



HAL
open science

Laïcité et religion en Tunisie

Mustapha Bakir

► **To cite this version:**

Mustapha Bakir. Laïcité et religion en Tunisie. Linguistique. Université de Strasbourg, 2016. Français. NNT: 2016STRAC030 . tel-01534124

HAL Id: tel-01534124

<https://theses.hal.science/tel-01534124v1>

Submitted on 7 Jun 2017

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.



UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITÉS

Groupe d'Études Orientales, Slaves et Néo-helléniques (GEO – EA 1340)

THÈSE DE DOCTORAT

POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG EN
ÉTUDES ORIENTALES, MÉDITERRANÉENNES ET SLAVES

ÉTUDES ARABES

Présentée par

Mustapha Bakir

Soutenue le 16/09/2016

Laïcité et religion en Tunisie

Directeur de thèse : **Professeur Nehmetallah ABI-RACHED**

Membres de jury

ABI-RACHED Nehmetallah (Professeur), Université de Strasbourg (Directeur de thèse)

WEBER Edgard (Professeur émérite), Université de Strasbourg (Examineur)

CHABIR Ayadi (Professeur), Institut National des langues et Civilisations Orientales (Rapporteur)

DENOOZ Laurence (Professeur), Université de Lorraine (Rapporteur)

Dédicaces

Je dédie ce travail :

A la mémoire de mon père.

A ma mère qui m'oriente dans ma vie.

A ma femme.

A mon fils qui s'est marqué par son courage tout le long de mon absence.

A mes frères et leurs familles.

Remerciements

Je tiens à exprimer ma reconnaissance à tous ceux qui m'ont aidé à réaliser ce travail.

Je tiens d'abord à remercier mon directeur de thèse, Professeur Nehmetallah ABI-RACHED pour ses encouragements et son soutien pendant la réalisation de ce travail et ses corrections.

Je tiens à manifester ma reconnaissance à mon professeur Edgar Weber, qui m'a dirigé pendant ma première année. Ses conseils m'ont bien orienté vers l'achèvement de cette thèse.

Je tiens à remercier Professeur Laurence DENOZ et Professeur Ayadi CHABIR qui m'ont fait l'honneur de juger mon travail.

Je tiens à remercier toute ma famille qui m'a accoté, ma mère Mennana, mes frères : Mohamed Hédi, Mohamed Amir et Mohamed, mes beaux-parents Fethi et Sallouha JAAFAR.

Enfin, je remercie mes amis parisiens, tunisiens et strasbourgeois, toute personne qui s'est engagée avec moi dans cette expérience.

« Le changement prouve la contingence empirique, c'est à-dire que le nouvel état, sans une cause appartenant au temps précédent, n'aurait pu par lui-même intervenir d'une manière qui fût conforme à la loi de causalité »

Kant, Critique de la raison pure

Tableau de translittération

,	ا
b	ب
t	ت
ṭ	ث
g	ج
h	ح
ħ	خ
d	د
ḏ	ذ
r	ر
z	ز
s	س
š	ش
ṣ	ص

ḏ	ض
ṭ	ط
ẓ	ظ
‘	ع
ġ	غ
f	ف
q	ق
k	ك
l	ل
m	م
n	ن
h	ه
w	و
z	ي

Sommaire

Introduction générale : problématique et cadre théorique 8

Partie 1. Le concept de laïcité, de l'originalité occidentale à la spécificité tunisienne à travers l'œuvre de Bourguiba 17

Chapitre 1. La laïcité : un concept universel 17

1. La laïcité : un concept d'inspiration française 17
2. La laïcité : un préalable indispensable à la modernité d'État 19

Chapitre 2. En Tunisie : une approche de la laïcité 23

1. La laïcité dans les pays musulmans 23
2. Un islamisme affirmé dans le contexte des pays musulmans et en Tunisie 26
3. La tendance tunisienne face à la laïcité..... 34
4. La tendance moderniste de l'État face à la laïcité en Tunisie..... 36

Chapitre 3. Bourguiba : une approche complexe de la laïcité en Tunisie..... 39

1. Une laïcité personnalisée 39
2. L'idée de réforme de Bourguiba, fondement de la laïcité en Tunisie..... 40
3. L'ig'tihād ou la rénovation..... 43
4. Une laïcité instrumentalisée..... 51
5. Bourguiba : vers la fin 57

PARTIE 2. LE DÉCHIREMENT DE LA SOCIÉTÉ TUNISIENNE ENTRE ISLAMISME ET LAÏCITÉ (1956-2011) 73

Chapitre 1. Le mouvement islamiste en Tunisie..... 76

1. Les origines de l'islamisme et de l'identité musulmane 76
2. La thèse du M. T. I : l'islamisme est la condition du salut de la société 87

Chapitre 2. L'espace public en Tunisie entre islamisme et réformisme 97

1. L'individu comme citoyen et la pratique de la religion 97
2. Le citoyen tunisien partagé entre islamisme et modernisme 102
3. La sécularisation comme solution ? 107

4.	Autre choix de modernité.....	109
Chapitre 3. La question de la femme dans le champ du réformisme en Tunisie		113
1.	Rappel historique	113
2.	L'ère coloniale	116
3.	Tāhar al-Ḥaddād	120
Chapitre 4. La femme : pierre angulaire du réformisme en Tunisie		127
1.	La laïcité en Tunisie.....	127
2.	La femme tunisienne : aspect culturel et religieux	128
Chapitre 5. Le voile entre interprétation du texte coranique et modernité religieuse... 148		
1.	La problématique du voile musulman : subordination féminine à Dieu ou à l'homme ?	148
2.	Ḥiğāb entre le politique et le religieux.....	161
Chapitre 6. Le voile : sa dimension religieuse symbolique et l'affirmation identitaire . 168		
1.	La dimension symbolique de la religion.....	168
2.	Le symbolique dans la culture musulmane.....	173
3.	Représentations traditionnelles de l'éducation féminine	177
PARTIE 3. EFFERVESCENCE DE LA PENSÉE TUNISIENNE CONTEMPORAINE FACE AU CHOIX ENTRE APPROPRIATION ET ADAPTATION À LA LAÏCITÉ		192
Chapitre 1. La difficulté pour les pays arabes d'assimiler la laïcité ?.....		193
Chapitre 2. Les penseurs contemporains Abdelmadjid Charfi et Mohamed Talbi : existe-t-il une prédisposition de la société musulmane à la laïcité ?		201
1.	Une nouvelle manière de lire le Coran	201
2.	La conscience musulmane entre fidélité au Coran et interprétation	214
Chapitre 3. Position de la pensée féminine tunisienne entre vie sociale et laïcité		229
1.	Olfa Youssef : la femme en question.....	229
2.	Amel Grami : le pensable et l'impensable dans la jurisprudence islamique	231
3.	Iqbal Gharbi : le fidèle dans la société.....	239
Conclusion générale		243

Introduction générale : problématique et cadre théorique

« Laïcité et religion en Tunisie ». Pourquoi un tel sujet de recherche et quelle est son importance ? Nous voulions étudier les différents aspects de la laïcité dans une terre nord-africaine et démontrer ses principes. Il fallait aussi démêler les spécificités de la religion en Tunisie. De l'ère de Carthage à celle de la République tunisienne indépendante, la société tunisienne a pu, bien qu'avec difficultés, garder un patrimoine culturel spécifique.

À cet égard, essayer d'appliquer un nouveau concept dans une « terre d'islam » est à première vue un pari difficile. En Tunisie, les prescriptions de l'islam issues de la civilisation arabe ont rallié les traditions locales, ce qui nous amène à constater l'apparition de nouvelles valeurs « arabo-musulmanes »¹.

Malgré l'Indépendance, la Tunisie reste marquée par l'Occident sur tous les plans économiques, juridique, politique et culturel. La société tunisienne s'est inscrite, suivant un processus historique complexe, dans un cheminement réformiste bien que nous trouvons une projection de la modernité occidentale notamment : « *Le décor, l'habit, les modes alimentaires, l'architecture - en réalité, se sont laissées envahir par les modes de l'Occident* »². Cette rencontre directe avec l'Occident a laissé ses traces dans la nouvelle Tunisie. La politique suivie à cette époque était un essai de synthèse entre tradition et modernité.

Bourguiba innove, en proposant une nouvelle interprétation de l'héritage islamique. Il veut démontrer que l'intervention des théologiens en la matière religieuse, ne peut en aucune manière, avancer les sociétés vers la modernité. La nouvelle lecture « réformiste » doit désormais occuper la pensée des Tunisiens.

Lorsqu'on parle de laïcité en Tunisie dans le sens de séparation entre religion et politique, dans un cadre philosophique et socio-culturel, comment peut-on juger cette séparation ? Existe-t-il un conflit de définition ?

¹ Nawel Gafsia, « La réouverture par Bourguiba des portes de l'ijtihad. Formation et dissolution du lien matrimonial en Tunisie », [En ligne], URL : <http://www.dhdi.free.fr/recherches/etudesdiverses/memoires/gafsiamemoir.doc>.

² Yadh Ben Achour, *Politique, Religion et Droit dans le monde arabe*, Tunis, Cérès Production, 1992. p. 124.

Quand Bourguiba a essayé de fonder un pays laïc, n'a-t-il pas dévié détourné le sens de « séparation » ? Le projet réformateur appliqué en Tunisie, est-t-il un vrai projet de modernité. Le nouveau code était considéré comme l'un des grands axes de la modernisation du pays. Puisque : « *Ce qui est à l'actif de Bourguiba, c'est que ce code est considéré dans le Maghreb, le Monde arabe et l'Occident comme le plus moderne, voire le plus avant-gardiste de l'époque* »³.

Ce qui caractérise l'audace moderniste de Bourguiba, c'est qu'il s'est engagé à moderniser l'enseignement. Pour évaluer la pertinence de la modernité, Bourguiba a favorisé l'enseignement bilingue plus ouvert qui a remplacé l'enseignement religieux zitounien (relatif à la mosquée de la « Zitūna »).

Notons également que la dernière décennie du pouvoir de Bourguiba fut la période la plus mouvementée et la plus conflictuelle. Jean Baubérot la résume ainsi : « *Un nouveau problème apparaît : concilier la religion « affaire privée » et la liberté religieuse de ceux qui sont convaincus que la religion comporte nécessairement une dimension sociale* »⁴.

Cette période est marquée par la vieillesse de Bourguiba d'une part, et par la crise politique et économique d'autre part. Profitant du contexte, le groupe islamiste « Al-Nahdha », a voulu marquer sa présence dans la scène politique et imposer son projet islamiste. Un autre évènement marque cette phase du pouvoir, c'est le retour massif des Tunisiens vers la pratique de leur religion en toute liberté. Fidèles à leur identité islamique, ils célèbrent l'īd, commémorent le mois de ramadān et Le « Mawlid » et occupent les « zawāyā » pour chanter des chants soufis, etc. Tel est le quotidien des Tunisiens.

Ce quotidien est aussi marqué par le combat de la génération féministe dont le mouvement revendique le droit à l'égalité et s'attaque aux violences faites aux femmes au nom des lois patriarcales.

Le changement de présidence en novembre 1987 constitue une étape d'une importance majeure pour la femme tunisienne. Elle est plus sensible que jamais à sa liberté privée comme partenaire à part égale avec l'homme. Pour regagner du terrain, elle a fondé des associations défendant sa cause. L'Association Tunisienne des Femmes Démocrates (ATFD) ainsi que

³ Mohamed Chargraoui, « La politique d'arabisation en Tunisie : Mystification idéologique et cafouillage empirique », *Revue tunisienne des sciences sociales*, Tunis, (éd.), Cérès, 1995, p. 106.

⁴ Jean Baubérot, *La laïcité quel héritage ?*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 79.

l'Association des Femmes pour la Recherche et le Développement (AFTURD) ont été créés respectivement le 6 août 1989 et le 15 février 1989⁵.

Mais pourquoi donc la société tunisienne est-elle réfractaire au projet de modernité ? Quelles sont donc les causes du combat social entre les traditionnels fidèles à la culture islamique et les modernistes à la suite de Bourguiba ?

Dans cette lumière, nous essayerons d'analyser les étapes de libération de la société vis-à-vis du pouvoir religieux. La problématique générale qui structure cette recherche, c'est de comprendre comment, s'agissant du rapport laïcité-religion, la Tunisie se trouve dans un rapport complexe entre les pouvoirs religieux et politique.

Pour comprendre l'émergence de l'islam politique, son aménagement et son inscription dans le paysage tunisien, il est nécessaire d'étudier la relation entre religion et politique, depuis l'Indépendance de ce pays.

En la comparant aux autres pays du Maghreb, la Tunisie est le pays le plus « *a-typique* »⁶. Nous pouvons la qualifier ainsi depuis la période « *Beylicale* »⁷. En poursuivant le processus réformiste, Bourguiba « *À la veille même de l'instauration du Protectorat français, allait s'engager dans un processus de réformes tendant à réaménager son rapport à la société dans une perspective nationale moderne* »⁸.

Dans la Tunisie contemporaine, Bourguiba inscrit le mouvement moderniste au sein de la société tunisienne en permettant au régime politique d'intervenir dans l'espace religieux.

Bourguiba, tout juste élu président et considéré comme « *libérateur de la Tunisie* », est acquis à l'idée d'ouvrir la porte à l'effort d'interprétation : « *l'Iğtihād* »⁹ et à favoriser la prédominance de l'interprétation basée sur le raisonnement plutôt que la lecture littérale comme mouvement de pensée que les religieux ont adopté. L'enjeu politique de Bourguiba se

⁵ Sana Ben Achour, « Féminisme d'État ou défiguration du féminisme », in *Mélanges Mohamed Charfi*, Tunis, Centre de publication universitaire, 200, p. 413. Voir le site <http://www.manifeste.org/article.php>. Consulté le 12 octobre 2010.

⁶ Michel Camau (dir.), *Tunisie au présent. Une modernité au-dessus de tout soupçon ?*, Paris, CNRS, 1987, pp. 11-49.

⁷ C'est la période où la Tunisie était sous le pouvoir des Beys, princes de la ville.

⁸ Michel Camau, *op. cit.*, p. 12.

⁹ L'effort d'interprétation.

situe entre le réformisme et le modernisme. Pour mettre un terme à l'hégémonie de la religion, il a désacralisé plusieurs institutions religieuses.

L'œuvre de Bourguiba ne s'arrête pas à ce stade, mais le dépasse pour réformer aussi des institutions sociales comme la polygamie, la justice. Il décide d'affronter les conservateurs musulmans.

Analyser comment Bourguiba s'inscrit dans le projet de modernisation de la société nous permettra ensuite de répondre à la question suivante : À travers les expériences de chef d'État de Bourguiba et Ben Ali, peut-on parler d'un pouvoir moderne ?

Notre recherche tourne autour de trois domaines fondamentaux : Le premier est le domaine théologique. La question majeure sera la compatibilité de la laïcité avec les traditions de la société tunisienne musulmane. Le deuxième est le domaine juridique, dans lequel nous essayons d'interroger le statut de la pratique religieuse des tunisiens et enfin, le domaine socio-culturel s'intéressera à l'effervescence de la pensée tunisienne contemporaine dans son choix entre appropriation et adaptation de la laïcité.

Le but de notre étude est d'analyser le fonctionnement et la stratégie politico-religieuse de l'État. L'hypothèse du départ consiste à dire que la gestion des affaires religieuses et politiques en Tunisie, relève que l'État pu instaurer un espace régulateur entre la laïcité et l'islamisme, sans doute si opposés.

Mais comment pouvons-nous définir la laïcité en général avant d'explorer la tendance tunisienne ?

LA LAÏCITÉ

Qu'elle soit en Occident ou en Orient, en rapport avec les religions ou les jurisprudences, la laïcité est un sujet tabou en islam. Il est primordial de souligner que cette question est toujours abordée sous un angle particulier : Pour les adhérents de la culture islamique, la laïcité est conçue comme un concept appartenant à une culture occidentale, car dans l'islam comme religion, les deux espaces spirituel et temporel, public et privé – se confondent. La laïcité sera anéantie sur cette terre. L'Arabie Saoudite et les pays du golfe représentent de bons exemples de la non-application de la laïcité.

Pour les adhérents du mouvement réformiste, la laïcité, fidèle à la tradition rationnelle, a connu un grand essor dans sa terre natale. Il peut en être de même dans la culture orientale si nous lui préparons des conditions favorables.

Certes, le concept de la laïcité accentue une énigme dans l'approche des sciences humaines, puisque c'est « un vocable qui appartient à deux ordres de significations : Le premier relève de l'usage social, le second d'une analyse académique »¹⁰. La laïcité peut être définie comme mouvement d'émancipation des institutions publiques ou des personnes de toute emprise religieuse¹¹. Dans ce sens nous pouvons l'admettre comme séparation entre religion et politique.

En effet, la séparation de l'institution religieuse et du pouvoir politique, la neutralité de l'État et la liberté religieuse constituent les objectifs de la laïcité¹². La laïcité peut aussi se définir comme « sécularisation ». C'est pourquoi on peut reconnaître que la sécularisation est l'œuvre d'une évolution sociale qui selon Jean Baubérot, « *provoquait des changements socio-religieux* »¹³.

Le rapport entre islam et la laïcité engendre deux lectures : La première lecture « fondamentaliste » rejette catégoriquement la laïcité face à l'héritage islamique. Elle se réduit à une simple lecture littérale des textes coraniques, aux dogmes et à la jurisprudence islamique : la « *šarī'a* ». Cette lecture considère que la problématique laïque est inscrite dans le monde occidental et que par-là, elle est étrangère aux sociétés musulmanes. Cette position se base sur l'hypothèse que l'islam comme civilisation n'a pas connu le même cheminement de la laïcité face à l'église. Il en découle donc l'hypothèse qu'il est inutile de parler de laïcité en « terre d'islam ».

La deuxième lecture se base sur l'interprétation que constitue l'« *iğtihād* ».

Fait remarquable à nos yeux, la laïcité en Tunisie a connu différentes approches suite aux mutations sociales et aux changements de stratégies politiques. Mais, en tant que première

¹⁰ Jean Baubérot, *Laïcité, laïcités reconfigurations et nouveaux défis*, Clamecy, La maison des sciences de l'homme, 2014, p. 11.

¹¹ Jean-Paul Willaime, « Les évolutions en Europe vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue », Lyon, (éd.), Olivétan, 2008, [Enligne], URL : http://www.symposiumterculturalisme.com/pdf/actes/Chap3_1WILLAIME.pdf.

¹² <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/144000277.pdf>

¹³ Jean Baubérot, « Sécularisation et laïcisation », [Enligne], URL : <http://jeanbauberotlaicite.blogspot.com>.

expérience d'une nouvelle orientation de la laïcité, la Tunisie reste un exemple à étudier pour les chercheurs qui souhaitent comprendre le rapport entre les pouvoirs politiques et religieux : Est-ce un rapport de soumission ou de conciliation ?

Laïcité, « 'almāniya », séparation, sécularisation, religion, politique : Pour quel modèle optera la Tunisie ?

Le mot laïcité est désigné en arabe par « 'almana » ou « 'almāniya ». Ces deux mots prennent leur racine étymologique de « 'ālam » (monde) d'où « al-'ilmānī » (le laïc) par distinction de « al-iklirīkī ».

En fait, l'appellation du mot traduit en langue arabe est récente, il est difficile de traduire le mot laïcité en arabe. La traduction la plus proche est 'almāniya même si ce terme ne désigne pas à vrai dire la laïcité.

Il fallait attendre une parution de la revue « Āfāq » qui a consacré un numéro spécial au concept de la laïcité. Le « šīḥ Abdallah al-'Alāyī », a abordé cette question dans un article de deux pages, ayant pour titre : « Le terme laïcité ». Dans son article, šīḥ Abdallah al-'Alāyī affirme que le linguiste turc « Šamsī », est le premier à utiliser ce mot repris par le dictionnaire « Muḥīt al-Muḥīt » par Butros al-Bustānī.

À vrai dire, le mot « 'almāniya » est ambigu et les notions telles que laïcité, laïcisme et sécularisation n'ont trouvé leur équivalent qu'après les années cinquante, ce qui explique la difficulté de permutation de ce concept dans le monde arabe.

En Tunisie, toutes les conditions sont favorables pour accueillir la culture laïque. Juste après l'Indépendance de la Tunisie en 1956, l'État tunisien s'est donné pour tâche de reconstruire la société sortant d'une longue période de dépendance : Les réformes modernistes s'attachent à transformer plusieurs domaines tels que la famille, l'éducation et l'organisation judiciaire.

Tous ces changements ont ravivé le débat sur la laïcité entre religieux et politiques¹⁴. De ce fait, le pouvoir politique a essayé de faire un « bricolage » entre l'Islam et la politique, l'exemple de Bourguiba qui s'est donné le rôle de chef de l'État politique et de chef religieux est à ce titre éloquent.

¹⁴Malika Zeghal et Khadija Mohsen-Fiani, « Le Maroc entre maintien de l'ouverture politique et défi du laxisme », in *Afrique du Nord, Moyen Orient. Espace et conflits*, Paris, 2004.

Ce choix bourguibien, a donné lieu à une politique qui étatisait l'islam plutôt qu'elle islamise l'État, mais malgré les efforts de l'État surtout dans la dernière décennie pour ré-islamiser la société afin de lui donner plus de liberté, la société tunisienne est restée partiellement sécularisée.

CONCORDANCE DE RECHERCHE ET MÉTHODOLOGIE

Afin de bien mener cette recherche sur la double question Laïcité/Religion en Tunisie, nous avons choisi d'analyser le rapport entre laïcité et religion en tenant compte des critères historiques et des changements d'attitudes sociales dans la société tunisienne.

La vie actuelle en Tunisie est pour nous un terrain tout à la fois favorable et indispensable malgré les difficultés auxquelles fait face tout chercheur en sociologie des religions, en sciences juridiques ou même en histoire, à cause de la sensibilité du sujet traité.

Nous avons choisi de structurer notre travail en trois grandes parties distinctes et complémentaires. Une première partie historique et analytique. La deuxième est descriptive et la troisième est interprétative.

La première phase historique et analytique sera consacrée au cadre général de la recherche. Nous allons nous focaliser dans cette étude sur le concept de laïcité, dans son terrain occidental. Dans cette première phase de recherche, nous nous intéressons à l'enracinement de la laïcité dans le contexte oriental et aux obstacles qu'a connus le pouvoir politique dans son initiative d'implanter la laïcité, repère de l'Occident, dans la société tunisienne musulmane. Par-là, deux questions nous semblent légitimes, à savoir en premier lieu, si le pouvoir politique représenté par Bourguiba a-t-il réussi à entraîner la société traditionnelle, à travers les enjeux de la modernité ? En deuxième lieu, Bourguiba a-t-il tenu sa promesse en s'attachant à l'identité tunisienne arabo-musulmane ? Ces deux questions nous permettent, dans un premier temps, de voir les effets de la politique réformatrice et laïque bourguibienne. L'expérience tunisienne comme première expérience connaîtra-t-elle le succès ou l'échec ? L'après Bourguiba, l'époque de Ben Ali qui a duré 23 ans comment la classer : Dans le même mouvement de modernisation ou comme un retour d'un pas en arrière vers la religion ? Toutes ces questions seront traitées en suivant la logique historique des événements qu'a connus la Tunisie.

La deuxième phase de notre travail prolonge le questionnement de notre thèse à savoir observer le déchirement de la société tunisienne entre islamisme et laïcité. Dans cette partie nous traiterons les questions de l'enracinement islamique et la tendance moderne.

Premièrement, nous analyserons les soubassements de la laïcité et de l'islamisme. Pour cela nous nous renvoyons aux textes de Sayyid Qutb et Al-Qaradâwî. Nous nous référons, pour ce qui est traduction du Coran à l'ouvrage de Denise Masson¹⁵. Nous nous intéresserons au concept d'« islamisme », la nature du mouvement et l'approche anthropologique de l'islamisme en Tunisie. Nous identifierons les différentes caractéristiques de l'islamisme dans la société. Le chapitre suivant sera une ouverture vers un nouveau concept primordial à savoir le réformisme. Ensuite, il sera nécessaire d'aborder le thème du réformisme face à l'islamisme notamment sur la question féminine.

Deuxièmement, nous étudierons la société tunisienne et la situation actuelle du citoyen entre les espaces privé et public. Nous nous pencherons ensuite sur le rapport entre la laïcité et la religiosité dans la société. Nous nous attachons à l'espace privé et ouvert de la femme.

Enfin, troisième grand axe de notre étude, s'intègre dans « l'effervescence de la pensée tunisienne contemporaine face au choix entre appropriation et adaptation à la laïcité ».

Dans cette dernière partie, nous serons attentifs à la thèse de modernisation de la pensée islamique. Dans cette perspective, nous nous intéressons d'abord aux travaux d'AbdelMajid Charfi et Mohamed Talbi. Si le premier nous a dévoilé sa « déconstruction » de l'héritage islamique à travers la notion de clôture ou scellement de la prophétie, le deuxième nie formellement cet héritage et nous invite à adopter le Coran comme seul héritage islamique. Ensuite, le souci de la pensée islamique semble rassembler une nouvelle génération de penseurs tunisiens, préoccupés en premier lieu par le sujet du problème féminin et son positionnement dans la société et face à la laïcité.

La dernière partie de notre étude sera donc consacrée à l'analyse des travaux de trois penseurs tunisiens : Olfa Youssef, Amel Grami. et Iqbal Gharbi.

Tels sont les grands axes retenus pour étudier les phénomènes de la laïcité et la religion en Tunisie à travers les travaux des chercheurs et également pour rendre compte du mouvement féministe et du voile en sciences humaines. La liberté religieuse entre loi positive

¹⁵ Denise Masson, *Le Coran*, Paris, Gallimard, 1967.

et jurisprudence occupe une place prééminente dans les études philosophiques, sociologiques, politiques et religieuses.

Partie 1. Le concept de laïcité, de l'originalité occidentale à la spécificité tunisienne à travers l'œuvre de Bourguiba

Chapitre 1. La laïcité : un concept universel

1. LA LAÏCITÉ : UN CONCEPT D'INSPIRATION FRANÇAISE

Pour bien saisir le sens de ce concept, il nous semble primordial de revenir sur l'histoire de la naissance même du mot. La laïcité, écrit Emile Poulat : « *N'est ni une notion simple, ni un phénomène simple, ni une simple question d'idéologie. Ce n'est même pas un terme univoque. Et les difficultés s'accumulent quand on cherche à la penser dans le long terme* »¹⁶.

Pour sa part, Jean Baubérot distingue deux phases constituant ce processus. La première, « *l'autonomie du pouvoir politique* » par rapport à la religion reconnaît alors que celle-ci appartient aux instances de la société. La seconde correspond à « *la limitation de la religion à la sphère privée* », au choix individuel, de là on peut parler de laïcité dans le sens d'une séparation des Eglises et de l'État¹⁷.

Le terme de « laïcité » est essentiellement francophone, historiquement et de façon privilégiée, le mot s'est construit en France. « *Historiquement, la doctrine de la laïcité de l'État s'est formée en réaction à l'Église catholique* »¹⁸.

De même, Jean Baubérot parle du second seuil de la laïcité en France en relevant qu'il ne s'agit pas là du seul modèle de séparation. Les autres nations n'allèrent pas si loin. Il ajoute : « *La séparation française, comme celle d'autres pays, est une production historique et sociale. Elle est le résultat d'un ensemble d'actions et de réactions dues aux différents*

¹⁶ Emile Poulat, *Liberté, Laïcité, La guerre des deux Frances et le principe de la modernité*, Paris, Cerf, 2008, p. 34.

¹⁷ La séparation de l'église et de l'État, dans la logique de la doctrine laïque, figure dès le début de la République dans le programme de quelques partis politiques. En 1904-1905, avec Combes, qui s'était déjà illustré en 1902 dans l'application de la loi du 31 Juillet 1901 sur les associations un projet de loi de séparation est déposé. C'est pourtant André Briand qui réalisera la séparation dans une perspective libérale : « *La République assure la liberté de conscience, elle garantit l'exercice des cultes* ». (Article 1)

¹⁸ Jean Baubérot, *op. cit.*, p. 76

groupes en présence. Par l'ensemble de ses comportements, le camp catholique l'a produite au même titre (quoique de façon différente) que le camp laïque »¹⁹.

D'autre part, la laïcité et la sécularisation sont deux termes proches et en partie synonymes. Avant de poursuivre notre recherche, il est impératif de définir le sens du mot sécularisation, Hervé Bleuchot la définit comme : « Une autre manière de nommer la sortie de la religion »²⁰.

Mais si nous sommes au moins d'accord sur le premier aspect séparatif, Jean-Paul Willaime, quant à lui, dépasse cette première définition pour l'associer à la sortie de la religion, pour lui la laïcité :

« N'est pas seulement la séparation des Églises et de l'État, c'est aussi l'endossement du système institutionnel séculier à une vision non religieuse de l'homme et du monde, déterminant un certain idéal moral et civique. C'est cet élément sociologique, à notre sens, qui définit la spécificité de la laïcité et permet de la distinguer d'une sécularisation institutionnelle et culturelle. On comprend mieux, dès lors, pourquoi un pays comme les États-Unis, où règne une stricte séparation des Églises et de l'État, n'est pas un pays laïque : Il manque, en effet, dans ce cas, une version non religieuse de l'homme et du monde présenté en alternative aux visions religieuses »²¹.

Quant à Fernand Buisson, il décrit la laïcité comme un double mouvement : La distinction entre différents secteurs d'activités publiques et leur autonomisation à l'égard de la sphère religieuse qui alors cesse d'être « englobant(e) »²².

La laïcité apparaît encore comme « le refus par l'État de toute sujétion envers l'Église »²³, il ajoute que : « La sécularisation, quant à elle, n'en demeure pas moins une sorte de consensus entre « une expérience religieuse à caractère personnel et mystique » et une « autonomisation réciproque de religieux et du politique »²⁴.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Hervé Bleuchot, *États, religions et liberté religieuses en méditerranée*, Paris, Fayard, 2005, p. 151.

²¹ Pierre-Jean Willaime, « la laïcité », in *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, 1982, p. 845.

²² François Buisson, *Dictionnaire de pédagogie*, publié de 1882- 1887.

²³ Laurent De Naurois, « laïcité », in *Encyclopédie Universalis*, tome XIII, Paris, 1992, pp. 415-420.

²⁴ *Ibid.*, p. 851.

De ce fait, les pays démocratiques peuvent donc être dits « laïques » au sens où ils respectent la liberté religieuse et, en général, les « *droits fondamentaux* »²⁵.

2. LA LAÏCITÉ : UN PRÉALABLE INDISPENSABLE À LA MODERNITÉ D'ÉTAT

2.1. Le lien entre laïcité et modernité

La question de la laïcité met en évidence des enjeux importants : Souveraineté de l'État, responsabilité du destin national, liberté des citoyens, croyants ou non-croyants face à l'État et face à la religion et concordance entre citoyens que distinguent leurs croyances et donc leur unité nationale.

En outre, la combinaison, d'une part, de références explicites à la législation islamique et d'autre part, de clairs emprunts aux codes laïcisés européens paraissent refléter une profonde ambiguïté des systèmes juridiques en Tunisie.

De son côté, Maurice Barbier, constate, comme Burhan Ghalioun, la difficulté de parler d'un État moderne sans ruminer la laïcité. Il indique qu' « *il existe un lien intime entre la formation de l'État moderne et la laïcité* »²⁶. La laïcité, concept typiquement français peut-elle être commodément appliqué en « terre d'islam », en l'espèce, à la Tunisie.

La liberté individuelle renvoie à la liberté de conscience c'est-à-dire la sphère individuelle est bien séparée de la sphère collective. Cette affirmation est conditionnée par la distinction entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. L'apport de John Locke est décisif à cet égard. En effet, il souligne que le pouvoir politique ne doit être relié « *qu'aux biens temporels et non aux choses spirituelles* »²⁷.

²⁵ La liberté religieuse est conçue comme un droit fondamental. Dans les convention européennes ou internationales. L'article 9 : concerne la liberté de conscience et l'article 14 interdit toute discrimination ethnique.

²⁶ Maurice Barbier, *La laïcité*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 80.

²⁷ John Locke, *Lettre sur la tolérance*, Paris, Flammarion, 1992, p. 107.

De même, cette liberté individuelle est conditionnée par la tolérance civile, d'une liberté pluraliste, en restant fidèle au terme défendu par Pierre Bayle qui opte vers « *un espace public pluraliste* »²⁸.

2.2. Les conceptions de la laïcité

Ce débat nous permet d'entrevoir trois conceptions. La première présente la laïcité comme spécificité française, la seconde la présente comme une analogie entre le politique et le religieux spécifiquement occidental quant à la troisième, la considère comme un concept universel. Mais comment peut-on définir la laïcité comme un principe ou un pacte ?²⁹ Les adhérents de la première thèse, qui soutiennent que la laïcité est une singularité Française, montrent que les articles de 1905 n'ont pas d'équivalent dans aucun autre pays³⁰. Comme la constitution française le proclame, la nation française est : « *Indivisible, laïque, démocratique et sociale* »³¹.

La deuxième thèse envisage que la laïcité dépasse la particularité française. Elle est conçue comme un concept universel adaptable à tout pays même musulmans. Selon cette vision, la laïcité a pour objectif d'organiser la vie sociale. La « *liaison dangereuse* »³² entre religion et politique dont parle Jean Baubérot, est particulièrement pertinente dans le cadre de la laïcité. Il envisage d'expliquer son attitude de recherche en mettant l'accent sur l'aspect problématique entre la religion et la politique. Selon lui, « *nous étudierons la liaison dangereuse entre religion et politique, problème épineux dont nous pensons, nous les Français, avoir trouvé la solution grâce à la laïcité. Certes, la laïcité inclut la gymnastique intellectuelle qui permet d'avoir des convictions propres et de pouvoir prendre une certaine distance à l'égard de ses propres convictions. Or, si l'époque actuelle est propice du*

²⁸ Pierre Bayle, *Traité sur la tolérance*, Paris, presse Pocket, 1992, p. 65.

²⁹ La laïcité est de double définition : comme un principe, pacte. Elle est à la fois spécificité française, séparatrice entre le pouvoir religieux et politique. Le rapport annuel de l'observatoire français sur la laïcité a mis en évidence les multiples facettes de la laïcité. [En ligne], URL : <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/144000277.pdf>.

³⁰ *Ibid.*

³¹ L'article 2 de la Constitution du 4 octobre 1958.

³² Nous avons emprunté les termes de Jean Baubérot.

développement de fondamentalisme religieux, elle est tout autant favorable au développement de fondamentalismes laïques, ou cette gymnastique intellectuelle se trouve amoindrie»³³.

Par ailleurs dans le même contexte, la laïcité est non seulement « un pacte »³⁴ mais aussi et surtout « un idéal jamais atteint », l'horizon du processus de laïcisation »³⁵, en reprenant les termes exacts de Baubérot qui conçoit que : « La laïcité suppose que la laïcisation soit mise au service des droits de l'homme »³⁶.

La laïcité se confond donc avec la démocratie comme principe originel de la vie en société. Elle est aussi son horizon comme idéal de liberté et sa règle de vie communément admise, même si tout le monde ne la conçoit pas de la même manière.

De sa part, Henri Pena-Ruiz associe la laïcité avec la justice sociale, puisque : « La défense de la laïcité va de pair avec la défense de la justice sociale »³⁷. Il nous transporte en Grèce et pour nous rappeler l'origine du mot « laïcité » et son étymologie grecque « Laos » qui signifie : Unité de la population. Cette unité se base sur : « La liberté de conscience, l'égalité de toutes les options spirituelles basée sur le principe de traitement égalitaire »³⁸. Et enfin, en appliquant la loi d'égalité, l'État « ne doit promouvoir que l'intérêt commun à tous »³⁹, principe qui nous rappelle le deuxième article de la loi de 1905.

De ce fait, il est convenable selon Henri Pena-Ruiz, de parler d'un parallèle entre la laïcité et la Justice sociale qui vont de pair, car « le rôle de l'État est d'exhorter au bien commun dans la société. L'État n'a pas à financer des lieux de culte, mais des lieux publics »⁴⁰. Nous trouvons le même constat avec Jean Baubérot qui définit l'affinité entre

³³ Jean Baubérot, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil, 2004, p. 280. Dans cette introduction du concept de la Laïcité, Jean Baubérot essaie de formuler une nouvelle thèse qui façonne la religion et la politique en prenant en compte la Laïcité comme un pacte qui « unit les Français autour des Principes de l'indépendance de l'État par rapport aux religions, de la liberté de conscience et de culte, mais surtout du fondement non religieux de la société ».

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Selon Jean Baubérot la laïcité peut introduire la séparation de l'État et de la religion. Elle assure la fait de l'indépendance réciproque de l'un et de l'autre.

³⁶ <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/144000277.pdf>.

³⁷ Henri Pena-Ruiz, « La république face aux communautarismes », (page consulté le 25 août 2007), [En ligne], URL : [Vigilance-laïque.over.blog.com](http://vigilance-laïque.over.blog.com).

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

l'État et l'Église en disant que : « *L'Église est dans l'État* » et « *l'État n'est pas dans l'Église* »⁴¹.

Le premier article souligne que : « *La République doit assurer la liberté de conscience* »⁴². Le deuxième article énonce comme corollaire : « *La République ne reconnaît plus, ne salarie plus, ne subventionne plus les cultes* »⁴³. Ces deux premiers articles de la loi de 1905, sont des « Principes fondamentaux » et inséparables.

En interprétant ces deux premiers, le choix de la séparation entre la sphère politique et religieuse est acquis. Cette séparation est de double nature : La première assigne la religion à l'espace privé et la deuxième où : « *Le refus de reconnaître les communautés religieuses signifie que la République se tient en dehors de toute approche confessionnelle* »⁴⁴.

Mais que pouvons-nous retenir essentiellement de ces approches ? D'après les définitions citées à propos de la laïcité, nous pouvons donner trois définitions : La première concerne les règles de la vie commune, mentionnées dans les lois, elle précise que celles-ci sont émancipées de toute subordination à la religion. Ensuite, l'État doit accorder la liberté articulée à d'autres libertés à la sphère religieuse : « *La liberté de conscience est donc la liberté religieuse* ». Enfin, la séparation implique une distinction entre la sphère publique et privée. Comme le confirme, Yadh Ben Achour, la laïcité renvoie à l'indépendance radicale du politique par rapport au religieux. En effet, selon lui, l'État doit prendre en compte le caractère religieux des individus et respecter la sphère privée et la liberté individuelle.

Suite à cette analyse, nous pouvons constater que même en France où la laïcité est comprise principalement comme séparation du religieux et du politique, la problématique de la laïcité reste un sujet de débat. Dès lors, nous pouvons imaginer la difficulté de définir ce principe dans une « terre d'islam » pour laquelle la laïcité est encore un concept étranger.

⁴¹ Jean Baubérot, *La laïcité quel héritage ?*, op. cit. , p. 24.

⁴² Valentine Zuber, « La laïcité », *Cours de sociologie*, Séminaire 2006-2007. EPHE, Paris, 2006.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ André Durand, *L'islam au risque de la laïcité, émergences et ruptures*, Paris, L'Harmattan, 2005, p 31.

Chapitre 2. En Tunisie : une approche de la laïcité

1. LA LAÏCITÉ DANS LES PAYS MUSULMANS

1.1. Les obstacles à la laïcité en « terre d'islam »

L'étude de la laïcité en « terre d'islam » évoque une dialectique complexe. Par là, nous nous trouvons devant une difficulté majeure qui est la suivante : La notion de laïcité est étrange au monde musulman. À cette première difficulté, s'ajoute le fait que nous traitons une telle question sans se mettre d'accord sur la définition. Quel sens est le plus convenable ? Il nous faut faire face à la laïcité comme séparation, premier sens admis par les chercheurs tel que Jean Baubérot par exemple, comme un pluralisme en tant que liberté de culte, en adoptant le sens donné par Jean-paul Willaime ou mieux, comme une sécularisation dans le sens de « *sortir de la religion* », tel que Michel Camau nous a proposé⁴⁵ ?

Poser la question en rapport avec l'islam nous permet-il de dépasser cet handicap historique ? Parmi les chantiers actuels de recherche en histoire et en anthropologie religieuse, figurent en bonne place le rapport entre le religieux et le profane, le rapport entre sphère privée et sphère publique et encore le sacré et ses représentations dans la société.

Pouvons-nous admettre la question islam/laïcité et ses implications politiques, juridiques et culturelles dans un pays musulman ? Il est évident que la définition du concept de la laïcité reste un sujet de divergence, aussi bien pour ceux qui voient qu'elle est incompatible avec l'islam, que pour ceux qui sont convaincus de l'adéquation de la religion musulmane avec l'idéal démocratique dans une société laïque. En ce qui concerne la laïcité dans les pays musulmans, « *l'apport anthropologique sera une réflexion et un regard de l'extérieur de la sphère classique spécifiquement franco-chrétienne* »⁴⁶.

En effet, les pays musulmans connaissent une situation complexe face à la modernité. S'il est question de rapport entre l'islam et la laïcité, il est nécessaire de mettre l'accent sur les

⁴⁵ Nous nous référons aux études de Michel Camau qui définit la sécularisation comme sortie de la religion. Voir aussi, Dabène, O, G. Vincent, M. Gilles, *Autoritarisme démocratiques et démocratie autoritaires au XXI^{ème} siècle, Mélanges offerts à Michel Camau*, Paris, La Découverte, 2008.

⁴⁶ Soheib Ben Cheikh, *La laïcité en France*, Paris, École pratique des Hautes Études, 1996.

vrais problèmes de blocage des sociétés musulmanes. Le caractère immuable de l'islam doit être expliqué de l'intérieur et non pas appréhendé seulement par la lecture « laïque ». D'ailleurs, si nous nous appuyons sur le Coran, nous pouvons lire ce qui serait une invitation à la sécularisation. Chacun d'entre nous peut pratiquer sa religion en toute liberté, puisque selon le Saint Coran quiconque n'est « *contraint à appliquer ou non la religion* » (Coran).

1.2. L'attitude de l'islam face à la laïcité

Quelle attitude l'islam adopte-t-il face à la laïcité ? C'est une question qui ne peut être abordée qu'après avoir cherché la corrélation de la laïcité avec la modernité et la démocratie dans le monde musulman.

Le rapport entre le pouvoir politique et religieux connaît des divergentes conjonctions. Burhan Ghalioun note que les pays musulmans ne connaissent pas la même trajectoire de la laïcité malgré une parfaite ressemblance culturelle et historique. Il affirme sa thèse en concluant que « *même dans les pays appartenant à la même culture et traversant les mêmes avatars de l'histoire comme les pays musulmans avec leur combat commun par la rénovation religieuse et contre la colonisation européenne, les processus de modernisation ne sont pas les mêmes. Ce n'est pas la place de la laïcité dans l'idéologie dominante ou dans la perception de la modernité qui change, en rapport avec les différentes trajectoires historiques, mais également sa sémantique* »⁴⁷.

De même, la laïcité n'était pas encore un sujet de débat pour les chercheurs. Malgré la nouvelle tendance du réformisme et du modernisme, « *les penseurs musulmans, Mohamed Arkoun souligne, ont élaboré historiquement parlant, leurs travaux sans que la question de la laïcité ne se pose, au moins jusqu'au douzième siècle* »⁴⁸.

⁴⁷ Burahn Ghalioun, « Islam, modernité et laïcité : les sociétés arabes contemporaines », *Confluences Méditerranée*, n° 33, 2000, pp. 25-35.

⁴⁸ La réflexion théologique, dans la tradition de la pensée musulmane s'est pratiquement interrompue au douzième siècle. Après (Averroès), la pensée théologique et la pensée philosophique ont disparu du champ intellectuel. Les docteurs de la foi ont alors installé une pensée dogmatique empêchant l'éclosion d'une pensée libre et novatrice qui aurait pu participer à l'instauration d'un mouvement philosophique en faveur des idées de démocratie et de laïcité. De fait, la littérature de philosophie politique, d'éthique, de théologie et de droit émanant de plusieurs penseurs de grande envergure durant les premiers siècle de l'Islam, s'est arrêtée pour plusieurs siècles. Avec elle, fut stoppée la réflexion sur l'articulation entre religion, monde séculier et politique.

Par ailleurs, nous pouvons nous enquérir si la cristallisation du débat sur le rapport entre la laïcité et l'islam ne repose pas en partie sur un malentendu. Nous relevons en effet, que, comme le remarque Ghalioun, « *Ce n'est pas seulement la laïcité qui connaît un changement mais sa sémantique* »⁴⁹ car dans les pays qui ont une histoire commune la laïcité recouvre une multiplicité de réalités bien différentes.

D'autre part, la laïcité en rapport avec l'islam n'était pas une question primordiale pour les penseurs musulmans au moins jusqu'au douzième siècle. Ce qui confirme la thèse que si la laïcité n'était pas étudiée, c'était soit par ignorance du terme, soit par négligence.

1.3. Islam et État : laïcité ou sécularisation

S'il existe en arabe un équivalent du concept de sécularisation qui serait celui du monde séculier par opposition à la notion du « *dīn* » (religion), il ne semble pas y avoir de synonyme au terme de laïcité : On emploie généralement la notion de « *almāniya* » qui renvoie au concept le plus global de la sécularisation. Burhan Ghalioun souligne que : « *La soumission de la religion par l'État est également présente au Maghreb. La religion est donc mise au service direct de l'État en perdant son autonomie, en se transformant en bouclier idéologique* »⁵⁰.

Toutefois, avec le terme de laïcité, on se trouve devant une autre difficulté, c'est un terme inconnu pour certains pays orientaux et sans équivalent historique. Ceci explique la confusion à propos de ce terme et les réactions violentes face à un concept nouveau très vite devenu sujet de débat.

Yadh Ben Achour confirme cette idée : « *Le concept de la laïcité est un concept qui prête à confusion dans l'esprit de la majorité des individus qui n'ont pas vécu l'expérience de cette notion dans leur pays* »⁵¹. De même et dans le même sens, Mohamed Arkoun pense que

⁴⁹ Burahn Ghalioun, *Islam et politique : modernité trahie*, Paris, La Découverte, 1997, p. 126.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Yadh Ben Achour, « Islam perdu, islam retrouvé », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris, CNRS, 1979, p. 68.

« l'État islamique... (est) essentiellement laïc qui aborde les problèmes de la construction d'une cité nouvelle »⁵².

En vue d'une laïcisation de l'islam, Arkoun souligne que « la šarī'a » est « la voie sur laquelle on marche, la voie droite et donc la loi qui doit mener à Dieu »⁵³. Il ajoute : « Il y a une conception traditionnelle de la chari'â. Par exemple en Arabie Saoudite, la loi appliquée est la chari'â. C'est un ensemble de dispositions qui recouvrent tous les aspects du droit appliqué dans une cité(...) vécu par la conscience des fidèles comme étant d'essence divine »⁵⁴.

Les institutions religieuses et politiques doivent opter pour cette réforme. Pour mettre en esprit la modernité équitable, la société doit se démarquer des pouvoirs politiques et religieux. Moderniser la société nécessite un effort basé sur la légitimité. Comment l'État peut-il défendre son projet de modernité à base laïque alors qu'il maintient les deux pouvoirs réunis ?

2. UN ISLAMISME AFFIRMÉ DANS LE CONTEXTE DES PAYS MUSULMANS ET EN TUNISIE

2.1. Définition de l'islamisme

À la fin des années soixante-dix, de nombreuses discussions ont eu lieu portant sur la définition et la portée de l'islamisme⁵⁵. Plusieurs chercheurs spécialistes du monde islamique ont avancé que le concept « islamisme » dépend du contexte. François Burgat est le premier qui a pris l'initiative de définir le concept d'islamisme, il note : « On nommera dès lors islamisme, le recours au vocabulaire de l'islam opéré initialement (...) pour exprimer un projet politique se servant de l'héritage occidental comme d'un repoussoir, mais autorisant ce faisant la réapparition de ses principaux référents »⁵⁶.

Fouad Zakariya, dans sa prospection de l'islamisme contemporain, se réfère à l'hypothèse épistémologique. Il note que « l'islamisme relève du sens commun, il se réfère à l'islam

⁵² Mohamed Arkoun, « Islam et Laïcité », *Bulletin du Centre Thomas More*, 1978, p. 22.

⁵³ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ François Burgat, *L'Islamisme au Maghreb*, Paris, Karthala, 1988, p. 55.

⁵⁶ *Ibid.*

politique, né de la confrontation occidentale et la religion musulmane et prônant un système islamique politico-religieux qui tente d'imposer la Sharia (...) comme la loi fondamentale d'un État ou d'un groupe d'États »⁵⁷. Cette conception est générale et nous la trouvons dans la plupart des études. Mais selon Sami Aldeeb Abu-Sahlieh, l'étude classique « littérale » n'est pas satisfaisante. Il ajoute une condition qu'il trouve si importante. En effet, les sciences islamiques doivent prendre en considération la « *globalité de l'idéologie sur laquelle se base la notion d'islamisme* » ainsi que toutes les facettes de la société islamique »⁵⁸.

Ainsi, Sami Aldeeb Abu-Sahlieh note que l'étude de l'islamisme en Orient ou en Occident nécessite que nous limitions pas l'islamisme dans un champ réduit qui couvre seulement le rapport entre politique et religion puisque l'islamisme, et comme le définit Sami Aldeeb Abu-Sahlieh : « *Une vision générale du monde qui ne se limite pas aux traits politico-religieux, mais couvre tous les aspects publics et privés. Ce sujet doit être traité à la fois aux niveaux politique, théologique, économique et social* »⁵⁹.

L'évolution de la pensée critique face au concept d'islamisme, dans l'expérience pratique du monde musulman, a rendu l'idée de la laïcité, dans son lien concret avec la liberté, acceptable et appréciée chez certains penseurs libéraux. Sami Aldeeb Abu-Sahlieh appelle « *positive* » et une « *nécessité historique* », cette laïcité qui doit prendre en considération la liberté de culte. Ḥasan Ḥanafī, quant à lui, appelle laïcité : « *Le chemin qui mène à fonder le système politique sur la base du contrat social et non sur un droit divin* »⁶⁰.

Quant à Burhan Ghalioun, il distingue la laïcité dans son rapport avec la raison. Par-là, il invite les chercheurs à libérer la raison et l'adopter comme condition de liberté elle-même. Pour Ghalioun, la vie des individus est une lutte permanente qui n'a de sens que dans la perspective du combat contre l'État qui le domine. Quant à la laïcité, elle sera « *une voie vers la libération des champs politiques et religieux de l'autocratie des uns et de la théocratie des autres* ». À partir de là, Burhan Ghalioun souligne que la laïcité est face un échec de

⁵⁷ Fouad Zakariya, *Laïcité ou islamisme, les Arabes à l'heure du choix*, Paris, La Découverte, Le Caire, al-Fikr, 1991, p. 63.

⁵⁸ Sami Awad Aldeeb Abu-Sahlieh, « Avenir des musulmans en Occident, cas de la Suisse », [En ligne], URL : <http://sami-aldeeb.com>.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Ḥasan Ḥanafī, *Al-Dīn Wa al-Ṭaqāfa wa al-siyasa fil Watan al-ʿArabī*, , religion, Culture et Politique dans le monde arabe, le Caire, 2012, p. 260.

définition. La cause du retard du monde musulman est, selon la thèse de Burhan Ghalioun, que la laïcité n'est pas interprétée comme une liberté.

Nous pouvons soutenir, selon la thèse de Ghalioun, que le parcours de laïcité dans les pays musulmans est encore long. Le débat sur la laïcité et l'islamisme nécessite le dépassement de l'altercation entre les principes de l'islamisme et ceux de la laïcité « liberté ». Dans son livre *Islam et politique : La modernité trahie*, Ghalioun essaie de répondre à une question majeure : « Qu'appelle-t-on un islamiste ? ». De là, dérive deux questions que nous trouvons essentielles. Quel rapport donne Ghalioun entre le militantisme et l'islamisme ? Selon lui : « *Est-ce qu'on devient militant islamiste parce qu'on devient musulman pratiquant* ». À partir de cela, on peut encore se demander avec Ghalioun, quel statut précède l'autre ? la fin justifie-t-elle les moyens ? puisque selon lui, « *on devient pratiquant parce qu'on est militant ou pour devenir militant, c'est-à-dire pour un intérêt politique ?* »⁶¹.

Quelles que soient les différences apparentes entre les élites traditionnelles et les élites modérées, la laïcité et son rapport avec l'islam reste ambigu. La mise en relief de l'islamisme dans les sociétés a suscité de nouvelles recherches dont la méthode marque un nouveau repère pour la pensée laïque comme pour la pensée islamique.

2.2. L'islamisme comme fond et forme

La question qui concerne l'islamisme est une question du fond et de forme. Les événements du 11 septembre 2001 ont marqué une redécouverte du concept de l'islamisme non pas seulement dans le sens que Hasan Hanafi a essayé de nous indiquer mais comme synonyme de « *fondamentalisme* » et « *intégrisme* ».

Pour Ajami, quelle que soit sa forme, la modernité constitue un échec dans le monde musulman, les sociétés musulmanes se trouvent entre un « *pouvoir envahissant de la modernité et la faiblesse de la tradition* »⁶². D'après lui, Il est temps aujourd'hui d'aborder de nouveau le problème du rapport entre la laïcité et l'islam. Le déchirement que connaît le monde musulman est dû à l'obligation de choisir entre l'État laïque ou l'alternative islamique

⁶¹Burhan Ghalioun, *op. cit.*, p. 12.

⁶²Fahmi Ajami, "The Arab Predicament", *Arab political Thought and Practice Since 1967*, London, Cambridge University Press, 1992, p. 206.

dans le cas où la modernité est un échec, comme il le confirme, l'alternative islamique peut-elle être la solution ?

Il est à souligner ici, que la modernité doit être abordée sous un angle politique, puisqu'elle « *concerne les politiques qui tiennent le pouvoir ainsi que les intellectuels* »⁶³. La concurrence entre les élites et les idées traditionnelles et leur confrontation justifie tout l'enjeu entre le « *vouloir d'un État laïc et celui d'un État islamique* »⁶⁴.

De même, pour Adonis le débat sur la question de la modernité dans la pensée arabe dépend de la lecture des textes coraniques. Il ajoute que la modernité comme projet de la société contemporaine n'est applicable que si nous la comprenons comme une fusion entre le politique et le religieux à partir d'une réconciliation : « *La modernité se réalise en créant une transgression culturelle, radicale et totale. Elle est une vision globale d'un projet culturel et civil qui craint la sécularisation de la vie d'ici-bas. La modernité dans son essence est une pure laïcisation* »⁶⁵.

L'enjeu de la modernité se situe sur un axe double, culturel et historique. En ce qui est défi culturel, la modernité est selon Adonis, la tendance réformatrice qui fait la relecture du patrimoine culturel arabe. Le défi historique de la modernité tente de mettre en évidence l'affrontement entre les deux positions politique et religieuse. La position politique tend vers la modernité bien que « *le terrain n'est pas favorable* » le contexte sera nouveau entre le choix de libérer l'effort d'interprétation et la liberté divine contrairement à la position des religieux qui s'attache encore aux textes coraniques.

Quant au fond, les islamistes pour maintenir leur hégémonie, « *s'appuient sur la religiosité traditionnelle des masses, ce qui leur permet de s'abriter derrière une auréole protectrice de sainteté et de présenter leur détracteur comme celui qui transgresse ou défie cette tradition religieuse* »⁶⁶. Malika Zghal ne cache pas le paradoxe de la situation puisque : « *Si l'islam donne lieu à des recompositions qui sont comparables à celles qu'on peut*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Adonis, *An Introduction to Arab Poetics*, (Muqaddima lil-ši'r al-'arabī), Translated from the Arabic by Catherine Cobham, London, Saqi, 1990.

⁶⁶ *Ibid.*

percevoir au niveau global, une individualisation du rapport des croyants à l'islam et une recomposition de la religion dans l'espace même de la modernité »⁶⁷.

Elle ajoute que face à l'État, les religieux manifestent leur désaccord à la politique suivie notamment par rapport à la conception traditionnelle du pouvoir politique et au fonctionnement des institutions étatiques. Cela « *exprime une réalité sociale et culturelle liée au processus des changements religieux* »⁶⁸.

Le paradoxe, selon Malika Zghal, est à double tranchant. D'un côté, les États s'attachent aux règles du pouvoir politique et interdisent toute participation de la société religieuse au pouvoir politique tout en intégrant l'islam dans leur champ lexical. D'autre côté, la société religieuse « *est active dans le sens où elle est devenue un vecteur d'expression sociale et culturelle qui peut faire place à une diversité d'expression* »⁶⁹. Cette « *liberté masquée* » comme la définit Arkoun, montre bel et bien le vrai visage du despotisme du pouvoir politique dans les sociétés orientales.

L'État « *islamique* » n'admet pas que son pouvoir soit critiqué. La domination de l'État, comme la définit Malika Zghal, est : « *Une colonisation interne et sans partage de l'islam, c'est le mode autoritaire. Ce qui a facilité la montée du mouvement islamique qui s'est construit en décalage par rapport à une identité ethnique et dans le sens d'une reconstitution politique du lien national par l'islam et non par la référence ethnico-linguistique* »⁷⁰.

Nous rappelons que par définition, le mouvement islamique, est contesté à la séparation des domaines politique et religieux. C'est pourquoi les deux sphères privées et publiques seront objets de réforme. La « *šarī'a* » et les lois religieuses constituent les bases et les références de l'État. De son côté, Leila Babés a fait une comparaison entre les réformistes et les « *islamistes salafistes* », elle note que : « *Si les réformistes ont entrepris une réflexion philosophique sur le devenir de l'islam et le rapport à la modernité, les salafistes/ Wahabites entendent seulement appliquer la šarī'a, revenir à la pureté des origines et combattre les innovations. Au-delà des différences et des clivages qui se dessinent aujourd'hui dans la composition des appartenances, il faut souligner que tous ces mouvements ont eu pour effet*

⁶⁷ Fouad Zakariya, *op. cit.*, p. 20

⁶⁸ Malika Zghal, « Le gouvernement de la cité : un islam sous tension », *Islam et démocratie*, Paris, Seuil, 2003, p. 55.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Olivier Roy, *L'échec de l'Islam politique*, Paris, Seuil, 1992, p. 45.

de produire une idéologie dont l'impact a été plus profond qu'on ne croit dans la restructuration de la conscience musulmane »⁷¹.

Leila Babès souligne que le mouvement islamique utilise un champ lexical qui lui est propre. L'État est devenu un État étendu ou L'oumma. L'extension de l'État islamique nécessite que tous les États arabes et musulmans appartiennent à cette communauté qui a pour seule loi applicable, la šarī'a, et pour seules sources : Le Coran et le ḥadīth.

Hassan Al-Banna, le fondateur du mouvement islamique, tient à associer le politique et le religieux, pour lui l'islam est une religion politique puisque « *l'islam dans lequel croient les frères musulmans voit dans le pouvoir politique l'un de ses piliers. L'application effective est pour lui aussi importante que l'orientation du principe. Le prophète a fait du pouvoir politique l'une des racines de l'islam. Et dans nos livres de Droit musulman, le pouvoir politique est compté parmi les articles du dogme et les racines du Droit, et non pas comme un élément des élaborations juridiques, comme l'une des branches du Droit* »⁷².

Les adhérents du mouvement islamique tiennent à ce que l'État islamique soit établi. Olivier Roy souligne que le mouvement islamique a rejoint les nationalistes dans leur projet à savoir, « *l'opposition totale à la pensée laïque occidentale et au colonialisme* » qu'il a « devancé »(es)⁷³. Le projet des frères musulmans peut se résumer alors, par un passage de la prédication religieuse à la prédication politique.

Pour Mohamed Fadhel Troudi, sociologue spécialisé du monde musulman, la valeur de l'islamisme est une valeur universelle. Il rejoint Arkoun dans cette idée.

Mais en étudiant l'islamisme au Maghreb et notamment l'Algérie, Mohamed Fadhel Troudi note que l'islamisme a changé le paysage politique. Il ajoute que l'idéologie est loin d'être universelle car elle vise les individus. Selon lui, l'individu perd sa citoyenneté au profit de ce mouvement qui le domine et le cible « *l'islamisme a toujours existé dans le monde*

⁷¹ Leila Babbés, *Norme et autorité religieuse chez les jeunes musulmans de France*, in M. Jean Joncheray, Pierre-Jean Luizard, *Les transformations de l'autorité religieuse*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 200.

⁷² Olivier Carré et Michel Seurat, *Les frères musulmans (1928-1982)*, Paris, L'Harmattan, p. 36.

⁷³ Hassan Al-Banna, *Mudakkarāt al-da'wa wa al-dā'iya (Mémoires de la prédication et du prédicateur)*, p. 146.

arabo-musulman. C'est l'utilisation de l'islam comme idéologie politique dans les luttes de libération nationale par les élites nationalistes. »⁷⁴.

Du point de vue sociologique, le mouvement islamique vise une catégorie de jeunes spécifiques. Il profite des conditions sociales des recrues en « *lui proposant un système très simple dans lequel il y a une solution à tous les maux et où chacun trouvera sa place.* »⁷⁵.

Face à cette « matrice idéologique », les pays arabes ont tenu à amoindrir l'intérêt de ce mouvement et pour freiner son hégémonie, à le mettre sous contrôle en lui interdisant toute activité politique. Depuis l'Indépendance, l'État tunisien a refusé toute relation de coexistence avec le mouvement islamique. Le régime de cet « État autoritaire » a bien profité de la religion.

2.3. L'islam, religion d'État

Après l'Indépendance, il s'agit sans doute d'une transformation dans le paysage politique. Une autre « guerre » est inaugurée qui a causé un conflit entre « les nationalistes » et les *'ulāmā*. Les nationalistes les accusent de coopérer avec le mouvement colonial. « Ils se portent d'ores et déjà à la défense de l'islamité de la Tunisie »⁷⁶. Nul ne peut cacher la tâche de l'islam dans l'indépendance de la Tunisie. Il sert comme une source idéologique pour rassembler la masse tunisienne. Bourguiba et derrière lui le parti dusturien, a profité de ce rapport hégémonique entre l'islam et la masse populaire pour confirmer son attachement à sa religion et en tirer profit également pour lui-même.

Nous pouvons trouver des choses semblables chez les présidents arabes, mais chez Bourguiba, elles ont un accent particulier. Nous rappelons qu'il se situait religieusement comme un imam et politiquement comme un leader et un chef. Il a « *emprunté les références idéologiques de l'islam* », en reprenant les mots de Yadh Ben Achour, puisque ces valeurs et elles seules peuvent être assimilées par toute la masse.

⁷⁴ Mohamed Fadhel Troudi, « Les enjeux de l'islamisme au Maghreb : le cas algérien », Paris, *Géostratégiques* n° 25, 2009, p. 201.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Kenneth Perkins, "Tunisia, Crossroads of the Islamic and European Worlds", Boudier collections, London, 1986, p. 118.

Pour Abdellatif Hermassi, la séparation entre politique et religion en Tunisie est une chose difficile. Sous le régime de Bourguiba, le pouvoir politique ne s'est pas retranché de la religion. Bourguiba demeure : « *Le chef de l'État devient une sorte de premier imam, investi du rôle de guide spirituel du pays, alors que les hommes de religion et les imams se transforment en cadre et agents relevant du statut de la fonction publique* »⁷⁷.

Le tenant du pouvoir fonde sa position sur la fusion de la religion dans la politique. Souad Chater souligne que, « *La vision bourguibienne est une vision alternative de l'islam au service de la construction de l'État moderne* »⁷⁸.

Bourguiba tient à distinguer les grandes portées de la religion pour la nation, avant ou après l'indépendance. C'est grâce à l'islam que la nation est unifiée, et pour appliquer mieux les lois religieuses, il est temps, d'après Bourguiba, de lutter contre le sous-développement.

En retraçant la politique de Bourguiba, nous constatons qu'il profite du contexte pour montrer sa subtilité et son approche de l'islam et de la modernité. Le premier discours dans les années soixante, a eu lieu au mois du « *ramaḍān* ». Il exprime alors son mécontentement au sujet de l'enseignement traditionnel et accuse directement les 'ulamā' dont « *l'intelligence est frappée d'un complexe stérilisant* ». Il tente de montrer que l'islam est une valeur sûre et sœur du progrès et il récite quelques versets du Coran et ḥadīth. Pour connaître le progrès dit-il : « *Il faut combattre tous les obstacles, même le jeûne de ramaḍān s'il est un obstacle, on doit l'abolir* »⁷⁹.

Le deuxième discours est prononcé dans la grande mosquée de Kairouan⁸⁰ le 25 avril 1972, Bourguiba insiste sur la nécessité de l'islam dans la société tunisienne. Il est convenable pour lui que l'État soit au service de l'islam, puisqu'il est à même « *de démontrer que la religion musulmane est une religion de tolérance, non de repli, de piété et de travail, non d'ascétisme et de renoncement; qu'elle recommande d'organiser la vie en société ; qu'elle ne*

⁷⁷ Abdellatif Harmassi, *al-ḥaraka al-islamiyā fī Tūnis, (le mouvement de la tendance islamique en Tunisie)*, Tunis, Bayram, 1986, p. 36.

⁷⁸ Souad Chater, *Les émancipées du Harem : Regard sur la femme tunisienne*, Tunis, La Presse, 1992, p. 23.

⁷⁹ Habib Bourguiba, *Discours*, Tunis, Publications du Secrétaire de l'État à l'Information, 1978.

⁸⁰ Ville tunisienne, ancienne capitale des aḡlabīd qui représente une valeur islamique.

distingue pas entre les acquisitions de l'existence mortelle et les dispositions à prendre pour obtenir dans l'éternité la récompense divine »⁸¹.

À travers ces deux discours, comme on le voit, Bourguiba tient à défendre son projet moderne tout en le confrontant avec la conscience musulmane. Pour lui, les conditions sont favorables pour fonder une société moderne qui ne se détache pas de son histoire islamique ni de sa référence unique au Coran. Cette modernité se base sur la corrélation de la société musulmane traditionnelle fidèle à ses coutumes avec cet avenir qu'elle choisit et dont la laïcité peut être le moyen.

3. LA TENDANCE TUNISIENNE FACE À LA LAÏCITÉ

3.1. Une approche temporelle de la laïcité : de Carthage à la République tunisienne

Dans la perspective d'étudier la laïcité en Tunisie, il ne nous manque pas de rappeler que le terme de laïcité est d'origine française. Il sera impératif de prendre en compte la spécificité historique, culturelle et politico-sociale de la Tunisie qui connaît une transition vers l'indépendance, l'islam étant considéré comme religion d'État.

En l'occurrence, il semble utile de considérer, avec Raymond Boudon, l'objet historique comme un concept à quatre dimensions, que nous appellerons dimension *expérimentale*, *culturelle*, *idéologique* et « *conséquentielle* ». Raymond Boudon tient à noter que « *les sentiments et les sensations expérimentés par un sujet ou définis par un groupe religieux avec une essence divine font partie de la dimension expérimentale* »⁸².

Dans son livre « *Histoire de la Tunisie : les grandes dates de la préhistoire à la révolution* », Habib Boularés, trace une phase historique importante dans la Tunisie. Il souligne le sentiment d'appartenance qui a marqué les tunisiens. La Tunisie, partie intégrante du monde musulman, est devenue la capitale de l'islam. En effet « *au septième siècle, la Tunisie est intégrée au monde musulman. La ville de Kairouan que les Arabes fondent en 670,*

⁸¹ Habib Bourguiba, *Sauvegarder les valeurs spirituelles*, Tunis, Publication du Ministère des Affaires Culturelles et de l'information, 1972.

⁸² Raymond Boudon, *Méthodes de la sociologie*, Paris, EPHE, VI section, 1965, p. 51.

devient la capitale de la province et le centre de la vie religieuse. C'est la ville où l'on trouve les mosquées les plus anciennes et les plus prestigieuses du Maghreb »⁸³.

Nous pouvons retenir trois dates cruciales dans l'histoire de la Tunisie. En 921, une nouvelle capitale « *Mahdia* » des aġlabīd , est fondée. La Tunisie aġlabīd s'est fondue dans l'Empire Ottoman en 1574. Enfin, en 1705, la Tunisie est devenue ḥusaynīt ⁸⁴.

Ces premières dates nous tracent les premières lignes de la dimension « culturelle » et « idéologique ». Si la dimension idéologique telle que Raymond Boudon la définit : une dimension fondée sur « *les croyances (plus que) sur les sentiments religieux* »⁸⁵ nous tenons de notre part, à la dimension culturelle qui justifie l'appartenance de la Tunisie à la dynastie arabe.

Enfin la dimension « *conséquentielle* »⁸⁶ qui justifie le cheminement historique de la Tunisie isolée, met à part le moment du protectorat comme un moment crucial dans l'histoire religieuse et moderne de la Tunisie. C'est le « 12 mai 1881 que le protectorat français est officialisé par la signature du traité du Bardo. Le Bey a abandonné son pouvoir au Résident Général de France, qui représentait à Tunis les intérêts de la République française protectrice »⁸⁷.

3.2. L'Indépendance

Grâce aux efforts des nationalistes, Bourguiba à leur tête, la Tunisie réussit à déclarer son indépendance le 12 mars 1956 et « la France finit par concéder à la Tunisie l'indépendance totale (à l'exception du port stratégique de Bizerte) et moins d'un mois plus tard, fut

⁸³ Habib Boularés, *Histoire de la Tunisie : Les grandes dates de la préhistoire à la révolution*, Tunis, Cérès, 2012, p. 192.

⁸⁴ *Ibid.* , p. 349.

⁸⁵ Raymond Boudon, *op. cit.* , p. 52.

⁸⁶ C'est la dimension qui montre que les conséquences historiques ne dévient pas à la logique des faits : *Ibid.* , p. 53.

⁸⁷ Habib Boularés, *op. cit.* , p. 490.

proclamée l'Assemblée nationale constituante avec membres élus, dont Habib Bourguiba fut le premier président »⁸⁸.

À la fin du long règne de la dynastie des Beys, il intervient un changement radical dans l'histoire de la Tunisie. Un nouveau mouvement politique « Néo-dustūr » verra le jour, Bourguiba sera nommé président du Conseil par l'Assemblée nationale, en application à la Constitution qui exige que l'islam soit la religion d'État et que le président de la république soit musulman.

4. LA TENDANCE MODERNISTE DE L'ÉTAT FACE À LA LAÏCITÉ EN TUNISIE

Le nouvel État Tunisien indépendant s'oriente vers une nouvelle optique de réforme. Nous soulignons une transition évolutive entre les pouvoirs religieux et politique. L'État tunisien se focalise sur « l'administration du culte »⁸⁹.

Chérif Ferjani a réfléchi inlassablement à ce nouveau rapport entre l'État et la gestion du culte. Sa réflexion est vouée à un seul but, celui déterminer la norme religieuse. Qu'il faille situer la laïcité comme une assise de séparation, Chérif Férjani soutient que l'islam n'échappe pas à ce débat. Il se demande de quelle nature est donc la norme religieuse ?⁹⁰ L'application du schéma que l'auteur a présenté, présuppose bien entendu qu'on puisse dépasser la limitation de situer la laïcité dans le sens de séparation, mais prétendre de la situer dans un champ plus large. De cela, il est légitime selon nous, de nous poser les questions suivantes : Si la laïcité est un principe individuel qui ne concerne que notre conscience ? Ou bien, est-elle une norme juridique qui s'impose dans la société et qui organise la vie sociale et politique ? C'est là que se situe la contribution de la laïcité en Tunisie.

Or, pour Abdelkadar Zghaal, « *La Tunisie de Bourguiba jouit de ce côté-ci de la Méditerranée, sur la rive nord et sur le territoire national, chez ses détracteurs islamistes*

⁸⁸ Driss Abbassi, *Entre Bourguiba et Hannibal : identité tunisienne et histoire depuis l'indépendance*, Tunis, Karthala, 2005. p. 58.

⁸⁹ Yadh Ben Achour, « Islam perdu, islam retrouvé », *op. cit.*, p. 68.

⁹⁰ Mohamed Chérif Férjani, « Islamisme et droits de la femme », [En ligne], URL <http://www.confluences-mediterranee.com/IMG/pdf/2702.ferjani.pdf>.

comme parmi l'intelligentsia laïque, de la solide réputation d'être l'une des rares républiques civiles et laïques »⁹¹.

La politique tunisienne dans son rapport avec le pouvoir suit « une course « engagée vers la modernité ». Pour Pierre-Jean Luizard, la laïcité en Tunisie est une laïcité autoritaire. Son engagement consiste en une volonté de « rupture avec ce qui était vécu comme la tradition et donner peu à peu une place essentielle à la raison et une conception à la fois individuelle et universelle à la religion »⁹².

En s'inspirant des sources et en les adaptant, Bourguiba opte pour une nouvelle lecture des lois de la Šarī'a de l'islam, c'est là toute son originalité et son génie. Pour Franck Frégosi, « l'originalité de la politique suivie par Habib Bourguiba en direction de l'islam consiste en une alchimie subtile combinant successivement accents anticléricaux et modernisme religieux avec une mise en scène symbolique du pouvoir et une instrumentalisation permanente du religieux »⁹³.

Nous constatons que Bourguiba a fait un remarquable travail. Une première difficulté se présente à lui, car la société tunisienne musulmane n'est pas encore convaincue que son projet soit adaptable à leur vie sociale quotidienne. Pour résoudre cette difficulté, Bourguiba n'a pas hésité d'employer le terme de laïcité dans son sens arabe « 'almāniya ». Il ne manque pas de rappeler, à chaque événement politique ou religieux, le besoin crucial de moderniser le pays en mettant un terme à la décadence et en visant le succès que connaît le monde occidental.

Face à cette tendance bourguibienne, le peuple ne semble pas satisfait et manifeste du mécontentement : Le projet est pour eux emprunté à l'Occident et surtout, il ne prend pas en considération la délicatesse de la société ni l'importance de l'islam dans la société.

Cependant, aux yeux de Pierre-Jean Luizard, la laïcité autoritaire en Tunisie, est le résultat d'un cheminement historique logique puisque l'islam « connaît une période sensible où il bascule dans la modernité, c'est-à-dire dans une temporalité nouvelle, que l'on peut qualifier d'historique »⁹⁴. La Tunisie choisit résolument la voie de la modernité. En effet, le

⁹¹ Abdelkader Zghal, *L'islam, les janissaires et le Destour*, in Michel Camau, *Tunisie, une modernité de tout soupçon ?*, Paris, CNRS, 1987, p. 375.

⁹² Pierre-Jean Luizard, *Laïcités autoritaires en « terre d'islam »*, Paris, Fayard, 2008, p. 257.

⁹³ Franck Frégosi, *Le pouvoir sous le régime de Bourguiba*, Paris, 1998, p. 124.

⁹⁴ Pierre-Jean Luizard, *op. cit.*, p. 256.

contexte postcolonial était une opportunité : C'est pourquoi Bourguiba s'engage dans le mouvement réformiste dans la quête de chercher les causes du retard du monde musulman ainsi l'émancipation par rapport à l'Occident. Toutefois, la question décisive demeure celle de savoir comment le pouvoir politique s'envisage dans la logique de concordance entre le culte et la jurisprudence. Comment peut-il témoigner sa capacité de dépendre de toute hégémonie religieuse ?

Chapitre 3. Bourguiba : Une approche complexe de la laïcité en Tunisie

1. UNE LAÏCITÉ PERSONNALISÉE

Sous le pouvoir de Bourguiba, le rapport entre l'État et la religion est un rapport « complexe ». Pour Frank Frégosi, la relation entre Bourguiba et la religion est un « gallicanisme à la tunisienne »⁹⁵. Il constate que le pouvoir politique de Bourguiba ne peut pas « être assimilé à un État laïque »⁹⁶ tel que Frégosi l'entend, « État qui exige la neutralité tout en maintenant la liberté de la religion et l'autonomie des institutions »⁹⁷.

La stratégie de Bourguiba est concrète. Il a bloqué la participation politique des islamistes et a promu une nouvelle identité arabo-musulmane. L'état d'esprit général en Tunisie portant à favoriser la modernité, est encouragé par un discours prometteur face aux conditions encore fragiles.

En effet, Bourguiba : « A voulu occuper la position de la religion, c'est-à-dire posséder l'âme, l'esprit et les sentiments des hommes, non traiter avec leur corps, leur raison et leur intérêt. Ainsi, au lieu d'être le promoteur de la politique nationale et de se faire la source des valeurs de liberté, il (le religieux) est devenu le moyen d'une aliénation collective et le symbole à la fois de l'esprit de répression »⁹⁸.

Notre souci essentiel se focalise sur le rapport entre le régime politique représenté par Bourguiba et le pouvoir religieux. Ce qui oriente notre démarche, c'est avant tout la volonté d'expliquer la réalité historique qui est une interaction entre les instances sociales, culturelles

⁹⁵ Par gallicanisme, Franck Frégosi appelle : « une idéologie est une pratique institutionnelle qui vise à asseoir la primauté de la sphère étatique sur la sphère religieuse par un contrôle systématique de celle-ci. Par la mise sous tutelle de ses cadres et leur intégration dans le personnel étatique, par leur subordination financière et par la régulation monopolistique de toute activité de production et de diffusion de la symbolique religieuse, l'État ou le souverain assoit durablement son pouvoir », Franck Frégosi, « La régulation institutionnelle de l'islam en Tunisie : entre audace moderniste et tutelle étatique », in *Policy Paper*, Institut Français des Relations Internationales, novembre 2003, n° 4, [En ligne], URL : http://www.ifri.org/files/PP_11_kmf_fregosi_zeghal.pdf.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ Burhan Ghalioun, *Naqd al-Sīyāsa : al-dawla wa al-dīn (Critique de la politique : l'Etat et la religion)*, 3ème éd, Casablanca/ Beyrouth, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī, 2004, p. 157.

et religieuses. Par le retour à l'histoire nous cherchons surtout à clarifier la réception de la politique moderniste dans la société tunisienne.

Comment pouvons-nous comprendre le rapport entretenu par Bourguiba avec son peuple ? Comme un rapport de force, un gallicanisme ou bien un rapport structuré par les lois ? Quelle était la méthode suivie par Bourguiba ? Dans son projet moderniste Bourguiba est-il resté fidèle à ses buts initiaux ou finira-t-il par en dévier ? Ces interrogations qui vont être traitées dans cette partie de thèse, nous aide à comprendre le mécanisme politique que Bourguiba a choisi. Analyser l'empreinte bourguibienne, nous aide à mieux comprendre les divergences autour des concepts clef de la Tunisie tel que la laïcité, la démocratie, la liberté.

Comment pouvons-nous entendre le rapport entre sphère privée et sphère publique sous le régime de Bourguiba ? Pouvons-nous parler d'un Bourguiba laïc comme il se définit toujours ? Quel type de laïcité anime l'esprit de Bourguiba dans le contexte de la Tunisie ? Quelle évolution a connu sa politique réformatrice ?

