



N° 98/02 - Février 1998

PRODUCTION INTELLECTUELLE TUNISIENNE EN ARABE SUR LES PROBLÈMES RELIGIEUX

par Jean FONTAINE

*Jean Fontaine, Père Blanc, travaille depuis de nombreuses années en Tunisie où il est bien connu comme critique littéraire et directeur de l'Institut des Belles Lettres Arabes (I.B.L.A.) de Tunis. Spécialisé dans l'étude de la littérature arabe moderne, il a récemment publié un livre sur **La crise religieuse des écrivains syro-libanais chrétiens de 1825 à 1940** (IBLA, Tunis, 1996, 159 pp.).*

Introduction

Le regard des Occidentaux sur le monde musulman, appelé souvent à tort l'islam, dépend de l'usage des sources qu'ils utilisent. On a parfois l'impression qu'ils recherchent à tout prix un islam global, plus facile à classer, à juger. Pour l'homme de terrain, apparaissent les nombreux visages des musulmans. Au sein d'une même équipe gouvernementale, qui de loin paraît unanimiste, il découvre une pluralité qui échappe à l'observateur lointain. Les pages qui suivent ne sont pas écrites par un spécialiste des questions religieuses, ni par un théologien, ni par un ethnologue. C'est un simple lecteur qui a la chance de vivre en Tunisie et de pouvoir lire l'arabe. Ce qu'il apporte, c'est son expérience du réel, sans idées préconçues, quelques notes de lecture montrant un aspect inattendu de la pensée des musulmans d'aujourd'hui.

Livres en français

La réflexion tunisienne ne s'exprime pas seulement en arabe. Aussi me semble-t-il honnête de signaler que des essais paraissent en français. Pour faire bref, je citerai seulement les ouvrages de Cherif Ferjani: *Islamisme, laïcité et droits de l'homme*¹ et de Yadh Ben Achour: *Politique, religion et*

¹. Paris, L'Harmattan, 1991, 397 p. **SE COMPRENDRE**
Rédaction: J.M. Gaudeul - SMA-PB - 5, rue d'Issy - 92170 Vanves - France - Tél. 01 46 44 21 71 - Fax: 01 46 44 83 02
Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre), France: 175 F - Etranger: 200 F - CCP 15 263 74 H Paris

droit dans le monde arabe ², sans compter les nombreux ouvrages publiés par les Tunisiennes qui font une percée remarquable sur le marché local, avec en particulier *Les femmes soufies ou la passion de Dieu* de Nelly et Laroussi Amri ³. Mais comme la langue employée dans ces livres est plus accessible aux abonnés de *Se Comprendre*, je préfère insister plutôt sur les textes qu'ils auraient de la difficulté à trouver ou à lire.

Revue en arabe

Pour la production en arabe, je commencerai par deux dossiers de la presse hebdomadaire tunisienne.

Le premier a trait à l'apostasie ⁴. Si cette question se pose avec acuité, c'est que dans la plupart des pays musulmans, celui qui quitte l'islam est condamné par les tribunaux civils. L'occasion du dossier est fournie par trois faits: Noumeiri fait exécuter Mahmoud Taha, chef des Frères Républicains au Soudan; Khomeini fulmine une fetoua autorisant le meurtre de Salman Rouchdi et un fanatique assassine l'Égyptien Frej Foda, crime approuvé par le cheikh Muhammad Ghazali. Une récente thèse présentée à la Faculté des Lettres par Amal Grami ⁵ montre que le Prophète a pardonné à un certain nombre d'apostats et que, durant la dynastie abbasside, le problème de l'hérésie (*zandaqa*) était toujours lié à la politique. Quant à la législation des codes contemporains elle est inexistante sur ce point. Le conseil d'al-Azhar rappelle que personne n'a le droit d'accuser quelqu'un d'apostasie sans le prouver de manière évidente et que l'exécution de la sentence est réservée au pouvoir politique.

Le cheikh égyptien Mahmoud Chaltout affirme que le Coran ne contient pas de verset condamnant l'apostat et que toute la législation future repose sur un propos unique du Prophète [*hadith*] insuffisant pour servir de base à une loi. Le problème tel qu'il est exprimé aujourd'hui pose les questions suivantes: Si la foi est seulement un héritage, où se trouve la responsabilité personnelle susceptible de condamnation ? La foi peut-elle exister sans la pression du pouvoir politique dans le cadre des civilisations ouvertes et est-elle affaire de volonté personnelle privée?

Pour les observateurs extérieurs, si on peut aujourd'hui poser de telles questions, cela voudrait dire que les juristes religieux ont perdu la bataille de l'hégémonie sur les esprits et les cœurs et que le droit musulman [*fiqh*] doit quitter le terrain officiel du permis et du défendu pour aborder celui de l'éthique personnelle. Ils rappellent que Muhammad Abduh [1849-1905] déclarait : "Qui veut sortir de la religion, qu'il sorte". Ce qui est intéressant, c'est que de plus en plus nombreux sont ceux qui envisagent l'apostasie du simple point de vue des droits de l'homme, sans se soucier de la législation musulmane traditionnelle.

