



Association Tunisienne
de Défense des Libertés
Individuelles

www.adlitn.org

*Prix de thèse sur les libertés
2023*

LA SÉCULARISATION DU DROIT AU MAGHREB POST-INDÉPENDANT :

*Une étude comparative entre
la Tunisie, l'Algérie et le Maroc*

**Introduction et conclusions
de la thèse de doctorat en droit de :**

Marwen BOUASSIDA

*Docteur en droit de la faculté des sciences juridiques,
politiques et sociales de Tunis*

Préface de Mme la professeure
Salwa HAMROUNI

Tunis • Décembre 2023



Prix de thèse de doctorat sur les libertés 2023

**« LA SÉCULARISATION
DU DROIT AU MAGHREB
POST-INDÉPENDANT :**

*Une étude comparative entre
la Tunisie, l'Algérie et le Maroc »*

Introduction et conclusions de la thèse de doctorat en droit de :

Marwen BOUASSIDA

*Docteur en droit de la faculté des sciences juridiques,
politiques et sociales de Tunis*

Préface de Mme la professeure ***Salwa HAMROUNI***

Tunis. Décembre 2023

**« LA SÉCULARISATION
DU DROIT AU MAGHREB
POST-INDÉPENDANT :**

*UNE ÉTUDE COMPARATIVE
TUNISIE, ALGÉRIE ET MAROC »*

Marwen BOUASSIDA est chercheur en droit. Il est titulaire d'une licence, d'un master et d'un doctorat en droit de la Faculté des Sciences Juridiques, Politiques et Sociales de Tunis, de l'Université de Carthage. Il est membre du laboratoire de recherche en droit international et relations Maghreb-Europe. Ses domaines de recherche englobent la théorie du droit, le droit international et l'histoire des idées, avec une attention particulière portée aux États du Maghreb.

Avec le soutien de

 **HEINRICH BÖLL STIFTUNG**
TUNISIA
Tunis

CARACTÉRISTIQUES TECHNIQUES /

Format : 155/235 mm

Papier : Couché 90 gr / 350 gr couché mat

Volume : 96 pages

Edition : 1^{ère} édition, décembre 2023/ Impression Offset- Heidelberg

Conception graphique : ALPHAWIN STUDIO-2023

Couverture : Anis Menzli

Tirage : 200 exemplaires

ISBN : 978-9938-9683-3-0

© **ADLI**. Tous droits réservés à l'Association Tunisienne
de défense des libertés individuelles

ISBN 978-9938-9683-3-0



9 789938 968330

TABLE DES MATIÈRES

PREFACE	3
<u>I. LE CADRE RÉFÉRENTIEL</u>	9
A. Le cadre conceptuel	11
1. Un aperçu historique sur la sécularisation	11
2. La définition synthétique de la sécularisation	15
3. La définition analytique de la sécularisation	17
a. La macro-sécularisation	18
b. La méso-sécularisation	19
c. La micro-sécularisation	20
4. La transposition de la sécularisation au droit	21
a. Une mise au point épistémologique	21
b. Une mise au point ontologique	22
5. La distinction de la sécularisation des concepts proches	23
a. La laïcisation / la laïcité	23
b. Le sécularisme	27
c. La civilité du gouvernement / la civilité de l'État	29
d. La modernisation / la modernité	33
B. Le cadre contextuel	36
1. Le cadre spatial : Le Maghreb	36
a. La prépondérance de l'Islam	37
b. La coexistence du judaïsme	44
c. La concurrence du berbérisme	49
2. Le cadre temporel : la postindépendance	56
a. La postindépendance et le postcolonial	57
b. La postindépendance et le décolonial	61
<u>II. LE CADRE OPÉRATIONNEL</u>	65
A. L'intérêt de recherche	66
B. La méthodologie de recherche	67
C. La problématique de recherche	68
D. L'hypothèse de recherche	69
<u>III. LES CONCLUSIONS DE LA RECHERCHE</u>	71
<u>IV. RENVOIS BIBLIOGRAPHIQUES</u>	77

Une nouvelle thèse primée, *vive les libertés...*

Initié il y a un an par l'Association tunisienne de défense des libertés individuelles, le Prix de thèse en matière de libertés, se poursuit et se consolide ! Une nouvelle édition en partenariat avec la Faculté des sciences juridiques, politiques et sociales de Tunis, et avec le soutien de Heinrich Böll Stiftung.

