus normatif des différentes écoles de droit musulman pour garantir la légitimité de ces modifications. L'État égyptien s'était attaché à présenter ses réformes comme le résultat d'un processus interne de rénovation, issu du droit musulman et respectant les principes de l'islam, et non comme l'importation de normes étrangères. Le droit de la famille a en effet toujours été chargé d'une symbolique politique forte et exprimerait une identité musulmane que l'État, gardien des valeurs religieuses, devrait respecter impérieusement.

Si l'Égypte a toujours proclamé son attachement à la *charî'a* et son engagement à en respecter les valeurs religieuses et culturelles fondamentales, la référence constitutionnelle à la valeur normative de la *charî'a* n'avait donc pas entraîné de bouleversements du système juridique. Il est vrai que la *charî'a* continue de constituer la référence ultime et parfois suprême, par le biais notamment du recours par les juges à la

notion d'ordre public, ensemble de principes qui protègent les valeurs les plus importantes de la société égyptienne, dont l'islam a été reconnu comme composante. Mais on est loin du droit islamique classique, où les normes devaient être recherchées par les juges (*qadis*) dans les traités d'interprétation du Coran et de la Sunna, et où le « détenteur de l'autorité » ne pouvait légiférer.

Au niveau politique, la référence à l'islam comme religion de l'État n'avait pas entraîné l'application d'un modèle islamique d'organisation du pouvoir. Les institutions égyptiennes avaient rompu avec la pensée musulmane classique et reposaient sur le concept moderne d'État-nation et non sur celui, traditionnel, de califat. Les autorités publiques étaient organisées selon les principes de séparation des pouvoirs, de Parlement élu, de souveraineté populaire et de démocratie. Le politique et le religieux étaient séparés et les hommes de religion ne jouaient pas de rôle officiel dans l'exercice du pouvoir. S'ils étaient parfois consultés, par exemple en matière de censure artistique, leur opinion n'avait qu'une portée consultative.

En pratique, l'attachement à la religion proclamé au niveau de la Constitution égyptienne avait donc eu très peu d'effets juridiques et politiques et était resté de l'ordre du symbolique. L'insertion de cette référence religieuse constituait surtout un marqueur d'identité et servait au régime pour contrer la montée de l'opposition islamiste en promouvant un islam officiel et en se réappropriant le référent religieux à des fins de légitimation.

## **La référence à la *charî'a* dans le processus de transition institutionnelle**

Dès son arrivée au pouvoir, après la chute de Moubarak le 11 février 2011, le Conseil suprême des forces armées décida d'amender la Constitution et de soumettre les amendements à référendum. Les groupes islamistes leur apportèrent un sou-

2. L'article 2 de la Constitution égyptienne stipule : « *l'islam est la religion de l'État, dont la langue officielle est l'arabe ; les principes de la loi islamique constituent la source principale de législation* ».

tien inconditionnel, n'hésitant pas à déplacer le débat sur le terrain du religieux pour convaincre le peuple de voter en leur faveur. Alors que les réformes soumises à l'approbation populaire portaient essentiellement sur l'organisation des scrutins présidentiels et parlementaires, les Frères musulmans prétendirent que leur rejet entraînerait la disparition de l'article 2 de la Constitution<sup>2</sup>. Ils furent soutenus par les salafistes, qui allèrent jusqu'à affirmer que voter « oui » était un devoir religieux. La principale préoccupation des groupes islamistes était en fait que les amendements soient adoptés, afin que le processus de réforme puisse suivre son cours et atteindre rapidement l'étape suivante : les élections législatives, qu'ils savaient être en mesure de remporter.