L'apostasie [*rida*] est liée à de nombreux motifs: dans le passé, selon le type de conversion à l'islam, à l'occasion de la mort du Prophète, pour suivre l'esprit tribal, sous la pression politique ou sociale; actuellement, en raison de l'entrée dans le bahaïsme ou le christianisme, par suite d'une naturalisation ou du mariage de la femme musulmane avec un non musulman, ou par profession d'athéisme. L'intérêt de la thèse d'Amal Grami sur la question de l'apostasie dans la pensée musulmane et citée plus haut, c'est qu'elle suit le développement historique de la communauté musulmane avec les problèmes spécifiques qui l'ont accompagné. La première société convertie à l'islam a cherché à conformer tous les aspects de la vie à la volonté divine. D'où a découlé une vision de l'intérieur d'un Etat musulman entouré d'ennemis, qui se permet d'abroger des versets coraniques et de décréter la mort sans se fonder ni sur le texte ni sur l'esprit du Coran: celui qui se convertit à une autre religion

² . Tunis, Cérès, 1992, 274 p.

³ . St Jean de Braye, Dangles, 1992, 269 p.

⁴ . *Réalités*, n° 409 du 30 juillet, n° 412 du 27 août et n° 415 du 17 septembre 1993.

⁵ . *Qadiyyat al-rida fil-fiqh al-islâmî*. **Manouba**. Faculté des Lettres. 1993, 664 p. ronéotées.

cesse d'appartenir à son Etat-communauté. Mais aujourd'hui de penseurs musulmans proposent une nouvelle démarche basée sur le principe de liberté de croyance.

*

On peut remarquer également que Monsieur Mohamed Talbi, dans son livre "Les enfants de Dieu" ⁶, opte pour une position courageuse de liberté de croyance. L'intérêt de sa démarche scientifique est qu'il laisse à sa foi personnelle une place dans sa recherche historique. Il lui semble nécessaire de dépasser la tolérance pour accéder au respect mutuel basé sur le droit à la différence et à la liberté de l'autre. Dieu seul peut parler au nom de l'islam. Il n'y a pas de légitimité religieuse au niveau de l'organisation du pouvoir. Le Coran ne contredit pas la démocratie. La "commanderie du bien" [*al-amr bi-l-ma'rûf*], étant donné l'évolution des mœurs, peut s'exprimer par la carte d'électeur et par la plume. La justice peut prendre plusieurs formes et le Coran n'est pas une constitution. L'unité de la communauté musulmane est spirituelle, non politique. L'avenir de l'islam, dans son universalité, réside dans sa capacité à assimiler la démocratie. Mohamed Talbi milite pour la "nomocratie parlementaire", c'est-à-dire le pouvoir de la loi [*char&*] contrôlée par le parlement, se situant au juste milieu entre théocratie et démocratie.

A propos du statut personnel, Mohamed Talbi propose sa lecture finaliste [*maqâsidiyya*] du Coran:

"La lecture finaliste du texte n'est pas nouvelle: elle a eu ses partisans dans le passé, mais elle a besoin aujourd'hui d'un nouveau souffle. Elle va plus loin que l'analogie (*qiy'âs*), refusée dans le passé par beaucoup de juristes. Sans la rejeter systématiquement, je lui préfère la lecture finaliste. Je trouve en effet que l'analogie n'est pas adaptée à résoudre tous les problèmes de la modernité et de notre vie actuelle, car elle n'a pas le sens du mouvement, vu qu'elle examine le présent à l'aune du passé. Au fond, c'est une lecture passéiste du texte. Elle verse arbitrairement le présent dans les moules du passé et tente de le contraindre à s'y adapter, fermant ainsi les horizons du progrès et de la modernité.

Dieu est "le Vivant, celui qui subsiste par lui-même. Ni l'assoupissement ni le sommeil n'ont de prise sur lui" [Coran 2,255]. Il s'en suit que sa parole est à jamais vivante parmi nous. Nous devons y être attentifs à tout moment: qu'est-ce que Dieu veut me dire ici et maintenant ? Je ne puis pas arriver à comprendre le texte en me situant au cœur de la modernité si je ne le replace pas d'abord dans ses dimensions historiques, au sein d'une chronologie. Cette démarche doit précéder toute tentative de lecture pour pouvoir comprendre tout à la fois la circonstance de la révélation et l'intention du message révélé, en d'autres termes le point de départ et le but recherché.

Je prends un autre exemple qui aujourd'hui n'est plus mis en question dans aucun pays musulman - le dernier en date à l'accepter ayant été la Mauritanie -, à savoir la suppression de l'esclavage. Ni l'islam ni aucune autre religion n'a interdit l'esclavage, et il est resté en vigueur à grande échelle dans les pays musulmans dans tous les secteurs de la vie sans exception, y compris le concubinage. Mais le texte, qu'il soit du Coran ou du hadith, a amélioré de façon sensible la condition de l'esclave, et lui a conféré des droits et des garanties dont il n'aurait pas pu rêver. On trouve en particulier une grande insistance sur la libération des esclaves [Coran 2,177; 4,92; 5,89; 58,2; 90,13; 9,60].

⁶ . &Iyâl Allah, Tunis, Cérès, 1992, 194 p.

Je vais dessiner deux points: le premier figure l'état de l'esclave avant la révélation du Coran, le second son état après la révélation et grâce à elle. Ensuite je tire un trait allant du premier point au second. J'obtiens ainsi un vecteur orienté, dont la direction montre clairement les intentions du Législateur. Dans toute lecture du texte, je dois tenir compte de ces intentions et aller dans leur direction. La lecture finaliste se centre dans un premier temps sur l'analyse vectorielle [*ittijâhi*]. Mais c'est en même temps une lecture historique, et anthropologique: c'est donc une lecture dynamique, qui n'en reste pas à la lettre, ni à une analogie statique, mais qui épouse la tendance du texte. En ce qui concerne l'esclavage, cette tendance est manifestement dirigée vers la libération. Si la suppression de l'esclavage n'est pas exprimée en toutes lettres, elle est clairement dans son mouvement, c'est-à-dire dans l'intention du Législateur, même si on ne trouve aucun verset l'interdisant, vu que sa suppression, dans les circonstances historiques et sociales qui prévalaient au moment de la révélation, aurait été prématurée.