2. L'IDÉE DE RÉFORME DE BOURGUIBA, FONDEMENT DE LA LAÏCITÉ EN TUNISIE

2.1. Bourguiba dans le champ du réformisme

Nous avons vu que la laïcité suppose une séparation entre l'Église et l'État. Elle signifie aussi que la religion est rejetée de l'État ou de la sphère publique et qu'elle relève de la société. Ainsi l'évolution de la laïcité découle des changements sociaux qui surviennent. Face à cela, la compatibilité entre la laïcité et l'islam, est de double forme : D'abord, les « laïcisants » peuvent-ils accepter une laïcité soumise à l'État ? Ensuite, les adhérents du courant islamiste tolèrent-ils la répression de l'État sur leur liberté religieuse ?

Selon Lotfi Hajji, Bourguiba « *occupe une vision médiane entre les deux conceptions dominantes à l'époque d'Al-Nahda.* »⁹⁹. La première qui est « *laïque* », trouve que la religion ne peut jouer un rôle efficace dans le progrès de la Tunisie tandis que la deuxième, « *salafiste* », souligne que le retour à l'islam originel reste le seul fondement de toute réforme.

⁹⁹ Lotfi Hajji, *Bourguiba et l'Islam*, Tunis, Sub, 2004, p . 26.

Entre les deux visions salafiste et laïque, Bourguiba ne manque pas de soutenir la deuxième tendance. Certes, pour lui, l'islam est une religion de modération, il le dit dans son discours : « *Cette modération est la caractéristique même de l'islam, contrairement à la vision étriquée véhiculée par les 'ulamā' traditionalistes, engendrant intolérance et fanatisme* »¹⁰⁰.

Pour montrer son attachement à l'islam et surtout pour répondre aux critiques des salafistes, Bourguiba s'est reposé sur l'islam dans la constitution de l'État tunisien dont le premier article confirme que : « *La Tunisie est un État libre, indépendant et souverain, sa religion est l'islam, sa langue l'arabe et son régime : La république* »¹⁰¹.

Bourguiba s'attache au rôle du réformateur religieux, pourtant qu'il est le président et un homme politique. Il a voulu maintenir un pouvoir absolu. De cela, une telle ambiguïté du renversement des rôles, nous invite à explorer cette nouvelle image d'un homme politique dans le milieu religieux. Qu'est-ce qui a amené Bourguiba à s'intéresser à la religion ?

Mais examinons, tout d'abord, la lecture que Bourguiba lui-même fait de l'islam ?

Bourguiba fut le réformateur d'une religion qu'il s'est évertuée à débarrasser de dogmes qu'il considérait comme futiles. Plaidant pour un islam modéré. Il veut sortir la « *Oumma* »¹⁰² du sous-développement et permettre à la Tunisie de rejoindre le cortège des nations modernes. Bourguiba soutient le projet de la modernisation de la société tunisienne. Pour cela, il n'a pas hésité de soumettre toute son attention vers l'enseignement moderne ainsi que l'application de la politique du bilinguisme, mais cela suffit-il ?

En effet, en parlant de la politique du réformisme de Bourguiba et comme le montre Yadh ben Achour, « *Bourguiba n'a rien inventé. Il suit la même discipline réformiste. La finalité qu'il poursuit est essentiellement d'ordre temporel, que l'islam n'est qu'un moyen et que la raison invoquée n'est autre que celle des philosophes* »¹⁰³.

¹⁰⁰ Habib Bourguiba, *Discours du 31 juillet 1963, op. cit.*

¹⁰¹ Cet article marque le choix d'embrasser l'Islam comme religion, l'arabe comme langue de la république tunisienne indépendante.

¹⁰² Selon Bourguiba le concept de l'Oumma peut être traduit par la nation. Le champ lexical que Bourguiba adopte ici est loi d'être islamique. Pour lui l'oumma est tunisienne. La société tunisienne doit trancher avec le reste de l'oumma islamique vers la modernité.

¹⁰³ Yadh Ben Achour, *La réforme des mentalités : Bourguiba et le redressement moral*, in Michel Camau (dir.), *La Tunisie au présent, Une modernité au-dessus de tout soupçon ?*, op. cit. , p. 300.

Pour Bourguiba, l'islam est le vecteur principal de prospérité, d'entente et de force morale. Dans un meeting à Monastir en 1960, il le confirme en disant : « *Croyez-moi, mon interprétation de la loi musulmane est l'interprétation la plus valable. Notre lutte pour la patrie et nos efforts en faveur du progrès ne sauraient être dissociés de notre interprétation de la religion* »¹⁰⁴.

Acquiesçant à une nouvelle lecture novatrice, Bourguiba n'hésite pas à exprimer sa critique virulente à l'encontre des lectures des textes sacrés qu'il considère comme réductrices et rétrogrades. Il déclare : « *Le musulman qui oppose aux structures économiques et sociales du XXe siècle une réaction timorée s'enferme dans un islam rétréci. Par contre, le musulman qui va au-devant de la science et du progrès, et qui incorpore leurs bienfaits, contribue à rajeunir la tradition islamique, restituant ainsi à l'islam son caractère universel* »¹⁰⁵.

Nous pouvons ainsi percevoir les desseins de Bourguiba et analyser son combat politique, tel qu'il les a lui-même présentés. Dans cette perspective nous allons essayer d'examiner le projet réformateur élaboré par Bourguiba : « *l'ig̃tihād* » et la place de la Raison comme source du progrès du pays.

La conception de l'islam chez Bourguiba se base sur deux idées essentielles : la place de la raison comme facteur d'évolution dans l'islam et la notion d'interprétation.

Il le confirme en disant que « *l'essentiel n'est pas de nous séparer des conquêtes et morales de nos ancêtres ou d'emprunter aux autres peuples leurs sciences et leurs techniques, mais de créer chez nous l'instrument générateur de civilisation et de retrouver le facteur fondamental de toute création : la Raison, la Foi et les valeurs spirituelles ne sont efficaces que dans la mesure où elles s'appuient sur la Raison au plus intime de l'être, et où elles s'allient à sa puissance de conception, d'invention et d'action* »¹⁰⁶.

2.2. La Raison dans la doctrine de Bourguiba

¹⁰⁴ Habib Bourguiba, *Discours du 1960 durant le meeting de Monastir*, op. cit.

¹⁰⁵ Ali Samui, « Discours de Bourguiba », *Jeune Afrique*, Tunis, 2001.

¹⁰⁶ Habib Bourguiba, *Discours du 1 juillet 1965*, op. cit.

Conçue comme un facteur d'évolution, la Raison demeure une source d'harmonie entre la šarī'a « loi islamique » justifiée par le Coran, les Ḥadīṭ, la Sunna et la loi politique qui organise la vie quotidienne. Certes, pour Bourguiba, ce retour à la Raison libère la société musulmane de la décadence, obstacle à tout progrès. Il déclare que : « *Le secret du retard des musulmans pendant des siècles de décadence réside dans leur refus de la Raison et leur enfermement dans la tradition et l'imitation. Il réside aussi dans le fait qu'ils ont suivi des charlatans et pratiqué de fausses croyances telles que celle des fuqahā' et des soufis immobiles* »¹⁰⁷.

Bourguiba trouve dans cette notion de la Raison, l'origine de tout progrès. D'après lui, il faut libérer la raison pour que le pays connaisse le progrès pour lequel il appelle à s'engager.

À cet égard, il pense que la construction de l'État indépendant est basée sur la libération de la Raison et de l'intelligence de l'homme, mais cette libération doit prendre en considération la religion et sa présence comme mythe ou comme coutume qui : « *Constitue encore la source principale sinon unique des valeurs symboliques, historiques, éthiques, morales, psychologiques, pédagogiques* »¹⁰⁸.

Pour Bourguiba, Raison et révélation sont parallèles et indissociables. La Raison a permis à l'espèce humaine de s'élever au-dessus des animaux, la révélation de son côté, est incontestable par nature. Si la Raison est le premier facteur de bonification de la nation, l'iğtihād, comme effort de réflexion, en constitue la source.

3. L'IĞTIHĀD OU LA RÉNOVATION

Pour enraciner le projet de moderniser la société tunisienne, Bourguiba a utilisé la notion l'iğtihād. Cette réflexion est née suite à la conscience du président tunisien des différences qui consolide selon lui, le retard de la société arabo-musulmane et l'Occident. Dans ce contexte il est intéressant de savoir comment Bourguiba a abordé la question de l'iğtihād juridiquement ? Dépassant parfois la jurisprudence islamique, comment Bourguiba a-t-il pu modifier des lois aussi fondamentales que celles de la famille, du mariage, du divorce ou de

¹⁰⁷ *Ibid.*, Discours du 13 août 1960.

¹⁰⁸ Burahan Ghalioun, *op. cit.*, p. 21.

l'adoption, alors que nous savons pertinemment que l'ig̃tihād n'est permis qu'aux spécialistes des sciences islamiques. Quels sont les causes et les effets d'un tel choix en Tunisie ?

3.1. Aux origines du fiqh

Après la mort du prophète, les musulmans ont senti l'obligation de fonder un système capable de combler le vide laissé par « *Mohamed* » concernant l'organisation des contenances de la vie sociale. Certes, « *la Sunna* »¹⁰⁹ était un guide pour tous les musulmans, mais cela suffit-il aux musulmans qui ont connu plusieurs difficultés dans leur vie sociale ?

Cette nécessité se concrétisera avec l'élaboration d'une institution dont la tâche est de répondre aux questions posées. Ce système de recherche est le Fiqh. C'est : « *La connaissance de la volonté divine telle qu'elle est consignée dans le Coran et dans la tradition du prophète* »¹¹⁰.

À partir de là, Il convient de distinguer deux définitions : La première nous présente le fiqh tel qu'il est « *appliqué* »¹¹¹, et la deuxième nous décrit le fiqh tel qu'il doit être « *concrétisé* »¹¹². Cette distinction peut-elle être une divergence ?

Quant à Sana Ben Achour, il s'agit bel et bien d'une grande divergence dans l'application du fiqh dans le contexte de la société musulmane. D'une part, les fondamentalistes qui optent pour un retour aux sources et l'application intégrale des dispositions de la šarī'a sur tous les plans¹¹³. D'autre part, les adhérents du mouvement moderniste, soutiennent la « *réouverture de la porte de l'ig̃tihād* »¹¹⁴ et prennent en considération l'adaptation des lois islamiques avec les conditions culturelles de la société.

¹⁰⁹ La sunna est l'œuvre du prophète Mohamed. Elle se distingue par les paroles et les actes.

¹¹⁰ Ridha Ben Rjeb, *L'enseignement supérieur du droit musulman en Tunisie*, Tunis, Faculté des sciences juridiques, 1998, p. 7.

¹¹¹ Suivant le Coran saint et les ḥadīṭ du prophète.

¹¹² Appliquer réellement les lois islamiques également entre tous les musulmans.

¹¹³ Nous entendons par plan : social, politique et culturel.

¹¹⁴ Sana Ben Achour, « Les chantiers de l'égalité au Maghreb », Tunis, *Mélanges Bélaïd*, (éd.), Centre de Presse Universitaire, 1994, p. 136.

Mais qu'elle est la position de Bourguiba devant cette divergence ? S'agit-il d'une orientation et l'adoption d'une nouvelle lecture ou simplement une position devant le quotidien religieux ?

3.2. L'ig̃tihād aux yeux de Bourguiba

À travers la notion d'ig̃tihād, Bourguiba s'appuie sur la conviction qu'il faut créer des conditions nécessaires pour atteindre la modernité, c'est là tout l'enjeu politique et sociétal. Il s'agit pour Bourguiba d'adopter un essai de synthèse rationnel entre les lois divines et l'ordre juridique.

En effet, Bourguiba, comme partisan du mouvement réformiste, a osé de confronter les 'ulamā' sur leur propre terrain. L'effort d'interprétation a marqué toute sa politique. Dans la perspective de préparer le code du statut personnel, Bourguiba a tenté de se placer dans le rang des fuqahā'.

Chercher un terrain d'entente entre les partisans de l'islam et moderniser la société, constitue la démarche à suivre pour réussir. Bourguiba n'a pas négligé la conscience islamique des Tunisiens et leur attachement à l'identité musulmane. Or, c'est une science de la réalité que l'on entend ainsi constituer, au sens exact ou Max Weber assignait pour tâche aux « sciences historiques » de : « *Comprendre la spécificité, la réalité de la vie qui nous entoure et en laquelle nous sommes placés, la connexion et la signification culturelle de ses diverses manifestations dans leur configuration actuelle d'une part, et d'autre part les raisons qui ont fait qu'historiquement parlant elle s'est développée sous cette forme et non sous une autre* »¹¹⁵.

Grâce à sa personnalité pragmatique, le président tunisien Bourguiba a distingué la valeur de l'ig̃tihād, comme le note Nawel Gafsia. En effet, l'islam ne contredit pas l'effort de l'interprétation, il est même l'un des principes fondamentaux. Il a rappelé qu'il est nécessaire d'inaugurer l'effort de l'interprétation.

¹¹⁵ Max Weber, cité par Fathi Ben Slama, *Social sciences*, Paris, CNRS, volume 46, 2007, p. 300.

Il le confirme en notant que : « *Même que nos ancêtres ont fait un effort de réflexion sur les moyens d'atteindre les fins assignées par l'islam, nous devons à notre tour fournir le même effort pour adapter la vie de la communauté aux impératifs de justice, d'équité et de respect de la personne humaine* »¹¹⁶.

Ayant une vision évolutionniste, Bourguiba introduit dans l'islam des concepts fondamentaux comme celui de « *progrès* », selon lui : « *La religion est valable pour tout temps et pour tout lieu, cette universalité de la religion « encourage à la réflexion et libère l'esprit des sujétions débilantes* »¹¹⁷.

De même, Bourguiba considère que l'avis des premiers fuqahā' et légistes ne doit pas être pris comme la seule source, au contraire, Bourguiba s'est détourné de cette école qui suit la démarche classique basée sur la conception codifiée¹¹⁸. Dans ses discours, Bourguiba essaye de montrer le danger que connaît la communauté arabe à cause de « *la fermeture des portes de L'ig̃tihād* »¹¹⁹. Il vise par-là, les deux causes fondamentales de cet enfermement, les conceptions trop rigides des fuqahā' et la tradition tunisienne face à la modernité.

Bourguiba axe son discours sur la nécessité de militer contre les fuqahā' qui entravent son projet. Leurs enseignements et leurs paroles sont écoutés de manière sacrée au même titre que le Coran et le ḥadīṭ. Le peuple vit sous leur autorité, ce qui implique « *une fermeture des portes de l'interprétation cause de la régression de l'Oumma et de la décadence aux niveaux spirituels, et sociaux-économiques* »¹²⁰.

La tradition de son côté, est un obstacle à L'ig̃tihād, elle a bien influencé la conscience religieuse tel que les « *Zāwiya* »¹²¹ et le « *kuttāb* »¹²². Dans ces lieux sacrés, on pratique encore l'enseignement traditionnel basé sur l'apprentissage littéral sans aucun effort de

¹¹⁶ Habib Bourguiba, *Discours du 3 août 1956, op. cit.*

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Les fuqahā' établissent des critères précis de la validité de l'effort de l'interprétation : apprendre par cœur tout le Coran et un ensemble d'ḥadīṭ, la capacité à discerner entre l'universel et le particulier, l'absolu et le déterminé, les versets annulant et les versets annulés, la cause et l'effet, l'explicité du non-analysé, à côté bien sûr de l'excellence maîtrise de la langue arabe.

¹¹⁹ Habib Bourguiba, *Discours du 5 avril 1956, Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ Lieu de pratique des coutumes.

¹²² Ecole coranique dans laquelle on enseigne le Coran et la Sunna.

compréhension. Pourtant l'islam insiste sur une vision qui intègre les problèmes actuels et ne doit pas se limiter aux seules interprétations des fuqahā'.

Selon Bourguiba, les partisans classiques de l'iğtihād n'ont pas essayé de moderniser leur lecture des ḥadīth en les confrontant au quotidien. Les fatāwā ne peuvent plus être actualisées. Elles représentent l'enfermement dans le discours religieux qu'il veut sortir de sa décadence.

La démarche bourguibienne de l'iğtihād est une pensée « cohérente » entre l'héritage rationnel de l'islam et le droit. À travers l'idée du « mouvement » d'une modernité en renaissance, elle « prône l'harmonie entre la modernité et la religion »¹²³. Elle n'est pas une rupture avec l'islam, mais plutôt, une embranchement avec le « fiqh »¹²⁴.

Il reste à signaler que le projet bourguibien est basé sur une double voie : réformer les institutions religieuses en appliquant la notion de l'iğtihād-ou la rénovation- et conserver l'attitude islamique de la société.

Bourguiba le « muğtahid »¹²⁵ tient à défendre la thèse que la modernité de société dépend de la politique de l'État envers la femme.

3.3. L'émancipation de la femme défendue par Bourguiba

Le réformisme de Bourguiba constitue une phase historique importante dans l'histoire de la Tunisie. La femme est devenue un enjeu primordial dans le projet de Bourguiba. La modernisation de la société marque toute l'intention du pouvoir fraîchement indépendant.

Pour tous les chercheurs, le code du Statut Personnel est une rénovation juridique sans précédent. Bourguiba s'est inspiré des thèses de Tāhar al-Ḥaddād.

Dans ce contexte, la politique bourguibienne réside dans le besoin de moderniser la société. Pour cela, ce dernier « a soumis les lois islamiques au nouvel ordre du droit conjugal

¹²³ Yadh Ben Achour, *op. cit.*, p. 225.

¹²⁴ La naissance du fiqh connaissance de la loi religieuse ou šarī'a est simultanée par rapport à l'abolition de l'arbitrage, ainsi qu'il fonctionnait dans les sociétés préislamiques. L'invocation quasi-magique des textes secondaires s'est substituée à l'accueil direct du Texte. Le prophète lui-même a été exhaussé au-dessus de l'humanité.

¹²⁵ Dans ses discours, Bourguiba tient à se présenter comme rénovateur dans le domaine des sciences religieuses et de la jurisprudence islamique.

et à sa raison moderne. Il abolit la polygamie, instaure le divorce judiciaire et révolutionne la question de l'héritage »¹²⁶.

Les lois imposées par Bourguiba sont originales et exceptionnelles dans le monde islamique. La tentative Bourguibienne est, pour Chérif Ferjani, dangereuse mais courageuse. Tenant compte des références du Coran, Ferjani tient à souligner que Bourguiba est allé très loin dans son interprétation « *Certaines contredisent le texte sacré (sur la question de la polygamie autorisée sous quelques réserves)* ». La suppression de la polygamie conçue comme un droit bouscule les habitudes patriarcales. Bourguiba a conduit une révolution dans le droit familial « *jusqu'à préservé de l'intrusion de l'État et régi par contrat entre individus, les dispositions charaïques ou les coutumes* »¹²⁷.

De ce fait, et comme le précise encore Y. Ben Achour : « *L'État investit la société et (sa) logique brise par elle-même la logique de la société traditionnelle* »¹²⁸.

En effet, en retraçant le cheminement de la politique bourguibienne, nous nous demandons comment Bourguiba a-t-il procédé pour passer à une loi aussi révolutionnaire, surtout à un moment où les forces d'oppositions (surtout les zitouniens) étaient encore présentes sur la scène ? Nawel Gafsia se réfère aux discours de Bourguiba, pour montrer son courage de défier les religieux. En effet, elle cite comme exemple son discours daté du 13 août 1965. Bourguiba : « mentionne que la femme mérite une place plus importante car « *La femme est l'évolution de la société* »¹²⁹.

Il justifie par la suite les causes directes qui lui permettent de légiférer les relations maritales en disant : « *Le contrat de mariage et sa rupture, qui intéressent au premier chef la collectivité nationale tout entière, ne doivent pas être laissés au bon vouloir des seuls époux ou dépendre du caprice de l'un d'eux* »¹³⁰.

Qu'il soit dans les coulisses du palais présidentiel, dans les congrès nationaux ou internationaux ou avec son entourage, Bourguiba ne cesse de déclarer publiquement son

¹²⁶ Alya Chérif, « La femme et la loi en Tunisie », Rabat », *Femmes Maghreb*, (éd.), Le Fennec, 1991.

¹²⁷ Mohamed Hédi Chérif, « Réformes et islam chez Bourguiba », *L'islam pluriel au Maghreb*, Paris, (éd.), CNRS, 1996, p. 60.

¹²⁸ Yadh Ben Achour, *L'Islam et le développement politique en Tunisie*, Paris, Université des sciences politiques, 1974, pp. 94-102.

¹²⁹ Nawel Gafsia, *op. cit.*

¹³⁰ Habib Bourguiba, *Discours du 1956*, *Ibid.*

vouloir de mener à terme son projet réformiste. Profitant de sa présence à Genève, il souligne dans un discours à « l'Organisation internationale du travail (OIT), en juin 1973 » : « J'instituais le statut de la nouvelle femme tunisienne. Hier amoindrie, complexée, la femme devient une citoyenne à part entière : c'est la première fleur de l'indépendance. On lui reconnaît ses droits civiques de vote et d'éligibilité. Pour le mariage, le consentement est requis et la répudiation remplacée par une procédure de divorce judiciaire. La polygamie est abolie et l'âge minimum pour le mariage est fixé à 18 ans. Des mesures anticonceptionnelles sont prises jusqu'à l'avortement autorisé par la loi »¹³¹.

Il est important de remarquer que, l'égalité des sexes dans le domaine de l'héritage, reste le seul rêve que Bourguiba n'a pas encore réalisé. Si la question de la polygamie était bien claire à ses yeux, le Coran est précis sur cette question.

Parmi les ministres qui ont soutenu le projet bourguibien, nous trouvons Beji kaid Sebsi pour qui le CSP reste un moment historique et crucial. C'est le deuxième moment le plus fort après l'indépendance :

« La mémoire collective du peuple tunisien retiendra qu'Habib Bourguiba a été le Combattant Suprême, père de l'Indépendance, le fondateur de la République et de la Tunisie moderne, le libérateur de la femme et l'architecte de la société moderne : une société solidaire du juste milieu, une société d'ouverture et de progrès qui, sans renier ses valeurs arabo-musulmanes, est résolument tournée vers l'avenir »¹³².

Mais la société religieuse et notamment les fidèles de la Zitūna ont manifesté leur désaccord envers le code du statut personnel. Pour cela, Bourguiba, répondant aux critiques, a tenu à démontrer que le caractère révolutionnaire du code se manifeste aussi par sa fidélité aux préceptes de l'islam. Il affirme que le code s'oppose justement aux pratiques archaïques et rétrogrades imputées à l'islam.

Profitant de contexte de la Fête de la femme, Bourguiba qualifie ses opposants de « cerveaux gelés » car ils ne croyaient pas, selon lui, que certaines pratiques et bidas (innovations)¹³³ faisaient partie de la religion. Son ancien collaborateur, Ahmed Mistiri ne cache pas que la tâche de convaincre la société tunisienne fraîchement sortie de la dépendance

¹³¹Habib Bourguiba, *Discours du 1976, op. cit.* .

¹³² Béji Kaid Sebsi, « Bourguiba, Réalités, Tunis.

¹³³ Comme aller à la zāwiya.

française, n'était pas aussi facile qu'on le pensait au départ. Il remarque que les différentes classes sociales, n'ont pas accepté au début le Code du statut personnel. Nous trouvons ainsi son témoignage : « *Nous avons trouvé des difficultés à convaincre les gens de la conformité du code du statut personnel à l'islam que ce soit les étudiants de la Zitūna, les intellectuels ou la plupart des tunisiens. Nous avons essayé de les convaincre que le code n'était ni réformateur ni révolutionnaire et qu'il ne s'oppose en rien à la religion même si nous avons accordé beaucoup de droits aux femmes* »¹³⁴.

Bourguiba a bouleversé le débat sur la polygamie à travers sa propre relecture politique. Il a trouvé refuge dans la lecture moderniste selon laquelle : « *La démarche vers l'instauration de la monogamie trouve son origine dans l'équité au cœur de ce qui constitue, dans le texte coranique, le fondement de l'autorisation conditionnelle de la polygamie* »¹³⁵.

Bien que l'équité et la justice entre les épouses soient quasiment impossibles, le Coran ajoute : « *Dieu n'a pas placé deux cœurs dans la poitrine de l'homme* »¹³⁶. De même, dans un autre verset plus loin, l'incapacité d'assurer une égalité entre les co-épouses est clairement affirmée : « *Mais vous ne pouvez jamais être équitable entre vos femmes même si vous en êtes soucieux et le désirez ardemment* »¹³⁷.

Afin de préserver l'ordre moral, Bourguiba a insisté pour que cette loi sur la monogamie soit appliquée, c'est ce que Salaheddin Kechrid spécifie :

Pour lui : « *Il va de soi que la femme trompée cherche à prendre sa revanche et il en résulte une société dissolue ou la famille a perdu tous ses droits réels. L'honneur familial, qui est la base de tout honneur, s'amenuise à l'extrême et la jalousie légitime devient une marque de sous-développement* »¹³⁸.

Cette étude du Code du statut personnel nous permettra de dégager deux tendances intéressantes. Par le motif de l'attachement aux traditions sociales et à l'héritage arabo-islamiques, la tendance révolutionnaire au point qu'il s'est débarrassée de tout attachement à

¹³⁴ Témoignage de Mohamed Charfi, *Introduction à l'étude du droit*, Tunis, Cérès, n° 96, 1997, p. 67 ; Ahmed Mistiri, cité dans le livre de Amel Moussa *Bourguiba et la question religieuse*, Tunis, Cérès, 2006, p. 54.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.* Sourate 33, « les Coalisés : Al-aḥzāb », verset 4.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Salaheddine Kechrid, *Le vrai visage de l'islam*, A. E. I. F. 1996, Ghaleb Ben cheikh, *La laïcité au regard du Coran*, Paris, Presse de la renaissance, 2005, p. 185.

la religion musulmane en optant une rupture. Cela reflète la déviation de Bourguiba des normes de l'islam. Très nombreuses, par contre, sont les félicitations des adhérents de la tendance moderniste. Ces derniers, espérant avoir plus d'avantage et de vouloir rompre avec le passé et émanciper la femme tunisienne. Certes, le projet de Bourguiba n'est pas un sujet de consentement mutuel. Cela explique les causes de déchirement de la société tunisienne entre les tendances islamiste et moderniste. Aux premières observations, nous pouvons constater que la femme soutenue par les féministes, investira sans doute de la politique de Bourguiba. Avant d'entrer dans l'analyse du contenu, précisons qu'outre les circonstances du Code du statut personnel, nous essayons donc d'analyser l'hypothèse que nous avons dessinée, si la tendance moderniste bourguibienne est une lecture politique du mouvement réformiste qui s'attache à l'héritage islamiste ? la deuxième hypothèse mérite aussi d'être analysée, à savoir si le projet bourguibien mérite d'être qualifié comme laïc.

4. UNE LAÏCITÉ INSTRUMENTALISÉE

4.1. Le discours religieux de Bourguiba : le Zaïm et l'imām

Lors de ses discours au Palmarium tunisien, Bourguiba se comporte en tant un « chef politique » et un « chef spirituel », un « Zaïm » et un « Imām ». Cela démontre un aspect contradictoire de la part d' un laïc.

Il introduit toujours sa fonction religieuse avant même sa fonction politique : « *De par mes fonctions et responsabilités de chef d'état [musulman], je suis qualifié pour interpréter la loi religieuse(...)En Tant que chef spirituel(...)’est ma fatwa* »¹³⁹.

Il s'estime investi à la fois d'un pouvoir temporel comme Président de la République et d'un pouvoir spirituel comme Guide de la communauté musulmane. Il est l' imām et la meilleure personne qui puisse s'exprimer au nom de l'« Oumma » en appliquant le consensus basé sur la loi musulmane, la šarī'a.

¹³⁹ Habib Ben Salah, *Système politique et système religieux en Tunisie*, Tunis, Université des sciences juridiques, 1974, (Mémoire de DES en sciences politiques).

Bourguiba se situe lui-même dans la lignée des grands réformateurs et de l'héritage de la tradition de l'islam libéral, il déclare qu'« *en tant que Chef de l'État, responsable des progrès de la nation dans ce monde, au même titre que le Prophète pour les musulmans de l'époque, il est de mon devoir de penser à tout ce qui est de nature à la consolider, à la relever, et à lui insuffler un dynamisme créateur* »¹⁴⁰.

Pour des raisons économiques et politiques, Bourguiba met la tradition entre parenthèses. Est-ce un choix idéologique dans le sens où, comme le confirme la définition proposée par Ibn ḥaldūn : « *La politique exige le pouvoir d'un seul ?* »¹⁴¹ Ainsi le rapport entre la tradition islamique et la démocratie apparaît-il comme un axe de critique ?

En Tunisie, en reprenant les paroles de Fethi Triki, nous pouvons parler d'un « *islam coutumier enraciné dans les plis de la société tunisienne* »¹⁴² qui est essentiellement une société « *caractérisée par l'entraide, l'hospitalité, la tolérance, la générosité, la modération et la pitié* »¹⁴³.

Michel Camau est préoccupé par la politique *séculière* de Bourguiba. Il développe sa vision de la relation entre le régime politique et la sphère religieuse, où s'effectue une « conciliation ». Ce dernier se réclame séculier sans nier l'importance de la religion. Camau constate que pour Bourguiba : « *Le rapport entre la religion et la politique se résume dans l'idée que le rôle de la religion est un vecteur de sacralisation de l'État et de l'étatisation de la religion* »¹⁴⁴. Camau part bien d'une pragmatique Bourguibienne pour essayer ensuite de structurer la relation entre l'État et la religion. Il semble que Camau ne reconnaisse pas l'autonomie de religion face à l'État. Car la religion n'agit que dans la sphère politique. Elle est enfermée dans une structure fermée englobée par l'État.

4.2. Utilisation tactique du champ religieux

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ Smail Goumeziane, *Ibn Khaldoun, un génie maghrébin, 1332-1406*, Paris, Méditerranée, 2004, p. 54.

¹⁴² Jalel Ben Tahar, *Les infractions et les peines*, Tunis, Faculté des lettres de la Man nouba, 1995, p. 26.

¹⁴³ Mohamed Charfi, *Islam et Modernité : le malentendu historique*, Paris, 1999, p. 208.

¹⁴⁴ Michel Camau, *Tunisie au présent, une modernité au-dessus de tout soupçon ?* Paris, CNRS, 1987, p. 375 et Franck Frégosi, « *La régulation institutionnelle de l'islam en Tunisie* », *op. cit.*

Le projet de Bourguiba se repose sur la tendance à la modernité et la rupture avec la tradition islamique considérée comme immobile. En 1960, il met au point son projet réformateur et annonce son programme :

*« Notre objectif, c'est d'édifier une société nouvelle. Toutes les réformes appliquées à notre législation au cours des quatre années de l'indépendance s'inspirent de notre conviction que le musulman est placé devant une rude tâche ; celle de repenser totalement l'Islam, sans rompre pour autant avec le passé »*¹⁴⁵.

Le pouvoir politique a fait preuve d'une évolution dans son affinité avec la religion. Sa démarche assure la conservation de la religion. Il s'attache à ne pas dévier, à ne pas changer les bases de la conscience religieuse, mais il rattache celle-ci au présent. Pour Bourguiba, la religion est : *« Celle qui fait appel à l'intelligence active et lucide autant qu'à l'action volontaire et féconde »*¹⁴⁶.

À l'occasion du Mawlid, il tient à parler du prophète en disant que : *« C'est de sa vie et de son enseignement dont je me suis personnellement inspiré pour orienter le destin de ce peuple, avant comme après l'indépendance [...] J'ai pu voir comment le prophète, partant de peuples qui n'étaient qu'une mosaïque de fractions et de tribus, a su en faire une nation unie et forte »*¹⁴⁷.

Le prophète est, selon Bourguiba, la référence historique à suivre pour accéder à la renaissance du peuple tunisien. Cette renaissance est la quête du projet réformateur de Bourguiba contre la cause du malheur.

Au cours de l'allocution du 31 juillet 1963, il réaffirme sa thèse sur « l'interprétation » qui est pour lui une évolution juridique qui était auparavant prisonnière des détenteurs de la science religieuse. En dépit des efforts déployés en vue de réhabiliter l'interprétation, il y a lieu de constater que l'islam occupe une place importante pour Bourguiba. Pour Nawel Gafsia, le progrès de l'interprétation de l'héritage islamique défendu par Bourguiba, a eu pour conséquence une réduction de l'hégémonie des fondamentalistes mais non exclusion totale de leur effort. En effet, le projet de la réouverture de la porte de l'interprétation est soutenu par Bourguiba. Gafsia souligne que Bourguiba est intervenu à plusieurs reprises et s'est adressé

¹⁴⁵ Habib Bourguiba, Discours du Mawlid 3 septembre 1960, *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

directement au peuple. La personnalité de Bourguiba demeure fortement présente, Gafsia nous fait découvrir l'un de ses discours : « *Nous soulignons que l'islam authentique ne saurait en aucune manière freiner l'ascension. Au contraire, il laisse grande ouverte « la porte de l'interprétation », en ce qui concerne aussi bien les croyances que les choses de la vie. Fermer la porte de l'interprétation de la loi divine, c'est se condamner au retard et à la décadence* »¹⁴⁸.

Toutefois, sur un autre plan, Bourguiba, plus nettement que par le passé, n'hésite pas à s'attaquer au jeûne du ramadān, au pèlerinage et à l'usure considérés comme les piliers de l'islam. Mais son discours a heurté la conscience musulmane des tunisiens et n'a pas bénéficié du soutien populaire contrairement aux lois en faveur de la femme.

4.3. Réformes religieuses de Bourguiba

4.3.1. Le jeûne du Ramadān

La première priorité de Bourguiba après l'Indépendance est de mettre fin au sous-développement que connaît la Tunisie. Il s'est permis d'user de concepts du champ lexical religieux et « il remet en cause la pratique du jeûne qu'il juge préjudiciable au développement économique du pays et essaye d'atténuer les rigueurs du mois du ramadān »¹⁴⁹.

Tahar Belkhouja¹⁵⁰ et Amor Chadli¹⁵¹ ont évoqué dans leurs livres leur témoignage des événements majeurs de la vie de Bourguiba. Nous soulignons que ces deux témoins n'ont pas pu se débarrasser entièrement de leur relation avec Bourguiba. Ils n'ont pas réussi à cacher leur soutien à la politique de Bourguiba malgré que certaines phases politiques bourguibiennes étaient critiquées. Parmi les scènes célèbres qui ont choqué la société tunisienne et la communauté musulmane, nous trouvons « *la scène du jus d'orange* » comme

¹⁴⁸ Habib Bourguiba, *Discours du 1963*, op. cit.

¹⁴⁹ Tahar Belkhouja, *les trois décennies de Bourguiba*, Paris, (éd.), publisud, 1989. Voir aussi Tahar Belkhouja « *lestroisdécenniesdeBourguiba* », [Enligne], URL : <http://www.social-sciences-and-humanities.com/PDF/Les-trois-decennies-Bourguiba.pdf>.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ Médecin et ami de Bourguiba, il mémorisé dans son livre, *Bourguiba tel que je l'aime de la lutte pour l'indépendance à la prise de pouvoir par Ben Ali*, Paris, Berginternational, 2013.

tous les chercheurs tirent comme exemple pour illustrer la relation complexe entre Bourguiba et l'islam. Nous avons choisi de nous référer à Tahar Belkhouja qui était témoin de la scène. Il cite : « C'est en février 1961, misant sur les jeunes générations, qu'il les appelle à ne pas observer le jeûne, afin de mieux affronter et combattre le sous-développement. En mars 1964, en plein ramaḍān, au cours d'un rassemblement public, il parut pour boire un verre de jus d'orange rompant le jeûne volontairement »¹⁵². Le jeûne est le quatrième pilier de l'islam¹⁵³, mais ce pilier ne doit pas empêcher le développement économique du pays, surtout qu'à cette époque la Tunisie connaissait les premiers signes de la croissance. C'est pourquoi Bourguiba n'a pas hésité à faire un appel à la rupture du jeûne pour des raisons économiques qu'il considérait comme convaincantes.

D'ailleurs, le ramaḍān, est pour les Tunisiens « plus qu'une obligation religieuse, ce mois d'abstinence est vécu dans les pays musulmans comme une tradition sacrée, familiale, qui rythme particulièrement la vie en cette période de l'année et que l'on répugne à abandonner »¹⁵⁴.

Cependant le discours de Bourguiba est moderne dans le sens qui avait été présenté par Tahar Belkhouja. L'État opère un refus des traditions islamiques. Il affirme que la Tunisie se trouve devant un enjeu de modernité. Son avis à propos des piliers de l'islam est clair. Il déplace l'ancienne lecture des piliers comme obligation (notamment la prière et le jeûne) à un choix où l'abstention est tolérée par l'islam. Il est possible que Bourguiba propose une révolution religieuse. Toutefois, il prend le souci d'interpréter et commenter les versets sur le jeûne. Il confirme que : « Dans la mesure où le jeûne se révélera incompatible avec l'effort, il ne faut pas se priver des bénéfices des tolérances (de Dieu). On pourra alors rompre le jeûne, la conscience tranquille. C'est ma fatwa »¹⁵⁵.

¹⁵² Tahar Belkhouja, *op. cit.*

¹⁵³ Au sujet du pilier du jeûne du Ramaḍān, nous nous référons au Coran qui souligne que pendant « Le mois de « Ramaḍān » est celui au cours duquel le Coran fut révélé pour servir de bonne direction aux hommes, d'explication claire des préceptes (divins), de critère de discernement (entre la vérité et l'erreur). Quiconque aura aperçu la nouvelle lune (marquant le commencement de ce mois) observera le jeûne. Celui qui est malade ou en voyage devra (plus tard) jeûner un nombre de jours égal au (nombre de jours de rupture). Dieu veut rendre non pas difficile, mais facile pour vous (l'accomplissement des obligations religieuses) », Sourate2 (la vache) verset 185. De son côté, le prophète nous invite à adorer ce mois puisque : « celui qui jeûnera Ramaḍān avec conviction et sincérité, obtiendra le pardon de ses fautes précédentes ».

¹⁵⁴ Yadh Ben Achour, *op. cit.*, p. 149.

¹⁵⁵ Habib Bourguiba, *Discours du 18 février 1960, Ibid.*

Nous pouvons dire d'emblée que nous avons affaire à une relation complexe entre Bourguiba et le pouvoir religieux. Cela a été confirmé par son association des deux pouvoirs. Ceci nous permet de montrer que le pouvoir de Bourguiba est « *despotique* ». Le poids de la tradition n'est pas très déterminant aux yeux de Bourguiba. Le jugement de Gafsa Nawel demeure valable même s'il paraît que la tendance moderniste de Bourguiba paraît logique : « *Bourguiba fait passer la politique au-dessus de la religion* »¹⁵⁶.

Il prévient : « *Si cet état [islamique] venait à être mis en danger, les nécessités politiques prendraient le pas sur les nécessités religieuses* »¹⁵⁷, puisque : « *l'État d'abord, car sans état, la religion serait en péril* »¹⁵⁸. Finalement, Bourguiba n'a pas réussi à imposer ses interprétations sur le jeûne. La société a évité de tomber dans le piège de sa laïcité autoritaire. Elle a pu préserver sa stabilité même si elle accepte de se placer dans le rang de la modernité.

4.3.2. Le sacrifice du mouton

Ce deuxième exemple explique bien l'état paradoxal que connaît la Tunisie. En 1964, Bourguiba, bénéficiant de son image de leader, soutient, face aux conditions économiques, les tunisiens doivent mener une lutte pour sortir de la décadence. Il s'oppose à « *l'īd el-Kébir* »¹⁵⁹ qui entre dans le rang des coutumes. Il critique l'exagération et l'abus des tunisiens qui égorgent tant de moutons. Il serait préférable que les familles partagent entre elles. Bourguiba affirme : « *Rien de plus révoltant (...) que les comportements de ces gens (. . .) qui font l'acquisition des moutons qu'ils égorgent le jour de l'īd (...). Ces pratiques qui se justifiaient autrefois, parce qu'on ne trouvait pas tous les jours de la viande sur le marché, sont proprement absurdes aujourd'hui [...]. Ces vieilles pratiques ne sont pas bonnes ni pour la santé, ni pour notre balance de paiement* »¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Nawel Gafsa, *Ibid.*

¹⁵⁷ Mohamed Hédi Chérif, « Réformes et Islam chez Bourguiba », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1995, p. 65.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ Une fête religieuse pour commémorer la scène de sacrifice d'Ismaïl par son père Ibrahim.

¹⁶⁰ Habib Bourguiba, *Discours du 19 avril 1964, Ibid.*

Bien que ce soit une pratique ancienne, le sacrifice du mouton a fortement marqué la société tunisienne. De ce fait, il montre le profond attachement des tunisiens aux rites de l'islam.

4.3.3. *Le pèlerinage*

Le cas du pèlerinage est particulièrement intéressant. Bourguiba a demandé aux tunisiens de se contenter d'un seul pèlerinage, ce qui permet à l'État de préserver l'argent afin de l'investir dans le développement du pays. De fait, il critique leur pratique aveugle confortée par les mauvaises habitudes des pèlerins.¹⁶¹ Pour Bourguiba, investir dans l'économie intérieure est un acte aussi généreux que le pèlerinage.

Il défend son point de vue en disant : « *En tant que chef spirituel des musulmans de ce pays, je vous déclare que chacun de vous accomplira un devoir au moins aussi méritoire lorsqu'il fait don de l'équivalent du coût de son pèlerinage aux œuvres de relèvement social, ou lorsqu'il investit dans les entreprises industrielles de son pays* »¹⁶².

Il convient de rappeler que Bourguiba a exigé l'organisation du pèlerinage sous la tutelle du ministère des affaires religieuses pour des raisons économiques afin que l'économie retrouve son dynamisme.

5. BOURGUIBA : VERS LA FIN

Les nouvelles forces qui voient jour profitent de l'affaiblissement du pouvoir de Bourguiba. Confronté à l'idéologie des fidèles du mouvement islamique, Bourguiba tente de mettre en évidence son changement d'attitude envers la religion.

La situation, pendant cette période, est donc moins l'opposition entre deux courants antagonistes que l'opposition entre deux conceptions. Bourguiba a encore le dessein de

¹⁶¹ Selon Bourguiba, la plupart des Tunisiens qui décident d'aller à la Mecque, y vont justement pour des raisons commerciales surtout les plus riches entre eux. Cette intention de pèlerinage est très critiquée par Bourguiba.

¹⁶² Habib Bourguiba, *Ibid.*

reconstruire la modernité. Il n'hésite pas à faire le diagnostic et il propose les remèdes : « *Les représentants de l'islam, comme les nomme Bourguiba, sont réduits au silence, ou mis au service de l'État. C'est l'État qui les subventionne, ils sont devenus fonctionnaires contraints d'obéir* »¹⁶³.

En effet, Bourguiba avoue qu'il a tenté de convaincre le peuple, sans beaucoup de succès, de sa fidélité aux prémices de l'islam : La Tunisie appartient au monde arabo-musulman et son rôle de président est de moderniser la société sur les valeurs du réformisme.

Pour Bernard Cohen, Bourguiba se trouve devant « *le difficile pari de la laïcité* »¹⁶⁴, Bourguiba, lui-même ne cesse de rappeler les valeurs de son projet laïciste. Il dit : « *J'ai beaucoup réfléchi à cette expérience Kémaliste. Il y'a à prendre et à laisser. On peut arriver au même résultat, voire à des résultats meilleurs, par des moyens draconiens, qui tiennent compte plus largement de l'âme du peuple* »¹⁶⁵.

Mais, c'est dans les années quatre-vingt que le mouvement religieux exploite l'affaiblissement du régime politique de Bourguiba et la crise économique¹⁶⁶ que connaît la Tunisie. Dès lors, le message des islamistes est bien clair. Les islamistes ne « *vont plus se contenter de pourchasser les minijupes et les canettes de bière à l'université ; leur objectif déclaré n'est plus de faire respecter les rites de l'islam, uniquement, mais d'investir l'État et d'en prendre le contrôle* »¹⁶⁷.

Le débat entre les islamistes et le pouvoir se développe après la crise du pain. D'une part, « *l'État s'est positionné fermement contre les intégristes.* »¹⁶⁸. D'autre part, les islamistes entendent limiter le projet réformiste bourguibien car pour eux la religion est inconciliable avec la politique. Le réformateur ne fait qu'imiter aveuglement la modernité occidentale.

Burhan Ghalioun, exprime son hostilité au despotisme laïc. Même si Bourguiba est apparu dans la ligne du réformisme, il doit tenir compte davantage de la liberté individuelle. La politique reste un moyen d'application du projet réformiste, elle est : « *Une activité sociale*

¹⁶³ Mohamed Hédi Chérif, *ibid.*

¹⁶⁴ Bernard Cohen, *Bourguiba, le pouvoir d'un seul*, Paris, Flammarion, 1986, p. 198.

¹⁶⁵ Lettre de Bourguiba à son fil daté de 1951, cité par Tahar Belkhouja, *op. cit.*, p. 135.

¹⁶⁶ La crise du pain.

¹⁶⁷ Mohsen Toumi, *La Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, PUF, 1989, p. 118.

¹⁶⁸ Abdellatif Harmassi, *op. cit.*, 81.

*générale et collective qui étend ses racines dans la société civile, s'inspire de ses valeurs, de ses coutumes, et de sa religion, et en découle avant d'être liée à une pratique institutionnelle et étatique. Il en résulte que le mouvement pour la laïcité doit comprendre que la politique ne peut adopter des valeurs étrangères au patrimoine de la société, à sa culture et à ses croyances. »*¹⁶⁹.

Fidèle à son engagement politique, Bourguiba opte pour une nouvelle vision du pays basée sur le socialisme. Dans son discours, daté de 1961, Bourguiba a adopté une nouvelle conception de la solidarité nationale. Le projet bourguibien est pour lui, un accroissement de la tendance réformiste, puisque selon lui : « *Les compagnons du prophète, au premier siècle, socialistes avant les écrits, se considéraient comme les membres d'une même famille. Si j'opte pour le socialisme, je n'en demeure pas moins opposé à la lutte des classes* »¹⁷⁰.

Cette dernière décennie va marquer un changement dans le rapport entre le pouvoir politique et la sphère religieuse. C'est l'époque de la « *nouvelle politique religieuse* »¹⁷¹.

Il est remarquable que Bourguiba, pendant les années 1970, s'est attaché à convaincre ses adhérents et ses adversaires que son projet moderniste n'a jamais eu la prétention de réformer l'islam en transformant son dogme, ni celle de le remplacer par un nouvel islam ou une nouvelle religion. Franck Frégosi, montre que Bourguiba connaît doré et déjà un « tournant »¹⁷². La dernière décennie comme nous la présente le chercheur porte une nouveauté au niveau du rapport entre Bourguiba et l'islam et la société. Mais pour Sophie Bessis ainsi que pour Souhir Belhassen, la nouvelle tendance de réconciliation de Bourguiba avec la religion et la société n'est qu'un « imbroglio socio-politique ». Nous pouvons soutenir que d'après les deux thèses de Franck Frégosi ainsi que pour Bessis et Belhassen, que Bourguiba a voulu maintenir son pouvoir et protéger son projet malgré que la société tunisienne n'a pas fait preuve de souplesse. Sophie Bessis n'a pas manqué de montrer que le nouveau contexte politique et social n'est pas encourageant. Mais Bourguiba, pour montrer sa défense de l'islam, a profité une nouvelle fois de la période du jeûne pour soutenir la société tunisienne en aidant les plus

¹⁶⁹ Burhan Ghalioun, *op. cit.*, p. 440.

¹⁷⁰ Discours de Habib Bourguiba cité par M. Toumi, *op. cit.*, p. 55.

¹⁷¹ Habib Ben Salah, *Système politique et système religieux en Tunisie*, *op. cit.*, p. 72.

¹⁷² Franck Frégosi, *op. cit.*

nécessiteux et présider les cérémonies religieuses. De même, lors des fêtes religieuses, Bourguiba vient à l'aide des familles et célèbre ces occasions dans son palais présidentiel.

Quant à l'enseignement religieux, il sera dispensé par les associations religieuses avec l'aval des autorités qui leur donnent les locaux et les facilités pour cette mission. En 1970, pour le ministère de l'éducation, la matière des études religieuses sera discernée de l'éducation civique. Les futurs maitrisards de l'institut religieux auront la tâche de l'enseigner dans les écoles secondaires.

5.1. Une laïcité consacrée : le code du statut personnel ou le C. S. P

Le C. S. P est une particularité tunisienne. Il est un projet de séparation entre l'islam moderne et l'islam traditionnel et valorise le statut de la femme. Il s'inspire à la fois du droit positif et de l'islam. C'est grâce à ce code que Bourguiba est prénommé « *le libérateur de la femme* », comme on le voit sculpté dans le muséum de sa ville natale, Monastir.

Mais si le code est conçu comme une rénovation du droit positif, ce code du statut personnel tunisien peut-il réellement s'accommoder du qualificatif de « *code laïc* » ?

5.1.1. Le Code du Statut personnel : un code spécifiquement tunisien, entre droit musulman et droit civil

Quelle est la relation entre le code civil tunisien et le droit musulman ? Se demande-t-il Yadh ben Achour. En effet, pour lui : « *La laïcité, invention religieuse, se trouve au cœur de l'histoire politique et culturelle de l'islam* ». C'est un « *système de la normativité islamique qui englobe la croyance, l'éthique, les mœurs, le droit, l'art. L'intégrisme a voulu contrer cette laïcité. L'intégrisme a pris en charge la défense de l'intégrité de ce système remis en cause par les différentes formes de laïcité modernes* », il faut au contraire œuvrer à « *la recomposition d'un système normatif*»¹⁷³.

¹⁷³ Yadh Ben Achour, « Islam et laïcité propos sur la recomposition d'un système de normativité, Pouvoirs », *revue française d'études constitutionnelles et politiques*, n° 62, Paris, 1992, pp. 15-30.

Nous pensons que le pouvoir politique a fait preuve de son attachement aux préceptes du droit musulman dont il dépend en optant pour appliquer le code civil. Ce mariage peut être salubre. En la comparant avec les pays du Maghreb ou en Orient, la femme tunisienne peut se féliciter de son état confortable. Ben Achour note à ce propos : « *Qu'il faut s'investir de la politique de Bourguiba qui est marqué par son courage d'intervenir dans un nouveau « domaine réservé » aux fuqahā'* »¹⁷⁴.

La déclaration du Code du Statut Personnel est une première dans le Monde musulman. Par la voie de l'effort d'interprétation, Bourguiba a défendu l'émancipation de la femme tunisienne et sa libération des pesanteurs de pratiques considérées comme dépassées.

Le C. S. P, bien qu'il soit une innovation tunisienne, ne doit pas nous empêcher d'interroger les principes coraniques qui le sous-tendent. Bien qu'il soit une rénovation, le code est inspiré du droit musulman classique.

Moncef Bouguerra, dans un article : « *Le code tunisien du statut personnel est-il un code laïc ?* », souligne que la politique moderniste bourguibienne opère une totalisation transcendante du monde religieux. Le projet bourguibien coule dans l'esprit laïc tout en tenant compte des fondements islamiques de la société tunisienne. Pour Moncef Bouguerra, la personnalité de Bourguiba a laissé ses traces dans la société tunisienne. Les questions traitées depuis l'indépendance, notamment ce qui concerne la famille traditionnelle, nous ont laissés embrasser deux attitudes antagonistes. D'un côté, nous trouvons Bourguiba qui défend sa position d'un code moderne de réinterpréter les préceptes de l'islam, puisque : « Pour faire un code moderne, nul besoin de contredire les sources historiques ; l'essentiel est de revenir aux sources de l'islam et du droit musulman »¹⁷⁵.

Bourguiba s'inscrivait pleinement dans le mouvement réformiste. Il est parvenu à faire du Code, une : « *Cité dans tout le monde musulman comme étant l'exemple typique de la possibilité de modernisation dans la fidélité à la religion musulmane* »¹⁷⁶.

Nous soulignons que le projet de Bourguiba est un double défi. Un premier défi à l'Occident : Bourguiba trouve qu'il existe un vrai malaise en parlant d'une comparaison entre

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Mohamed Bouguerra, « Le code tunisien du statut personnel est-il un code laïque ? », [En ligne], URL : <http://www.juragentium.org/topics/med/tunis/fr/bouguerr.htm>.

¹⁷⁶ *Ibid.*

l'Occident et l'Orient. Le deuxième défi consiste dans l'opération même des réformes. Cette réforme doit se faire, selon Bourguiba, de l'intérieur de l'islam. Bourguiba exige un examen rationnel de ce que l'Occident peut apporter de positif sans que ce rapport soit un danger pour la conscience musulmane fidèle à sa tradition.

5.1.2. *Le C. S. P : Sujet de débat*

Des questions sur les fondements du Code du statut personnel se posent, et surtout les justifications de son élaboration. Le C. S. P a suscité des réactions favorables et défavorables selon les perspectives de recherche : Religieuses, politiques ou juridiques. Parmi les opposants nous trouvons surtout les religieux au sein de la Tunisie ou ailleurs. Un débat animé surtout par les « zitouniens » et même au sein des magistrats religieux qui trouvent que ce code est contraire aux fondements religieux constitutifs de la jurisprudence islamique appliquée en Tunisie.

La Šarī'a est appliquée dans la majorité de la communauté tunisienne. Ce nouveau code est une sortie de l'expérience de vie traditionnelle des Tunisiens fidèles à leurs origines à savoir musulmans Mālikī.

Cependant, d'autres sont plus favorables à cette rénovation. R. Jambu-Merlin perçoit le code comme une « *Codification du droit musulman* ». Il tire la conclusion de la mixité dans la source de la « laïcisation » du droit de famille. Ce code est pour lui un jumelage réussi entre la loi islamique rénovée et la loi française.

Mais avant d'analyser cette émancipation, il est important de connaître les sources des écrits réformistes, qui ont nourri cette réflexion.

5.1.3. *La conjoncture du C. S. P*¹⁷⁷

Bourguiba a fait un effort considérable pour dépasser les anciennes lectures et mettre un terme aux inégalités. Le CSP tunisien est une exception qui montre la solidarité de Bourguiba avec les femmes. Le projet est double : Laïc, il soutient l'autonomie de la femme et la liberté des normes religieuses ; religieux car il s'attache au Coran. Il est donc traditionnel et moderne à la fois.

Sur la porte du mausolée de Bourguiba à Monastir¹⁷⁸, nous pouvons lire cette épitaphe : « *Le Combattant suprême. Le Bâtitteur de la Tunisie nouvelle. Le Libérateur de la femme* ». Ce code n'a pas pu finalement se défaire de certaines institutions devenues pesantes (héritage, mariage, divorce). Cette pesanteur est source d'innombrables difficultés.

Nous pouvons admettre le qualificatif de code laïc, si comme le pense Hédi Chekir, le code figure la préexcellence de l'État séculier. Bourguiba s'est permis de s'approprier la jurisprudence et il est devenu un nouvel imam. À travers le Code du statut personnel, Bourguiba s'est trouvé en confrontation directe avec les représentants de l'islam traditionnel.

Le contrat du statut personnel a réussi à implanter le planning familial : La femme aura désormais le contrôle des naissances qui dépendent d'elle. Sortir la femme tunisienne de l'hégémonie patriarcale est la réalisation la plus importante. Mais cette réforme sera suivie par d'autres réformes institutionnelles et religieuses pour confirmer le choix moderniste de Bourguiba.

5.2. Réformes institutionnelles et religieuses de Bourguiba

5.2.1. *Abolition de la justice charaïque et institution d'un Ministère du Culte*

Bourguiba a annoncé la suppression des tribunaux charaïques et la création par décret, d'un Ministère du Culte, dont la « *direction a été chargée à la fois de la coordination de*

¹⁷⁷ <http://www.credif.org.tn/images/livres/Code du Statut personel.pdf>

¹⁷⁸ Ville natale de Bourguiba, où il a vécu et est enterré.

l'action de l'État en matière religieuse (politique de construction et d'aménagement des édifices cultuels), de la nomination et de la formation des responsables du culte et de leur rémunération en tant que membres de la fonction publique »¹⁷⁹. Ce ministère est chargé du suivi des réalisations en matière de religion.

À cet effet, nous pouvons souligner que c'est le ministère du culte qui organise les cérémonies du jeûne du ramadan ainsi il forme les prêcheurs. Nous soulignons aussi que Bourguiba profite des occasions religieuses pour assister les fidèles dans les mosquées en présence obligatoire de son ministre du culte.

D'autres mesures visent les tribunaux de la šarī'a qui étaient présidés par les Imams de la Zitūna. Dans un deuxième décret daté 3 Août, 25 Septembre et 25 Octobre 1956, le pouvoir politique a liquidé ces tribunaux et a mis en place le Ministère du Culte. Puis, dans une deuxième étape, la Direction des affaires du culte ¹⁸⁰ est créée et rattachée au Premier ministre, puis à celui de l'Intérieur, en Juillet 1986¹⁸¹.

L'abolition des tribunaux a suscité une vaste critique, notamment de la part des zitouniens hostiles à ces décisions. Selon eux, le projet de Bourguiba a contribué à « *détruire tout un monde traditionnel avec ses symboles, ses convictions et ses sensibilités* »¹⁸². Mais ils ont reconnu leur défaite devant Bourguiba qui a déjà gagné la bataille. Soutenu par les réformateurs et par le peuple, il a fixé son projet moderniste en restant sourd aux critiques des représentants de la Zitūna.

Mohamed Tozy, affirme que la suppression des tribunaux traditionnels était une première étape dans le bon sens, qui sera suivi par le Maghreb ainsi que par le reste du monde arabe. Ce qui singularise le régime tunisien, c'est l'exécution rapide du projet réformateur. Bourguiba est le premier politique à avoir réalisé le rêve déjà tenté par les réformistes de 'Abdū jusqu'à al-Ḥaddād : « *Le but du régime était bien, en fait, la maîtrise de l'initiative religieuse. L'originalité de la politique suivie par Habib Bourguiba concernant l'islam consiste en une alchimie subtile combinant successivement accents anticléricaux et modernisme religieux*

¹⁷⁹ Décret du 8 avril 1966, Tunis, Publication du Ministère des Affaires Culturelles et de l'information, 1972.

¹⁸⁰ Décret du 5 octobre 1967, *Ibid.*

¹⁸¹ Franck Frégosi, *op. cit.*

¹⁸² Yadh Ben Achour, *op. cit.*, p. 97.

avec une mise en scène symbolique du pouvoir et une instrumentalisation permanente du religieux »¹⁸³.

Bien qu'on puisse la placer dans le registre des mesures modernistes, la suppression des tribunaux archaïques n'est qu'une première étape. Elle sera suivie par la suppression des ḥabūs .

5.2.2. Abolition des institutions du « Waqf »¹⁸⁴ et du « Ḥabūs ».

Pour restructurer le champ religieux, Bourguiba, après avoir supprimé les tribunaux charaïques, a aboli les institutions du « waqf » et « ḥabūs ». La suppression s'inscrivait dans le mouvement de fondation d'une société moderne.

Entre 1956 et 1957, Bourguiba a supprimé l'institution du « waqf ». Cette institution religieuse est remplacée par un ministère de l'immobilier qui avait mission de dissoudre le bien des associations religieuses au profit de l'État. Cette décision prise par Bourguiba, nous aide à comprendre la fonction du pouvoir dans son rapport avec les représentants de la religion. L'étatisation de la religion ne s'arrête pas à cette étape de dissolution des waqf, mais elle la dépassera dans la décision de nationaliser les « ḥabūs »¹⁸⁵ publics puis privés et les zawāyā¹⁸⁶. Par deux décrets, celui du 31 mai 1956 et celui du 18 juillet 1957, Bourguiba a supprimé l'administration des ḥabūs. Il l'a soumise à la supervision de l'État, les associations religieuses ne pouvaient pas, désormais, financer leurs activités sans aide étatique. Puisque le pouvoir politique, afin de maintenir son hégémonie et son rapport de force, a choisi de « limiter considérablement les ressources financières de l'appareil religieux, désormais, financièrement dépendant de l'État »¹⁸⁷.

¹⁸³ Mohamed Tozy, « Islam et Etat au Maghreb », *Maghreb-Machrek*, n°123, octobre, 1989, p. 29.

¹⁸⁴ Cette institution a pour rôle de transférer les biens au profit des associations religieuses.

¹⁸⁵ Les biens des paysans.

¹⁸⁶ Endroit pour pratiquer les rites religieux.

¹⁸⁷ Abdelaziz Ben brahim, *Les Ḥabūs en Tunisie*, Tunis, 1958, p. 28.

En effet, la gestion des affaires religieuses¹⁸⁸ va s'effectuer à travers trois types d'actions : Suppression, restauration ou création d'institutions religieuses.

Face aux défis permanents, le pouvoir politique a besoin de toutes les ressources économiques des ḥabūs. Pour cela, l'institution sera supprimée, le personnel limogé. Attaché à l'appareil de l'État, le domaine de la « *mainmorte* », constituera des réserves gérées par l'État.

La logique générale du récit historique de la Tunisie, est celle d'une société qui s'oriente vers la tendance moderniste. Elle s'affirme dans l'idéologie nationaliste. Plus spécifiquement, pendant la première phase du pouvoir de Bourguiba, l'État a eu l'intention de séculier l'appareil judiciaire et religieux. Amor Chadli, souligne que cette décision politique marque la particularité du pouvoir. Elle a fait preuve de l'intention de canaliser les ressources économiques ainsi que construire une infrastructure juridique spécifiquement tunisienne. Pour cela, « *l'État a supprimé les tribunaux charaïques, et donné naissance à un système judiciaire tunisien moderne et unifié. Même les tribunaux français, d'avant l'Indépendance sont supprimés et remplacés par des tribunaux nationaux* »¹⁸⁹.

l'État a essayé d'édicter les règles judiciaires sous formes d'ordonnances mais les cadis refusent le droit positif en relation avec le nouveau Code du statut personnel, car, selon eux, le droit musulman reste son unique source. L'interprétation par les cadis des textes coraniques et l'application de la šarī'a comme jurisprudence restent un sujet de conflit avec l'État qui entend garder la main mise sur l'appareil judiciaire.

Auparavant, l'institution financière islamique ou al-waqf était le premier support et le garant de l'autonomie dans le domaine religieux. Cette institution permettait de financer et d'organiser les cérémonies religieuses comme les cultes, l'enseignement coranique, etc. Cette autofinance a facilité l'hégémonie du religieux sur la société tunisienne traditionnelle par le biais des tribunaux religieux.

¹⁸⁸ « Avant l'indépendance, la gestion des affaires religieuses musulmanes était à la charge d'une institution religieuse traditionnelle, en fait un système de fonctions religieuses appelées « charaïques », occupées par les 'ulamā'. Elles sont supervisées au sommet par les deux šīḥ al islam Mālikī et ḥanafites », M. A. Ben Achour, *Catégories de la société tunisoise dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle*, Institut d'archéologie et d'art, Tunis 1989.

¹⁸⁹ Ali Chadli, *op. cit.*

La suppression de ces institutions privait, désormais, les 'ulamā' de leur pouvoir en matière de législation. Cette étape de suppression va être suivie par la restructuration ou la création d'autres institutions. Parmi les institutions que l'État a conservées et a mis sous son tutorat, nous trouvons l'université de la Zitūna qui a bien intégré l'enseignement national et le poste du « šīḥal-islām » a été converti par le « Muftī de l'État. Le poste du Muftī est créé, le 28 février 1957. Le šīḥ Abdelaziz Djaït, est aussitôt le seul Muftī de tous les Tunisiens musulmans, il occupera ses fonctions jusqu'à 1960, et sera limogé après la célèbre scène du mois du ramadān ¹⁹⁰.

Depuis cette scène, le poste de Muftī est resté vacant jusqu'à 1962, date à laquelle a été créé le poste du « *Muftī* » qui dirige tout un organisme de consultation religieuse¹⁹¹. Il sera rattaché au ministère des affaires religieuses dont il dépendra. Nous soulignons que le Muftī tunisien est devenu un homme d'État. Ses fonctions ne dépassent pas les déclarations des fêtes religieuses ou l'annonce du début ou de fin du mois du ramadān.

L'exemple du Muftī illustre bien le rapport de force et de soumission entre le pouvoir politique et religieux. La restriction du poste du Muftī est liée au contexte social. Sous la présidence de Zine el Abedine Ben Ali, l'État tunisien s'est trouvé devant un double enjeu : Garantir une vie sociale et religieuse équilibrée et affronter la montée du mouvement islamiste.

En effet, pour Ben Ali, la première tâche est de remettre en bonne place et à sa vraie valeur la mosquée de la Zitūna. Après que Bourguiba l'ait intégré comme une simple faculté de théologie, la Zitūna devient, sous le régime de Ben Ali, une institution universitaire sécularisée et chargée de dispenser un savoir religieux conciliant vie religieuse et vie moderne.

Cette institution est chargée d'encadrer les nouveaux imams ainsi que les professeurs d'éducation religieuses. Ces technocrates auront la tâche de présider les sermons des

¹⁹⁰ Bourguiba, se considérant comme le chef politique et spirituel des tunisiens, leur a demandé de ne pas observer le jeûne du mois du Ramadān. Pour passer le message il a demandé au šīḥ Djaït de lui donner un avis positif en une fatwa favorable qui explique religieusement l'avis de Bourguiba. Mais le šīḥ a refusé sa demande et a publié un appel pour tous les tunisiens de ne pas suivre l'avis de Bourguiba car il manque la source religieuse qui n'autorise en aucun cas le non jeûne pour des raisons économiques ou politiques. Cet incident a causé la colère de Bourguiba.

¹⁹¹ Dar al-Iftā regroupe tous les enseignements religieux et šīḥ al-islam. Les membres sont les élites de l'enseignement religieux zitounien et présidé par le grand muftī.

vendredis ainsi que lors des fêtes religieuses. Si les imams dépendent du Ministère des affaires religieuses, les professeurs appartiennent au Ministère de l'éducation. Dans le même esprit, d'autres institutions seront créées par la suite¹⁹².

Mettant en avant la nécessité de protéger la société du mouvement islamiste, l'État tunisien, par le biais du ministère des affaires religieuses, gère, surveille et contrôle le citoyen tunisien au sein de sa société.

Cette surveillance revêt de multiples aspects. Les mosquées et les lieux de cultes appartiennent au ministère des affaires religieuses dont le personnel est choisi minutieusement. Notons aussi, que les écoles coraniques et les associations religieuses devaient être légalisées par le ministère de la culture avant que le ministre des Affaires religieuses ne s'en charge. De même, les mosquées étaient comptées parmi les monuments historiques, et lieux touristiques où la visite est effectuée par des guides touristiques comme pour les musées.

Sous la tutelle des délégués religieux, les imams animent les fêtes religieuses et le jour du vendredi. Les sujets traités sont donnés d'avance en accord avec le Ministère. Les mosquées et les lieux du culte ainsi que les cérémonies religieuses sont sous surveillance permanente de l'État qui intervient même dans la manière d'enseigner la religion que ce soit dans le secteur étatique ou dans les jardins d'enfants. Même les écoles coraniques adressées aux adultes doivent être munies par l'autorisation après un long questionnaire. Pour ce faire, les instituteurs doivent suivre une formation sous la tutelle du ministère du culte qu'ils dépendent de lui. Toute réclamation peut permettre aux responsables de fermer ces écoles sans préavis.

Sous le régime de Bourguiba comme sous son successeur, l'État contrôle et gère le domaine religieux. Malgré les essais d'amélioration, le rapport État-religion s'est dégradé¹⁹³.

¹⁹² Le service du culte qui, sous le régime de Bourguiba, était une administration des affaires religieuses, rattachée au secrétaire d'État à la présidence avant que soit fondée l'administration générale au sein du premier ministère, est devenue un secrétariat et en fin de parcours, un ministère des affaires religieuses en 1994.

¹⁹³ Michel Camau : « L'État n'a plus d'interlocuteur religieux au sens où le Bey devait compter avec les Ulama. Ceux-ci, en dépit de véhément protestation de nombre d'entre eux contre les initiatives gouvernementales, ont été marginalisées ou satellisées, dès le lendemain de l'indépendance, par le démantèlement de l'Université de la Zitouna, la réforme de la justice et la promulgation du Code du statut personnel. L'appareil religieux est devenu un appareil administratif d'État, avec la création de la fonction – dans une marge mesure, honorifique- de Mufti de la république, l'organisation d'une direction du culte, contrôlant les imams de mosquées, rattachée au ministère de l'intérieur, et la mise en 1987, d'un Conseil supérieur des affaires islamiques, destiné à épauler le gouvernement face à la contestation du courant politico-religieux islamiste. Le droit positif a pris des libertés avec la lettre de la loi islamique. Mais il a été présenté comme compatible avec elle, voire conforme à son

5.2.3. *L'éducation et l'enseignement : une lutte entre tradition zitounienne et modernité bourguibienne*

Le débat entre Bourguiba dans son combat pour la laïcité et les Zitouniens plus conservateurs se résume ainsi :

*« Face à un occident laïcisé et au monde officiellement athée, le retour à la loi islamique apparaît dès lors à beaucoup comme un recours et un ultime refuge. En outre, les islamistes cherchent à prendre leur revanche sur les modernistes, qui les ont souvent combattus et persécutés. Les dirigeants nationalistes des décennies 1950-1970 avaient essayé de moderniser l'islam »*¹⁹⁴.

L'avis imposé, concernant le projet moderniste, a suscité une réaction très violente de la part des représentants de l'institution religieuse. Les « *šīḥs Mālikī* » trouvent que l'imitation de la modernité occidentale en Tunisie doit être avortée. Le principe de séparation entre État et religion contredit les préceptes de l'islam.

Pour Bourguiba, les religieux ou comme il les nomme, « *šīḥs courtisans* », sont la cause de tout le malheur que connaît la Tunisie. Il les accuse d'avoir soutenu l'autorité française. « Ses adversaires » ne sont pas les ennemis d'aujourd'hui : « *Ils nous accusent d'être les fossoyeurs de la religion et qui feignent de craindre pour elle, ils ont été, avec leurs maîtres et leurs prédécesseurs, les collaborateurs de ceux qui se proposaient de détruire l'islam et de fouler aux pieds les musulmans (...), ils se sont toujours placés résolument dans le camp de nos adversaires, des adversaires de la religion et de la Nation musulmane. Ils se sont distingués par une soumission servile aux autorités françaises* »¹⁹⁵.

véritable esprit. Le président Bourguiba, arguant du droit d'interprétation de la loi islamique que lui aurait conféré sa charge, a justifié certaines réformes à partir de considérations tirées du Coran ou de la tradition prophétique. Enfin, par le recours à la transposition et à l'imagerie religieuses, les dirigeants du nouvel État ont diffusé des symboles tendant à transférer dans le profane, à des fins modernistes, des valeurs à connotation religieuse. Ainsi, par exemple, la lutte contre le sous-développement a été assimilée au jihad », *La Tunisie, Que sais-je ?*, Paris, p. U. F, 1989. p. 65. et Michel Camau, *Tunisie au présent, une modernité au-dessus de tout soupçon*, Paris, CNRS, 1987, pp. 9-49.

¹⁹⁴ Paul Balta, *Islam et Civilisation et Sociétés*, Paris, Du rocher, 1991, p. 157.

¹⁹⁵ *Ibid.*

À vrai dire, le rapport de force entre Bourguiba, représenté par la direction du parti « *Néo-dustūr* »¹⁹⁶ et les représentants de l'institution religieuse a des antécédents historiques. Depuis 1950, les jeunes du Néo-dustūr, ont privilégié le mouvement moderniste, et ils sont parvenus à investir le champ religieux comme un recours pour défendre leur projet, « *ne répugnant pas à la surenchère en matière d'orthodoxie laïque. Ils ne craignent pas non plus les épreuves de force pour neutraliser les étudiants de la Zitūna* »¹⁹⁷.

Bourguiba était laïc, certes, mais il était nationaliste aussi. Pour défendre sa cause, il s'est investi de la religion puisque à ses yeux, « *le nationalisme tunisien n'abolit jamais, au niveau des masses populaires, la conscience d'appartenir à une Oumma musulmane et à un «univers arabe* »¹⁹⁸.

Moderniser l'enseignement passe tout, d'abord, par moderniser la Zitūna qui représente un monument religieux. Cet organisme sera le noyau des partis islamistes qui lutteront contre le projet laïc de Bourguiba. Pour ce dernier, la manière suivie ainsi que le niveau des enseignants est jugé médiocre, il est clair aux yeux de Bourguiba que l'enseignement à la Zitūna est la cause directe de la cause de son niveau « *vétuste* »¹⁹⁹.

Pour Bourguiba, La mosquée de la Zitūna qui « *joue un rôle crucial dans l'enseignement religieux de base. Elle donne les directives pour la diffusion de la šarī'a islamique, ce qui est le premier objectif de l'enseignement religieux* »²⁰⁰, doit susciter la réflexion sur la nécessité de la modernité de la société, cela nécessite une révolution²⁰¹.

¹⁹⁶ Mouvement national tunisien : C'est une nouvelle équipe et un nouveau parti dissocié du premier dustūr fondé par abdel 'azīz taālbi chef du vieux-dustūr (formé à l'université théologique de la zitouna, auteur du livre célèbre *Tunisie la Martyre*), ce parti est présidé par Bourguiba et comporte Bourguiba, Materi, Sfar, Belhouane, Ben Slimane.

¹⁹⁷ Michel Camau, *La Tunisie*, Que sais-je ?, *op. cit.*, p. 51.

¹⁹⁸ Mohamed Chérif, *Pouvoir et Sociétés dans la Tunisie de H'usayn bin 'Ali*, Tunis, publication de l'université, in *Que sais-je ?*, 1998, p. 51.

¹⁹⁹ Pour exprimer son mécontentement face à la Zitouna, Bourguiba utilise un champ lexical très critique pour représenter cette institution dans un état de médiocrité sans précédent.

²⁰⁰ Mohamed Tahar Ben Achour, « L'éducation de Zitouni », *La Revue historique marocain*, Année 13, n° 41, Juin 1986, p. 5.

²⁰¹ La fonction de l'enseignement privé de la zitouna n'était pas seulement religieuse, mais elle devait aussi assurer la transmission d'une doctrine sociale de la religion, englobant les relations entre la réalité de l'établissement politique, la nature de l'éducation et la ressource du Zitouni, depuis la création de la zitouna et son avènement au pouvoir durant la période ḥusaynī. Voir Ali Zaidi, « Accroître la réforme de l'éducation Zitounienne en 1951 », *La Revue historique marocaine*, n° 33-3, Juin 1984, p. 72.

Certes, le concept de la révolution, n'est pas arbitraire. Il désigne le changement politique qui apporte du renouveau dans le rapport entre le pouvoir religieux et l'État. Depuis, les réformes et la modernisation, l'établissement de la Zitūna perd peu à peu son indépendance et sa force face à l'État.

Nous pouvons synthétiser les principales composantes de problématique de laïcité, concept d'inspiration française et dresser le préalable indispensable à la modernité de l'État. Il se découle d'une mutation du concept de sa sphère privée pour devenir un élément dans la sphère publique tant pour les individus que pour l'État.

La Tunisie est pour nous une référence et un modèle d'un pays dans lequel nous pouvons discuter le rapport entre l'État et la religion et l'État et la laïcité dans une nouvelle teneur. En raison de la particularité du champ d'étude, nous avons opté pour une recherche approfondie de la singularité de l'expérience tunisienne à savoir l'approche historique de l'islam en Tunisie et l'audace moderniste de l'État.

Le régime réformiste autoritaire du président Bourguiba centré autour des travaux politico-sociales ou religieuses, nous a permis d'analyser notre hypothèse de départ selon laquelle nous avons cherché à identifier si le projet de Bourguiba était un projet laïc au vrai sens du terme. Nous avons cherché de nous rapprocher de la personnalité de Bourguiba et suivre de près, en se basant surtout sur les témoignages de ses ministres, son orientation dans le rajeunissement de la société tunisienne. Certes, le rapport entre la sphère religieuse et l'État met en question toute la volonté du régime. Le processus idéologique bourguibien est devenu une politique révolutionnaire. Le débat sur la tendance moderniste en Tunisie dévoile deux avis antagonistes. Un premier qui le soutient et tient à élargir le projet pour qu'il touche le monde oriental et en particulier la problématique du rapport entre la femme et l'homme. Dans ce domaine, la Tunisie est encore le leader dont le projet est mûri, mais il a besoin de se renouveler face aux nouveaux défis. Un deuxième qui trouve que cette réforme tunisienne doit être mise en état critique. Cet avis est partagé par les islamistes qui pour eux, la Tunisie ne s'est convertie en puissance non démocratique dans une laïcité étatique autoritaire. Pouvons-nous dire que cette laïcité surgit une référence de modernité pour le monde Oriental ?

Dans la deuxième partie, nous examinerons la problématique de la laïcité dans la société tunisienne. Le trait principal dans cette partie d'étude sera l'étude de la tendance islamiste tunisienne en rapport avec le mouvement des frères musulmans. Cette tendance qui s'est

opposée aux régimes Bourguibien et de Ben Ali, a accompli une transformation dans le panorama politique en Tunisie. Une deuxième tendance figure aussi dans la société tunisienne tel que : le champ réformiste, deuxième élément qui détermine l'acheminement de la Tunisie.

Deuxième partie. Le déchirement de la société tunisienne entre islamisme et laïcité (1956-2011)

À la source du travail scientifique, il y a des questionnements. Dans cette deuxième partie, ils sont de deux sortes : L'image sociétale de la vie religieuse en Tunisie et le dilemme d'une pratique religieuse partagée entre obéissance à la tradition et désobéissance dans l'avancée vers le modernisme. Puisque, « *l'histoire individuelle, pareillement, consiste dans l'alternance de l'obéissance et de la désobéissance à la loi révélée, une action n'est bonne ou mauvaise ou neutre que parce que Dieu l'a expressément déclarée telle* »²⁰².

En effet, il est tout d'abord nécessaire de comprendre le paradoxe : Comment se fait-il qu'il existe toujours aujourd'hui des confrontations de clans (démocrates laïcs et islamistes traditionalistes) dans la scène politique tunisienne ? Comment se fait-il que le féminisme ne cesse de revenir à la surface ? Comment une démocratie prépare-t-elle infailliblement la voie aux intégristes ?

De ce fait, si la modernité exprime une volonté qui se veut l'expression des changements de structure sociale et culturelle, la pensée traditionnelle dans le monde arabe s'oppose radicalement au modèle d'une société séculière qui n'admet pas l'idée d'une autorité liée à la transcendance théologique. La Tunisie, étant un pays arabe et musulman, n'échappe pas à la règle générale des États musulmans.

Yadh Ben Achour constate que le rapport entre la laïcité et la religion en Tunisie n'est pas cohérent en dénudant le caractère autoritaire de l'État tunisien. Nous soulignons, ici, la figure négative que Ben Achour soutient. Le retard de l'avènement de la laïcité en Tunisie est produit d'un regard aveugle du cheminement historique de la Tunisie. Ben Achour dissimule sa propre position du problème d'adaptation de la société tunisienne de la laïcité qui selon lui : « *Vient au contraire du fait que seule la religion musulmane est admise, c'est ce qui contredit fondamentalement la laïcité qui met toutes les religions sur un même pied d'égalité* »²⁰³.