En face, la plupart des groupes libéraux et des forces de gauche, de même que les jeunes révolutionnaires et les coptes, appelèrent à voter contre les amendements, protestant à la fois contre leur procédure d'élaboration, leur caractère limité et le contenu critiquable de certaines dispositions. De plus, pour eux, la Constitution de 1971, jugée responsable de la dérive autoritariste de l'ancien président, aurait dû être entièrement abrogée et non simplement amendée. Les amendements furent soumis à référendum le 19 mars 2011 et adoptés à une majorité écrasante de 77,2 %, avec un taux de participation de 41 %. Ce résultat fut considéré comme une victoire des mouvements islamistes et du Conseil suprême des forces armées, même si beaucoup d'électeurs se prononcèrent sans doute en faveur des amendements dans le seul but d'accélérer le rétablissement de l'ordre et de la stabilité dans le pays.

Quelques jours plus tard, la Constitution de 1971, suspendue le 13 février et amendée le 19 mars, fut finalement abrogée et remplacée par la Déclaration constitutionnelle du 30 mars 2011, dont l'article 2 reprit mot pour mot l'article 2 de l'ancienne Constitution. Cette déclaration intérimaire était appelée à organiser le pouvoir jusqu'à l'adoption d'un nouveau texte constitutionnel. Elle prévoyait que le nouveau Parlement devrait nommer une assemblée constituante, chargée d'élaborer une nouvelle charte fondamentale. Cette question de l'adoption d'une nouvelle Constitution, et en



particulier la définition en son sein de l'identité de l'État et des liens entre religion et État, fut l'un des principaux enjeux du processus de transition démocratique.

On constata à cette occasion que les partis islamistes n'avaient pas le monopole de la référence religieuse. En effet, la plupart des partis libéraux et de gauche parurent résignés, par réalisme, par opportunisme et/ou pour contrer les partis islamistes, à conserver dans le nouveau texte la disposition faisant des principes de la *charî'a* la source principale de la législation. Il est vrai qu'à l'heure actuelle, une telle référence semble faire consensus au sein de la société égyptienne, où elle fait écho à son identité religieuse; en outre, un parti appelant au retrait de cette disposition serait rapidement qualifié d'infidèle et n'aurait aucune chance de rallier un nombre important d'électeurs. Ces courants soulignèrent toutefois la nécessité de garantir également dans la Constitution la liberté religieuse et la protection des minorités.

Avant même la chute de Moubarak, la « clôture » du champ juridique et politique par le référent islamique avait fini par s'imposer aux organisations de la société civile. Accusé par les mouvements islamistes, les gouvernements, et même des courants nationalistes de gauche, de porter les valeurs de l'Occident et de faire le jeu de son impérialisme culturel, le mouvement féministe égyptien avait en effet choisi, par démagogie ou sincérité, de se placer de plus en plus sur le terrain du religieux. Les ONG féministes, même laïques, s'étaient ainsi mises à puiser de nouvelles interprétations dans les sources classiques de l'héritage islamique pour légitimer leurs revendications de modernisation de la condition féminine, affirmant que la *charî'a* telle qu'elle avait été interprétée reflétait une conception patriarcale, masculine, des sources traditionnelles et qu'en réalité la *charî'a* authentique, originelle, consacrait l'égalité des genres.

Même Mohamed Al Baradei, représentant des libéraux et des forces séculières, conserva la référence à la *charî'a* dans le projet de déclaration des droits qu'il proposa, tout en l'accompagnant de la protection de la liberté religieuse comme droit irrévocable. De même, la coalition du Bloc égyptien for-

mée de trois partis libéraux et de gauche – dont le Parti des Égyptiens libres, fondé par l'homme d'affaires copte Naguib Sawiris – souligna qu'elle approuvait l'article 2 et plusieurs de ses candidats illustrèrent leurs tracts électoraux par des versets coraniques. S'ils étaient d'accord pour conserver l'article 2 de la Constitution, les salafistes, quant à eux, demandèrent toutefois que le terme « principes » (*mabâdi*) soit remplacé par « règles » (*ahkam*) ou que « la *charî'a* islamique » soit la source principale de la législation, ce qui, pour eux, élargirait la valeur normative de la *charî'a* en englobant toutes ses normes. Ils insistèrent aussi pour que la Constitution exige que le président soit musulman.