Je crois que l'analyse vectorielle et la lecture finaliste qui l'accompagne ont la capacité de faire progresser de façon décisive la pensée musulmane, et de la faire sortir de la crise dont elle ne cesse de souffrir depuis plus d'un siècle, car elle entretient des affrontements violents au sein de la société. La lecture finaliste, dans le sens du vecteur dont nous venons de parler, peut largement contribuer à islamiser la modernité et moderniser l'islam. La méthode épistémologique ou herméneutique que nous avons définie est applicable aux questions de la vie sociale, qui aujourd'hui se posent à nous avec insistance, et en premier lieu la question de la femme, domaine de conflits violents entre les modernistes et les islamistes. C'est la question de l'heure, et de la solution qu'on saura lui donner, qui doit satisfaire à la fois la modernité et la conscience islamique, dépend à notre avis l'avenir de l'islam dans un monde nouveau dont nous commençons à percevoir les signes avant-coureurs.

Si je trouve que le Coran a orienté la situation de la femme vers un progrès tendant à l'égalité entre elle et l'homme et jusqu'à lui attribuer des droits qui n'existaient pas, il me faut marcher dans le sens de la flèche, à savoir une libération permanente, une équité permanente, une justice permanente, d'une façon qui me rapproche autant que possible - tout en tenant compte de la situation où je me trouve - de ce que vise le Législateur. Je préfère cette méthode à celle de l'analogie. Elle pourrait offrir une base à un consensus, s'il y a suffisamment d'études qui prouvent qu'un tel consensus [*ijmâ&*] est dans l'esprit de l'Islam.

L'historien musulman, dans son rapport au texte religieux doit toujours partir d'une lecture anthropologique. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il considère une telle lecture comme une fin en soi. C'est plutôt une étape épistémologique et méthodologique pour pénétrer dans le sens du texte, dans son point de départ et son but, ce qui permet de mettre en évidence les solutions et de définir la route à suivre, qui n'est autre que "le chemin droit". Dieu nous appelle à suivre ce chemin. Mais comment le connaissons-nous ? Il n'est pas balisé une fois pour toutes, c'est une voie sur laquelle nous avançons sans cesse. Lorsque je connais la direction, j'essaie de marcher dans son sens et j'avance sur le chemin droit d'une marche continue, éclairé par la lumière de Dieu, selon son dessein" ⁷.

*

⁷ . Traduction d'Étienne Renaud à paraître chez Cérés à Tunis, p. 143-145 du texte arabe.

Le deuxième problème abordé dans la presse hebdomadaire tunisienne est celui du mariage de **la musulmane avec un non-musulman** ⁸. Les remarques qui sont faites concernent la désocialisation du mariage qui devient une affaire personnelle et la signature en 1967 par le gouvernement tunisien de la déclaration universelle des droits de l'homme (déclaration de New York du 10 septembre 1962). On rappelle la tempête soulevée par la Ligue des Droits de l'Homme, en 1985, quand elle a voulu mettre dans son pacte la liberté du choix du conjoint. Le texte final parle de respect des convictions et de la conscience, suite à une proposition de Mr Talbi ⁹. La loi tunisienne parle "d'empêchements canoniques" (*char&iyya*).

Pour l'opinion publique, ce qui ressort de l'analyse, c'est que le mariage d'une Tunisienne avec un occidental est considéré comme une atteinte à l'honneur des Arabes, donc la raison culturelle prime la raison religieuse. Le journaliste cite Tabari et Muhammad &Abduh qui autoriseraient le mariage de la musulmane avec quelqu'un des Gens du Livre pour deux raisons: le *muchrik* est l'arabe païen dans le verset ¹⁰, et le silence concernant la musulmane dans le deuxième exemple ¹¹ n'est pas interdiction. Il affirme que les raisons anciennes sont les mêmes que maintenant: l'islam vainqueur dans la société ne peut accepter que quelqu'un d'autre soit vainqueur dans la famille. Une thèse de 3ème cycle a été soutenue sur ce sujet en mars 1978 à la faculté de droit et de sciences économiques et politiques par Faysal Ghedira.

Réalités publie aussi une réaction de lecteur soulignant l'unanimité de la tradition musulmane interdisant ce mariage et même l'enterrement d'une telle femme dans un cimetière musulman. L'enquête se poursuit avec la même journaliste, mais cette fois, dans *L'Observateur*. Entre autre, elle rappelle la position de l'Eglise (lettre de Paul VI du 31 mars 1970) et l'accord entre la Tunisie et le Vatican concernant l'éducation donnée dans les établissements de l'Eglise en Tunisie. Elle signale que le mariage des Tunisiennes avec des non musulmans a connu un bond en avant en 1969 avec le recrutement par Siemens de 700 ouvrières pour ses usines. Enfin elle fait état de la note de service du ministère de l'intérieur (5 novembre 1973) demandant aux agents de l'Etat de ne pas enregistrer ces mariages. Des interviews sont présentées et une avocate consultée montre les contradictions entre le droit et l'évolution de la société.