²⁰² Olivier Roy, *L'Islam Laïque ou le retour à la grande tradition*, Paris, A. Collin, 1993, p. 10.

²⁰³ Yadh Ben Achour, « Politique et religion en Tunisie », *Confluences Méditerranée*, n°33, Printemps 2000.

Dans la pensée réformiste arabe, les concepts comme la liberté, la foi et la raison, la modernité et l'islamisme sont des mots clefs dans notre étude, si nous voulons évoquer le sujet de la laïcité. La discussion sociologique de laïcité en Tunisie apparaît aux yeux de Ben Achour comme étant davantage autonome comparant aux anciennes lectures fondamentalistes. Cette autonomie se manifeste, par ailleurs par le développement considérable du ratio libéré des entraves laïques du régime tunisien après l'indépendance. Dès lors, les questions de l'adaptation de la laïcité avec la religion, sont regardées à travers l'histoire juridico-culturelle. Il est vrai que, la laïcité en Tunisie, et les développements qui en découlent se font à l'encontre de l'héritage islamique. En effet, selon Ben Achour : « *La Tunisie, dès son indépendance, elle héritait d'un système politique et constitutionnel caractérisé par l'existence d'une religion d'État, doublée de la reconnaissance officielle des religions minoritaires ayant leurs propres institutions. La Tunisie héritait également d'une longue tradition réformiste* »²⁰⁴.

C'est dans le double sens de l'attachement aux normes islamiques et aux normes laïques, que le paradoxe se constitue. Comment un pays islamique qui opte pour l'application de la *šarī'a*, peut-il se vouloir réformiste laïc ? En effet, pour Yadh Ben Achour, ces deux questions sont liées l'une à l'autre et ses réponses ont marqué l'histoire de la Tunisie. L'État, depuis l'indépendance, est intervenu dans la matière religieuse et a préservé l'islam comme la religion de l'État. En l'occurrence, il n'a pas pu harmoniser la société tunisienne traditionnelle avec les préceptes de la modernité. Ben Achour avait reconnu l'impuissance du régime politique face aux difficultés prescrites. Il le confirme en disant : « *Tout en maintenant le principe selon lequel la religion d'État est l'Islam, les réformes bourguibiennes ont tenu à affirmer clairement deux principes : la prise en charge de la société par l'État au niveau des mœurs, des traditions familiales et domestiques, et la laïcité de fait de l'État. Le résultat paradoxal est que cette politique a abouti d'un côté à l'évacuation des religions minoritaires, et d'un autre côté une réislamisation des institutions, en particulier le statut personnel* »²⁰⁵.

En la comparant avec l'Algérie ou le Soudan, Yadh Ben Achour souligne grâce à son atout historique que la Tunisie a pu dévier la lignée du terrorisme. En effet, dans son approche juridique de droit positif en Tunisie, Ben Achour soutient l'idée que le régime politique en

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*

Tunisie a une vision moderniste qui a gardé à l'esprit les conditions nécessaires d'un islam moderne. Cette idée d'une modernité, contextuelle et spéculative nous ouvre une nouvelle piste précieuse. Ben Achour, en guise de conclusion, reformule l'atout du code du droit positif en Tunisie en ce qui suit :

« C'est la législation familiale, le Code pénal avec la conception islamique de la pénalité, des mœurs caractérisées par l'esprit des conquêtes des classes anciennement exclues de la promotion sociale, un développement généralisé de la scolarisation, de l'émancipation des femmes et de la mixité. Un autre atout c'est que la pratique religieuse semble être totalement contrôlée par l'État et ceci va de pair avec une stabilité politique certaine »²⁰⁶.

Pour analyser la question de l'islamisme et du réformisme, nous avons choisi de structurer notre travail en six chapitres . Dans le premier chapitre, nous aborderons plus spécifiquement l'islamisme dans le champ d'étude tunisien. Il s'agit d'une approche anthropologique de l'islamisme comme mouvement. Dans le deuxième chapitre, tracerons l'espace public en Tunisie entre islamisme et réformisme. Dans les quatre derniers chapitres, nous identifierons la problématique de la femme dans la société tunisienne entre l'espace privé et l'espace ouvert.

²⁰⁶ *Ibid.*

Chapitre 1. Le mouvement islamiste en Tunisie

1. LES ORIGINES DE L'ISLAMISME ET DE L'IDENTITÉ MUSULMANE

À y regarder de près, le rapport entre l'islamisme et le pouvoir en Tunisie est singulier. En effet, « *La nature des relations de l'islamisme avec les pouvoirs en place a évolué dans le temps et apparaît sous un jour différent selon la diversité des réalités nationales* »²⁰⁷. Pour certains penseurs arabes et islamologues, la laïcité est incompatible avec l'islam. Pour les mouvements islamistes, elle est « *Synonyme d'irreligion* »²⁰⁸.

A l'intermédiaire de l'étude de la société tunisienne, nous essayons d'analyser comment le pouvoir politique s'est entretenu avec le pouvoir religieux dans un contexte nouveau. Cette période est marquée par l'entrée du mouvement de la tendance islamique dans la scène politique tunisienne. Quelles sont les raisons qui président au rejet de la laïcité en Tunisie par le mouvement islamiste?

Face à ces questions, nous avons cherché à savoir en quoi le mouvement islamiste révèle un visage nouveau de la société tunisienne. Quel rapport soutient le mouvement islamiste vis-à-vis la laïcité ? Sur quels fondements est basé le projet islamique et comment s'articule ce mouvement, qui se veut fondamental, dans les conditions sociales, culturelles et politiques tunisiennes ?

1.1. Le mouvement tunisien

1.1.1. Le mouvement islamiste tunisien

Il serait intéressant de se demander si par la logique interne, il n'y a pas dans le mouvement de la tendance islamique tunisien une relation profonde entre la problématique de l'identité musulmane et le vécu de la société. C'est pourquoi, il est utile de tenir compte du

²⁰⁷ Abderrahim Lamchichi, *Islam et contestation au Maghreb*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 112.

²⁰⁸ Fouad Zakariya, *op. cit.*, p. 34.

changement social et politique. Notre travail s'inscrit dans le mouvement des idées et des faits, ce n'est pas un travail d'historien, même si l'approche historique est indispensable pour saisir l'évolution des idées et situer les concepts dans leurs contextes.

Or, Abdellatif Hermassi, l'a fort bien rendu dans son ouvrage en consacrant plusieurs articles à la montée du mouvement islamiste tunisien. Ce mouvement est révolutionnaire malgré son jeune âge. Bourguiba n'a pas soutenu la participation de ce mouvement religieux dans la scène politique. Il l'a même marginalisé. Mais ce mouvement a résisté et a connu une montée assez spectaculaire dans les années 80. À vrai dire, « *Personne ne s'attendait à ce que le mouvement puisse se liquéfier (se répandre) avec autant de facilité* »²⁰⁹.

Cette confrontation entre le régime de Bourguiba et les fidèles du projet islamiste ne cache pas le changement d'attitude de Bourguiba envers ses adversaires. Il est à noter que depuis les années 70, le pouvoir politique « *a perdu ses alliés de gauche* » pour regagner la scène, il s'est retourné vers les « *ennemis d'hier* » pour contrer la montée de la gauche au sein des universités et aux syndicats. La confrontation entre Hédi Noura²¹⁰ et Ben Achour²¹¹ et les amis d'hier, a permis au « *Mouvement de Tendance Islamique* »²¹² d'occuper une place privilégiée, sous la grâce de Mohamed Mzali²¹³.

Il convient ici de souligner que la personnalité hégémonique de Bourguiba a posé problème. Le « *despote cultivé* », « *l'autoritaire* » Bourguiba a déclaré son affrontement contre l'institution religieuse comme une affaire personnelle. Mais si le progrès de son projet a été applaudi, la personnalité de Bourguiba sera l'une des causes directes de la montée de l'islamisme en Tunisie.

Pendant la dernière décennie, Bourguiba, affaibli par l'âge et la maladie, délègue son pouvoir à son entourage et se laisse guider par ses proches. Il se méfie des ministres qu'il nomme puis en change plusieurs fois par mois. Un déséquilibre total règne sur la Tunisie.

²⁰⁹ Abdelatif Hermassi, « Montée et déclin du mouvement islamiste en Tunisie », *Confluences Méditerranée*, n° 12, 1994, p. 33.

²¹⁰ Premier ministre de Bourguiba.

²¹¹ Chef des syndicalistes

²¹² C'est un parti de fondement religieux qui sera nommé par la suite Al-Nahdha, dirigé par Rached Ghannouchi, Salah Karkar, Abdel Fettah Mourou, Sadek Chorou.

²¹³ Ministre de Bourguiba, restera premier ministre pratiquement jusqu'à la fin du pouvoir.

Le peuple tunisien perd toute confiance dans l'État et perd l'espoir de voir la démocratie se concrétiser bien que le terrain soit favorable. Le peuple attendait que Bourguiba déclare son retrait et invite son peuple à des nouvelles élections.

À l'échelle internationale, en 1979, le président Sadate a libéré les « frères musulmans ». Al-Ḥumaynī a pris la règle de l'Iran après la déposition du Šāh. Ces deux évènements sont deux faits majeurs dans le monde musulman et en Tunisie.

1.1.2. Les phases du développement du mouvement islamique en Tunisie

Le mouvement islamique en Tunisie est passé par quatre étapes avant de voir le jour. La première phase n'a pas connu d'évènements majeurs à part un incident singulier à l'Université²¹⁴. Au départ, le mouvement islamique était une « association du Coran »²¹⁵, mais le šīḥ Rached Ghannouchi annonça sa motivation de donner à l'association une dimension politique face au projet bourguibien. Dans ce contexte, Clément Guillemot, dans son article intitulé, « *L'islamisme Tunisien d'ennahdha : D'une Mouvance révolutionnaire à un parti politique légaliste* », souligne que l'attitude de Ghannouchi envers le projet moderniste bourguibien ne répond pas aux attentes des tunisiens. L'analyse de François Burgat a proposé une théorie de l'idéologie qui synthétise la théorie islamiste en Tunisie avec la notion de l'identité musulmane²¹⁶.

Lors d'un entretien, Ghannouchi montre que l'attitude islamiste est caractéristique en Tunisie. Il s'appuie sur le début de la fin tragique du régime de Bourguiba, qui selon lui, l'attitude bourguibienne envers les rituels des tunisiens est bien destructive. Dans son ouvrage « *L'islamisme au Maghreb* », il consacre une bonne partie pour analyser le rôle du M. T. I en Tunisie et au Maghreb. Burgat tient à s'appuyer sur l'entretien de Ghannouchi dans lequel il synthétise son avis envers Bourguiba : « *Que la modernité véhiculée par l'élite bourguibienne*

²¹⁴ C'était en 1975, la militante « Hind Chalbi » qui portait le voile, a participé à une conférence et a profité l'occasion pour critiquer le système despotique de Bourguiba.

²¹⁵ Cela suite à la déclaration du ministère du culte de fonder une association pour la sauvegarde du Coran, Ali Toumi, *La Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, PUF, 1989, p. 102.

²¹⁶ Clément Guillemot, « *L'islamisme Tunisien d'Ennahdha : d'une Mouvance révolutionnaire à un parti politique légaliste* », [En ligne], URL : <http://www.lescledumoyenorient.com/L-islamisme-Tunisien-d-Ennahdha-d-une-mouvance-revolutionnaire-a-un-parti>.

ne représente ni le progrès scientifique ni la rationalité, mais la négation de l'identité d'un peuple et de son histoire, la rupture avec son environnement arabo-musulman et son rattachement à la civilisation « d'outre-mer méditerranée »²¹⁷.

En parallèle avec la lutte contre le régime politique, le M. T. I a annoncé l'institution de son premier périodique Mensuel « al-Ma'rif » en 1972²¹⁸. La première copie a connu un très grand succès dépassant les 25000 exemplaires, mais elle sera interdite dès 1979.

Le leader du mouvement, Rached Ghannouchi prône « l'islamisation par le haut »²¹⁹ en suivant les commandements de la religion. Alors que Bourguiba et selon Ghanouchi, a dévié du bon sens de la modernité. Certes, pour lui, la laïcité telle que Bourguiba veut l'apposer dans la société tunisienne n'est pas correspondue au mouvement réformiste. En effet, elle est l'origine du malheur et de la crise identitaire. Selon Ghannouchi, le régime autoritaire de Bourguiba n'a pas soutenu la possibilité de la liberté religieuse. L'État est intervenu dans la sphère religieuse privée des tunisiens. Il a pris en main la société. L'option de séparation entre les pouvoir politique et religieux n'a plus de sens, vue l'attention d'étatiser la religion. Dans ce souci, il est temps, selon Rached Ghannouchi de lutter contre ce despotisme républicain.

Nous sommes arrivés à la logique de la transformation politique en Tunisie. Le contexte tunisien nous permet d'identifier les deux pôles antagonistes. La révolution dans la scène politique dès les années 70 signifie au moins deux choses à la fois. La première est la négation de la tendance autoritaire bourguibienne et la deuxième le fantasme religio-politique qui préoccupe les islamistes. Clément Guillemot constate, en s'appuyant sur la thèse de la sociologue Mounia Bennani-Chraïbi, qu'il est plus utile d'analyser le mouvement religieux en juxtaposition avec la politique de l'État, car d'après elle : « Il n'est plus simplement question d'islamistes et de savants religieux, mais de scène politique musulmane qui rassemble différents protagonistes et médiateurs étatiques et non étatiques du langage islamique »²²⁰.

En effet, La deuxième phase se situe de 1979 à 1984, c'est la phase de la confirmation politique, ou Ghannouchi déclara que le moment est venu pour que l'islam regagne sa place

²¹⁷ François Burgat, *L'islamisme au Maghreb*, Paris, Payot, 2008, p. 379. Lors d'un entretien de Ghannouchi avec Christiane Souriou, in Hubert Michel et Maurice Flory, (dir.), *Le Maghreb musulman*, Paris, CNRS, 1980.

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ Gilles Kepel, *Jihad, Expansion et déclin de l'Islamisme*, Paris, Gallimard, 2000, p. 33.

²²⁰ Monia Bennabi-Chraïbi et Olivier Fillieule, *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, presses de sciences politiques, 2002. p. 94.

dans la société tunisienne. Arrêté en 1981, Ghannouchi a déclaré officiellement le mouvement islamique qui devient alors : le *Mouvement de la Tendance Islamique* dont il sera l'Émir.

Rached Ghannouchi défend l'idée que le Mouvement de la Tendance Islamique soit un organisme. Nous pouvons classer le projet de Ghannouchi dans la sphère réformatrice moderniste. Autrement dit, Ghannouchi nous propose en joignant le mouvement réformiste une nouvelle lecture de l'héritage prophétique ainsi que le Coran en restant fidèle à l'identité musulmane. Cette logique islamiste est pour Ghannouchi une révolution et un remède contre les mythes et les traditions. Cette thèse défendue par le mouvement islamiste est une issue contre le mouvement « soufi » que les islamistes les distinguent du mouvement réformiste. A ce propos, François Burgat trace l'attitude de Rached Ghannouchi qui maintient le projet de son mouvement qui est de double sens il le définit en disant : « *Par mouvement islamiste, j'entends pour ma part l'action en vue de renouveler la compréhension de l'islam. J'entends aussi l'action qui a débuté à la fin des années 60 et qui appelle au retour de l'islam à ses sources, loin des mythes hérités et de la fixation sur les traditions* »²²¹.

Malgré la reconnaissance politique des deux partis, ce qui a motivé les fidèles du mouvement religieux, Bourguiba refuse leur demande de participer légalement dans la scène politique.

En toute discrétion, le M. T. I a continué de défendre son organisme. Mais en septembre 1977, ses fidèles ont décidé d'entrer en scène politique. Profitant de la crise de 1978, Ghannouchi s'est adressé directement à Bourguiba et a diffusé un communiqué dans son périodique. Il l'accuse d'être la cause directe de la crise. Il lui avertit que la lutte sera déclarée publiquement. En effet, passé à l'acte, les conséquences de cet affrontement entre le régime politique et le mouvement de Rached Ghannouchi va marquer la scène politique jusqu'à la chute du pouvoir de Bourguiba.

La troisième phase se dessine, et malgré le soutien de Mohamed Mzali, Le M. T. I n'a pas encore sa licence pour participer à la scène politique. Accusé d'être un parti religieux radical, ce mouvement essaie de se montrer avec un nouveau visage. Le mouvement se défend d'être une tendance moderniste sur fond islamique mais qui veut atteindre le seuil politique. Ce rêve

²²¹Entretien de Rached Ghannouchi avec Christiane Souriau, *le Maghreb musulman*, Hubert Michel et Maurice Flory (dir), Paris, CNRS, 1980, cité dans l'ouvrage de François Burgat, *op. cit.*, p. 79, cité par Clément Guillemot, *op. cit.*

légitime, selon les islamistes, ne verra pas le jour au moins pour une bonne période. L'objectif de ce mouvement-parti, est de participer dans l'avènement socio-culturel en Tunisie. En effet, un vent d'espoir va souffler sur le mouvement, qui veut séduire le régime en optant la transformation en un parti politique et se débarrasser de toute idéologie religieuse. Rached Ghannouchi ne manque pas de mentionner que les partis du gauche ont profité de contexte politique en Tunisie pour contrarier la légalisation de mouvement islamique de Ghannouchi. Cet avis est partagé par le régime politique de Bourguiba. Une longue guerre est déclarée entre les deux antagonistes. Les leaders du mouvement religieux sont arrêtés et poursuivis.

Au lendemain de sa prise du pouvoir, Zine El Abedine Ben Ali a voulu rompre avec le régime autoritaire bourguibien et son conflit de légitimité. Il laisse désormais plus d'espace au citoyen tunisien pour qu'il puisse pratiquer sa religion en toute liberté tout en garantissant la bonne application des droits de l'homme²²². Il encourage même les mouvements religieux à participer aux élections. Mais par crainte de leur succès, Ben Ali suit une trajectoire semblable à celle de Bourguiba. En effet, le pouvoir de Ben Ali ne semble pas être en rupture. Au contraire, il a mis en disposition un contrôle intensif de la société religieuse. Les lieux de culte seront sous la tutelle des gouvernorats. Même pendant les fêtes religieuses, c'est l'État qui organise les cérémonies. Le pèlerinage sera une occasion pour que les plus fidèles du régime gagnent une place privilégiée. Malgré la mobilisation des partis d'opposition, le pouvoir politique n'a pas changé d'attitude. Il reste à souligner que sous le pouvoir de Bourguiba et Ben Ali, le M. T. I n'a pas réussi à avoir sa licence pour participer à la scène politique. Le rêve des religieux ne sera réalisé qu'après la révolution qu'a connu la Tunisie.

1.2. Le discours

1.2.1. La particularité du discours religieux du M. T. I

Le paysage politique tunisien a perçu l'émergence de l'islamisme comme un nouvel opposant politique. Sous l'ampleur des conditions sociales et culturelles, les fidèles du M. T. I

²²² Gilles Kepel, *Exils et Royaumes, Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui*, Paris, Presse de la fondation nationale des sciences politiques, 1994, p. 356.

diffusent un message nouveau. Dans cette partie de la recherche, nous allons montrer les spécificités du discours religieux du Mouvement de la tendance islamique. Nous consacrons cette partie pour remettre en valeur l'idée de l'islamisme en Tunisie en le comparant au mouvement des frères musulmans, le premier fondateur des mouvements islamiques.

Nous avons souligné que la tendance politique Bourguibienne était de moderniser la société tunisienne et de réorganiser la religion, Ghannouchi a voulu se démarquer dans sa quête de la réforme islamique en prônant une conciliation entre « *l'expérience vécue de l'islam avec la modernité loin de copier les valeurs étrangères des musulmans* »²²³.

Le mouvement de tendance islamique tunisien est une branche de l'organisation des frères musulmans. Si le premier est extrinsèque et connu, le deuxième a pour but d'éduquer la masse, les valeurs de la religion et essayer de fidéliser de nouveaux partisans surtout les jeunes.

Nous soulignons que le projet du M. T. I ressemble dans son objectif à celui de Bourguiba. Les deux antagonistes cherchent à moderniser la société. Pour Bourguiba, il s'agit d'un projet laïc alors que pour Ghannouchi, ce projet ne peut être qu'un fondement islamique. Sa vision de l'islam est pragmatique, et se veut contemporaine de la société tunisienne. Il explique : « *Il n'est pas question de promouvoir un islam traditionnel et local dont les rites, culte des saints et vénération des tombeaux, ont donné une image dépassée de l'islam et permirent dans le passé à Bourguibad'asseoir ses réformes* »²²⁴. Il passe à l'offensive en déclarant que le projet de Bourguiba est usé. Il est temps pour lui que la Tunisie connaisse un nouveau leader et elle mérite un nouveau souffle. Il considère que « *le projet bourguibien est sous-développé par rapport à ce que la société attend et mérite* »²²⁵.

Relativement au sens islamique, nous tenons à souligner que le message de Ghannouchi témoigne d'une « relative sécularisation du discours islamiste ». Le mouvement islamique comme les spécialistes des mouvements islamiques l'interprètent, est complètement différent des demandes de Ghannouchi. Il reste à savoir, à propos du lien entre le mouvement de la tendance islamique tunisien et le mouvement des frères musulmans, si Ghannouchi, à travers

²²³ Rchad Ghannouchi, « La réforme islamique », in al-Ma'rifa, Tunis.

²²⁴ Rached Ghannouchi, cité dans l'interview recueilli par Hamid Barrada, « Rached Ghannouchi Si j'étais au pouvoir », *Jeune Afrique*, 1990. .

²²⁵ *Ibid.*

ses discours, tente de se distinguer partiellement et rejeter l'appartenance culturelle de son mouvement à l'idéologie des frères musulmans, au bien, il n'hésite pas de combattre pour les valeurs partagées par les adhérents du mouvement international.

Gilles Kepel, à travers son livre *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*, dessine l'histoire de l'islamisme dans sa quête d'une nouvelle révolution culturelle. Il trouve que le M. T. I constitue une exception dans le monde des frères musulmans, leur discours est à double langage et leur action est paradoxale de fond et de forme. Ce qui nous laisse dans « l'ambiguïté ». Cette ambiguïté est-elle une tactique ou reflète-t-elle l'indécision de ce mouvement ? Demande Kepel. De son côté, François Burgat, insiste sur la spécificité du mouvement tunisien. Pour lui, malgré « la dépendance culturelle »²²⁶ du M. T. I au mouvement des frères musulmans, Ghannouchi déclare que la démocratie est une valeur valide dans l'islam. Cette déclaration, selon Burgat, est « révélatrice d'une ambivalence »²²⁷.

Pour mieux comprendre la spécificité du mouvement tunisien, il s'agira pour nous comme nous l'avons annoncé, de maintenir une comparaison avec le mouvement des frères musulmans d'Égypte. Nous allons nous intéresser au mouvement de la tendance islamique tunisien afin d'explorer en quoi se singularise ce mouvement. Ce qui nous permettra, par la suite d'analyser des divergences et des convergences entre les deux mouvements.

1.2.2. *Quel rapport entre le M. T. I et le mouvement des Frères Musulmans ?*

L'association des frères musulmans est créée par Hassan Al-Banna en 1928. Le but crucial était la fondation d'un État islamique. Le M. T. I en est la branche tunisienne.

La lecture des programmes de l'association des frères musulmans et de celle du M. T. I nous révèlent quatre points communs. En premier lieu, les deux mouvements ont choisi la même structure : La stratégie de travail dépend d'une hiérarchie et d'un porte-parole. Ensuite, « islamiser » ou « moderniser » la société nécessite la lutte sur le plan politique. La branche égyptienne a visé directement les classes sociales les plus sensibles. En 1970, elle a réussi à

²²⁶ « L'alternative de la dépendance culturelle, comme la définit François Burgat, consiste le noyau du discours islamiste par la restauration de la souveraineté divine et la réhabilitation de l'ordre normatif qui en est issu », François Burgat, *op. cit.*, p. 14.

²²⁷*Ibid.*

être présentée au parlement égyptien. En Tunisie, le M. T. I n'est pas encore reconnu comme un parti politique.

Troisièmement, nous constatons que pour les deux mouvements la prédication est une série d'études de la pensée islamique, de la jurisprudence. Ils ont d'autres branches distinctes en vue de la diffusion de l'islam, dont « *al-da'wā* », comme source d'existence et d'hégémonie. Nous trouvons Šīh Kušk²²⁸ prédicateur religieux célèbre du côté égyptien et Hassan Ghodhbani en Tunisie.

Quatrièmement, la prédication, qui diffuse le discours islamique, a dépassé les frontières des mosquées pour envahir les universités, d'où la naissance de l'*UGTE*²²⁹ tunisienne et l'union des étudiants de l'Égypte.

Le discours de ce mouvement est toujours un appel à la paix qui cache pourtant un appel implicite à la lutte ; il fait appel aux méthodes de l'action politique et culturelle, il rejette la violence comme moyen de transformation de la société, c'est ce qui est confirmé d'après ce passage lors des campagnes électorales : « *Convaincu que l'islam est religion et État, le M. T. I considère le pouvoir comme un moyen de changer la société. Mais il veut y parvenir par la voie du changement culturel, social et démocratique. Il cherche donc à influencer sur la société avec diverses institutions et structures en vue de montrer aux gens que l'islam propose des solutions aux problèmes de la vie* »²³⁰.

La révolution tunisienne nous dévoilera si ce parti religieux peut-il se débarrasser de ses antécédents religieux pour fonder un nouveau parti politique. Que sera alors le rôle de Rached Ghannouchi ? un prédicateur religieux ou il va tenter la scène politique ? Des questions qui osent avoir des réponses.

1.2.3. La société entre identité tunisienne, culture arabe et religion musulmane

Dans le cadre de notre analyse qui examine le dispositif entourant le phénomène de l'islamisme, il est important de s'interroger sur la nature de l'identité tunisienne. D'où

²²⁸ Prédicateur égyptien.

²²⁹ Union Générale Tunisienne des Étudiants.

²³⁰ Hédi Dhaoukar, « Ghannouchi : Ce qu'il a dit à la police », Tunis, *Jeune Afrique*, 1987, p. 11.

l'importance en philosophie politique et morale d'accorder plus d'intérêt à la problématique du rapport entre la Nation et la religion.

Nous entendons nation et nationalisme dans le sens que Bernard Lewis a donné. Il note que le nationalisme est : « *Un nouveau sentiment de la nation et de la patrie apparu d'abord dans les pays occidentaux indépendants où la souveraineté était par définition nationale. Les patriotes épris de liberté se souciaient plus d'affirmer les droits de l'individu contre la domination des autorités que ceux du groupe. Les nations se définissent par des critères visibles et objectifs tels le territoire et la souveraineté* »²³¹.

De son côté, Mohamed Charfi note que le concept de nation ne s'inscrit pas dans le projet des islamistes qui prônent un seul État islamique qui prend la forme du « *Califat* » dirigé par les théologiens et dont l'islam est la seule référence. Cet « *imaginaire islamique* »²³² ne peut pas se réaliser dans des républiques démocratiques²³³.

Bourguiba a voulu donner un sens spécifique à la Tunisie. Car il existe une spécificité tunisienne. Dans ses discours, Bourguiba utilise le concept de « *Tunisianité* ». Ce concept dépasse d'après lui, l'unicité avec les autres pays arabes. Dans un discours daté de 1972, il déclare : « *De même que j'ai fondé le nationalisme tunisien sur la transformation de la mentalité tunisienne, je voudrais que le nationalisme arabe, auquel nous croyons profondément, repose sur la transformation de la mentalité arabe* »²³⁴.

Bourguiba a défendu le projet laïc pour une Tunisie moderne qui milite pour la nation contrairement aux islamistes pour qui : « *Le militant doit être séparé de la société ignorante et vivre selon les critères purement islamiques* »²³⁵. Pour les mouvements islamiques,

²³¹ Bernard Lewis, *Islam et Laïcité, la naissance de la Turquie moderne*, Paris, Fayard, 1988, p. 292.

²³² Olivier Roy, *L'échec de l'Islam politique*, op. cit. , p. 26.

²³³ Mohamed Charfi, *Islam et Liberté, Le malentendu historique*, Paris, Albin Michel, p. 160.

²³⁴ Habib Bourguiba, *Discours du 16 décembre 1972*, op. cit. ce discours du Palmarium, fût à la suite de discours du président lybien qui a failli selon Bourguiba être un discours emblématique. Pendant ce discours, Bourguiba n'a pas oublié de féliciter le courage de son homologue lybien, ni son courage. Mais d'un autre côté, il a voulu soutenir sa thèse de moderniser la société tunisienne en se tenant la main à son propre peuple. La société tunisienne était pour Bourguiba, distinguée par ses racines arabo-musulmanes et sa nationalisme. Elle est une société hors-norme. le projet de fonder une doctrine d'Oumma arabe doit commencer tout d'abord pour Bourguiba par la société tunisienne. Ce discours a marqué le début du dérapage entre les deux pays. Mais pour les tunisiens, ce discours reste exemplaire. Nous nous fêrons à cette séquence : <https://www.youtube.com/watch?v=56g3UIg5OR4>

²³⁵ Olivier Roy, op. cit. , p. 94.

l'« Oumma » est islamique. Elle dépasse le caractère spécifique de chaque nation. Mais pour Bourguiba, il existe avant tout l'Oumma tunisienne.

Mais Hélé Béji ne cache pas l'impact de l'interprétation bourguibienne de la nation, sur les aspects religieux et culturels. La spécificité tunisienne culturelle que Bourguiba a défendue est diffamée. Pour elle : « *La valeur de la (tunisianité) à laquelle Bourguiba s'attache a perdu tout sens et a fini par étrangler la culture tunisienne, le thème de l'identité, dans sa surenchère culturelle, est la figure centrale d'un discours qui finit par étouffer la culture qu'elle prétend restaurer* »²³⁶.

Le choix de « *tunisifier* » la société comme source de légitimation du projet de Bourguiba n'est pas passé sans conséquence. Ce choix apparaît, pour les fondamentalistes comme une volonté de soumettre les libertés individuelles à la persévérance étatique ainsi que de reléguer l'appartenance de la société à l'identité arabe et musulmane. Pour préserver la société tunisienne moderne, Bourguiba a établi une distinction entre l'appartenance du peuple tunisien à sa nation et entre son identité musulmane. Gafsia Nawel souligne que Bourguiba est devenu plus nationaliste que le président égyptien. En effet, elle soutient qu' : « *Au nom de la modernisation de la société tunisienne, Bourguiba place l'identité collective tunisienne avant l'identité individuelle arabe et islamique* »²³⁷.

L'État affirme son attachement au respect de l'intégrité du peuple tunisien, le nationalisme forme l'axe central de la politique du Néo-dustūrqu'il reconnaît comme fondement de la société tout en contemplant le succès de l'Occident.

Le projet bourguibien est un échec. L'apparence moderne ne peut pas cacher la réalité. Le peuple tunisien n'a pas toléré la manière obsessionnelle avec laquelle Bourguiba revient sur l'identité tunisienne. Le tunisien, estime Hélé Béji, est attaché à son identité islamique et arabe. La politique de Bourguiba risque de glisser vers l'imaginaire utopique. Le projet de modernisation comme une fin en soi est la cause des agitations.

De même pour Hichem Djâit, les discours de Bourguiba n'auront bientôt plus de sens. Bourguiba ne peut plus fidéliser les Tunisiens qui se sentent menacés dans leur identité arabe

²³⁶ Hélé Béji, *Désenchantement national, essai sur la décolonisation*, Paris, Librairie François Maspero, 1982, p. 114.

²³⁷ Nawel Gafsia, *op. cit.*

et musulmane. Le projet moderne devient pour eux une menace. Les dernières années de son régime sont un très bon exemple de la réaction des Tunisiens.

La distinction entre l'arabité et l'identité musulmane est équivoque. Ainsi, il est devenu plus clair que la position de Hichem Djaït, si nous admettons la logique historico-culturelle en Tunisie, l'idée de l'arabité est admise et même acceptable en « terre d'islam ». En revanche, « la tunisianité » qui est d'ordre politique, puisqu'elle relève de l'autorité politique, n'est point admise. La quête d'identité et l'affirmation de l'identité musulmane sont encore des sujets de débat et de divergence entre l'État et le peuple.

2. LA THÈSE DU M. T. I : L'ISLAMISME EST LA CONDITION DU SALUT DE LA SOCIÉTÉ

2.1. La vision islamiste de la laïcité

Fidèle à son idéologie, le discours islamique ne dévie pas du projet d'islamiser la société « *par en bas et non par l'État* ». les 'ulamā' se sont opposés au pouvoir de Bourguiba et ils ont considéré que la laïcité est fille de la culture occidentale, émise en Tunisie à l'époque des colonisations. Elle est un nouveau courant de pensée fondé sur la destruction de tout héritage prophétique et des normes de l'islam. Ce projet laïc est loin d'être un projet de société, il est un projet dévastateur. La position des 'ulamā' est de sauvegarder les valeurs religieuses qui englobent les valeurs morales traditionnelles du changement social.

Nous suivons la proposition de Sami. Aldeeb Abu-Sahlieh²³⁸ d'évoquer la structure du mouvement des Frères musulmans. Al-Qaradâwî, note que la définition du concept de laïcité est subordonnée au contexte politico-culturel islamique. Par-là, le prêcheur égyptien minimise la valeur de la laïcité dans le mouvement moderniste des sociétés arabo-musulmanes. Pour lui, elle est un concept étranger tout comme le laïc, qui est pour lui toute personne « *qui refuse le principe de l'application du droit musulman n'a de l'islam que le nom. Il est un apostat sans aucun doute. Il doit être invité à se repentir, en lui exposant, preuves à l'appui, les points dont il doute. S'il ne se repent pas, il est jugé comme apostat, privé de son appartenance à l'islam*

²³⁸ Sami Awad Aldeeb Abu-Sahlieh, « Avenir des musulmans en Occident, cas de la Suisse », [En ligne], URL : <http://sami-aldeeb.com>.

ou pour ainsi dire de sa nationalité musulmane, il est séparé de sa femme et de ses enfants, et on lui applique les normes relatives aux apostats récalcitrants dans cette vie et après sa mort »²³⁹.

Dans la même lignée d'idée, Sayyid Qutb pour sa part, n'adopte pas le principe (de séparation) de la laïcité. Il est opposé à l'islam qui est un tout indivisible, une foi, une loi, une norme, bon sens et bonne valeur. Selon lui, « *l'islam a conduit l'Humanité à travers le Coran et la šarī'a pour fonder une nouvelle vision de l'existence, de la vie, des valeurs et des institutions et pour établir un système social authentique* »²⁴⁰.

Ce qui intéresse Sayyid Qutb, n'est pas l'individu en tant que sujet, mais la société comme un tout non divisible. L'humanité et les valeurs religieuses sont d'une très grande importance pour le bien de l'Oumma et l'individu n'est qu'un être soumis à ces valeurs. Pour lui, la laïcité : « *Est un mépris pour la société (...) Certes, cette séparation sera la cause du désastre mortel et du retour de l'humanité aux valeurs de l'ignorance préislamique* »²⁴¹.

Il est judicieux que nous tenons compte que Sayyid Qutb opte pour une vision qui refuse la laïcité comme idée et projet de société. Même s'il arrive qu'on évoque le concept de laïcité c'est pour retracer son cheminement logique et surtout montrer l'impossibilité de son application en « terre d'islam ».

Seule la religion d'après lui, peut porter le projet de la société. Par religion, il entend « *un creuset de la vie humaine tout entière, elle s'y fond et prend toutes ses apparences et contenance. La religion est le cadre dans lequel toute la vie s'exerce et l'axe sur lequel elle s'oriente. Notre méthode conçoit la religion comme étant la voie de la vie humaine avec tous ses fondements. C'est la méthode que Dieu a ordonnée* »²⁴².

Olivier Roy souligne que les projet qu'adpote Sayyid Qutb,puise dans une littérature de critère purement islamique et qui est sensibles face au « *compris culturel* » occidental. Selon lui, l'Occident a insufflé la culture moderniste en Orient. Proumouvoir l'idée de la société selon Sayyid Qutb, se fonde sur la rupture avec les pratiques de convivialité et prouver la

²³⁹ Youssef Al-Qaradāwī, « al-Islām, wal-'Almāniyyah Wajhan li-Wajh », (*L'Islam et la laïcité face à face*), Beyrouth, Mu'assa-sāt al-risalah, 3 édition, 1992, p. 72. Voir aussi S. A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Ibid.*

²⁴⁰ Sayyid Qutb, Introduction, fī Zilāl- al-Qur'an, (*L'ombre du Coran*), Markfeild, The Islamic Fondation, 1999.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *Ibid.*, *Al-Islām wa muškilat al-ḥaḍāra*, (*l'islam et le problème de la civilisation*), Le Caire, Dār al- šurūq, éd 11, 1992, p. 173.

supériorité du modèle de société qu'il proposait. De ce fait, le croyant doit prouver son appartenance à l'Oumma islamique à travers ses comportements et son habillement. Le rapport entre l'homme et Dieu est un rapport de soumission. Si Olivier Roy constate que l'islam politique est un échec, Al-Qaradâwî confirme que la laïcité est un danger, puisqu'elle : «*Usurpe le pouvoir absolu de Dieu dans le domaine de la législation et le donne à l'être humain. Elle fait de l'homme un égal de Dieu qui l'a créé. Bien plus, elle place la parole de l'homme au-dessus de la parole de Dieu, lui accordant un pouvoir et une compétence confisquée à Dieu. L'homme devient de la sorte un dieu gouverné. La laïcité a accepté le droit positif, qui n'a ni histoire, ni racine, ni acceptation générale, et récuse le droit musulman que la majorité considère comme loi divine, équitable, parfaite et éternelle* »²⁴³.

2.2. La théologie islamique de la modernité laïque

La modernisation de la société tunisienne était le point crucial où se rejoignent l'État et le mouvement islamiste. Ils se rejoignent sur le fond mais divergent sur la forme. Entre continuité et rupture, se base la dialectique des deux mouvements. Comme la continuité du projet réformiste joint les deux antagonistes, nous ne nous pouvons pas parler avec Franck Frégosi, d'une participation. Nous dirons plutôt, comme il le confirme à l'occurrence aussi, d'une confrontation politique bourguibienne face à l'hégémonie de l'idéologie islamique. En effet, Franck Frégosi souligne que : «*Le processus de modernisation imposé par l'État apparaît comme la réponse symbolique du régime tunisien à l'avancée des mouvements islamistes qui entreprennent, eux, une réislamisation de la société par le bas* »²⁴⁴.

Franck Frégosi rejoint Olivier Roy sur ce point en avançant dans l'analyse. Dans son étude sur le concept de la réislamisation de la société, Franck Frégosi tient à confirmer la thèse de Michel Camau qui considère que le régime tunisien réformiste autoritaire s'articule, dans son projet moderniste par «*le haut* ».

²⁴³ Youssef Al-Qaradâwî, *op. cit.*, p. 126.

²⁴⁴ Franck Frégosi, *op. cit.*

En analysant le cas de la Tunisie, Franck Frégosi observe « *une réinscription de l'islam dans l'espace juridique avec pour finalité objective, en dotant les régimes en place d'une légitimité islamique (symbolique), de désamorcer en retour la contestation islamiste* »²⁴⁵.

Pour Franck Frégosi, le pouvoir tunisien était despotique. Il a entamé une jonction paradoxale et de force avec le peuple en suivant une idéologie laïque avec son aspect d'autoritarisme. Dans la première période de son pouvoir, Bourguiba « *le laïc* » a laissé beaucoup d'espace et de liberté aux tunisiens dans l'application des obligations religieuses. Il s'est opposé farouchement au seul au mouvement de la tendance islamique qui était pour lui, l'ennemi à abattre. Pendant la dernière phase de son pouvoir, Bourguiba est, selon Frégosi, devenu « islamiste » plus que les islamistes. Franck Frégosi note que le pouvoir de Bourguiba a bien exploité les fautes de ses adversaires mais il a mal exploité ses forces.

Quant à Jalel Amine, il prône pour une modernité qui se sépare de la laïcité. La laïcité est incompatible et s'oppose aux valeurs de l'islam. Pour lui la modernité n'est qu'un *aspect matérialiste* et ne correspond pas à l'éthique islamique. La tradition selon lui : « *Qui s'inspire forcément de la religion, constitue une arme contre la modernisation occidentale. L'attachement et le recours à la modernité occidentale marquent, selon lui, un éloignement de l'esprit de la religion et de la culture arabe. Cette modernité est un signe de l'intégrisme laïc* »²⁴⁶.

Contrairement au monde occidental, le monde oriental est resté fidèle à la tradition islamique à laquelle, il fait référence. Selon Jalal Amine, si la société musulmane accepte d'introduire la modernité laïque pour reformuler ses lois, cela finira par un échec. Il justifie son analyse par deux raisons. En premier lieu, la laïcité en tant que séparation. Cette idée est partagée par tous les représentants du mouvement islamique. Les adhérents de cette école, défendent l'idée que la laïcité n'a pas de sources culturelles ou ethniques dans les sociétés musulmanes. La spécificité de l'expérience du christianisme ne peut pas être reproduite dans les sociétés musulmanes. Le rapport entre les musulmans et Dieu est un rapport direct contrairement aux chrétiens qui sont sous l'hégémonie du clergé. En deuxième lieu, selon Jalal Amin, si nous appliquons les formules de la laïcité, nous dévions des lois divines.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ Samir Amin, *Al- Mašraq al- 'Arabī wa-al Mağrab, (l'Orient arabe et le Maghreb)* Beyrouth, Markaz Dirassāt al-Wihḥa al- 'Arabiya, 1989.

Comme il l'a mis en évidence, les lois musulmanes fixent les lois du mariage, interdisant le mariage entre musulmanes et non musulmans. Au nom de laïcité, selon Jalel Amin, il sera accepté et même encouragé que la musulmane épouse l'homme de son choix.

2.3. La spécificité idéologique du M. T. I

L'impact des œuvres de Qutb et Al-Banna sur les pensées des adhérents du mouvement islamique tunisien est clair. Ghannouchi s'engage à diffuser le discours adopté par les Frères musulmans. Mais il faudra se mettre dans le contexte de la Tunisie pour savoir comment se situe le M. T. I et quelle est sa spécificité idéologique.

Il faut noter que les partisans du M. T. I ont reçu la grâce présidentielle, en 1984 après une longue période de prison. Ils ont exprimé, à travers quelques communiqués, leur soutien au pouvoir politique. En 1987, ils ont reçu un nouveau privilège pour être des acteurs dans le paysage politique en Tunisie. Ben Ali a accordé la grâce présidentielle à plusieurs centaines de fidèles du M. T. I avec d'autres opposants politiques, et en 1988, le Parlement a adopté une nouvelle loi légalisant les partis de l'opposition, cette loi stipule : « Qu'aucun parti n'a le droit de se référer dans ses principes, ses objectifs, son action ou son programme ni à la religion, ni à la langue, ni à la race, ni à une région »²⁴⁷.

Mais Ben Ali, sous la contrainte des partis de gauche et sous la menace du terrorisme, leur a interdit toute activité, il a même emprisonné les leaders. Ghannouchi de sa part, a pris la fuite vers l'Angleterre où il était réfugié jusqu'à après la révolution tunisienne. Notons que la Tunisie, depuis l'indépendance et jusqu'à la révolution, n'était pas démocratique. Sous le régime des deux anciens présidents, nous assistons à la politique du parti unique. Ce qui explique la position du M. T. I envers le despotisme du pouvoir politique.

2.3.1. *L'islam et la liberté peuvent-ils se rencontrer ?*

²⁴⁷ Article 31 qui organise les partis politiques. Sur la base de cet article, Bourguiba et Ben Ali ont refusé la légalisation des partis religieux notamment celui du Mouvement de la Tendance Islamique.

Après chaque acte terroriste et les événements du 11 Septembre, on se pose la question : l'islam constitue-t-il une menace pour l'Occident ? La valeur de la liberté aura-t-elle un sens au sein de l'islam ? Ces questions, nous les trouvons aussi simples que trompeuses. L'islamisme ou le fondamentalisme comme mouvement a-t-il dévié du sens de liberté que l'islam nous a commandés ?

Nasr abū-Zayd souligne que l'une des caractéristiques de l'islam est la sociabilité. Cette civilisation se base sur les individus comme noyau qui vivent en convivialité entre eux. Certes, pour lui : « *L'Islam et à l'instar de toutes les religions est fondé sur la croyance de la raison, du cœur et de la foi* »²⁴⁸. Il est donc naturel pour lui que la liberté soit un « *fondement indispensable* » de la société.

De son côté, Abdou Filali Lansari, développe dans son livre *L'islam est-il hostile à la laïcité ?*²⁴⁹, que la source de la conscience d'autrui est garantie par la laïcité, puisqu'elle permet de vivre sa religion en dehors de toute contrainte sociale ou politique. Il le confirme en disant qu'« *en fait si la laïcité ne véhicule pas par elle-même des valeurs du type de celle que l'islam inspire, son adoption n'interdit pas de promouvoir ces valeurs et de les faire adopter. La religion n'est plus vécue comme une discipline sociale, imposée par des gardiens vigilants (les théologiens) et par la puissance publique, mais comme un engagement personnel, un acte de foi et une volonté de soumission à dieu* »²⁵⁰.

Mohamed Chérif Ferjani est aussi très critique à l'égard du fondamentalisme. L'islam demeure une civilisation, avec une spécificité culturelle et géographique. Il présume que l'autorité est intéressée de maintenir son pouvoir. Le pouvoir religieux, représenté par les théologiens, source de légitimité du pouvoir politique, se détermine comme complice.

Il convient de souligner que Rached Ghannouchi part d'une lecture différente du rapport entre la liberté en général et la liberté de conscience. Il accuse directement le pouvoir politique d'avoir mal orienté le pouvoir religieux pour maintenir la surveillance permanente.

²⁴⁸ Nasr abū Zayd, islamologue et politologue égyptien, il a enseigné à l'université du Caire.

²⁴⁹ Ouvrage d'Abdou filali Lansari : dans son ouvrage, l'auteur a voulu distinguer le rapport entre l'Islam et la laïcité dans le monde Occidental notamment en France. L'hypothèse de départ, que l'auteur tient à souligner : c'est comprendre comment et dans quel sens l'Islam peut être compatible avec la laïcité. Le terrain d'étude que l'auteur a choisi (la France) montre bien, selon lui, que la quête de la conciliation peut être admise si nous admettons une relecture de l'héritage islamique qui dépasse les interdits.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 121.

2.3.2. *L'islamisme comme facteur de liberté ?*

Dans son livre *L'islamisme en face*, François Burgat a tracé l'itinéraire de Rached Ghannouchi. Il souligne que ce dernier est passé de « l'arabisme » à « l'islamisme »²⁵¹. Ce changement d'attitude, comme le souligne l'auteur, implique une vision spécifique du leader tunisien. Ghannouchi, bien qu'il soit né dans un univers « très religieux », comme il le précise, s'est trouvé anéanti avec toute sa génération qui « a été réprimée, elle a été victime d'un traumatisme »²⁵². En effet, le régime de Bourguiba était un régime despotique qui confond la liberté des individus avec la liberté de l'État. De l'Égypte à la Syrie, Ghannouchi est devenu un « nationaliste arabe » qui a défendu la révolution nassérienne. En Syrie, puis en Europe Ghannouchi ne nie pas que sa mutation « vers l'islamisme s'était déjà opérée. Le moment le plus important, la clé la plus importante, fut une sorte d'explosion qui s'est produite en moi. Elle m'a fait percevoir que l'arabité en laquelle nous croyions était en conflit avec l'islam. Et que, depuis très longtemps, j'étais dupe si l'arabité pour laquelle j'étais prêt à mourir était antinomique avec l'islam qui m'avait nourri et dont j'étais fier »²⁵³. De l'arabisme à l'« islamiste », le parcours de Ghannouchi était très long²⁵⁴.

En effet, François Burgat s'appuyant sur la thèse de Charles Saint-Prot, met en relief que l'islamisme, mouvement qui reflète à l'islam, doit être étudié, dans la spécificité socio-culturelle des mouvements islamiques. Il certifie que « L'islamisme n'est pas l'islam »²⁵⁵. Il souligne en reprenant la thèse de Pierre Rondot, que pour connaître l'islam et comprendre la communauté musulmane, il est nécessaire de contempler un nouveau monde avec des règles spécifiques²⁵⁶.

²⁵¹ Dans un entretien avec Qusai Salah Derwiche, Rached Ghannouchi a exposé sa volonté de changer de vision de l'arabisme à l'islamisme, il dit : « Mille neuf cent soixante-six, le 15 Juin. C'est au cours de cette nuit-là que j'ai pris la décision finale de passer de l'univers du nationalisme arabe nassérien à celui de l'islam », cité par François Burgat, *op. cit.*, p. 48.

²⁵² *Ibid.*, p. 50.

²⁵³ *Ibid.*, p. 58.

²⁵⁴ La révolution de ġamāl Abdel Nassār a été un moment très fort pour Ghannouchi, et représente le rêve de toute une génération. Toutefois l'arabité est confondue avec l'islamité.

²⁵⁵ Charles Sanit-Prot, *Islam, L'avenir de la tradition entre révolution et occidentalisation*, Du Rocher, 2008, p. 25.

²⁵⁶ *Ibid.*

En ce qui concerne les fondements de la liberté, le mouvement islamiste s'attache à la « *lecture politique du Coran* »²⁵⁷ dont l'islam est un « *ordre englobant* ». La liberté de l'individu est englobée dans la communauté musulmane. La liberté est une inscription dans un ordre social bien déterminé et fixé par les lois islamiques. Elle est une valeur que l'islam protège.

Néanmoins, Olivier Roy note qu'il est impossible que l'islamisme, son fond et sa forme, puisse traduire son idéologie dans le concret. Les islamistes défendent la thèse que la société musulmane dépend de l'État politique. La thèse de soutien est que la réussite des musulmans résulte d'un État islamique²⁵⁸.

L'interprétation du mouvement de tendance islamique défend catégoriquement la thèse de Mawdūdī tandis que Ghannouchi, pour des raisons politiques, adopte une nouvelle ligne de conduite. Cette stratégie prend en considération le contexte que connaît la Tunisie. L'année 1990 semble être une phase constructive pour le parti religieux tunisien qui a connu une conciliation avec régime autoritaire. Les élections étaient pour Ghannouchi un test pour voir le sérieux de la politique de Ben Ali, même s'il connaît d'avance les résultats.

Abdelbaki Hermassi remarque que le mouvement islamique tunisien a connu « une déconfiture » politique. Le M. T. I n'a réussi à convaincre que quelques électeurs. Hermassi ne cache pas sa surprise en écoutant le discours de Ghannouchi, car « *les discours et les écrits de Rached Ghannouchi à cette époque révélaient soudain un côté infiniment plus belliqueux et démagogique que l'image de l'homme raisonnable et rationnel qu'il a cultivée jusqu'ici, ce qui le rendait plus proche d'attakfir wal-hiğra qui a justement conçu l'idée de la rupture avec l'Occident considérant que les droits du groupe devaient avoir la priorité sur les droits individuels* »²⁵⁹. Ghannouchi, selon Hermassi, n'a pas pu résister longtemps. D'un modéré qui croit à la démocratie et la conciliation, il est devenu un islamiste qui adopte les positions des frères musulmans.

Ghannouchi, fidèle à ses propos, dans une interview au journal « Al-Sabah », exprime sa confiance au nouveau régime et que l'interprétation politique va prendre en mesure des

²⁵⁷ Olivier Roy, *L'échec de l'islam politique*, op. cit. , p. 58.

²⁵⁸ Pour al- Mawdūdī : « Il est impossible pour un musulman de réussir dans son intention d'observer un modèle de vie islamique sous l'autorité d'un système de gouvernement non islamique », Olivier Roy, *ibid.* , p. 85.

²⁵⁹ Abdelbaki Hermassi, « Montée et déclin du mouvement islamiste en Tunisie », Paris, *Confluences Méditerranée*, n° 12, 1994, p. 47.

avancées pour le M. T. I, et que le moment est venu pour légaliser le mouvement. La loi qui organise les partis politique « *n'a pas pu, pour l'instant, permettre la légalisation du M. T. I* »²⁶⁰. En revanche, Ghannouchi était convaincu que le pouvoir a la volonté de réviser son attitude de la négation radicale dans une ligne orientée vers le changement. Ghannouchi paraît-il, n'a pas perdu l'espoir ? Il « *n'a pas écarté la modification de la dénomination « islamique » de son mouvement, pour accéder à la légalité* »²⁶¹.

La dignité de la femme selon lui, est prise en compte dans l'islam. Les valeurs de l'islam comme l'égalité et la liberté sont des valeurs universelles inscrites dans le Coran et le législateur n'a qu'à appliquer et bien interpréter les textes coraniques sans en dévier le sens.

Bien qu'il soutienne que les réformes politiques et institutionnelles doivent se réaliser en conformité avec la Šarī'a, il ne réduit pas la modernisation à des caractéristiques économiques. Il soutient une réorganisation de la société qui met en corrélation le politique et le religieux, c'est ce qui manque à la Tunisie depuis 50 ans.

La question de la laïcité soulevée dans le contexte islamique est une question de sens. Il faut distinguer l'islam comme concept, et qui doit rester hors de la sphère politique et l'islam réel qui se donne à voir à travers la pratique sociale.

Cette pratique sociale marque l'attachement de l'individu à sa société, à la religion, aux sphères publiques. L'islam est invoqué pour renforcer une idéologie officielle et marquer les valeurs universelles.

Laroui, souligne que l'idéologie spécifique adoptée par l'islam politique est la cause de sa crise. Il confirme que la crise du monde oriental a ses sources, si nous penchons dans l'histoire. Laroui souligne que, par tort, les chercheurs renversent les rôles. En effet, selon Laroui, la crise ne doit se reformuler dans le rapport de l'Orient avec l'occident, même s'il ne cache pas une de responsabilité directe des pays occidentaux. il note que « *la crise du rapport (entre les deux pouvoirs) existe avant et après les indépendances des pays arabes* »²⁶². Il rajoute que : « *cet échec est dû à une confrontation sans valeur entre les courants de l'islam*

²⁶⁰ *Journal Al-Sabah*, Tunis, 22 juillet 1981.

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² Abdallah Laroui, *La crise des intellectuels arabes, traditionalisme et historicisme ?*, Paris, Maspero, p. 141.

traditionnel et l'islam politique. Les concepts orient/ occident, modernité/ authenticité, font l'objet d'une confrontation sans que l'on cherche vraiment des solutions »²⁶³.

Comme le soutient Olivier Roy, Le choix entre l'islamisme et la modernité est un choix entre deux modes de vie. Les islamistes appellent à « *islamiser la modernité* »²⁶⁴ et écarter la thèse de « *moderniser l'islam* »²⁶⁵. La modernité n'est pas « *un produit de l'histoire, elle est au contraire l'expression d'une science et d'un savoir intemporel* »²⁶⁶.

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ Olivier Roy, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 1995, p. 56.

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ *Ibid.*

Chapitre 2. L'espace public en Tunisie entre islamisme et réformisme

1. L'INDIVIDU COMME CITOYEN ET LA PRATIQUE DE LA RELIGION

Les travaux anthropologiques au Maghreb en général et en Tunisie, nous montrent que le citoyen s'épuise dans sa société. Le cercle des individus ne dépasse pas le seuil de la communauté. Les deux forces ont un excès, l'une sur l'autre. Nous proposons donc de monter le comportement religieux des individus-citoyens dans l'espace privé et ouvert dans la société tunisienne.

Il est rare, note Hichem Djaït, que le comportement de l'individu « *soit conforme avec les lois divines et les textes du Coran bien que l'impact de la religion sur ce comportement soit indéniable* »²⁶⁷. Il justifie sa pensée en appelant la religion à s'adapter aux circonstances sociales, spirituelles et culturelles. D'après lui, la religion est universelle, mais la lecture littérale du Coran réduit la liberté de l'homme. Il l'exprime en disant : « *C'est heureux que l'homme ait perpétuellement désobéi à la religion et que la religion n'ait été jamais totalement suivie, sinon la vie aurait anéantie, mais c'est la religion qui a muselé les instincts et humanisé l'homme* »²⁶⁸.

Ainsi Fathi Triki ne manque pas de relever l'ambiguïté du rapport entre le pouvoir religieux et politique. En effet, l'islam a connu une vaste expansion et acquis une dimension universelle. Il a adopté les traditions locales des sociétés et grâce à cela, il a résisté aux mouvances, il relate son initiation comme suit : « *Sans nier l'élément de la foi, nous pouvons affirmer chaque jour la diversité de l'islam, il était nécessaire à l'islam comme à toute religion circonspecte de s'adapter aux fondements des sociétés où elle était fonctionnelle* »²⁶⁹.

Chaque individu a une manière singulière dans la compréhension et la pratique de la religion qui reste variable selon les cultures et traditions. Même si nous partons de la thèse qui considère que la majorité des Tunisiens sont musulmans soit par nature, soit par conviction, nous ne pouvons pas mesurer la fidélité de croyance. Il est à noter que la question de la

²⁶⁷ Hichem Djaït, *Al-šahsiyya al-'arabiya al-islāmiyya*, (la personnalité arabe islamique) traduit par Mongi Sayadi, Beyrouth, Dar Talya, 1990, p. 117.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ Fethi Triki, *La stratégie de l'identité*, Arcantères, 1998, p. 91.

pratique dans la société tunisienne, est un sujet privé dont on n'ose pas parler. L'application de la religion marque le libre choix personnel. Pour sa part, Abdelwahhab Bouhdiba met en cause la šarī'a, puisque selon lui : « *si les individus ont abandonné un Islam vécu, une part toute entière de la Šarī'a, c'est à cause de sa rigueur extrême* »²⁷⁰. Il souligne que la crise identitaire (en lien avec l'islam et l'arabisme) en Tunisie n'est pas liée seulement à nouvelle idéologie de la nouvelle jeunesse, qui dispute sérieusement sa sortie de l'hégémonie religieuse et politique, et se détache de toute appartenance à la religion, mais à la tendance profonde de la jeunesse de spéculer la légitimité de bâtir une société non dogmatique. En revanche, nous soulignons que cette thèse adoptée par la jeunesse ne marque pas un refus total de la religion, puisque comme le souligne aussi Bouhdiba, l'islam consiste un mode de vie des tunisiens. Il a attribué à la jeunesse, la qualité révélatrice. Cette génération « *a gardé l'essence de la religion qui se constitue dans la foi en Dieu et son messager, l'espoir d'entrer au paradis après la mort, l'humanité profonde et les valeurs nobles, pour eux c'est un islam de genre et non un islam des institutions* ». ²⁷¹

Il fait référence aux conditions historiques qu'a connu la Tunisie. En fait, et comme nous l'avons expliqué dans les chapitres précédents, la spécificité de la Tunisie selon Bouhdiba, consiste dans son contexte politico-culturel. Certes, « *La Tunisie a été marquée par toutes les civilisations qui ont vécues sur sa terre. Ce qui explique son expression, l'islam en Tunisie s'est « berberisée », en montrant que l'islam s'est adapté à la terre tunisienne et à sa culture* »²⁷².

Autre phénomène spécifique de la religiosité en Tunisie, pour Fathi Triki, Le « maraboutisme » est un aspect de la religiosité de l'individu, c'est la religion de culte. Pour distinguer l'Islam comme la religion officielle et la religion vécue, Lilia Ben Sassi a pris soin de souligner que :

« *Le culte des saints s'est répandu amplement. Les gens ont commencé, dès le début du XV siècle, en Afrique du Nord, à recenser leurs vertus. Souvent ils étaient chez eux, réunis aux arbres, aux sources et aux endroits élevés. IL ne reste donc plus de place au doute que le*

²⁷⁰ Abdelwahhab Bouhdiba, *À la recherche des normes perdues*, Tunis, M. T. E, 1973, p. 95.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*

culte du saint musulman recouvre des formes anciennes de culte auxquelles les Berbères sont demeurés fidèles »²⁷³.

Les tunisiens se réfugient à la Zāwiya qui « *était une école de vie intégrale. Laboratoire de l'expérience spirituelle collective en islam, elle constituait un microsystème en dialogue avec le monde, échangeant avec lui selon une respiration naturelle, en donnant toujours plus qu'elle ne recevait* »²⁷⁴.

La « Zarda »²⁷⁵ est une occasion pour se voir, communiquer ses valeurs spirituelles et surtout aider les pauvres. Le profane et le religieux s'y rencontrent. Cet événement est largement critiqué par les prédicateurs qui le considère opposé aux normes de l'islam monothéiste. Lilia Ben Sassi montre que les tunisiens considèrent que ces lieux cultes forment un asile. Dans cet espace les fidèles, chacun à sa manière peuvent adorer Dieu. Cela va de soi, des chants soufis, récitation du Coran jusqu'à la danse soufie. Abdelwahhab Charni nous présente une belle image de la danse soufie. Il cite :

« *On procède à la Hadhra, sorte de danse soufie, jusqu'à ce que les cheveux, le cou et la poitrine de la femme se dévoilent. Hommes et femmes se mêlent d'une manière serrée qu'on observe pas dans les circonstances ordinaires* »²⁷⁶.

Sans doute, pour Ali Merad, l'étude sociologique de la religion en Tunisie est complexe. Elle tente d'interpréter le « *maraboutisme* » comme une religion secondaire fortement présente dans le quotidien sociétal. Abdelwahhab Charni définit La « Tariqa' », comme la voie unique quand « *Le soufisme populaire a connu un épanouissement dans tout le Maghreb* »²⁷⁷. Attarīqa est entrée dans le quotidien des tunisiens. Cette religiosité ne peut guère être une religion, mais elle unit au moins les pauvres, les riches, les intellectuels et les analphabètes. Elle est une « *confrérie religieuse* »²⁷⁸.

²⁷³Lilia Ben Sassi, *Madḥal Lil Dirassāt Momayazāt al-dihniya al-Maḡribiya*, Tunis, Cérès, 1994, p. 66.

²⁷⁴Éric Geoffroy, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Paris, Seuil, 2009, p. 192.

²⁷⁵ Fête au cours de laquelle on sacrifie des bêtes et on organise des festivals de chant soufi dans les lieux de culte après la mosquée. Ces événements marquent leur place dans la vie des Tunisiens

²⁷⁶Abdelwahhab Charni, *al-zarda wa al-maḥfal al-maḥallī*, Tunis, Majallat Riḥāb al-Ma'rifa al-Tunisiya, 1998, p. 70.

²⁷⁷ On compte des chants et plusieurs écoles de chants soufis dont Al-Qadiriya, Al-Ġilaniyya.

²⁷⁸ *Ibid.*

La société tunisienne est un mélange, comme le constate Bouhdiaba. Les tunisiens sont partagés entre les mosquées, les marabouts et les bars. L'islam des interdits n'a pas sa place autoritaire.

Mais comment penser une telle coexistence sans que les antagonistes tentent de se nier l'un l'autre ? Afin de riposter, nous nous référons à Tāhar al-Ḥaddād, ce dernier établit que l'islam comme religion doit être universel. Les nouvelles lectures et les interprétations du Coran doivent tenir compte des circonstances culturelles et politiques de chaque société. Pour démontrer son point de vue Tāhar al-Ḥaddād, rappelle que dans la vie du prophète les versets coraniques sont édictés au fur et à mesure des événements non pas pour donner des ordres, mais pour donner des explications au messager et ses compagnons.

Cela doit être appliqué dans le champ religieux de chaque État. Il faut, dit-il, « *une nouvelle compréhension de l'islam à la lumière de l'évolution stupéfiante et des besoins récurrents des sociétés musulmanes et sur la base de la distinction entre ce qu'il enseigne et son objectif, c'est-à-dire : entre son essence éternelle que sont le monothéisme, la haute moralité, la justice et l'égalité et ce qu'il a affronté et qui n'était pas parmi ses objectifs* »²⁷⁹.

Un verset que tout le monde apprend par cœur : « *Il n'y a pas de contrainte en religion* »²⁸⁰, ce verset résume toute la relation de l'individu avec la religion, il l'approprie en montrant qu'il y a pas un calcul de la pratique individuelle, ce qui est profane est une affaire privée et chaque citoyen essaye d'être le plus discret possible. Cet Islam vécu comme le montre Charfi, a permis une concomitance entre les pratiquants et minorités religieuses à l'époque prophétique. Ce fait explique bien le choix des juifs tunisiens de rester en Tunisie et ils optent pour cohabiter avec les Tunisiens comme citoyens égaux, bien que dans l'application des lois juridiques, nous verrons que cette minorité ne peut pas accéder au pouvoir, car la Constitution l'interdit. Un tel sujet sera évoqué dans le prochain chapitre comparatif entre la loi islamique et les notions de droits de l'homme.

Dans cette approche, Abdelwahhab Bouhdiba met en place l'acheminement et la juxtaposition de la religiosité dans la société tunisienne. Le changement religieux dans lequel évolue le rapport entre le gouverneur et le gouverné est dû aux mouvances du courant

²⁷⁹ Tāhar al-Ḥaddād, *Imr'atouna fil šarī'a wa al-Mmuḡtamaoujtama'*, Tunis, Dār al-Ma'ārif lil Ṭibā'a wa al-Našr, 1997, p. 11.

²⁸⁰ Sourate 2 « Al-Bagara, (la vache) », verset 206.

islamiste des années soixante-dix. Les mouvements islamistes ont trouvé à la mosquée un lieu privilégié pour diffuser leurs idées. Leur discours se résume à dicter le licite et l'illicite. Nous pouvons noter également que Bouhdiba fait appel à deux exemples de la vie quotidienne : Le voile et le jeûne du ramaḍān .

Le premier exemple cité montre la forte influence du courant islamiste sur les fidèles qui optent pour le voile islamique²⁸¹ pour les jeunes. Pendant les journées du ramaḍān, manger publiquement est illicite et surtout mal vu par la société, cet acte est devenu après la révolution la cause d'une guerre acharnée entre les salafistes jihâdistes et les adhérents du courant laïc.

Cette propension à ne plus tenir compte des règles strictes de pratiques religieuses est devenue générale comme l'explique Abdellatif Hermassi. C'est le phénomène d'une nouvelle religiosité manquante. Il le précise en disant que : « *Nos mères dit-il ne portent auparavant que des foulards qui cachent leurs cheveux, et si elles comptent sortir, elles tiennent à un vestimentaire traditionnel typiquement tunisien* »²⁸².

Nous pouvons constater d'après Hermassi et Bouhdiba que le voile intégral qui couvre le visage n'est pas une nouveauté en Tunisie. Ce voile identifie la femme tunisienne. De la sorte, chaque région a ses traditions vestimentaires spécifiques.

D'ailleurs, le rapport étroit entre l'individu tunisien et la religion est un rapport de croyance tout en cherchant à se libérer du carcan du texte religieux, le proverbe cité par Bouhdiba montre la réflexion tenue : « *Satisfais aux obligations et fais ce qui te plaît* »²⁸³ ce qui nous rappelle son parallèle « *Rendez à César ce qui est à César et à Dieu qui est à Dieu* », c'est la laïcité islamique dont il donne l'interprétation. Un autre aspect de l'islam des interdits considéré comme un grand péché, c'est la consommation d'alcool. Plusieurs versets coraniques interdisent clairement la consommation d'alcool pour des raisons de santé et surtout pour des raisons éthiques, mais cette pratique est si répandue qu'il est difficile de l'interdire.

Le juge, s'adaptant aux normes islamiques, punit l'ivresse comme un geste grossier et interdit la vente publique. Cependant, pendant les fêtes religieuses, la consommation d'alcool

²⁸¹ Vêtement connu chez les pays de l'Orient.

²⁸² Le foulard et le safsārī : voile intégral qui englobe tout le corps.

²⁸³ Abdelwahhab Bouhdiba, *op. cit.*

augmente. C'est au niveau de la personnalité du musulman que la recherche sociologique se heurte. La personnalité des Tunisiens est marquée par la tolérance et la souplesse. L'implication de la liberté individuelle et collective reste définitive. La foi est un rapport étroit entre l'individu et Dieu. Dans ce contexte, Mohamed Talbi, reproche à la Šarī'a d'être un fait humain, une lecture qui n'a pas pris en considération les spécificités des cultures. Il prend l'exemple de la problématique de l'interprétation de l'illicite et de licite. Pour lui, « *le licite et l'illicite ne peuvent être classés que dans le champ lexical religieux* ». Si nous tenons compte de ces concepts nous tombons dans le paradoxe, car d'après lui :

« *Ces deux concepts religieux dont la répercussion est capitale dans l'au-delà et qui n'ont aucune signification pour le droit positif. L'abandon de la prière est illicite et non interdit et le droit positif n'a rien à voir, ni pour contraindre, ni pour interdire, ni pour rétribuer, ni pour châtier. C'est Dieu qui, dans l'au-delà, rétribue pour la prière et punit pour son abandon* »²⁸⁴.

Pour conclure, selon Talbi, l'islam s'identifie avec l'identité tunisienne. L'islam qui est la religion officielle de la république tunisienne est bien marqué dans le dustūr de la première république. Les tunisiens s'identifient à la fois comme des musulmans par conviction, fidèles à l'islam et à des arabes fidèles à leur histoire commune avec les autres pays. Il remarque que s'il y a résistance de la société envers le projet moderniste de Bourguiba, cela reflète bien l'attachement de la société aux valeurs liées à la tradition islamique.

2. LE CITOYEN TUNISIEN PARTAGÉ ENTRE ISLAMISME ET MODERNISME

Ce qui est nouveau dans l'islam, d'après Olivier Roy, c'est l'obstination « *sur les valeurs au détriment de la loi. Nous cherchons à définir la foi des musulmans par un discours éthique et non pas seulement par le respect de normes juridiques* »²⁸⁵. Il convient aussi pour Max Weber de mettre en évidence la thèse selon laquelle la religion marque l'individu, mais son contenu, dogmes et rites, ne sont pas suffisants pour expliquer les ressorts du changement social et de l'action humaine sans facteur religieux « *qui donne sens à l'action individuelle et*

²⁸⁴ Mohamed Talbi, *Plaidoyer pour un islam moderne*, Tunis, Cérès, 2007, p. 47.

²⁸⁵ Olivier Roy, *L'islam mondialisé*, Paris, Le Seuil, 2002, p. 18.

collective, tandis que le cours de l'histoire et les changements sociaux découlent avant tout de facteurs structurels et de stratégie d'acteurs » (...) « Ces deux derniers constituent des variables indépendantes »²⁸⁶. Il est donc indispensable de démontrer la place du citoyen dans la société.

2.1. L'apparition du citoyen dans la société

Par citoyenneté, Yadh Ben Achour, souligne une relation d'interdépendance à un ensemble d'individus unis sous un seul État. Les citoyens manifestent leur appartenance juridique par le biais de la nationalité. C'est l'État qui fixe les relations entre les individus à partir des lois. En effet, « L'égalité règle le rapport entre les individus-citoyens et l'État. Cette égalité devant la loi justifie le rapport de force de l'État envers les citoyens. Une égalité dans le droit, car on a dépassé l'inégalité fondée sur la foi, mais on a dépassé l'inégalité fondée sur la nature sensible »²⁸⁷.

Le statut du citoyen tunisien est décrété par la théorie des droits de l'Homme. M. Simon l'affirme en estimant que « l'homme a sa dignité propre fondée sur l'idée coranique de l'homme vicair (ḥalīfa) de Dieu sur terre »²⁸⁸.

Pour M. Simon, les concepts « dignité, droit et responsabilité », reflètent et mettent en place l'homme dans son environnement social. Le citoyen comme homme a tous ses droits naturels et sociétaux. L'Islam, confirme le chercheur tunisien, a sauvegardé ces droits comme des droits primaires. La simple lecture du Coran nous permet de voir combien de fois on trouve les mots « homme » et « droit (s) », mais cette simple lecture nous suffit pas pour bien comprendre tous les termes ainsi que leurs significations. Pour cela, il sera nécessaire d'interpréter cette lecture en passant à la Sunna²⁸⁹ et aux ḥadīth . Il note : « Il est évident que chacun de nous peut retrouver dans son patrimoine culturel et son héritage religieux à la fois

²⁸⁶ Simone Vaner, « Système partisan, clivages politiques et classes sociales en Turquie », *Cahier d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien*, 1985.

²⁸⁷ Yadh Ben Achour, *op. cit.*, p. 237.

²⁸⁸ Michel Simon, « Les Droits de l'homme », *Guide d'information et de réflexion. Chronique sociale de France*, Lyon, 1985, p. 143.

²⁸⁹ La tradition du prophète.

le concept de l'Homme et le concept de Droit. Mais il ne suffit pas de les coller l'un à l'autre pour avoir par-là la preuve qu'ils constitueraient l'origine ou le fondement de notre conception moderne des droits de l'Homme individu par rapport à son groupe et à son État et qui conçoit la cité comme ayant son principe et son fondement en elle-même. Pour nous la cité modèle est la Médina du prophète »²⁹⁰.

À la Médine du prophète, on n'assiste pas à une séparation du pouvoir politique et pouvoir religieux. Fidèles au retour à la source première (le Coran), les droits de chacun sont pris en considération par toute la tribu. Mais seule une différence subsiste, il existe une supériorité du croyant sur le non-croyant. C'est la qualité du croyant qui réalise la valeur supérieure.

Chérif Ferjani, lors d'une intervention datée du 5 octobre 2008, montre comment les valeurs comme celles de « droit », « homme » et « démocratie » ont encore échappé aux musulmans dits traditionnels. Il affirme que : « *Certains ont persisté dans leurs conceptions théologiques, refusant tous compromis avec la « modernité occidentale » et rejetant la démocratie et les droits humains, d'autres ont commencé à accepter certains aspects de cette modernité, les jugeant compatibles avec la šarī'a musulmane. Parmi ces derniers, des mouvements comme l'AKP , (qui veut dire Parti de la Justice et du Développement) en Turquie, le PJD (Parti de la Justice et du Développement, même nom que son équivalent turc) au Maroc, le Hamas en Algérie, une partie du Mouvement Al-Nahda (Renaissance) en Tunisie, (Parti du Milieu) en Égypte, certains courants shi'ites en Iran, en Irak et au Liban, voire une partie des théologiens conservateurs, dont des wahhabites, etc. , affichent une adhésion à la démocratie dont ils découvrent un fondement dans le principe coranique de la shūrâ (consultation), au droits humains et à certaines valeurs qu'ils jugeaient jusqu'ici antinomiques avec l'islam »²⁹¹.*

Pour Yadh Ben Achour, le citoyen aura tous les droits. Ses droits fondamentaux sont conservés et garantis dans sa société qui règle le rapport entre les citoyens qu'elle soumet à des lois strictes.

²⁹⁰ Abdou filali Lansari, « A propos de livre de Yadh Ben Achour », *Prologues*, 1998. Yadh Ben Achour, *Politique, Religion et Droit dans le Monde arabe*, Cérès, Tunis-Casablanca, 1992, p. 233.

²⁹¹ Faiza Tobich, « Les statuts personnels dans les pays arabes, le code du statut personnel tunisien, le choix de l'ambivalence normative », *Droit et religion*, pp. 89-126.

Mais si nous admettons que les théologiens islamistes refusent tout compromis avec la modernité occidentale, et rejette les droits de l'Homme. Est-t-il possible encore de chercher une solution dans la sécularisation ?

2.2. La pratique religieuse en Tunisie après Bourguiba : la place du citoyen

Pour parler de religiosité en Tunisie d'après Bourguiba, il faut considérer les point de vue historique et doctrinal.

La date du 7 novembre 1987 est restée marquée dans la mémoire de tous les Tunisiens. C'était le premier jour du changement de politique. Une nouvelle époque s'ouvre sous la présidence de Zine Al Abidine Ben Ali. Face à un héritage très lourd : Islamisme, crise politique et économique, vieillesse du premier président, la tâche n'était pas si facile. Mais ce qui est remarquable, c'est que ce changement ait été applaudi par les tous les Tunisiens sans exception²⁹².

Si le personnage de Bourguiba est mis en cause à propos ses attitudes envers l'histoire de la Tunisie islamique, le mouvement linéaire de sa politique est contradictoire. Nationaliste, arabisant ou islamisant, les discours de Bourguiba varient selon les conditions. Driss Abassi mentionne que les discours de Bourguiba ont varié selon les contextes depuis l'indépendance mais Bourguiba s'est attaché à ses racines arabo-islamiques. En effet, « *Poussé par l'arabisation, le discours historique des années 70 et 80 fait notamment apparaître l'Islam comme l'évènement pivot de l'histoire de la nation tunisienne. Ce n'est pas un discours religieux. La conception de continuité adoptée jusqu'alors est détournée au profit de l'histoire de l'islam : la religion est qualifiée comme ayant ressuscité l'ancien et ayant contribué au renouveau futur. Elle fait naître l'identité tunisienne* »²⁹³. À partir de l'époque de Ben Ali, la mesure politique envers la religion est restée dans la même lignée qu'auparavant, mais l'islam occupera une place plus importante.

²⁹² Nous nous référons aussi à notre projet de recherche qui identifie une phase de la politique de Ben Ali, [En ligne], URL : <https://plus.google.com/113679884944879961752/about>.

²⁹³ Driss Abassi, *Entre Hannibal et Bourguiba, Identité tunisienne et histoire depuis l'indépendance*, op. cit. , p. 232.

Première mesure prise par Ben Ali consiste à rouvrir le monument historique « la Zitūna » qui sera réduit à un institut géré par le ministère de l'enseignement supérieur.

La gestion des affaires religieuses est retenue dans la politique de Ben Ali qui a reconduit les liens avec le parti religieux vers un pacte national en 1989. Mais cette expérience a échoué et la Tunisie est glissée vers une longue période de despotisme jusqu'à la révolution.

Durant ses discours devant le peuple, le second président finit toujours par un verset Coranique, il insiste par la suite pour redonner à l'islam la place qu'il mérite²⁹⁴, Tout en évoquant la valeur de l'identité arabo-musulmane de la Tunisie. Selon le pacte national du 7 Novembre, il affirme qu'« *aussi la Tunisie, partie intégrante du monde arabe et de la nation islamique, est-elle attachée à son arabité et à son islamité. La langue est étendue à toute sa population pour devenir, depuis des siècles, la langue du discours, de l'écrit et de la culture, et l'islam s'est répandu pour toucher les habitants sans sectarisme ni clanisme(. . .) À rétablir un climat moral et religieux* »²⁹⁵.

L'enseignement religieux connaît aussi un progrès car dans les programmes scolaires sont ajoutées des heures de sciences religieuses dans les cycles primaire et secondaire. Sur la chaîne nationale tunisienne « *Tunis 7* », on assiste cinq fois par jour à l'appel à la prière. Diffusion directe du discours et la prière du vendredi. La diffusion directe des récitations religieuses et la présence massive des enseignants de l'éducation islamiques animent les débats surtout pendant le ramadān et au moment du pèlerinage. Une nouvelle radio « *la Zitūna* », diffuse sans interruption des programmes religieux. Le ministère des Affaires religieuses organise chaque année le pèlerinage à la Mecque et à cette occasion on assiste à des cérémonies de rappel hebdomadaires.