Une nouvelle thèse primée, celle de Marwen Bouassida, « **La sécularisation du droit au Maghreb post-indépendant : Une étude comparative Tunisie, Algérie et Maroc** » ; toutes nos félicitations, et que la production académique en la matière continue !

Association Tunisienne de défense des libertés individuelles

PRÉFACE

La sécularisation du droit est au cœur de la lutte pour les droits et libertés. Le droit, les droits humains, ne peuvent être pensés qu'en passant de l'expression d'une volonté divine à l'expression d'une volonté humaine.

En choisissant un sujet portant sur la sécularisation du droit au Maghreb post-indépendant, Marwen Bouassida nous transporte dans un monde voulant libérer la pensée humaine du pouvoir religieux. Dans le monde Chrétien d'abord où le concept est né pour sortir de l'emprise de l'Eglise, et dans le monde Musulman ensuite où l'effort de la sécularisation reste à démontrer.

C'est à cette lourde tâche que Marwen Bouassida s'est consacré pendant cinq années de travail régulier et acharné.

La thèse de Marwen Bouassida portant sur la sécularisation du droit au Maghreb post-indépendant est parmi les rares thèses où on peut lire 596 pages avec beaucoup d'intérêt, où on peut apprendre, douter, vérifier, comparer...

La qualité scientifique exceptionnelle de cette thèse n'est plus à démontrer. Avec plus de 80 pages de bibliographie, plus de 386 pages d'annexes, les ressources que l'auteur de la thèse met entre nos mains sont de valeur inestimable.

Qu'est-ce qui caractérise la sécularisation du droit au Maghreb post-indépendant ?

Telle est la question posée par Marwen Bouassida.

En cela, l'approche paradigmatique de la sécularisation est reprise pour présenter dans une première partie la différenciation fonctionnelle dans laquelle le droit se trouve autonomisé par rapport à la religion et dans une seconde partie la différenciation topique dans laquelle les significations religieuses présentes dans le droit se trouvent de plus en plus acculées dans la sphère privée pour libéraliser la sphère publique.

Dans la première partie de cette thèse, la différenciation fonctionnelle est étudiée à l'aune de l'autonomisation du droit en tant qu'à la fois un phénomène normatif symbolique et un phénomène social spécifique. Le premier phénomène s'autonomise par rapport à la religion à travers sa rationalisation et son imprégnation par des significations séculières. Le second phénomène s'autonomise par rapport à la religion à travers l'altération de l'infrastructure de la norme religieuse et sa substitution par une autre de la norme séculière.

Dans la seconde partie de cette thèse, la différenciation topique est étudiée à l'aune de la séparation des sphères sociales en sphère publique et en sphère privée. Dans cette séparation, les significations religieuses présentent dans le droit perdent de leur importance dans la sphère publique grâce à la consécration des libertés religieuses et la neutralité de l'administration et s'atténuent dans la sphère privée grâce à la libéralisation économique et l'apparition d'une conception moderne de la famille.

La thèse de Marwen Bouassida présente une analyse de l'étendue et des limites de la sécularisation du droit et présente ses réalisations et ses échecs dans une perspective comparée. Il est à noter également qu'elle étudie le droit en action dans ses différentes phases, de la préparation en passant par la législation jusqu'à son application jurisprudentielle, quand c'est nécessaire et disponible. Il est à noter aussi que cette thèse met le phénomène de la sécularisation du droit dans son contexte historique, intellectuel, social et politique et elle est par ce biais interdisciplinaire.

Le lecteur de la thèse de Marwen Bouassida, peut facilement percevoir aussi bien la validité scientifique de l'analyse que sa profondeur.

Le lecteur peut également détecter un esprit tourmenté mais curieux, rebelle mais rationnel.

Je terminerai là où Marwen Bouassida a commencé : dédier ce travail à ces jeunes des quartiers populaires qui luttent pour un avenir meilleur.

Au-delà de l'empathie exprimée par cette dédicace, il me semble que son auteur est porteur d'un espoir pour toute une génération. Une génération de chercheurs non seulement brillants, mais également engagés.

Enfin, en m'adressant ses remerciements, Marwen Bouassida a espéré que je trouve dans sa thèse une contribution au projet rationaliste et humaniste que je défends. Je peux le lui dire maintenant : votre thèse fera date dans l'histoire de la recherche en droit non seulement parce qu'elle est dans la mouvance rationaliste et humaniste mais aussi parce qu'elle est une thèse qui exprime un beau changement de paradigmes pour le droit et les juristes.