Livres en arabe

La production des livres tunisiens qui nous intéresse est représentée d'une part par des titres isolés publiés par la Faculté des Lettres ou d'autres maisons d'édition privées, comme Cérès, et d'autre part par les collections de Sud Editions (*Mafâtiḥ* ou "Clefs" dirigée par Houcine Eloued avec 14 titres, dont deux ont une relation directe avec les problèmes religieux, et *Ma'âlirn al-hadâtha* ou "Monuments de la modernité" dirigée par Abdelmajid Charfi avec 10 titres) et de la Maison Tunisienne de l'Edition étatique (*Muwâfaqât* ou "Correspondances" dirigée par Kamal Omrane avec 21 titres). Pour cette dernière, une volonté explicite du Ministère de la Culture soutenait le prix de ces livres qui était vraiment à la portée des bourses. Malheureusement cette maison étatique a été mise en

⁸ . *Réalités*, n° 413 du 3 septembre. n° 417 du 1^{er} octobre 1993 ; *al-Mulâhidh* ["L'Observateur"]. n° 51 du 12 janvier et 52 du 19 janvier 1994.

⁹ . Hebdomadaire *al-Ra'y* du 30 août 1985.

¹⁰ . **Note de la Rédaction:** Allusion au verset coranique qui prohibe le mariage entre musulmans et "associateurs" (*mushrik*) en mettant sur un pied de parfaite égalité musulmans et musulmanes: "N'épousez pas les femmes associatrices tant qu'elles n'auront pas la foi... et ne donnez pas d'épouses aux associateurs tant qu'ils n'auront pas la foi" (Coran 2,221).

¹¹ . **Note de la Rédaction:** Le deuxième exemple (Coran 5,5) permet à un musulman d'épouser une femme des "gens du Livre", sans interdire explicitement à une musulmane d'épouser un homme de ces communautés.

liquidation et, par conséquent, la collection est arrêtée. Le premier titre en était significatif. C'était un ouvrage collectif "sur la lecture du texte religieux" ¹².

Le soufisme populaire

Une première remarque: le nombre de titres sur le soufisme ou les confréries. Par rapport aux anciens écrits, cette nouvelle production se démarque par l'attitude scientifique qui aborde la mystique telle qu'elle est pratiquée. Par exemple, Lutfi Isâ propose un texte de fioretti¹³ d'un santon nommé Qachchâch, d'après un de ses proches ayant rédigé son texte en 1623. L'introduction définit les possibilités de la méthode historique appliquée à ce genre littéraire. On voit ensuite comment l'islam est une réalité historique évolutive et que la culture du texte commenté provoque un comportement de type névrotique. Le cadre confrérique apporte alors une réponse aux besoins religieux du peuple, sans omettre l'ambiguïté des rapports entre le santon et le pouvoir. Le rôle du marabout s'étend de la défense de l'islam à son expansion, en passant par la protection des musulmans vivants à son époque.

Un deuxième ouvrage étend sa recherche dans le temps et l'espace. Latîfa al-Akhdar essaie d'expliquer l'expansion du système des confréries en Afrique du Nord ¹⁴. Pour ce faire, elle a recours au rôle des Berbères, de la femme et de la zone soudanaise. L'aventure mystique des premiers ascètes de l'opposition idéologique peut fournir un fondement historique aux confréries. La faiblesse du pouvoir central en Tunisie en fait une alternative. Plus près de nous, pendant la période coloniale, les confréries jouent le rôle de refuge et de protection des condamnés à mort, elles diffusent un enseignement et organisent des pèlerinages populaires. Ces activités ont des retombées économiques. La politique colonialiste entame l'extension de ce pouvoir. Avec les mouvements nationalistes, les confréries entretiennent une relation dialectique et connaissent alors un début de décadence. Le troisième livre limite son investigation aux soixante premières années du Protectorat français en Tunisie ¹⁵. L'attitude des confréries en face des autorités du Protectorat fut loin d'être toujours uniforme. Il y a donc lieu de distinguer non seulement les différentes confréries, mais aussi les nuances locales. Les documents cités à l'appui permettent de relativiser les jugements trop généraux sur l'islam populaire récent.

On rapprochera ces écrits scientifiques sur les confréries de la consultation juridique [*fatwa*] du grand mufti de Tunisie, le cheikh al-Mukhtâr al-Sallâmi plus que réservé sur les pèlerinages aux tombeaux des santons ¹⁶.

Des réactions

Le soutien officiel aux livres publiés par la Maison Tunisienne de l'Édition n'a pas empêché certains d'entre eux d'avoir quelques difficultés: "La sécularisation" de Fathi Gasmi ¹⁷, par exemple. Dans le cadre d'une meilleure compréhension de la modernité, ce livre se veut une monographie scientifique sur le phénomène de la sécularisation. Il montre l'importance de la problématique posée par ces mouvements et essaie d'en mesurer les enjeux. En Occident, il y a lieu de distinguer la sécularisation [*&almâniyya*] du laïcisme [*&ilmâniyya*], d'où la facile confusion en arabe puisqu'une

¹² . *Fî qirâ'at al-nass al-dînî*, Tunis, Maison Tunisienne de l'Édition, 1989, 163 p.

¹³ . *Akhhâr-al-rnanâqib*, Tunis, Cères, 1993, 141 p.

¹⁴ . *al-Jslâm al-turuqî*, Tunis, Cères, 1993, 165 p.

¹⁵ . al-Tlilî al-*&Ajîli: al-Turûq al-sûfiyya wa l-isti&mâr al-firansî bi-l-bilad al-tûnusiyya (1881-1939)*, Manouba, Faculté des Lettres 1992, 378 p.

¹⁶ . Revue *al-Hidâya*, octobre 1993.