La pratique de la religion demeure et marque toujours le peuple tunisien. Pendant le mois de ramadān, nous soulignons un changement radical dans le comportement des Tunisiens. Entre les mosquées, lieux qui connaissent une intensité sans précédent et les festivals soufis où les fidèles pratiquent leurs rituels. Mais le mois de ramadān reste une exception, et même si le nombre de mosquées a évolué. Il est passé de 2390 en 1978 à 4483 en 2008²⁹⁶. Ce phénomène n'explique pas un retour vers la religion, explique Mohamed Kerrou : « *Ce sont*

²⁹⁴Asma Larif Béatrix, « Chronique tunisienne », *L'Annuaire de L'Afrique du Nord*, (éd.), CNRS, 1998, p. 746.

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶Abdelaziz Barrouhi, « Tunisie ni laïcité ni intégrisme », *Tunis, Jeune Afrique* n°498, Novembre 2008, p. 24.

les spécialistes qui font un retour, pour mieux comprendre le phénomène et découvrent, en l'observant avec les instruments des sciences sociales, que n'est plus le même religieux. Dominant désormais le ritualisme et l'ostentation. Au fond, les gens ne sont plus pratiquants et sont plus préoccupés par la cherté de la vie que par l'angoisse métaphysique. Ils empruntent le langage religieux pour exprimer leur malaise social »²⁹⁷.

Il n'est pas aussi particulier de noter que l'individu tunisien s'attache à s'adapter à l'Islam quotidien et modéré. Ce qui caractérise en outre le Tunisien, c'est son désir de singularité. Il est cultivé, il peut répondre à des questions religieuses sans cacher son amour du foot. Il préfère faire un peu de tout : Pratiquer le jeûne, aller au pèlerinage, danser dans les boîtes et suivre les concerts de rock , mais il essaie toujours de préserver son identité culturelle.

3. LA SÉCULARISATION COMME SOLUTION ?

La sécularisation s'inscrit dans le mouvement de séparation entre religion et politique. Elle s'étend dans les sciences sociologiques comme préceptes de liberté. Ainsi, dans les sciences juridiques comme un droit, la sécularisation appelle à une sortie de l'hégémonie du religieux et de l'église. Cette sortie est conçue comme une perspective de déversoir du privé vers le public : Vers l'humanisme.

Ne doutant nullement que, de par son fondement, la sécularisation tisse une nouvelle relation entre le citoyen et le pouvoir politique, la structure de la sécularisation doit être établie en fonction de cet objectif. Kerrou appelle par sécularisation :

« Le propre de la sécularisation est d'être en rapport étroit, d'une part avec la religion qu'elle voudrait marginaliser, déclasser ou évacuer du champ social y compris quand elle l'utilise à ses fins politiques et, d'autre part, avec la langue dont elle use pour légitimer son acte d'institutionnalisation idéologique. À son tour, la langue peut s'opposer au projet de sécularisation en renouant avec l'emprise religieuse de même que la religion peut être le bastion des résistances à l'entreprise de changement linguistique et politique. En somme, les relations langue-religion et sécularisation sont à la fois contradictoires, complémentaires et

²⁹⁷Ibid.

souvent insurmontables puisqu'elles sont au cœur de l'acte de fondation du politique, lequel exige toujours une pierre d'attente et donc une refondation. »²⁹⁸.

Par sécularisation, nous entendons aussi l'action de séculariser : « *La sécularisation des biens ecclésiastiques, le concept de sécularisation renvoie à une autre expérience historique : celle des sociétés anglo-saxonnes, dont la religion majoritaire est le protestantisme* »²⁹⁹.

Séculariser veut dire aussi : « *Rendre à la vie laïque les personnes ou les choses vouées à la vie ecclésiastique : Séculariser un couvent* ». La sécularisation pour les Anglo-saxons est « *Le processus par lequel les institutions les pratiques et croyances religieuses perdent leur signification sociale* »³⁰⁰.

Le concept de sécularisation est spécifique aux sociétés chrétiennes. Car c'est par rapport au christianisme que le processus de sécularisation s'est réalisé. Pour Brayan Wilson : « *la sécularisation est le processus par lequel la pensée, la pratique et les institutions religieuses perdent leurs importances sociales et de conclure* »³⁰¹, ce qui dévoile que par sécularisation, la société peut se débarrasser de l'hégémonie de l'église.

Lorsqu'on veut situer la question de la sécularisation, on doit prendre en considération le contexte social et culturel. Puisque selon Hichem Djaït, « *Le monde arabe reste fixé sur son altérité, donc sur sa tradition culturelle, s'enfermant dans un pur utopisme. Il est évident qu'il est incapable d'apporter une alternative à la modernité, cette modernité, née en occident, définie comme une rationalité tous azimuts et qui est devenue un destin universel* »³⁰². C'est l'État qui domine les institutions politiques et économiques dans les sociétés et non pas la religion. Si la sécularisation en tant que séparation entre religion et politique, est acceptée par les musulmans, il en reste le choc des civilisations.

Le vrai problème dès à présent consiste à l'indispensable choix entre le pouvoir de modernisation des sociétés ou la tradition. Or, tous tendent vers la modernité en sortant du chemin de la tradition que tant de civilisations musulmanes ont jalonné. Tout l'enjeu actuel de

²⁹⁸ Mohamed Kerrou, « *Langue, religion et sécularisation au Maghreb* », *Diversité linguistique et culturelle et enjeux du développement*, Montréal, (éd.), Aupelf-Uref, Beyrouth, Université Saint-Joseph, 1997, pp. 71-95.

²⁹⁹ Abdelkadar Zghal, « L'islam, les janissaires et le Destour », *Tunisie au présent une modernité au-dessus du tout soupçon*, (dir.), Michel Camau, *op. cit.*

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ Brayan Wilson, *Religion in Secular Society, Les théories de la sécularisation*, Genève, 1992, p. 28. Cité par Abdelkadar Zghal, *op. cit.*

³⁰² Hichem Djaït, *L'Europe et l'Islam*, Paris, Seuil, 1978, p. 286.

la confrontation entre les idées réformistes modernes et les idées traditionnelles est entre les mains des élites politiques, le choix entre le projet d'un État laïque ou d'un État islamique. La modernité exige une rupture non pas avec les valeurs d'authenticité, mais avec les idées traditionnelles.

Cette modernité intellectuelle doit être accompagnée d'une modernité politique dans le but de s'approprier certaines normes et valeurs occidentales et d'essayer de les appliquer dans les sociétés islamiques. C'est ce que Bourguiba comme leader politique a essayé de réaliser.

4. AUTRE CHOIX DE MODERNITÉ

Un autre choix pour moderniser la société est concrétisé par le retour d'un parti politique à fond islamique. Fidèle aux valeurs traditionnelles, ce parti gagnant aux élections présidentielles en Tunisie a désormais pour but de moderniser la société, non pas en copiant les succès occidentaux, mais en retournant vers les causes profondes de la modernité arabo-musulmane.

La critique de la religion n'aurait de valeur concrète, selon Ghalioun, que si « *elle est unie à une critique des idéologies temporelles* », cette idée est intéressante dans le sens où Ghalioun met l'accent sur la domination des idéologies à base traditionnelle et des fins politiques sur la société.

Franck Frégosi démontre que le climat en Tunisie peut tendre vers la continuité du projet réformateur. Mais le problème fondamental se pose dans l'islam lui-même. En tout cas, il est possible que la société tunisienne puisse défendre les préceptes de la liberté religieuse. Pour sa part Mohamed Charfi affirme que L'islam « *est une religion, non politique* »³⁰³. Plus largement, à l'instar de la Tunisie, le monde occidental est préoccupé par l'alliance entre la laïcité et la religion. Le dogme de la laïcité dépasse la séparation vers une vraie alliance avec la société. Mais l'islam est contraignant car il est « *entouré de toute une littérature qui se nourrit de clichés empreints de paternalisme et alimentés de faits divers mobilisés de façon*

³⁰³ Abdelmajid Charfi, « Islam et liberté, le malentendu historique », *Revue internationale du droit comparé*, n° 3, 1999, p. 681.

unilatérale en vue de démontrer la possibilité de cohabitation de l'islam et de la République, et que par-delà les tensions réelles entre l'islam et la laïcité »³⁰⁴.

De même, les voix réformatrices appellent à l'application de la liberté de culte et la démocratie et à l'égalité homme/femme. Ce nouveau chantier réformiste est le sujet d'un nouveau champ de bataille entre les partis politiques notamment entre les fidèles d'Al-Nahdha et les adhérents de la Laïcité à la Tunisienne.

Ghannouchi s'oppose radicalement à la laïcisation des mouvements islamistes. En fait, il ne pense pas ôter à l'islam sa vocation politique. Il comprend l'islam comme un tout englobant le politique et le religieux. À propos de son groupe, il considère que le mouvement islamiste a la même idéologie, la même conception que tous les autres mouvements islamiques à travers le monde. Il s'en différencie uniquement dans la stratégie et dans sa propre lecture de la réalité tunisienne.

Appelé à éclaircir le projet de son mouvement qui a eu l'autorisation de fonder un parti politique et participer à la vie politique tunisienne, Ghannouchi montre que son mouvement est le seul à ne pas appeler à un État islamique, mais à un État démocratique.

Il ajoute « *le combat pour les libertés se situe au centre de notre projet politique. Quant à notre projet culturel, il se résume dans le prêche de l'islam et de ses valeurs (da 'wa) tel que compris par la oumma musulmane dans le passé et aussi de manière contemporaine »³⁰⁵.*

L'orientation de son mouvement face aux attentes des Tunisiens engage Ghannouchi à mettre de l'ordre dans son mouvement et à leur présenter son projet modernisateur. En effet, il le confirme dans la suite des réponses : il ne tient pas à monopoliser l'islam et nie qu'il soit son porte-parole, de ce fait, Ghannouchi confirme que « *l'adhésion à Al-Nahdha présente un projet politique qui n'était pas obligatoire pour les Tunisiens. Nous sommes peut-être le parti qui s'inspire le plus des valeurs de l'islam, mais cela ne nous empêche aucunement de nous inspirer d'autres valeurs qui soient en homogénéité avec les nôtres »³⁰⁶.*

³⁰⁴ Franck Frégosi, « Penser l'Islam dans la laïcité », *Archives des sciences sociales des religions*, 2009, pp. 48-52.

³⁰⁵ Edgar Weber, *L'islam sunnite contemporain*, Belgique, Brepols, Fils d'Abraham, 2001, p. 112.

³⁰⁶ *Ibid.*

De ce fait nous assistons à un nouveau mouvement islamique tendant vers le réformisme. Or, le réformisme ou (islāh) habite la pensée islamique depuis sa genèse jusqu'à ses développements les plus récents³⁰⁷.

Au sens plus large le réformisme déborde la pensée religieuse pour désigner toute entreprise visant à l'amélioration d'une situation jugée mauvaise. Chérif Ferjani, de son côté, en définissant les mouvements réformistes, cite S. Aḥmad Ḥān en Inde, Nizāmī Sadīd et des Tanzimāt à l'époque ottomane, Mohamed 'Ali et Nasser d'Égypte, Ḥayrēddīn et Bourguiba de Tunisie et enfin Mohamed V du Maroc. Il note que « *le point qui les unit est que même si ces réformes ne sont pas strictement religieuses, partout elles se sont appuyées sur une lecture réformiste de la religion. C'est pourquoi il serait arbitraire de circonscrire le réformisme musulman au seul champ de la pensée des théologiens patentés* »³⁰⁸.

Nous pouvons appeler réformateur, « *toute personne qui opte pour une rénovation d'analyse de l'héritage islamique dont le but est trouver une harmonie entre l'islam comme civilisation et les réformes nécessaires des réalités culturelles, sociales, économiques et politiques de chaque société* »³⁰⁹. Nous nous manquons pas de souligner que l'algérien Mohamed Arkoun, ainsi que le marocain Mohamed Abid Al-Jabri font partie des penseurs réformistes contemporains dont les ouvrages méritent d'être étudiées. Leurs œuvres sont indispensables pour les spécialistes de la question de la modernité que ce soit dans le monde Oriental et Occidental.

Cela va de soi si nous parlons de Ghannouchi comme théologien réformateur de la religion, Bourguiba et Arkoun comme réformateurs politiques. Néanmoins, que les deux clans se trouvent face à face dans le champ de bataille, ceci a du sens pour le réformisme. Par là, on assiste à deux pouvoirs qui essaient de tenir la gestion des affaires religieuses, l'un religieux

³⁰⁷ « Le réformisme musulman du XIX^e siècle se caractérise par la grande diversité des penseurs qui l'illustrent. Ceux-ci viennent d'horizons différents ; ils n'appartiennent pas aux mêmes écoles classiques : al-Afḡānīest hanafite comme la majorité des afghans ; Mohammed 'Abdū et Ibn Badīs sont Mālikī ; Rašīd Riḍa est un chfi'ite qui se rapprochera de l'école hanafite ; ils n'ont pas la même formation, mais tous poursuivront le même objectif. Parmi ces penseurs, on peut distinguer un groupe précurseur qui, autour du mouvement fondé à Paris, avec le titre de Salafiya pour emblème, constitue « les pères fondateurs du réformisme moderne vers lesquels toute une partie du monde musulman continue à regarder », Rachid Ben Zine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2004.

³⁰⁸ Mohamed Chérif Ferjani, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005.

³⁰⁹ Nous nous référons à la définition donnée par Nawel Gafsia.

qui veut s'introduire dans le champ politique et l'autre autoritaire qui veut séculariser la société.

Pour combler l'ignorance, Yadh Ben Achour se tourne vers le passé et tente d'analyser les dispositions de la sécularisation face à la religion. Il dit clairement : « *Toute La laïcité, invention religieuse se trouve au cœur de l'histoire politique et culturelle de l'islam(...)* Un système de la normativité islamique qui englobe la croyance, l'éthique, les mœurs, le droit, l'art a voulu contrer cette laïcité, l'intégrisme a pris en charge la défense de l'intégrité de ce système remis en cause par les différentes formes de la laïcité moderne »³¹⁰.

En conclusion, et avec de telles affirmations, il n'est point étonnant qu'il n'y ait une certaine confusion entre laïcité et religion, vu les cheminement du rapport de séparation dans la société orientale. Bien que la morale se manifeste essentiellement dans l'immoralité, les antagonismes s'unifient et s'harmonisent. Le citoyen est englobé par le dedans (monde intérieur et privé) et le dehors, (monde extérieur publique). Il est en quête de la liberté absolue et l'identité religieuse. Si l'homme s'est réjoui des lois charaïques, n'est-il temps que la femme elle aussi y trouve sa récompense ?

Le chapitre suivant essayera d'apporter une réponse à cette question.

³¹⁰ Yadh Ben Achour, « Islam et laïcité propos sur la recomposition d'un système de normativité » *op. cit.* , pp. 15-30.

Chapitre 3. La question de la femme dans le champ du réformisme en Tunisie

1. RAPPEL HISTORIQUE

Il est bon de constater que la problématique de la femme étudiée auparavant sur ce point de l'intérieur, illustre une vision théorique et réformiste. Le cœur du mouvement est essentiellement socio-culturel. Les structures du réformisme sont structurées au 19^e siècle. Le contexte égyptien, nous note Sana Ben Achour, constitue une pierre angulaire dans le réformisme. En effet, « elle apparaît pour la première fois en 1872 sous la plume de Rifa'a Rifât Tahtawi, (*Le conseiller fidèle des jeunes filles et jeunes hommes*) »³¹¹.

Pour sa part, la Tunisie, pour répondre à l'impératif du réformisme, elle s'est ouverte sur l'expérience égyptienne. Elle a pu elle-même avancer dans le mouvement réformiste de la modernité. En Algérie, nous trouvons « Ibn Badīs » qui domine la pensée réformiste de son époque. Après un séjour à la Mecque où il a découvert les œuvres d'Abdel Wahhāb, et l'école du Manār de Mohammed 'Abdū ³¹², il a collaboré dans la revue « al-šihāb » (1925-1939). Pour lui le, « maraboutisme » est la cause principale de la stagnation du peuple musulman algérien. Le réformateur s'est allié avec « l'association des 'ulamā' » contre le maraboutisme. Il souligne que par la raison, « l'islam a libéré l'intelligence de toutes les croyances fondées sur l'autorité. Il lui a rendu sa complète souveraineté dans laquelle elle doit tout régler par son jugement et sa sagesse »³¹³. La liberté de la femme est représentée comme un défi du mouvement réformiste « dans un contexte de colonisation, de repli culturel et de raidissements nationalistes »³¹⁴.

Qu'elle soit dans le domaine politique ou institutionnel, la réforme a impliqué une réorganisation du rapport entre l'État et la société³¹⁵. En Tunisie, le réformisme demeure une

³¹¹ San Ben Achour, « Les chantiers de l'égalité au Maghreb », *Mélanges offerts au Doyen Sadok Belaid*, Tunis, (éd.), C. P. U, 2004.

³¹² Charles Saint-Prot, *op. cit.*, p. 124.

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ Sana Ben Achour, « Féminisme d'État, figure ou défiguration du féminisme ? », *op. cit.*, p. 413.

³¹⁵ Par réforme, Tlili appelle une « relative modernisation des institutions de l'État : la codification du droit, la réforme de l'enseignement, la réorganisation de la justice et de l'administration », B. Tlili, *Les rapports*

question de devenir et dégager un choix d'une génération grâce notamment aux œuvres Ibn abī-Ḍiyāf³¹⁶.

Il insiste sur la question de l'iğtihād comme source de discussion pour mieux réformer les institutions de l'État. Le recours à la réforme se justifie pour « Ibn abī-Ḍiyāf », par l'instauration d'un pouvoir limité par les lois positives et contrôlé par des institutions modernes, car c'est pour lui, « *le meilleur pouvoir qui convient au principe de l'Islam puisqu'il est fondé sur la raison et les intérêts de la communauté. Il divise le pouvoir en trois types : pouvoir absolu, pouvoir républicain et pouvoir limité par le droit* »³¹⁷.

Le changement politique doit passer par la sécularisation politique et économique engagé par le régime. C'est la sécularisation économique qui doit précéder historiquement la sécularisation politique et sociale. Peter Berger le confirme lorsqu'il dit : « *La relation entre la modernisation économique et la sécularisation publique n'est pas simple, le pacte fondamental se veut une charte fondamentale qui confirme l'égalité de tous les citoyens musulmans et non musulmans, hommes et femmes quelle que soit l'origine* »³¹⁸.

« Ibn abī-Ḍiyāf » a voulu instaurer un système de gouvernement qui prenne en compte les spécificités de la tradition musulmane et les vertus des régimes politiques étrangers notamment en matière de contrôle constitutionnel et de liberté individuelle. Sa politique marque une évolution dans la pensée arabe. Ce qui compte pour lui c'est l'institution juridique. Comme un résultat imminent, les juristes laïques remplissent leur mission, soutenus par un pouvoir légitime et autonome .

En fait, Asma Larif Béatrix rapporte qu'« Ibn abī-Ḍiyāf »³¹⁹ réclame une relecture de l'héritage grâce à des outils rationnels pour aboutir à une science moderne sans référence à la

culturels et idéologiques entre l'Orient et l'Occident, en Tunisie, au XIX^e siècle (1830-1880), Faculté des sciences humaines de Tunis, Publication de l'Université de Tunis, 1974. p. 54. Cité par S. B. Achour, op, cit.

³¹⁶ Béchir Tlili, A l'aube du mouvement de réformes à Tunis : un important document d'Ahmad Ibn Abi Diyaf sur le féminisme , 1856, in *Études d'histoire sociale tunisienne du XIX^e siècle*", Faculté des sciences humaines de Tunis, Publication de l'Université de Tunis, 1974, cité par S. B. Achour, op, cit.

³¹⁷ Pierre Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, PUF, 1992, p. 156.

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ La première remarque à tirer à propos de ce réformateur, c'est la rareté des études consacrées à sa vie ou à ses Écrits, bien qu'il soit le premier réformateur séculier maghrébin et tunisien. Dans les sources de recherches Connues comme les livres spécialisés de l'histoire du Maghreb ou du réformisme, nous ne trouvons que de rares Informations qui ne décrivent pas suffisamment sa vie intellectuelle ou ses écrits à part quelques manuscrits. Lors de son voyage à Paris il a étudié le droit civique et a pris connaissance de la philosophie des lumières dans

religion. Elle appuie sa thèse en disant que : « *Ces deux sources du droit mises explicitement sur le même pied, poursuivent le même but. La justice et ce qui sert son accomplissement... Tout se passe comme si, en voulant rationaliser le pouvoir, l'auteur s'est trouvé du même coup obligé de rationaliser la religion* »³²⁰.

Pour « Ibn abī-Dīyāf », la modernité renvoie au fonctionnement autonome des institutions étatiques, juridiques et exécutives face à l'autorité des religieux. Il est clair, ainsi, que le pouvoir religieux aura un rôle en corrélation avec le pouvoir politique. Or, l'idée d'écarter le pouvoir politique semble inspirer la méfiance car selon Olivier Roy, « *nous allons vers une nouvelle configuration originale de la pensée islamique dont les relations entre le pouvoir et le droit sont en corrélation et non en soumission* » (...) « *en réaction aux changements sociaux et politiques internes que la nouvelle conception du religieux se confond étroitement avec l'exercice du pouvoir judiciaire et politique. La constitution sociale définit un certain ordre dans les relations des individus les uns avec les autres* »³²¹.

Dans son étude du rapport entre les pouvoir politique et religieux en Islam, Olivier Roy soutient l'idée d'une nouvelle conception du religieux lié à la modernité. Vu l'état du monde musulman, nous nous demandons si la démocratie politique est indépendante de la démocratie sociale. Olivier Roy montre que les principes démocratiques ont un caractère d'ordre social. Il en déduit que les principes démocratiques jouent le rôle d'institutions sociales avant même d'être des institutions politiques.

À ce titre, en Tunisie, l'étude du féminisme en Tunisie peut nous servir comme jugement sur la notion démocratique, la liberté étant un principe social défini dans la constitution. Olivier Roy avance que « *Dans toutes les constitutions politiques contemporaines, la constitution sociale se définit et se résume en deux points : liberté et égalité* »³²². Nous pourrions alors nous demander si cette constitution répond à la nécessité de la modernité. La liberté et l'égalité ne se limitent pas aux textes religieux et ne touchent pas le vrai statut de la

le but de préparer une constitution tunisienne puisqu'il était le Premier ministre du Bey. Ibn abī dīyāf s'intéresse aussi à la culture « ḥaldounienne ». Le collège « al-Sādikī » fût la première institution éducative bilingue en Tunisie.

³²⁰ Asma Larif Béatrix, *Édification étatique et environnement culturel en Tunisie*, (éd.), Arabica, n°33, 1986, p. 315.

³²¹ *Ibid.*

³²² *Ibid.*

femme ? Comment pouvons-nous définir le rapport que la femme devrait entretenir avec l'homme ?

2. L'ÈRE COLONIALE

Cette phase de la dépendance française en Tunisie constitue un choc culturel et un point de départ d'un réveil général sur la question de la liberté féminine. Les conséquences de cette présence ont un aspect révolutionnaire. Cette logique est tracée par le fantasme de la société tunisienne qui veut se libérer du comportement des femmes occidentales. Les Européennes se déplacent librement seules et sont présentes dans les espaces publics réservés aux hommes. Nous les trouvons dans les théâtres et les salles de cinéma, contrairement aux Tunisiennes qui ne sortent que rarement et doivent être voilées.

Le šīḥ Mohamed Senoussi fait partie des premiers qui se sont intéressés au féminisme en Tunisie. En 1897, il a prescrit une première réflexion sur l'état de la femme entre les préceptes de la religion et la réalité de la vie sociale islamique. Son ouvrage intitulé « *Épanouissement de la fleur ou étude sur la femme en Islam* », est une occasion d'interroger le statut de la femme sous un angle islamique. Il note que « *La femme est pour le musulman une fleur dont il se parfume et qu'il traite avec autant d'égard que les autres fleurs* »³²³. Cet extrait nous rappelle le ḥadīṭ du prophète : « *Craignez Dieu en ce qui concerne les deux faibles qui sont la femme et l'esclave* »³²⁴.

Au début du XX^e siècle, « Les jeunes Tunisiens » s'attachent à la même question. Ce groupe est composé de Bachir Sfar et 'Alī bāš ḥāmba. L'objectif tracé au début, outre la rénovation de l'islam était la limitation de l'influence française. Ces jeunes, influencés par le projet des Jeunes Turcs, ont choisi le chemin du dialogue en vue de permettre aux Tunisiens d'assumer leur responsabilité politique et surtout la reconnaissance de leurs droits.

C'est dans ce contexte de polémique entre colons et Tunisiens intellectuels que les jeunes tunisiens furent invités à se pencher sur le problème de la femme tunisienne, car la condition

³²³ Šīḥ Moheddine Snoussi, *Épanouissement de la fleur ou étude sur la femme en Islam*, Tunis, 1897, traduit par Mohamed Moheddine Snoussi.

³²⁴*Ibid.*, p. 18.

féminine était comme un élément d'évaluation de la civilisation arabo-musulmane. Ils exposèrent le fruit de leur réflexion et de leurs recherches à travers certains écrits et interventions de l'époque.

Ali Merad, le chercheur et spécialiste de l'histoire tunisienne, souligne la présence active du groupe des jeunes Tunisiens lors des débats. Il montre dans le deuxième chapitre de son ouvrage : « *Jeunes Tunisiens et la révolution* », les avancées scientifiques dans l'étude sur la femme. Il s'appuie sur un extrait du dialogue entre Victor De Carnières, président de l'Association des colons français et Bachir Sfar, représentant du groupe tunisien. Il cite : « *Au risque de vous froisser, nous sommes forcés de constater que vous n'êtes pas nos égaux. Vous vous enfermez dans vos traditions, dans vos coutumes, dans vos préjugés, comme une forteresse imprenable. Même lorsque vous adoptez pour vous les modes européens, vous imposez à vos femmes les lois surannées du harem. Quelles relations, quelle intimité, quels liens, est-il possible d'établir entre deux sociétés dont l'une traite sa femme en esclave, tandis que chez l'autre la femme règne en souveraine ? Tant que Monsieur Mohamed ne conduira pas Madame Mohamed le visage découvert à la promenade ou au théâtre, tant que Monsieur et Madame Mustapha ne se rendront pas à leur tour, aux réceptions françaises ou n'inviteront pas à leur tour leurs amis français à dîner ou pour une tasse de thé, les deux races resteront séparées par un abîme infranchissable* »³²⁵.

De même le šīḥ « Abdel 'azīz ṭaālbī », à travers son livre, *L'esprit libéral du Coran*, a critiqué la mauvaise interprétation des prescriptions coraniques et ses conséquences ainsi que le poids des traditions et des coutumes, car selon lui, on ne trouve pas dans le Coran les fondements de l'inégalité homme/femme. La soumission de la femme condamnée à porter le voile, est le fruit de la lecture orientée de l'héritage islamique. Il s'ensuit des conséquences néfastes sur la société. Les tunisiennes d'après lui, connaissent un état misérable que l'on peut assimiler à l'esclavage bien que l'islam les ait libérés.

Abdel 'azīz ṭaālbī souhaite intégrer la jeune fille tunisienne dans le système d'éducation. Le projet moderniste est un défi pour lui. La suppression du voile fut sa principale revendication. L'auteur est bien conscient que la femme instruite peut défendre ses droits, afin qu'elle puisse accomplir son rôle de mère dans la famille. Malgré ces revendications, les conditions de la société marquée par l'attachement à la tradition freinèrent leur projet. Il

³²⁵ Ali Mérad, *Jeunes tunisiens et la révolution*, Paris, Hachette, 1989, p. 38.

déclarait : « *Nous engager dans cette voie, serait nous suicider de nos propres mains. La femme est la gardienne de la famille, la conservatrice de la société, la pousser dans la voie des écoles gouvernementales serait jeter dans l'abîme ce qui reste de notre génie* »³²⁶.

Partageant les mêmes idées, le šīḥ Senoussi et le parti des jeunes Tunisiens, ont ouvert la porte à un projet de modernisation. Le projet moderniste qui se préoccupe de la femme trouvera son chemin. À ce niveau de discussion, nous devons mettre l'accent sur un point intéressant. Avec eux, une nouvelle école de pensée réformiste a surgi en Tunisie.

Il est important de remarquer que le débat sur la modernité en Tunisie a commencé par une lecture critique du réformisme islamique dans l'optique d'un projet culturel et politique. Zakia Badawi définit la modernité comme « *Doctrine qui privilégie tout ce qui est moderne ou nouveau par rapport à ce qui est ancien* »³²⁷. Or, La modernité désigne un « *processus de changement qui vise à reformuler des notions telles que les formes et les valeurs sociales qui touchent aux aspects économiques, politiques et sociaux pour réaliser la croissance, la démocratisation, la sécularisation de la pensée et la mouvance sociale* »³²⁸.

Pour Yadh Ben Achour, la Tunisie est dans l'embarras du choix entre deux aspects de vie : Traditionnel islamique ou moderne. Depuis l'indépendance, l'État tunisien a été soumis à des aléas historiques. La période coloniale a canalisé le choix de la société. Mais pour Hichem Djaït, le projet de modernité de la société tunisienne doit être contenu dans un contexte social et culturel, car « *Le monde arabe resté fixé sur son altérité, donc sur sa tradition culturelle, s'enfermant dans un pur et simple utopisme. Il est évident qu'il est incapable d'apporter une alternative à la modernité, cette modernité, née en Occident définie comme une rationalité tous azimuts, et qui est devenue un destin universel* »³²⁹.

Djaït propose de clarifier l'amalgame existant entre les différentes acceptions de la modernité. Il souligne que le projet moderniste n'est pas encore adapté aux pays arabes et islamiques dans leur majorité. Il s'agit pour lui d'un dérapage de sens. Le concept de laïcité est selon la pensée islamique, équivalent à l'athéisme. La liberté de la femme signifie un refus de soumission à l'autorité masculine. La crise que connaît le statut de la femme reflète un flux

³²⁶ Abdel 'Azīz Tāalbī, *La Tunisie martyre*, Dār al-Ġarb al-islāmī, 1985, p. 262.

³²⁷ Zakia Badawi, « La modernité », [En ligne], URL : <http://www.islamonline.net/English/News/2005-07/28/article05.shtml>.

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ Hichem Djaït, *L'Europe et l'Islam*, Paris, Seuil, 1978.

d'ignorance et surtout l'abus du pouvoir masculin. Djaït révèle que La modernité : « *N'est pas le résultat du conflit entre le traditionalisme et le réformisme, mais un choix. Cet appel de la modernité de la société n'est pas suivi d'un réformisme politique et juridique et même si on parle de la Tunisie, on la définit comme un État séculier qui opte pour la laïcité sans tenir compte de la liberté religieuse au moins* »³³⁰.

La discorde que suscite la modernité découle de sa définition. La liberté comme valeur est indispensable dans l'émergence de la modernité. Abdallah Laroui résume cet état de discorde de la modernité, en joignant la pensée de Djaït. Il souligne que : « *La modernité doit être placée dans son contexte culturel et social. Si on parle de la modernité c'est parce que la logique de l'État l'exige. Le concept de liberté, son évolution dans la pensée islamique (philosophique et théologique) marque, dans champ politique et social, le processus de la modernité qui reste toujours inégal et inachevé* »³³¹.

Ce diagnostic pointe la cause du retard du monde arabe dans l'absence de la liberté et une vision qui sépare le pouvoir politique du pouvoir religieux. La modernité est considérée par certains comme une « *révolution contre l'ancien* »³³². Bien qu'elle soit avancée, grâce à une certaine pratique de la liberté, la modernité reste un projet à atteindre. Elle serait synonyme de la crise entre traditionnels et modernistes.

Certes, il y a donc là des questions fondamentales qui se déclinent sous des interrogations comme : pourquoi parle-t-on encore de l'échec de l'islam politique ? Pourquoi lorsqu'on associe Islam et liberté, parle-t-on d'un malentendu historique ? Ces questions nous conduisent à reformuler le sujet de notre thèse.

Pour comprendre ces paradoxes, plusieurs choix sont possibles. En premier lieu, il serait nécessaire d'étudier la représentation religieuse en rapport avec les nouvelles conditions socio-politiques. En second lieu, nous nous intéresserons à la laïcité face à la vie sociale publique et privée.

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ Abdallah Laroui, *op. cit.*

³³² Zakia Cherni, *Les exigences théoriques de la modernité et la pensée critique de Tahar Haddad*, Ibla, T. 59, n° 177, 1996, p. 48.

3. TĀHAR AL-ḤADDĀD³³³

3.1. Le cheminement de l'émancipation en Tunisie 334

Si Ibn abī-Ḍiyāf souligna que les impératifs socio-culturels justifient l'action éducative réformatrice, Tāhar al-Ḥaddād est pour tous les chercheurs la référence tunisienne. Il souleva la question féminine comme un projet socio-culturel. Il a essayé de convaincre ses compatriotes de la nécessité d'examiner la situation dégradante de la femme tunisienne musulmane.

Le mouvement réformiste tel que nous pensons avec Tāhar al-Ḥaddād sera un appel qui s'oriente vers le nationalisme. En effet, Carmel Camilleri, soutient la thèse nationaliste. Il « *manifeste avec force le souci fonctionnel inspiré par sa passion nationaliste, à savoir que la femme est la moitié de la société en qualité et en nombre et, une force de production dans les divers domaines* »³³⁵. En effet, Carmel Camilleri trouve que tout le projet de Tāhar al-Ḥaddād se lie étroitement avec la femme. Qu'elle soit « mère, femme, fille », la femme est pour notre réformiste tunisien, « *sa moitié* »³³⁶. Il est originel dans le sens où sa thèse de « *réorganisation des attitudes et de la personnalité des membres de la communauté* »³³⁷ sera fondamentale, autrement dit la nation qui se veut moderne « *ne devient définitive que là où elle achève de se nouer* »³³⁸.

Tāhar al-Ḥaddād a souligné que la subordination de la femme est appuyée par les textes traditionnels coraniques. Ces lois d'après lui doivent s'incliner devant la volonté de libérer la femme. Elles ne s'adaptent plus aux nouvelles conditions sociales et culturelles. De ce fait, il

³³³ Théologien et juriste tunisien (1899-1935) il appartient à une famille modeste, syndicaliste, il est l'auteur de deux ouvrages qui feront référence dans le monde arabe intitulés « *Le sort des travailleurs tunisiens* » et « *Notre femme dans la loi et dans la société* ».

³³⁴ Nous appelons par libération de la femme : mouvement d'émancipation. Plusieurs ouvrages se sont intéressés sur cette problématique. Il est notamment de trouver cette question dans le mouvement réformiste en Tunisie dont Al-Ḥaddād fut le leader. Plus intéressant aussi à souligner que la thèse de Khaoula Matri (Membre de l'association défendant la femme en Tunisie, AFTURD) est une référence comme première recherche féminine qui lie la procédure sociologique, philosophique et juridique.

³³⁵ Carmel Callimeri, *Jeunesse, Famille et Développement*, Paris, CNRS, 1973, p. 49.

³³⁶ Par « *La femme est la moitié de la société* » Tāhar al-Ḥaddād appelle la société tunisienne à manifester son soutien avec cette nouvelle dialectique relationnelle. Cette thèse sera défendue par les mouvements féministes qui vont adopter l'œuvre de Tāhar al-Ḥaddād comme slogan.

³³⁷ Carmel Camilleri, *op. cit.*

³³⁸ *Ibid.*

sera impératif de renouveler la jurisprudence islamique. Dans son ouvrage : « *Notre femme dans la loi et la société* », l'auteur nous présente une image sombre de la condition féminine en Tunisie : Analphabète, polygamie, répudiation et asservissement à l'homme. Il nous invite à une nouvelle lecture, éclairée par la raison en tenant compte « les maqāsid » (les buts) du Coran. Il a contribué par là à lever « l'hypothèque canonique »³³⁹ concernant la femme. En 1927, il dénonça la situation des travailleurs dans son livre : « *Les travailleurs tunisiens et la naissance du mouvement syndical* ». Il proposait un programme pour améliorer la situation des travailleurs. En 1928 et au début de 1929, c'est au problème de la femme qu'il s'intéressa. Il invite les Tunisiens à chercher une solution à ce problème, et pour atteindre cet objectif il faut changer les mentalités.

Comme tous les autres réformateurs, il part d'une comparaison entre la femme occidentale et la femme orientale : « *En Europe, l'instruction de la femme et son éducation sont acceptées à l'unanimité, l'accord s'est fait en vue de permettre à la femme de remplir ses devoirs au foyer et d'éduquer ses enfants tout en lui accordant ses droits civiques pour tirer profit de ses dons naturels dans les activités matérielles ou morales profitables pour sa famille et pour la société, et enfin pour qu'elle ait sa part dans la vie... Mais en Orient, la femme continue encore à vivre sous un voile, ceux d'entre nous qui la défendent considèrent que son éducation et son instruction suffisent à améliorer sa condition sociale. Par contre, les adversaires de ces idées considèrent que cette attitude priverait la femme de la sollicitude dont elle est l'objet et l'exposerait à l'émancipation absolue de la tutelle de l'homme. Voilà la situation telle qu'elle se présente en Orient. Mais en Tunisie, nous nous distinguons du reste des pays par notre inaction devant ce grave problème de l'émancipation de la femme ; jusqu'à présent, nous n'avons dispensé que des mots et la majorité du peuple semble se désintéresser de la question* »³⁴⁰.

Tāhar al-Ḥaddād a divisé son ouvrage en deux parties complémentaires. Comme le note Gafsia Nawel, la première introductive est spécifiquement juridique. Elle soutient la thèse du droit positif. Ensuite, la seconde est proprement sociologique, par laquelle l'auteur a essayé le caractère évolutif de la condition de la femme. Justement, l'œuvre est une réflexion qui se base sur le concret social tunisien. En ce qui concerne l'aspect juridique, il s'appuie sur le Coran et la Sunna et tient à souligner et démontrer que l'islam n'a jamais voulu abaisser la

³³⁹ Ces critiques visent les conservateurs qui interprètent le Coran à leur fin personnelle.

³⁴⁰ Tāhar al-Ḥaddād, *Notre femme devant la loi et la société*, Sousse, (éd.), Dār al-Ma'ārif, 1978, p. 6.

situation de la femme et que sa situation dégradante est due à une fausse interprétation des textes coraniques³⁴¹. Il a exigé que soit appliquée une rectification de l'idée négative que présentent les traditionalistes. Pour lui et loin de la simple lecture du Coran, l'islam a reconnu à la femme Les mêmes droits que l'homme. Il ajoute que les lectures traditionnelles qui s'appuient sur la simple lecture littérale du Coran, doivent s'accommoder aux préceptes du Coran et tirer leçon du comportement du prophète vis-à-vis la femme.

Il note que dans le Coran, Dieu a ordonné « *De jouir des biens de la vie...c'est- à- dire qu'elle doit jouir de la lumière du soleil, des exercices physiques en plein air et du spectacle de la nature en toute saison, au lieu de rester enfouie dans les nombreux voiles qui l'enveloppent* »³⁴². Parallèlement aux droits naturels, la femme exige l'application de ses droits qui touchent sa relation avec le monde extérieur et qui organisent les modes de vie sociale (commerce, témoignage, etc.). Au sein même de sa famille, il est utile, selon lui, de rappeler que le Coran attribue à la femme son droit à l'héritage et la liberté de choix du conjoint.

Pour al-Ḥaddād, la polygamie est parmi les sujets qui ont suscité un long débat. Il démontra qu'une lecture moderne de l'islam déduit que le Coran ne permet pas la polygamie même si elle est limitée à quatre femmes. Il avoue qu'il faut interdire la polygamie, car elle « *cause le désordre familial, disputes, les conflits entre les époux, les enfants et aussi, elle mène toujours à la répudiation* »³⁴³.

Partant du même constat, il rappela que l'islam a accordé une attention particulière au statut des mariés et a exigé que le mari ne maltraite pas sa femme même en cas de divorce qui reste une fin non souhaitable. Le recours à l'aspect sociologique est pour al-Ḥaddād, une orientation nouvelle et rationnelle afin d'améliorer le « *triste* » bilan dans la société.

L'une des raisons de la stagnation de la société réside dans le rapport inégalitaire entre la femme et l'homme. Commencant par le statut des filles, il souligne que les filles ne sont pas encadrées par l'État. Il regrettait l'inexistence d'une éducation morale et intellectuelle. Il critiqua la claustration. Une fois que la fille atteint l'âge du mariage, les filles sont dépourvues de tout droit de choisir leurs époux. De là découle « *le mariage par contrainte* ».

³⁴¹ Nawel Gafsia, *op. cit.*

³⁴² Tahar al-Ḥaddād, *op. cit.*, p. 21.

³⁴³ *Ibid.*

Concernant le travail féminin, il s'affligea de la misère qui poussait les jeunes filles à travailler chez les familles riches, où elles étaient exploitées et parfois même, travaillaient pour n'avoir pour salaire que de la nourriture et les habits.

Il s'attaqua aussi au voile qui « fait penser à l'usage de la muselière que l'on impose au chien »³⁴⁴ et qui cause, selon lui, la ségrégation sexuelle, prive la femme de son indépendance de sorte qu'elle ne peut plus gérer ses biens, et la rend incapable d'éduquer ses enfants.

Selon lui, la solution réside dans l'instruction. Il proposa alors un « enseignement national » selon « un programme conçu par nous-mêmes »³⁴⁵. Il prôna un enseignement professionnel féminin pour que la jeune fille « se trouve ainsi à l'abri du besoin si l'époux mourrait sans laisser de ressources »³⁴⁶.

Il ajouta que la femme a besoin d'une voix qui lui permettait de s'exprimer hors du champs de l'hégémonie de l'homme. Par-là, l'éducation physique semble être la solution, car « si nous nous occupons de son intellectuel, nous devons penser aussi à l'éducation de son corps, à son développement physique »³⁴⁷.

Accusé d'athéisme, al-Haddād a été rejeté par ses amis. Son œuvre suscita de vives réactions en Tunisie et ailleurs. Malgré ces réactions violentes, il ne laissa pas tomber ses idées. Lors d'une réception au Casino du Belvédère, le 17 octobre 1930, il s'exprime ainsi « l'islam est avec nous pour libérer la femme ; le temps est avec nous également. Il ne reste donc qu'à œuvrer vertueusement pour cette cause : c'est cela qui demeurera à jamais. Crions donc dès aujourd'hui : Vive la femme musulmane et vive ceux qui la défendent »³⁴⁸.

Al-Haddād fut déchu de ses titres et démis de ses fonctions notariales et professorales. Il termina sa vie dans la solitude. Mais ses idées firent réagir les femmes telle que la Ligue internationale des Femmes pour la Paix et la Liberté, qui exprima son indignation devant les sanctions prises à son encontre pour n'avoir fait qu'exprimer son opinion. D'autres mouvements féminins, influencés par ses écrits et par le mouvement féministe en Orient ont dénoncé la question de la femme tunisienne³⁴⁹.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 182.

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 205.

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ Zakia Cherni, *op. cit.*, p. 57.

3.2. Que peut-on retenir ?

Al-Ḥaddād, « *le précurseur* », considère que la lecture du Coran doit prendre en considération les circonstances de sa révélation. Par là il « *faut s'attacher à l'esprit du Coran plus qu'à sa lettre et dégager ainsi les principes fondamentaux qui y sont contenus* »³⁵⁰. Pour lui, la tradition islamique est inégalitaire. Il dénonce le manque d'ardeur des lecteurs de l'islam. Il suggère que : « *La lecture du Coran nécessite la foi et la raison. La prise en considération de l'état actuel des sociétés a peut-être échappé à ces docteurs* »³⁵¹.

En lisant le Coran, on doit, selon lui, prendre en considération qu'il ne constitue pas « *une règle invariable* ». Comme le souligne Zakia Charni, la femme est tout l'enjeu de son livre. À travers l'illustration de la femme, al-Ḥaddād trace la société entre la réalité embarrassante et l'avenir souhaité. L'éducation de la fille est pour lui la solution, pour que cette dernière puisse découvrir et contempler le monde extérieur ou comme il le définit « *l'espace ouvert* »³⁵².

La femme selon lui, doit se débarrasser du voile qui représente le système patriarcal. La lucidité de sa pensée nous permet de comprendre pourquoi les *ṣūḥ* religieux sont hostiles à son projet réformiste. Grâce à al-Ḥaddād, la femme tunisienne s'est engagée en tant que sujet débarrassé de l'image de la femme soumise mais son livre a provoqué un phénomène de rejet.

À travers le projet de L'ancien élève de la Zitūna, nous soulignons une œuvre en avance sur son temps. La société tunisienne à l'époque était encore attachée aux traditions et à la culture islamique, la faculté théologique de la « Zitūna » fut la source des « *fatāwā* ». Son œuvre qui a ouvert les esprits de toute une génération sur la place que doit occuper la femme dans la société a suscité un projet, qui sera par la suite politiquement appliqué par Bourguiba.

Le Code du Statut personnel constitue la suite des réformes introduites par Tāhar al-Ḥaddād. Dans ses discours comme dans ses déclarations, Bourguiba ne cesse de rappeler que :

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² Al-Ḥaddād interprète « l'espace ouvert » ou la société comme une solution donnée à la femme pour sortir du foyer qui est « l'espace fermé ».

« *Le projet de la modernisation de la société tunisienne n'a vu le jour qu'après une longue marche vers l'avant et c'est grâce à lui* »³⁵³.

3.3. La libération de la femme : un projet féminin

La laïcité est-elle encore aujourd'hui une question qui fâche dans la société tunisienne ? Afin de mener une réponse, il est indispensable de mettre en évidence comment la laïcité est perçue. La laïcité dans cet ordre d'idée peut être lue comme « *une nécessité d'ordre pratique et social* ». De ce fait, il faut tenir compte des changements sociaux ainsi que de l'évolution culturelle et sociale. La laïcité peut être définie comme une valeur universelle qui défend des conceptions traditionnelles comme la liberté et l'égalité.

Emile Poulat soutient que le modernisme « *peut se définir comme la rencontre et la confrontation actuelle d'un passé religieux depuis longtemps fixé, avec un présent qui a trouvé ailleurs qu'en lui les sources vives de son inspiration* »³⁵⁴. Le projet moderniste, selon Emile Poulat, nous invite à dépasser l'état de confrontation entre les sphères politique et religieuse en mettant en évidence l'autonomie de cette dernière.

Ce projet consiste d'abord à dépolitiser la religion et le religieux. Pour lui, sortir la femme du dogme des sectes et des traditions archaïques, était la première condition pour sortir la politique de l'hégémonie religieuse. Ensuite, au sein même de la société tunisienne, l'oeuvre d'émancipation encadrée par Bourguiba, reste un fait inachevé. Le discours sur la femme doit être partie intégrante du discours réformiste. L'énigme de la femme tunisienne est associée à ses débuts à la pensée réformiste. Ce courant de pensée a réclamé avec insistance que les femmes aient des droits comme l'instruction, l'accès à l'école et l'abandon du voile. La femme doit sortir de l'enfermement où elle se trouve, briser le carcan de la vie privée et puiser dans l'apport de la société en savoir et en culture. Ce sont ces atouts qui lui permettent de se positionner comme défenseur des droits qui lui sont octroyés et d'en réclamer davantage pour être présente non pas comme complémentaire, mais bien au contraire comme égalitaire.

Cette nouvelle tendance de droit va lui permettre le raffermissement de ses qualités d'être humain et social, droit que seul l'homme se croyait seul octroyé. L'idée du respect envers la

³⁵³ À chaque évènement en lien avec le sujet de la femme, Bourguiba fait appel aux oeuvres d'al-Ḥaddād dans ses discours.

³⁵⁴ Emile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 15.

femme se posa jadis dans les écrits des réformateurs, notamment opportunément la dignité. Cette question de la dignité humaine fut un problème de discussion et de polémique en Tunisie et dans la société arabo-musulmane. Les chercheurs soulignent que l'espace privé témoigne la subordination de la femme. Les réformateurs prônent le respect de ses sentiments et de ses capacités intellectuelles car ils voient que la femme a des atouts à ne pas négliger et que son statut de femme au foyer et son positionnement dans la famille comme mère et épouse doivent être pris en compte et améliorés.

Chapitre 4. La femme : pierre angulaire du réformisme en Tunisie

1. LA LAÏCITÉ EN TUNISIE

Nous avons vu que la politique de Bourguiba était une politique de réforme dans laquelle, il a essayé de donner un nouveau visage à la femme tunisienne. Il a cherché à appuyer le bon droit de sa position à travers ses discours et son dialecte tunisien. À travers ses discours, il a voulu confirmer son projet.

La liberté de la femme tunisienne constitue le pôle principal du projet réformiste de Bourguiba. La période de la colonisation a son implication dans l'éveil de la pensée réformiste en Tunisie. La société civile représentée par les associations féminines qui prétendent combattre les fondamentalistes se réfèrent à leurs droits et à leur propre lecture qui s'oriente vers l'abrogation de la soumission. Nous considérons dans notre thèse et particulièrement dans cette partie du travail qui concerne la femme, que la confrontation entre l'islam comme institution et la laïcité, relève du champ idéologique et théologique. Nous nous attachons aux rappels historiques, politiques et sociologiques car comme nous l'avons signalé lors des précédents chapitres, l'impact sur la société tunisienne n'est que le résultat de l'évolution des autres sociétés orientales et occidentales et de l'influence des penseurs et réformateurs arabes.

En étudiant la Tunisie, nous voyons que c'est dans l'expérience vécue de l'islam que commença le débat sur la relation entre champ politique et champ religieux et cela grâce aux engagements des réformateurs maghrébins ou orientaux en faveur de la sécularisation des domaines comme : Le droit, l'art et la politique.

Le but des réformateurs est essentiellement de concilier foi et religion avec l'esprit du temps. Dans cette perspective, nous pouvons nous poser la question : Comment le rapport entre les deux sphères politique et religieuse s'est articulé avec ce nouveau débat féminin ? Quelle sont les raisons qui président à la revendication ou au rejet de la laïcité ?

Face à ces questions, nous devons chercher en quoi l'idée de la laïcité demeure une idée actuelle. Le concept a-t-il évolué ; comment s'articule-t-elle dans la société tunisienne avec les conditions sociales, culturelles et politiques ?

Désormais, La critique de la raison religieuse ouvre selon, Arkoun, la voie à des discussions « *très actuelles sur la loi de séparation entre ce qu'il appelle l'instance religieuse et l'instance laïque ou séculière du pouvoir politique* »³⁵⁵. Mais comment et par quelles voies de la raison juridique peut-elle se libérer de la sphère religieuse ? Comment concilier la raison juridique avec le modernisme politique loin des influences sociales et religieuses ? Le Droit peut-il nous venir en aide et donner les bases de cette sécularisation sur le plan socio-politique ?

Leyla Dakhli, en parlant du réformisme, affirme que : « *C'est dans sa forme la plus critique, un héritage direct des lumières, avec deux aspects de croyance dans la Raison et subversion au nom de cette lumière. Sur la compétence, le statut, la croyance dans les valeurs les plus hautes et universelles* »³⁵⁶.

Ainsi, dans un tel contexte culturel et historique, la question de la laïcité devient une question de fait. Elle exprime un changement dans le fonctionnement social et culturel de la société arabe. Il y a donc un imaginaire commun en matière de religion. Arkoun précise que : « *La société arabe s'attache à la communauté basée sur les fondements religieux* »³⁵⁷. La société traditionnelle arabe et musulmane ainsi que ses membres féminins ne peuvent pas sortir de ce cercle de solidarité culturelle et religieuse.

2. LA FEMME TUNISIENNE : ASPECT CULTUREL ET RELIGIEUX

2.1. La femme et l'imaginaire en Tunisie : existe-t-il un féminisme musulman ?

Vu sous l'angle des modernistes, le voile signifiait l'infériorité de la femme. Ce symbole féminin, « le torchon noir », comme le désignait Bourguiba, réclame une subordination directe à Dieu et la libération de toute hégémonie de l'homme vis-à-vis de la femme.

En parfait accord avec son objectif, La femme tunisienne veut inventer une nouvelle forme de féminisme qui remet en cause toute tradition accablante à son égard et choisit de

³⁵⁵ Mohamed Arkoun, *Humanisme et Islam, Combats et propositions*, Paris, Vrin, 2005, p. 188.

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ *Ibid.*

sortir de la subordination du régime patriarcal. Si le concept de l'individualisation évoque la liberté, cette individualisation est la marque de la subjectivité dont elle prend conscience et qui remet en cause la religion traditionnelle. Mais comment peut-on interpréter la décision féminine tunisienne de se voiler? Cette question ouvre des perspectives nouvelles sur la notion de liberté et de subjectivité chez la femme. En effet, l'identité de la femme tunisienne s'inscrit dans la perspective religieuse. Une nouvelle caractéristique s'impose : l'intellectualisation volontaire de la croyance en vue de sortir de la croyance traditionnelle et de la religiosité parentale.

La volonté de la femme s'inscrit donc du mouvement traditionnel à la subjectivité. Elle ose un rapiéçage personnel où l'individu bâtit son propre univers de normes et de valeurs de façon autonome. Nous assistons par-là à un passage du voile traditionnel au *voile intellectuel*. Nous devons cerner dans cette partie le rapport de la femme tunisienne à sa tradition, nous explorerons les facettes de cette tentative de réappropriation d'une voix féminine dans son rapport à l'islam, par le biais du féminisme, de l'islamisme.

Il est indispensable de rappeler avec Zakia Daoud, que l'islam en Tunisie, comme toute tradition musulmane d'ailleurs, se trouve serti d'éléments de sa culture préislamique qui transparaissent dans le maraboutisme, la tradition et même la tendance moderne. En effet « *l'islam vécu en Tunisie a récupéré au sein du Kharidjisme, du chiisme et du donatisme chrétien, l'exaltation de l'anti-autoritariste et de l'égalitarisme* »³⁵⁸.

Un autre caractère doit être pris en compte quant à l'islam en Tunisie : Le caractère éthique : Ciment social, en reprenant les mots de Daoud³⁵⁹. Il va de soi comme elle le démontre dans son ouvrage « *Féminisme et politique au Maghreb : Soixante ans de lutte* » que la question, comment la femme tunisienne peut-elle être musulmane et tunisienne à la fois ? à laquelle, elle essaie d'analyser et de répondre, est annoncée dès le départ, est indissociable du politique. En effet, dans les pays arabes et spécifiquement en Tunisie, c'est la dimension politique du social et du religieux qui s'enracine dans la tradition musulmane et moderne et trace le cheminement des sociétés.

³⁵⁸ Zakia Daoud, *Féminisme et politique au Maghreb : soixante ans de lutte (1930-1992)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1993, p. 17.

³⁵⁹ *Ibid.*

La femme est sujet tabou dans les débats entre les islamistes et les modernistes. Mais il faut rappeler que, selon Daoud, le mouvement féministe doit adopter une nouvelle stratégie pour investir la société, contrôler et guider la force des femmes tunisiennes et tenter de réaliser la liberté et l'égalité non pas seulement dans la sphère théorique mais sur le terrain.

2.2. Entre féminisme et islamisme

La situation de la femme arabo-musulmane et son rapport à la jurisprudence islamique constituent les enjeux fondamentaux pour les féministes comme pour les islamistes. Face à ce sujet, les deux mouvements s'opposent par une guerre acharnée. Non seulement ils sont incompatibles quant à leurs conceptions du monde, le type de connaissances qu'ils offrent ainsi que les pouvoirs qu'ils mettent en œuvre, mais ils se trouvent devant un État qui les contrôle. L'islamisme considère que le mouvement féministe tout autant que le modernisme essaye de désacraliser l'islam. Quant au féminisme, il affirme sa quête de, sortir du régime autoritaire. Pour Dialmy, c'est une *bataille* entre féminisme et islamisme. Le premier volet est un espace ouvert où la mixité est permise et même souhaitable, contrairement aux islamistes qui préfèrent tracer les frontières de la vie sociale. Le voile comme nous le présente Dialmy, reflète bien les deux positions. Le voile représente le signe de soumission pour les féministes. Or, pour les islamistes, il est le message de liberté de la femme musulmane contre la mixité occidentale.

Dans son article « *Féminisme et islamisme dans le monde arabe : Essai de synthèse* », Abdessamad Dialmy indique une perspective nouvelle pour poser la question du rapport de la femme à sa tradition, l'islam. Il affirme en effet que : « *La femme arabe ne se positionne pas face à l'islam à partir d'un vide idéologique : elle définit son rapport à l'islam soit à partir d'un féminisme plus au moins objectivé dans les structures sociales et plus ou moins assimilés par la mentalité, soit à travers une nouvelle perspective islamique fondamentaliste et intégriste* »³⁶⁰.

³⁶⁰ Abdesslam Dialmy, « Féminisme et islamisme dans le monde arabe : essai de synthèse », *Social Compass*, Vol. 43. n°4, 1996, p. 482.

Il s'agit pour lui d'un choix. La femme est condamnée à exercer sa liberté. Devant s'affirmer libre et indépendante, la femme semble se retrancher derrière ses difficultés. Bien que convaincu dans sa vision de la femme libre, Dialmy n'accepte pas la façon dont la femme s'habille. Il affirme sa conviction en parlant du voile comme « *négateur de la spécificité de la femme, une manière de s'asexuer en cachant les atouts de féminité* »³⁶¹.

Ce premier espace de confrontation entre féminisme et islamisme, nous en révèle un deuxième, celui du pouvoir. En effet, la question du pouvoir chez les féministes mène à l'émergence de la question d'une égalité des sexes, une question non abordée par l'islamisme qui considère que la gent féminine est incapable pour le jeu politique.

Aujourd'hui, ce sont les droits féminins qui posent problème. Des intellectuels et des chercheurs se réfèrent à l'avis des 'ulamā' pour les analyser et affirme qu'il est nécessaire de remettre en question cet avis si celui-ci contrevient aux exigences sociales contemporaines. Cherif Ferjani, à travers son livre « *le politique et le religieux dans le champ islamique* », trouve que la société arabo-musulmane contrarie les efforts pour l'égalité. Il nous rappelle la scène célèbre qui a suscité un long débat en France : L'acteur algérien refusait que sa femme accouche dans l'hôpital en présence des médecins hommes, il appliquait ainsi la šarī'a, selon son propre effort d'interprétation.

Par cela, il est permis de juger de la valeur de la laïcité au cœur du courant islamiste. Comment les conservateurs abordent-ils cette question dans la société? Il soutient la thèse de la culture masculine des adhérents du conservatisme, tel que Qaradâwi par exemple. D'après Ferjani, l'effort d'interprétation que soutient Y. Qaradâwî est un outil théologique au profit des savants religieux. Il s'est basé sur un simple verset Coranique : « *Les hommes leur (c'est-à-dire les femmes) sont supérieurs d'un degré* »³⁶², pour énoncer la loi formelle de la société, il a recours à son ouvrage « *Le licite et l'illicite en Islam* ». Y. Qaradâwî justifie l'inégalité de la femme et de l'homme, car selon lui : « *L'homme est seigneur de la maison et le maître de la famille d'après sa constitution, ses prédispositions naturelles, sa position dans la vie, la dot qu'il a versée à son épouse et l'entretien de la famille qui est à sa charge* »³⁶³. En cela il rejoint Sayyid Qutb : « *Entre les sexes, l'égalité de la femme avec l'homme est totale du point*

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² Mohamed Chérif Ferjani, « Islamisme et droits de la femme », *Confluences Méditerranée* 4, n°59, 2006, pp. 75-88.

³⁶³ Youssef Al-Qaradâwî, *op. cit.*, p. 174.

de vue de (l'appartenance à) l'espèce humaine et droits humains. La distinction n'est instituée qu'au regard des considérations relatives aux possibilités, à l'expérience et à la responsabilité de (l'homme et de la femme) ; ce qui n'affecte pas le statut humain des deux sexes. Là où il y'a égalité de possibilité (naturelles), d'expériences et de responsabilité, ils sont égaux. Là où ils diffèrent en quoi que ce soit, l'inégalité doit être en conséquence »³⁶⁴.

Pour Ferjani, les deux penseurs sont restés enfermés dans la conception juridique de la tutelle. Le choix, souligne-t-il, révèle une approche dogmatique. Les deux penseurs islamistes ont recours au verset coranique : « *Les hommes ont tutelle sur les femmes en raison de la distinction établie entre eux et du fait de ce qu'ils dépensent de leurs biens* »³⁶⁵. Selon Ferjani, Sayyid Qutb confirme que par la logique de la nature humaine, l'homme est choisi par Dieu pour être responsable de sa femme, « *l'homme en raison de sa disponibilité du point de vue responsabilités matérielles a plus de temps pour affronter les problèmes sociaux auxquels il se prépare avec toutes ses facultés intellectuelles (...) En outre, les charges maternelles développent chez la femme le côté affectif et réactionnel autant que se développent chez l'homme la spéculation et la réflexion* »³⁶⁶.

De plus, Ferjani note l'aspect subjectif et masculin de l'interprétation du Coran. Il semble pour lui que les écrits des deux penseurs apparaissent contredire la volonté d'émanciper et de libérer la femme. La tutelle dans le sens de la soumission, est approuvée par la nature, l'homme selon les deux penseurs aura le droit de « *corriger sa femme* ». Pour résoudre cette question Ferjani a recours au propos de Y. Qaradâwî pour qui « *quand le mari voit chez sa femme de signes de fiertés ou d'insubordination, il lui appartient d'arranger la situation avec tous les moyens possibles en commençant par la bonne parole. Si cette méthode ne donne aucun résultat, il doit la border au lit dans le but de réveiller en elle l'instinct féminin et l'amener ainsi à lui obéir pour que les relations deviennent sereines. Si cela s'avère inutile, il essaie de la corriger avec la main en évitant de la frapper durement en épargnant son visage. Ce remède est efficace avec certaines femmes, dans des circonstances particulières et*

³⁶⁴Mohamed Chérif Ferjani, *op. cit.*

³⁶⁵ Sourate 4, « An-Nisā' (les Femmes) », Verset 34.

³⁶⁶ Fetma Mernissi, *Le harem politique : le prophète et les femmes*, Paris, Albin Michel, 1989, p. 49.

dans une mesure déterminée. Cela ne veut pas dire qu'on la frappe avec un fouet ou un morceau de bois »³⁶⁷.

Sayyid Qutb justifie la correction de la femme si celle-ci est rebelle « *Lorsqu'il s'avère que toutes les autres méthodes de corrections sont restées inefficaces, c'est que le mari se trouve devant un cas de rébellion violente qui nécessite l'utilisation d'un procédé violent : les coups, non pas dans l'intention de nuire, mais de corriger »³⁶⁸.*

Il est nécessaire de souligner que dans la société tunisienne, le châtiment est interdit selon la constitution. Mais les associations féminines désapprouvent le comportement des tunisiens envers leurs femmes. Certaines victimes ont témoigné que le châtiment corporel est considéré comme les premières causes du divorce.

Pour Ferjani, l'état actuel de la femme musulmane ainsi que le statut sensible de la jurisprudence reflètent une crise de conscience islamique. En vertu du principe d'égalité, la législation n'est plus la projection des droits islamiques mais elle tend vers l'élargissement de l'hégémonie masculine. Nous soulignons que, pour la jurisprudence islamique, l'interprétation masculine règne. Il sera moment que la femme aura l'accès pour traiter les thèmes profanes. Dans le même contexte, si Ferjani critique la présence massive des auteurs masculins, Fetma Marnissi, pour sa part, tient à souligner et ne cache pas que la femme a sa part de responsabilité aussi.

La problématique de la femme dans l'islam trouve son contexte dans la référence coranique qui fait la distinction entre les deux genres. Parmi les exemples traités par les chercheurs du genre, nous trouvons le problème du mariage tel qu'est tracé entre le droit islamique et la loi du droit positif. Chaque pays tient à trouver une conciliation entre les recommandations du Coran, la Sunna et la constitution. Marnissi nous renvoie à un sujet très sensible dans la société arabo-musulmane et qui touche la question du mariage entre la musulmane et les non musulmans. Marnissi note que le Coran a permis à l'homme d'épouser une non musulmane en le laissant le choix et en lui rappelant que le mariage avec une musulmane mieux pour lui, contrairement à la femme musulmane, la jurisprudence islamique s'impose ici. La femme musulmane n'a pas le droit d'épouser un non-musulman ou un « associateur ». Le Coran est clair et ne mérite pas d'être interprétée. Marnissi, rejoignant

³⁶⁷ Y. Qaradâwî, *op. cit.*

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 134.

Ferjani, trouve que « *l'esprit du Coran s'oppose avec l'esprit de la liberté et de l'égalité* »³⁶⁹. C'est une dépendance théo-ontologique radicale. Mais revenons au Coran. Il explique la problématique du mariage entre les musulmans et les non musulmans. Dans le Coran, nous trouvons une ordonnance aux hommes et aux femmes : « *N'épousez pas les associatrices tant qu'elles n'auront pas la foi, et certes, une esclave croyante vaut mieux qu'une associatrice, même si elle vous enchante. Et ne donnez pas d'épouses aux associateurs tant qu'ils n'auront pas la foi, et certes, un esclave croyant vaut mieux qu'un associateur même s'il vous enchante. Car ceux-là invitent au Feu ; tandis qu'Allah invite, de sa par sa grâce, au paradis et au pardon. Et il expose aux gens ses enseignements afin qu'ils se souviennent* »³⁷⁰.

L'homme de son côté peut, sous condition d'égalité de traitement, épouser jusqu'à quatre femmes La polygamie est interdit aux femmes : « *Épousez, selon ce qui vous agrée, deux, trois ou quatre femmes* »³⁷¹.

La Tunisie, unique pays arabe et musulman qui ait aboli la polygamie, a mis en valeur la femme. Le CSP de Bourguiba, a maintenu le droit de la femme. À titre égalitaire, le Tunisien ne peut s'unir qu'à une seule femme même s'il trouve un confort dans ce privilège.

Selon Ferjani, les islamistes trouvent que la politique réformiste bourguibienne en refusant la polygamie, a tourné le dos aux préceptes coraniques bien clairs et évidents, qu'avaient pratiqué le Prophète lui-même avec ses compagnons. L'État musulman n'a pas intérêt à abolir cette loi, car : « *L'interdire veut dire que le savoir d'un tel gouvernement est plus étendu que celui de Dieu* »³⁷². La question du rapport entre la femme et l'homme dans la société arabo-musulmane souligne la crise épistémologique de la tradition islamique.

2.3. La femme tunisienne arabo-musulmane

La Tunisie arabo-musulmane a connu la domination byzantine, puis à la suite du déclin de l'Empire romain, elle semblait adhérer définitivement au monde romano-chrétien. Mais

³⁶⁹ Fetma Mernissi, *op. cit.*

³⁷⁰ Sourate 2, « Al-baqara (la vache) », Verset 221.

³⁷¹ Sourate 4, « An-Nisā' (les Femmes) », Verset 3.

³⁷² Mohamed Chérif Ferjani, « La question de la femme entre les adeptes de la monogamie et ceux de la polygamie », *Le Maghreb* n° 45, 1982.

l'arrivée des Arabes bouleversera ses traditions. La Tunisie d'aujourd'hui est rattachée à l'Orient par ses liens avec la civilisation arabo-musulmane et a entrepris une révolution culturelle et sociale. La révolution de cette civilisation a bien marqué la population tunisienne. La société est caractérisée par une dialectique entre les exigences religieuses et sociales.

Le mouvement féministe, comme le mouvement islamiste, est apparu avec la crise politique qu'a connue la Tunisie. Nous avons accentué, précédemment, la crise du pouvoir qui a accéléré la naissance du mouvement islamiste a été la cause directe de la montée du féminisme. Le mouvement tunisien du féminisme a profité de la crise entre le pouvoir et le mouvement islamiste en Tunisie. En effet, le pouvoir de Bourguiba ainsi que son successeur a conservé le soutien des féministes.

Parmi les chercheurs du genre, nous trouvons Zakia Daoud. Mettant l'accent sur le mouvement féministe, elle souligne qu'il y a une prise de position nouvelle et un dépassement des frontières de la recherche traditionnelle. Ce mouvement s'est appuyé et s'est fait référer aux œuvres des réformateurs. Qāsim Amīn est selon elle, une référence du réformisme féminin. Il se prétend sans doute dans la quête d'émanciper la femme de la société masculine dont laquelle la philosophie patriarcale islamique est enracinée. Pour lui, l'éducation est un plein droit que chaque femme doit défendre. Il ajoute que la fille doit recevoir le même type d'éducation que le garçon. La fille comme le garçon, a le droit de suivre un enseignement qui lui permettra d'être créatrice occuper des postes jusqu'au nos jours restés un privilège aux hommes. Il est indispensable de rappeler que le résultat de cette politique s'étend dans l'espace extérieur qui touche la femme. Par nécessité ou par choix, la femme doit sortir de son espace privé. Mais, même dans ces lieux du travail certains fondamentalistes empêchent les femmes d'accéder aux lieux où se trouvent les hommes.

Cet esprit trouve son fondement dans le Coran. D'après Qāsim Amīn c'est un résultat de la lecture littérale du Coran. Il écrit : « *Mon opinion, est que la femme ne saurait administrer sa maison avant d'avoir reçu un minimum de connaissances rationnelles et intellectuelles : elle doit apprendre, au minimum, tout ce que l'homme apprend dans la phase de l'enseignement primaire pour être informée des principes des sciences et ainsi pouvoir choisir, par la suite, ce qui correspond à son goût et développer, si elle le souhaite, ses*

connaissances »³⁷³. Dans le même contexte et pour insister sur la crise du savoir découlant du fondamentalisme, il faut souligner que le mouvement islamiste est une extension dogmatique du mouvement des frères musulmans. S. Qutb dévoile un avis partagé par tous les adhérents du fondamentalisme. Nous constatons qu'il y a une transcendance entre les filles et les garçons dans l'école et delà découle la politique qui organise la société.

S. Qutb estime qu'« *on peut en déduire le type d'éducation et le type de culture que la femme doit recevoir : si nous attendons de la femme égyptienne qu'elle engendre la génération à venir, sa culture doit être alimentée de tout ce qui facilitera cette tâche et la mettre à même à la conduire à bien [...] La jeune fille égyptienne sera soit mère et maîtresse de maison, et ce sont ces fonctions qu'il convient de prendre en considération au moment d'élaborer les programmes éducatifs, et elle recevra la même formation que les garçons, ce qui voudra dire qu'elle-même, sa famille et l'État auront accepté que la jeune égyptienne ne vive pas sa vie selon sa nature. Ainsi, elle-même, sa famille et l'État l'auront en quelque sorte vouée à la science et à la recherche, ou encore au travail sur la place publique, comme les moniales sont vouées au couvent dès lors qu'elles dévient de l'État naturel de la femme dans son existence* »³⁷⁴.

La double démarche pour une même cause peut être interprétée par la volonté des adhérents du mouvement fondamentaliste qui voulaient conserver une place hégémonique pour l'homme face à la femme qui, son authenticité, les dérange. Dans l'islam, on voit au cours du temps, la progression de la pensée sur divers sujets, particulièrement ceux autour de la femme. De ce fait, la philosophie réformiste ouvre la voie au « *féminisme d'État* », selon les termes de Mervet Hatem. Elle affirme en effet, que : « *la question féminine ne constitue qu'un aspect périphérique de la discussion sur la transition de la tradition à la modernité* »³⁷⁵.

Nous voudrions pointer ici deux articulations clé de ce débat par lesquelles s'opère la centralisation de la question féminine dans ce champ. Le premier aspect est l'étude du genre,

³⁷³ Qāsim Amīn, *Taḥrīr al-mar'a, Libération de la Femme*, in *Al-a'māl al-kāmila, Dār al-ṣurūq*, Le Caire, 1989, p. 329.

³⁷⁴ Sayyid Qutb, *La culture de la femme doit être soumise à sa fonction sociale*, in *Majalla al-shu'ūn al-ijtimā'iya*, 1940. p. 35.

³⁷⁵ Mervet Hatem, « *Modernization, the state and the family* » in *Middle East Women's studies*, Margaret Meriwether and Judith Tucker, 1999, p. 64.

que l'on retrouve dans l'organisation du pouvoir, les moyens idéologiques et institutionnels du contrôle de la sexualité féminine et la division du travail. Ces questions désignent à la fois les échelles requises et les systèmes de questionnements qui permettent de comprendre la condition féminine sous l'aspect sociétal. L'analyse se base sur un fonctionnement d'ordre domestique (foyer, famille) qui maintient le discours des comportements traditionnels. Les relations entre le père, la mère, la sœur et le frère montrent à quel point, il est indispensable d'étudier le premier noyau relationnel qui est la famille. Cette première sphère privée nous amène à une sphère plus large qui est socio-économique (individu, groupe). Cette relation est plus complexe. La sphère d'ordre politique (nation, frontière, citoyenneté) est le champ le plus difficile à analyser.

Qu'y-a-t-il d'exceptionnel dans l'histoire de la Tunisie ? Comment devrions-nous traiter une question aussi sensible que celle de la femme tunisienne, femme arabe, musulmane ? Sous quel angle de définition, sous quel champ d'étude devrions-nous l'étudier ? Le champ ethnologique, philosophique ou anthropologique, ou tout simplement prendre en considération les trois ?

Dans l'évolution du débat sur la femme, la tunisienne est orientée vers sa propre subjectivité constituante. Elle ne s'est pas pensée comme réduisant sa subjectivité féminine. Au contraire Elle s'est orientée à bâtir toute une philosophie de liberté et de droit. Si son droit est partiellement, selon elle, est concrétisée, la femme tunisienne sera confrontée à une nouvelle politique du successeur de Bourguiba. Ce dernier va profiter d'elle en se montrant comme une figure de défenseur des droits de la femme. Une image par laquelle il maintient la légitimité de son pouvoir.

L'évolution historique de la Tunisie nous rappelle, selon, Tāhar al-Ḥaddād que la femme tunisienne est arabe et musulmane. Il se disculpe de son attitude envers la femme par son héritage islamo-arabe : « *La femme n'a pas d'essence spécifique, elle est un être humain tout comme tout « homo-sapiens » qui serait capable de se conserver, de se reproduire et de progresser par les vertus de son travail et sa sociabilité productrice corporative et militante* »³⁷⁶.

³⁷⁶ Maurice Borrmans, *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Paris, Mouton et Co, 1979.

Dans la sphère privée, la femme doit décider et gérer sa vie dans une vision dynamique. L'auteur de *Notre femme dans la loi et la société* invite la femme à s'attacher à ses droits d'égalité dans son foyer ainsi que dans l'espace public. Aussi, « *elle aura même sa tâche dans l'armée, et pourra être gradée. Son entourage ontologique doit lui permettre un statut de vraie citoyenne qui s'engage à son tour dans un rapport de donation réciproque à la vie politique et sociale. Ses droits sociaux sont des droits humains qui constituent la réponse aux diverses obligations dont elles redevable à la société* »³⁷⁷.

Sana Ben Achour nous invite à élargir l'étude de la problématique du genre en Tunisie et ailleurs en la comparant avec les conventions internationales des droits de l'Homme. Quels soient universels ou spécifiques au monde islamiques, les droits de l'homme permettent aux femmes les mêmes avantages loin des idéologies religieuses ou ethniques. En effet, la *Convention sur l'élimination de toutes formes de discrimination à l'égard femmes*³⁷⁸ parle d'universels, les droits naturels dans l'intention entendue est de composer des droits indéterminés. De ce fait, les femmes tiennent à appliquer cette convention en l'inscrivant dans la constitution de chaque pays qui doit préserver la femme des dangers de rétrogradation idéologique ou politique par les courants conservateurs ou misogynes.

Sana Ben Achour affirme que la constitution est un moment crucial pour la femme tunisienne. Pour elle toutefois, il n'est pas évident que la femme puisse gagner la bataille. La femme tunisienne se trouve devant un pouvoir politique qui s'investit de la femme puisque « *le féminin est ouvertement une garantie de la stabilité sociale et un instrument du politique. La question des femmes est totalement instrumentalisée* »³⁷⁹. Le terrain de la liberté des femmes est « *très dangereux* », note Ben Achour. En Tunisie, la société, elle est et reste traditionnellement masculine. Même si la constitution est approuvée par Bourguiba, il est indispensable que la femme tunisienne revendique ses droits.

La liberté est, pour Ben Achour, la source même de la dignité. Par l'égalité la femme peut contempler le respect de l'humain et le respect d'elle-même en tant que citoyenne, la dignité comme valeur juste qui permet à chacune d'être actrice. Mais l'épistémologie religieuse

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ *La Convention de 18 décembre 1979.*

³⁷⁹ Zakia Daoud, « L'implication des femmes dans la politiques au Maghreb », *Femmes et Islam*, Paris, 1999, p. 71.

dominée par les hommes peut-elle constituer une voix authentique dans le processus d'interprétation relatif à l'« autre féminin »?

Il est étonnant selon Sana Ben Achour, de ne pas trouver une jurisprudence féminine qui défend le droit de liberté féminine. Elle considère que les décisions juridiques dominées par les hommes sont conditionnées par une interprétation idéologique du droit et que les préjugés masculins sont la cause de la violation du droit des femmes. La thèse développée par Ben Achour montre et soutient que la crise épistémologique actuelle de la jurisprudence islamique concernant la femme est due à l'absence du genre dans le discours juridique islamique. Même ces femmes qui étaient rapporteuses de *ḥadīṭ* avec une connaissance parfaite de la religion musulmane, leur rôle était juste de rapporter sans être admises parmi les rapporteurs connus. Cela nous amène à une question très importante : Comment et par quelle voie la femme peut-elle défendre et exiger ses droits face à la communauté arabo-musulmane ?

Parmi les sujets qui ont suscité un débat juridique et théologique, nous trouvons la question du témoignage dans le cas de l'endettement. Nous nous référons tout d'abord au Coran qui nous rappelle : « *O croyant, lorsque vous contractez une dette l'un envers l'autre pour un laps de temps déterminé, mettez-la par un écrit ; à un scribe de la mettre par écrit entre vous de façon juste, et ne permettez à aucun scribe de refuser de la mettre par écrit, ainsi que Dieu le lui a enseigné ; ainsi, laissez-le écrire et laissez le débiteur dicter et qu'il craigne Dieu son seigneur et n'en diminue rien ... Et appelez, pour en témoigner, deux témoins hommes ; et si les deux ne sont pas des hommes, alors que ce soit un homme et deux femmes, des témoins que vous agréez, de sorte que si l'une des deux se trompe, l'autre puisse le lui rappeler ; et ne permettez pas que les témoins refusent lorsqu'ils sont appelés à témoigner. Et craignez Dieu : Dieu vous enseigne, et Dieu a connaissance de tous* »³⁸⁰.