Les libéraux s'opposèrent en revanche à la qualification de l'État comme « islamiste », en promouvant le concept d'État « civil » (*madani*), terme confus, ambigu et vague, ayant cependant l'avantage de représenter une alternative à la notion d'État « laïc » ou « séculier », dont la résonnance péjorative aurait renvoyé au concept d'apostat. Pour les islamistes, le terme s'oppose plutôt à État militaire. Les Frères musulmans se déclarèrent donc disposés à l'endosser, à condition d'y ajouter l'expression « à référence islamique ». Pour eux, l'État ne doit être ni aux mains des militaires, ni à celles des hommes de religion, mais doit être guidé par les objectifs de la *charî'a*. Leur guide suprême déclara en décembre 2011 qu'il n'y avait pas d'État théocratique en islam et que l'Égypte était déjà un État musulman. Le grand mufti Ali Gomaa souligna de son côté que le concept d'État civil n'était pas un modèle importé et qu'il était parfaitement compatible avec les règles de l'islam. Al Azhar adopta également une attitude modérée et modernisante, en proposant notamment un projet de charte basé sur une séparation absolue du religieux et du politique et sur la protection de droits fondamentaux. Les salafistes, en revanche, rejetèrent ce qualificatif comme impliquant une séparation de la religion et de l'État, contraire selon eux à l'islam et à la *charî'a*.

Quoi qu'il en soit, les partis islamistes n'ont pas défini ce qu'ils entendent concrètement par « réislamisation du droit » et sur les modalités concrètes de mise en œuvre de la référence

religieuse à la *chari'a* dans la Constitution. Conserveront-ils les législations et les institutions actuelles ou bien décideront-ils d'amender les lois et d'associer des hommes de religion à l'exercice du pouvoir? Les positions des uns et des autres restent peu claires et souvent contradictoires.

Les salafistes n'ont pas donné de précisions sur le type de régime politique qu'ils entendent mettre en place et sur les rapports entre religion et État qu'ils souhaitent instaurer. La création sur Facebook d'une page au nom du « Comité pour la promotion de la vertu et la prévention du vice », chargée de veiller au respect des règles de la *chari'a* à l'instar de son homologue séoudien, suscita les craintes les plus vives dans de nombreux milieux de la société. Bien que la page Facebook reproduise le logo d'un parti salafiste, ces derniers nièrent tout lien avec cette organisation et l'ancien mufti de la République affirma qu'une telle instance devait être contrôlée par l'État et non par des particuliers.

Le programme du parti salafiste Al Nour affirme, lui, l'égalité des hommes et des femmes dans leur dignité humaine mais souligne l'importance de maintenir leurs différences dans leurs rôles individuels et sociaux. Les Frères musulmans, quant à eux, ont déclaré que les femmes pouvaient se présenter aux présidentielles, mais qu'eux-mêmes ne soutiendraient qu'un candidat masculin. Leur programme comprend très peu de dispositions relatives au statut de la femme, affirmant seulement que leurs droits doivent être conformes aux principes de la *chari'a*.

Les réformes adoptées sous le règne de Hosni Moubarak, particulièrement celles relatives au droit de la famille, sont rejetées en tant que legs de l'autoritarisme de l'ex-président. Des groupes salafistes appellent ainsi à leur abrogation, en affirmant qu'elles ont été adoptées à la demande de Suzanne Moubarak et sont le produit du régime pro-occidental de son époux. Ce rejet de l'héritage de l'ex-président et ces appels à la purification du droit des influences occidentales visent en particulier la loi sur le *khul'* de 2000, qui avait permis à l'épouse d'obtenir un divorce sans faute, ainsi que celle qui avait confié la garde des enfants à la mère jusqu'à l'âge de 15

ans, ou encore l'amendement à la loi sur l'enfance, qui avait porté l'âge minimal du mariage pour la femme à 18 ans et donné le droit à la mère célibataire de déclarer la naissance de son enfant même de père inconnu.