¹⁷ . *al-*&Almanjyya wa intichâru-ha gharban wa charqan**, Tunis, Maison Tunisienne de l'Édition, 1994, 303p.

seule voyelle, non écrite habituellement, sépare les deux concepts. On peut trouver quelques sources de la sécularisation dans la pensée musulmane traditionnelle. Les premières manifestations de la renaissance [*nahda*] arabe moderne laissent apparaître le rôle joué par les congrégations missionnaires chrétiennes. Les premiers penseurs liés à ce mouvement venaient surtout de Syrie-Liban et la persécution ottomane les a poussés à émigrer vers l'Égypte où, grâce en particulier à la presse, ils ont pu contribuer à répandre dans l'ensemble du monde arabe une nouvelle manière de penser liée à la sécularisation.

Les paragraphes incriminés étaient des citations de "Islam et modernité" d'Abdelmajid Charfi¹⁸, ouvrage cité dans les manuels du programme de l'enseignement secondaire, citant lui-même Hasan Hanafi, égyptien qui a étudié la structure des récits coraniques et dont les livres sont sur le marché. Ils parlent de la nouvelle conception de la révélation qui pourrait être *ilhâm* ["inspiration"], qui laisse un rôle à la cause seconde Muhammad, plutôt que *wahy* ou dictée à Muhammad. Le livre de A. Charfi que je viens de citer est remarquable par sa clarté. Pour lui, l'islam est l'ensemble des valeurs coraniques, de la pratique historique se manifestant dans les institutions, de la dimension individuelle (mystique par exemple) et des comportements vécus non spécifiquement musulmans, comme la circoncision. La modernité est la capacité à inventer et à changer, le pluralisme et la sécularisation. Face à celle-ci, la pensée religieuse musulmane a réagi avec les moyens dont elle disposait: science théologique [*kalâm*] qui s'appuie aujourd'hui sur la philosophie, exégèse coranique, tradition prophétique [*hadith*] dont on commence la critique interne, droit [*fiqh*] qui subit les assauts des constitutions civiles, sources du droit [*ijmâ&, qiyâs, ijtihâd*] qui sont réformées par les penseurs plus que par les théologiens. Les partisans d'islamiser la modernité récupèrent le patrimoine, nient la spécificité occidentale, mais acceptent ses réalisations sans leurs présupposés philosophiques. Les partisans de moderniser l'islam distinguent entre pratique de la religion et conception de la religion. Les exemples choisis pour illustrer cette manière de poser le problème sont le pouvoir et la femme. En conclusion, on voit que, pour combler le fossé entre religion et vie, il existe une production arabo-musulmane moderne. Le passage vers une société sécularisée se fait lentement à travers la pluralité des idéologies et la responsabilité personnelle. En réalité, la modernité pose les mêmes problèmes à toutes les religions: elle passe toujours par une rupture et un dépassement. Le tout, pour la pensée arabo-musulmane actuelle, est d'arriver à théoriser ce phénomène.

Un livre du même Abdelmajid Charfi est toujours interdit à la vente: "Contributions"¹⁹. Pourtant il n'y fait que reprendre onze études parues précédemment dans diverses revues ou volumes collectifs. Je me propose de vous fournir la traduction de la conclusion de deux de ces chapitres. Le premier se rapporte au jeûne du Ramadan:

" - Le précepte du jeûne du Ramadan n'a pas été achevé, selon toute probabilité, au début de l'an deux de l'hégire [623 de notre ère] par un texte coranique, mais par un décret prophétique souple dont l'application s'est élargie peu à peu jusqu'à la révélation, après la conquête de la Mekke, des versets qui le concernent. Cette hypothèse n'a pas été refusée dans le passé par Ibn Hazm al-Andalusî...

- Le choix entre le jeûne et le déjeûner de nourriture était possible au temps du Prophète. On n'y voit d'abrogation ou d'interprétation dans un sens restrictif qu'après la collection du Coran dans le corpus de Uthmân et dans le cadre de l'unification des aspects rituels et comportementaux. Ce fut le fait des premières générations musulmanes, surtout après la grande discorde qui a secoué la communauté musulmane dans ses profondeurs et avec l'entrée de nombreux éléments et races différents dans la religion musulmane.

¹⁸ . *al-Islâm wa l-hadâtha*, Tunis, Maison Tunisienne de l'Édition, 2^{ème} éd., 1991, 346 p.

¹⁹ . *Labinât*, Tunis, Dar al-Janûb, 1994, 204 p.

L'interprétation déviante des juristes et leur déduction des visées coraniques s'éloignant parfois des déclarations claires concernant la possibilité de déjeûner pour celui qui peut jeûner mais ne le fait pas est une déviation aberrante dans la discipline juridique. Pour s'en convaincre, il n'est que de la comparer avec la protection accordée par le Coran à la femme divorcée au début de la sourate 65 *al-Talâq*: " Craignez Dieu, votre Seigneur! Ne les chassez pas de leurs maisons". Il a donc interdit de chasser la répudiée de sa maison pendant le temps d'attente. Et les restrictions des juristes concernant la liberté pour la femme de sortir de chez elle pendant la période d'attente est bâtie sur ce verset. C'est donc le résultat de l'influence exercée sur eux par les valeurs de leur époque et les caractéristiques de leur culture qui craignait la pluralité et y voyait la source de la discorde et de la partition.

- Enfin, toute lecture nouvelle des cinq versets qui nous ont intéressés [sourate *al-Baqara*, 2,183-187] ne doit pas séparer les tenants et aboutissants de ces versets. Ils constituent une unité signifiante complète. Si les juristes et les exégètes les ont interprétés selon les principes fondamentaux qu'ils avaient adoptés, on ne peut sacrifier leur manière d'organiser ces principes. L'historicité et le caractère humain de cette construction sont la preuve de sa relativité. La responsabilité du musulman lui impose de ne pas s'engager envers elle comme on le fait envers le livre sacré" [p. 181-182].