Ce passage est considéré comme un exemple de la loi sur le témoignage en jurisprudence, il est invoqué pour communiquer sur l'infériorité du témoignage d'une femme par rapport à celui d'un homme. La littérature exégétique discute des variantes dans l'interprétation de l'expression : « *Si l'une des deux se trompe et s'interroge pour savoir si la clause est conditionnelle et si elle dénote une supériorité de la capacité mémorielle de l'homme* »³⁸¹.

³⁸⁰ Arthur-Jean Arberry, *The Koran Interpreted*, London, Tuta Sub agid Pallas, 1955. Cité par S. B. Achour, *op. cit.*

³⁸¹ <https://anneemaghreb.revues.org>.

Pour Ferjani, la lecture littérale du Coran a montré à l'homme qu'il est *supérieur à la femme*. La question du témoignage, tel qu'il le présente, montre bien l'aspect d'infériorité que connaît la femme. Sur une simple lecture du verset qui dit : « *S'il n'y a pas deux témoins hommes, alors un homme et deux femmes* »³⁸². Ferjani cherche à distinguer les éléments proprement historiques de ceux plus universels contenus dans le Coran. D'après Ferjani, la jurisprudence a donné plus d'avantage et de valeur pour l'homme que la femme. Au moment du témoignage, la présence de deux témoins (masculins) suffit. En occurrence, la présence d'une femme nécessite une deuxième pour la rappelle en cas d'oubli. De cela, note Ferjani que le témoignage nécessite que les témoins soient conscients de leurs paroles. Ce qui révèle la faiblesse du témoignage de la femme.

Il est vrai, pour Ben Achour, la jurisprudence islamique et la simple lecture du Coran ont poussé l'homme à placer la femme sous son hégémonie. La convention de Bourguiba et son CSP est un grand pas en avant. Dépassant l'héritage islamique et ouvrant le chemin des lectures modernes, le mouvement ne suffit plus aux revendications de la femme. C'est pourquoi la femme tunisienne « *déclare ouvertement ne plus se situer dans L'ig̃tihād, mais s'inscrire résolument dans la dynamique des conventions internationales, qui impliquent la séparation du religieux et du politique, un accès revendiqué à un code laïc qui induit de nouveaux gains en matière successorales, au plan des mariages interreligieux et interculturels* »³⁸³.

Notre auteur met en évidence que l'émancipation de la femme résulte nécessairement d'une *mise à distance du religieux*. Pour elle, « *la solution s'applique dans la circonscription de la sécularisation, ce qui signifie moins de religieux et des projets de modernisation* »³⁸⁴.

Sans doute, la réforme bourguibienne est-elle un chef-d'œuvre, mais elle ne cache pas une signature masculine. L'attitude de Bourguiba est d'élaborer une nouvelle vie basée sur l'égalité et la dignité des tunisiennes, mais selon Ben Achour, son projet « *manque*

³⁸² Sourate 2, « An-Nisā' (les Femmes) », Verset 282.

³⁸³ Zakia Daoud, *op. cit.*, p. 72.

³⁸⁴ Sana Ben Achour, « Femmes et droit en islam » (page consulté le 12 mai 2012), [En ligne], URL : <https://www.canalu.tv/video/universitedetouslessavoirs>.

d'enthousiasme et de courage pour être appliqué sur le terrain. La femme tunisienne cherche encore et par tous les moyens à exprimer son besoin de plus de liberté et de dignité »³⁸⁵.

Pour résoudre les questions du genre, Ben Achour appelle à dépasser l'opposition entre la laïcité et l'islam. Le féminisme moderne peut être un outil, un concept intellectuel et un mouvement transactionnel important. Dans une étude parue dans « Confluences en Méditerranée », Ben Achour, a examiné et repensé le féminisme. Elle a commencé son étude en cherchant à comprendre comment l'enjeu du féminisme à travers les questions d'égalité et de liberté est traité dans l'islam, dans le contexte où l'islam « *n'est pas une doctrine, mais un référent spirituel, culturel et identitaire* »³⁸⁶. La lecture littérale du Coran, d'après Ben Achour, se base sur une idéologie masculine. L'interprétation des versets s'oriente à se déterminer sur la soumission de la femme. En l'occurrence, le Coran « *ne délimite pas les rôles des genres au point de ne définir qu'un rôle pour les hommes et qu'un rôle pour les femmes. Il n'existe pas de valeur inhérente au sexe* »³⁸⁷. Pour Ben Achour la question de l'égalité doit être comprise dans l'esprit de l'unicité de Dieu comme fondement de l'égalité. L'ig̃tihād, comme outil juridique, doit illustrer une lecture critique des fondements religieux encore abstraits. De ce fait, l'islam n'est « *plus une religion patriarcale, mais au contraire il promeut l'égalité des sexes, mais cela nécessite que nous réfléchissions là-dessus* »³⁸⁸.

Comment imaginer le rôle du féminisme contemporain face au despotisme de l'État et face à l'hégémonie des lectures masculines du Coran ? Les associations féminines, depuis les années 70 ont défendu la thèse d'une lecture « féminine » de l'héritage islamique d'une façon alternative. Zakiya Daoud note que le climat était encourageant de parcourir une nouvelle lecture, mais le défi est d'importance majeure. Influencé par les travaux d'Amina Wadud³⁸⁹, le mouvement féministe prône un « islam féministe » et remet en question la construction de la jurisprudence islamique qui se base sur une lecture *masculine*. De ce fait, le défi de ce

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ Stéphane Lathion, *Islam et modernité, Identités entre mairies et mosquées*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010, p. 83.

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ Professeur d'études islamiques à l'université du Commonwealth de Virginie, toute sa démarche va consister à lier son désir de justice avec ses expériences, tant spirituelles, intellectuelles, sociales que professionnelles et avec la réalité vécue par les femmes musulmanes de par le monde. Elle a publié un premier ouvrage : *Kuran and woman* en 1999. Elle a fondé son engagement sur l'idée d'une réforme de l'Islam à partir d'une perspective de genre. In Stéphane Lathion, *op. cit.*, p. 60.

mouvement est un défi d'interprétation. Pour dépasser la grille de la lecture masculine, le courant féministe a fait appel aux sciences sociales. Dans ce cadre, il sera possible de remettre en question des principes compris comme évidents.

Au sein de cette nouvelle orientation, pendant les années 90, la Tunisie a connu toute une série d'organisations féminines. Pour « *garantir une meilleure application du droit des femmes, une institution nationale a été mise en branle* »³⁹⁰.

De même, pour Sophie Bessis, spécialiste du mouvement féminin et de la femme arabe, « *Les tunisiens se sont trouvés découragés par les malentendus avec l'État tunisien et malgré les quelques avantages qui ont marqué la politique de Bourguiba et ben Ali, les Tunisiens se sont sentis anéantis face à leur religiosité.* »³⁹¹. Elle constate que la situation féminine arabo-musulmane est dégradée. La confrontation entre Ben Ali et le mouvement de la tendance islamiste l'a amené à suivre la même politique que son prédécesseur. La problématique de la femme tunisienne est devenue un sujet de lutte anti-islamistes et n'est plus un projet de société. Cette femme musulmane est devenue un « *alibi* » et un sujet de tension. Les tunisiens ont réagi négativement face à l'emblématique entre le régime et l'opposition religieuse. Ils ont soutenu leur retour à la religiosité. En effet, « *le retour marqué de l'islam est donc davantage perçu comme un mouvement réactionnaire que conservateur* »³⁹². Cette nouvelle religiosité est bien encadrée par les prédicateurs des chaînes orientales qui ont exploité les moyens modernes de communication pour que la propagande parvienne jusqu'aux limites du monde musulman. La politique exigeante de Ben Ali a pu éradiquer l'islam politique, ce qui laisse comprendre que la majorité des Tunisiens sont conscients de cette problématique sociétale et revendiquent leur désaccord avec l'islam politique même s'ils ne partagent pas ou ignorent ce

³⁹⁰ « *Le féminisme a été sous la tutelle du ministère des Affaires de la femme, de l'enfance et des personnes âgées, le ministère est créé en 1992. Mais malgré les multiples conférences et les organisations publiques et privées, la politique de Ben Ali est restée fidèle à elle-même. La Tunisie est un pays musulman et il le reste, estime Ben Ali. Il aime se référer à l'Islam pour montrer son attachement à la religion musulmane et à l'identité arabe. Loin des conflits, il voit que l'émancipation de la femme doit se faire dans les limites de l'Islam et ne pas le dépasser. Pour montrer sa bonne foi, il a lutté activement contre l'islam radical et politique. Il a interdit tout mouvement à base religieuse. Mais nous admettons le retour des Tunisiens dans la sphère de la religion dans la mesure où elle est liée à la question identitaire, une question toujours d'actualité. Le retour de l'islam dans les années 90 et surtout après les attentats du 11 septembre a changé la société tunisienne qui s'est trouvée orientée vers l'Orient contre toute attente de l'Etat* ». Zakia Daoud, *op. cit.*, p. 71.

³⁹¹ Sophie Bessis, « Femmes du Maghreb », *Histoire, femmes et sociétés*, Paris, Clio, 1999.

³⁹² *Ibid.*

que l'islam politique porte de secrets ou de doctrines. En vérité, la catégorie des jeunes ressent un grand malaise.

Le malaise est compréhensible selon Abdelwahab Meddeb pour qui « *la supériorité de l'homme sur la femme est clairement exprimée dans le Coran et nécessite une profonde remise en question de la part des musulmans* »³⁹³. Meddeb souligne que si l'exemple de l'héritage paraît une question de choix entre frères et sœurs, et même si la constitution tunisienne ne les oblige pas à appliquer la loi islamique³⁹⁴, le témoignage de la femme nécessite la présence d'une seconde personne. Eventuellement, « *le juge refuse le témoignage de la femme s'il considère que cette dernière a ses règles* ». « *L'Imamat* » est un autre exemple sur lequel Meddeb s'appuie, pour montrer l'état d'infériorité de la femme : Les lois islamiques interdisent aux femme d'accéder à la fonction de l'Imamat.

Il est clair, selon Meddeb, que la société orientale n'a donné aucune dérogation aux femmes pour exercer cette fonction. En Tunisie, nous confirmons qu'aucune femme n'a remis en question cette loi contrairement aux occidentales où quelques femmes ont revendiqué l'accès à cette fonction. Au Canada comme en Angleterre, la société séculière a donné le droit à la femme musulmane de guider les hommes dans les prêches du vendredi.

De son côté, Amel Grami traduit le retour de la religiosité dans la société par la thèse d'une révolte intérieure. Le malaise et le sentiment d'anéantissement ont permis aux prédicateurs d'influencer les tunisiens.

Grami note que le mouvement d'« *immigration* » des jeunes tunisiens et surtout les adolescentes vers les chaînes religieuses des pays du Golfe, pose un grand problème et manifeste leur choix de répondre à leur manière au régime autoritaire³⁹⁵.

Quelle soit par motif d'aliénation ou pour révolter, la migration de la jeunesse tunisienne vers les chaînes satellitaires et surtout les sites spécialisées dans les « *fatawā* » ; doit être pensée en sens d'une réflexion continuée de soi dans l'extériorité. L'existence des sites religieux permet aux jeunes tunisiennes de chercher les réponses à leurs interrogations d'ordre

³⁹³ Stéphane Lathion, *op. cit.*, p. 131.

³⁹⁴ Aujourd'hui, nous soulignons que la plupart des tunisiens acceptent de partager l'héritage selon leur besoins en prenant en considération la situation financière de chacun. Mais il est important de signaler que le pouvoir politique autorise toute formule judiciaire du partage. La loi islamique dans ce cas n'est qu'une loi qui oriente mais n'oblige pas.

³⁹⁵ Elgharbi Iqbal, « La longue histoire de l'abolition de la polygamie », *L'expression*, n°12, 2008, p. 49.

religieux ou social. À travers ces sites, les prédicateurs qui se présentent comme des savants, essaient de donner des réponses aux questions posées en avançant les sources. Mais comme l'observe Anne Marie Delacambre, la majorité des réponses sur Internet font émerger un nouvel islam mondialisé, déchiré entre la tentation intégriste et les exigences du réel, l'enjeu fondamental des « savants » réside dans la fidélisation d'une nouvelle catégorie de jeunes. Cet enjeu va forcément influencer le processus de la religiosité en cours dans le monde oriental. C'est l'influence de la religion dans l'espace public qui pose problème pour le pouvoir politique. Sur la toile, Les savants affirment qu'être « un bon musulman c'est être un bon pratiquant ».

Pour imaginer la mise en place des questionnaires sur différents thèmes de l'islam, Anne-Marie Delacambre s'est orientée vers divers sites internet³⁹⁶ sur lesquels, elle a essayé de classer les questions posées par les internautes dans divers domaines. À la question : « *Les musulmans ont-ils le droit de frapper les femmes ?* »³⁹⁷, elle fait référence à la réponse du Docteur Abdallah al-Fakih qui note que l'homme peut corriger sa femme et la frapper. Il confirme qu' « *Il y a des situations où il est permis à l'époux de frapper sa femme. Dans ce cas, il faut tenir compte des règles légiférées par la šarī'a en appliquant la sourate 4 verset 34. Mais de toute façon, il est exclu de frapper au visage* »³⁹⁸.

Un deuxième point nous paraît très important : La vie en concubinage. Une femme qui vit en concubinage avec un musulman se pose la question : Son mariage est licite ou illicite ? Elle demande : « *Je vis en concubinage avec un musulman depuis plus de sept ans. Je me considère comme une femme. Je suis convertie à l'islam et je sais que nous devrions nous marier officiellement, ce que nous ne pouvons pas faire à cause de nos origines culturelles. Est-ce un grand péché de rester avec lui ? Sa famille lui cherche une femme. Peut-il avoir deux épouses, si j'accepte de le partager avec une autre ? puis-je être la femme de sa vie sans consentement de sa famille ?* »³⁹⁹. C'est le šīḥ Ahmed Kutty qui donne la réponse. Il note qu' « *En Islam, il n'est pas permis à un homme et une femme de vivre en couple sans être mariés. C'est*

³⁹⁶ Nous soulignons qu'il existe des sites officiels du ministère tunisien de la religion ([http://www. affaires-religieuses. tn](http://www.affaires-religieuses.tn)) dans lequel nous trouvons des cours et des réponses sur les suggestions des internautes. Il y a aussi les sites non officiels tel que : « [www. islamophile. org](http://www.islamophile.org) ; [www. islam-qa. com](http://www.islam-qa.com) ; [www. muslim. fr](http://www.muslim.fr) ; [www. islam. lu](http://www.islam.lu). Le site des savants musulmans le site le plus consulté qui est la première référence des musulmans : [http://islamonline. org/fr](http://islamonline.org/fr).

³⁹⁷ Anne-Marie Delacambre, *La schizophrénie de l'Islam*, Paris, Desclée de Brouwer, 2006, p. 203.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 202.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 226.

purement et simplement la fornication. Je vous conseille donc de reconnaître que vous avez vécu dans le péché, de vous repentir sincèrement et de demander pardon à Allah »⁴⁰⁰.

Ces deux questions en rapport avec la violence conjugale et la relation de la femme avec l'homme hors mariage, reflètent l'état de soumission que vit la femme orientale entre ses besoins naturels de vivre avec son ami et les exigences des lois islamiques. Concernant le concubinage, la constitution tunisienne l'interdit et punit l'adultère. Que la fornication soit considérée comme un péché, n'empêche pas les tunisiens, dans un pourcentage élevé, de vivre en couple hors mariage. Face aux risques de prison, les tunisiens entretiennent des relations très discrètes.

La quête de solution pousse la jeunesse tunisienne à explorer les sites internet et les chaînes religieuses pour chercher des réponses à ces questions même si ces réponses paraissent contradictoires. En effet nous soutenons l'avis de Grami qui confirme que : « *La jeunesse tunisienne influencée par le charmant 'am ḥālid trouve dans les chaînes islamiques un refuge. Plus encore, la femme tunisienne se voit dans un nouveau climat. Nous y assistons à l'image de la femme où nous trouvons les signes identitaires féminins comme le voile, la virginité, les bonnes mœurs et l'obéissance à l'homme comme signe de sagesse et une image de la femme orientale »⁴⁰¹. La femme tunisienne ne se voit pas dans le statut de la femme orientale, mais elle a un style de vie qui la singularise.*

Il faut considérer trois facteurs dans le cadre de cette question. Tout d'abord, l'approche historique nous rappelle que la législation bourguibienne a mis en évidence dès 1965, des droits avantageux pour les femmes. Ensuite, d'un point de vue sociologique, la femme tunisienne appartient à une société qui la soumet aux lois de vie commune. Enfin, dans sa quête identitaire, elle est fréquemment confrontée à l'islamisation. Face à ces facteurs, les réactions des Tunisiennes divergent. Pareillement, la relation de la femme tunisienne à l'Islam est peut être qualifiée d'hétérogène, car, comme l'explique Grami : « *Chacune voit la liberté dans son application de sa religion selon ses choix de pensée. Le voile comme signe identitaire marque toute la divergence des points de vue et des choix. Ce signe va retracer le cheminement de la pensée dans la société »⁴⁰².*

⁴⁰⁰ *Ibid.*

⁴⁰¹ *Ibid.*

⁴⁰² *Ibid.*

De même, le rapport entre la femme et l'homme dans la société tunisienne est un rapport de force. Grami juge que la femme a sa part de responsabilité. Son comportement face à sa soumission, est négatif. Elle l'appelle à réagir. Remarquant sa quête de liberté, le CREDIF⁴⁰³, souligne que contrairement à l'homme, la tunisienne : « *Ne peut pas profiter des mêmes conditions que les hommes. La mentalité masculine constitue un frein pour le progrès de la femme dans le domaine du travail. Une fois qu'elle termine ses tâches dans les usines ou dans les universités, la femme est appelée à rejoindre en urgence son foyer. Dès qu'il fait nuit, elle doit être accompagnée par un homme qui la protège et les femmes qui vivent seules sont très mal vues* »⁴⁰⁴.

Pour Bessis, il sera difficile d'améliorer les conditions du travail des femmes. La société traditionnelle envisage orienter la femme vers une liberté minime. Sortir de la maison est un acte de liberté qui ne cache pas que, « *nombreux ceux qui sont ouverts et qui souhaitent une épouse moderne ouverte et active et qui peut être bien installée dans la vie active et qui à la fois joue son rôle de mère et femme au foyer* »⁴⁰⁵.

Le CREDIF juge encore la politique de l'État envers la femme comme une politique de peu d'effet, malgré les sensibilisations à travers la télé ou les conférences, la femme tunisienne ne cache pas son mécontentement face aux conditions qui lui sont défavorables. Semble-t-elle avoir l'initiative de changer sa texture ? En effet : « *La plupart des femmes semblent conscientes des acquis dont elles bénéficient grâce à leur combat. Selon les féministes il reste plusieurs choses à améliorer pour renforcer l'égalité des chances des deux sexes au niveau législatif* »⁴⁰⁶ (surtout quant aux lois de succession). Le féminisme de Bourguiba ne doit pas être ralenti, au contraire c'est aux femmes de faire rappel à leurs droits par des mouvements et à travers les réunions à l'intérieur du pays comme à l'étranger. Le mouvement féministe tunisien réclame plus de droits adaptés aux nouvelles conditions socio-culturelles. Sortir vers l'espace public est un projet typiquement féminin. La jurisprudence islamique doit évoluer dans le domaine du droit de la famille.

⁴⁰³ Le Centre de Recherche d'Etude et d'Information sur la Femme

⁴⁰⁴ <http://www.credif.org.tn/images/livres/2-Revue.pdf>. 2000.

⁴⁰⁵ Sophie Bessis, *op. cit.*

⁴⁰⁶ Anita Manatshal, *Féminisme d'État tunisien : 50 ans plus tard la situation des tunisiennes, in la situation des femmes dans le monde arabe*, Politorbis n 48, Suisse, 2010. p. 48.

Chapitre 5. Le voile entre interprétation du texte coranique et modernité religieuse

Dans la tradition musulmane, la femme doit être voilée. Ce voile ou « ḥiğāb » la dérobe aux regards masculins. Il reflète la notion du mystère et de l'invisible. Il est primordial de s'attarder sur des questions telles que les sources de la réforme qui sont le Coran et la Sunna, et l'effort de la réflexion. La jurisprudence, les sciences sociales, la philosophie et l'ethnologie, chacune de ces disciplines a essayé de traiter le discours de la femme dans l'islam, sous un horizon très spécifique. Mais deux questions majeures suscitent au moins dès à présent notre attention. Comment se traduit la place de la femme dans l'islam et dans sa vie en société ? D'après l'Islam quel rapport peut avoir la femme avec la modernité ? Et enfin, quel regard porte la femme sur l'homme ?

Dans ce contexte, il est nécessaire de rappeler les termes du débat théologique qui concerne les énoncés coraniques. Suite à cela, nous essayons d'aborder la question du voile comme symbole de la modernisation en Tunisie depuis la période bourguibienne jusqu'à nos jours.

1. LA PROBLÉMATIQUE DU VOILE MUSULMAN : SUBORDINATION FÉMININE À DIEU OU À L'HOMME ?

Dans cette partie, nous allons aborder les questions liées aux rapport entre le voile, la femme et l'homme. Ce débat n'est donc pas nouveau. Nous pouvons affirmer que la question du voile pose un débat entre deux interprétations antagonistes mais qui se veulent logiques. La lecture moderniste trouve que le voile est le symbole de la soumission de la femme contrairement à la lecture islamiste qui voit dans le voile une obligation et un signe de la bonne musulmane. Les deux lectures distinctes du phénomène du voile peuvent englober notre exploration et limiter notre recherche. Nous allons essayer d'analyser respectivement le cadre contextuel des arguments de chaque lecture. Tout d'abord, nous discuterons du rapport du voile avec la vassalité féminine et nous enchaînerons avec l'obligation de le revêtir en explorant les différentes sources qui pourraient entraîner son ordonnance.

Parmi les études qui ont traité du voile islamique, nous soulignons les recherches qui ont montré comment l'islam, la religion patriarcale anéantit les musulmanes et pose d'autorité le voile comme vêtement de représentation religieuse. La sociologue Mincès affirme que « *l'islam reconnaît à l'homme une suprématie qui entraîne l'oppression de la femme sur de multiples plans : économique, politique ou familial. Selon l'auteur, cette religion est cause de l'enfermement de la femme, cette incarcération continue avec le port du voile* »⁴⁰⁷.

L'auteur reconnaît au système arabe, l'honneur par lequel l'homme s'autorise le droit de surveiller les femmes afin d'assurer la préservation de son hégémonie et ce faisant, la respectabilité de la famille. Elle défend son propos en remarquant que la notion de vertu est encore présente chez les fondamentalistes qui utilisent le ḥiğāb comme marqueur visible de leur idéologie et comme garant de la bonne réputation de la famille.

Dans cette étude, la femme voilée n'est pas libre dans son choix. Elle est « *le symbole de l'honneur classique* »⁴⁰⁸. Mincès nous fait remarquer que la femme voilée représente bien la femme musulmane. Pour les fondamentalistes, « *il s'agit pour elles [femmes voilées] de revendiquer une moralisation de la vie économique, politique et sociale, selon les valeurs de l'islam, un retour et une revalorisation de l'identité musulmane dans le cadre d'un intégrisme* »⁴⁰⁹.

Dans la même ligne d'analyse, Sophie Bessis montre que le voile comme symbole idéologique est encore présent dans les sociétés musulmanes. Ce voile proclame bel et bien une identité musulmane. Pour elle, par opposition à la modernité qui se base sur les éléments de la laïcité (l'égalité des sexes et individualisme), les fondamentalistes maintiennent le voile comme habit traditionnel pour conserver leur spécificité culturelle. L'auteur souligne le fait que les croyants fondamentalistes envisagent la sauvegarde culturelle à travers l'appropriation de la femme dont le ḥiğāb est une composante. La femme serait ainsi un sujet utilitaire et non pas un sujet de sa personne, considérée comme enjeu politique et non comme sujet à part entière.

Le voile relève de l'aspect socioculturel. En outre, il est rattaché à la manifestation ouverte d'une origine ethnique, c'est-à-dire au déploiement visible d'une appartenance à la

⁴⁰⁷ Juliette Mincès, *La femme voilée : l'Islam au féminin*. Paris, Calmann-Lévy, 1990, p. 51.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 97.

⁴⁰⁹ *Ibid.*

culture arabe. Le voile est dans ce cas un signe de coutume culturelle relevant du code vestimentaire. Le voile peut être un marqueur de statut spécifique. Dans les pays du Golfe, les femmes voilées sont reconnues par leurs voiles qui couvrent tous leurs visages et leurs mains. En Iran, « *le tchador traditionnel* » est une marque de richesse que seules les femmes des élites peuvent s'approprier. Le voile est aussi le symbole de l'image publique.

Nous remarquons encore que dans un cadre plus large, le voile peut être aussi : « *Un protecteur contre les influences occidentales qui sont perçues comme étant néfastes. Il inscrit la porteuse en faux avec certains idéaux occidentaux* »⁴¹⁰. Par le voile, la femme soutient son attachement à ses racines. Il lui « *permet aussi de se détacher de l'hyper-sexualisation de la gent féminine. Par le voile la femme nie toute individualisation. C'est un signe religieux et culturel qui marque l'appartenance au même groupe ethnique et spirituel* »⁴¹¹.

Enfin, des études montrent que le voilement peut aussi être un acte de résistance contre les pouvoirs gouvernementaux. Plusieurs législations des pays arabes diffèrent quant à leur application. Entre adoption du voile et obligation de le porter passant par son interdiction, se joue le progrès ou la décadence du symbole musulman.

Le constat de l'analyse nous permet de souligner que les multiples significations du voile constituent le préalable contournable pour entamer une analyse des rapports entre la femme et le voile aujourd'hui. En effet, le voile ne peut certes pas être réduit à un symbole de soumission, ni à un acte spirituel, un code socioculturel ou un costume ethnique.

Certes, nous cherchons à déterminer dans quelle catégorie on peut définir le *hiğāb*, comme acte de subordination ou au contraire comme symbole de libre choix de la femme tunisienne. Mais revenons aux sources littéraires à propos du voile.

1.1. Les textes coraniques et les ḥadīṭ sur le voile

Questionner les propos du Coran au sujet du voile nous permet de dévoiler une réponse à l'interrogatoire : Comment le Coran interprète-t-il la situation de la femme ? Que ce soit pour les chercheurs des sciences religieuses ou civilisation comparée, la société arabo-musulmane

⁴¹⁰ Mondher Kilani, « Équivoques de la religion et politiques de la laïcité en Europe : Réflexions à partir de l'Islam », *Archives de sciences sociales des religions*, n°121, janvier-mars, p. 86.

⁴¹¹ Rachel Anderson Drogmsa, « Redefining Hijāb : American Muslim Women's Standpoints » *on Veiling*, *Journal of Applied Communication Research*, 2007, p. 319.

et la perspective d'étude sur le voile sont déterminées par le retour sur quelques versets coraniques et les ḥadīṭ du prophète. Le texte, tel qu'il est révélé par Dieu à son prophète, témoigne-t-il un progrès ou une régression ?

Il est essentiel, selon la lecture d'Abderrahim Lamchichi, de tenir compte du contexte des versets et de considérer objectivement les innovations du Coran vis-à-vis la famille et pour les besoins de la vie conjugale. A cet effet, « *l'islam a introduit le droit de l'héritage pour les femmes, même s'il a proposé des parts réservées variables en précisant que la part d'une femme ne peut jamais être réservataire à la moitié de celle d'un homme de même niveau successoral* »⁴¹².

Selon l'étude d'Asma Lamrabet, le terme « ḥiğāb » est noté sept fois⁴¹³ dans le Coran. Ce terme peut signifier « Rideau », « Séparation », « Cloison ». Nous pouvons définir le « ḥiğāb » en arabe « sitr ». Elle se réfère aux versets coraniques : « *Quand tu récites le Coran, Nous plaçons un rideau invisible (ḥiğāb) entre toi et ceux qui ne croient pas à la vie future* »⁴¹⁴ et « *Il n'est pas donné à un homme que Dieu lui parle directement, si ce n'est pas inspiration ou derrière un voile (ḥiğāb) ou par l'envoi d'un messager qui lui révèle, avec sa permission, ce qu'il veut* »⁴¹⁵.

Le terme « ḥiğāb », peut être défini comme une cloison qui sépare le foyer du prophète des regards des accompagnateurs. En effet, Asma Lamrabet, note que dans le Coran, Dieu a ordonné aux accompagnateurs du prophète de se mettre hors du regard de ses femmes. Pour « *préserver l'intimité du prophète* »⁴¹⁶. Elle ne traduit pas le terme ḥiğāb comme une « *séparation* » qui « *concerne uniquement les épouses du Prophète et répond à une nécessité conjecturale de l'époque où il fallait préserver l'intimité du Prophète et sa vie privée* »⁴¹⁷.

⁴¹² Abderrahim Lamchichi, *L'Algérie en crise*, Paris, L'Harmattan, 1991.

⁴¹³ Asma Lamrabet tient à noter que le Coran a organisé la manière d'habillement des femmes. Elle appelle le voile synonyme séparateur de vision. Dans ce sens elle tient à noter les sept reprises dans lesquels le Coran à expliquer les sens du voile. Le terme « ḥiğāb » est cité dans les versets ; (7 ; 46), (17 ; 45), (19 ; 17), (38 ; 32), (41 ; 5), (42 ; 51), (33 ; 53). Asma Lamrabet, *Femmes et Hommes dans le Coran : Quelle égalité ?* Liban, Dār al-Bourāq, 2012, p. 163. Et Asma Lamrabet, « Le voile dit islamique : une relecture des concepts » extrait du livre, *Femmes et Hommes dans le Coran : Quelle égalité ?* voir site : <http://www.asma-lamrabet.com/articles/le-voile-dit-islamique-une-relecture-des-concepts>.

⁴¹⁴ Coran Sourate 17, « al-isrā' (le voyage nocturne) », verset 45.

⁴¹⁵ Coran Sourate 42, « al-chourā (la consultation) », verset 51.

⁴¹⁶ Asma Lamrabet, *op. cit.*

⁴¹⁷ *Ibid.*

L'étude de Germaine Tillion, spécialiste des études féminines, nous apprend que le voile reflète la question économique et commerciale dans l'islam ; la « *ḍarība* » ou comme nous pouvons la définir « *la fiscalité en droit de propriété* ». L'auteur avance la thèse selon laquelle l'islam ébranle radicalement l'ordre qui est basé sur l'endogamie par l'instauration de l'héritage. Elle l'explique dans ce passage que « *toute la structure repose en effet, sur l'impossibilité, pour un étranger au lignage de l'ancêtre, de posséder un terrain faisant partie du patrimoine familial si, conformément aux perceptions Coraniques, la fille hérite alors de son père la demi-part qui lui revient, elle transmettra cette part du patrimoine à ses enfants, ou en dons à des étrangers. Pour pallier ce danger, les Maghrébins ont combiné les deux systèmes de protection possible : déshériter toutes les filles (c'est-à-dire violer la loi du Coran) et les marier systématiquement à des parents en ligne paternelle* »⁴¹⁸.

La dégradation telle que l'explique Germaine Tillion, est la cause indirecte du voilement des filles. Suivant son cheminement, nous notons que la dégradation passe par quatre étapes. La première dans laquelle la loi religieuse impose le partage de l'héritage entre les frères et les sœurs. Ce partage affaiblit les tribus et les détruit. Suite aux mutations culturelles et géographiques, nous assistons à un changement radical des tribus qui acceptent des étrangers d'autres tribus.

La thèse de Germaine Tillion est très intéressante car elle nous permet d'avoir en mémoire les évolutions historiques spécifiques des tribus. Comme en état de guerre ou de paix, les tribus cherchent à poser leur influence et acceptent des étrangers d'autres tribus. Dans ces conditions les pères obligent leurs filles à se voiler aux regards des étrangers et des garçons de la même tribu par prudence et mépris.

Le Coran est clair sur l'organisation de l'héritage, En fait dans la sourate 4, intitulée Les Femmes (An-Nisā') nous pouvons lire : « *Si vos épouses n'ont pas d'enfants, la moitié de ce qu'elle vous a laissé vous revient. Si elles ont un enfant, le quart de ce qu'elles vous ont laissé vous revient, après que leur legs ou leurs dettes auront été acquittés. Si vous n'avez pas d'enfants, le quart de ce que vous avez laissé reviendra à vos épouses. Si vous avez un enfant, le huitième de ce que vous avez laissé leur appartient, après que vos legs ou vos dettes auront été acquittés. Quand un homme (ou une femme) n'ayant ni parents ni enfants laisse un héritage : s'il a un frère ou une sœur : le sixième en reviendra à chacun d'entre eux. S'ils sont*

⁴¹⁸ Ibid.

plusieurs : ils se répartiront le tiers de l'héritage, après que Les legs auront été acquittés, sans préjudice pour quiconque. Tel est le commandement de Dieu. Dieu est celui qui sait et il est plein de mansuétude »⁴¹⁹.

D'autre part, et dans un autre contexte, mais toujours en relation avec la femme, plusieurs théologiens soutiennent une lecture qui autorise la monogamie voire la prescrive dans la société musulmane en se basant sur le verset 33 de la même sourate. Selon une traduction faite par Denise Masson, on peut constater une limitation de la polygamie : « *Si vous craignez de ne pas être équitable à l'égard des orphelins... Épousez comme il vous plaira, deux, trois ou quatre femmes. Mais si vous craignez de ne pas être équitables, prenez une seule femme ou vos captives de guerre. Cela vaut mieux pour vous, que de ne pas pouvoir subvenir aux besoins d'une famille nombreuse »⁴²⁰.*

Comme l'a mentionnée Nilüfer Göle⁴²¹, la culture islamique est basée sur la vertu. Elle met, pour protéger la femme, des interdits sur l'espace privé, l'espace de la femme est fondé sur le « *secret* » et le « *non-dit* », c'est une société antilibérale. La morale est la garante du tissu social, et ne peut être remise en question. Le voile, reflète « *l'interdit et le privé* », exprime la différence. Il y a donc une asymétrie existante dans l'organisation des espaces de vie entre les sociétés islamiques et occidentales.

Le voile est un double symbole. Il est un obstacle à la modernisation pour les occidentaux, en revanche, il est une digue contre la dégradation de la société et donc fondamental pour les sociétés musulmanes. Les islamistes, nous explique Nilüfer Göle, s'opposent radicalement à la civilisation occidentale, à l'adoption « *des coutumes, de la morale et du mode de vie* » de l'Occident. La morale sociale en Islam, est « *définie par les règles religieuses et fondée sur le contrôle exercé sur la sexualité de la femme. L'ordre social sera assuré dans la mesure où la femme défendra sa chasteté, sa vertu, c'est-à-dire restera fidèle, dans le domaine sexuel, aux règles morales. Comme la féminité de la femme, sa sexualité est appréhendée comme une menace pour l'ordre social, il faut faire en sorte qu'elle*

⁴¹⁹ Sourate 4, « An-Nisā' (les Femmes) », Verset 2.

⁴²⁰ *Ibid.*

⁴²¹ Nilüfer Göle, *Interprétations, l'Islam et l'Europe*, Paris, Galaade, 2005, p. 136.

soit loin du regard de l'homme, qu'elle se voile, qu'elle ne fréquente pas les mêmes lieux que lui »⁴²².

Cela signifie que cette « *mahram* » ne doit pas investir l'espace public, elle doit rester à son domicile sous le toit conjugal. Selon cet ordre, dans le verset 30-31, de la sourate (Al-Nūr, la lumière), on vise directement les femmes musulmanes. Il recommande, lorsqu'elles sont à l'extérieur de chez elles de ramener leurs voiles de tête, (*ḥumūr*), sur les ouvertures (*ḡuyūb*) de leurs habits : « *[Prophète] dis aux croyants de baisser les yeux et de préserver leur sexes. Ils en seront plus purs et Dieu est bien informé de ce qu'ils font* » et « *Dis aux croyantes de baisser les yeux, de sauvegarder leurs sexes, de ne pas exhiber leurs atours hormis ce qui est visible. Qu'elles rabattent leurs voiles (ḥumūr) sur leurs « ḡuyūb ». Qu'elles ne montrent leurs atours qu'à leurs époux, à leurs pères, à leurs beaux-pères, à leurs fils, à leurs beaux-fils, à leurs frères, à leurs neveux, à leurs compagnes, à leurs esclaves, aux domestiques mâles impuissants, aux garçons qui ignorent tous des parties cachées de la femme. Qu'elles ne fassent pas tinter les anneaux de leurs pieds pour qu'on sache ce qu'elles portent des bijoux cachés* »⁴²³.

Mohamed Talbi, comme plusieurs théologiens, trouve que le terme « *ḡuyūb* » peut être interprété doublement. Comme étant l'ouverture au niveau de la poitrine, entre la gorge et les seins. Cette partie doit être couverte. Ce qui marque toute la différence entre une femme et une prostituée. Il confirme que « la prostitution était un travail répandu à La Mecque et à Médine »⁴²⁴. Un deuxième sens du terme « *ḡuyūb* » peut marquer une simple couverture des cheveux par un simple tissu.⁴²⁵ De son côté, Asma Lamrabet dévoile que le *ḥimār* peut signifier le foulard. Dans ce verset, le Coran précise le comportement vestimentaire de la femme musulmane. En portant le *ḥimār*, la femme musulmane couvre ses cheveux, son visage ainsi que ses mains sont visibles.

Nous soulignons ici, que le « *Niqāb* » ne correspond pas, selon plusieurs référents islamiques, à la bonne application de la prescription coranique. Pour Talbi comme pour Lamrabet, pendant le pèlerinage, on interdit aux femmes musulmanes de porter le voile

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ Sourate 24, « An-nur (la lumière) », verset 31.

⁴²⁴ Latifa Lakhdar, *Les Femmes Au miroir de L'orthodoxie Islamique*, Tunis, Amal, 2007, p. 122.

⁴²⁵ *Ibid.*

intégral par mesure de sécurité. Pour discerner les sens du « voile » et « ḥimār », Lamrabet s'oriente vers les études sémantiques.

Dans la sourate « al-Aḥzāb », le verset 59 donne une autre recommandation au prophète : « *ô Prophète ! Dis à tes épouses, à tes filles et aux femmes des croyants de ramener leurs voiles (au sens du ḡilbāb) sur elles. Ce sera le moyen le plus commode de se faire connaître et de ne pas être offensé. Dieu est plein d'indulgence et de compassion* »⁴²⁶. Ceci dit, C'est une marque de protection d'ordonner aux femmes d'être voilées. Ce « ḡilbāb » qui les entoure, marque leur appartenance à La Mecque ou à la Médine.

En effet, le ḥiḡāb que le Coran a imposé aux femmes est traduit comme une séparation de la femme avec l'espace ouvert. C'est pourquoi, le champ politique lui est interdit. Elle note que dans l'interprétation littérale du Coran, certaines lectures confondent les deux termes et remplacent le ḥimār par le ḥiḡāb. Si « *Le ḥimār reste, selon la vision coranique, incontestablement un signe de visibilité, le ḥiḡāb marque, quant à lui, la relégation à l'espace privé et à celui de l'intimité. C'est ainsi que, par analogie, le ḥiḡāb devient le symbole du confinement du corps des femmes à l'intérieur de la sphère de la Fitna ou tentation, et de la 'awra synonyme d'impudeur et de honte* »⁴²⁷.

Ces deux versets coraniques représentent le point de départ et la base sur lesquels s'appuient les théologiens et les chercheurs du genre. C'est ce que Bouhdiba appelle « *l'imaginaire collectif* » : « *Cet imaginaire se base sur les versets du voile pour trouver sa légitimité. Plusieurs définitions variables du mot « voile » entre « ḥimār », « ḡilbāb » et « ḥiḡāb » marquent l'intérêt des théologiens à voiler la femme* »⁴²⁸.

Cette première remarque émise par Bouhdiba nous laisse penser que le voile est l'intermédiaire entre l'imaginaire et le réel. Mohamed Kerrou joint l'idée de Bouhdiba et trouve que la femme est une source de l'imaginaire, un désir et un plaisir. Il note que : « *L'imaginaire musulman classique était et demeure en partie structuré en ce qui concerne le voile féminin, par les deux notions coraniques de « 'awra » et de « fitna ». La « 'awra » se réfère étymologiquement aux organes sexuels avant de s'étendre, par le biais d'une manipulation idéologique effectuée par la jurisprudence musulmane référant à des textes de*

⁴²⁶ Sourate33 (al-Aḥzāb : les coalisés) verset 59.

⁴²⁷ Asama Lamrabet, *op. cit.*, p. 167.

⁴²⁸ Abdelwahhab Bouhdiba, *op. cit.*

« *ḥadīṭ* » ou « *dits du prophète* », à des parties voisines allant du nombril aux genoux pour les hommes et au corps entier, voire à la voix pour les femmes. Ce tout ou ces parties seraient à cacher impérativement pour ne pas susciter la convoitise et les désirs « sataniques » générés par la nature maléfique de la femme qui l'institue en tant que « *fitna* » ou objet de discorde entre les hommes »⁴²⁹.

La femme est et reste sujet d'imagination et un absolu pour l'homme. Là, il y a une limite à la vision et un obstacle. Dans l'espace temporel l'homme, grâce à son imaginaire, tente de spéculer sur le monde féminin pour remédier à l'absence de la femme qu'il doit attendre jusqu'au mariage. Car, selon la loi islamique, la relation physique avant le mariage est interdite. Ce qui mène l'homme, pour combler ce vide, à compenser par son imaginaire. L'islam invite l'homme à s'organiser et assumer sa responsabilité comme homme et père de famille.

Le même sens de la responsabilité est demandé à l'homme dans la sourate « Les Ligues » : « *al-Ḥujurāt* » où Dieu ordonne aux croyants de garder leur distance avec les femmes du prophète : « *Croyants, n'entrez pas dans les demeures du prophète, sauf s'il vous permet d'y prendre dans les demeures et n'entrez pas avant le moment, mais quand on vous appelle. Dès le repas pris, retirez-vous sans vous mettre à des conversations familières ? Ce serait offenser le prophète, car il a honte de vous, mais Dieu n'a pas honte de la vérité. Et si vous demandez un objet aux épouses, demandez-le à travers un voile, c'est plus pur pour cœurs et pour les leurs, car vous n'avez pas à offenser l'apôtre, ni à épouser ses femmes après lui. Ce serait grave devant Dieu* »⁴³⁰.

Étudiant le comportement des filles et la représentation du voile dans la société, Khaoula Matri⁴³¹ souligne que les comportements des filles diffèrent. Le voile est un double signe. Pour elle, les jeunes filles portent le voile comme signe de liberté et elles se voient en état de liberté totale, et même fières de l'être : Elles se considèrent comme de vraies musulmanes. Contrairement aux autres pour qui le voile est un signe de soumission et un nouveau mode d'esclavage moderne, certaines portent le voile par conviction religieuse et en toute tranquillité de conscience.

⁴²⁹ Mohamed Kerrou, *Hijāb, nouveaux voiles et espaces publics*, Tunis, Cérès, 2010, p. 50.

⁴³⁰ Le Coran, Sourate 33, « *al-Aḥzāb* (les coalisés) », verset 53.

⁴³¹ Khaoula Matri, *Port du voile : représentations et pratiques du corps chez les femmes tunisiennes*, École doctorale, *Sciences humaines et sociales, cultures, individus, sociétés*, Paris, 2014.

Ainsi, en se basant sur les études que le Ministère de la femme a pu fournir, Matri constate que les avis des femmes voilées se distinguent des non voilées, ces dernières trouvent que : « *Les voilées portent le voile pour des attentions hypocrites, pour trouver un homme pour se marier ou pour trouver du travail puisque le voile est un moyen de sensibilité sociétale* »⁴³².

Pour Matri, le voile a une connotation révolutionnaire : L'adolescente peut porter le voile en signe de révolte contre sa société et surtout contre sa mère qui ne prie pas ou boit de l'alcool, son voile est un message de révolte. Elle fait référence à la thèse d'Amel Grami, qui accentue que : « *Le port du voile n'est pas un fait accidentel, mais un phénomène qui nécessite une pleine étude sociologique afin de comprendre les causes et les effets de ce phénomène dans la société. Pour remplir cette mission, elle fait appel aux femmes de retourner aux sources de l'islam et faire une interprétation féminine des textes religieux* »⁴³³.

Pour Sophie Bessis, ce n'est pas le voile qui pose véritablement problème, dans la mesure où il permet à la femme de se situer face à la modernité, ce qui semble plus difficile à résoudre, c'est la marche vers l'émancipation dont elle doit être elle-même actrice, d'autant plus qu'elle est soutenue par l'homme qui l'invite à quitter son espace privé et à partager avec lui les tâches les plus lourdes comme le travail.

À travers les paroles divines du Coran, le voile de la femme trace la séparation entre le licite et l'illicite. La femme est à la fois objet et sujet du regard. En s'appuyant sur les paroles divines et leurs explications, nous pouvons tirer la conclusion que le voile peut, selon les interprétations, être une source de pureté voire une obligation religieuse. Dans leurs lieux domestiques ou sur les places publiques occupées par les hommes, les femmes doivent s'encadrer des lois islamiques qui les protègent contre les péchés. Elles portent toute la fierté de la famille. Mais si la loi sacrée est restée sans mouvement, le code social, quant à lui, a évolué, ce qui manifeste un changement socio-politique face à la femme et son voile. La loi, nous le verrons, n'exerce plus un pouvoir absolu dans le monde musulman d'aujourd'hui.

1.2. La femme et l'homme, deux sujets autonomes et égaux

⁴³² <http://www.femme.gov.tn>. Consulté le 03/05/2012.

⁴³³ Iqbal Elgharbi, *op. cit.*

Il est essentiel à nos yeux, d'étudier les rapports entre l'expérience sociale, religieuse et politique vécue de la société tunisienne : d'une part prendre en compte des éléments essentiels de la société tunisienne et, d'autre part, étudier le cadre légal de la jurisprudence qui pose les limites du rapport.

D'abord, nous précisons que l'expression « vécu imaginaire », désigne les schémas et la vie dans l'imaginaire social. Cette expression désigne selon Olfa Youssef,⁴³⁴ tout phénomène se rapportant à la société.

Ensuite, notre propos est d'expliquer l'espace de la femme dans la société en Tunisie, phénomène socio-culturel que nous abordons en articulation avec le politique. Pour l'islam, la famille est le point crucial. Nous admettons que les lois de la jurisprudence islamique organisent le rapport entre la femme et l'homme dont l'avenir déterminé. Mais en Tunisie, et suite à la colonisation, nous soulignons un changement d'attitude. Grâce à la prise de conscience par la femme tunisienne que ses droits régressaient et que sa liberté était relative, elle s'est alors engagée pour défendre ses droits.

En effet, l'enjeu de la femme tunisienne fait encore un débat polémique à l'intérieur à travers les demandes d'amélioration adoptées par les chercheurs spécialistes de la cause féminine ou à l'extérieur, par les observateurs des droits de l'Homme pendant les travaux des congrès internationaux. Il est essentiel de rappeler que la Tunisie est de double culture. La place réservée à la femme tunisienne est le fruit des civilisations arabo-musulmanes où la société est fondée sur la famille patriarcale qui s'est consolidée par la suite par le droit musulman classique. D'autre part, la civilisation occidentale a orienté la société tunisienne vers le paradigme de la modernité.

Mais, si les pratiques sociales sont largement sécularisées, les lois islamiques qui touchent essentiellement le domaine familial et ses dérivés, n'ont pas avancé aux femmes dans ce domaine plus d'avantages. Elles sont restées figées.

Il est capital de préciser selon Kerrou que : « *Tout ce qui pourrait donner à penser qu'un problème existe dans la famille, qu'un conflit d'intérêts se joue entre les hommes et les femmes, qui se produit en son sein ce qui est rapport social entre les sexes est évité* »⁴³⁵.

⁴³⁴ Olfa Youssef, *Le Coran au risque de la psychanalyse*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 115.

Les revendications des femmes ne sont admises que contre l'archaïsme de l'homme représenté par la société masculine traditionnelle. Ces femmes qui militent pour leurs droits naturels sont alliées avec les démocrates et modernistes des deux genres. Ceux-ci trouvent que le Code de statut personnel tunisien est une réalisation audacieuse dans le monde arabo-musulman, mais même s'il révèle le courage du législateur dans l'organisation des rapports sociaux, cela reste insuffisant.

S'interrogeant sur les sources juridiques du Code tunisien, nous implorons si la *šarī'a* est une source matérielle ou formelle de droit. La réponse est déjà traitée dans les chapitres précédents, mais si nous posons de nouveau la question concernant la Shari'a, cela indique que le sujet est encore en débat. La *šarī'a* est-elle une source formelle de droit ? La laïcité a-t-elle instauré de nouveaux éléments de représentation religieuse dans la société ?

Bien qu'elle ait déjà été traitée par de nombreux auteurs, nous étudierons dans la partie suivante, l'émancipation en corrélation avec la religion et la loi divine.

1.3. Le combat pour ou contre le Ḥiğāb en Tunisie

La position des adhérents (les islamistes) et des opposants (les laïcs) à propos de la question du voile en Tunisie émerge dans l'évolution de la politique d'État, particulièrement, dans sa gestion du champ religieux. Larbi Ben Chouikha s'est penché sur l'intérêt du pouvoir politique à la question du voile qu'il résume en trois périodes distinctes.

La première période s'étend du début de l'action politique de Bourguiba jusqu'à l'indépendance du pays en 1956. Nous nous trouvons alors devant un défenseur acharné de l'Islam et du port du voile. Pour libérer la Tunisie du joug colonial, Bourguiba s'est attaché à embrigader les tunisiens pour défendre leur religion et leur culture. Nous retenons son discours célèbre sur le voile où il « *se prononce en faveur du port du voile considéré comme un signe de l'identité nationale* »⁴³⁶.

⁴³⁵ Mohamed Kerrou, *op. cit.*

⁴³⁶ « Nous sommes en présence d'une coutume entrée depuis des siècles dans nos mœurs (...). Avons-nous intérêt à hâter, sans ménager les transitions, la disparition de nos mœurs, de nos coutumes (...). Ma réponse, étant données les circonstances politiques dans lesquelles nous vivons, fut catégorique. Non ». Habib BOURGUIBA, « Le voile », *L'Étendard tunisien*, 11 janvier 1929 ; reproduit dans *l'Action tunisienne*, 22 octobre

La seconde période est la phase de « *l'État national et de la lutte contre le sous-développement* ». ⁴³⁷ Cependant, Bourguiba n'hésite pas à désapprouver les pratiques rituelles des tunisiens⁴³⁸. Bourguiba n'a pas changé d'attitude vis-à-vis la problématique du voile. Mais face aux changements socio-politique⁴³⁹, le régime change son attitude face aux voilées. De ce fait, le voile n'est plus considéré comme un signe d'identité nationale mais tout simplement comme un signe religieux⁴⁴⁰.

La troisième période qui est la plus complexe à nos yeux. Après le congrès de 1989, les islamistes ont signé un accord de paix nationale avec le pouvoir politique. Ils décident de participer activement à la politique. Mais à partir de 1990, le rapport de force s'intensifie entre le pouvoir politique et les islamistes. L'enjeu fondamental pour le pouvoir politique est de faire croire aux citoyens que l'État tient à sauvegarder l'identité tunisienne islamique contre tout danger provenant de l'extérieur et surtout de l'intérieur. ⁴⁴¹ Face au danger du terrorisme, les islamistes n'ont pas bénéficié de la tolérance de l'État dont la politique a suivi un processus de rupture envers les adhérents du Mouvement de Tendance Islamique. La pré-participation de ce dernier est conditionnée par le climat général de la société. La rupture mènera à une désinscription totale des religieux de la scène politique.

Il y a effectivement de bonnes raisons de s'inquiéter. L'expansion du contrôle est élargie dans la société tunisienne. Le pouvoir interdit toute visibilité publique de la religion, par « *l'interdiction des symboles comme le ḥiğāb qu'il qualifie de « confessionnel, sectaire* » »⁴⁴². L'interdiction du voile reflète les tensions entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux. Ben Chouikha rapporte que l'ordre d'interdiction du voile aura un impact sur l'avenir du

1956, p. 13. cité par, Larbi Ben Chouikha, « La question du hijāb en Tunisie et en France », in François Lorcerie (dir.), *La politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, pp. 161-184.

⁴³⁷ Phase critique dans l'histoire de la Tunisie.

⁴³⁸ « Critique certaines pratiques telles que le jeûne du ramadān, le sacrifice du mouton d'al-īd, le pèlerinage, la polygamie et la condition de la femme », Lotfi Hajji, *Bourguiba et l'Islam*, (traduit de l'arabe), Tunis, 2006, p. 76.

⁴³⁹ Pendant les années 80 nous rappelons que Bourguiba se trouve à une nouvelle opposition de référence religieuse qui s'ajoute aux partis de gauche.

⁴⁴⁰ Circulaire 108 : « Nous observons ces derniers temps que des élèves-filles se rendent dans leurs établissements avec une tenue totalement étrangère à nos traditions vestimentaires en arborant un vêtement- qui se confondrait aux habits « confessionnels », qui marque l'appartenance à une tendance qui se distingue par des tenues vestimentaires sectaires, contraires à l'esprit de notre époque et à l'évolution saine de la société », Extrait de la circulaire 108, *Journal « Er-Rai »*, (l'avis), 25 Septembre 1981, p. 20.

⁴⁴¹ Dans ses discours, Ben Ali tient à souligner que le danger du terrorisme vient de l'extérieur (les frères musulmans) et de l'intérieur (les islamistes).

⁴⁴² Selon les termes employés dans la circulaire 108.

rapport entre les deux pouvoirs. Le pouvoir politique n'admet pas l'existence d'une institution religieuses non étatisée, dotée de son hégémonie. Il se charge donc d'administrer les affaires religieuses. Les islamistes de leur côté se sont inclinés devant les recommandations de Ben Ali. Mais, l'opposition politique « légale »⁴⁴³ n'a pas soutenu l'autorité suprême de l'État.

Les travaux de Larbi Ben Chouikha montrent que le rapport entre l'État et l'opposition est variable selon les processus sociaux complexes. Dans les années 80, les partis du gauche représentent, coude à coude avec les islamistes, une opposition forte contre la politique de Bourguiba. En revanche, 10 ans après, seul le pouvoir religieux demeure dans la lutte contre le régime de Bourguiba. Les partis de gauche ont soutenu Ben Ali contre la montée massive de Ghannouchi et ses compagnons.

À la lumière de ce que nous venons de dire, peut-on encore parler d'un espace de liberté religieuse quand nous voyons l'État intervenir continuellement soit par le biais des textes soit par celui des structures ?

2. ḤIĠĀB ENTRE LE POLITIQUE ET LE RELIGIEUX

Dans son analyse du rapport entre l'État et le pouvoir religieux en Tunisie, Larbi Ben Chouikha montre que la période des années 80 est une traversée importante dans le cheminement tunisien : « Dans sa gestion de l'affaire religieuse, le pouvoir politique s'est fait remarquer par une répression contre tout signe d'appartenance religieuse notamment le voile et la barbe qui sont considérés comme signes d'appartenance aux islamistes. Par contre et d'un autre côté, ce pouvoir politique a sanctionné toute personne qui contrevient aux bonnes mœurs et valeurs arabo-musulmanes de la Tunisie. Ce qui incite le pouvoir à réagir comme tel, ce sont les crises structurelles qui l'affectent parfois par des événements extérieurs »⁴⁴⁴.

Par événements extérieurs, Ben Chouikha entend que le mouvement islamiste en Tunisie n'est qu'une image du mouvement islamiste international. Il nous fait un rapport sur les conséquences visibles des révolutions sur la Tunisie. Dans cette lecture, il s'appuie évidemment sur Bessis qui nous rapporte les impacts de la révolution iranienne sur la Tunisie. Bessis

⁴⁴³ L'opposition légale renvoie aux partis politiques du gauche qui ont soutenu le pouvoir contre les islamistes.

⁴⁴⁴ Larbi Ben Chouikha, *op. cit.*

soutient que la révolution iranienne s'est réalisée en harmonie avec les demandes du peuple. Considérée comme un succès, les islamistes tunisiens, profitant de la faiblesse de Bourguiba, tentent d'instaurer l'expérience iranienne dans le contexte tunisien : « *Dans les rues de Tunis, de Constantine, d'Alger, de Fès, des femmes vaquent à leurs occupations. Nombre d'entre elles ne laissent voir de leur corps que les mains et le strict ovale du visage encadré par l'austère ḥiğāb, ce voile nouveau dit islamique, inconnu au Maghreb il y a seulement quinze ans répandu depuis comme une trainée de poudre, en passe aujourd'hui de devenir la tenue exclusive de millions de citadines qui, de Sousse à Tanger, s'en emparent comme elles le feraient d'un étendard* »⁴⁴⁵.

Là encore, nous pourrions parler d'un abus du pouvoir politique. La répression de l'État se porte contre les islamistes du « *Mouvement de la Tendance Islamique* », or les « non-islamistes » ont renoué le dialogue avec Bourguiba qui a profité de l'occasion pour faire évoluer les rapports avec l'opposition de gauche et diffuser deux circulaires qui, selon nous, confirme la bureaucratisation de l'islam en Tunisie⁴⁴⁶.

La théorie rejoint la réalité sous la présidence de Ben Ali. Le pouvoir poursuit une politique de vigilance face aux réactions de la société et des associations de Droit de l'homme. Il faut ajouter que Ben Ali est méfiant face aux islamistes et que, de ce fait il réagit et anticipe toute tentative de révolution⁴⁴⁷.

⁴⁴⁵ Sophie Bessis et Souhir Belhassan, « *Femmes du Maghreb* », Tunis, Cérès, 1992, p. 7.

⁴⁴⁶ Larbi Ben Chouikha note que Bourguiba a imposé un islam administré et contrôlé qui renvoie à la politique de mobilisation contre les islamistes. Il note : « *La politique suivie envers les opposants a connu une dualité transcendante entre ouverture et fermeture. À cette époque, deux circulaires ministérielles rendues publiques à quatre mois d'intervalles embellissent la politique du pouvoir. La première circulaire du ministre de l'Intérieur relative à la fermeture des établissements de consommation pendant le ramaḍān, circulaire datée de Juin 1981, toujours en vigueur. À travers cette loi, le pouvoir politique ordonne la fermeture de tous les cafeterias et restaurants et de ne plus servir pendant toute la période du jeûne. La deuxième circulaire est contradictoire à la première. La loi 108, ou loi du voile, est une circulaire du ministère de l'Éducation nationale datée de septembre 1981 qui interdit dans tous les établissements de l'enseignement secondaire et primaire l'habit confessionnel sectaire* ». Larbi Ben. Chouikha, *Ibid*.

⁴⁴⁷ « Même les syndicats de l'enseignement supérieur dirigés par les militants de la gauche ont manifesté leur mécontentement en publiant un communiqué dans le magazine « attarīq al-Ġadīd » (le nouveau chemin) contre : « la circulaire relative au vêtement ainsi que les dérapages autoritaires, les provocations et humiliations de toutes sortes que son application engendre ». Le syndicat a fait un appel au respect des libertés. Dans ce nouveau climat politique, le pouvoir a élargi les dispositions de la circulaire contre le voile à tous les secteurs de la fonction publique ainsi qu'au secteur privé. Le pouvoir a exigé des rafles contre les femmes voilées et aussi les hommes barbus dans tous les lieux publics. La manifestation du port du voile n'est plus réduite à « une tenue vestimentaire religieuse », mais plutôt une représentation d'appartenance politico-religieuse. Face à cette répression, plusieurs formations de l'opposition ont pris leur distance du pouvoir, et notamment dans la deuxième moitié des années 1990. En octobre 2000, la Ligue Tunisienne des Droits de l'Homme a pris la

De son côté, Slahedine Jourchi considère que le voile confirme : « *Un réveil actuel de la conscience religieuse n'est pas synonyme d'opposition ou de subversion, il n'est pas dirigé contre le gouvernement. Les gens sont en quête d'identité, se posant des questions. Ils trouvent dans la religion réconfort et épanouissement. Mais ce retour du religieux est largement façonné par l'extérieur. Elle vient de l'Égypte ou des pays du Golfe* »⁴⁴⁸.

C'est une vision de l'islam vu de l'intérieur que la femme musulmane veut instaurer comme son légitime lieu de vie. Ce désir de réinventer la vie sociale sur des bases musulmanes perçues comme universelles et intemporelles va ouvrir à une nouvelle vision de l'islam féminin. Sortir de la tradition de l'islam familial est une conquête et un choix qui marque la volonté de la femme de « *dé-culturaliser* » le religieux qui était particulièrement visible à travers sa tenue vestimentaire et marquait sa sociabilité religieuse. Une première catégorie de personne ne reconnaît l'islam que comme une affiliation familiale. Mais elle confirme que les valeurs n'ont pas été transmises par la famille. Des valeurs comme « ne vole pas » ou « ne mens pas », ne sont pas des valeurs qui engendrent une vraie connaissance de la religion. Certes, pour cette catégorie, « *l'éducation apportée par les parents est coutumière et non religieuse, et donnée par des femmes dites musulmanes, mais qui ne pratiquent pas l'islam (la prière comme exemple concret d'une bonne musulmane)* »⁴⁴⁹. Cette première catégorie cherche comme le souligne Solenne Jouanneau, à faire « *la différence entre ce qui est spécifiquement islamique et ce qui serait d'ordre de la culture du pays* »⁴⁵⁰.

Serge Tersigni écrit à propos des filles qu'il appelle « *filles d'aujourd'hui : femmes de demain* », celles qui se ré-islamisent, qu'elles « *dissocient religion et culture pour ensuite mettre en avant une référence savante de la religion musulmane, volontairement épurée de références culturelles, c'est-à-dire selon elles, de tous ses aspects considérés comme folkloriques ou rétrogradés* »⁴⁵¹. Dans la même lignée de pensée et pour Khosrokhavar : « *La femme a une nouvelle tendance de l'islam opposant à ses parents, c'est un Islam qui exclut la*

défense des femmes harcelées pour le port du voile, en revendiquant une amnistie générale concernant les militants islamistes ». Larbi Ben Chouikha, *Ibid.*

⁴⁴⁸ Slahedine Jourchi, « L'Intelligent », *Jeune Afrique*, Paris, 2001, p. 13.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 125.

⁴⁵⁰ Alain Joyeux, « Le voile », *Les cahiers de l'Islam*, 2006, Paris, p. 18.

⁴⁵¹ Simona Tersigni, *La pratique du hijâb en France. Prescription, transmission horizontale et dissidence*, in Françoise Lorcerie (dir.), *La politisation du voile. L'affaire en France et son écho à l'étranger*, Paris, L' Harmattan, coll. Confluence Méditerranée, 2005, p. 37.

polygamie, autorise le travail de la femme à l'extérieur, légitime le mariage d'amour et contribue à la remise en cause latérale des contraintes culturelles liées à une civilisation patriarcale »⁴⁵².

Nous entrevoyons que la nouvelle génération des penseurs adopte l'attitude féminine. C'est une attitude générale où la femme est invitée à jouer complètement son rôle. Traverser l'autre frontière, passer de la passivité à l'action. La femme doit se plaire en se voyant égale à l'homme. Pour cela, elle se redonne un rôle d'acteur qui parle tout en étant être mobile, c'est son corps qui parlera, ses gestes qui manifesteront ses besoins. C'est ce que nous essayerons d'analyser dans le chapitre suivant à travers la question du voile comme mouvement. La sécularisation signifie moins de religieux, et plus de liberté. Cette nouvelle définition sera le nouveau symbole qui caractérise la femme moderne dans la société tunisienne. Les projets d'émancipation ne pourront être dynamisés qu'au moyen d'une modernisation censée placer la raison au-dessus de tout. Dans cette perspective, le voile comme sujet inachevé a repris place dans la scène publique et dans les débats politiques. Ce voile symbolise la femme dans la société, entre révolte et liberté. La femme voilée est le symbole d'une nouvelle tendance dans la société, elle est vue sous un nouveau regard et champ d'études.

Zahra Ali, chercheur sur la question du genre, trouve que l'étude du voile nous permet de divulguer un nouveau thème d'étude : « *L'émancipation du corps à travers le voile* ». Dans cette perspective d'étude, Zahra Ali, affirme que « *les études du genre se sont intéressées à la femme du point de vue de son comportement et de ses représentations* »⁴⁵³. Elle confirme que la dimension éthique et religieuse doit être en lien direct avec le politique et l'identitaire. L'auteur ne manque pas de rappeler que le voile doit être étudié en rapport avec les mouvements sociaux. Certes, selon elle dans la société arabe et musulmane, le mouvement féminin et le mouvement séculier ont été marqués par l'expérience coloniale.

Leila Ahmed, auteur de « *A Quiet Revolution* », a traité le processus du dévoilement au Moyen-Orient, elle a souligné dans son ouvrage une expérience frappante selon elle. Elle souligne que le port du voile est problème de réflexion posante. Le discours sur le voile, comme soumission est une référence du voile islamique. Pour les chrétiennes ou juives, les égyptiennes trouvent le voile comme une source libre de réappropriation d'appartenance

⁴⁵² Farhad Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion, 1995, p. 74.

⁴⁵³ Zahra Ali, *Féminismes islamiques*, Paris, La Fabrique, 2012.

religieuse à laquelle elles consentaient. En revanche, le voile islamique conserve la forme culturelle dont il s'attache. Elle note qu'« en Égypte, la pratique du voile était une pratique culturelle marquante. Le voile était porté par la plupart des Égyptiennes, qu'elles soient chrétiennes, juives ou musulmanes, seul le voile musulman fut désigné comme symbole de l'oppression des femmes »⁴⁵⁴. Cette attitude envers le voile a gardé sa valeur jusqu'à l'époque coloniale en Égypte et a même dépassé les frontières géographiques

Le sociologue Mohamed Kerrou, s'aperçoit que la société tunisienne a de plus en plus de mal à préserver les équilibres dans les rapports individuels ou collectifs, La stabilité des situations, la paix sociale et le développement requièrent une pérennité relative. C'est à l'émancipation des individus que l'on doit la fragilisation par ailleurs déplorée. Cependant l'émancipation de la femme peut induire un déséquilibre dans la famille dont elle constitue le centre, famille, elle-même « noyau de la société ». Dès lors, comment reconstruire un équilibre perdu ?

La réponse de Kerrou est imminente, il confirme que le droit peut construire cet équilibre, mais le mieux est que la femme opte pour ce droit. C'est par le voile que la femme fait l'équilibre dans son foyer et dans la société. Pour lui, le voile est un « *fait social total, ayant une profondeur historique ainsi que, pour les traditions culturelles méditerranéennes et mésopotamiennes ainsi que les religions monothéistes* »⁴⁵⁵.

Partant de l'hypothèse fondamentaliste qui vise la femme, les livres « *le voile démystifié* » de Leila Babès et « *Le voile des femmes, un inventaire historique et psychologique* » de Rosine Lambin sont particulièrement documentés pour faire comprendre l'anthropologie du voile et l'histoire des symboliques. Les deux auteurs se joignent sur l'idée que le port du voile a des antécédents préislamiques. Il est en rapport avec le culturel et le rituel. La sacralisation du voile est la résultante d'une instrumentalisation politique et religieuse. La femme porte le voile pour se protéger des regards dans l'espace ouvert. Pour Rosine Lambin, à travers son œuvre, « *Le vêtement religieux féminin. Les débats dans l'Église au XXe siècle et ses recours*

⁴⁵⁴ Leila Ahmed, *A Quiet Revolution : The Veil's Resurgence, From the Middle East to America*, Yale University Press, 2011. Dans un extrait publié sur le site <http://www.contretemps.eu/interventions/penser-1%C3%A9mancipation-par-religieux-f%C3%A9minismes-islamiques?page=0%2C42>, Zahra Ali, nous fait découvrir Leila Ahmed qui s'attache à présenter l'émancipation de la femme vue par le religieux. En Égypte, la femme religieuse s'attache à découvrir un nouveau monde spirituel à travers son voile. Elle s'approprie la représentation de son corps et se détache du politique.

⁴⁵⁵ Mohamed Kerrou, *op. cit.*, p. 15.

aux origines et à la tradition ancienne », a essayé de contempler à travers l'histoire des vêtements portés dans le Judaïsme, le Catholicisme ainsi que l'islam. Elle forge le sens « *d'érotisation machiste* » du voile.

Pour confirmer cette approche, Rosine Lambin expose le voile comme étant un : « *Symbole féminin, (qui) peut se transformer en perversion fétichiste lorsqu'adulté. L'obsession du voile par les musulmans intégristes en est un cas typique. Le chemin qui mène du symbole au totem est extrêmement court surtout dans le cas d'un symbole qui se veut séparateur, ce qui sépare le sacré du profane* »⁴⁵⁶.

Tenant compte de ses multiples apparences, le voile, tissu qui cache le visage, était un code éthique que les jeunes mariées ou les filles doivent porter. Les prostituées ont marqué leur présence par le non-voilement.

Le voile a un double sens, il est une marque de séparation du privé et de l'espace ouvert et une marque de dissimulation qui cache ou protège ce qui ne doit pas se donner à voir ou qu'on ne veut pas donner à voir. Le voile fonctionne comme un signe pivot entre la religion et la politique. C'est encore la vision de la politique qui défie la liberté religieuse puisque : « *Lorsque le pouvoir religieux et politique exige le port du voile au nom d'une perspective divine, il sacralise la séparation entre l'espace privé intérieur et l'espace public extérieur. Par ailleurs, en faisant le signe visible d'une adhésion à la pudeur, il sacralise un comportement pudique très valorisé dans les cultures où l'islam s'est répandu* »⁴⁵⁷.

Nous pouvons considérer que le voile est le fruit d'un long parcours historique et d'une riche expérience. À travers le voile la femme veut montrer que sa présence dans la société a pris un nouveau sens participatif. La femme tunisienne s'est débarrassée du voile traditionnel à connotation religieuse vers un nouveau mode de vie plus ouvert. . Le voile de la femme peut-il être un message et une nouvelle interprétation de la représentation ou tout simplement un nouveau look ? Puisque la femme musulmane est au cœur de la société et nouvel acteur du changement, elle est l'image même du bouleversement et doit représenter sa force via les signes identitaires.

⁴⁵⁶ Rosine Lambin, « Le Voile des femmes. Un inventaire historique, social et psychologique », *Archives de sciences sociales des religions*, n°122, 2003, p. 157.

⁴⁵⁷ Leila Babés, *Le voile démythifié*, Paris, Bayard, 2004.

Chapitre 6. Le voile : sa dimension religieuse symbolique et l'affirmation identitaire

Le voile peut-être le signe de pudeur que l'islam impose aux femmes de poser sur les cheveux et autour du cou. Il reflète, selon les modernistes, la subordination de la femme musulmane aux lois patriarcales. Dans la société tunisienne, Le refus ou le port du voile affecte un choix personnel qui renvoie à la dimension symbolique de la religion. Ce dernier chapitre sera une occasion d'explorer la symbolique de la religion dans le rituel de la société tunisienne, en particulier le mythe de la virginité, la symbolique du corps et le fantasme masculin qui surmonte l'aspect traditionnel des rapports entre les sexes. Nous essayerons d'analyser la dimension symbolique pour mettre en évidence l'enjeu socio-religieux du voile en Tunisie.

1. LA DIMENSION SYMBOLIQUE DE LA RELIGION

Aujourd'hui, on doit bien reconnaître qu'aucune conception ne peut négliger l'importance du symbolique de l'humain au divin. Toute religion est symbole, mais cerner l'essence du symbolique n'est pas facile. Le symbole peut être compris comme infra-conceptuel chez Kant et Hegel.

1.1. Symbolisation chez Kant

Dans son livre « *Critique de la faculté de juger* », Kant proteste contre l'usage purement logique du concept « symbole ». Il conteste que le symbole reflète uniquement l'usage mathématique. Selon Kant, de l'idée d'une conceptualité de la moralité naît de la beauté. Le lien entre la moralité et la beauté chez Kant consiste dans le concept « Symbole ». Jean-Louis Veillard-Baron souligne que Kant maintient une relation étroite entre le symbolique et le

schématique. Il note : « *Ce sont deux modalités de représentation dans le sensible* »⁴⁵⁸. L'élément formel du symbolique se dit en effet, selon Kant, de la représentation qui doit être lue comme une incarnation du sensible.

Elle peut se faire par voie de schématisation ou de symbolisation. La schématisation, selon Kant, est une modalité directe de représentation. Elle est incarnée par l'entendement, elle est incarnée dans le sensible par le concept cognitif. Contrairement à la schématisation, la symbolisation est une représentation indirecte. Dans le sentiment de la beauté, Kant déclare une activité de notre imaginaire qui nous fait comprendre que « La réalité observable est disposée de telle sorte qu'elle est proportionnée à notre faculté de connaître »⁴⁵⁹.

Autrement dit, la symbolisation est l'incarnation dans le monde sensible d'une idée que la raison désigne par la faculté de juger. La beauté, pour la faculté de juger peut symboliser et concrétiser le bien suprême. La beauté qu'appelle Kant « adhérente », se limite à perfectionner la réalité, elle est donc inférieure à la beauté que Kant appelle « libre ». De même, selon la doctrine de Kant, nous ne nous pouvons pas arriver à donner un jugement de valeur d'un objet. La beauté ou la laideur seront donc un symbole qui reflète la tendance entre la réalité et l'imaginaire.

Ce qui est schématique peut être symbolique. Pour Kant, la raison voit que le symbole est inférieur au schéma. Autrement dit, le statut infra-conceptuel du symbole nous oblige à traduire le symbole comme une simple analogie, c'est-à-dire une appropriation analogique et mathématique. De ce fait, le symbole est synonyme de ressemblance.

Par-là, il convient de remarquer que nous soutenons que l'analyse que reflète de l'imaginaire est paradoxale. Dans un premier lieu, Kant agrège l'imaginaire avec la faculté de connaissance. Or, il nous a avertis que la « raison » doit se débarrasser de l'imaginaire pour constituer une idée formelle sur le monde. Par la faculté de juger, Kant estime embrasser le monde idéal qu'il appelle « monde des valeurs ». Selon Kant, grâce au schématisme, il sera possible de connaître ce que nous pouvons imaginer. Dans un deuxième lieu, Kant cadre l'expérience « esthétique » qui est pour lui « *relative à la nature et non à l'œuvre d'art* »⁴⁶⁰.

⁴⁵⁸ Jean Louis et Veillard-Baron, « La spécificité du symbolique dans la sphère religieuse », *Laval théologique et Philosophique*, Vol. 52, n°2, 1996, p. 411-424. Voir : <https://www.erudit.org/revue/ltp/1996/v52/n2/401000ar.pdf>

⁴⁵⁹ Bernard Lacorre, *Les grands notions de la philosophie*, Paris, Éditions Ellipses, 2015, p. 526.

⁴⁶⁰ *Ibid.*

Cette expérience sera un témoin de notre appartenance à un monde « intelligible » qu'il appelle rationnel. Par-là, Kant incline l'imaginaire pour ce qui assure l'aspect réel du monde.

En effet, dans « *l'analytique du sublime* », Kant note que l'imaginaire aspire vers la progression du sentiment méta sensible (le sublime). C'est ce sentiment qui ouvre le chemin vers la divinité. La place accordée aux valeurs religieuses conduit à un changement d'attitude envers le monde. Kant désigne le symbole comme un cheminement vers la métaphysique puisque : « *C'est précisément parce qu'il y a dans notre imagination un effort pour progresser vers l'infini, dans notre raison une exigence de totalité absolue considérée comme une idée réelle, que l'inadéquation, par rapport à cette idée, de notre faculté d'évaluer la grandeur des choses dans le monde sensible suscite le sentiment de la présence en nous d'une faculté suprasensible* »⁴⁶¹.

1.2. Symbolisation chez Hegel

À l'instar de Kant, Hegel part aussi du concept pour montrer la nature infra-conceptuelle du symbole. Pour démontrer l'art symbolique comme premier art, il admet l'hypothèse du lion comme image de force, le pigeon comme image de paix. Il veut montrer par là que le symbole consiste en l'image, mais ne porte pas seulement l'image, mais aussi le symbole. Le lion n'est-il pas le symbole de la force, dit-il ? Mais aussi l'image du roi des animaux. Le symbole de la force ne peut être qu'imitateur de sens. Hegel traverse ce paradoxe d'image et de symbole par le biais du sublime.

Pour ce qui est phénoménologie de l'esprit de l'œuvre d'art, il sera intéressant de noter les considérations esthétiques de Hegel nous aident à comprendre comment l'esprit qu'il appelle « absolu » se proclame dans la conscience en rapport avec religion. Le symbole (divin) est intériorisé dans la représentation esthétique.

⁴⁶¹ Didier Hurson, *L'inhérence de Dieu chez Kant*, in *Kant théologie et religion*, Paris, 2013. p. 85. Emanuel Kant, *Critique de la faculté de Juger*, Dans *Œuvres philosophiques*, Vol. II, Paris, Gallimard, coll. « bibliothèque de la pléiade », 1984, p. 990.

L'art figure dans l'esprit absolu au premier rang suivi de la religion. Même si l'art dans lequel la religion s'est donnée une belle représentation, elle n'est rien, note Hegel que « *quelque chose du passé* »⁴⁶².

Pour Hegel, il s'agit bel et bien d'une demande de dépasser la religion et l'art dans le savoir absolu. Le symbole ne sera pas la fin de l'art ni de la religion puisqu'il ne les devance pas. Ce symbole, comme le voit Hegel sera un examen de spéculation dans le devoir est de comprendre et non de nier. Par-là, l'homme peut atteindre la vérité comme symbole de la vie : « *C'est une époque que surgit l'art absolu. Plus tard l'esprit va au-delà de l'art pour atteindre sa plus haute représentation* »⁴⁶³.

Dans le monde de l'art, le domaine du symbole est aussi le domaine du sensible. Le symbole est alors selon Hegel l'expression esthétique du divin par excellence. Ce symbole caractérise le lien entre la forme esthétique et le contenu religieux. Le symbolisme du sublime montre l'attachement de l'art à représenter le divin même s'il échoue à l'exprimer adéquatement. Pour Hegel, l'esprit garde sa propre essence absolue. L'art sera donc une conscience de soi. L'artiste qui commémore la nature, la libère. A travers cette expérience l'artiste lui-même sera un acteur libre et son œuvre sera « l'esprit individualisé et représenté »⁴⁶⁴.

Les analyses portées par Kant et Hegel apportent des nouveautés bien qu'ils essayent de reléguer le concept dans la sphère du sublime (Hegel) et du beau (Kant). La représentation est au-delà de l'intelligible humain, Hegel et Kant partent d'un même constat : Le symbole est infra-conceptuel mais il dépasse ces deux visions pour être au moins métaphasique ou psychologique.

1.3. La nécessité du symbole dans la vie spirituelle

La question du voile existe dans les études classiques, elle est intégrée à une problématique plus large : La symbolique et la représentation du corps. En effet, l'imagination

⁴⁶² Hegel, *Cours d'esthétique I*, Traduction Jean Pierre Lefebvre et V. Von Shnek, Aubier, Paris, 1995, p. 18.