Il est vrai que les réformes du droit de la famille ont toujours été politiquement coûteuses à mener et que les modifications suffisamment ambitieuses pour aller au-delà de l'interprétation traditionnelle de la *charî'a* sont généralement considérées comme des mesures impopulaires, allant à l'encontre d'une opinion publique traditionnellement conservatrice. Les réformes vraiment significatives qu'a connues l'Égypte ont été adoptées de façon autoritaire via le principe majoritaire, sans débats parlementaires ou en faisant fi des objections soulevées par les députés. Il n'est donc pas surprenant que ces réformes, initiées par des gouvernements ayant perdu toute légitimité, soient ensuite rejetées par la société.

Va-t-on assister à une ré-islamisation du droit pénal et à la mise en place des châtiments corporels ? Les Frères musulmans ont affirmé qu'ils n'appliqueraient pas les *hudûds* tant que près de la moitié de la population vivrait dans la pauvreté. Quant aux salafistes, ils prônent une application progressive de la *charî'a* d'une façon qui corresponde à la nature de la société, sans préciser à quel moment les *hudûds* pourraient être réinstaurés.

Les partis islamistes vont-ils étendre le rôle des banques islamiques et mettre en place une législation pour régler le secteur ? Les salafistes seraient favorables à une plus grande implication du financement islamique et à ce que les banques renoncent au système du prêt à intérêt, mais de façon graduelle.

La réislamisation pourrait finalement concerner essentiellement les mœurs et toucher en priorité la société elle-même et ses valeurs, à travers la moralisation des relations sociales et des comportements. Elle traduirait alors davantage l'aspiration à un retour à l'ordre et à la stabilité, à une certaine dignité, à une volonté de mettre en œuvre des prescriptions d'ordre moral ou éthique après une période marquée par la fraude, la corruption et l'autoritarisme. C'est dans cette optique que semblent se placer les partis salafistes, partisans

d'une lecture rigoriste de la loi islamique, qui souhaitent utiliser l'État pour transformer la société conformément à un agenda de valeurs morales et religieuses. Plusieurs membres extrémistes du mouvement ont ainsi tenu des propos provocateurs et inquiétants, prônant un islam austère et appelant à l'instauration d'un tourisme « *halal* », avec interdiction des bikinis et de la mixité sur les plages ou des boissons alcoolisées, ainsi qu'à l'imposition du port du voile. Certains ont même appelé à recouvrir les statues pharaoniques, qui seraient une incitation à l'idolâtrie, ont condamné les romans du prix Nobel de littérature Naguib Mahfouz en ce qu'ils violeraient les principes de l'islam et seraient une incitation à la débauche, à la prostitution et à l'athéisme, et affirmé qu'il ne fallait pas célébrer les fêtes chrétiennes ni adresser des vœux aux chrétiens en ces occasions ou encore que voter pour un candidat musulman qui ne prie pas, un copte ou un laïc serait interdit. Ces déclarations vont toutefois à l'encontre des positions officielles du parti et son porte-parole s'est démarqué de ces propos en affirmant qu'ils n'engageaient que leurs auteurs et ne représentaient en rien la position du parti lui-même. Il invita leurs auteurs à ne plus s'exprimer publiquement et nia vouloir mettre en place des codes vestimentaires ou même interdire l'alcool aux étrangers, ajoutant qu'il était dans leur intérêt de développer le secteur touristique. Les différences entre courants et les déclarations souvent contradictoires entre la base et la direction montrent que ces partis nouvellement créés n'ont pas encore de ligne directrice bien définie et peinent à maintenir leur cohésion interne.

Les Frères musulmans, plus pragmatiques et expérimentés, ont un discours beaucoup plus modéré et affirment ne pas vouloir toucher au tourisme, même si, là encore, certains de ses membres invitent à une plus grande prudence et à la prise en considération des valeurs et des normes de la société dans la réglementation du tourisme. Le président du parti Justice et Liberté s'est par exemple engagé à ne pas interdire l'alcool dans les hôtels.