Le deuxième texte est la conclusion d'un article sur la violence et l'islam:

"Les musulmans - et les chrétiens - sont conviés aujourd'hui à analyser des situations en toute honnêteté et à passer du jugement moral sur les moyens et les conduites individuelles au jugement sur la finalité de la vie sociale. La violence peut être un signe d'espoir, car seul l'homme qui se libère, ne serait-ce que partiellement, peut se délivrer de l'oppression de l'esclavage moderne et démontrer à lui-même et au monde entier qu'il n'accepte plus les solutions auparavant reçues. Quiconque refuserait, a priori, par principe et en toute circonstance, l'usage de la violence, ne ferait que se priver lui-même et priver ceux qu'il entend servir et les causes dans lesquelles il croit, de toute influence réelle sur l'événement et sur le cours de l'histoire.

En définitive, peut-on dire que l'islam reconnaît la violence comme moyen de parvenir au développement ? On ne peut absolument pas répondre par oui ou par non. Tout dépend des données particulières à chaque cas, et notamment du degré de maturité du peuple et de l'évaluation des conditions objectives permettant le succès de la révolution, ainsi que de l'épuisement des moyens pacifiques dans la volonté de changement vers un monde meilleur. Ce que le musulman doit avoir sans cesse devant les yeux, c'est que la violence est toujours un mal. Si on ne peut éviter de l'employer à titre de moindre mal et comme "économie de la violence", on ne peut jamais la considérer comme un bien absolu ni comme un mal absolu.

L'humanité a connu récemment l'exaltation de la violence, dans les régimes nazi et fasciste. Elle doit trouver aujourd'hui la voie qui lui évitera de retomber dans ces excès. Elle peut aussi tomber dans l'excès inverse, en se désintéressant de la liberté, de la justice et de la dignité, que la croissance économique suffirait à assurer au Tiers-Monde, si elle considérait la violence comme un mal absolu. Cela n'aurait d'autre sens que de perpétuer l'injustice et le sous-développement dans tous ses aspects, et par conséquent de sacrifier les plus hauts idéaux et les aspirations les plus légitimes, au nom d'une sécurité et d'une stabilité illusoire. Et c'est ce que refuse l'islam" ²⁰.

²⁰ . p. 200-201. Traduction de Robert Caspar, dans *Etudes Arabes* (Rome, Pisai), n° 40, 2^{ème} trimestre 1975, p. 66-67.

Des problèmes

Les implications du rapport entre temporel et spirituel retiennent l'attention de Muhammad al-Jwîlî qui étudie la place du leader politique dans l'imaginaire musulman ²¹. La première évolution du sacré à l'impur est le passage du califat à la royauté ou sultanat. La conception du leader est mise en relation avec les contraintes économiques, l'influence de l'habitat et la nature de la civilisation. Un universitaire réfléchit sur les implications actuelles de la religion dans les revendications politiques en Tunisie ²². Ahmîda Neifer a dirigé, de 1982 à 1991, une revue qui s'appelait *15-21*, c'est-à-dire le 15^{ème} siècle de l'hégire et le 21^{ème} siècle de notre ère, et qui a publié 22 numéros. Il y pose cette question: Quand on parle de l'application de la loi canonique, s'agit-il de moderniser la vie musulmane ou de la reprendre ?

"Un examen sérieux nous montre que l'application de la loi musulmane [*al-charî&a*] est devenue chez de nombreux islamistes une "philosophie du changement" et un projet suffisant pour sortir les sociétés musulmanes de l'impasse dans laquelle elles se trouvent. En approfondissant la question, on s'aperçoit que cette philosophie du changement repose sur trois bases que l'on doit présenter, puis discuter:

Premièrement, la loi musulmane [*al-charî&a*] a été la seule loi civile [*qanûn*] pour tout pays musulman depuis le jour où il est entré dans l'islam. C'est resté ainsi jusqu'au moment où le pouvoir colonialiste a imposé aux pays musulmans les lois civiles européennes.

Deuxièmement, une différence spécifique distingue la loi musulmane des lois civiles. La première vient de Dieu. Par conséquent elle est stable, éternelle, ne dépend pas de l'humeur des dirigeants et des administrés, tandis que les secondes sont sujettes aux changements et aux transformations qui proviennent de pressions diverses et qui font perdre aux sociétés leurs valeurs et les poussent vers la perte.

Troisièmement, on peut résumer la troisième base par le propos célèbre: "Dieu régit les humains [*yaza&u*] par le pouvoir politique [*sultân*] quand il ne le peut pas par le Coran". C'est-à-dire que la poursuite de la vie musulmane demande l'autorité d'un Etat basée sur la loi musulmane, parce que l'éducation familiale et les bonnes recommandations ne sont pas des moyens suffisants pour la discipline et la cohésion sociales et que l'application de la loi musulmane permet de faire naître dans les sociétés un credo pur et efficace.

L'histoire musulmane montre que l'application de la loi musulmane n'a pas été décisive ni catégorique, comme le prétendent certains. Les juristes religieux [*fuqahâ' & qudât*] n'avaient pas le dernier mot dans l'ensemble des problèmes. Les châtiments légaux existaient, mais au sein d'une conscience commune de la nécessité d'entourer la société musulmane des garanties de la justice dans son sens réel, avant de recourir à ces châtiments... Avec l'apparition de la royauté, l'application de la loi musulmane, que ce soit pour les châtiments ou le statut personnel, a fait partie du pouvoir politique qui s'y comportait selon des rapports de force. Prétendre que ce sont les gouvernements colonialistes qui ont supprimé la loi musulmane et l'ont remplacée par des lois civiles est sans fondement. Dans l'histoire musulmane, la plupart des différends entre les hommes de loi musulmane et le pouvoir tournaient autour de l'exercice de la justice et des limites du pouvoir absolu.