⁴⁶³ *Ibid.*

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 226.

dans l'expérience religieuse est une expérience intuitive. Du point de vue métaphysique, elle exprime la volonté d'imaginer l'absolu : (Dieu) comme Dieu créateur. Daniel Proulx, rapporte qu'« Ibn 'arabī », part d'une dialectique descendante partant de l'imaginaire divin pour aboutir au reflet sur l'homme. Autrement dit, selon « Ibn 'arabī » : « *Chaque homme passe par une expérience de vie profane imaginaire jusqu'à un moment crucial où l'homme commence l'acte de réflexion via sa prière jusqu'à la contemplation spirituelle. La fin logique de ce voyage spirituel, dit-il est Dieu qui reste un mystère et un symbole* »⁴⁶⁵.

Henry Corbin s'empare pleinement de la notion d'imaginaire. Il entend le symbole comme une phase initiale dans l'imaginaire de l'esprit. Il repose sur la conceptualisation de la vie imaginaire. Nous pouvons certes penser que la vie spirituelle et le cheminement de l'âme en nous demeurent différents, et d'une certaine façon, distant l'un de l'autre. Si le mouvement de l'âme est immédiat et transcendant, il vise rejoindre l'esprit spirituel, comme l'a souligné Jean-Louis Veillard-Baron : « *L'âme quitte le monde sensible pour rejoindre le monde que lui ouvre sa faculté d'imagination et lui permet de faire exister des images et des formes spirituelles qui sont en suspens entre le sensible et l'intelligible* »⁴⁶⁶. La théorie de l'imagination, selon Corbin, est créatrice. C'est la trajectoire d'une source féconde pour la raison. Mais la raison s'unit à l'imagination pour la freiner et la contrôler. La dialectique entre la raison et l'imagination montre bien le rôle du symbole qui pour Corbin une transcendance dans la mesure où le savoir de soi de l'idée qui crée le monde est un savoir de soin substantiel à la quête du symbole.

Henri Corbin soutient la thèse de la définition du symbole comme *incarnation de l'infini* dans l'âme du croyant. Il postule que cette incarnation est accessible par deux voies. D'abord, par l'accès au symbole qui est la voie intérieure, ensuite, par la reconduction de l'âme à l'événement originel. Selon Corbin, l'image symbolique est un aboutissement de l'acte de symbolisation par l'âme qui serait en rapport avec Dieu. Pour Corbin, la voie intérieure ou le contenu (bātin), la vérité intérieure invoque le (Zāhir) qui est la vérité extérieure.

⁴⁶⁵ Daniel Proulx, *Le rôle de l'imagination dans l'expérience spirituelle d'Ibn Arabī et de Jakob Bohme*, mémoire, Canada, 2011.

⁴⁶⁶ Henri Corbin, *En islam iranien*, Paris, Gallimard, T. IV, p. 95.

2. LE SYMBOLIQUE DANS LA CULTURE MUSULMANE

La question du voile telle que la posent les contemporains par rapport au traitement des classiques, est devenue une question indépendante de la question plus généralement vestimentaire. Le voile selon les réformateurs est une question par laquelle, ils tentent de libérer la femme de la décadence de la société patriarcale. Mais le voile est devenu un rituel symbolique. De nombreux auteurs se sont intéressés au problème du voile, à son mythe. Malek Chebel, rapporte que « *pour les courants fondamentalistes, le corps de la femme et surtout ses cheveux, font partie des endroits intimes du corps humain. Ils symbolisent dans la culture musulmane la force et la virilité chez les hommes et la séduction chez les femmes. Pour cela l'islam a ordonné à la femme de voiler sa chevelure* »⁴⁶⁷.

Notre ambition dans cette section est de questionner le voile en tant qu'aspect féminin censé préserver son intimité puisque c'est à travers le voile que la femme devient un mystère de séduction ou un objet de mépris. Nous définirons en premier lieu la culture du corps. Ensuite nous porterons notre regard sur la symbolique du corps féminin.

2.1. La culture du corps

Le voile « tunisien » nommé « *sefsāri* », en Tunisie, est une étoffe blanche, opaque et souvent en fils de soie, qui appartient bel et bien au passé. Ce même voile est nommé « *ḥiğāb* », signifiant « se dérober aux regards » et se « cacher ». Il reflète donc les notions du caché et du révélé puisque « *ḥiğāb* » signifie aussi ce qui sépare deux choses⁴⁶⁸.

Le rôle du voile est donc de masquer le regard. Il est une protection totale des regards qui démasquent la femme, la détaille, la démystifie et qui opte pour la séduire.

De ce fait, la tradition islamique ordonne à la femme de se voiler. Par l'acte de cacher sa chevelure, elle met en garde contre son corps sacré « *ḥurma* », dont l'origine étymologique est « *ḥarām* », c'est-à-dire péché ou tabou. Pour cela il faut la protéger des regards extérieurs.

⁴⁶⁷ Malek Chebel, *Désir et beauté en Islam*, Paris, CNRS, 2016.

⁴⁶⁸ Abdelwahhab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, 1975, pp. 52-53.

Le voile des femmes musulmanes est très varié, du « Tšadūr » du Moyen-Orient, « *hiğāb* », « *safsāri* » tunisien, « *ğilbāb* », « *ħimār* », jusqu'au « *niqāb* », vêtement qui couvre la totalité du corps et même les mains et le visage.

Le voile tunisien « *safsāri* » joue un double jeu. Il est censé protéger la femme des regards, mais en même temps ne cache pas les détails du corps féminin. Nous pouvons alors dire que la femme est « *ħurma* ». Bouhdhiba distingue deux sens de « 'awra ».

Dans la religion musulmane, dit-il, « *Le corps de la femme est une « 'awra »*⁴⁶⁹ de bout en bout, des cheveux aux chevilles. Il doit être voilé entièrement.

Malek Chebel rapporte que dans le *ħammām*, les jeunes mariées seront entourées, la jeune femme aura droit à l'épilation comme un privilège. Aidée d'une femme mariée, l'épilation de la jeune fille sera une préparation symbolique du corps, puisque selon Chebel : « *L'épilation du corps et celle de la zone pubienne est (...) ce retour vertigineux vers l'enfance de la mariée par la suppression systématique des signes apparents de sa maturité physique. Retour à l'Eden de l'enfance et, symboliquement, à une sorte de jouissance morbide de la féminité inachevée, autrement dit d'un corps plus vierge que nature* »⁴⁷⁰, « *Le bain qui représente la dernière étape des préparatifs avant le mariage (...) bascule la jeune fille dans le groupe des femmes* »⁴⁷¹ après l'épilation, la jeune fille aura la permission de se rendre seule dans une chambre où elle se parfume. Elle peut dévoiler sa « poitrine », la « 'awra sağīra », et dissimuler discrètement le sexe, la « 'awra kabīra ». Mais la nudité totale est très fortement déconseillée même quand nous sommes seul. Bouhdiba, se référant aux mythes que racontent les grand-mères, note : « *C'est que la solitude absolue n'existe pas dans un monde où l'existence est partagée avec nous par les « dğin », c'est-à-dire mauvais esprits et les « malāika » c'est-à-dire les anges ; n'entrez jamais dans l'eau sans drap car l'eau a des yeux* »⁴⁷², nous conseille Bouhdhiba. Il ajoute : « *Le radical 'Awra (...) est) fort riche. Il signifie d'abord la perte d'un œil. La qualification 'awra a fini par signifier la parole ou*

⁴⁶⁹ « 'awra », est la partie aveugle du corps qu'il ne faut pas voir, à l'instar des voies de la pudeur. Elle symbolise la frontière du nu licite et son équivalent illicite en « terre d'islam » : ô fils d'Adam ! nous avons fait descendre sur vous un vêtement qui cache votre nudité et des parures ; mais le vêtement de la crainte référentielle de Dieu et ailleurs ! In Malek Chebel, « 'Awra », *Encyclopédie de l'amour en Islam*, Payot, Paris, p. 457, in Coran, VII, 26.

⁴⁷⁰ Malek Chebel, *L'esprit de sérail. Perversions et marginalités sexuelles au Maghreb*, Paris, 1988, p. 85.

⁴⁷¹ Dalila Arezki, *Sens et non-sens de la famille algérienne*, Paris, Publisud, 2004, p. 37.

⁴⁷² Abdelwahhab Bouhdiba, *op. cit.*

l'acte car, précise le « lisān al-‘arab », tout se passe comme si la parole ou l'acte obscène servent l'œil et l'empêchaient de porter le regard très loin et avec vivacité »⁴⁷³.

2.2. Le symbolique du corps

Le traitement réservé par les sciences sociales à la question du voile et du corps est d'importance. Bouhdiba, note que le corps de la femme *reste un mystère pour l'homme*. Dans ce sens, il cite dans ce passage : « *Aller au ḥammām : c'est s'enfoncer dans un mystère, c'est retourner en rêve au sein maternel* »⁴⁷⁴. De plus dans la civilisation arabo-musulmane, le corps de la femme est revendiqué comme ayant une signification sensuelle. Le corps de la femme sera alors un sujet de fantasme. Loin des regards des autres, la femme se cache dans le ḥammām qui « *est l'endroit naturel où la femme laisse tomber son voile et libère son corps et s'intimide avec son corps relâché. Dans ce monde divin, la femme sera maîtresse de son corps. Elle sera face à son corps et à sa nudité* »⁴⁷⁵.

Objet de désir, de découverte et de passion, la nudité était chez les grecs : « *Un sens de la perfection humaine totale et possédait ainsi un aspect éthique non seulement physique, leur profonde conscience de ce qui est implicite dans la beauté physique leur permit de donner une forme humaine à des idées abstraites. Alors furent créées les statues de divinités qui ont obsédé l'imagination de l'occident pendant des siècles* »⁴⁷⁶. À cet égard, il importe de souligner que la nudité, dans la culture arabo-musulmane, reste un tabou. Le ḥammām est le seul lieu dans lequel on autorise la nudité du corps féminin.

La littérature arabo-musulmane a exprimé, elle aussi, la sensibilité de la nudité du corps féminin. Le livre « *Les Mille et une nuits* »⁴⁷⁷, nous renvoie à un monde imaginaire dans

⁴⁷³ *Ibid.*

⁴⁷⁴ Abdelwahhab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, E. D. D. I. F. , Maroc, 1995, p. 211.

⁴⁷⁵ *Ibid.*

⁴⁷⁶ « Nudité », *Encyclopédie Universalis*, France, 1980, Volume 11, p. 949.

⁴⁷⁷ « *Trompé par sa femme, le roi Shahrayar épouse et déflore chaque soir une vierge nouvelle ; le lendemain matin, il la fait mettre à mort, pour qu'elle ne connaisse aucun autre homme que lui. Shéhérazade, menacée du même sort, sauve sa vie en racontant au roi des aventures passionnantes et interminables, qui le réconcilient avec la richesse et la complexité de l'aventure humaine. Au-delà de son sexe, Shéhérazade s'affirme comme une personne humaine, capable de refuser la fatalité* ». Yvonne Knibiehler, *La virginité féminine, Mythes, Fantasmes, Emancipation*, Paris, éd. Odile jacob, 2012. p. 81.

lequel nous partageons avec l'auteur les scènes fantastiques racontées par la belle Shéhérazade. M. Lemeun, nous ramène dans un autre univers de poésie où nous découvrons un célèbre poète. Il a pu divulgué le secret d' « Al-Ḥasan abū saīd al-basrī ». Lemeun découvre ainsi un extrait récité par le poète dans lequel il exprime son charme à une jeune fille qu'il a surprise sortant de son bain. La scène est bien détaillée par le poète que Lemeun rapporte, il dit : « *Sa splendide nudité ! Elle surpassait les gazelles par la beauté de sa nuque et l'éclat de ses yeux noirs, et la finesse de sa taille. Sa chevelure de ténèbres était une nuit d'hiver, épaisse ivoire étaient un collier de perles, ou des grêlons d'égale grosseur, son cou était un lingot d'argent ; son ventre avait des coins et des recoins, ses seins étaient lourds et à la fois pleins de promesses comme les bassins bourrés de lait, et sa coupure avait des fossettes et des étages ; son nombril était assez vaste pour contenir une once de musc noir* »⁴⁷⁸.

La corrélation entre la femme et l'homme est reléguée à la sphère conjugale envisagée dans son unité. Dans ce cadre, il n'est pas surprenant pour Foucault, que le regard de la société sur la femme d'une part et de la femme sur elle-même d'autre part, s'exprime par un discours en fonction des normes de savoir et de pouvoir.

Foucault note que La (re)connaissance de soi passe nécessairement par la conscience de sa sexualité. « *Chacun de nous, dit-il, dispose d'une fonction identitaire majeure, il le confirme par ces mots : « C'est par le sexe en effet, point imaginaire fixé par le dispositif de sexualité en assignant que chacun exerce doit passer pour avoir accès à sa propre intelligible, à la totalité de son corps, à son identité* »⁴⁷⁹.

Il se prononce d'une manière générale pour « *identifier une nouvelle vérité psychanalyse dans le sens où la vérité de soi ne passe que par la vérité de son sexe* ». Autrement dit, Foucault est conscient que le problème que connaît la société est à la fois d'ordre politique, éthique, social et philosophique. « *Il envisage que la tâche de la philosophie n'est plus limité à libérer l'individu de l'État et de ses institutions, mais de le libérer de tout type d'individualisation qui s'y rattache* »⁴⁸⁰ il proclame qu'il « *nous faut promouvoir de nouvelles*

⁴⁷⁸ Maurice Lemeun, *Les aventures de Hassân al-Bassri*, Vol . X, p. 236.

⁴⁷⁹ Michel Foucault, *La volonté de savoir , Histoire de la sexualité*, tome I, Paris, Gallimard, 1976, p. 205.

⁴⁸⁰ *Ibid.*

formes de subjectivité en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles »⁴⁸¹.

Foucault souligne le caractère nécessaire de la sexualité où la femme a pleinement son rôle, d'une part pour la survie de l'espèce, d'autre part comme moyen de communication et d'expression personnelle : « *La sexualité est quelque chose que nous créons nous-mêmes, elle est notre propre création bien plus qu'elle n'est la découverte d'un aspect secret de notre désir. Nous devons, suggère-t-il, comprendre qu'avec nos désirs, à travers eux, s'instaurent de nouvelles formes de rapport, de nouvelles formes d'amour et de nouvelles formes de création. Le sexe n'est pas une fatalité, il est une possibilité d'accéder à une vie créatrice* »⁴⁸².

Le respect de la femme comme condition d'existence de la démocratie est une valeur que le mouvement réformiste veut faire naître dans la société traditionnelle orientale, tout en déconstruisant l'évidence naturelle à laquelle les islamistes s'attachent pour justifier l'hégémonie de l'homme.

3. REPRÉSENTATIONS TRADITIONNELLES DE L'ÉDUCATION FÉMININE

3.1. L'éducation

La famille tunisienne accorde à l'éducation des enfants une place importante, dans le but d'instruire une nouvelle génération responsable. Mais le traitement réservé à l'éducation des filles est plus particulier. Latifa Lakhdar rapporte dans son livre : « *Les femmes Au miroir de L'orthodoxie Islamique* », que l'éducation des filles dans la société tunisienne ne se démarque pas des sociétés orientales et reprend le registre intellectuel de la société traditionnelle. À la lumière des écrits d'« Ibn abī-Ḍiyāf », particulièrement dans « *L'épître sur la femme* »⁴⁸³, nous notons que la société tunisienne est un miroir de la société orientale traditionnelle. Parmi

⁴⁸¹ *Ibid*, *Le sujet et le pouvoir*, p. 232.

⁴⁸² *Ibid*.

⁴⁸³ Le manuscrit, écrit de la propre main de l'auteur, est conservé à la Maktaba ashouriyya, il est composé de 35 folios comportant 19 lignes chacun. Le document a été présenté par Moncef Chennoufi : « *Risālat ibn abī-ḍiyāf fi-l-mar'a* » « *Épître d'Ibn abī-ḍiyāf à propos de la femme* », *Annales de l'université de Tunis*, n5, 1968, in Latifa Lakhdar, *Les femmes Au miroir de L'orthodoxie Islamique*, Gémenos, L'aube, 2007, p. 54.

les question que le réformiste a tenté de poser en cherchant des réponses concrètes, nous soulignons que les réponses reflètent sa vision philosophique de la femme⁴⁸⁴. La question la plus importante selon Latifa Lakhdar, est la question de « *l'éducation minimaliste* ». Ibn abī-Diyāf , répond : « *L'apprentissage de l'écriture est, pour les femmes, un prétexte pour fréquenter, par l'écrit, d'autres personnes que leurs époux, la plume est une deuxième langue, plus acérée que la flèche... l'accès des femmes à l'instruction n'est qu'une imitation des hommes, ce qui est haïssable chez les musulmans* »⁴⁸⁵.

À travers l'éducation, note Lakhdar, la fille explore le monde extérieur et tente d'« *investir l'espace public* »⁴⁸⁶. Ce faisant, elle tente d'échapper à la discipline injuste que lui impose la société patriarcale.

L'exemple qu'Ibn abī-Diyāf a donné « *reflète la soumission de la femme arabe et tunisienne à la société de l'homme qui tient à interdire l'éducation aux filles pour lui démontrer sa supériorité par l'écriture et le savoir, domaine encore interdit aux femmes* »⁴⁸⁷.

Dans son essai de situer les deux pensées d'Ibn abī-Diyāf et d'Ibn al-Ġawzī, Latifa Lakhdar souligne une parfaite concordance sur la liberté de la femme et sa quête de vivre dans l'espace public. « *Ibn abī-Diyāf*, note Lakhdar, *semble abolir la distance qui le sépare d'Ibn al-Ġawzī, comme si rien n'avait bougé en sept siècles. Cette démarche ressortit à une configuration de croyances et de normes idéologiques fondées sur une temporalité caractéristique du système de savoir dogmatique où le présent est dévalorisée et le passé sublimé* »⁴⁸⁸. Les deux penseurs confirment que la jurisprudence islamique autorise les femmes à sortir du foyer conjugal vers l'espace public. Pour gagner les mosquées pendant les prêches du vendredi, on permet aux femmes de sortir après avoir obtenu l'autorisation de leurs époux. Mais selon Latifa Lakhdar, Ibn al-Ġawzī et Ibn abī-Diyāf , ceux-ci n'accordent pas aux femmes la liberté totale de sortir mais ils les soumettent à des conditions. Ibn al-Ġawzī, reprend Latifa Lakhdar, « *il est permis aux femmes de sortir, mais la tentation qu'elles peuvent susciter ou nourrir rend préférable qu'elles ne sortent pas* ». Quant à Ibn

⁴⁸⁴ Parmi les questions : « l'obligation du port du voile », « de la polygamie », « la correction physique des femmes », « la légitimité du recours fréquent à la répudiation », « l'inégalité de la femme par l'homme », « l'interdiction de sortie », « l'éducation minimaliste », Latifa Lakhdar, *op. cit.* , p. 60.

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ *Ibid.*

⁴⁸⁷ *Ibid.*

⁴⁸⁸ *Ibid.* , p. 63.

abī-Ḍiyāf , il ajoute : « *la religion musulmane n'interdit pas aux femmes de prier dans les mosquées, mais la vue des hommes leur étant déconseillée, mieux vaut pour elles rester à la maison. C'est préférable pour leur honneur, pour le cœur de leur époux , surtout si leur beauté est susceptible de susciter les tentations ; le diable court comme le sang dans les veines* »⁴⁸⁹.

On admet qu' Ibn abī-Ḍiyāf n'a pas élaboré une doctrine nouvelle ni un système nouveau. Puisque dans sa doctrine, il a emprisonné la femme dans la société patriarcale. Le mouvement réformiste d' Ibn abī-Ḍiyāf est une référence pour la nouvelle génération des réformistes tunisiens. Mais pour Latifa Lakhdhar, la femme doit relever un nouveau défi. De nouveaux débats verront le jour. De nouvelles questions vont être abordées et poser problèmes. La femme tunisienne doit tendre à créer une idéologie libératrice et trouver son dynamisme dans le monde des hommes.

Un dernier exemple que Latifa Lakhdhar n'a pas omis de mentionner, c'est la question du voile. Elle se réfère encore une fois aux deux penseurs.

Les deux penseurs soulignent la nécessité de faire voiler la femme. Ils se sont fondés sur la tradition islamique et la lecture du Coran et de la sunna. Ils suggèrent que de la conduite de la femme dépend de la réputation de la famille. Sa sortie toute seule sera mal vue, la femme doit obéir à son époux et demander son autorisation pour quitter le foyer. De ce fait, être voilée, correspond pour les deux penseurs, à une condition sans laquelle la femme ne peut pas accéder à la mosquée ou à l'espace public sous le regard des autres. D'après Ibn al-Ġawzī : « *En cas de nécessité elle (la femme) peut sortir si le mari y consent, mais alors qu'elle s'habille modestement, qu'elle fréquente les endroits déserts, loin des rues et des souks et qu'on n'entende pas sa voix* »⁴⁹⁰. Chez Ibn abī-Ḍiyāf , la femme doit concevoir l'espace extérieur comme un monde qui exige un comportement qui diminue son espace de liberté. Dans ce sens il note que : « *Si elle (la femme) sort, après l'autorisation de son mari, qu'elle prenne soin de se voiler, et sorte sans fard ni parure, et qu'elle aille dans des lieux peu fréquentés, loin des rues et des souks en faisant attention à ne pas se faire entendre* »⁴⁹¹.

⁴⁸⁹ Ibid.

⁴⁹⁰ Ibid.

⁴⁹¹ Ibid. , p. 64.

Latifa Lakhdhar souligne une réalité frappante. L'accès de la femme à l'éducation exige un état égalitaire et concrétisation dans la réalité. En revanche, si nous nous référons aux constats réalisés par les associations féminines ou par le ministère de la femme, nous ne nous notons pas une initiative politique concrète. Ce constat est plutôt étonnant dans la Tunisie d'aujourd'hui si, selon Latifa Lakhdhar, qui constate qu'après l'œuvre du pouvoir réformiste et du projet moderne bourguibien, la femme tunisienne est encore sous le tutorat de l'homme. C'est un fait inquiétant selon elle, mais la fille tunisienne a sa part de responsabilité.

Consciente de son exclusion, La fille tunisienne est condamnée à rester dans son espace privé « *la maison* » et à ne sortir que pour des rares occasions et accompagnée soit par son père qui à l'époque avait honte de se montrer avec ses filles dans la rue, soit par son frère protecteur.

Toute jeune, la fille est protégée contre le risque de séduction de son entourage familial ou bien de la société. Son éducation est un sujet « tabou », comme le dit bien Tāhar Ben Jalloun, éducation qui représente un enjeu dangereux car elle représentera l'honneur de toute sa famille. Pour Ben Jalloun, la jeune fille est : « *Un problème aux yeux de ses parents. Elle est assimilée à une propriété, un bien sexuel. Corps censuré, désir étouffé, parole interdite, image voilée, réalité niée sous le masque de la tradition* »⁴⁹².

Dans la société traditionnelle, les parents tiennent à séparer les filles et les garçons. Les cousins et les cousines couchent séparément. Dans la même famille, les garçons peuvent se comporter librement tandis que les filles les plus jeunes sont continuellement sous surveillance. De même, lors des cérémonies de mariage ou religieuses, nous observons une séparation entre le groupe des femmes et celui des hommes. Selon le sociologue tunisien Bouhdiba, dans son étude sur la sexualité en Tunisie, la « *société tunisienne traditionnelle est divisée en deux corps fictifs, le corps des hommes dominants et le corps des femmes dominées. Le sexe opposé est toujours considéré comme intrus. Cette séparation marquante donne à chacun des deux sexes son espace, son langage et surtout une signification corporelle signifiante* »⁴⁹³.

⁴⁹² Tahar Ben Jalloun, *La plus haute des solitudes*, Paris, Seuil, 1975, p. 87.

⁴⁹³ Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en islam, op. cit.*, pp. 259-279.

Il confirme que l'éducation des enfants commence très tôt dans la famille traditionnelle, avec la *séparation* des enfants de sexe différent. La fille reçoit une éducation très sévère et elle doit apprendre dès son jeune âge la façon de se comporter.

L'éducation des garçons est beaucoup plus libre. Car comme le montre Bouhdiba, les garçons ne commencent pas à explorer leurs corps que dans un âge avancé. Ils ont plus de liberté pour s'habiller.

La question de l'âge est un enjeu dans l'éducation des filles, comme le note Boudhiba, « Certes, à l'âge de six ans, les mères commencent à éduquer les filles à ne pas toucher les enfants du sexe opposé, elles ne tolèrent pas les questions taboues. À cet âge les enfants comment à se rendre compte de leur différence, à avoir conscience que leur venue au monde est une suite logique d'une relation d'amour. Se poser la question du comment je suis né, est un manque du respect et chaque femme essaie de fuir la réponse »⁴⁹⁴.

Focalisées sur la bonne éducation de leurs filles, les mères surveillent leurs filles et les séquestrent. L'adolescente sera limitée dans ses mouvements dans l'espace privé ou public. Les mères tiennent à sauvegarder leurs adolescentes jusqu'à l'âge du mariage. Cette « perle », comme la définit Bouhdidha sera un cadeau pour son époux à qui elle offrira son « hymen »⁴⁹⁵.

Dans le même contexte, Camille Lacoste-Dujar, dans son livre *Des mères contre les femmes*, souligne que la mère, pour bien éduquer sa fille, tienne à l'éduquer dans « un monde hors du masculin ». Elle l'explique en ajoutant : « Maintenant, il faut que tu fasses attention, tu es grande et les garçons vont te regarder. Tu vas voir « une peu de sein » et cela suffit, si tu vas avec les garçons, pour risquer de perdre la rougeur du visage, tu auras du sang sur les cuisses »⁴⁹⁶.

Qu'il soit une question d'éducation ou des coutumes, les jeunes filles craignent le regard des autres. Elles préfèrent se cacher derrière leurs mères. Mais dès l'adolescence, les filles, par curiosité explorent le monde des hommes. Par contre, les garçons, selon Bouhdiba, préfèrent vivre avec les filles de leur entourage. Le désir sexuel envers les filles confirme son besoin.

⁴⁹⁴ *Ibid.*

⁴⁹⁵ Nous pouvons traduire le concept « hymen » par la verginité selon la thèse abordée par Bouhdiba.

⁴⁹⁶ Camille Lacoste-Dujardin, *Des mères contre les femmes*, Paris, PUF, p. 69.

De la lecture freudienne des relations sexuelles, Bouhdiba tire une remarque essentielle. Il souligne que : « *Dans la société la plus traditionnelle, le jeune garçon devenant un homme adulte manifeste son imaginaire sexuel avec les filles du quartier. Autrement dit, la simple vue des corps des filles ou même des parties du corps fait nourrir un éveil brutal du désir sexuel chez les garçons* »⁴⁹⁷.

Dans le fil conducteur d'une étude des sujets tabous en Tunisie. Une dernière remarque nous paraît importante. Dans le discours expressif et dans la culture particulière en Tunisie, les notions *d'amour vierge* et *d'amour propre*⁴⁹⁸ ont marqué la poésie tunisienne pendant des décennies.

Le mythe de la virginité comme nous verrons, marquera la famille tunisienne d'aujourd'hui.

3.2. La virginité comme problématique

Après avoir évoqué l'éducation comme le premier aspect traditionnel qui sépare les sexes en Tunisie, il est temps d'évoquer un enjeu de la société tunisienne : Le mythe de la virginité. La virginité reste un sujet culte duquel la société traditionnelle refuse de parler. la société tunisienne comme le constatent les sociologues tunisiens⁴⁹⁹, vit encore dans la culture de la virginité. La fille qui perd sa virginité sera considérée comme une impure et sera humiliée par tout son entourage. Attilio Gaudio de sa part, assure que la virginité est un sujet qui divise encore la société orientale. Il souligne que la virginité est : « *Un dépôt dont elle n'a pas le droit de disposer avant le mariage, c'est un cadeau* »⁵⁰⁰.

La fille, contrairement au garçon doit faire des sacrifices pour grader sa pureté. Cette pureté est une éthique corporelle jusqu'au mariage. Pour ne pas tomber dans le péché, les filles doivent trouver des solutions soit par des opérations soit se confier à leurs époux. Si

⁴⁹⁷ *Ibid.*

⁴⁹⁸ Par amour vierge, le poète tient à évoquer un amour d'une seule partie sans que la bien aimée soit au courant ou elle nie réciproquement l'amour. Tandis que par amour propre, l'auteur appelle un amour enfantin qui grandit entre les amoureux.

⁴⁹⁹ Bouhdiba, Hermassi, Charfi. Chater.

⁵⁰⁰ Attilio Gaudio, *La révolution des femmes en Islam*, Paris, Julliard, 1957, p. 38.

dans le deuxième cas, la fille risque de perdre la confiance de son futur époux et par suite la considération de son entourage, la première solution sera la meilleure condition assurée. Pour Meryem Sellami : « *Certaines filles se disent soulagées de trouver la solution pour leur dilemme en cas de perte de virginité. Se sentant à la prime abord, coupables, les filles tentent « l'hyméoplastie ». Cette pratique de réparation de l'hymen est souvent mal vue, mais reconnue de tous* »⁵⁰¹.

Meryem Sellami, en voyageant dans l'univers des filles adolescentes a pu découvrir ce phénomène nouveau. Elle nous dévoile : « *Nous avons découvert cette pratique cachée par hasard dans un hammām populaire. J'ai été présentée à « Lella Taysīr », une femme responsable au sein du hammām. Cette femme qui prend soin des femmes et des filles, se trouve des fois en relation intime et de confiance avec les filles encore jeunes. Cette femme, à part sa fonction de responsable, se charge d'épiler les femmes. Elle est la confidente des filles, souligne Sellami, suite à un simple bavardage, elle a confié qu'elle a aidé pas mal de filles à reprendre confiance en elles-mêmes. Et surtout à redevenir vierges par les points de suture sinon à les soutenir et à les accompagner à la clinique où sa belle-sœur travaille comme sage-femme* »⁵⁰².

L'exemple de Lella Taysīr manifeste la compassion pour les jeunes filles et dénonce l'injustice sociale à l'égard des femmes. La transgression de l'interdit confirme Sellami, ne réduit pas pour autant son efficacité. Des causes sont requises : « *La virginité devient consensuelle, elle nécessite une reconnaissance implicite des mécanismes du contrôle de la société patriarcale. La sexualité féminine transparait dans le discours des adolescentes comme effectivement dominé par la triade « virginité-secret-silence* »⁵⁰³.

Vivre l'expérience des premiers moments des règles est infernal pour l'adolescente. Encore plus, si, comme le constate Camille Lacouste-Dujar, la mère ne vient pas au secours de sa fille au moment de ses règles. Au contraire, elle la culpabilise comme si c'était un péché. Elle la terrorise à tel point que le jour des premières règles, elle est vivement secouée. Elle pleure parfois, croyant perdre sa virginité et dérobée pendant son sommeil par le diable ou un génie.

⁵⁰¹ Meryem Sellami, *Adolescentes voilées : du corps souillé au corps sacré*, Hermann, Québec, 2013, p. 215.

⁵⁰² *Ibid.*

⁵⁰³ *Ibid.*

La fille qui a perdu sa virginité devient une pourrie ou « Fēsda ». Sellami rapporte que la perte de « l’hymen » est un pêché non réparable. Elle souligne que pour le bien de la famille, il est strictement conseillé que la fille ne perde pas son hymen en vue de l’offrir. Il est étonnant, remarque Sellami, que les femmes interviewées affirment que la fille ne doit pas avoir des relations hors mariage contrairement à l’homme qui pour elles doit avoir un minimum d’expérience⁵⁰⁴.

Il existe une catégorie que Sellami, considère comme victime. Les veuves sont soumises aux lois de la société patriarcale. Bien que la loi tunisienne les protège, les veuves sont une cible privilégiée pour les hommes. Ce n’est qu’en se remarquant que ces dernières peuvent connaître une condition plus favorable. Mais selon Sellami, plusieurs veuves choisissent de demander le divorce. Le nouveau mari ne peut pas remplacer l’ancien.

Bien qu’elle soit sacrée, l’union conjugale est une épreuve d’une grande importance. Elle découvre l’espace ouvert et discerne une nouvelle expérience dont elle sera la seule actrice. Nul ne peut connaître le résultat de cet examen. Sellami rapporte une scène très célèbre lors du mariage d’une famille noble qui s’est achevé en drame. L’article, paru dans la revue *Sou’al*, dévoile : « *Il y’a quelques années, un haut magistrat musulman de Tunis épousait une jeune fille d’une honorable famille. Ce magistrat était d’un âge mûr et la jeune épouse avait bien moins de vingt ans. Le soir du mariage, il a cru s’apercevoir de sa non-virginité et le lendemain, il écrivait ce billet original au père de la mariée : Le coffret que tu m’as envoyé est sans serrure, tu devrais envoyer quelqu’un pour le reprendre* »⁵⁰⁵.

Comme premier constat, nous soulignons que malgré les différences sociales et culturelles, la question de la virginité reste de prime abord une question d’honneur dans la société patriarcale. « *C’est ridicule et à la fois choquant, annonce Sellami, ce magistrat au lieu de protéger sa femme, l’a condamnée et l’a humiliée. La morale musulmane, réplique-t-elle, ne peut pas se baser sur les aveux des hommes. Les termes « coffret » et « serrure » cachent le mépris de l’homme pour la femme. Nous vivons dans une société masculine* »⁵⁰⁶.

Face à cette société masculine, la femme est contrainte de faire un bricolage pour réussir son mariage, en ayant un « certificat », une attestation par laquelle le médecin confirme la

⁵⁰⁴ *Ibid.*

⁵⁰⁵ Ali Harbi, « Les femmes dans le monde arabe », *Revue Sou’al*, Paris, 1983, p. 57.

⁵⁰⁶ Meryem Sellami, *Ibid.*

pudeur de la fille. Dans la société traditionnelle, les filles étaient amenées au hammām pour que la future belle-mère puisse explorer le corps de la future épouse de son fils. Cette tradition pose un problème d'éthique pour les filles comme pour leurs mères. Aujourd'hui, les filles scolarisées et bien éduquées, refusent cette douloureuse expérience et optent pour choisir elles-mêmes leurs futurs époux loin des traditions qu'elles trouvent humiliantes.

Nous constatons que le nombre des filles opérées ne cesse d'augmenter en Tunisie. Il n'existe pas un nombre précis car les opérations se font en toute discrétion. Pour un prix allant jusqu'à 200 euros, les filles bientôt mariées, par peur de leurs familles, finissent par accepter la restitution virginale.

Yvonne Knibiehler note que la virginité, loin d'être une question éthique, repose essentiellement sur un jugement social. C'est un « *sacrifice* » qui nous rappelle le sacrifice du mouton. Pour elle l'honneur de l'homme n'est pas seul en cause dans le choix du bricolage du mariage à travers les opérations chirurgicales. La virginité est le synonyme de l'édifice. Elle tient à confirmer que la sexualité a deux sens divergents. Tout d'abord : « *Avant le mariage, c'est un jeu à deux, sans conséquences ; à partir du mariage, c'est un engagement à faire couple, pour procréer et élever des enfants. Cette distinction paraît encore très présente à l'esprit des hommes. Pour se sentir engagés, ils ont besoin d'un signe fort : Le sang est un signe fort* »⁵⁰⁷.

Si nous observons les sociétés arabes qui autorisent la polygamie, nous tenons compte que la thèse d'égalité est une œuvre qui dépasse les discours théoriques. En contrepartie, en réalité, la société tunisienne confirme cette conviction. Si la polygamie, autorisée en Islam, apparaît dégradante pour la femme, les islamistes considèrent que la monogamie en Tunisie marque le mépris à l'encontre de l'homme. Ces derniers notent que la virginité est un certificat de la pudeur de la fille. La virginité est une question d'honneur sans discussion. Mais les modernistes refusent d'entendre cette virginité comme une obligation éthique, ils optent au contraire pour que la fille soit libre de son corps et reflète ainsi l'égalité avec l'homme : Qu'elle sorte librement sans que son entourage la surveille ou la contrôle. Sortir avec ou sans voile, c'est à la fille que revient, la décision.

⁵⁰⁷ Yvonne Knibiehler, *op. cit.*, p. 204.

3.3. L'enjeu du voile et l'affirmation identitaire

Par le voile en Tunisie, nous pouvons identifier un triple symbole. Pour les islamistes, il souligne l'inféodation de la femme à Dieu plutôt qu'à l'homme. Cette thèse reconnaît que l'islam accorde à la femme un statut égalitaire à l'homme en lui garantissant le libre choix. De même, le voile accentue le refus d'adhérer aux valeurs de la société laïque tunisienne. Enfin, la femme tunisienne portant le voile exprime ainsi un choix personnel qui reflète son sentiment de confiance dans la société qui pour elle respecte les valeurs de la liberté religieuses.

Il est évident que le voile nous permet de parler de la visibilité du signe religieux et de délimiter la liberté religieuse dans l'espace public. Dans son étude sur l'égalité entre la femme et l'homme dans le Coran, Asma Lamrabet, souligne que le voile est une problématique controversée dans l'Occident et l'Orient. Dans le monde occidental, le voile pose un problème de visibilité des musulmans et une crise identitaire en appartenance ethnique et respect du mode laïc des sociétés occidentales. Dans le monde oriental, le voile « *n'a fait que confirmer l'existence d'une profonde et grave crise identitaire, illustrée par l'intensité de la charge émotionnelle qui entoure ce signe, lequel a fini par symboliser à lui seul l'essentiel de l'identité musulmane* »⁵⁰⁸.

Dans la même optique, Mondher Kilani⁵⁰⁹ remarque que la question du voile comme symbole religieux doit être étudiée en rapport avec les conditions sociales.

Cela dit, pour Kilani, le problème du voile est un problème conceptuel. L'objectif de la recherche selon lui est se débarrasser des antécédents de l'idéologie islamique et laisser plus de liberté aux sciences humaines et sociales sans tabou religieux.

Il ne faut pas mettre du religieux là où il y a pas. Autrement dit, selon Kilani, les sciences sociales doivent prendre en considération les influences sociales ou historiques qui ont pu modeler le statut de la femme. De plus, il faut distinguer le voile traditionnel du voile culturel. Dans le même mouvement, Kilani considère que le « *hiğāb* » comme une extension du voile

⁵⁰⁸ Asma Lamrabet, *Femmes et Hommes dans le Coran : quelle égalité ?*, op. cit. , p. 161.

⁵⁰⁹ Mondher Kilani, op. cit. À travers ses ouvrages, Mondher Kilani entame un espace de comparaison sur les préceptes de la religion, liberté et laïcité entre le monde Occidental et oriental : http://www.editionsladecouverte.fr/catalogue/index-Pour_un_universalisme_critique-9782707177742.html.

coutumier pose un problème, dans le sens où ce « *hiğāb* » se réfère toujours à la société patriarcale et manifeste la non liberté de la femme et l’embarras du choix. Kilani nous invite à distinguer le religieux du culturel dans le voile. Si selon lui, et pour des raisons religieuses, le voile sera une manière d’empêcher les étrangers à regarder les femmes. Suite à la conception socio-culturelle, chaque société se structure selon ses traditions. Nous soulignons que Kilani touche le vif du sujet. Car si nous voulons enrichir notre étude sur le comportement des femmes et la manière dont elles s’approprient le voile, nous devons tenir compte des deux conditions au moins. La première sera, par évidence, la spécificité culturelle de chaque pays et la deuxième suivre l’initiative de l’évolution de cette problématique dans le monde arabo-islamique sans oublier, bien évidemment la société occidentale. Cette recherche mérite une attention particulière qui dépasse notre étude spécifique du terrain tunisien.

L’identité culturelle s’inscrit dans un ensemble de civilisation à dominante arabo-musulmane. L’idéologie musulmane a essayé d’imposer une histoire unique qui nie toute exception historique ou particularité culturelle. Cette proposition de terminologie nouvelle s’inscrit dans la volonté des sciences humaines de valoriser l’identité culturelle de la Tunisie en ayant recours à l’examen d’un particulier socio-culturel.

Pour Bouhdiba, le voile traduit le rapport de la femme avec son corps, certes, « *l’univers des femmes dépend essentiellement des hommes. Ils sont animés par leur volonté, et leurs désirs progressent. Les habits s’associent avec leur peau. Mais pour les femmes, le voile est un code vestimentaire (. . .) dont l’objectif primaire est de couvrir décentement le corps de la femme sans en laisser deviner la silhouette* »⁵¹⁰.

Aussi, Bouhdiba note que le voile est un code moral inscrit dans le champ lexical de l’éthique corporelle en islam. La femme doit se cacher des regards étrangers en se vêtant amplement « *le voile, à cet effet est un signe de modestie qui implique un comportement. La femme voilée qui compte porter le voile doit d’abord connaître toutes les disciplines de l’islam tel que la prière et le pèlerinage. Cette femme doit aussi se comporter dignement puisqu’elle représente sa religion et reflète via son voile toute une culture religieuse* »⁵¹¹.

Bouhdiba, distingue le voile des jeunes filles de celui des femmes. En fait, le voile que les femmes portent doit couvrir tout le corps, les filles portent une simple écharpe ou un foulard

⁵¹⁰ Abdelwahab Bouhdiba, *op. cit.*, p. 47.

⁵¹¹ *Ibid.*

qui leur permettent de se déplacer aisément. Cependant, pendant les cours de sport, les filles portent une petite écharpe qui ne laisse pas leurs cheveux s'échapper. De plus, pendant les fêtes, les filles comme les femmes tiennent à manifester leur beauté en choisissant des voiles assortis à leurs vêtements.

La femme tunisienne dont le comportement vestimentaire est particulier reflète une tradition vestimentaire répandue. Le sociologue Borguée, a tenté de distinguer le voile culturel du voile religieux en saisissant le sens du voile coutumier⁵¹². Il souligne que le voile religieux est conçu comme une séparation qui relègue les femmes dans leur espace clos. Il reproche qu' : « *Elles tirent du voile, en parlant du niqāb, une très grande fierté : Symbole de respectabilité, le niqāb les assure d'appartenir à une communauté d'élection. Parce qu'elles se sentent exclues par une société au fonctionnement raciste, elles décident par leur vêtement, d'exclure ceux qui sont à l'origine de leur discrimination* »⁵¹³.

Devenu un symbole de présence dans l'espace public, le voile intégral est pour les filles, une manière précieuse pour envoyer leur message. Sans doute, selon Borguée, les filles cherchent à mettre une séparation fictive avec leurs parents. Ces jeunes filles scolarisées, constate le sociologue, ont choisi de manifester leur point de vue dans la nouveauté, malgré qu'elles soient conscientes des conséquences.

Nous pouvons poser l'hypothèse que le voile est l'expression d'une identité culturelle. En effet, André Durand constate que le voile, derrière tous les sens qu'il renferme, revendique un statut social. À travers le voile, la femme « *visse à se démarquer par rapport à autrui* »⁵¹⁴. Pour des raisons psychologiques, la femme choisit une manière significative de porter le voile. Libre dans son choix, ou par obligation, la femme tient à manifester son désir personnel. En effet, le voile religieux se distingue du voile culturel par l'apparence extérieure. Le voile religieux reflète la société et marque l'appartenance et la fidélité à la culture traditionnelle. Le voile « moderne », comme le remarque Mohamed Kerrou, « *prend une forme distinguée* ». Il rappelle que l'originalité des voiles portés, manifeste l'attachement à l'aspect esthétique. De ce fait, « *le voile doit être dans toutes les conditions, soit d'une*

⁵¹² Symbole de coutume.

⁵¹³ Samir Amghar, *L'islam militant en Europe*, Paris, Illico, 2010, p. 23.

⁵¹⁴ André Durand, *L'islam au risque de la laïcité, Émergences et ruptures*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 215.

couleur ou d'une forme définie. Le voile doit aussi être en coordination avec l'ensemble des vêtements et suivant les occasions et circonstances du port du voile »⁵¹⁵.

Marqueur identitaire, symbole d'une personnalité en crise, isolement ou en signe de révolte, le voile peut, selon Kerrou signifier plus qu'un symbole religieux ou culturel. Le discours que les jeunes adoptent est tracé entre deux codes : Un premier code vestimentaire qui se réfère à une nouvelle culture de liberté que les filles réclament et défendent et un code de soumission aux coutumes sociales : « *La femme porte le voile devant tout corps étranger. Ce corps étranger est tout homme qui a la possibilité de contracter une union de mariage* »⁵¹⁶. De ce fait, Le voile répond au « *raisonnement de séparation entre l'espace privé non voilé et l'espace public voilé* »⁵¹⁷.

Bouhdiba remarque que la femme en général prend en compte la distinction de son espace. De ce fait, la voilée peut se débarrasser de son voile si les conditions sont favorables. Dans son espace fermé : La maison, la mère peut enlever son voile en présence de son époux, son père ou devant les jeunes garçons. Mais cette condition ne sera plus permise dès qu'elle aura quitté cet *espace privé non voilé* pour *l'espace public voilé*.

Par le voile, nous pouvons déterminer l'espace de la femme comme un « *champ* », expression forgée par Pierre Bourdieu. Khaoula Matri rapporte que Bourdieu, pour montrer la dynamique de l'action liée aux comportements des femmes face aux hommes, ne parle plus d'espace privé et public, il préfère parler de « *champ* ». Il relève trois champs privés. Le premier champ est « *la grande salle* », cet « *espace féminin par excellence* » est un lieu privilégié dans lequel les femmes se réunissent pour discuter ou pour préparer à manger, librement sans voile. Cet espace privé, note Matri : « *Se distingue par son climat chaleureux où les femmes peuvent raconter leurs confidences intimes sans tabou, loin des oreilles indiscrettes, tout simplement sans la présence de l'homme. La grande salle joue le rôle protecteur pour les femmes, car dès que le père ou les frères arrivent, ils sont contraints d'attendre devant la porte et de passer par derrière* »⁵¹⁸.

⁵¹⁵ Mohamed Kerrou, *Public et privé en Islam*, IRMC, Maisonneuve et Larose, 2002.

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ *Ibid.*

⁵¹⁸ Kaoula Matri, *Ibid.*

Ensuite, nous trouvons « la chambre conjugale ». C'est un espace privé où les enfants ne sont pas admis. Cet espace marque l'intimité de la femme où elle : « *Est admise pour accomplir son devoir conjugal, cet espace est lieu où l'homme manifeste son pouvoir masculin et la femme subit la domination sexuelle* »⁵¹⁹.

Enfin, Le troisième lieu privé est « le hammām », « *c'est un établissement mixte. Cet endroit qui représente la sociabilité de la femme. Les femmes y ont accès après la sortie des hommes. Cet endroit est le lieu où les femmes se purifient et se préparent pour leurs hommes. C'est un espace d'intimité et une occasion pour les mères de chercher des épouses à leurs fils* »⁵²⁰.

Nous pouvons déduire que l'espace privé « *interne* » et l'espace public « *externe* » sont le véhicule identitaire d'une tradition arabo-musulmane qui marque l'appartenance de la société tunisienne à la culture arabe. Certes la société féminine tunisienne a son corpus identitaire singulier mais elle ne peut que refléter une idéologie arabo-musulmane.

Comme le confirme Bourdieu, « *Les symboles sont les instruments de l'intégration sociale : en tant qu'instrument de connaissance et de communication, ils rendent possible le consensus sur le monde social qui contribue fondamentalement à la reproduction de l'ordre social ; l'intégration logique est la condition de l'intégration morale* »⁵²¹.

Bourdieu, tient à souligner que l'espace public réservé aux hommes, est resté fermé devant la femme enfermée dans son espace privé. Celle-ci n'a pu l'occuper qu'après des décennies grâce à sa volonté.

Par espace public, Bouhdiba appelle : « *Tout espace ouvert où la femme peut se trouver face aux hommes, dans les lieux du travail ou dans les commerces ou bien dans les plages, (est) l'espace le plus ouvert* »⁵²².

Sous cet éclairage, la femme voilée trouve des difficultés à manifester sa liberté, elle est sous la surveillance du regard d'autrui. Bien entendu, Kerrou a écarté l'hypothèse de la critique du comportement corporel de la femme, mais il constate que la représentation du

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ *Ibid.*

⁵²¹ Pierre Bourdieu, *Science de la science et réflexivité. Raison d'agir*, Paris, 2001, p. 25.

⁵²² Abdelwahab Bouhdiba, *op. cit.*, p. 47.

voile s'introduit dans un nouveau « *bricolage* » : Le « *bricolage des foulards religieux* »⁵²³, cette nouvelle pratique des femmes voilées semble exprimer leur tendance à envoyer un message qui façonne le social. Les différentes mises en scène et les différentes manières de porter le voile fonctionnent comme un symbole et mode de réponse strictement féminine. Pour Khaoula Matri, le voilement reflète l'image de la société. : « *À travers cette action la femme tend à faire marquer son territoire religieux dans la vie sociale. S'il existe un malaise de la femme, il est à l'image du malaise de la société* »⁵²⁴.

Le voile est « *un signe portant tout un langage corporel* »⁵²⁵. C'est une « *représentation du voile-sexualité* »⁵²⁶. À travers le voile, la femme s'est appropriée un nouveau mode de vie dans la société. La femme voilée ou dévoilée est, pour les chercheurs des sciences humaines, un terrain de recherche distingué. La société tunisienne, laïque ou musulmane se prononce, libre de toute subordination face aux lectures littérales.

Le constat est donc là. Par le voile, la femme tunisienne cherche à annoncer son droit, proclamé en théorie mais finalement pas concrétisé. À travers l'exemple du voile, nous constatons que la Tunisie, comme le reste des pays arabo-musulmans connaît une crise des valeurs. La femme est restée prisonnière de la jurisprudence islamique. Le retour de la femme voilée en Tunisie ne peut pas être expliqué par un engagement de conscience religieuse, mais plutôt par un retour spontané à l'éveil de sa conscience personnelle.

L'attitude égalitaire inscrite dans le Coran est applicable, si la société s'engage pour libérer la femme au-delà des lectures littérales de l'héritage islamique. La problématique de la femme méritée toute une nouvelle politique et une pensée libérée qui tient en considération la spécificité du contexte de la société tunisienne, une question dont les nouveaux penseurs tunisiens tentent de débattre. Cette troisième partie nous donnera l'occasion de procéder à une relecture des interprétations classiques de la jurisprudence islamique en découvrant ainsi la nouvelle pensée féminine.

⁵²³ Nous empruntons ce concept de Khaoula Matri.

⁵²⁴ Khaoula Matri, *op. cit.*

⁵²⁵ Mohamed Kerrou, *op. cit.*

⁵²⁶ André Durand, *op. cit.*, p. 211.

Partie 3. Effervescence de la pensée tunisienne contemporaine face au choix entre appropriation et adaptation à la laïcité

Après avoir identifié le phénomène du réformisme à travers l'évolution des idées et des textes relatifs à l'expression individuelle de l'identité religieuse dans la société tunisienne, nous voulons, dans cette troisième partie, mettre en lumière les grandes lignes de pensée d'Abdel Majid Charfi et Mohamed Talbi, ainsi que des représentantes de la pensée féminine : Olfa Youssef, Amel Grami et Iqbal Gharbi.

L'étude de la pensée islamique est un élément central dans l'œuvre de nos deux penseurs. Notre réflexion sur la causalité et l'influence des normes comportementales nous conduira à dégager les valeurs fondamentales comme la modernité et la liberté de juger.

L'étude de la nouvelle génération de penseurs sera une étape importante dans ce travail pour l'analyse future des hypothèses abordées par Olfa Youssef dans son ouvrage : « *La femme musulmane en confusion* ». Amel Grami, nous invitera par la suite à approfondir la question du pensable et de l'impensable dans la jurisprudence islamique. Enfin, Iqbal Gharbi étudiera la question du fidèle dans la société. Tels sont les grands axes d'étude de cette dernière partie.

Chapitre 1. La difficulté pour les pays arabes d'assimiler la laïcité ?

« Où est le bonheur ? », « Où en est la question du salut » ? Ces deux questions majeures s'inscrivent dans le débat des penseurs contemporains qui tente de sortir la société musulmane arabe en général et la société tunisienne en particulier, de la crise culturelle.

Arkoun souligne un rapport rigoureux entre crise de la culture et crise de la laïcité. C'est pourquoi Charfi et ses successeurs ont choisi d'étudier la laïcité arabe dans une perspective d'anthropologie critique.

Il souligne qu'une « *reprise critique* » de la tradition islamique est fondamentale, car il estime que le retard de la société arabo-musulmane est dû à l'ignorance face aux vrais problèmes de la société.

Autrement dit, la scène est envahie par les pensées archaïques qui font obstacle à l'adoption d'une solution concrète. Les solutions adoptées ne tiennent pas compte des transformations que connaissent les sociétés musulmanes. De son côté, Charfi soutient Arkoun dans sa volonté d'une reprise critique de la société islamique en décadence et face au danger de la modernité occidentale envahissante et menaçante. Pour lui, le débat sur la laïcité dans la société arabe ne doit pas se limiter au champ du rapport entre modernité et Islam. Puisque l'essai d'insérer l'islam dans la modernité ou la tentative de moderniser l'Islam nous fait tourner dans un ensemble vide « *l'islam a représenté un facteur de résistance à la modernité parce que tout changement dans la structure de la société est perçu comme un reniement de l'islam, car la religion déterminait tous les aspects de la vie et toutes les institutions dans un monde où prime la sacralité. Il était normal qu'il refuse la marginalisation (...) Mais comme la religion est fortement ancrée dans la société, toute opération de sauver cette société sera impossible, difficile, si elle n'utilise pas la religion à cette fin, soit en l'interprétant au profit des exigences de la nouvelle lutte politique et sociale soit en l'écartant* »⁵²⁷.

Si nous voyons le problème dans la perspective de Charfi, l'émergence de la laïcité en Tunisie sera un projet difficile à cerner. Ce qui est en cause dépasse la laïcité comme projet à

⁵²⁷ Abdelmadjid Charfi, *al-islām wa al-Ḥadāṭa*, *L'Islam et la laïcité*, Tunis, La maison tunisienne de la diffusion, 1990, p. 30.

adopter, car la société tunisienne est déjà dans sa propre recherche identitaire, et n'est pas encore prête à intégrer un projet imposé de si grande ampleur, fut-il celui de la laïcité.

Dans son analyse, Charfi se base sur deux hypothèses importantes. Dans la première, il rejoint Arkoun en constatant que la crise de la laïcité est en rapport direct avec le pouvoir politique qui maintient le blocage au sein des sociétés musulmanes en marche vers la globalisation imposée par le pouvoir. Dans la seconde hypothèse, Charfi dépasse et contredit Arkoun. Si ce dernier vise directement les intellectuels qui selon lui, n'ont pas accompli la tâche des modernistes, Charfi pointe le blocage de la pensée musulmane qui se trouve dominée par l'influence de la raison archaïque.

La crise de la laïcité arabe est le résultat du blocage politique, puisque : « *Le cheminement de la laïcité dans la période postcoloniale n'a pas aidé la société musulmane à s'améliorer mais elle a été l'une des causes du retard. Le renouvellement de la pensée critique dépend d'un bon diagnostic* »⁵²⁸. Le bon diagnostic selon lui dépend de l'analyse du mouvement de la laïcité au sein des sociétés musulmanes et l'analyse de son rapport avec le pouvoir politique. Ainsi, l'analyse de ce mouvement va déterminer si l'expérience moderniste est une réussite ou un échec.

La société tunisienne a connu un déchirement entre sa volonté de rester fidèle à ses traditions et le mouvement rapide du développement de la laïcité.

Autrement dit, le pouvoir politique a mis en œuvre un confort matériel mais sans se préoccuper de la préparation culturelle requise. Le mouvement réformiste bourguibien a transplanté des usages modernes dans une société encore inadaptée à cette nouvelle culture étrangère. C'est bien le reproche de Charfi, le résultat fut imminent : La société tunisienne a connu un séisme en s'approchant du modèle de laïcité française.

Entre son âme religieuse et la présence d'un État fort, la société tunisienne n'a pas trouvé le moyen de s'affirmer dans son expression sociale et religieuse. Même sur le plan social et politique, l'islam semble moins pesant que dans le passé car l'autonomie relative dont jouissait l'institution religieuse a été réduite à sa plus simple expression par les États après l'indépendance. Le support des institutions a décliné sous la pression sociologique et politique de leur sécularisation. Charfi le déclare clairement dans ce passage : « *D'une situation où le*

⁵²⁸ Abdelmadjid Charfi, *Labinât*, Tunis, Dār al-ġanūb lil-našr, 1994, p. 23

religieux était englobant, régulateur quasi absolu et présent partout, on passe subrepticement à une autre où il n'est qu'un secteur de la vie parmi d'autres »⁵²⁹.

Il s'ensuit que dans les pays arabes, l'islam ne constitue pas un obstacle à l'évolution du libéralisme politique. Le politique prime toujours sur le religieux. L'histoire de l'islam nous a montré que la politique s'attachait au rôle du guide. La politique traçait souvent une voie autonome. Au fond, la religion est devenue plus politique que la politique n'est devenue religieuse.

En effet, la laïcisation de la société musulmane n'a pas été totale, ni même importante. L'élément de laïcité est toujours en corrélation et en dualité avec la religion. La liberté, nous dit Charfi : « *Doit commencer dans les bancs des élèves. Puisque l'enseignement moderne joue un rôle primordial dans l'ancrage de la laïcisation par la distinction du système d'enseignement traditionnel »⁵³⁰.*

Dans l'espace public, la laïcité se pose comme une question de conscience relative à l'expérience personnelle. Charfi réclame un changement de regard, d'attitude face à cette expérience. Tout change, proclame-t-il ; les événements dans la vie de société obligent celle-ci à se composer avec la nouvelle époque où la modernité a pris place.

Pourtant, penser, imaginer, édifier un espace commun et partager les symboles traditionnels et des trajectoires différentes de celles du monde oriental, est un projet audacieux mais n'est pas impossible, malgré les difficultés.

En outre, Charfi souligne que l'hésitation est la cause primordiale de la crise de conscience arabe, car : « *C'est l'hésitation entre l'espace personnel privé et l'espace public commun et le maintien d'un idéal imaginaire inspiré du passé tout en étant prêt à accepter n'importe quelle violation sur le plan pratique de cet idéal. Autrement dit, ceci est la peur de revisiter, dévaluer le legs et la permanence dans la dualité entre la conviction et le comportement. Quand ceux-ci se rapportent à la religion, ils sont ultraconservateurs-au moins dans l'apparence- et quand ils se rapportent à autre chose que la religion, dans le*

⁵²⁹Abdelmadjid Charfi, *La pensée islamique, Rupture et fidélité*, Tunis, Sud, 2008, p. 107.

⁵³⁰ *Ibid.*

domaine du savoir et de la vie, ils deviennent libéraux, réceptifs au meilleur, plus efficaces et plus logiques, qui répondent plus aux exigences de la raison moderne »⁵³¹.

L'Occident a connu un progrès surtout dans les domaines scientifiques. Ce progrès a été évalué comme un indice marquant la supériorité de la culture laïque mais aussi comme une voie parvenant à la modernité. Cette réussite a poussé Charfi à maintenir un dialogue sur le choix des positions à adopter pour la poursuite du développement moderne dans le monde arabo-musulman tout en intégrant les valeurs de la laïcité. Cependant, *Le remède* comme l'explique Charfi, consiste dans la transaction entre la religion et la laïcité, entre l'islam et la modernité qui se base sur la cohérence entre les besoins individuels et le besoin commun des citoyens.

Certes, nous ne devons pas négliger l'aspect de l'individualité du citoyen. Pour sortir de l'état de soumission à la société traditionnelle, Charfi prend en compte la dimension sociologique de l'individu. Cet individu, comme il le suggère, doit se trouver en symbiose avec sa société. L'individu doit dépasser le dogmatisme du monde islamique sans tomber dans la reproduction naïve de la modernité occidentale. Le refus ferme et catégorique l'éloigne de la modernité tandis que la reproduction du modèle occidental sans réflexion le laisse sous l'hégémonie de la culture occidentale. Il nous faut un point de repère, estime-t-il.

Parmi les chercheurs⁵³² qui ont opté pour la modernisation de la société islamique, et qui peu eux cette question reste un enjeu, nous trouvons Arkoun et Charfi. Pour eux, la crise que connaît la société musulmane a des antécédents et des conséquences. Les facteurs de décadence se multiplient et les chercheurs essaient de déterminer le problème et d'en distinguer le remède.

Les deux chercheurs insistent sur la reprise historique critique des contenus réels des écritures saintes, et par ailleurs, sur la critique de la culture moderne des Droits de l'homme qui demeurent une tâche intellectuelle urgente et indispensable.

Il est temps pour Arkoun de relire l'histoire et l'historicité de l'islam sous cet angle. Il note que : « *Les conditions idéologiques et les limites culturelles qui ont marqué la naissance*

⁵³¹ Abdelmadjid Charfi, *Labinât. op. cit.*, p. 13.

⁵³² Nous accentuons principalement sur les travaux de Charfi, Arkoun, Bouhdiba, Talbi ainsi qu'Olfâ Youssef, Grami et Gharbi. Il est intéressant de noter que dans cette thèse nous ne pouvons pas analyser tous les travaux des chercheurs notamment sur la question du rapport entre la laïcité et la religion. Qu'il soit au Maghreb ou dans le moyen orient, les travaux sont très riches à explorer.

et l'évolution des Droits de l'homme en Occident, doivent faire l'objet de la même critique objective, pour mieux analyser les insuffisances »⁵³³.

Selon lui, nous vivons dans l'imaginaire religieux qu'il faut distinguer l'expérience religieuse vécue. Le débat selon lui, n'est pas clos. Il doit être toujours en mouvement.

La laïcité doit se construire sur les Droits de l'homme. Or, comme le souligne Arkoun, même en nombreux pays occidentaux, il existe toujours des retards graves. Il pointe directement les élites qui cherchent, à travers leur vision traditionaliste ou moderniste à élaborer un projet libérateur. Il est vrai, suggère-t-il, que les élites cherchent à fonder une société moderne. Mais quelle modernité devons-nous adopter ? La modernité n'est point la reproduction de la vie matérielle, chercher le confort est aisé mais le construire est notre tâche, souligne Arkoun.

Pour Arkoun, l'orientation de la pensée moderne n'est pas limitée par les traditions socio-culturelles. Il est du devoir des chercheurs, insiste-t-il, de valoriser les recherches scientifiques notamment les sciences de l'homme. La problématique de laïcité doit être sujet des débats qui unissent les chercheurs de différents domaines et de différentes disciplines⁵³⁴.

Arkoun considère que la laïcité est désignée par la plupart des chercheurs comme la solution à tout problème ayant rapport avec la religion. La laïcité est pour Arkoun : « *Une posture éminemment philosophique devant deux tâches, d'abord la tâche de connaître* »⁵³⁵. Comment connaître, questionne-t-il sans que nous nous laissions entraîner, dériver, soit à travers des références théologico-politiques où la théologie s'occupe toute seule de la croyance religieuse, soit vers les idéologies modernes. Car l'idéologie, si elle s'en mêle,

⁵³³Ron Halber, *Le désarroi de la raison islamique face à la modernité occidentale*, in, *Déconstruction de la pensée de Mohamed Arkoun*, Syrie, 2001. Ce livre constitue une lecture de la pensée d'Arkoun. L'auteur qui a entretenu avec Mohamed Arkoun, nous rappelle des entretiens que Platon dédie à ses lecteurs. Dans un nouveau champ de critique, l'auteur, dans le contexte d'une critique de la pensée islamique, a mis en relief les causes du retard du monde oriental et la rupture scientifique. La laïcité est située dans le vif de l'œuvre, que Arkoun la situe comme l'étincelle du modernisme. L'œuvre d'Arkoun n'est pas seulement une comparaison entre la raison islamique et occidentale mais un appel vers la libération des sciences sociales : <http://members.chello.nl/rphaleber/ak.html>.

⁵³⁴ Lors d'une séance (2003) de la commission Stasi dont il est membre, Arkoun a remis en valeur le rôle du chercheur dans la société. Il a fait appel aux chercheurs de l'École des Hautes Études pour déterminer le rôle de la laïcité au sein de la société. Il a déclaré sa préoccupation de faire de la laïcité la question du jour et un objet de réflexion et de recherche historique, voir le compte rendu Mohamed Arkoun, « la laïcité devant le fait religieux », [Enligne], URL : www.ccefr.fr/IMG/pdf/21oct2003_laicitedevantfaitreligieux_mohammedarkoun.pdf.

⁵³⁵ Mohamed Arkoun, *L'Islam : approche critique*, Paris, Jaques Grancher, 2002, p. 52.

entraîne la connaissance dans une direction qui n'est plus du tout une connaissance à laquelle l'esprit humain peut faire confiance.

Si la laïcité dérive, cette dérive sera la négation de la laïcité elle-même. Cette dérive peut survenir si nous n'appliquons pas l'attitude philosophique qui est « *La critique de la raison islamique* »⁵³⁶. Cet acte de philosopher est un acte d'intersubjectivité. L'attitude philosophique a recours à elle-même. Dans la philosophie, à chaque étape, nous devons rendre compte à la raison, cet acte est un retour sur soi. L'acte de connaître, comme il le détermine, est difficile, c'est une ascèse intellectuelle.

Mais Arkoun nie toute volonté des intellectuels de repenser la laïcité dans sa nouvelle atmosphère islamique. Il met en évidence l'incapacité de la société musulmane à engendrer une pensée critique. Il le confirme en disant que :

« *La pensée et la culture d'expression arabe s'épuisent à reproduire ou à commenter maladroitement des modèles, des idées, des œuvres qui viennent de l'Occident. On mobilise non pas une pensée islamique créatrice, libératrice, mais un islam politique d'essence idéologique pour « islamiser » la modernité. Ce faisant, on confond régulièrement les attributs intellectuels et scientifiques de la modernité et les comforts divers de la modernisation de la vie matérielle.* »⁵³⁷.

Arkoun critique d'emblée la « pensée laïciste » qui selon lui est un tort impardonnable, il ajoute : « *Réclamer une séparation des instances du religieux et du temporel à ce stade de l'histoire de l'Arabie c'est commettre un intolérable anachronisme et ignorer les données élémentaires de l'anthropologie politique et religieuse. C'est ici le lieu de corriger une ignorance scandaleuse de la pensée laïciste militante* »⁵³⁸. À ce stade de réflexion, partant de cette suggestion d'Arkoun, nous pouvons affirmer que la pensée « laïciste » est en danger car elle est mise en cause. Mais pourquoi ?

Dans un cadre général, Arkoun a critiqué la pensée « laïciste ». Pour lui, elle « *est celle, qui sous prétexte de neutralité, a éliminé de l'école publique tout enseignement scientifique de l'histoire des religions en tant que dimension permanente et universelle des sociétés humaines. On est devenu analphabète pour tout ce qui touche la vie et l'expression religieuse,*

⁵³⁶ Titre d'un ouvrage d'Arkoun

⁵³⁷ Mohamed Arkoun, *Humanisme et Islam : combats et propositions*, Paris, Vrin, 2006, p. 10.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 44.

notamment en France. Le rationalisme positiviste et scientiste, bien illustré par les fameuses définitions de Marx dans sa *Critique de la philosophie du droit*, a rendu impensable pour beaucoup le mythe, le symbole, le capital symbolique, la métaphore qui jouent un rôle décisif dans toute expression religieuse »⁵³⁹.

Arkoun, à travers ce passage relève plusieurs difficultés. Pour lui, la discipline de l'histoire des religions comparée est une expérience très riche à partager. Dans ce cadre de réflexion, nous assistons à une critique directe à la philosophie marxiste. Pour Arkoun, le projet du jeune Marx n'a aucun rapport avec le mythe ou le symbole. Son orientation n'a pas de rapport avec la religion ou le capital symbole, pour reprendre les mots d'Arkoun.

D'après le discours coranique, les particularités historiques ou les sacralisations, les historiens nous font croire « qu'il est illusoire de réduire les rapports de la religion et de la laïcité, du spirituel et du temporel à des questions de séparation juridique de ces instances, ou de distinctions entre théologie et philosophie, mythe, histoire »⁵⁴⁰.

Arkoun opte pour une laïcité « ouverte » et « plurielle ». La laïcité « ouverte » pratiquée comme une attitude critique devant tout acte de connaissance, et comme la recherche de l'expression la plus neutre, la moins colorée idéologiquement pour respecter la liberté de détermination d'autrui, cette laïcité est un progrès majeur de l'esprit.

On note que pour Charfi, cette laïcité « ouverte » ou « plurielle » est une façon d'adopter la manière la plus conviviale pour vivre ensemble. Pour mieux vivre dans une société, il faut adopter ses lois et ses valeurs, tout en prenant en considération les particularités des musulmans.

Partant d'une critique de l'expérience turque, Arkoun note que le kémalisme a porté atteinte au symbole de l'islam tels que le sultanat, les traditions et l'alphabet. Il résume cette expérience dans l'expression d'une « conscience naïve » et d'un « choc culturel ».

Il l'exprime en disant que : « Le regard d'Atatürk sur l'islam d'un côté et de la laïcité d'un autre, est typique de la conscience naïve de la grande majorité des intellectuels musulmans qui, entre 1880-1940, avaient été amenés par leurs passages dans les écoles et

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 43.

⁵⁴⁰ *Ibid.*

des universités européennes, à vivre un choc culturel plus au moins maîtrisé dans la suite de leur existence »⁵⁴¹.

Arkoun résume toute l'histoire de réformisme et toute la politique réformiste et les réduit à un choc culturel et une drame historique. Un constat rappelle la thèse des islamistes qui ne voient dans le projet du réformisme qu'une « *invasion culturelle* ».

Arkoun nous invite à étudier l'héritage islamique sous l'angle de l'anthropologie. Mais une telle étude suffira-t-elle à rendre la laïcité telle qu'il la souhaite, accessible et réalisable dans les sociétés islamiques ? Ou bien cette critique ne fait-elle que nous affaiblir et nous éloigner de la pensée occidentale et remettre en cause les efforts d'un siècle de pensée libre et critique ?

La laïcité est-elle une bataille qui a échoué ? Burhan Ghalioun semble nous laisser entendre que la laïcité, qu'il juge dépourvue de toute légitimité et morale, est la cause de la rivalité entre l'islamisme et l'État⁵⁴².

⁵⁴¹ *Ibid.* , p. 55.

⁵⁴² Burhan Ghalioun, *Islam et politique, la modernité trahie*, Paris, La Découverte, 1997, p. 497.

Chapitre 2. Les penseurs contemporains Abdelmadjid Charfi et Mohamed Talbi : existe-t-il une prédisposition de la société musulmane à la laïcité ?

1. UNE NOUVELLE MANIÈRE DE LIRE LE CORAN

1.1. « Déconstruction » selon Abdelmadjid Charfi

Parmi les penseurs de première ligne, nous trouvons Abdelmadjid Charfi. Selon Abdoul Filali Ansari, il « fait partie des chercheurs qui accumulent patiemment, méthodologiquement et imperturbablement des éléments sur le sujet de prédilection, au point de faire autorité »⁵⁴³ quant à Moncef Abdeljalil, il nous le présente comme réformateur et héritier du mouvement du réformisme puisque « à travers ses apports Charfi réforme la pensée Islamique et rénove la fonction interprétative de l'islam comme religion donnant un sens au monde »⁵⁴⁴. Rachid Ben Zine choisit de qualifier Charfi comme nouveau penseur et lui consacre tout un chapitre intitulé « Abdelmadjid Charfi, une nouvelle compréhension du scellement de la prophétie »⁵⁴⁵.

Nous pouvons ajouter que Charfi a mis en relief une nouvelle méthode de relire le patrimoine islamique. Il a prôné une lecture du Coran sur la base de l'héritage prophétique. Charfi nous invite à découvrir le Coran autrement, à le contempler, essayer d'imaginer et de le confronter au présent et à notre histoire. Autant d'interrogations qui nous révèle l'islam. Comment pouvons-nous interpréter le rapport de la femme avec l'islam ? L'islam a-t-il libéré ou a soumis la femme ? C'est aussi l'islam qui nous guide. Le Coran et la Sunna sont les deux sources de la religion musulmane. Si le Coran, texte sacré et parole de Dieu qui nous oriente,

⁵⁴³ Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 218.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 218.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 213

la Sunna du prophète est un message et une interprétation de ce Coran. L'islam se tient donc *Entre le message et l'histoire*⁵⁴⁶.

Dans la pensée de Charfi, le Coran est la seule source d'hégémonie de l'islam, c'est comme l'explique Kalthoum Saafi Hamda, une « *autorité qui détermine l'islam, insistant sur un Coran recentré sur sa propre dynamique et son historicité* »⁵⁴⁷, contrairement à l'orthodoxie qui selon Saafi Hamda : « *Depuis l'imam Chafi'i, en a une conception essentialiste et a renforcé la Sunna en l'élevant au rôle du Coran pour contrôler tous les domaines de la pensée Islamique* »⁵⁴⁸.

Comme le souligne Saafi Hamda à propos de Charfi, il est remarquable qu'il ait instauré cette nouvelle lecture scientifique du Coran qui se base sur la « déconstruction ».

Dans son livre *Islam entre le message et l'histoire*, Charfi choisit d'aller directement au message du prophète et d'analyser «al- Sīra » en expertise avec les autres religions monothéistes. Cette démarche doit s'accomplir, sachant que la « *représentation que les musulmans se font de la personne et de la vie de leur prophète demeure influencée par des modèles préislamiques ou étrangers à l'islam* »⁵⁴⁹. Charfi retrace ici, comme il le dit lui-même « les caractéristiques du message du prophète ». Il a traité historiquement la révélation en tant que message. D'après lui, cette étude archéologique nous permet de dégager les conditions qui ont accompagné cette période primitive. Il le confirme en disant que : « *La révélation est donc source de connaissance pour le prophète, elle est cet état exceptionnel dans lequel la conscience s'évanouit, les facultés acquises cessent d'opérer afin de laisser émerger ce qui est enfoui dans les profondeurs de l'inconscient, avec une force telle que le prophète est incapable de la refréner et que sa volonté ne s'exerce plus. Alors peut se manifester de façon distincte la représentation particulière de ce que la volonté divine lui dicte, ou bien la découverte incomparable de l'absolu, de l'infini et de l'au-delà, autant de*

⁵⁴⁶ Titre du livre de Abdelmajid Charfi.

⁵⁴⁷ Kalthoum Saafi Hamda, Vers une plateforme de modernisation de la pensée islamique : une nouvelle alternative à travers la pensée d'Abdelmajid Charfi, Mohamed Arkoun et Nasr Abou Zeid, Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III, 2011, directeur : Burhan Gahlioun.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 216.

⁵⁴⁹ Abdelmajid Charfi, *Islam entre le message et l'histoire*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 35.

choses auxquelles l'homme ordinaire ne peut parvenir avec ses moyens intellectuels limités »⁵⁵⁰.

Dans ces conditions complexes, le projet de Charfi, tel qu'il le précise dès le départ, n'est pas de déconstruire l'héritage Islamique pour mettre en danger la foi des musulmans⁵⁵¹, mais au contraire soumettre «al- Sīra » au recours des sciences sociales. Dans ce projet, Charfi rejoint Arkoun dans sa lecture scientifique du Coran et la jurisprudence basée sur la révélation, même si Arkoun, comme le souligne Saafi Hamda, trouve qu'analyser la jurisprudence islamique dans le laboratoire des sciences sociales peut limiter les recherches, puisque : « *La religion demeure un domaine où les sciences sociales sont incapables de fournir toutes les réponses et explications* »⁵⁵².

Mais, si les sciences sociales, comme le note Arkoun, ne peuvent pas nous fournir toutes les réponses, comment pouvons-nous interpréter ce patrimoine ? Suffit-il de se limiter à une lecture coranique et par là s'attacher aux lectures simplistes ? Ou bien faut-il analyser le Coran tout en prenant en considération la Sunna comme source secondaire ? Par quel héritage devons-nous commencer ? Lire le Coran ? Mais il ne nous fournit pas de réponse directe. L'héritage prophétique qui répond aux questions pratiques que chacun de nous se pose après la lecture du Livre ? ou bien lire et mettre en relief la Sunna comme source explicative du Coran ?

Dans son analyse de la relecture du Coran, Charfi indique un chemin qui nous aide à sortir de toute manipulation idéologique. L'une des finalités de la relecture du Coran, comme le souligne Saafi Hamda : « *C'est d'éviter la lecture littéraliste qui conduit à une religion fermée* »⁵⁵³ puisque pour Charfi cette lecture est en elle-même un « *problème central* »⁵⁵⁴. Il justifie son point de vue en rappelant que pour dépasser les divergences et les contradictions que les 'ulamā' découvrent dans le Coran, ils sont appelés à recourir à l'« *abrogation* », car « *certains versets coraniques viennent abolir les prescriptions contenues dans des versets révélés antérieurement. Toutefois recourir à cette notion n'a de sens que si cela indique*

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 46

⁵⁵¹ Il ne cesse de le rappeler dans ses livres : *Islam entre le message et l'histoire, rupture et fidélité*.

⁵⁵² Kalthoum Saafi Hamda, *op. cit.*, p. 251.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 257.

⁵⁵⁴ Abdelmajid Charfi, *Islam entre le message et l'histoire. op. cit.*, p. 62.

contrairement à la position des fondamentalistes, la nécessité de tenir compte de situations nouvelles intervenues à l'époque de la révélation ou après »⁵⁵⁵.

Or, la lecture littérale nous conduit à une religion fermée. Pour lui, l'époque du II^e siècle est l'époque des « codifications ». Cette époque marque selon Charfi, une attention particulière chez les « 'ulamā' » à l'héritage islamique dont le fiqh « *était la première occupation* » tandis que l'État s'occupait de l'organisation de la société.

Le Coran, comme le mentionne Charfi et malgré l'effort fourni par les 'ulamā', les textes coraniques et les ḥadīth, a perdu le caractère « *d'évidence* » à cause de multiples interprétations « *singulières* » qui ont détourné la signification du livre sacré et de la Sunna. C'est pourquoi Charfi tient à redéfinir le statut du Coran. Ce Coran, proclame-t-il la tradition islamique ou bien est-il un texte « divin » dont le messager était un « simple transmetteur » passif. Ce Coran écrit en arabe, le langage du prophète, est-il divin « *dans la mesure où la personnalité du prophète, sa culture et ses conditions de vie individuelle et communautaire ne pouvaient pas intervenir dans l'élaboration de ce texte sacré?* »⁵⁵⁶.

Pour Charfi, il faut prendre en considération le processus historique et le déconstruire même s'il reconnaît que c'est une opération difficile. Il faut selon lui « *traverser les couches épaisses et successives des interprétations et des manipulations qui se sont exercés sur le texte pour remonter au message originel et appréhender toute sa richesse et sa profondeur. Se débarrasser en outre des concepts philosophiques hérités en grande partie de la conscience mythique dominante et des catégories de la pensée grecque qui lui ont été collés au cours des efforts de rationalisation du donné révélé. Le saisir en somme dans sa globalité et dans ses intentions, non dans ses injonctions circonstanciées* »⁵⁵⁷.