### *Islamiser la modernité ?*

Si la société égyptienne est pieuse et conservatrice et souhaite renforcer le respect des valeurs religieuses, rien n'indique toutefois qu'elle souhaite une application plus rigoureuse de la *charî'a*. La victoire des partis islamistes n'est sans doute pas tant due à un désir d'islamisation intégrale du droit et des institutions qu'à une demande d'amélioration de la gouvernance publique, de renforcement de la justice sociale et de retour à l'ordre et à la stabilité économique après une phase d'autoritarisme et d'instabilité révolutionnaire. Les Frères musulmans étaient le seul parti vraiment organisé, connu des électeurs et profondément ancré dans la société depuis des décennies. Sa réputation de probité, son engagement sur le terrain caritatif à travers des services sociaux, sa non compromission avec les anciens dirigeants, son discours moralisant et conservateur, s'appuyant sur la défense de valeurs traditionnelles comme la famille et la chasteté, ont fait écho au conservatisme de la société et à son désir de moraliser la gestion publique. Le programme et la campagne électorale des partis islamistes ont reposé davantage sur les questions d'intérêt général à régler, comme la restauration de l'ordre public et la lutte contre la crise économique, que sur des sujets d'ordre religieux.

Il faut également souligner que c'est au sein du Parlement, institution inconnue du droit musulman, que les partis de l'islam politique vont lutter pour faire adopter de nouvelles lois susceptibles de renforcer la valeur normative de la *char-rî'a* – lois dont le concept est totalement étranger au droit islamique, où les sources principales de la loi sont le Coran et la Sunna, tels qu'interprétés par les premiers théologiens juristes. Jusqu'à présent, tous les acteurs semblent accepter de se placer sur le terrain de la légitimité démocratique et constitutionnelle. Ils luttent pour contrôler le processus d'élaboration de la nouvelle Constitution et non pour réinstaurer un modèle de constitutionalisme islamique où les normes seraient issues de la doctrine, où les pouvoirs seraient concentrés aux mains du « détenteur de l'autorité » et où le concept

d'État serait inconnu. Si leur programme est loin d'être libéral, ils semblent toutefois accepter les règles du jeu démocratique et ne militent pas pour une subordination du politique au religieux. Affirmant incarner la volonté populaire, ils ne remettent pas en question l'existence des institutions modernes, comme le Parlement, les tribunaux ou les services administratifs, qu'ils entendent utiliser pour transformer la société. Ils agissent comme s'ils voulaient islamiser la modernité, l'appliquer dans une forme qui respecte l'islam. Le salafiste qui appelait à la prière dans l'hémicycle de l'Assemblée ne demandait pas la disparition du Parlement, des lois, de la Constitution ou de l'État, mais de pouvoir introduire une obligation religieuse dans le fonctionnement d'une institution représentative moderne.

L'avenir dira s'il s'agissait d'une adhésion purement tactique aux principes de l'État moderne et, en particulier, s'ils se plieront à la règle de l'alternance du pouvoir en cas d'échec aux prochaines législatives. Quant au débat autour de la référence religieuse dans la prochaine Constitution, les enjeux portent peut-être moins sur la formulation des dispositions renvoyant à l'islam et à la *chari'a* que sur le contexte et les conditions de leur mise en œuvre. De leur côté, les partisans d'une application restrictive du droit musulman se battent à présent pour être bien représentés au sein de l'Assemblée constituante, afin de pouvoir introduire dans le texte constitutionnel des contre-pouvoirs et des garanties de protection des droits de l'homme et des libertés fondamentales, qui pourront venir contre-balancer d'éventuelles références à la *chari'a*. Tout dépendra en fin de compte de l'organe chargé de veiller au respect de la Constitution, et en particulier de ses dispositions faisant référence à la *chari'a*: les islamistes conserveront-ils la Haute Cour constitutionnelle? Nommeront-ils en son sein des magistrats plus proches de leur pensée religieuse et politique? Ou bien confieront-ils cette tâche à Al Azhrar, ou même à un comité de dignitaires religieux?

N. B.-M.