²¹ . *al-Za&im al-siyâsî fî l-mikhyâl al-islâmî bayna l-muqaddas wa l-mudannas*, Tunis, Cérès, 1992, 213 p.

²² . "*al-Namûdhaj al-islâmî al-tûnusî*", dans *15-21*, n^o 18, février 1989, p. 14-16.

Insister sur l'application de la loi musulmane est en quelque sorte fuir la question principale qui est de définir un projet qui rende la vie à nos sociétés sous-développées et dépendantes. A nos yeux, la loi musulmane est le cadre constitutionnel qui précède les lois civiles. C'est une conception globale pour construire un Etat moderne dont les lois civiles seraient l'application. Vouloir appliquer la loi musulmane n'est, à notre avis, que combattre pour changer les signes extérieurs [*ma&âlim*] de la vie politique, économique et culturelle dans les pays arabo-musulmans. Proposer quelques changements canoniques ne dépassant pas le statut personnel ou les jugements criminels est un projet voué à l'échec.

Nous écarter de l'application de la loi musulmane nous permettra de sortir du tourbillon des sociétés avancées et des états dépendants pour réaliser une société civile développée et productrice. Il suffit que les droits de l'homme trouvent leur place constitutionnelle. Les savants musulmans doivent donc réaliser dans le détail l'accord entre la constitution d'un côté et les droits de l'homme de l'autre dans une société qui se renouvelle et se libère sur le plan musulman. En dehors de ce chemin, l'application de la loi musulmane n'est qu'un slogan politique: il ne fera que nous déchirer encore plus et augmenter notre dépendance" ²³.

Pour bien comprendre la structure du monde traditionnel et voir ensuite comment il peut évoluer vers la modernité, Kamâl Umrân étudie la signification des termes juridiques tels que confirmation et annulation²⁴. Ainsi apparaît, tout comme à travers la classification médiévale des sciences, la spécificité de la démarche musulmane où l'on retrouve le rôle de la raison et du doute. Dans ce contexte, la notion d'effort personnel [*ijtihâd*] trouve sa place normale. Il est à noter que presque tous les chercheurs dont il est fait état ici ont recours à cette notion, fondamentale pour eux, de l'effort personnel. Par exemple, Muhammad Sâlih al-Marrâkchî ²⁵ cherche l'application de l'effort personnel dans l'idée de liberté, dans le rapport entre religion et science, dans le concept de modernité et de progrès, dans le combat entre spiritualisme et laïcisme, le tout dans la pensée arabe moderne et contemporaine. En prolongement de sa démarche, Kamâl &Umrân, à l'occasion imam de la mosquée de son quartier dans la banlieue de Tunis, part de la réalité culturelle vécue pour aboutir à un essai de théorisation²⁶. Les penseurs anciens ont accordé une place spéciale à la coutume et à l'expérience politique dans le statut juridique des actes humains. Dans cette coutume, il place aussi le culte des marabouts dont on a parlé plus haut.

La dénonciation de l'islamisme n'est pas exempte de visées politiques, comme c'est le cas du livre de Anas Chabbi: "L'extrémisme religieux en Tunisie" ²⁷. D'autres livres peuvent, à première vue, s'éloigner de l'attitude actuelle du gouvernement contre les islamistes. Mais en réalité, ils viennent se situer dans le même objectif de contrecarrer cette tendance. Je pense, en particulier, à tous les livres para-scolaires qui traitent de sujets au programme de l'enseignement secondaire, tels que "La philosophie du corps"²⁸ de Jalâl al-dîn Sa&îd ou les nombreux travaux concernant la tendance rationaliste dans la littérature ancienne et moderne par exemple les livres de &Abd al-Rahmân

²³ . "al-Charî'a wa l-qanûn bayna istinâf al-hayat al-islamiyya watajaddudi-ha", *I5-2I*, n^o 10, 1985, p. 33-35.

²⁴ . *al-Ibrâm wa l-naqdh*, Tunis, Maison Tunisienne de l'Édition. 1992. 197 p.

²⁵ . *Qirâ'ât fî l-fikr al-'arabî l-hadith wa l-mu'âsir*, Tunis. Maison Tunisienne de l'Édition, 1992, 368 p.

²⁶ . *al-Thaqâfa al-islâmiyya*, Tunis, Maison Tunisienne de l'Édition, 1992, 213 p.

²⁷ . *al-Tatarruf al-dîni fî Tûnus*, Tunis, La Presse, 1991, 270 p.

²⁸ . *Falsafat al-jasad*, Tunis, Umayya, 1992, 100 p.

Kablouti ²⁹, qui ont connu d'autres éditions, ou "La rationalité dans les sciences de l'homme" de Nûr al-dîn al-Nayfar ³⁰.

Nous voici donc en présence d'une cinquantaine d'ouvrages significatifs. La majorité d'entre eux propose une relecture du patrimoine intellectuel musulman. En conséquence, plus que d'analyser le détail de leur développement, il me semble important de voir la perspective d'ensemble. Il s'agit d'utiliser les acquis des sciences humaines modernes pour mettre au jour les tenants et aboutissants des auteurs musulmans classiques dans tous les domaines relevant des sciences religieuses. Ainsi les méthodes anthropologiques démontent le système qui prévalait et l'étude du contexte historique précise les influences diverses qui se sont exercées sur les penseurs musulmans médiévaux. Le structuralisme, en s'appuyant sur les mécanismes engendrés par les unités de sens, permet de découvrir la logique interne des textes. A partir de là, il est possible de procéder à une nouvelle compréhension dégagée des pressions politiques et religieuses. On met en valeur la liberté de pensée de certains auteurs anciens et on découvre chez eux les prémisses d'une démarche moderne. On s'intéresse aussi aux sectes minoritaires ³¹. C'est une méthode assez semblable à celle des biblistes ou théologiens chrétiens que l'on commence également à étudier, comme par exemple la théologie de la libération d'Amérique latine ³².