Charfi dans son livre *Islam entre le message et l'histoire*, distingue quatre tendances principales pour la lecture du Coran. La première est la lecture traditionnelle. Cette lecture est défendue par « *les hommes de religion qui ont reçu une formation traditionnelle* »⁵⁵⁸. Les tenants de cette lecture prônent une obéissance totale aux 'ulamā' même si ces derniers et pour leurs propres intérêts, détournent le sens des sourates du Coran. La religion dans ce cas

⁵⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁵⁶ *Ibid.*, « L'islam aujourd'hui face à la modernité », *Monde*, 11/10/2007.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, « Penser l'islam aujourd'hui », conférence de l'Université de tous les savoirs, [En ligne], URL : http://download2.cerimes.fr/canalu/documents/groupe_utls/031007.pdf.

⁵⁵⁸ *Ibid.*

« sert alors à les couvrir, défendre celle-ci n'est pas le mobile principal de ceux qui se dressent pour parler en son nom »⁵⁵⁹.

La deuxième lecture, celle des « nouveaux réformistes » dépasse la lecture traditionnelle. Les fidèles de cette école « ne nient pas la dimension législative du Coran, mais estiment que les préceptes et les dispositions légales qu'il contient dans le domaine des relations sociales, sont sujet à évolution lorsque changent les données qui ont présidé à leur adoption »⁵⁶⁰.

Ibn badīs, Allāl al-Fāssī et 'Abdū, sont les délégués de ce mouvement réformiste et malgré tous leurs efforts et surtout leur courage, ce mouvement est resté limité puisqu'il « ne s'appuie pas sur des bases théoriques solides ; d'ailleurs ses partisans sont peu nombreux et (...) a été marginalisé par le courant fondamentaliste »⁵⁶¹.

Les mouvements Islamistes contemporains prônent une lecture qui adapte le texte coranique à la réalité. Charfi souligne que cette position des fondamentalistes « se caractérise par son angélisme et son manque de sens historique »⁵⁶².

La dernière école représentée par Maḥmūd Muhammad Ṭaha,⁵⁶³ a fait preuve d'une courageuse tentative de libérer la lecture du Coran de son aspect idéologique fermé. Le message du prophète est destiné à l'humanité entière et cela montre son aspect universel. Mais Maḥmūd Muhammad Ṭaha, prend en considération la singularité de la révélation par rapport à la situation spatiale et temporelle⁵⁶⁴. Cependant, comme le souligne Talbi, Maḥmūd Muhammad Ṭaha, considère « que les sourates médinoises ne font pas partie de la révélation »⁵⁶⁵. Talbi ne voit pas que Maḥmūd Muhammad Taha puisse réussir dans sa mission. Pour deux raisons : L'une scientifique et l'autre méthodologique. En effet, Taha a suivi un cursus universitaire d'ingénieur, son diplôme ne lui permet guère selon Talbi, de contempler le domaine des religions, son manque de bagages le fait tomber dans le paradoxe. Être spécialiste de la culture musulmane selon Talbi, est la condition principale de la réussite.

⁵⁵⁹ Abdelmajid Charfi, *Islam entre le message et l'histoire*, op. cit., p. 63.

⁵⁶⁰ *Ibid.*

⁵⁶¹ *Ibid.*

⁵⁶² *Ibid.*

⁵⁶³ Réformiste soudanais qui a sacrifié sa vie pour sa position courageuse comme il l'a exposé dans son livre, *Le second message de l'Islam*, il a perdu la vie en 1985, présenté par charfi, *Ibid.* p. 64.

⁵⁶⁴ Maḥmūd Muhammad Ṭaha considère que la révélation à la Mecque est universelle alors que le message du prophète à la Médine ne concerne que ses contemporains; in *Ibid.*, p. 64

⁵⁶⁵ Mohamed Talbi, *Plaidoyer pour un Islam moderne*, Tunis, Cérès, 1998, p. 50.

Taha n'est ni historien ni islamologue donc Talbi ne lui reconnaît pas le droit d'écrire ou de constituer un compte-rendu de l'expérience prophétique. Plus encore, Talbi trouve que Taha n'a pas les compétences de dévoiler ni de « *distinguer avec certitude les sourates mecquoises des sourates médinoises et certains versets de ces dernières ont été révélées antérieurement pour être placées là ensuite* »⁵⁶⁶. Mais malgré la différence de point de vue de ces deux auteurs, Talbi manifestera son mécontentement de la fin tragique qu'a connu le penseur soudanais. Cette fin que nous rappelle, Faraj Fouda le penseur égyptien, lui-même assassiné en défendant les références démocratiques de la liberté. Choquant les adhérents de la modernité, la scène de son assassinat fut un évènement majeur en Égypte.

C'est pourquoi, selon Charfi nous sommes conduits à adopter l'aspect universel du message : « *Revenir au message universel, qui demeure valable, bien que le contexte ait changé* »⁵⁶⁷.

En guise de conclusion Charfi montre que les quatre lectures présentent chacune un point de vue distinct justifié et justifiable. Autrement dit, la quête qui rassemble ces différentes lectures est la même : Chercher la cause du retard des musulmans par rapport aux occidentaux. pour Charfi, les différentes lectures ne suffisent pas. Il reproche aux 'ulamā' de ne pas présenter des solutions concrètes, quant à la position des fondamentalistes, il la qualifie de dangereuse et d'utopiste. Enfin, les réformistes ainsi que Maḥmūd Muhammad Ṭaha, ont une attitude passive envers l'histoire et s'accordent pour « *retenir une partie du message de Mohammad et de laisser l'autre de côté ou bien de l'interpréter, et cela sans garantir réellement qu'une telle interprétation vaille mieux que la position opposée* »⁵⁶⁸.

Charfi remarque que la « *déconstruction* » comme moyen de lire le Coran en suivant les préceptes des sciences sociales peut nous faire sortir de l'aspect idéologique fermé vers un espace plus ouvert. Cela dit, la déconstruction développe la recherche des sciences religieuses islamiques. Il renvoie à l'idée communément admise que nos ancêtres, « *pieux anciens* » avaient gardé une meilleure connaissance de l'héritage du prophète et appliquaient les lois divines. Cette idée confirme l'hégémonie des pieux anciens sur les générations qui les suivaient. Mais cela n'est plus possible aujourd'hui car cette vision : « *Ne tient pas compte de*

⁵⁶⁶ *Ibid.*

⁵⁶⁷ *Ibid.*

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p 65.

l'accumulation chaque jour plus importante des savoirs humains et des éléments de la culture universelle, surtout à notre époque »⁵⁶⁹.

Charfi veut dégager une nouvelle voie pour contempler le Coran et le message du prophète à partir d'une nouvelle lecture qui tient compte du contexte de vie sociale d'aujourd'hui. Si la lecture de « déconstruction » de Charfi va directement au message du prophète, Talbi de son côté, a choisi de désacraliser la Sunna du prophète. Il nous propose une « lecture vectorielle du Coran ».

1.2. Lecture vectorielle selon Talbi

1.2.1. Le Coran est un livre ouvert

Le projet qui lie les deux penseurs, est la lecture moderne du Coran. Cette lecture comme le définit Saafi : « *Se traduit par une réhabilitation du texte dans le sens où c'est une libération du texte des pratiques traditionnelles et des interprétations figées dont le but est de faire ressortir son caractère éthique et universel, sa flexibilité »⁵⁷⁰.*

Talbi le professeur et Charfi l'élève, ont entretenu l'intérêt pour un projet commun qui est de prôner une nouvelle relation entre la langue, la littérature et le Coran.

À cet effet, le rapport entre la langue, la littérature et le Coran est l'un des axes primordiaux du grand domaine des sciences humaines. Depuis longtemps déjà, la littérature a traité la difficulté d'une lecture littérale du Coran. Cette question est évoquée par Mohamed Talbi qui selon son étudiant a préféré la « *lecture vectorielle* ». Charfi présente le penseur comme nouveau réformateur et « *innovateur* ».

En fait, l'approche de la lecture vectorielle a pris de plus en plus d'importance dans le courant des réformateurs et fondamentalistes. Par-là, le livre « *Plaidoyer pour un Islam moderne* », qui proposait une nouvelle lecture du Coran et de l'héritage islamique, nous assure que la porte de « *l'ig̃tihād* » est toujours ouverte. En effet, cette lecture de Talbi en

⁵⁶⁹ Adelmajid Charfi, *Penser l'Islam aujourd'hui*, op, cit.

⁵⁷⁰ Kalthoum Saada Hamda, op, cit.

raison des questions qu'elle a suscitées, justifie le foisonnement des débats qui ont eu lieu jusqu'à nos jours.

Cette démarche, comme nous le dit Charfi, exige une connaissance approfondie du Coran tout d'abord, de l'héritage islamique ensuite, et surtout une perception linguistique qui ne manque pas à Talbi. Cette connaissance multiple est pour Charfi un besoin et une condition pour tout chercheur dans la filière des sciences religieuses en rapport avec la littérature. Il faut ajouter que la particularité culturelle ne doit pas être un obstacle pour le chercheur. Il est indispensable que les spécialistes aient une compréhension multiple des différents domaines.

En effet, Talbi est à la fois historien spécialiste de l'époque aġlabīd, islamologue et penseur libre et moderne en Islam. Ces qualifications marquent la richesse culturelle de notre penseur. Dans son livre « *Réflexions sur le Coran* », nous trouvons Talbi l'islamologue et l'anthropologue qui trace les conditions du travail scientifique. Pour lui, le chercheur scientifique doit être « *objectif* », loin des recours personnels et appartenance idéologique à une école. Cette objectivité est pour Talbi la marque de la « *littérature engagée* » dans laquelle : « *L'œuvre en question se considère comme objective tout en rejetant ce qui ne va pas dans son sens, elle relève alors d'un fanatisme acritique* »⁵⁷¹. Talbi souligne dans ce sens que toute recherche est un effort personnel qui nécessite une certaine distance et l'objectivité loin des passions et des recommandations. Sinon et comme il l'affirme, nous tombons dans « *la passion incontrôlée* » qui « *mène jusqu'à la falsification* »⁵⁷².

Le chercheur, selon Talbi, doit acquérir la tâche de libérer l'esprit de toute décadence que connaît la culture musulmane et rejeter toute fausseté accumulée par ignorance ou mauvaise foi. En dépit de toutes ces conditions pour désigner le bon sens de la recherche, nous pouvons retenir que la philosophie de Talbi est essentiellement le fait de penser librement l'islam.

La lecture vectorielle selon Talbi dépend de la lecture historique et elle diffère de la lecture religieuse décadente. Pour justifier son point de vue, il a fait une lecture historique des versets 34 et 35 de la Sourate 4 : « *Les Femmes* ». La démarche telle que la défend Talbi doit être anthropologique et objective. Ces versets que les fondamentalistes utilisent comme prétexte pour « *mépriser la femme* », et « *dénigrer l'islam* » ont permis à Talbi de souligner que « *l'islam ne permet pas à l'homme de corriger sa femme en la battant ou en humiliant,*

⁵⁷¹ Mohamed Talbi, *Plaidoyer pour un Islam moderne*, Paris, L'aube, 2004, p. 44.

⁵⁷² *Ibid.*

même si ce phénomène était et reste assez fréquent, pas seulement dans les pays musulmans mais également en Occident »⁵⁷³.

Le rapport entre l'historien musulman et le texte religieux est un rapport délicat. Le chercheur doit traduire ses convictions et ses hypothèses selon une démarche et une lecture « anthropologique ». C'est une première étape et non une fin en soi : « *Plutôt une étape épistémologique et méthodologique pour pénétrer dans le sens du texte, dans son point de départ et son but* », ce qui nous mène au « chemin droit » dans lequel nous pouvons « *mettre en évidence les solutions et définir la route à suivre* ».

Aux yeux de Talbi, il faut désacraliser le texte pour se débarrasser des lectures figées et des doctrines immobiles. Cette démarche doit être adoptée comme chemin de salut. Il trouve que le bon Dieu nous a donné la raison et nous a marqué de la foi pour que chacun de nous les utilise. La raison comme la chose la mieux partagée entre les gens, comme le souligne Descartes, nous qualifie et nous distingue du reste du monde. Talbi souligne que dans le Coran le terme « *raison* » apparaît plusieurs fois ce qui signifie que nous devons être à la hauteur de notre responsabilité. Talbi prône ainsi le retour au texte sacré dont l'objectif est d'aller directement au sens premier. Mais qu'est-ce qui caractérise le Coran ?

Dans son livre « *Penseur libre en Islam* », Talbi confirme que la perfection de la langue arabe constitue une difficulté pour le chercheur. Pour cela il invite les linguistes à mieux découvrir les multiples sens des concepts dans le Coran et en premier lieu, le terme même de Coran . Par là, nous constatons que la définition du mot marque la complexité du travail des chercheurs quelle que soit leur discipline.

La lecture moderne selon Talbi, nécessite l'accord sur les définitions des concepts dans le Coran puisque malheureusement « *parmi les traductions, dont chacune porte un sens précis et complémentaire, on est malheureusement contraint de choisir, si bien que certains traduisent par « Lis », alors que d'autres optent pour « Appelle », et d'autres encore pour « prêcher » ou « proclame /lis »⁵⁷⁴.*

La philosophie de Talbi s'appuie aussi sur la définition des concepts. Il rappelle la richesse de la langue arabe qui est pour lui porteuse de paradoxes. C'est « *une langue*

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 6.

⁵⁷⁴ Talbi, M, *Penseur libre en Islam*, Tunis, Cérès, 2013, p. 20.

sémitique, comme le sont l'hébreu, le phénicien, le cananéen, des langues dont la particularité est de faire dériver une foule de mots à partir d'une racine généralement ternaire »⁵⁷⁵. Il remarque que le mot Coran dérive d'une racine « q-r », il ajoute le « phénomène de l'alpha du grec » ainsi que le « a », ce qui donne le mot « qara'a », signifiant : « Lire ». Nous pouvons aussi définir le coran comme l'a souligné Talbi, dans le sens de « transmettre » « qara'a », à quelqu'un c'est-à-dire lui transmettre le message ou bien « transmettre les salutations de quelqu'un »⁵⁷⁶. Le Coran est un livre qui doit être appris par cœur d'abord, sous dictée surnaturelle lorsqu'il s'agit du Prophète, le premier « locuté-locuteur », lu, et donc d'avoir été écrit, pour être sans cesse transmis, et sous forme de prédication, parce que toujours vivant »⁵⁷⁷.

Tout comme Talbi, Charfi fait le constat de ce qui manque à la lecture moderne. C'est la précision, c'est-à-dire la volonté du chercheur de partir des circonstances des versets et d'en explorer les articulations au lieu de s'éloigner du sens. En traitant la question des « Maqāsid » de l'islam comme principes, Charfi met en relief la lecture vectorielle de Talbi qui, tout en dépassant la lecture traditionnelle qui justifie « la compréhension littérale du texte », prend « en considération, de chercher les finalités qui résident dans le texte. »⁵⁷⁸.

La lecture vectorielle nous permet selon Talbi d'examiner en parallèle les trois textes monothéistes pour « en déceler la ligne directrice à travers les différents messages ». Cette méthode, Talbi la définit comme « le vecteur orienté » qui nécessite « une lecture dynamique des textes sacrés » et d' « aller dans le sens voulu par Dieu ». Dans cette perspective, l'homme se voit comme un co-créateur.

1.2.2. La liberté d'interprétation du Coran

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁷⁶ Talbi nous fournit plusieurs définitions que le mot « Coran » peut sous-entendre. Ce qui marque davantage la richesse de la langue arabe et représente une première difficulté devant le chercheur.

⁵⁷⁷ Mohamed talbi, *Ibid.*, p. 20.

⁵⁷⁸ Abdelmajid Charfi, *Tahdīt al-fikr al-islāmī*, Casablanca, Le Fenec, 1998, p. 74.

Adoptant la lecture moderne, Fazlūr Raḥmān⁵⁷⁹ soutient le choix des réformistes. Le Coran « doit être traité comme un tout cohérent et unifié, et non de façon parcellisée, en ne prenant en compte que des versets isolés » et le « coran mérite d'être abordé comme un livre d'éthique et de guidance, duquel peuvent être tirés des principes juridiques. Mais il ne saurait être le « lieu » où l'on peut trouver en permanence une loi toute prête qu'il suffirait d'adopter »⁵⁸⁰.

Dans son approche de la lecture moderne du Coran, Fazlūr Raḥmān invite les musulmans et les non-musulmans à réouvrir le champ de l'interprétation à condition que cet effort soit accompagné par la bonne foi : « La méthode de l'herméneutique coranique dont je parle se préoccupe d'une compréhension de son message qui puisse permettre (la compréhension du Coran) à ceux qui ont la foi en lui et qui veulent vivre de sa guidance. Dans cet effort purement cognitif, les musulmans et les non-musulmans peuvent partager, à condition que ces derniers possèdent la sympathie et la sincérité nécessaire »⁵⁸¹.

Dans son étude consacrée à Fazlūr Raḥmān Rahman, Rachid Ben Zine nous a résumé les outils d'interprétation nécessaires d'après l'intellectuel pakistanais. Tout d'abord, il nous faut : « Une bonne connaissance de la langue arabe, et plus spécialement de la littérature (essentiellement la poésie) de la période préislamique et de la période du temps du prophète », ce qui permet au chercheur d'appréhender la langue arabe et « le langage du Coran ». C'est pourquoi Fazlur soutient une lecture qui se base sur « l'étude littéraire du texte coranique ». Ensuite, la libre interprétation s'appuie sur « une connaissance des circonstances de la révélation, telles que la tradition les a retenues », en plus « la connaissance des versets abrogeants et abrogés dont on sait qu'ils sont cependant un petit nombre » et enfin « la connaissance des versets qui sont d'application générale, et celles des versets applicables à une situation limitée »⁵⁸².

Ainsi, nous pouvons souligner que la démarche que Fazlur a adopté est une démarche qui nous presse d'embrasser l'héritage Islamique mais Fazlur a été trop vite selon Talbi, car il s'est basé sur la seule foi, dans ses recherches alors que Talbi ajoute la raison et le

⁵⁷⁹ Savant pakistanais mort aux États unis en 1988. Il est une figure essentielle des études Islamiques contemporaines et du mouvement de réformisme à l'œuvre dans l'islam. Cité par, Rachid BenZine, *op. cit.*

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 132.

⁵⁸² *Ibid.*

raisonnement logique. Pour Talbi la foi qui oriente Fazlur vers la tolérance est une condition à dépasser. Puisque si cette valeur a représenté un avancement vers la bonne conduite avec autrui, elle est insuffisante à notre époque et pour cela il faut « *passer à un stade supérieur* » ; « *il faut trouver un espace culturel qui bannisse la violence et le terrorisme intellectuel et permette une évolution de la lecture du texte, une lecture qui aille de pair avec l'évolution de la société et de la vie en général* »⁵⁸³.

Si Fazlur se contente de contempler la personnalité du prophète, Charfi nous invite à « *aller directement au message du prophète* ». Talbi, quant à lui, ne se précipite pas et défend l'idée que le Coran est et reste le seul témoin de l'héritage islamique alors que la Sunna a dévié du bon sens. Selon lui, si le Coran est pour les musulmans le code qui unifie tous les musulmans, les écoles théologiques qui prônent la libre interprétation et la richesse du langage ont divisé l'Oumma. Le monde islamique n'a connu que des « *dissidences* ».

La crise que connaît l'Oumma a été causée, selon Talbi par ce qu'il appelle la crise de l'interprétation et le consensus « *iğtihād wa iğmā'* »⁵⁸⁴. Le consensus a été une planche de salut pour la communauté musulmane et l'a empêchée de tomber dans le « *chaos qui survient quand chacun se réfère à son propre Islam* ». la fermeture des portes de l'iğtihād était une phase emblématique dans l'histoire de la civilisation Islamique. Talbi soutient que cette fermeture a facilité la montée du despotisme religieux par les représentants des écoles théologiques. Ces écoles ont cadré l'iğtihād comme un mode de réflexion propre à elles. De ce fait, il sera, d'après Talbi, vain ou même impardonnable tout acte de réflexion hors de ces écoles théologiques. Pire encore, souligne Talbi, ces écoles étaient une source d'hégémonie pour les rois qui visent le jumelage entre la pouvoir religieux et le pouvoir politique et qui adaptent leurs discours en se basant sur les lectures de ces écoles⁵⁸⁵. Il faut alors selon Talbi, appliquer le consensus en se conformant aux conditions de l'époque présente. Le Coran est un livre ouvert et l'interprétation est libre.

« *L'interprétation est libre ou elle n'est pas* ». Talbi fait référence à « Abu al-Ḥayr » pour qui le Coran comprend « *une moitié valable mais le reste, si je voulais, je serais capable de*

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 70.

⁵⁸⁴ Le consensus comme le définit Talbi est « *une voie moyenne tenant compte des positions partagées par l'ensemble ou la majorité des « mujtahids » compétents, attelés à chercher des solutions aux problèmes de la société dans laquelle ils vivent et écoutent les appels* ». Mohamed Talbi, *Penseur libre en Islam*, op. cit.

⁵⁸⁵ Nous nous référons aux quatres écoles théologiques.

faire mieux »⁵⁸⁶. Le pluralisme des interprétations n'est pas un phénomène d'aujourd'hui. Dieu a voulu que l'homme soit responsable sur la terre, et l'a doté de « libre arbitre ». L'interprétation est aussi en « interaction avec le texte ». C'est ce qui manifeste la richesse d'un texte ouvert à des nombreuses analyses et manifestant la reconnaissance de « *la différence* ».

Talbi déclare : « Je suis *coranique* »⁵⁸⁷ et il a l'intention de « réviser » le patrimoine islamique dans les débats fermés ou ouverts et directement à la télévision. Son image négative de l'expérience prophétique et sa Sunna a suscité un nombre exceptionnellement élevé de réactions et commentaires.

Dans la même ligne, Charfi se réfère au choix libre de Talbi. Le Coran est un code éthique, guide moral qui nous oriente dans notre vie quotidienne et fixe les rapports de chacun de nous avec Dieu, avec nous-même et avec l'autre. Mais dans ce livre, nous trouvons également les « *métaphores, les paraboles* » qui exigent une interprétation et n'ont pas été retenues par la « tradition dominante »⁵⁸⁸.

Charfi, identifie donc un moment historique dans la pensée islamique. En effet Le « *scellement de la prophétie* »⁵⁸⁹. C'est la « *clé de l'approche nouvelle* » que Charfi veut évoquer. Par « scellement » nous entendons « *un des noyaux essentiels de la foi religieuse. Le dogme islamique – et il est le seul à le faire au sein des religions révélées - stipule, de fait, que Muhammad est le sceau des prophètes et qu'il n'y aura plus, désormais, de nouvel envoyé divin jusqu'à la fin du cycle présent de l'humanité* »⁵⁹⁰. Ce qui signifie d'après Ben Zine, que le scellement de la prophétie est une fin combinée et éternelle du Coran et de la prophétie. Ainsi sont « cristallisés », les livres sacrés ainsi que les expériences prophétiques antérieures. Cette conciliation est porteuse de risque, car selon Ben Zine, il sera évident de « *concilier le dynamisme de la vie humaine, les changements du monde, et de la clôture de la prophétie* »⁵⁹¹.

⁵⁸⁶ Farhat Dachrawi, « la question de l'hérétique Abu al-Hayr », in *Annales de l'université tunisienne* I, 1964, p. 64 (en arabe), cité par Mohamed Talbi, *Ibid.*, p. 69.

⁵⁸⁷ Il a fondé « l'association internationale des musulmans coraniques » dont il est le président.

⁵⁸⁸ Abdelmajid Charfi, *La pensée Islamique, rupture et fidélité*, op. cit., p. 66.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, *L'Islam entre le message et l'histoire*, chapitre 5, op. cit., p. 95.

⁵⁹⁰ Rachid Benzine, op. cit., p. 238.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 238.

Dans la philosophie de Charfi, le scellement de la prophétie ne doit pas être conçu comme une fermeture de l'effort d'interprétation ou comme il le définit : « *Fermeture de l'intérieur* ». Cette métaphore est utilisée par Charfi pour critiquer la lecture traditionnelle de la prophétie. Il a adopté une nouvelle lecture qui est « *fermeture de l'extérieur* ». Selon Ben Zine : « *Ce qui est fermé, emprisonné, ce ne serait plus l'humanité, mais l'idée d'une « tutelle sacrée » qui lui serait éternellement indispensable* ». ⁵⁹² L'interprétation sera libre car le message du prophète qualifie l'homme de libre, liberté dans le sens de : « *libération de la superstition et des fausses divinités. Libération, aussi, de tout ce qui peut empêcher l'homme d'atteindre un développement autonome* »⁵⁹³.

En somme, Falzūr et Talbi tout comme Charfi, soutiennent l'idée qu'il faut réformer la lecture du Coran sur une nouvelle base scientifique. Les trois penseurs préconisent d'appliquer les lois des sciences sociales et humaines lors de la recherche dans des domaines délicats comme la science religieuse.

2. LA CONSCIENCE MUSULMANE ENTRE FIDÉLITÉ AU CORAN ET INTERPRÉTATION

Dans cette partie, nous voulons analyser la conscience moderne telle que Charfi la voit et l'encourage. Dans ses différents livres, il a mis en accusation le « *fiqh* » qui se base selon lui, sur la lecture littérale du Coran. Les « *ḥudūd allāh* ou les lois divines sont des lois que le croyant ne doit pas dépasser et donc il ne doit pas discuter. Saafi justifie la demande de Charfi, car pour elle, il « *soutient que les aḥkām sont prescrits à la conjoncture de l'époque et ne peuvent répondre aux exigences d'aujourd'hui. Car ils posent problème aux croyants modernes dans la mesure où ils induisent une inadaptation par rapport aux sociétés sécularisées et confirment la dualité schizophrénique de la conscience islamique ; tiraillée entre la clôture dogmatique de pratiques surannées et l'ouverture créatrice d'une modernité conquérante* »⁵⁹⁴.

⁵⁹² *Ibid.*, p. 240.

⁵⁹³ *Ibid.*

⁵⁹⁴ Kalthouma Saafi Hamda, *op. cit.*, p. 379.

Dans sa thèse Saafi n'a pas manqué de suivre les traces de Charfi dans sa quête du salut de la conscience musulmane. Elle a consacré tout un chapitre à analyser « *la modernisation des rapports sociaux* » notamment en ce qui concerne les sujets plus brûlants comme l'apostat, la peine capitale, l'amputation de la main du voleur, l'esclavage et l'infériorité du statut de la femme⁵⁹⁵.

Elle a soutenu, conformément aux lois du Coran « qu'il n'y a point de contrainte en religion », que la lecture littérale a détourné les écritures saintes de leur sens propre et encore que certaines peines capitales n'ont pas de fondement coranique. Charfi pour sa part trouve que : « *La question des pratiques cultuelles se pose bien ainsi, alors que les injonctions et les interdictions du Coran, exigées par les conditions de vie islamique à l'époque de la prédication du prophète, représentent un problème bien moins aigu* »⁵⁹⁶.

Face à ce dilemme, Charfi soutient que nous devons aborder le Coran comme un livre ouvert à « *prendre comme un tout, sans séparer certains versets du reste du texte* »⁵⁹⁷. Il souligne encore que nous devons faire attention et considérer les conditions de consensus, donc « *prêter attention aux raisons pour lesquelles les musulmans du passé l'ont interprété de telle ou telle façon et se sont arrangés pour utiliser à peine un dixième des versets sur un total de plus de six mille, et encore sans tenir compte des répétitions ni du fait que beaucoup d'entre eux sont informatifs, sans aucun caractère normatif* »⁵⁹⁸.

2.1. L'apostasie et la liberté de conscience

Concernant l'apostasie, nous soulignons justement que la loi divine est appliquée sur l'apostat bien que les juristes se soient basés sur un *ḥadīṭ* non fiable⁵⁹⁹, ce qui nous permet de mettre en doute la source de ce jugement. De même, Talbi souligne que la question de la foi est strictement personnelle. Autrement dit, selon le Coran, personne n'est contraint d'embrasser une religion spécifique. Cette qualification de liberté de religion est réduite à l'appartenance ethnique. Autrement dit : La peine de mort qui est réservée à l'apostasie ou

⁵⁹⁵ Kalthoum Saafi a consacré toute une partie pour analyser les notions qui dérangent encore la communauté musulmane.

⁵⁹⁶ Abdelmajid Charfi, *op. cit.*, p. 74.

⁵⁹⁷ *Ibid.*

⁵⁹⁸ *Ibid.*

⁵⁹⁹ Le *ḥadīṭ* est : « quiconque change de religion ; tuez-le ». *Ibid.*, p. 76.

« *ḥukm al-riḍḍa* » jugée conforme aux conditions de l'époque des pieux ancêtres, n'a plus de sens ou n'est pas de source fiable. Car pour lui, « *la foi est un choix libre de l'individu qui ne s'oppose ni ne s'impose à la raison (...) Elle n'a aucun sens si elle n'est liberté et choix* »⁶⁰⁰. Le principe de la liberté est un, qu'il concerne un mode de vie, le choix de se marier ou même d'embrasser une religion. Tariq Ramadan note que la liberté comporte « *le droit, le respect de la liberté de conscience* » et par là chacun est responsable et « *décide de son degré d'implication et de pratique et il n'appartient à personne de l'extérieur de dire quelles sont les prescriptions acceptables ou non. Le droit et le respect de la liberté de conscience et de culte doivent aller jusque-là* »⁶⁰¹. En fonction du statut de l'apostat, nous nous permettons de voir comment coexiste le choix de liberté religieuse en Islam. Est-il permis aux fidèles de s'adorer une autre religion ? En effet, Ramadan confirme la thèse de Talbi et de Charfi, il ajoute que : « *Rien dans le texte coranique n'est explicite et l'on sait que le prophète de l'islam n'a jamais demandé que l'on exécute un être pour le seul fait qu'il ait changé de religion* »⁶⁰².

La lecture « *littérale* » du jugement de l'apostasie s'est basée sur un « *ḥadīṭ aḥad* »⁶⁰³. Il faut attendre le VIII^e siècle quand « Abū sufyan al-Ṭawrī » avance une nouvelle interprétation. Il note qu'« *il appartient à Dieu de juger dans l'au-delà* »⁶⁰⁴. Il montre que le jugement de l'apostasie a été écrit, dans une condition spécifique d'« état de guerre » où le prophète condamnait l'acte de certains qui avaient changé de religion. Ramadan renvoie au ḥadīṭ Abū Sufyan al-Ṭawrī qui : « *Propose une analyse extrêmement précise de situations concrètes et il montre que ce qui était condamné par le Prophète était le fait que certains*

⁶⁰⁰ Mohamed Talbi, *Les enfants de Dieu : nouvelles idées à propos des relations du musulman avec lui-même et avec les autres*, Cérès, Tunis, 1992, p. 33, cité par André Durand, *L'Islam au risque de la laïcité émergences et ruptures*, Paris, L'harmattan, 2005, p. 150.

⁶⁰¹ Alain Gresh et Tariq Ramadan, *L'Islam en question*, Paris, Sindbad, 2000, p. 184. Voir aussi son blog où il regroupe les ḥadīṭ authentiques sur la problématique de l'apostasie ainsi le statut de l'apostat. En occurrence, nous soulignons que Tariq Ramadan ne valide pas une seule hypothèse mais au contraire nous le trouvons suivre une logique paradoxale en admettant l'apostasie et en la refusant suivant le contexte sans jamais expliciter son jugement contrairement à Talbi et Charfi qui sont déterminés dans leur défense de l'apostasie qui sera un choix libre.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 185.

⁶⁰³ Ramadan définit le ḥadīṭ aḥad : « dans la classification des « ḥadīṭ », se dit d'une tradition transmise pour une voie : il peut être considéré comme authentique mais son degré n'est pas le plus élevé. C'est le cas de ce ḥadīṭ rapporté par « Buḥārī », mais non par « Muslim » qui écartait systématiquement un certain rapporteur « Ikrima » quant à l'authentique d'un ḥadīṭ, *Ibid.*

⁶⁰⁴ *Ibid.*

*changeaient de religion, dans une situation de guerre, après avoir récolté des informations sur la communauté musulmane »*⁶⁰⁵.

De son côté Talbi, souligne que cette condition spécifique de l'état de guerre ne doit pas être généralisée sur les musulmans car les conditions ont changé et ce jugement n'a plus de valeur dans un état de droit où nous considérons la liberté comme un droit universel. Il ajoute que dans le Coran, sont énoncées des vérités d'ordres différents qui rassemblent l'absolu, le perpétuel, le particulier et le circonstanciel. Sur ce point, Charfi confirme qu'il faut tenir compte de la spécificité du message transmis du texte sacré et l'altérité du récepteur qui est d'ordre premier. Il note que : « Le Coran ne peut véritablement s'appliquer qu'au message oral que l'envoyé a adressé à ses contemporains. Pour ce qui a été rassemblé après sa mort dans un ordre donné, ce qui a été placé « *entre deux couvertures* », on sait que les compagnons eux-mêmes n'ont pas été d'accord, au début, sur le bien-fondé de cette compilation que le Prophète n'avait ni entreprise ni exigée »⁶⁰⁶.

D'autre part, Maḥmūd ḥussein part du constat qu'il faut dépasser les impasses auxquelles conduisent les confusions de la lecture littérale entre la spécificité du message coranique adressé au Prophète et le message universel. Pour ne pas se tromper sur les particularités du message du Coran, il soutient l'idée que dans « *la science du Coran* » les 'ulamā' doivent poser une harmonie entre la spécificité et les conditions du message pour sortir du blocage et de l'amalgame.

Maḥmūd ḥussein développe ainsi une nouvelle classification des messages dans le Coran. Il distingue trois classifications. D'abord, nous trouvons les versets qui touchent exclusivement le Prophète. Cette première catégorie de versets s'adresse directement au Prophète à qui Dieu envoie ses recommandations.

Maḥmūd ḥussein note qu' « *il existe un certain nombre de versets qui concernent le statut personnel du Prophète et le respect qui lui était dû au cours de sa vie terrestre* »⁶⁰⁷, il ajoute en remarquant : « *On ne voit pas comment, aujourd'hui, le croyant peut prendre au pied de la lettre les prescriptions qu'ils contiennent* »⁶⁰⁸. Il fait appel à un ḥadīṭ authentique rapporté par

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 187.

⁶⁰⁶ Abdelmajid Charfi, *L'Islam, entre le message et l'histoire*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 55.

⁶⁰⁷ Maḥmūd ḥussein, *Penser le Coran*, Paris, Folio, p. 130.

⁶⁰⁸ *Ibid.*

«al-Wāhidī et al-Zamaḥašrī⁶⁰⁹. Ensuite, nous trouvons « les versets concernant des contemporains du Prophète ». Dans cette catégorie, le Coran spécifie certains accompagnateurs du prophète qu'il nomme directement. Ces contemporains sont « *des êtres humains ordinaires, inscrits sans l'histoire du VII^e siècle, ils ne peuvent pas être suivis à la lettre* »⁶¹⁰. Nous citons la personnalité d' « Abū Lahab, l'un des oncles du prophète »⁶¹¹. Enfin, les « versets portant sur des évènements historiques » telles que la bataille de « *Badr* », la « *guerre des Romains* ». etc.

Suite à cela, Maḥmūd ḥussein remarque que pour le texte coranique en tant que base législative, la porte de l'interprétation est ouverte. Mais il a spécifié quelques versets qui ne comportent pas d'interprétations car elles concernent une personnalité spécifique, le Prophète ou l'un de ses contemporains ou plus encore un événement dont on commémore le moment historique et dont le seul but est l'information⁶¹².

Il reste à rappeler que le consensus est un effort humain des fuqahā' qui ont pris en considération d'une part la spécificité des messages du Coran ainsi que les conditions dans lesquelles, il a surgi. Nous rajoutons encore que « *la conscience musulmane* » qui tend vers la modernité nous invite à dépasser les lectures littérales vers une lecture « *vectorielle* » et moderne.

Dans cette optique, nous essayons d'examiner comment Charfī a osé « *moderniser la religiosité* » en reprenant les termes de Saafī, « *Ce qui est légitime, aussi la modernisation de la pensée islamique, c'est l'évidence que « grand nombre de « aḥkām » (prescriptions) qui étaient acceptables dans le passé, car ils ne suscitent aucune objection morale ou pratique, comme les prescriptions qui concernent l'esclavage, « le qassās », la loi du talion, ont été*

⁶⁰⁹ « le Prophète entendit in 'Ubayd Allāh, l'un de ses compagnons, dire : par Dieu, si Muhammad meurt et je suis encore en vie, j'épouse 'A'isha. Dieu révéla : « il ne vous appartient pas d'offenser le messenger de Dieu, ni d'épouser l'une ou l'autre de ses épouses après lui. Cela serait devant Dieu une faute très grave », (XXXIII, 53) (al-Wāhidī, p. 354)(al-Zamaḥašrī, p. 863), *Ibid.*, p. 133.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 135.

⁶¹¹ Nous trouvons toute une sourate consacrée à l'oncle du Prophète : « que périssent les deux mains d'abū Lahab et que lui-même périsse. Sa fortune ne lui sert à rien, ni ce qu'il a acquis. Il sera brûlé dans un feu plein de flammes. De même sa femme, la porteuse de bois. A son cou, une corde de fibres » sourate 111 « Al-Masad : les fibres », *Ibid.*, p. 136.

⁶¹² Dieu fait rappel aux évènements pour l'information de ses fidèles.

dépassées dans la pratique, mais ne l'ont pas été sur le plan théorique comme source du fiqh. »⁶¹³.

Pour Charfi et Talbi, le discours islamique se trouve très généralement dans les références des jugements dépassés sur des questions de la société islamique contemporaine. Les problématiques du prêt, du vin, le licite et l'illicite et l'infériorité de la femme devront être traités autrement.

2.2. Le prêt entre le besoin et la loi

Charfi souligne que la question du prêt avec intérêt « *ribā* » est une opération financière courante dans la société contemporaine. Il se réfère aux trois livres dans lesquels l'interdiction est bien claire. Cette action est interdite car elle : « *Concerne les prêts aux taux énormes. Cette opération entre deux individus avait pour effet d'enrichir l'un d'eux sans qu'il eût à faire le moindre effort, avec comme contrepartie l'appauvrissement du second simplement parce qu'il avait besoin de l'argent* »⁶¹⁴.

En effet, l'accumulation des dettes entraîne la condamnation du débiteur à payer un surendettement ou bien il sera l'esclave du débiteur. Cette condition inhumaine contredit les valeurs universelles de la société. Mais si Charfi soutient l'idée d'interdire le prêt avec intérêt, il souligne que cette loi ne concerne que les individus entre eux. Autrement dit, les banques ne sont pas forcées d'interdire cette opération financière. Charfi avoue que le texte coranique est clair en ce qui concerne les individus mais les banques ne sont pas concernées par cette loi divine. Charfi a recours aux conditions historiques pour démontrer son jugement. Il souligne que pour les banques, le prêt est une opération entre les individus et une institution. Il confirme qu'à l'époque du Prophète les banques sont inexistantes. Encore plus, la banque qui représente l'État fixe le taux d'intérêt dès le premier contact. Si l'individu « *le débiteur* » profite des conditions des débités, l'État selon Charfi, prône le confort des individus en faisant une évaluation des conditions économiques de la société.

⁶¹³ Abdelmajid Charfi, Mourād Hoffmann, *Moutsaqbal al-islām fi al-ġarb*, Damas, Dār al-fikr, 2008, p. 70.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 80.

Charfi adresse ensuite, une critique directe aux banques qui se qualifient d'« islamiques » car selon lui elles n'ont cette qualification que de nom. Elles appliquent les mêmes lois et bénéficient de leur appartenance religieuse. Charfi rappelle que chacun est responsable de ce qu'il a acquis mais cette responsabilité individuelle doit être défendue par la responsabilité collective représentée par l'État. Ce dernier doit protéger les individus par un droit juridique qui incite les gens à pratiquer la justice.

D'autre part, Talbi illustre que le prêt avec intérêt qu'il soit entre individus ou entre l'État et les citoyens était la résultante directe de la politique inégalitaire de la « Zakāt ». Cette loi divine imposée à tous les musulmans n'a pas été appliquée. Il justifie son opinion et accuse les riches d'être la cause directe des inégalités. Dans son livre *L'islam n'est pas voile, il est culte*, il considère que la Zakāt est un « crime de la šarī'a envers Allah et les hommes ». Il se réfère à une image très répandue chez les princes et riches qui selon lui, abusent de leurs pouvoirs financiers et se contentent de ramener les danseuses et les chanteuses en oubliant la misère des pauvres qu'ils devraient aider, ce dont ils n'ont aucune envie. L'aumône, comme loi divine est pour le pauvre une aide et un besoin. Talbi montre que même si les riches pensent à aider les pauvres, ils ne manquent pas de se montrer publiquement pour donner une belle image de leur acte. Pourtant le Coran nous ordonne de prendre en considération les particularités des pauvres. Ceci dit, pour Talbi comme pour Charfi la société est ruinée, la solidarité, semble-t-il, ne signifie plus rien pour les musulmans. Talbi note que le ḥadīth : « *La communauté est comme un seul corps* » aura un sens si nous pensons que le prêt est un moyen de solidarité et non un moyen de s'enrichir et de pratiquer l'esclavage⁶¹⁵.

2.3. Le vin entre le licite et l'illicite

La question du vin entre le licite et l'illicite touche la sensibilité des musulmans. Charfi ne conteste pas l'origine divine du Coran mais il manifeste sa critique envers le détournement de la collecte et de la finalité des messages coraniques. Cette finalité qui peut juger de la valeur des lois divines. Son analyse s'échelonne suivant les diverses interprétations et met en lumière le besoin qu'ont eu les anciens d'enrichir les finalités des passages. Mais il ne cache

⁶¹⁵ Mohamed Talbi, *L'islam n'est pas voilé, il est culte*, Tunis, Carthagoiseries, 2009, p. 148.

pas qu' « *il y a place pour des interprétations variées, en fonction des besoins des croyants, de leur milieu, de leur évolution, de leur culture* »⁶¹⁶. Pour Charfi, ce premier critère doit être accompagné par « l'évolution ». Ce qui nous permet de sortir du dogmatisme et de comprendre le message du Coran et du prophète comme « *message universel* » et « *sans être obligés de le comprendre comme l'ont fait les contemporains du prophète* ». Dans la vision de Charfi, il faut dépasser l'étape où les accompagnateurs suivent « *aveuglément leurs savants et les chefs de file des écoles coraniques et des sectes* »⁶¹⁷ plus encore, il faut contempler la personnalité du Prophète, ses exemples et la souplesse de sa conduite.

Dans son livre, « *Le licite et l'illicite en Islam* », Al-Qaradâwî, introduit le verbe « *écarter* » à la place d'« *éviter* ». Il insiste à donner le sens le plus proche de la traduction. Mais comment l'islam a interdit le vin dans le Coran et dans la révélation prophétique.

Al-Qaradâwî souligne que l'interdiction du vin en islam est introduite d'une façon méthodologique. Comme premier pas, l'islam a interdit la prière en état d'ivresse. Ensuite, il l'a désigné comme un péché plus grand que les profits. Cette formule note Al-Qaradâwî : « *Une méthode sage éducative* »⁶¹⁸. Mais selon le Coran et la Sunna, l'interdiction du vin est évidente et claire. Al-Qaradâwî note que le musulman est interdit de boire ni d'offrir le vin. Il ne s'agit pas d'un remède mais une cause directe des maux qui atteignent la société arabo-islamique. Selon un ḥadīth rapporté par Mouslim, : « *Le prophète a dit : Dieu a interdit le vin. Celui qui parviendra ces versets et qui détient une certaine quantité de vin, qu'il ne la boive pas et qu'il ne la vende pas* »⁶¹⁹, et « *Les gens sortirent tout le vin qu'ils avaient chez eux et déversèrent dans la rue* »⁶²⁰.

Mais le point de vue d'Al-Qaradâwî est largement critiqué par Charfi qui dans ce cadre rappelle que le Coran n'interdit pas le vin et il justifie ses propos en disant que nous ne trouvons pas un verset clair et évident qui interdise le vin. Talbi de son côté confirme ce que dit Charfi. Ils se réfèrent justement à la sourate 4, « *An-nisā (Les femmes)* », verset 43. « *Ô les croyants ! N'approchez pas de la Salat alors que vous êtes ivres, jusqu'à ce que vous compreniez ce que vous dites, et aussi quand vous êtes en état d'impureté [pollués] - à moins*

⁶¹⁶ Abdelmajid Charfi, Mourād Hoffmann, *op. cit.*, p. 89.

⁶¹⁷ *Ibid.*

⁶¹⁸ Youssef Al-Qaradâwî, *op. cit.*, p. 74.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 76.

⁶²⁰ *Ibid.*

que vous ne soyez en voyage - jusqu'à ce que vous ayez pris un bain rituel. Si vous êtes malades ou en voyage, ou si l'un de vous revient du lieu où il a fait ses besoins, ou si vous avez touché à des femmes et vous ne trouviez pas d'eau, alors recourez à une terre pure, et passez-vous-en sur vos visages et sur vos mains. Allah, en vérité est Indulgent et Pardonneur »⁶²¹. Mais si nous nous référons à la Sourate 5, « *al-ma-idah (la table servie)* », verset 90 : « Ô vous qui croyez ! Le vin, le jeu de hasard, les pierres dressées, ainsi que le tirage au sort par des flèches ne sont que des actes impurs de ce que fait satan. Evitez-le et vous récolterez le succès. Le Diable ne cherche qu'à introduire parmi vous les germes de la discordes, de l'animosité et de la haine à travers le vin et le jeu de hasard, et à vous détourner de l'invocation de Dieu et de la prière. Allez-vous donc vous mettre fin ?⁶²²

Nous soulignons que les deux penseurs se joignent pour une lecture réformatrice du Coran. Ils notent que dans le Coran, nous ne trouvons pas le verbe « *interdire* » et cela dit que le verbe « *écarter* » ne doit pas être transposé comme une interdiction⁶²³.

De même, l'analyse de l'interdiction des boissons alcoolisées occupe une place dans l'analyse d'Edgar Weber. Le Coran interdit la consommation du vin et, comme le montrent les salafistes, l'alcool n'est pas permis pour les musulmans. En revanche, la peine juridique comme le montre Edgar Weber, dépend du statut du buveur du vin : « *L'islam sunnite prévoit que le buveur du vin, s'il est un homme libre, est passible d'une peine de quarante à quatre-vingts coups de fouets. Un esclave en reçoit la moitié* »⁶²⁴.

Charfi nous cite une scène célèbre entre le Prophète et un buveur de vin : « *Il se contente de le faire frapper avec un pan de vêtement, une baguette de palmier ou une sandale, à titre de correction* »⁶²⁵. Nous remarquerons la différence entre cette souplesse et la décision du fouet désignée par « 'ali ibn abī-Tālib ». Contrairement aux attitudes des fuqahā qui « *estimèrent que boire du vin était une grave infraction requérant la punition de son auteur* ». Ce précepte religieux ne prenait pas en considération les spécificités individuelles, ce qui a poussé Talbi et ses successeurs à chercher à s'émanciper de la lecture littérale du Coran. Il reste à noter que l'affaire du vin est pour Charfi et Talbi, un choix personnel à partir duquel

⁶²¹ Sourate 4, « *An-nisā (Les femmes)* », verset 43.

⁶²² Sourate 5, « *al-Māida (La table servie)* », verset 90.

⁶²³ Ce qui marque la richesse du vocabulaire de la langue arabe.

⁶²⁴ Edgar Weber, *L'islam sunnite traditionnel*, Belgique, Brepols, 1993, p. 141.

⁶²⁵ Abdelmajid Charfi, *Labināt*, Tunis, Dār al-Ġanūb lil-našr, 1994.

chacun pratique son droit de boire. Ils notent aussi que la société tunisienne n'a pas encore toléré d'une façon générale les buveurs du vin pour des raisons culturelles. Ces derniers préfèrent rester discrets dans les bars ou bien chez eux. La question du vin doit être jugée comme une question de comportement et non pas de valeur.

Ce Coran qui tolère les buveurs selon Charfi et Talbi, a donné une place favorable aux femmes qui conservent leur droit (égalitaire) dans l'héritage.

2.4. Nécessité d'une conscience moderne dans le regard sur la femme.

La compréhension de la position que la femme détient dans la société orientale ne se raccourcit pas à la seule interprétation des discours islamiques parfois contradictoires. Les conditions sont parfois difficiles à évaluer, ainsi que les images véhiculées par les médias car la pluralité des phénomènes qui font ambiguïté ne sont pas eux-mêmes clairement distingués dans la loi face au besoin d'une analyse sociale approfondie. Charfi et Talbi ont un besoin immédiat de renouveler la science de l'homme. La quête de moderniser la conscience musulmane est un parcours vers la liberté. Ce projet adopté par Charfi et Talbi avant lui, nécessite que nous analysions encore le statut « *inégalitaire* » de la femme, mais à présent, à la lumière des sciences sociales et de la linguistique.

Talbi soutient l'idée que nous devons revenir à l'histoire, au texte, par une approche anthropologique et sociologique et décaper la jurisprudence islamique de ses scories. Il envisage de libérer la femme des erreurs fatales qu'elle a subies. La femme, selon Talbi, est victime d'une déviation d'interprétation du Coran, « *un problème de comportement social beaucoup plus qu'un problème fondé en religion* »⁶²⁶.

Il change de perspective de recherche. Il prend en considération le contexte social puisque : « *Dans le Coran, la manière de s'habiller relève historiquement de questions de société et non de religion. En outre, aucun passage n'impose aux musulmans de porter un habit religieux. Le voile prétendument islamique ne s'appuie en rien sur un passage*

⁶²⁶ Mohamed Talbi, *Plaidoyer pour un Islam moderne*, op. cit., p. 65.

coranique »⁶²⁷. Il nous semble nécessaire de mettre en rapport la conception sociologique de chacun et l'attitude qu'il adopte envers le monde. Si l'islam selon Talbi, rime avec conflit, il serait opportun de s'interroger sur les causes qui donnent naissance à sa vision.

Talbi l'historien, comme il se présente souvent, souligne que sa tâche ne manque pas d'importance parmi les spécialistes des études islamiques bien qu'il n'ait pas suivi de formation particulière. Son refuge dans l'histoire est essentiellement un recours à un moment historique bien déterminé : La révélation et surtout la période après la mort du prophète⁶²⁸, lui ont permis de fixer son objectif de lecture vectorielle. Partant de la démarche anthropologique et sociologique, Talbi a recours à sa foi et à sa liberté. Il fait recours à « abū ḥanīfa »⁶²⁹ qui dit : « *Ce sont des hommes et nous sommes des hommes* »⁶³⁰. Cet aspect égalitaire d'après Talbi, marque une attention particulière de Dieu envers chacun de nous. La liberté est partagée et doit être consommée et assumée sans modération. Encore plus, Talbi comprend le message du Coran comme un message universel et particulier : Universel dans le sens où Dieu fait appel à tout le monde par l'intermédiaire des versets directs, particulier dans le sens où le Coran selon Talbi, s'adresse à chacun de nous. Cette parole vivante comme l'interprète Talbi et comme le dit le ḥadīṭ : « *Lis le Coran comme s'il était révélé à toi-même* »⁶³¹.

Cependant, nous parvenons à un paradoxe : D'une part Talbi fait référence aux ḥadīṭ et fait appel à la « Sīra » du prophète et d'autre part, il prône que seul « *Le Coran oblige* ». Interviewé par Catherine Farhi, Talbi propose d'examiner l'enjeu de la femme dans la religion en entretenant strictement avec sa lecture personnelle du Coran. Selon lui, la šarī'a, deuxième source d'interprétation ne doit plus être prise en compte. Répondant à la question de Catherine Farhi concernant la réforme de la parole divine, Talbi rappelle que des thèmes comme l'apostasie ou le voile sont sujets à des interrogations auxquelles seul le Coran peut répondre.

⁶²⁷ *Ibid.*, « Le voile », *Le monde des religions*, Janvier-Février 2004, cité par François Joradan, *Dieu des chrétiens, Dieu des musulmans*, Paris, Flammarion, 2012, p. 44.

⁶²⁸ Ces deux moments pour Talbi sont cruciaux car : « Au moment de la révélation du texte coranique, une lutte atroce a sévi entre le prophète et les forces conservatrices qui pesaient de tout leur poids pour stopper le mouvement d'innovation. Le prophète mort, les forces conservatrices se sont saisies du texte pour en donner une lecture de plus en plus conservatrice, au point parfois de le déformer », Mohamed Talbi, *op. cit.*, p. 65.

⁶²⁹ Chef de l'école juridique « al-Ḥanafīa ».

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 65

⁶³¹ *Ibid.*

Il rappelle la scène célèbre de la lapidation au Nigéria⁶³². Si selon Talbi, le châtement envers l'adultère n'a pas de source dans le Coran, comment est-il possible de se retourner vers la Sunna ? Pour lui, c'est donc une erreur de se projeter sur les textes de la Sunna alors que le Coran fait foi en premier lieu. Cette Sunna doit être conforme au Coran. Mais elle ne l'est pas car « elle a été remise en question dès sa naissance. Dans un texte, vous avez trois cents ḥadīṭ (épisodes rapportées de la vie du Prophète), chez « al-Buḥārī » vous en avez cinq mille, chez d'autres, trente mille. Les musulmans ne sont pas d'accord sur la sunna. C'est le cœur du problème de la réforme »⁶³³.

Il pousse son analyse jusqu'au bout et accentue que si « certains ḥadīṭ se contredisent, d'autres sont absurdes »⁶³⁴. Cette approche va écarter l'opposition entre la Sunna et le Coran. En proposant la voie réformiste, Talbi déclare concrètement que « le Coran est le seul critère pour lui et « Tout ḥadīṭ en contradiction avec le Coran, avec sa lettre ou avec son esprit, est à écarter sans appel. Seul le Coran Oblige »⁶³⁵.

À partir de cette remarque fondamentale, nous pouvons déduire la nature de la lecture vectorielle telle qu'elle est dégagée explicitement par Talbi : « *Le vecteur orienté* » exige que les sciences humaines, amène le chercheur au-dessus de lui-même vers la transcendance de l'amour de Dieu. L'histoire de l'islam est marquée par des inspirations utopiques où la religion prend une place très importante. Le volet que Talbi intitule « *Coran et ici-bas* », a pour but de suivre les circonstances historiques non pas d'argumenter les faits mais dans l'optique d'une « *lecture finaliste* ». Cette nouvelle lecture dépasse l'analogie en confrontant les problèmes afin de les résoudre. Il invite à changer le champ lexical des études sociales, il envisage de lire La sourate « *Les Femmes* » non pas dans un contexte d'inégalité mais de tolérance. Le verset de la sourate « *Les Femmes* » : « *N'exprime pas une approbation, mais une tolérance assortie de réprobation. Cela signifie qu'au moment opportun, cette tolérance devra disparaître puisqu'elle a été accordée dans un contexte particulier et qu'elle est globalement réprouvée* »⁶³⁶.

⁶³² C'est une scène de lapidation dont une « Safiya » une femme accusée pour l'adultère.

⁶³³ Catherine Farhi, « Seul le Coran oblige », entretien avec Mohamed Talbi, *Le Nouvel Observateur*, 4 juillet 2002.

⁶³⁴ *Ibid.*

⁶³⁵ *Ibid.*

⁶³⁶ Mohamed Talbi, *op. cit.*, p. 68.

Que ce soit dans l'ordre religieux, politique ou dans la vie quotidienne, la femme doit être considérée comme un citoyen égalitaire à l'homme. La société orientale patriarcale est fondée sur un principe de supériorité masculine. Cette « illusion » a permis à la religion d'exercer son influence. Ajoutons aussi, les écoles éthiques, bien que nous soulignons une différence de forme et de fond, se sont attachées à l'idéologie de l'autorité de l'homme.

Le partage de l'héritage sera un bon exemple et nous donnera l'occasion d'analyser la difficulté des réformateurs à changer la loi religieuse qui exigeait une inégalité, au moins dans ce domaine d'ordre juridique.

Si les lectures traditionnelles⁶³⁷ soutiennent que l'adaptation du religieux aux conditions historiques représente une trahison envers l'« intemporalité » du message divin puisque selon eux « *si l'islam n'était pas intemporel il serait mort depuis longtemps* »⁶³⁸, Charfi s'attache à la perspective de la modernité face à l'interprétation figée. Pour lui, il est un moment où les intellectuels auront le bon réflexe et sauront entrevoir une lecture du sens, à la lumière des valeurs historiques.

L'exemple de l'héritage n'échappe pas à la règle. Il fait une comparaison entre la « *volonté du Coran de ne pas priver les femmes de leur part d'héritage* » et « *la façon dont les imâms des écoles juridiques et leur imitateurs jusqu'à nos jours considèrent les versets qui énoncent ce principe comme une solution pratique, obligatoire et définitive, alors qu'ils sont, à l'évidence, comme les autres versets consacrés à l'héritage, inapplicables en de nombreux cas, sinon d'une façon un peu arbitraire que les 'ulamā' appellent la réduction* »⁶³⁹.

Il est pressant pour Charfi d'apporter une réplique scientifique au phénomène de la lecture traditionnelle et de faire sortir les musulmans de la décadence. Il se montre critique face à l'hypocrisie des fondamentalistes qui ont détourné le sens des versets du Coran. Prenant la polygamie, comme exemple, Charfi rappelle que si le Coran y « *a fait allusion une seule fois, au début la sourate « les Femmes », où elle est assortie d'une condition, à savoir éviter une injustice à l'égard des orphelins* »⁶⁴⁰, l'homme oriental a profité de cette

⁶³⁷ Lectures traditionnelles qui s'attachent aux préceptes de la lecture littérale du Coran. Nous nous référons aux lectures faites par Al-Qradâwî et Qutb. Ces deux lectures peuvent résumer la tendance de cette trajectoire.

⁶³⁸ Mahnaz Shirali, *Entre Islam et démocratie, parcours de jeunes français aujourd'hui*, Paris, Armond Colin, 2007, p. 77.

⁶³⁹ Abdelmajid Charfi, *L'Islam entre le message et l'histoire*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 91.

⁶⁴⁰ *Ibid.*

« *allusion* » et a bénéficié des interprétations littérales. Charfi dénonce l'intention médiocre des hommes qui ont oublié le deuxième sens des versets à savoir la condition de position équitable entre les femmes et l'injonction d'appliquer l'égalité dans la charité, deux valeurs que personne ne peut atteindre.

Pour Charfi, la question principale est de revoir les positions adoptant à la femme une place inférieure et non tout simplement différente et complémentaire. La première position défendue par les fondamentalistes⁶⁴¹ voit en la femme un instrument de plaisir, pour assouvir un désir sexuel en « *lui imposant le voile et en la confiant à la maison et à sa fonction de mère* »⁶⁴².

Pour Charfi, la situation socio-culturelle de la société féminine nécessite une analyse en rapport avec la nouvelle pensée sociale. La polygamie, système social répandu dans la société orientale, ne doit pas nous aveugler sur les lacunes de la vie conjugale. Il se penche ainsi sur un phénomène « *le mariage temporaire* ». Cette habitude, selon Charfi, était abolie chez les sunnites. Un autre exemple qui, aux yeux de Charfi, exprime bel et bien le statut d'infériorité de la femme. La « *répudiée ou la veuve* » doit attendre la période de « *l'istibrā* ». Quelle soit veuve ou répudiée, la femme sera mise à la quarantaine pour que la société puisse « *certifier que la femme n'est pas enceinte* » contrairement à l'homme qui peut épouser à la veille même du décès de sa femme car il n'est pas concerné par cette période d'attente. Charfi constate que ce jugement n'a plus de valeur dans notre société contemporaine qui est bien équipée des moyens scientifiques et des hôpitaux spécialisés. Il sera facile de faire passer à la femme un simple contrôle pour que son entourage puisse savoir si elle est enceinte ou pas.

Nous constatons que Charfi veut impérativement anticiper les blocages devant la conscience musulmane. Il est clair que la société tunisienne qui est d'une nature paradoxale, entre l'appartenance au monde oriental et le vouloir d'embrasser la modernité, n'est pas encore prête à évoluer de l'intérieur. Pour Charfi, comme pour Talbi, C'est le moment pour la société tunisienne de dépasser la tradition fermée vers un avenir de transcendance et de valeurs universelles. Les femmes peuvent choisir librement de vivre avec leurs corps, de le

⁶⁴¹ Par « les fondamentalistes, nous nous référons aux lectures de Al-Qadāwī et Al-Banna et Qtub, qui pour Charfi soutiennent cette lecture qui s'attache à minimiser le rôle de la femme dans la société. le foyer sera selon eux le lieu le mieux équitable pour la femme. Cette thèse que Charfi, Bouhdiba et Talbi ne manquent pas d'ironiser.

⁶⁴² *Ibid.*

contempler et même le sacraliser. Sur cet enjeu se base la pensée féminine. Que faire ? Quelle attitude doivent-elles choisir ? À cette problématique, nous essayerons de répondre avec Olfa Youssef, Amel Grami et Iqbal Gharbi.

Chapitre 3. Position de la pensée féminine tunisienne entre vie sociale et laïcité

1. OLFA YOUSSEF : LA FEMME EN QUESTION

Olfa Youssef a traité la question de l'égalité entre homme et femme. Dans ce cadre de réflexion, elle souligne que, les penseurs musulmans ont toujours tenté de « limiter les dégâts » en essayant de s'approprier le féminisme. Le sociologue Abdelaziz Ben Abdallah affirme que : « *Le musulman est féministe par définition car il y'a un Ḥadīth authentique qui compare la femme à du verre qu'on doit ménager non seulement à cause de sa faiblesse mais à cause de l'amour que le Prophète lui porte et qui est défini dans un autre ḥadīth. Dans un troisième ḥadīth du Prophète, la femme est comparée à l'homme comme sœur germaine* »⁶⁴³.

Ceci dit, que la femme ne doit pas être traitée comme inférieure que l'homme doit aimer et veiller sur elle et protéger. En l'occurrence, elle doit être l'égale de l'homme en droit et en devoirs comme le confirme Le Coran qui a défendu explicitement les droits de la femme.

Il faudrait par conséquent , débarrasser la notion de « femme » de tous les facteurs qui la rendent inférieure. On est sensé apprendre à reconnaître le corps de la femme : C'est ce qui a poussé Qāsim Amīn à appeler dès le début du XX^e siècle à débarrasser la femme du voile, puisque ce dernier l'empêche de progresser. En fait, le voile ou le foulard islamique est une source de domination de la société patriarcale sur la femme individu.

Il convient de démystifier et de désymboliser la femme de toute connotation culturelle afin de l'intégrer convenablement dans la vie sociale. La littérature doit s'engager et abandonner les stéréotypes qu'elle utilise pour décrire la femme et s'associer au combat pour sa liberté et son égalité avec l'homme.

Le livre « *Confusion d'une musulmane* » a provoqué les chercheurs et la société en général⁶⁴⁴. Dans ce livre, Olfa Youssef met en cause les interprétations et toutes les lectures

⁶⁴³ Abdelaziz Ben Abdallah, « Le musulman est féministe par définition », *le Soleil du Dakar*, [En ligne], URL : <http://abdelazizbenabdallah.org/Interviews/docs/doc15.pdf>.

⁶⁴⁴ Son livre a fait une polémique qui a duré plusieurs semaines. Elle a été traitée d'apostat. Mais la nouvelle génération des jeunes a réagi positivement avec son œuvre. Outre les débats formels, Olfa Youssef n'a pas hésité de contacter la masse populaire qui la découvre en tant que féminine et chercheur. Ce qui fait l'exception chez Olfa Youssef, c'est sa logique et la simplicité d'évoquer de sujets tabous. Malgré les critiques elle a continué ses recherches. Nous notons une bibliographie riche pour un jeune chercheur. En 1994, elle a rédigé un essai sur

du Coran ainsi que la Sunna, tout en présentant au fil des idées les questions que chaque musulmane devrait se poser.

Olfa Youssef ne fournit pas les réponses, car selon elle, les questions d'ordre religieux et qui touchent les musulmanes doivent les inciter à réfléchir davantage et à chercher plus loin. Le Coran est valable pour tous les lieux et les temps, mais les interprétations humaines ne semblent pas en état de mouvement et ne suivent pas les changements que connaissent les sociétés modernes.

Parmi les sujets repris dans son livre, nous trouvons des thèmes-clés de l'islam, tel que l'héritage, le mariage et les relations entre femmes et hommes. Nous constatons qu'Olfa Youssef ne s'arrête pas au champ d'étude classique, mais le dépasse pour étudier la vie sexuelle dans la société musulmane, un sujet résolument classé affaire masculine.

D'une manière intelligente, Olfa Youssef s'appuie sur des textes coraniques et sur l'analyse des antécédents. Les contradictions multiples et les confusions nécessitent une lecture approfondie. Dans ses propos, elle remarque que les éclaircissements donnés par les « šīḥ », sont typiquement d'ordre masculin. Elle a osé montrer que ces interprétations ne sont faites que pour satisfaire leurs égos et maintenir la société patriarcale.

À titre exemplaire, prenant le sujet de l'héritage, Olfa Youssef explique la tendance des interprétations par le vouloir de maintenir l'imminence sur la femme. Les lectures du Coran par les šīḥ justifient cette domination car, selon eux, l'homme est responsable de sa famille, c'est lui qui doit sortir pour travailler. La femme doit prendre soin de sa demeure, comme si la femme ne pouvait pas travailler ou bien qu'elle avait achevé son parcours scolaire uniquement pour rester à la maison, ironise-t-elle.

En matière de mariage, dans le Coran, nous pouvons identifier plusieurs versets qui invitent le musulman à se marier. L'homme, souligne notre penseur, a le droit d'épouser une femme et jusqu'à quatre, sous condition d'établir l'égalité entre elles. Il peut divorcer sur sa simple demande contrairement à la femme.

L'homosexualité, ce sujet tabou dont la méconnaissance et l'incompréhension ont donné lieu à plusieurs interprétations parfois contradictoires, a suscité plusieurs critiques à Olfa Youssef. Dans le Coran, Dieu condamne le peuple de « Lūṭ ». Dans la Sourate « al-Naml, Les

« La recherche sur le discours du Soud « Barrage » du Messaidi », 1994, 1997 « Le Coran au risque de la psychanalyse ». Dans la même année nous trouvons aussi « Déclaration sur La femme dans le Coran et la Sunna », en 2008, « Confusion d'une musulmane ».

Fourmis », Lūṭ a condamné les actes de son peuple en disant, « *Vous vous livrez à la turpitude alors que vous voyez clair* », « *Vous allez aux hommes au lieu de femmes pour assouvir vos désirs ? Vous êtes plutôt un peuple ignorant* ». Comme elle l'a démontré, la femme est absente, elle n'est donc pas la seule cause du péché comme le laisse entendre les penseurs islamistes.

Dans un autre livre « *Dieu seul sait* », Olfa Youssef a essayé de répondre aux critiques faites à ses écrits. D'une manière intelligente, elle pousse le lecteur à revenir aux sources et l'invite à distinguer les contradictions. Elle s'attache qu'elle traite des questions d'ordre religieuses en tant que chercheur et féministe sans elle s'approprie le domaine des 'ulamā'. À travers son livre « *Confusion d'une musulmane* », elle nous invite à reconnaître ses droits comme ceux d'une femme libre.

2. AMEL GRAMI : LE PENSABLE ET L'IMPENSABLE DANS LA JURISPRUDENCE ISLAMIQUE

Dépassant le champ d'étude limité sur la femme, Amel Grami nous propose de tourner notre regard vers le citoyen. Ce citoyen a son importance, nous dit-elle et il fera son entrée dans la société comme « *une identité consciente* ».

Autrement dit, Grami rejoint Charfi et Arkoun qui réclament une nouvelle lecture du Coran. Pour elle, la notion de citoyenneté est le fait de « *l'État émergent* ». Auparavant, l'homme restait assujéti à la religion et aux lois de la jurisprudence qui en dépendaient. Le statut du « *citoyen* » n'est offert qu'avec la Déclaration des droits de l'Homme. C'est la Nation qui reconnaît ses citoyens.

L'État universel se basait sur les formes traditionnelles d'organisation politique pour annoncer « *le Citoyen comme statut juridique par le biais de la nationalité comme lien d'appartenance fondée cette fois-ci sur la volonté et non plus sur le hasard de la procréation. Point de place donc à la prédestination qui, autre fois, emprisonnait l'individu dans une appartenance perpétuelle à la communauté et l'engageait dans un destin commun. L'individu par l'effet des textes juridiques du XIX^e siècle fera une montée cahotante mais progressive et*

le couronnement sera en Tunisie le Code de la nationalité de 1963 qui fonde une appartenance laïque ne réfèrent aucunement ni à la foi, ni au sexe »⁶⁴⁵.

Autrement dit, ce changement est radical. Le citoyen se considère comme étant un point d'attachement au territoire qui va se conjuguer au pluriel pour aboutir à une appartenance juridique nationale plurielle. Cette appartenance se fait actuellement à l'État, aux États et non plus à la seule communauté et c'est exactement là où réside la mutation. Ceci n'a été possible que grâce à l'enterrement de la foi comme règle d'appartenance et grâce à son remplacement par la nationalité en tant que lien juridique. Nous en concluons que la nationalité est obligatoirement universelle, elle ne se réfère ni à la foi ni au sexe pour désigner le lien d'appartenance.

C'est le Droit de l'individu qui protège évidemment sa liberté, et le droit doit répondre à la demande, la citoyenneté est créée et établie dans les champs du droit et celui de l'État. D'ailleurs, il s'agit d'après le juriste Abdel Fattah Amor, d'une :« *Reconnaissance constante* ».

Dans ce contexte, la liberté de croire dans divers pays musulmans, souffre de quelques bavures et elle n'est ni générale ni absolue. D'emblée, elle n'est pas générale car « *elle n'est pas acceptée pour toutes les religions et tous les courants religieux* »⁶⁴⁶. Plus encore, la liberté de croire n'est pas absolue, dans plusieurs États musulmans, « *la renonciation à l'islam – apostasie- n'est pas admise et très souvent elle est assortie de la sanction pénale la plus grave. Le problème de l'apostasie continue à être perçue avec beaucoup de passion et parfois d'intolérance dans le monde musulman* »⁶⁴⁷.

Et pourtant, les textes internationaux sont très clairs. En effet, la Déclaration universelle des droits de l'Homme de 1948, le Pacte sur les droits civils et politiques de 1967 et la Convention de 1980 des Nations Unies sur l'exclusion de toutes formes de discrimination basées sur la religion considèrent le changement de religion comme un droit acquis⁶⁴⁸.

⁶⁴⁵ Ali Mezghanni, *L'État inachevé : la question du droit dans les pays arabes*, Paris, Gallimard, 2011, p. 207.

⁶⁴⁶ Abdelfattah Amor, « Constitution et religion dans les États musulmans », L'académie internationale de droit constitutionnel, 10^{ème} session, Tunis, 2004, p. 66

⁶⁴⁷ *Ibid.*

⁶⁴⁸ Voir notamment à propos de la question des droits de la femme en islam et dans le monde arabe. Les travaux de Faiza Tobich, *Les statuts personnels dans le monde arabe*, [En ligne], URL : <http://books.open>. Du côté tunisien nous référons au oeuvres de Yadh Ben Achour : et Sana ben Achour, « le Code tunisien du statut personnel, 50 ans après : les dimensions de l'ambivalence », dans son article Sana Ben Achour entame une comparaison, sur le sujet des droits de la femme, entre la référence internationale et la référence islamique des droits de l'homme [En ligne], URL : <https://anneemaghreb.revues.org/89>.

Mais en ce qui concerne la *Déclaration des droits de l'Homme en Islam* du 5 août 1990⁶⁴⁹, la *ridda* n'est pas appliquée en tant qu'une liberté de culte ou liberté religieuse, mais comme un acte qui nuit à la société musulmane.

Dans cet esprit, la comparaison entre les deux déclarations est vivement critiquée par les chercheurs. Pour Ali Merad, l'islam a étudié la société islamique de point de vue de la vie morale. Ainsi ce caractère est affirmé dans la déclaration des droits de l'Homme en Islam que ce soit de cette de 1983⁶⁵⁰ ou 1990.

En effet, selon la déclaration datée de 1983, selon l'article XII, nous soulignons le « Droit à la liberté de croyance, de pensée et de parole ». Ils sont résumés ainsi :

a) Toute personne a le droit d'exprimer ses pensées et ses convictions dans la mesure où elle reste dans les limites prescrites par la loi. Par contre, personne n'a le droit de faire courir des mensonges ni de diffuser des nouvelles susceptibles d'outrager la décence publique, ni de se livrer à la calomnie ou à la diffamation, ni de nuire à la réputation d'autres personnes.

b) La recherche de la connaissance.

c) Droit et devoir de se protéger.

d) Droit à l'information.

e) Personne ne doit mépriser ni ridiculiser les convictions religieuses d'autres individus ni encourager l'hostilité publique à leur encontre. Le respect des sentiments religieux des autres est une obligation pour tous les Musulmans.

L'article XIII « Droit à la liberté religieuse » : Toute personne a droit à la liberté de conscience et de culte conformément à ses convictions religieuses.

De même concernant la logique de comparaison entre la déclaration universelle et islamique des droits de l'homme, nous trouvons que Maurice Borrmans et Ali Merad sont unanimes sur les mérites de la déclaration universelle. Par des qualités plus spécifiques, la déclaration islamique semble-t-elle moins répandue dans le monde occidental. De cette

⁶⁴⁹ L'article 22 : Tout homme a le droit d'exprimer librement son opinion pourvu qu'elle ne soit pas en contradiction avec les principes de la chari'a. Tout homme a le droit d'ordonner le bien et de proscrire le mal, conformément aux préceptes de la chari'a.

L'information est un impératif vital pour la société. Il est prohibé de l'utiliser ou de l'exploiter pour porter atteinte au sacré et à la dignité des prophètes ou a des fins pouvant nuire aux valeurs morales et susceptibles d'exposer la société à la désunion, à la désintégration ou à l'affaiblissement de la foi.

Il est interdit d'inciter à la haine ethnique ou sectaire ou de se livrer à un quelconque acte de nature à inciter à la discrimination raciale, sous toutes ses formes. Ali Merad, « Islam et droits de l'Homme », (dir.), M. Agi, Paris, Des idées des hommes, 2007, p. 255.

⁶⁵⁰ *Ibid.* , p. 201.

comparaison, Maurice Borrmans remarque qu'il existe une évaluation reconnue entre les trois déclarations islamiques. En ce qui concerne la première, (1981), il note que cette déclaration composée de 23 articles maintiennent : « *Les principes théologiques et affirmations idéologiques y confluent dans la description de la parfaite société islamique* »⁶⁵¹. La deuxième (1990), a bien tenu compte de la déclaration universelle. Même au niveau du nombre nous trouvons 25 articles, sont plus courts et « *Ne comportent aucune référence au Coran et à la Sunna, bien que le vocabulaire et les expressions y soient souvent coraniques* »⁶⁵². Enfin, la *Charte arabe des droits de l'Homme* de (1994). Cette charte de 43 articles est « *d'un caractère religieux auquel s'ajoute aussitôt une marque plus spécifiquement humaniste dans le cadre de la Nation arabe* »⁶⁵³. Nous soulignons que la liberté de religion est un droit pour chacun. Selon Maurice Borrmans, il existe une problématique linguistique dans les trois déclarations que les traductions et les interprétations ne sont jamais fidèles au texte original. Ensuite, la référence islamique de ces déclarations est présentée comme définitive et canonisée, ce qui limite par la suite, les conditions de liberté universelle. Enfin, selon les déclarations islamiques, le Dieu a des droits sur l'être humain. De ce fait, ce dernier se trouve dans l'obligation et non dans le choix. Cette traduction est paradoxale. Maurice Borrmans souligne en guise de conclusion, que la jurisprudence, qui définit et organise la vie morale et sociale des individus, ne peut-elle limiter les droits universels de l'homme. Sans nous donner une réponse concrète, Maurice Borrmans n'a pas essayé de sanctionner les trois déclarations mais tirer notre attention sur la problématique de liberté de croyance.

En 2006, 'Abd arrahmān Aabd al-Mannān, un afghan qui a créé une polémique après sa décision de se convertir au christianisme. Il a été obligé de divorcer sa femme et perdre sa vie conjugale. Il a été emprisonné puis relâché sous la pression de la presse mondiale. Nous nous rappelons aussi l'affaire Salmān Rušdī condamné à mort par l'Imām al-Ḥumaynī

⁶⁵¹ Maurice Borrmans, « Convergences et divergences entre la Déclaration universelle des droits de l'Homme (1948) et les déclarations de l'homme dans l'Islam », *Conscience et liberté*, Berne, pp. 31-45, [En ligne], URL : <http://www.libertereeligieuse.com/cel/CL60.pdf>.

⁶⁵² *Ibid.*

⁶⁵³ *Ibid.*

En islam, un apostat est tout : « *Musulman qui renie ouvertement l'islam par la parole (al-qawl) ou par les actes (bilfi'l) est appelé renégat (mourtadd)* »⁶⁵⁴.

Dans la jurisprudence du « *Hadd* »⁶⁵⁵, Ṭāhā ḡābir al-‘alwānī, note que les juristes musulmans ont trouvé une lacune de se débarrasser de la linguistique arabe qui a influencé leur lecture et interprétation du Coran. Il affirme que : Le terme *ḥadd* signifie, d'un point de vue étymologique : Prévention, prohibition et châtement. Cependant, lorsqu'il est question du châtement dans le coran, notamment s'agissant du vol et des écarts sexuels, le terme de *hadd* n'apparaît pas⁶⁵⁶.

Dans son livre *La liberté de croire*, Grami soutient que la problématique de l'apostasie découle d'une interprétation littérale du Coran et la Sunna. Selon Grami, le lecteur se trouve dans un état paradoxal. Autant d'affirmations qui se contredisent. L'islam défend la liberté des individus. Mais les 'ulamā' confirment que l'apostasie est une dissuasion pour l'oumma islamique.

En effet, selon le Coran, l'apostasie est l'état d'une personne qui nie par son propre choix de nier avec la religion de l'islam. Cette définition nous permet de souligner que l'apostasie est un acte de libre choix. Justement, le Coran a écarté les enfants (ne sont pas encore responsables et les esclaves (ne sont pas libres). De même, les malades mentaux ne sont pas concernés par cette peine juridique.

Les nouveaux penseurs tel, que Charfi et Arkoun, pensent que l'apostasie est une maladie est non un péché. Les maladies psychiatriques comme l'angoisse ou comme l'anxiété et toutes sortes d'instabilité psychiatrique sont derrière cette apostasie sans oublier les raisons politiques.

Pour, Amel Grami, le droit naturel, tel que la liberté de croyance est immuable et continue dans la vie. Ce droit doit se débarrasser des préjugés que fondent les 'ulamā'. Le droit de la liberté religieuse est un droit fondamental. Dans le Coran, nous lisons « *Point de contrainte en matière de religion* ». Grami note, qu'il est invraisemblable que le Coran qui contient plusieurs versets qui affirment la liberté et qu'il y a renoncé en condamnant l'apostasie. Elle n'est plus reconnue comme un avantage ou un droit mais un crime.

⁶⁵⁴ Edgar Weber, *op. cit.*, p. 225.

⁶⁵⁵ Ṭāhā ḡābir al-‘alwānī, *L'apostasie en Islam, un réexamen critique du corpus musulman*, Belgique, 2014, p. 23.

⁶⁵⁶ *Ibid.*

Youssef Elmhadhbi a essayé de traduire l'oeuvre d'Amel Grami et le situer dans le contexte des sciences humaines du genre. Le thème choisi par Amel Grami, est un thème très délicat. Mais l'auteur s'est libérée de l'idéologie masculine religieuse. Dans l'introduction, Grami a situé les différents sens de la « *Ridda* ». Ensuite, elle a présenté les fondements de la « *Ridda* » et son application entre la jurisprudence islamique et la loi positive. Le troisième chapitre nous oriente vers l'interprétation fondamentaliste de l'apostasie pour en venir au chapitre suivant au discernement contemporains entre société et penseurs. En guise de conclusion, Grami nous situe dans le vif de la notion de l'apostasie pour nous faire rappeler que le dilemme des interprétations persiste dans l'idéologie islamiques des sciences religieuses.

Dans son analyse de l'apostasie dans le Coran, Amel Grami souligne la difficulté d'affirmer d'une manière catégorique le châtement pour le péché d'apostasie. Il fait référence à l'état mental qui conduit l'individu à l'apostasie. Nous notons que Amel Grami joint les affirmations de Charfi et de Talbi. De même, Taha-Jabir al-alwani, soutient Amel Grami. Il note que si les juristes se sont mis d'accord sur la définition de Ridda comme abandonner ou renier de la religion, « *aucun d'eux ne se réfère de manière explicite ou implicite à la nécessité de forcer un apostat à revenir à l'islam et encore moins sous peine d'exécution. Le terme ridda, tel que décrit dans le Coran, fait référence à l'état mental ou spirituel qui peut amener un individu à l'apostasie* »⁶⁵⁷.

Dans le même contexte, la problématique à laquelle nous attachons, l'apostasie touche la communauté islamique. Charfi précise que : « *Le Coran ne donne pas la moindre indication quant à la sanction à infliger à l'apostat ; il parle seulement d'un châtement dans l'au-delà dont il n'appartient à personne d'assumer l'exécution* »⁶⁵⁸.

Si selon le sociologue tunisien, le Coran n'indique aucune sanction vis-à-vis de l'apostasie, d'où vient la promulgation de la sanction ? Amel Grami, affirme que pendant l'expérience prophétique dans la Médine ou à la Mecque, le prophète n'a jamais condamné à mort un apostat. De même étudiant les ḥadīṭ, Grami, soutenant Charfi et Talbi, confirme qu'un seul ḥadīṭ isolé est la cause de conflit entre les juristes. Elle note : « *Quiconque change de religion, tuez-le* ». Ce ḥadīṭ n'était pas à l'encontre d'un musulman qui ait renié l'islam. Mais il est marqué comme une référence pour les juristes.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁵⁸ Abdelmajid Charfi, *op. cit.*, p. 74.

En s'appuyant sur l'exemple de Abū' Bakr, dans ce ḥadīṭ : « *Quiconque change de religion, tuez-le !* », il a fait appel à un jugement pénal. Pour Charfi, cet acte est d'ordre politique et un effort d'interprétation de la part du premier calife pour protéger l'oumma islamique du danger des apostats. Qu'il les considère comme un danger contre la cohérence des musulmans. C'est une « *grande discorde* »⁶⁵⁹.

En effet, l'intérêt politique consiste à défendre l'islam contre les menaces des apostats. Grami essaie de démontrer que l'intérêt public peut être la source de danger des individus. Dans sa tentation d'expliquer la nécessité de réinterpréter la loi juridique de l'apostasie, elle rappelle que cette problématique est l'œuvre de divergences entre les quatre écoles sunnites célèbres. Nous tenons à résumer les avis des écoles comme suit :

a) L'école ḥanafīṭ confirme que la femme et les jeunes ne doivent pas faire l'objet d'une sanction. Ils se réfèrent à la politique d'Abu'Bakr dans son jugement. Selon eux, tout homme libre doit faire l'objet de sanction.

b) L'école mālikīṭ, l'apostasie est condamnée et sanctionnée comme un péché comme la fornication, mais elle ne mérite pas une condamnation.

c) L'école šāfi'īt confirme que l'apostasie est un crime que les musulmans doivent combattre. Elle se réfère sur les versets coraniques⁶⁶⁰.

d) L'école ḥnabalīṭ adopte la position šāfi'īt sans se référer aux versets coraniques mais au contexte politique.

Dans son analyse de la société tunisienne, Grami a constaté que la nouvelle génération des jeunes se penche vers la non-religiosité. Cette nouvelle tendance de la sécularisation, exprime le refus de la jeunesse de subir les obligations de la religion et les lois de la jurisprudence. Prenons l'exemple de l'alcool, affirme-t-elle, nous savons tous que les

⁶⁵⁹ Hichem Djaït, *La grande Discorde : religion et politique dans l'islam des origines*, Paris, Folio, 2008. Djaït souligne que la grande discorde en islam fût commencée avec la guerre de ridda des musulmans après la mort du prophète. Abū-Bakr n'a pas hésité de combattre les compagnons afin de protéger l'islam et les musulmans.

⁶⁶⁰ « Ainsi donc, faites-leur la guerre, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de rouble, et que toute religion n'aille qu'à Dieu. S'ils en finissent, Dieu voit clair sur leur actions » le verset 39 de la sourate : al-Anfāl (Le Butin) : « une fois dépouillés les mois sacrés, tuez les associataires où vous les trouverez, capturez-les, bloquez-les, tendez-leur toutes sortes d'embuches. Seulement s'ils repentent accomplissement la prière, acquittent la purification, dégagez-leur le chemin. Dieu est tout pardon, Miséricordieux », le verset 5 de la sourate Attawbah (Le repentir) et « Or ils s'acharnement à vous combattre pour vous faire apostasier, s'ils le pouvaient, alors que celui des vôtres qui le ferait et mourrait dans la dénégation, et bien ! tous ceux-là, leurs actions crèveront en ce monde et dans la vie dernière. Ce sont les compagnons du feu. Ils y seront éternels » le verset 217 de la sourate al-Baqara (La Vache) et « alors qu'il t'a été révélé, comme à tes prédécesseurs, que si tu associais quiconque à Dieu, tes œuvres crèveraient que tu serais parmi les perdants » le verset 65 de la sourate al-Zumur (Les Groupes), Ṭāhā ḡābir al-'alwānī, *op. cit.*, p. 57.

tunisiens n'ont aucun souci de boire dans les espaces publics. Ce nouveau comportement social en Tunisie révèle une nouvelle tendance vers la liberté de penser et de croire.

Dans le développement théorique de Talbi, la question de la religion est inséparable de celle de la liberté. Il est également impossible de l'aborder sans tenir compte de la problématique de l'apostasie en Islam ou dans les sociétés contemporaines. Il nous invite à dépasser le terme de tolérance vis-à-vis des non-musulmans ou des non-croyants par le concept de respect. Ce respect doit être le lien entre les citoyens dans les communautés.

La société tunisienne considère que l'apostat est un « enfant illégitime » dont il faut se débarrasser, alors que c'est un être comme les autres, libre de ses pensées et de ses croyances. Il est étonnant de noter que l'État tunisien interdit aux femmes musulmanes d'épouser des non-musulmans alors que cet État se présente comme protecteur des libertés. Si une tunisienne veut contracter un mariage avec un étranger, ce dernier doit prouver son entrée dans la religion musulmane devant l'institution religieuse dans les mosquées ou devant le Muftī de la République.

Il n'est pas surprenant, réplique Grami, que les familles musulmanes n'autorisent pas leurs filles à épouser des non musulmans, car selon elle, la société tunisienne patriarcale souhaite que l'héritage n'aille pas enrichir les familles étrangères. Cependant les nouveaux juristes, comme le note Grami, pensent que l'empêchement de ce type de mariage est une preuve d'inégalité alors que la loi positive en Tunisie est applicable aux citoyens tunisiens sans distinction de foi ni de rite.

Le même auteur remarque que l'interdiction du mariage des musulmanes aux non-musulmans est une hypothèse basée sur une lecture fondamentaliste. Cette lecture ne prend pas en considération les évolutions que connaissent les sociétés. Cette lecture simpliste doit être revue et relue. Un autre événement marque la société tunisienne, le mois de ramadān. Les personnes qui ne jeûnent pas ne manifestent pas leur liberté devant les regards des autres, ils préfèrent rester dans la discrétion totale. Alors que de nos jours, nous assistons à des manifestations qui proclament la liberté de jeûner en toute tranquillité. C'est la société en mutation et en mouvement, comme le réplique Charfi.

Nous pouvons conclure que Grami rejoint Arkoun et Charfi dans leur pensée évolutive, il faut que les nouveaux penseurs, sociologues, philosophes ou anthropologues prennent en considération le mouvement de ces sociétés arabes en mutation.

3. IQBAL GHARBI : LE FIDÈLE DANS LA SOCIÉTÉ

Iqbal Gharbi développe la nécessité du passage de l'intérêt accordé à la communauté vers celui de l'individu. Pour Gharbi, le citoyen est responsable de ses actes, par nature il est acteur dans la société moderne.

Gharbi pense qu'il est primordial en Tunisie, d'adopter la modernité comme source de valeurs de transformation sociale. La citoyenneté est une valeur juste que chacun doit soutenir. Par la modernité, la société peut être plus stable voire constante, car, comme le souligne Charfi, la valeur cardinale qu'il faudrait favoriser est la citoyenneté, avec tout ce qu'elle implique de droits et de devoirs. Cette valeur est toute récente. L'individu citoyen est le noyau de la société démocratique moderne qui ménage ainsi l'autonomie de l'individu et préserve sa liberté tout en sauvegardant la recherche de l'intérêt public et des valeurs communes nécessaires à la vie en société.

L'analyse des débats publics montrent un rapprochement entre le discours de la citoyenneté et la laïcité. Les discussions se focalisent principalement sur l'individu (fidèle) et la société. L'argument de la citoyenneté a pris une place importante dans la polémique autour de la liberté de la religion.

Gharbi a observé non seulement un rapprochement entre la citoyenneté et la liberté religieuse, mais surtout un glissement d'ordre sémantique dans la définition du concept de citoyenneté qui est devenue progressivement un synonyme d'égalité entre les individus. Gharbi rejoint Charfi qui souligne que l'individu constitue un axe entier devant le pouvoir politique.

Dans la perception du rapport entre citoyenneté et individu, Gharbi montre que le premier élément réside dans le deuxième. Autrement dit, le citoyen comme premier noyau de la société, est toujours corvéable à la domination du pouvoir politique. L'autonomie de l'individu est un élément nécessaire pour que la société se libère du pouvoir politique et religieux. Les débats s'orientent sur le terrain de l'individu citoyen afin de savoir si l'État va continuer d'être une entrave à la citoyenneté. Le défi, remarque Gharbi, survient ainsi entre liberté religieuse et citoyenneté.

Un deuxième glissement de sens depuis le concept de l'individu nous amène au combat du féminisme. Les notions d'égalité et d'émancipation, entendues dans un sens universel dans

le discours démocratique, c'est-à-dire sans aucune distinction du genre ou de race, sont peu à peu être féminisées pour ne s'entendre que dans leur version sexuée.

Dans son acception universelle, l'égalité de traitement, garantit même à la femme une place parmi les agents du service public. Sur le plan politique, la société doit garantir la liberté des individus et l'État doit être neutre envers tous les citoyens. L'instauration d'un système démocratique soutient les libertés individuelles ainsi que les relations entre les individus. Par là Gharbi appelle l'individu : « *Individu citoyen* ».

Sur le plan religieux, la société, pierre angulaire de la liberté, garantit les valeurs morales universelles. Elle doit prendre en considération ces principes démocratiques tout en justifiant son intérêt pour les valeurs de l'islam comme la liberté, la justice et l'égalité. Dans ce cas, l'individu édifie un changement et un passage de l'individu à l'individu citoyen de confession libre, responsable de ses actes devant ses concitoyens et de sa foi devant Dieu.

Le citoyen doit maintenir la liberté subjective en ce qui est substantiel et placer cette liberté, non pas dans ce qui est particulier et contingent, mais dans ce qui est en soi et pour soi. De ce fait, l'individu exerce le « *dur métier du citoyen* » qui signifie pour Yadh Ben Achour : Unité de foi et unité de loi⁶⁶¹.

Ce sont les lectures fondamentalistes qui menacent le citoyen, l'extrémisme religieux ainsi que l'extrémisme s'identifiant à la modernité. Mais voilà que maintenant, un autre danger menace à la fois l'individu et ses droits. C'est le danger de leur collision et du sacrifice de l'Homme-individu au profit du citoyen considéré comme membre de la collectivité. Mezghanni recommande : « *l'État comme la société civile doivent apprendre qu'à côté du citoyen, il y'a l'Homme, et cela même si leurs voies ne coïncident pas toujours. Il y avait, selon Rousseau entre les deux, une incompatibilité principielle. L'un tend au bonheur du groupe, l'autre œuvre pour celui de la personne. Or pour éviter la guerre, il faut apprendre à reconnaître le citoyen sans nier l'Homme, ou mieux apprendre à reconnaître l'un dans l'autre* »⁶⁶².

En guise de conclusion, nous pouvons estimer que selon Gharbi, la laïcité est porteuse d'égalité et de liberté. Le champ de bataille dans ces dernières années est l'égalité entre les individus-citoyens. Les réponses religieuses et politiques reconforment le statut de la liberté des individus. Nous pouvons nous interroger sur la résistance des milieux politiques,

⁶⁶¹ Yadh Ben Achour, *La deuxième Fatih, l'islam et la pensée des droits de l'homme*, Paris, PUF, 2011.

⁶⁶² Ali Mezghanni, *op. cit.*, p. 213.

juridiques et associatifs à faire évoluer le droit dans le sens de la liberté. Si le code pénal tunisien ne reconnaît aucun des châtiments corporels, pourquoi le partage de l'héritage serait-il exception ? Serait-ce le système patriarcal, concept cher aux féministes, qui se défend en se drapant du voile de la religiosité ? Ou tout simplement une question de sous ? Ou les deux ?

Nous pouvons nous interroger aussi sur la posture intellectuelle féministe. Peut-elle faire évoluer les mentalités et la législation ou se contente-t-elle du témoignage de la dénonciation ?

Nous avons présenté dans cette partie, un essai de systématisation entre, ce que nous avons appelé, à partir des travaux d'Abdel Majid Charfi et Mohamed Arkoun, une nouvelle pensée critique de la pensée Coranique. Nous avons évoqué pourquoi selon les deux auteurs, les sciences humaines ont du retard.

L'hypothèse de départ d'Abdel Majid Charfi était la nécessité que la pensée islamique doit être modernisée. Pour cela, il nous invite à libérer la pensée critique islamique des doctrines dogmatiques. Il opte pour une ouverture vers un Islam universel compatible avec les valeurs universelles de la modernité. Pour cela, il nous invite à adopter une science autonome des sciences de la religion. Il fonde son approche sur la nouvelle place que l'intellectuel doit occuper. À ses yeux, l'intellectuel doit changer de vision et libérer ses pensées loin des doctrines dogmatiques.

La troisième solution selon Charfi, se base sur la conquête d'une synthèse entre les valeurs religieuses et les valeurs de laïcité.

Dans la même lignée de pensée, Arkoun rejoint Charfi sur la nécessité de moderniser la pensée. Arkoun opte pour une laïcité « ouverte » et « plurielle ». Puisque la laïcité ouverte pratiquée comme une attitude critique devant tout acte de connaissance, et comme recherche de l'expression la plus neutre, la moins colorée idéologiquement pour respecter la liberté de détermination d'autrui, cette laïcité est un progrès majeur de l'esprit.

Pour Arkoun, il faut engager un combat contre le retard historique et le sous-développement qui attache les sociétés musulmanes hors du temps et dans l'échec total à trouver des solutions au blocage de la pensée critique que ce soit dans les sciences humaines ou dans les sciences en général.

Une nouvelle génération des penseurs a pris l'initiative de le repenser la situation embarrassante des intellectuelles dans la société tunisienne. Olfa Youssef dans son livre *Confusion d'une musulmane*, a abordé certains des sujets tabous de la société tunisienne et

arabe. Des thèmes comme la sexualité par exemple, tente les penseurs masculins mais Olfa Youssef n'a pas hésité de se mouvoir dans ce monde nouveau pour explorer les textes et les analyser sous l'angle psychologique. Ses œuvres restent sujets de débats jusqu'à nos jours. Amel Grami, de son côté n'a pas hésité de rouvrir le débat sur des questions, que la société traditionnelle tunisienne et arabo-musulmane, ne souhaite pas encore traiter, telles que : les relations sexuelles hors mariage, l'adoption des couples homosexuels. Des sujets qui commencent à faire polémique. Enfin, Iqbal Gharbi a voulu aborder la position de l'individu-citoyen entre la loi et la foi. Pouvons-nous imaginer une société sans foi ni loi ?

La femme peut-elle nous orienter vers une société plus ouverte ?

Conclusion générale

Le monde musulman traverse une crise réelle, tant interne qu'externe. Interne dans le sens où il se peine à adopter une vision et une démarche politique pour juguler les problèmes auxquels il est confronté. Externe, car vis-à-vis de l'Occident, il le diabolise et le rend responsable de ses maux. En Islam, c'est toute la vie quotidienne qui est baignée par le religieux. Il est donc primordial d'avoir recours aux sources : Le Coran et le ḥadīth. Cependant on est face à deux lectures différentes. La première s'attache à une lecture littérale fidèle des textes (une lecture fondamentaliste) et la deuxième met en relief une lecture qui répond aux exigences de la modernité.

La première tendance fondamentaliste, est assidue à l'idée que tout projet de réforme est en fait une occidentalisation et une perte d'identité en un mot une trahison. Alors choisir de se référer aux textes et aux paroles des prophètes, c'est le retour de l'éternel hier, comme le souligne Max Weber.

Depuis l'avènement du processus réformateur, la religion et la laïcité n'ont cessé de se dresser l'une face à l'autre, revendiquant chacune à sa manière la capacité de détenir la vérité. C'est ainsi que l'analogie entre religion et laïcité a souvent pris l'allure d'une confrontation entre foi religieuse et loi rationnelle. Dans ce contexte, le réformisme musulman moderne a un défi à relever. Par rapport aux pays occidentaux, le retard est manifeste, c'est pourquoi il est urgent d'ouvrir un chemin vers la modernité. Le problème majeur des réformistes consiste à définir les bases philosophiques qui leur permettront d'insuffler dans le monde musulman une réforme à la fois inspirée par l'Occident et conforme à l'islam.

La question majeure est de voir si ce projet est applicable dans le monde musulman ou s'il porte en son sein-même les ingrédients de son échec ?

Nous avons plébiscité la Tunisie comme exemple d'étude. Certes, la Tunisie est un pays a-typique. Le choix est motivé le contexte particulièrement fécond et singulier. Le mouvement réformiste qu'a connu la Tunisie a opéré des bouleversements sociaux, culturels et politiques grâce au contact permanent avec l'Occident. Les effets de ce contact furent d'ailleurs déterminants pour la renaissance du pays, ils ont façonné de manière indélébile la pensée réformatrice dans son approche aussi bien religieuse que laïque.

L'analyse a été menée aussi bien sur un plan général à travers l'invocation systématique des droits socio-politiques et religio-culturels des individus en Tunisie, et de façon particulière, à travers les manifestations actuelle de la religiosité au miroir des œuvres des réformateurs et des islamistes.

Fidèle au titre de notre thèse : « *Laïcité et religion* », notre recherche a mis l'accent sur la politique d'État à travers l'analyse de son fonctionnement ou dysfonctionnement et spécifiquement en rapport avec l'étude de la laïcité en Tunisie.

Il s'agit de comprendre comment et à quel point, ce régime dès l'époque de Bourguiba et jusqu'à l'ère de Ben Ali, a réussi à se donner l'image d'un pouvoir moderne. Comment fonctionne donc la politique en Tunisie de 1956 à nos jours, quels sont les mécanismes utilisés pour affronter les problèmes liés à la laïcité. Comment le pouvoir politique a-t-il géré la société civile ?

Dans cette thèse, nous avons tenté de clarifier l'expérience de régime bourguibien et de Ben Ali, à l'horizon du concept Laïcité-religion. Cette thèse a nécessité une comparaison entre la tendance moderno-réformiste et l'orientation islamo-réformiste, en rapport avec le régime politique. À partir de cette apprentissage politique dans la sphère religieuse, nous avons pu reformuler les concepts de la laïcité en cherchant son historique occidental et l'essai de son adaptation dans un globe oriental.

La première partie est un espace dans lequel nous avons tracé l'approche complexe de la laïcité en Tunisie. Il importe cependant de clarifier un ensemble d'interrogations sur cet aspect politique de la manœuvre du régime de l'après indépendance. Ce cadre historique nous a permis de souligner que les décisions se relativisent selon les conditions socioreligieuses de la société tunisienne. Qu'on le traite moderniste, laïc ou rénovateur, les querelles politiques ont montré la nécessité de sortir de l'hégémonie étatique de la religion. Dans la seconde partie, nous avons pris en considération, le déchirement de la société tunisienne entre islamisme et laïcité, consiste à clarifier les difficultés structurelles politico-religieuses.

La société tunisienne connaît une organisation paradoxale entre identité arabo-musulmane et modernisme-laïque. L'image globale dans schémas offerts par les sociétés arabo-musulmanes se résume essentiellement autour de deux problématiques. L'analogie entre la femme et l'islam entre subordination et droit. Et la femme et la modernité, entre droit et loi. L'exemple de la femme en Tunisie, nous a aidé à accabler l'état paradoxal de la notion de la

liberté (sociale, religieuse et politique) et les difficultés de la représentation symbolique du corps féminin en Tunisie.

La troisième dernière partie était pour nous, une occasion d'examiner deux lectures contemporaines du réformisme : Celle d'Abdel Majid Charfi et Mohamed Talbi. Cette dernière ligne droite était une ouverture de la question du réformisme dans la Tunisie d'aujourd'hui. Nous avons pu revenir aux grandes questions anciennes et actuelles encore sujets des débats en Tunisie et ailleurs. La problématique générale de cette partie vise à souligner la complexité d'assimiler la laïcité et la liberté religieuse dans les sociétés arabo-musulmanes. Les deux penseurs, à la lumière d'une nouvelle lecture du Coran, s'inscrivent dans le mouvement réformiste contemporain. Fidèles aux préceptes du réformisme arabe, il est pour eux de revoir la conscience musulmane. En effet, les questions : « *Le prêt* », « *le vin entre le licite et l'illicite* » et « *la femme entre droit positif et jurisprudence islamique* », construisent une nouvelle philosophie de jurisprudence islamique.

Le dernier chapitre de cette thèse, nous a permis d'explorer la nouvelle génération des penseurs tunisiens avec Olfa Youssef, Amel Grami et Iqbal Gharbi. Cette nouvelle tendance apporte un peu de fraîcheur au débat. Son objectif est de répertorier les non-dits au sujet des valeurs morales et sociales de la société tunisienne. Ce mouvement réformiste féministe se situe dans le champ des études sociales du genre, en relation avec les valeurs de la démocratie.

Le résultat de notre recherche peut être résumé de la manière suivante :

- La Tunisie, est pour nous un modèle atypique, un théâtre d'articulation entre la politique et la religion.
- L'expérience de Bourguiba et Ben Ali est paradoxale. La structure complexe du rapport est ambiguë. Le caractère du despotisme des deux régimes constitue un obstacle devant les chercheurs.
- Bourguiba constitue une phase fascinante dans l'histoire politico-religieuse en Tunisie. Son projet qui tente de réaliser en présence de la femme libre, l'enseignement moderne et son organisation politico-sociale (au moins dans la première période) cristallisent une richesse et une profondeur moderniste.

- La société tunisienne a connu une rupture entre valeurs religieuses et la tendance moderne. La phase historique de l'islamisme à l'échelle internationale ou tunisienne, nous a aidé à valoriser la liberté dans la scène politique en Tunisie.
- Les associations féministes se sont attachées encore, après la révolution de poursuivre le mouvement réformiste malgré les pressions politico-religieuses.
- La femme tunisienne reste libre, par la représentation de son corps, son voilement ou dévoilement, elle a développé la volonté comme mode de déterminer l'individu dans la société.
- L'interprétation des textes coraniques et leurs systèmes d'explications nous a permis de distinguer entre la religion et la pensée religieuse. L'approche linguistique préconisées par les interprétations peut se séparer des contextes des sociétés islamiques. Enfin, la conscience musulmane doit se libérer des dogmes. La femme arabo-musulmane peut elle-aussi rejoindre le mouvement réformiste pour la liberté.

Nous soulignons qu'en théorie, l'islam comprend les valeurs de la démocratie. Mais il est certain qu'on peut douter, dans certains pays que ces valeurs soient respectées. Le rapport entre la laïcité et l'islam en France est encore en plein débat, particulièrement sur les deux sujets du port du voile et de l'enseignement religieux. Comment pouvons-nous traduire les propos des responsables politiques vis-à-vis des musulmans après les événements du Onze Septembre aux États Unis ? Comment pouvons-nous étendre l'interdiction de l'habit religieux à la Tunisie qui prétend être une république laïque et démocratique comme le souligne Bourguiba ?

En effet, la démocratie peut prendre suite par étapes et la première de ces étapes est l'instauration des partis politiques. Plus loin, l'étape la plus importante est l'autorisation des libertés politiques et religieuses publiques et privées des citoyens surtout la liberté de penser et d'exercer sa liberté individuelle, la femme ayant les mêmes droits que l'homme.

La difficulté à tracer une base pour la laïcité en Tunisie montre à l'évidence, qu'en ce domaine, les circonstances ne sont pas encore favorables, même si la démocratie est réellement en marche dans ce pays.

Le développement d'une démocratie en Tunisie, nécessite une conciliation entre la politique et l'identité culturelle de la population. Le projet de modernité en Tunisie, largement défendue par Bourguiba, a été un échec. Il a ignoré la spécificité culturelle et religieuses des

tunisiens. Même son successeur n'a pas pu établir la démocratie comme norme et comme valeur et le dilemme du parti unique a nui à la liberté des citoyens. Ce dilemme est vu comme l'une des causes directes de la révolution tunisienne.

Pour trouver des solutions à ces problèmes d'identité, il faut que le régime politique s'adapte à la volonté populaire et accepte cette volonté citoyenne en reconnaissant la souveraineté du peuple. Au-delà des critiques et des jugements, nous pouvons toutefois penser que le devoir du pouvoir politique est d'établir une conciliation, un équilibre entre religion et société en se basant sur l'interprétation ouverte de l'islam. Cette nouvelle tendance trouvera son socle entre l'acceptation des valeurs modernes et des valeurs de l'islam comme religion du peuple. Le pouvoir politique doit établir la relation en l'islam comme religion et civilisation et la laïcité en appliquant les conventions internationales des droits de l'Homme, conventions adoptées aussi par le monde musulman.

Par conséquent le chemin vers la démocratie demande une vraie conciliation entre notre identité culturelle et l'attachement à nos origines et à nos valeurs.

Cette thèse nous a permis de pénétrer dans l'univers religieux de la société tunisienne, culture à double face laïque et musulmane. Ce travail ne constitue que le premier volet du dialogue entre la laïcité et l'islam en Tunisie, qui s'est noué dès l'avènement de l'indépendance et n'a pas cessé depuis. Il serait important d'approfondir la recherche sur les rapports de la laïcité avec la religion dans un nouveau contexte hors de la Tunisie et dans un contexte plus large vers le Maghreb qui compte des expériences riches méritant d'être étudiées. Une telle étude comparative nous aiderait à saisir l'expérience tunisienne car elle nous fournirait une matière historique apte à mieux faire interpréter les penchants de la laïcité au Maghreb qui a connu presque la même histoire au moins durant la période de l'indépendance, notamment les réformateurs Ibn Badīs et Ibn ḥaldūn, qui ont révolutionné le champ des études sociales.

Le combat de l'émancipation féminine n'est pas propre à la Tunisie mais s'est étendu dans tout le Maghreb.

Toutefois, nous avons conscience des limites de notre travail. Il ne nous a pas été possible d'exploiter toutes les expériences des femmes tunisiennes. Nous avons été obligés de réduire notre recherche à la femme tunisienne car cette question étendue aux autres régions, mériterait une thèse entière et un long travail de recherche.

L'aperçu des œuvres de la nouvelle génération des penseurs tunisiens limité aux trois penseurs féminins reflète qu'il est impossible d'étudier tous les penseurs, pour des raisons scientifiques, car la liste est longue. J'ai réduit le nombre des chercheurs à trois. Nous rappelons que nos penseurs féminins suscitent de vifs débats en Tunisie et ailleurs. Le professeur Olfa Youssef, surtout, est connue pour ses propos critiques face aux jugements masculins. Elle nous a laissé une chance de nous introduire dans un nouveau monde de non-dits vers un monde où l'interdit sera permis.

Enfin, qu'en est-il d'aujourd'hui ? L'Homme a-t-il changé ? Ce n'est aussi sûr ; quoique ses moyens matériels aient évolué sa structure mentale et sa psychologie restent les mêmes. Les railleurs de la religion d'aujourd'hui, ne font que répéter ce que leurs prédécesseurs faisaient hier. Alors que doivent faire les musulmans face aux railleurs ? Se montrer endurants ?

Enfin, nous pouvons souligner que le dialogue est considéré comme un anti-choc des civilisations. Quelles soient en Tunisie ou ailleurs, les sociétés sont dans une période charnière. Nous quittons des sociétés mono-culturelles, ethniques pour rentrer dans des sociétés où le multi-culturalisme et la pluralité sont des réalités. Aujourd'hui les musulmans ont une place à occuper dans la communauté internationale, non pas comme des receveurs mais comme des producteurs. Ils sont face à un double défi. Montrer au monde qu'ils sont de bons musulmans et représentent bien l'image de l'islam et, second défi, de bien conserver leur identité culturelle.

Dans ce sens, Baubérot est toujours d'actualité. Ses propos restent pertinents dans le sens où il exprime que : « *D'un point de vue socio-anthropologique, les religions sont des systèmes symboliques à travers lesquels les hommes et les femmes expriment leur condition humaine et disent le sens de leur vie, de leur solidarité, de leur mort, de leur rapport au passé et à l'avenir, de leur rapport aux autres, au temps et à l'espace, du sens qu'ils donnent au bonheur et au malheur* »⁶⁶³.

Pour conclure il est légitime de se demander comment la norme de la laïcité peut être conçue comme mouvement d'innovation et gardien de paix ? Instruire une culture de débat qui réunirait les penseurs et les spécialistes de la question dans le monde maghrébin et

⁶⁶³ Jean Baubérot, *Les 7 laïcités françaises*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2015, p. 161.

méditerranéen serait peut-être plus fort symboliquement et plus efficace que de proposer directement des solutions qui sont inapplicables dans la réalité. Sortir de la vie symbolique et de l'imaginaire nécessite une grande confiance en soi et en l'autre qui partage notre expérience de vie.

Bibliographie

Sources en français

- ABBASSI, Driss, *Entre Bourguiba et Hannibal : identité tunisienne et histoire depuis l'indépendance*, Tunis, Karthala, 2005.
- AL-‘ALWĀNĪ, Ṭāhā ḡābir, *L'apostasie en Islam, un réexamen critique du corpus musulman*, Belgique, 2014.
- ALI, Zahra, *Féminismes islamiques*, Paris, La fabrique, 2012.
- AL-QARADĀWĪ, Youssef, *Le licite et l'illicite en Islam*, Paris, (éd.), al-Qalam, traduction, Dr Salaheddine kechrid, 2000.
- AMGHAR, Samir, *L'islam militant en Europe*, Paris, Illico, 2010.
- AREZKI, Dalila, *Sens et non-sens de la famille algérienne*, Paris, Publisud, 2004.
- ARKOUN, Mohamed, *Ouvertures sur l'Islam*, Paris, Grancher, 1992.
- _Islam et Laïcité, Bulletin du Centre Thomas More, 1978.*
- _La pensée Arabe, Paris, PUF, 6 édition, 2003.*
- _Pour une critique de la raison islamique, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.*
- _Le concept de raison islamique, Paris, Maisonneuve et la Rose, 1984.*
- _Islam et modernité, in Péril islamiste, (dir) Alain Gresh, Paris, Complexe, 1994.*
- _Lectures du Coran, Paris, Maisonneuve et Larose, 1994.*
- BABES, Leila, *Le voile démystifié*, Paris, Bayard, 2004.
- BALTA, Paul, *Islam et Civilisation et Sociétés*, Paris, Du rocher, 1991.
- BARBIER, Maurice, *La laïcité*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- BAUBEROT, Jean, *Histoire de la laïcité française*, Paris, P. U. F, (collection Que sais-je ?), 2000.
- _La laïcité quel héritage ? Genève, Labor et Fides, 1990.*
- _Laïcité 1905-2005, entre passion et raison, Paris, Seuil, 2004.*

_Laïcité une valeur d'aujourd'hui ? Contestations et renégociations du modèle français, Rennes, 2001, P. U. de Rennes, collection República.

_Laïcité, laïcités reconfigurations et nouveaux défis, Clamecy, éditions de la maison des sciences de l'homme, 2014.

_La laïcité quel héritage ?, Genève, Labor et Fides, 1990.

_Les 7 laïcités françaises, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2015.

Bayle, Pierre, *Traité sur la tolérance*, Paris, presse Pocket, 1992.

BEJI, Hélé, *Désenchantement national, essai sur la décolonisation*, Paris, Librairie François Maspero, 1982.

BELHASSAN, Souhir, *Islamistes en Tunisie, la seconde génération ? Les cahiers de l'Orient*, 1986.

BELKHOUIJA, Tahar, *Les trois décennies de Bourguiba*, Paris, publisud, 1989.

BEN ACHOUR, Mohamed Tahar, *Catégories de la société tunisoise dans la deuxième moitié du XIXe siècle*, Institut d'archéologie et d'art, Tunis 1989.

BEN ACHOUR, Sana, *Les chantiers de l'égalité au Maghreb, Mélanges Bélaïd*, C. P. U, 1994.

_Féminisme d'État, figure ou défiguration du féminisme ? in Mélanges, Mohamed Charfi, Tunis, CPU, 2001.

BEN ACHOUR Yadh, *Islam et Laïcité*, Pouvoirs, III, n°62, Paris. 1992.

_Islam perdu, islam retrouvé, in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris, Éditions du CNRS, 1979, vol. XVIII.

_L'Islam et le développement politique en Tunisie, Paris, Université des sciences politiques, 1974.

_La deuxième Fatiha, l'islam et la pensée des droits de l'homme, Paris, PUF, 2011.

_Politique, Religion et Droit dans le Monde arabe, Cérès, Tunis-Casablanca, 1992.

BEN CHEIKH, Ghaleb, *La laïcité au regard du Coran*, Paris, Presse de la renaissance, 2005.

_Marianne et le prophète, l'Islam dans la France laïque, Paris, Grasset, 1998.

- BEN JALLOUN, Tāhar, *La plus haute des solitudes*, Paris, Seuil, 1975.
- BENZINE, Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2004.
- BENRJEB, Ridha, *L'enseignement supérieur du droit musulman en Tunisie*, Tunis, Faculté de sciences juridiques, 1998.
- BERGER, Peter , *La religion dans la conscience moderne*, Paris, P. U. F, 1992.
- Bernard (Cohen), *Bourguiba, le pouvoir d'un seul*, Paris, Édition, Flammarion 1986.
- BLEUCHOT, Hervé, *États, religions et liberté religieuses en méditerrané*, Paris, fayard, 2005.
- BORRMANS, Maurice, *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Paris, Mouton et Co, 1979.
- BOUDON, Raymond, *Méthodes de la sociologie*, Paris, EPHE, VI section, 1965, p. 51.
- BOUGUERRA, Moncef, *Le code tunisien du statut personnel est-il un code laïque ?* Italie, Jura Gentiumle e della politica globale, 2005.
- BOUHDIBA, Abdelwahhab, *À la recherche des normes perdues*, Tunis, M. T. E, 1973, p. 95.
- La sexualité en Islam, P. U. F. France, 1975.
- BOULARES, Habib, *Histoire de la Tunisie : Les grandes dates de la préhistoire à la révolution*, Tunis, Cérès, 2012.
- BOURAOUI, Soukeina, *Ordre masculin et fait féminin, La Tunisie au présent*, Tunis, Cérès, 2002.
- BOURDIEU, Pierre, *Science de la science et réflexivité. Raison d'agir*, Paris, 2001.
- BUISSON, Ferdinand, *Dictionnaire de pédagogie*, publié de 1882- 1887.
- BURGAT, François, *L'Islamisme au Maghreb, Paris, La voix du Sud, Karthala, 1988.*
- CALLIMERI, Carmel, *Jeunesse, Famille et Développement*, paris, CNRS, 1973.
- CAMAU, Michel, (dir.), *Tunisie au présent. Une modernité au-dessus de tout soupçon ?*, Paris, CNRS, 1987.
- Tunisie au présent, une modernité au-dessus de tout soupçon ? Paris, CNRS, 1987.
- CARRE, Olivier, *Les frères musulmans (1928-1982)*, Paris, L'Harmattan

CHADLI, Amor, *Bourguiba tel que je l'aime de la lutte pour l'indépendance à la prise de pouvoir par Ben Ali*, Paris, Berginternational, 2013.

CHARFI, Abdelmadjid, *La pensée islamique, Rupture et fidélité*, Tunis, Sud, 2008.

_Islam entre le message et l'histoire, Paris, Albin Michel, 2004.

CHARFI, Mohamed, *Introduction à l'étude du droit*, Tunis, C. E. R. E. S Édition, n° 96, Tunis, 1997.

_Islam et Modernité : le malentendu historique, Paris, 1999.

CHATER, Soued, *Les émancipées du Harem : regard sur la femme tunisienne*, Tunis, édition, La Presse, 1992.

CHEBEL, Malek, « 'Awra », *Encyclopédie de l'amour en Islam*, Paris, Edition Payot, 2003.

_Désir et beauté en Islam, Paris, CNRS, 2016.

_L'esprit de sérail. Perversions et marginalités sexuelles au Maghreb, Paris, 1988.

CHERIF, Alaya, *La femme et la loi en Tunisie*, Collection Femmes Maghreb, Rabat, Editions Le Fennec, 1991.

CHERIF, Mohamed Hédi, *Pouvoir et société dans la Tunisie de Ben Ali Hussein (1705-1740)*. Publication de l'Université de Tunis 1986, Tome I.

CHERNI, Zakia, *Les exigences théoriques de la modernité et la pensée critique de Tahar Haddad*, Ibla, 1996, T. 59, N. 177.

CHRAIBI, Monia, *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, presses de Sciences Po, 2002.

COHEN, Bernard, *Bourguiba, le pouvoir d'un seul*, Paris, Flammarion, 1986.

DAKHILI, Leyla, *Le pouvoir aux avants parcours d'une génération d'intellectuels en Syrie et en Liban*, Paris, L'Harmattan, 2001.

DALILA, Arezki *Sens et non-sens de la famille algérienne*, Paris, Publisud, 2004.

DAOUD, Zakia, *Féminisme et politique au Maghreb : soixante ans de lutte (1930-1992)*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1993.

_La condition féminine au Maghreb féminisme et politique , Les femmes et l'islam entre modernité et intégrisme, Paris, L'Harmattan, 2004.

DE LAGRANGE, Philippe, *Le législateur tunisien et ses interprètes, Revue Tunisienne de Droit*, 1968, tome II, Paris, 2000.

La schizophrénie de l'Islam, Paris, Desclée de Brouwer, 2006.

DEMERSMAN, André, *Aspects de la société tunisienne d'après Ibn Abi-Dhi'af*, Tunis, Ibla Édition 1996.

DJAÏT, Hichem, *L'Europe et l'Islam*, Paris, Seuil, 1978.

La grande Discorde : religion et politique dans l'Islam des origines, Paris, Folio, 2008

DURAND, André, *L'Islam au risque de la laïcité, émergences et ruptures*, Paris, L'Harmattan, 2005.

ESSNOUSSI, Mohamed Chérif, *Épanouissement de la fleur ou étude sur la femme en Islam*, Tunis, 1897.

FAHMY, Mansour, *La condition de la femme en Islam*, Paris, éd Allia, 1990.

FERJANI, Mohamed Chérif, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005.

Le réformisme musulman et l'Europe, in *Connaissance de l'Islam*, Ed, Syros, Paris 1992.

FOUCALUT, Michel, *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité*, tome I, Paris, Gallimard, 1976.

FREGOSI, Franck, *Le pouvoir sous le régime de Bourguiba*, Paris, 1998.

GAUCHET, Marcel, *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Gallimard, Le débat, 1998.

Le désenchantement du monde, Paris, Gallimard, 1985.

GAUDIO, Attilio, *La révolution des femmes en Islam*, Paris, Julliard, 1957.

GEOFFROY, Éric, *L'Islam sera spirituel ou ne sera plus*, Paris, Seuil, 2009.

GHALIOUN, Burhan, *Islam et politique, la modernité trahie*, Paris, La découverte, 1997.

GHANNOUCHI Rached, *Dix approches sur le sécularisme et la société civile*, Londres, Centre Maghrébin de recherche et d'édition, 2000.

GHARBI, Iqbal, *La longue histoire de l'abolition de la polygamie, L'expression n° 12*, 2008.

- GÖLE Nilüfer, *Interprétations, l'Islam et l'Europe*, Paris, Galaade, 2005.
- GRESH, Alain et RAMADAN, Tariq, *l'Islam en question*, Paris, Sindbad, 2000.
- HAJJI, Lotfi, *Bourguiba et l'Islam*, Tunis, Sub, 2004, p . 26.
- HARMASSI, Abdellatif, *Le mouvement islamiste en Tunisie*, Tunis, Bayram , 1986.
- HEGEL, George. Wilhelm. Friedrich, *Principe de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1949.
- HURSON, Didier, *L'inhérence de Dieu chez Kant*, in *Kant théologie et religion*, Paris, 2013.
- HUSSEIN, Mahmoud, *Penser le Coran*, Paris, Folio.
- KANT, Emanuel, *Critique de la faculté de Juger*, Dans Œuvres philosophiques, Vol. II, Paris, Gallimard, coll. « bibliothèque de la pléiade », 1984.
- KEPEL, Gilles, *exils et Royaumes, Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui*, Paris, Presse de la fondation nationale des sciences politiques, 1994.
- KEPEL, Gilles, *Jihad, Expansion et déclin de l'Islamisme*, Paris, Gallimard, 2000.
- KERROU, Mohamed, *Hijâb, nouveaux voiles et espaces publics*, Tunis, Cérès, 2010.
- _Public et privé en Islam*, IRMC, Maisonneuve et Larose, 2002.
- KHOSROKHAVAR, Farhad, *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion, 1995.
- KILANI, Mondher, *Équivoques de la religion et politiques de la laïcité en Europe : Réflexions à partir de l'Islam*, *Archives de sciences sociales des religions*, n°121 janvier-mars.
- _Pour un universalisme critique*, in *Essai d'anthropologie du contemporain*, Paris, La Découverte, 1992.
- KNIBIEHLER, Yvonne, *La virginité féminine, Mythes, Fantômes, Emancipation*, Paris, éd. Odile jacob, 2012.
- LACORRE, Bernard, *Les grands notions de la philosophie*, Paris, Ellipses, 2015.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille, *Des mères contre les femmes*, Paris, P. U. F. 1996.
- LAGHMAMI, Selim, « *Éléments d'histoire de la philosophie du droit, le discours fondateur du droit* », Tome I : *la nature, la révélation et le droit*, Tunis, Cérès édition, 1993.

LAKHDHAR, Latifa, *Les Femmes Au miroir de L'orthodoxie Islamique*, Tunis, Amal, 2007.

LAMCHICHI, Abderrahim, *Femmes et Islam, L'impératif universel d'égalité*, Paris, Édition, L'Harmattan, 2006.

Islam et contestation au Maghreb, Paris, L'Harmattan, 1989.

L'Algérie en crise, Paris, L'Harmattan, 1991.

LAMRABET, Asma, *Femmes et Hommes dans le Coran : Quelle égalité ?* Liban, Dar AlBouraq, 2012.

LAROUÏ, Abdallah, *Islam et modernité*, Paris, La Découverte, 1986 : *Islamisme, modernisme, libéralisme*, Centre Culturel Arabe, Casablanca, 1997 ; *Islam et histoire. Essai d'épistémologie*, Flammarion, Paris, 1999.

Islamisme, modernisme et libéralisme, Casablanca, Centre Culturel Arabe, 1997.

L'idéologie arabe contemporaine, Maspéro, Paris, 1967.

La crise des intellectuels arabes, traditionalisme et historicisme ? Paris, Maspero.

LATHION, Stéphane, *Islam et modernité, Identités entre mairies et mosquées*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010.

LEUMEUN, Maurice, *Les aventures de Hassân al-Bassri*, Vol . X.

LEWIS, Bernard, *Islam et Laïcité, la naissance de la Turquie moderne*, Paris, Fayard, 1988.

LOCKE, Jhon, *Lettre sur la tolérance*, Paris, Flammarion, 1992.

LORCERIE, François, *La politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan.

LUIZARD, Pierre-Jean, *Laïcités autoritaires en « terre d'islam »*, Paris, Fayard, 2008.

Les transformations de l'autorité religieuse, Paris, L'Harmattan, 2005.

MASSON, Denise, *Le Coran*, Paris, Gallimard, 1967.

Maurice, Barbier, *La laïcité*, Paris, L'Harmattan, 1995.

MEDDEB, Abdelwahab, *Contre Prêches*, Paris, Seuil, 2006 ; *L'islam, la Part de l'universel*, Paris, PDF, 2006.

La maladie de l'Islam, Paris, Seuil, 2005.

-
- MEGHANNI, Ali, *L'État inachevé : la question du droit dans les pays arabes*, Paris, Gallimard, 2011.
- MERAD, Ali, *Jeunes tunisiens et la révolution*, Paris, Hachette, 1989.
- MERNISSI, Fetma, *La Peur- modernité : Conflit islam- démocratie*, Albin Michel, Paris, 1996.
- _Sexe, idéologie, Islam*, Paris, éditions Albin Michel, 1987.
- _Le harem politique : le prophète et les femmes*, Paris, Albin Michel, 1989.
- MINCES, Juliette, *La femme voilée : l'Islam au féminin*. Paris, Calmann-Lévy, 1990.
- MOUSSA, Amel, *Bourguiba et la question religieuse*, Tunis, Cérès, 2006.
- PASCON, Paul, *L'islam maghrébin à la recherche de son devenir historique*. Paris, La Découverte, 1991.
- BALTA, Paul, *Islam et Civilisation et Sociétés*, Paris, Édition, du rocher, 1991.
- POULAT, Emile, Liberté, *Laïcité, La guerre des deux Frances et le principe de la modernité*, Paris, Cerf, 2008.
- _Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin Michel, 1996.
- REMOND, Raymond, *L'Anticléricalisme en France. De 1815 à nos jours*, Bruxelles, Complexe, 1985.
- ROY, Olivier, *L'Islam Laïque ou le retour à la grande tradition*, Paris, Édition, Armand Colin, 1993.
- _Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 1995.
- _L'échec de l'Islam politique*, Paris, Seuil, 1992.
- _L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002.
- SAINT-PROT, Charles, *Islam, L'avenir de la tradition entre révolution et occidentalisation*, Du Rocher, 2008.
- SELLAMI, Meryem, *Adolescentes voilées : du corps souillé au corps sacré*, Hermann, Québec, 2014.
- SFEIR, Antoine, *Tunisie terre de paradoxes*, Paris, Édition Archipel, 2006.

-
- SHIRALI, Mahnaz, *Entre Islam et démocratie, parcours de jeunes français aujourd'hui*, Paris, Armond Colin, 2007.
- SIMON, Michel, *Les droits de l'homme : Guide d'information et de réflexion, Chronique sociale de France*, Lyon, 1985.
- TALBI, Mohamed, *Plaidoyer pour un islam moderne*, Tunis, Cérès, 2007.
- _L'Islam n'est pas voilé, il est culte*, Tunis, Carthaginoiseries, 2009.
- _Les enfants de Dieu : nouvelles idées à propos des relations du musulman avec lui-même et avec les autres*, Cérès, Tunis, 1992.
- _Penseur libre en Islam*, Tunis, Cérès, 2013.
- _Plaidoyer pour un Islam moderne*, Tunis, Cérès, 1998.
- TILLION, Germaine, *Le Harem et les cousins*, Paris, Seuil, 1996.
- TLILI, Béchir, *Les rapports culturels et idéologiques entre l'Orient et l'Occident, en Tunisie, au XIXe siècle (1830-1880)*, Faculté des sciences humaines de Tunis, P. U de Tunis, 1974.
- TOUMI, Ali, *La Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, PUF, 1989.
- TOUMI, Mohsen, *La Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, P. U. F, 1989.
- TRIKI, Fethi, *La stratégie de l'identité*, Arcantères, 1998.
- WEBER, Edgar, *L'islam sunnite traditionnel*, Belgique, Brepols, Fils d'Abraham, 1993..
- _L'islam sunnite contemporain*, Belgique, Brepols, Fils d'Abraham, 2001.
- WILLAIME, Jean-Paul, *Les évolutions en Europe vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue*, Lyon, Olivétan, 2008.
- _La laïcité, Encyclopédie du protestantisme*, Paris, 1982.
- YOUSSEF, Olfa, *Démunies de raison et de religion*, Tunis, éd. Sahar, 2003.
- _Désir des dimensions spirituelles et psychiques des piliers de l'islam*, Tunis, éd. Nirvana, 2012.
- _La femme dans le Coran et la Sunna*, Tunis, éd. Sahar, 1997.
- _La multiplicité des sens dans le Coran*, Tunis, éd. Sahar, 2003.
- _Désarroi d'une musulmane*, Tunis, éd. Sahar, 2010.

_Le Coran au risque de la psychanalyse, Paris, Albin Michel, 2007.

Zahra, Ali *Féminismes islamiques*, Paris, La fabrique, 2012.

ZAKARIYA, Fouad, *Laïcité ou islamisme, les Arabes à l'heure du choix*, Paris, La Découverte, Le Caire, al-Fikr, 1991.

ZGHAL, Malika, *Le gouvernement de la cité : un islam sous tension*, in *Islam et démocratie*, Paris, Seuil 2003.

Sources en arabe

AL-BANNA, Ḥassan, *Mudakkarāt al-da'wa wa al-dā'iya* (*Mémoires de la prédication et du prédicateur*).

AL-ḤADDĀD, Tāhar , *Imr'atouna fil šarī'a wa al-Mmuğtamaoujtama'*, Tunis, Dār al-Ma'ārif lil Ṭibā'a wa al-Našr, 1997.

AL-QARADĀWĪ, Youssef, « al-Islām, wal-'Almāniyyah Wajhan li-Wajh », (*L'Islam et la laïcité face à face*), Beyrouth, *Mu'assa-sāt al-risalah*, 3 édition, 1992.

AMIN, Samir, *Al- Mašraq al- 'Arabī wa-al Mağrab*, (*l'Orient Arabe et le Maghreb*) Beyrouth, Markaz Dirassāt al-Wihḥa al- 'Arabiya, 1989.

BEN SASSI, Lilia, *Madḥal Lil Dirassāt Momayzāt al-ḍihniya al-Mağribiya*, Tunis, Cérès, 1994.

CHARFI, Abdelmadjid, *al-islām wa al-Ḥadāṭa*, *l'Islam et la laïcité*, Tunis, La maison tunisienne de la diffusion, 1990.

_Labināt, Tunis, Dār al-ḡanūb lil-našr, 1994.

_et HOFFMAN, Mourād, *Moutsaqbal al-islām fi al-ḡarb*, Damas, Dār al-fikr, 2008.

_Taḥdīt al-fikr al-islāmī, Casablanca, Le Fenec, 1998.

_Labināt, Tunis, Dār al-ḡanūb lil-našr, 1994.

Charni (Ali), *al-Zerda wa al-Ḥaf al-MahḤallī*, Tunis, Mağallat Riḥāb al-Ma' rifa al-Tunisiya, 1998.

CHARNI Abdelwahab, *al-zarda wa al-mahfal al-mahallī*, Tunis, Mağallat Riḥāb al-Maʿrifa al-Tunisiya, 1998.

CHENNOUFI, Moncef, « Risālat ibn abī-ḍiyāf fī-l-marʿa », « Epître d'Ibn abī-ḍiyāf à propos de la femme », *Annales de l'université de Tunis*, n5, 1968.

DJAÏT, Hichem, *Al-ṣaḥsiyya al-ʿarabiya al-islāmiyya*, (la personnalité arabe islamique), Beyrouth, Dar Talya, 1990.

GHALION, Burhan, *Naqd al-Sīyāsa : al-dawla wa al-dīn (Critique de la politique : l'État et la religion)*, 3ème éd, Casablanca/ Beyrouth, al-Markaz al-Ṭaqāfī al-ʿArabī, 2004.

ḤANAFĪ Ḥasan, *Al-Dīn Wa al-Ṭaqāfa wa al-siyasa fil Watan al-ʿArabī*, (*Religion, Culture et Politique dans le monde arabe*), le Caire, 2012.

HARMASSI, Abdellatif, *al-ḥaraka al-islamiyā fī Tūnis*, (*le mouvement de la tendance islamique en Tunisie*), Tunis, Bayram.

KERROU, Mohamed, *Al-Muṭaqafūn wa al-mujtamaʿ al-madanī fī Tūnis* », *Les intellectuels et la société civile en Tunisie*, Beyrouth, no 104, septembre 1987.

LAKHDHAR, Latifa, *Imaraʿatū al-Ijmāʿ*, (*La femme du consensus*), Tunis, Cérès, 2001.

QASSIM, Amin, *Taḥrīr al-marʿa, Libération de la Femme*, in *Al-aʿmāl al-kāmila, Dār al-ṣurūq*, Le Caire, 1989.

QUTB, Sayyid, *Al-Islām wa muškilat al-ḥaḍāra*, (*l'islam et le problème de la civilisation*), *Le Caire, Dār al-ṣurūq*, éd 11, 1992.

_Introduction, fī *Zilāl- al-Qurʿan*, (*L'ombre du Coran*), Markfeild, The Islamic Foundation, 1999.

_La culture de la femme doit être soumise à sa fonction sociale, in *Majallat al-ṣuūn al-Ijtimaʿiyya*, 1940.

Talbi (Mohamed), *Li yatmaʿinna qalbūt 1, Qaḍiyat al-īmān*, Cérès éditions, 2007.

Sources en anglais

ADONIS, *An Introduction to Arab Poetics*, (Muqaddima lil-šīʿr al-ʿarabī), Translated from the Arabic by Catherine Cobham, London, Saqi, 1990.

AJAMI, Fahmi, «The Arab Predicament» , *Arab political Thought and Practice Since 1967*, London, Cambridge University Press, 1992.

DROGSMA, Rachel Anderson, «Redefining Hijâb : American Muslim Women's Standpoints» *on Veiling, Journal of Applied Communication Research*, 2007.

GEYER, Georges, *Tunisia. A Journey through a country that works*, London, Stacey International, 2003.

HATEM, Mervet, «Modernization, the state and the family» *in Middle East Women's studies*, Margaret Meriwether and Judith Tucker, 1999.

PERKINS, Kenneth, «Tunisia, Crossroads of the Islamic and European Worlds», Boudner collections, London, 1986.

WILSON, Brayan, *Religion in Secular Society, Les théories de la sécularisation*, Genève, 1992.

Thèses et mémoires

BEN ACHOUR, Yadh, *L'Islam et Le développement politique en Tunisie*, mémoire de DES en sciences politiques, Paris, 1974.

BEN CHEIKH, Souhaieb, *La laïcité en France, Thèse de doctorat en sciences religieuses*, EPHE, Paris, Mai 1996.

BEN SALAH, Hédi, *Système politique et système religieux en Tunisie*, Mémoire de DES en sciences politiques, Tunis, 1974.

GAFSIA, Nawel, *La réouverture par Bourguiba des portes de l'ijtihad, Formation et dissolution du lien matrimonial en Tunisie*, Paris Sorbonne nouvelle, 1997.

GRAMI, Amel, *La liberté de croire en Islam*, Tunis, Faculté des Lettres de la Mannouba, Université de Tunis, 1993.

MATRI, Khaoula, *Port du voile : Représentations et pratiques du corps chez les femmes tunisiennes*, École doctorale, *Sciences humaines et sociales, cultures, individus, sociétés* Paris, 2014.

PROULUX, Daniel, *le rôle de l'imagination dans l'expérience d'Ibn 'arabî et de Jacob Bohne*, mémoire, Canada, 2011.

SAAFI HAMDA, Kalthoum , Vers une plateforme de modernisation de la pensée islamique : une nouvelle alternative à travers la pensée d'Abdelmajid Charfi, Mohamed Arkoun et Nasr Abou Zeid, Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III, 2011, directeur : Burhan Gahlioun.

Revues

AMOR, Abdelfattah, « Constitution et religion dans les États musulmans », *L'académie internationale de droit constitutionnel*, 10^{ème} session, Tunis, 2004.

ARKOUN, Mohamed, « Islam et Laïcité », *Bulletin du Centre Thomas More*, 1978.

BARROUHI, Abdelaziz, « Tunisie ni laïcité ni intégrisme », Tunis, *Jeune Afrique* n°498, novembre 2008.

BEATRIX- LARIF, Asma, « Chronique tunisienne », *L'Annuaire de L'Afrique du Nord*, CNRS, 1998.

BEATRIX-LARIF, Asma, « Édification étatique et environnement culturel en Tunisie », (éd.), *Arabica*, n°33, 1986.

BEN ACHOUR, Mohamed Tāhar, « L'éducation de Zitouni », *in, la Revue historique marocain*, Année 13, n ° 41 - 2, Juin. 1986.

BEN ACHOUR, Sana, « Les chantiers de l'égalité au Maghreb », Tunis, *Mélanges Bélaïd*, (éd.), Centre de Presse Universitaire, 1994.

BEN ACHOUR, Yadh, « Islam et laïcité propos sur la recomposition d'un système de normativité, Pouvoirs », *revue française d'études constitutionnelles et politiques*, n ° 62, Paris, 1992.

_« Politique et religion en Tunisie », *Confluences Méditerranée*, n°33, Printemps 2000.

_« Islam perdu, islam retrouvé », *in Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris, Éditions du CNRS, 1979, vol. XVIII.

BEN CHOUIKHA, Larbi, « Chronique tunisienne », *In L'annuaire de l'Afrique du Nord*, 1988.

BESSIS, Sophie, « Femmes du Maghreb », *Histoire, femmes et sociétés*, Paris, Clio, 1999.

BOURGUIBA, Habib, « Le voile », *L'Étendard tunisien*, 1929.

BUISSON, François, *Dictionnaire de pédagogie*, publié de 1882- 1887.

CHARFI, Abdelmajid, « Islam et liberté, le malentendu historique », *Revue internationale du droit comparé*, n° 3, 1999.

CHARGAOUI, Mohamed, « La politique d'arabisation en Tunisie : Mystification idéologique et cafouillage empirique », *Revue tunisienne des sciences sociales*, Tunis, (éd.), Cérès, 1995.

CHEBEL, Malek, « 'Awra », *Encyclopédie de l'amour en Islam*, Payot, Paris, p. 457, in Coran, VII, 26.

CHERIF, Mohamed Hédi, « Réformes et Islam chez Bourguiba », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1995.

DACHRAWI, Farhat, « La question de l'hérétique Abu al-Ḥayr », in *Annales de l'université tunisienne I*, 1964.

DAOAUD, Zakia, « L'implication des femmes dans la politiques au Maghreb », *Femmes et Islam*, Paris, 1999.

DE NAUROIS, Laurent, « Laïcité », in *Encyclopédie Universalis*, tome XIII, paris, 1992.

DHAOUKAR, Hédi, « Ghannouchi : Ce qu'il a dit à la police », Tunis, *jeune Afrique*, 1987.

DIALMY, Abdesslam, « Féminisme et islamisme dans le monde arabe : essai de synthèse », *Social Compass*, Vol. 43. N°4, 1996.

ELGHARBI, Iqbal, « La longue histoire de l'abolition de la polygamie », *l'expression*, n°12, 2008.

ENAIFER, Hmida, « Apostasie, foi et esprit de contradiction », *Islamochristiana N°13*, Rome, 1987.

FERJANI, Mohamed Chérif, « Islamisme et droits de la femme », *Confluences Méditerranée* 4, n°59, 2006.

— « La question de la femme entre les adeptes de la monogamie et ceux de la polygamie », *Le Maghreb* n° 45, 1982.

FREOGOSI, Franck, « Penser l'Islam dans la laïcité », *Archives des sciences sociales des religions*, 2009.

GHANNOUCHI, Rachad, « La réforme islamique », in *al-Ma 'rifa*, Tunis.

HARMASSI, Abdelbaki, « Montée et déclin du mouvement islamiste en Tunisie », Paris, *Confluences Méditerranée*, n° 12, 1994.

JOURCHI, Slahedine, « l'Intelligent », *Jeune Afrique*, Paris, 2001.

JOYEUX, Alain, « Le voile », *Les cahiers de l'Islam*, Paris, 2006.

KAID SEBSI, Béji, « Bourguiba », *Réalités*, Tunis.

KERROU, Mohamed, « Langue, religion et sécularisation au Maghreb », *Diversité linguistique et culturelle et enjeux du développement*, Beyrouth, Université Saint-Joseph, 1997.

KILANI, Mondher, « Équivoques de la religion et politiques de la laïcité en Europe : Réflexions à partir de l'Islam », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 121, janvier-mars.

LAMBIN, Rosine, « Le Voile des femmes. Un inventaire historique, social et psychologique », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 122, 2003.

ROUSSELOUN, Alain, « Sociologie et identité en Egypte et au Maroc : le travail de deuil de la colonisation », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 2002/2, n° 7.

TERSIGNI, Simona, « La politisation du voile. L'affaire en France et son écho à l'étranger », Paris, L'Harmattan, coll. Confluence Méditerranée, 2005.

TLILI, Béchir, « A l'aube du mouvement de réformes à Tunis : un important document d'Aḥmad ibn Abī-ḍiāf sur le féminisme 1856 », in *Etudes d'histoire sociale tunisienne du XIX siècle*, Faculté des sciences humaines de Tunis, P U. de Tunis, 1974.

TOZY, Mohamed, « Islam et Etat au Maghreb », *Maghreb-Machrek*, n° 123, octobre, 1989.

TROUDI, Mohamed Fadhel, « Les enjeux de l'islamisme au Maghreb : le cas algérien », Paris, *Géostratégiques* n° 25, 2009.

VANER, Simone, « Système partisan, clivages politiques et classes sociales en Turquie », *Cahier d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien*, 1985.

WILLAIME, Pierre-Jean, « la laïcité », in *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, 1982.

ZAIDI, Ali, « Accroître la réforme de l'éducation Zitounienne en 1951 », *La Revue historique marocaine*, n° 33-3, Juin 1984.

ZEGHAL, Malika et MOHSEN-FINANI, Khadija, « Le Maroc entre maintien de l'ouverture politique et défi du laxisme », in *Afrique du Nord, Moyen Orient. Espace et conflits*, Paris, 2004.

ZGHAL, Malika, « Le gouvernement de la cité : un islam sous tension », *Islam et démocratie*, Paris, Seuil, 2003.

Sites internet

<http://abdelazizbenabdallah.org/Interviews/docs/doc15.pdf>.

<http://books.open>.

http://download2.cerimes.fr/canalu/documents/groupe_utls/031007.pdf.

<http://jeanbauberotlaicite.blogspot.com>.

<http://members.chello.nl/rphaleber/ak.html>.

<http://sami-aldeeb.com>.

<http://www.confluences-mediterranee.com/IMG/pdf/2702.ferjani.pdf>.

<http://www.contretemps.eu/interventions/penser-l%C3%A9mancipation-par-religieux-f%C3%A9minismes-islamiques?page=0%2C42>

<http://www.credif.org.tn/images/livres/2-Revue.pdf>. 2000.

<http://www.credif.org.tn/images/livres/Code du Statut personel.pdf>

<http://www.dhdi.free.fr/recherches/etudesdiverses/memoires/gafsiamemoir.doc>.

http://www.editionsladecouverte.fr/catalogue/index-Pour_un_universalisme_critique-9782707177742.html.

<http://www.femme.gov.tn>. Consulté le 03/05/2012.

http://www.ifri.org/files/PP_11_kmf_fregosi_zeghal.pdf.

<http://www.islamonline.net/English/News/2005-07/28/article05.shtml>.

<http://www.juragentium.org/topics/med/tunis/fr/bouguerr.htm>.

<http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/144000277.pdf>.

<http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/144000277.pdf>.

<http://www.lesclesdumoyenorient.com/L-islamisme-Tunisien-d-Ennahdha-d-une-mouvance-revolutionnaire-a-un-parti>.

<http://www.libertereligieuse.com/cel/CL60.pdf>.

<http://www.manifeste.org/article.php>. Consulté le 12 Octobre 2010.

<http://www.social-sciences-and-humanities.com/PDF/Les-trois-decennies-Bourguiba.pdf>.

<http://www.symposiumterculturalisme.com>.

<https://anneemaghreb.revues.org/89>.

https://www.canalu.tv/video/universitede_tous_les_savoirs.

<https://www.erudit.org/revue/ltp/1996/v52/n2/401000ar.pdf>

www.ccefr.fr/IMG/pdf/21oct2003_laicitedevantfaitreligieux_mohammedarkoun.pdf.

Résumé

Cette thèse porte sur la problématique de la Laïcité et religion en Tunisie. L'enjeu est d'étudier ces deux notions dans un terrain nouveau : La Tunisie. Cette étude découle de l'indépendance jusqu'à la révolution.

Dans la première partie, la thèse se concentre sur la genèse du concept de la laïcité, son originalité et la spécificité de la politique tunisienne. Cette partie constitue une première croisée entre le pouvoir politique et religieux.

Dans la deuxième partie, la thèse se concentre sur la société tunisienne. Elle se focalise sur le déchirement entre l'adhésion du mouvement réformiste forcé par Bourguiba et l'islamisme représenté par le mouvement de la Tendance islamique. Cette partie sera une occasion pour explorer le nouvel espace social. Une nouvelle architecture sociale sera dessinée entre voilement féminin et l'épanouissement de la religiosité.

Dans la dernière partie, nous nous accentuons sur l'effervescence de la pensée tunisienne contemporaine face au choix entre appropriation et adaptation à la laïcité. La question initiale dans cette partie est doublement ambiguë. Comment dispose la société islamique les questions qui la dérangent ? La liberté religieuse, l'apostasie, le vin et le témoignage : Des notions soumises à des débats sans fin. Comment pouvons-nous interpréter le retard de la société musulmane ? Les études de Charfi et Talbi nous donnent quelques pistes de réflexion. Une nouvelle génération féminine sera présente en Tunisie. Il sera temps de découvrir comment la pensée féminine occupe-t-elle la scène culturelle en Tunisie. Cette thèse essaie de répondre si la laïcité est la cause de la crise de la société tunisienne arabo-musulmane ou la solution.

Mots-clés

Laïcité, Religion, pouvoir politique, pouvoir religieux, institutions, réforme, modernité, Tunisie, indépendance, femme, voile, soumission, islamisme, modernisme, réformisme, pensée féminine, société patriarcale, l'ig̃tihād, Coran, Sunna.

Abstract

This thesis relates to the problems of Secularity and Religion to Tunisia. The stake is to study these two concepts in a new ground : Tunisia. This study rises from independence until the revolution.

In the first left, the thesis concentrates on the genesis of the concept of secularity, its originality and the specificity of the Tunisian policy. This part constitutes first cross between the political power and religious.

In the second part, the thesis concentrates on the Tunisian society. It focuses hard tearing between the adhesion of the movement reformist forced by Bourguiba and the Islamism represented by the movement of the Islamic Tendency. This part will be an opportunity to explore new social space. A new social architecture will be drawn, between female warping and the blooming of the religiosity.

In the last part, we are accentuated on the excitement of the contemporary Tunisian thought in front of the choice between appropriation and adaptation to the secularism. The initial question in this part is doubly ambiguous. how does the Islamic company lay out the questions which disturbs it? Religious freedom, apostasy, wine, testimony : concepts subjected to endless debates. How can we interpret the delay of the Muslim company? The studies of Charfi and Talbi give us some tracks of thought. A new feminine generation will be present in Tunisia. It will be time to discover how the female thought occupies it the cultural scene in Tunisia. This thesis tries to answer if secularity is the cause of the crisis of the Tunisian society or the solution.

Key words

Secularity, Religion, political power, religious power, institutions, reform, modernity, Tunisia, independence, woman, veil, tender, Islamism, modernism, reformism, female thought, patriarchal society, Coran, Sunna.

Tables des matières

Dédicaces	2
Tableau de translittération	5
Sommaire	6
Introduction générale : problématique et cadre théorique	8
LA LAÏCITÉ	11
CONCORDANCE DE RECHERCHE ET MÉTHODOLOGIE	14
Partie 1. Le concept de laïcité, de l'originalité occidentale à la spécificité tunisienne à travers l'œuvre de Bourguiba	17
Chapitre 1. La laïcité : un concept universel	17
1. LA LAÏCITÉ : UN CONCEPT D'INSPIRATION FRANÇAISE	17
2. LA LAÏCITÉ : UN PRÉALABLE INDISPENSABLE À LA MODERNITÉ D'ÉTAT.....	19
2. 1. Le lien entre laïcité et modernité	19
2. 2. Les conceptions de la laïcité	20
Chapitre 2. En Tunisie : une approche de la laïcité	23
1. LA LAÏCITÉ DANS LES PAYS MUSULMANS	23
1. 1. Les obstacles à la laïcité en « terre d'islam »	23
1. 2. L'attitude de l'islam face à la laïcité.....	24
1. 3. Islam et État : laïcité ou sécularisation	25
2. UN ISLAMISME AFFIRMÉ DANS LE CONTEXTE DES PAYS MUSULMANS ET EN TUNISIE	26
2. 1. Définition de l'islamisme.....	26
2. 2. L'islamisme comme fond et forme	28
2. 3. L'islam, religion d'État.....	32
3. LA TENDANCE TUNISIENNE FACE À LA LAÏCITÉ	34
3. 1. Une approche temporelle de la laïcité : de Carthage à la République tunisienne.....	34
3. 2. L'Indépendance	35
4. LA TENDANCE MODERNISTE DE L'ÉTAT FACE À LA LAÏCITÉ EN TUNISIE	36

Chapitre 3. Bourguiba : une approche complexe de la laïcité en Tunisie.....	39
1. UNE LAÏCITÉ PERSONNALISÉE	39
2. L'IDÉE DE RÉFORME DE BOURGUIBA, FONDEMENT DE LA LAÏCITÉ EN TUNISIE	40
2. 1. Bourguiba dans le champ du réformisme	40
2. 2. La Raison dans la doctrine de Bourguiba	42
3. L'İĠTIHĀD OU LA RÉNOVATION.....	43
3. 1. Aux origines du fiqh	44
3. 2. L'İġTIHĀD aux yeux de Bourguiba	45
3. 3. L'émancipation de la femme défendue par Bourguiba.....	47
4. UNE LAÏCITÉ INSTRUMENTALISÉE	51
4. 1. Le discours religieux de Bourguiba : le Zaïm et l'imām	51
4. 2. Utilisation tactique du champ religieux	52
4. 3. Réformes religieuses de Bourguiba	54
4. 3. 1. <i>Le jeûne du Ramaḍān</i>	54
4. 3. 2. <i>Le sacrifice du mouton</i>	56
4. 3. 3. <i>Le pèlerinage</i>	57
5. BOURGUIBA : VERS LA FIN	57
5. 1. Une laïcité consacrée : le code du statut personnel ou le C. S. P.....	60
5. 1. 1. <i>Le Code du Statut personnel : un code spécifiquement tunisien, entre droit musulman et droit civil</i>	
5. 1. 2. <i>Le C. S. P : Sujet de débat</i>	62
5. 1. 3. <i>La conjoncture du C. S. P</i>	63
5. 2. Réformes institutionnelles et religieuses de Bourguiba.....	63
5. 2. 1. <i>Abolition de la justice charaïque et institution d'un Ministère du Culte</i>	63
5. 2. 2. <i>Abolition des institutions du « Waqf » et du « Habūs ».</i>	65
5. 2. 3. <i>L'éducation et l'enseignement : une lutte entre tradition zitounienne et modernité bourguibienne</i>	
 PARTIE 2. LE DÉCHIREMENT DE LA SOCIÉTÉ TUNISIENNE ENTRE ISLAMISME ET LAÏCITÉ (1956-2011).....	73
 Chapitre 1. Le mouvement islamiste en Tunisie.....	76
1. LES ORIGINES DE L'ISLAMISME ET DE L'IDENTITÉ MUSULMANE.....	76
1. 1. Le mouvement tunisien.....	76

1. 1. 1.	<i>Le Mouvement islamiste tunisien</i>	76
1. 1. 2.	<i>Les phases du développement du mouvement islamique en Tunisie</i>	78
1. 2.	Le discours	81
1. 2. 1.	<i>La particularité du discours religieux du M. T. I.</i>	81
1. 2. 2.	<i>Quel rapport entre le M. T. I et le mouvement des Frères Musulmans ?</i>	83
1. 2. 3.	<i>La société entre identité tunisienne, culture arabe et religion musulmane.</i>	84
2.	LA THÈSE DU M. T. I : L'ISLAMISME EST LA CONDITION DU SALUT DE LA SOCIÉTÉ.....	87
2. 1.	La vision islamiste de la laïcité	87
2. 2.	La théologie islamique de la modernité laïque	89
2. 3.	La spécificité idéologique du M. T. I.....	91
2. 3. 1.	<i>L'islam et la liberté peuvent-ils se rencontrer ?</i>	91
2. 3. 2.	<i>L'islamisme comme facteur de liberté ?</i>	93
Chapitre 2. L'espace public en Tunisie entre islamisme et réformisme		97
1.	L'INDIVIDU COMME CITOYEN ET LA PRATIQUE DE LA RELIGION.....	97
2.	LE CITOYEN TUNISIEN PARTAGÉ ENTRE ISLAMISME ET MODERNISME.....	102
2. 1.	L'apparition du citoyen dans la société	103
2. 2.	La pratique religieuse en Tunisie après Bourguiba : la place du citoyen	105
3.	LA SÉCULARISATION COMME SOLUTION ?.....	107
4.	AUTRE CHOIX DE MODERNITÉ	109
Chapitre 3. La question de la femme dans le champ du réformisme en Tunisie		113
1.	RAPPEL HISTORIQUE	113
2.	L'ÈRE COLONIALE.....	116
3.	TĀHAR AL-ĤADDĀD	120
3. 1.	Le cheminement de l'émancipation en Tunisie	120
3. 2.	Que peut-on retenir ?	124
3. 3.	La libération de la femme : un projet féminin	125
Chapitre 4. La femme : pierre angulaire du réformisme en Tunisie		127
1.	LA LAÏCITÉ EN TUNISIE	127

2.	LA FEMME TUNISIENNE : ASPECT CULTUREL ET RELIGIEUX	128
2. 1.	La femme et l’imaginaire en Tunisie : existe-t-il un féminisme musulman ?	128
2. 2.	Entre féminisme et islamisme.....	130
2. 3.	La femme tunisienne arabo-musulmane	134

Chapitre 5. Le voile entre interprétation du texte coranique et modernité religieuse... 148

1.	LA PROBLÉMATIQUE DU VOILE MUSULMAN : SUBORDINATION FÉMININE À DIEU OU À L’HOMME ?.....	148
1. 1.	Les textes coraniques et les ḥadīṭ sur le voile	150
1. 2.	La femme et l’homme, deux sujets autonomes et égaux	157
1. 3.	Le combat pour ou contre le Ḥiğāb en Tunisie.....	159
2.	ḤIĞĀB ENTRE LE POLITIQUE ET LE RELIGIEUX	161

Chapitre 6. Le voile : sa dimension religieuse symbolique et l’affirmation identitaire. 168

1.	LA DIMENSION SYMBOLIQUE DE LA RELIGION	168
1. 1.	Symbolisation chez Kant	168
1. 2.	Symbolisation chez Hegel	170
1. 3.	La nécessité du symbole dans la vie spirituelle	171
2.	LE SYMBOLIQUE DANS LA CULTURE MUSULMANE.....	173
2. 1.	La culture du corps	173
2. 2.	Le symbolique du corps	175
3.	REPRÉSENTATIONS TRADITIONNELLES DE L’ÉDUCATION FÉMININE	177
3. 1.	L’éducation	177
3. 2.	La virginité comme problématique	182
3. 3.	L’enjeu du voile et l’affirmation identitaire.....	186

PARTIE 3. EFFERVESCENCE DE LA PENSÉE TUNISIENNE CONTEMPORAINE FACE AU CHOIX ENTRE APPROPRIATION ET ADAPTATION À LA LAÏCITÉ 192

Chapitre 1. La difficulté pour les pays arabes d’assimiler la laïcité ?..... 193

Chapitre 2. Les penseurs contemporains Abdelmadjid Charfi et Mohamed Talbi : existe-t-il une prédisposition de la société musulmane à la laïcité ? 201

1.	UNE NOUVELLE MANIÈRE DE LIRE LE CORAN.....	201
1. 1.	« Déconstruction » selon Abdelmadjid Charfi	201
1. 2.	Lecture vectorielle selon Talbi.....	207
1. 2. 1.	<i>Le Coran est un livre ouvert</i>	207
1. 2. 2.	<i>La liberté d'interprétation du Coran</i>	210
2.	LA CONSCIENCE MUSULMANE ENTRE FIDÉLITÉ AU CORAN ET INTERPRÉTATION	214
2. 1.	L'apostasie et la liberté de conscience.....	215
2. 2.	Le prêt entre le besoin et la loi.....	219
2. 3.	Le vin entre le licite et l'illicite.....	220
2. 4.	Nécessité d'une conscience moderne dans le regard sur la femme.	223
Chapitre 3. Position de la pensée féminine tunisienne entre vie sociale et laïcité		229
1.	OLFA YOUSSEF : LA FEMME EN QUESTION.....	229
2.	AMEL GRAMI : LE PENSABLE ET L'IMPENSABLE DANS LA JURISPRUDENCE ISLAMIQUE ..	231
3.	IQBAL GHARBI : LE FIDÈLE DANS LA SOCIÉTÉ.....	239
Conclusion générale		243
Résumé		267
Abstract		268
Tables des matières		269