Les points principaux de litige pour ce qui concerne la religion n'en font point partie de manière essentielle, mais lui ont été rajoutés au cours des siècles de division entre les sectes, d'expansion de l'ignorance, d'abaissement devant le pouvoir, d'interprétation fautive du Coran, d'invention de hadiths pour des motifs inavouables. En conséquence, le musulman défaitiste d'aujourd'hui, doit purifier son attitude et ne pas toujours accuser l'étranger. Ainsi on dépoussière les idées reçues sur les biographies du Prophète ³³ ou sur les propos qui lui ont été attribués au cours de l'histoire ³⁴. La société musulmane s'est détournée de l'islam. La division de la religion en sectes si nombreuses a des racines politiques et la place des hommes de religion a fini par diminuer chez les musulmans. Une chance peut encore être saisie de fonder une société sur des bases musulmanes saines. Il s'agit de prendre conscience que la société musulmane est la partie d'un tout qui est le monde actuel, qu'il est fondamental d'avoir confiance en soi-même, que la vraie religion est une pratique quotidienne et non pas un héritage reçu à la naissance. La volonté de Dieu est la nécessité historique et les résidus bédouins de la mentalité arabe (la magie du verbe et l'imprévoyance du lendemain) sont à dépasser, tout comme l'attachement aveugle aux dirigeants.

Conclusion.

Globalement, c'est la Faculté des Lettres (secondairement de Droit) qui alimente le renouveau de la problématique religieuse en Tunisie. D'ailleurs, rien que pour l'année 1996, deux colloques internationaux aux titres particulièrement significatifs ont été organisés par ces facultés: "Le musulman et l'histoire" et "Le musulman et l'autre". Devant un pouvoir préoccupé par les islamistes et parfois hésitant sur les décisions à prendre, malgré la pression de la censure, des intellectuels tunisiens n'hésitent pas à prendre position en faveur d'une attitude tenant davantage compte de l'enracinement historique, mais également relevant plus qu'avant d'une prise de position personnelle,

²⁹ . *al-Naz'a al-âqâlâniyya &inda...*, Tunis, al-Akhillâ', septembre-novembre 1991.

³⁰ . *&Aqlâniyyat 'ulûm al-insân*, Tunis, al-Akhillâ', en mai 1993.

³¹ . al-Munsif Ibn Abd al-Jalîl: *al-Firaq al-hâmichiyya fî l-islâm*, Tunis, Université, Doctorat d'État, avril 1997.

³² . Muhsin Isma&îl: *Allâh wa l-insân fî manzûr lâhût al-taharrur*, Tunis, Zitouna, 3ème cycle, 1994.

³³ . Hayat &Amâmû: *Ashâb Muhammad wa dawru-hum fî nach&at al-islâm*, Tunis, Dar al-Janûb, 1996.

³⁴ . Muhammad Hamza: *al-Hadith al-nabawî w'a manzilatu-hu fî l-fikr al-islâmî al-mu&âsir*, Tunis, Faculté des Lettres, Diplôme de Recherches Approfondies, 1991; Hammâdî Dhwîb: *al-Sunna aslan min usûl al-fiqh*, Tunis, Université, DRA, 1993; Asmâ' al-Hilâlî: *al-Wadh&u fî l-hadîth*, Tunis, Université, DEA, 1996.

pour ne pas dire privée. Parallèlement à ces efforts individuels, le gouvernement a mis en place une réforme de l'enseignement qui oriente les élèves vers la modernité et la rationalité. Couronnant cet effort, le nouveau statut de l'université Zitouna ³⁵ sépare l'appartenance à la civilisation arabe de la religion musulmane. Les programmes de la licence de théologie devront "garantir une formation scientifique... pour découvrir ce qui, dans les valeurs de l'islam... constitue des voies de promotion de l'être humain au rang de personne libre (tenant compte) ... de la nécessité de répondre de façon appropriée aux exigences de la vie... La pensée musulmane... est le fruit de l'effort [*ijtihād*] fourni par des générations de savants créateurs et innovateurs".

On voit comment, dans quelques lustres, l'état d'esprit des musulmans en Tunisie aura changé. Pour ce faire, ils ont désormais quelques guides. Je ne veux citer que Mohamed Talbi et Abdelmajid Charfi. Ils appartiennent à deux générations différentes. Mais dès aujourd'hui, de nouveaux noms apparaissent et laissent bien préjuger de l'avenir. Surtout, ces individualités marquantes ne sont plus isolées. Peut-être est-il encore trop tôt pour parler d'un courant. Du moins, une tendance existe et la place de ces chercheurs dans le corps enseignant laisse prévoir qu'ils auront quelques disciples. Enfin, je terminerai en remarquant que les Tunisiens dont j'ai parlé allient habituellement une véritable rigueur scientifique à une pratique religieuse réelle. On ne peut plus les accuser d'impiété, comme ce fut le cas pour de nombreux libres penseurs arabes modernes.

a b c f

³⁵ . Décret du 8 mai 1995, avec applications des 18 septembre et 17 novembre 1995.