Pre. Salwa Hamrouni

Université de Carthage,

Faculté des sciences juridiques, politiques et sociales de Tunis

I LE CADRE RÉFÉRENTIEL

La sécularisation du droit au Maghreb semble provoquer les passions et attirer la curiosité. Cela tient à la délicatesse du sujet qui touche non seulement à une question sensible comme la religion, mais aussi porte sur son affaiblissement dans une région du monde qui lui est pourtant très attachée.

En effet, une partie importante des populations du Maghreb se présente comme musulmane et pratiquante, croit en l'existence d'un ordre normatif révélé par Dieu appelée la « charia » et soutient son application¹.

Il s'agit clairement d'un environnement peu favorable à la sécularisation du droit, pourtant elle ne cesse de se développer dans son cadre. Ce paradoxe rend le sujet intrigant et suscite des interrogations sur son état, son étendue, ses moyens, ses réalisations et ses échecs.

La présente étude tente d'y apporter des réponses. Et il ne s'agit, en l'occurrence, que d'une tentative puisqu'elle ne prétend pas à l'infaillibilité et à l'exhaustivité. Elle est plutôt bien délimitée par des conditions matérielles, mais surtout théoriques qui forment le cadre référentiel (I) et le cadre opérationnel (II) de l'étude. Si les premières conditions sont de l'ordre de l'évidence, les dernières méritent, en revanche, une présentation.

I. LE CADRE RÉFÉRENTIEL

Le cadre référentiel de la présente étude est contenu dans son intitulé même. Dans la sécularisation du droit au Maghreb post-indépendant, on peut identifier un élément conceptuel (A) et un autre contextuel (B). Le premier est la sécularisation du droit ; le second est le Maghreb post-indépendant. C'est à ces deux aspects que s'intéresse la première partie de cette introduction.

1 Une enquête réalisée en 2013 par Pew Research Center sur 1,450 Tunisiens et 1,472 Marocains révèle que :

- 56% des Tunisiens soutiennent l'application de la charia, contre 83% des Marocains.
- 25% des Tunisiens croient que la charia est développée par des hommes sur la base de la parole de Dieu, contre 13% des Marocains.
- 66% des Tunisiens croient que la charia est la parole de Dieu, contre 66% des Marocains.
- 72% des Tunisiens croient que la charia peut avoir des interprétations multiples, contre 60% des Marocains.
- 20% des Tunisiens croient que la charia a une seule interprétation, contre 22% des Marocains.
- 54% des Tunisiens croient que la non-conformité du droit à la charia est une mauvaise chose, contre 74% des Marocains.
- On note qu'il s'agit d'une enquête réalisée dans un contexte révolutionnaire marqué par la montée de l'islamisme, mais elle peut offrir des indices sur l'état de religion en Tunisie et au Maroc. Concernant l'Algérie, les données ne sont pas disponibles.
- PEW RESEARCH CENTER, *The World's Muslims: Religion, Politics and Society*, Rapport, <https://www.pewresearch.org/religion/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-overview/> (dernière consultation, le 12 juin 2022).

A. Le cadre conceptuel

Le cadre conceptuel s'intéresse à l'analyse du ou des concepts clés dans la recherche. En l'occurrence, il s'agit du concept de sécularisation. Celui-ci se trouve historiquement présenté (1) avant d'être défini, synthétiquement (2) et analytiquement (3), pour être ensuite transposé au niveau du droit qui fait l'objet de la présente étude (4) et distingué enfin des concepts proches (5).

1. Un aperçu historique sur la sécularisation

Faire l'ontologie historique d'un concept est une mission épineuse puisque la sémantique est en perpétuelle évolution et les sens changent sans cesse dans le temps, dans l'espace et même dans le contexte de leurs emplois. C'est le cas de « sécularisation » qui semble connaître au fil de l'Histoire et selon les lieux et les contextes des multiples usages. Il est donc difficile de les présenter en exhaustivité. C'est pourquoi le présent travail se limite à présenter un aperçu de son évolution historique dans les limites de ce qui convient à faciliter son appréhension.

La sécularisation est un concept qui trouve ses origines dans le droit canonique tel que conçu à l'époque médiévale pour désigner une autorisation exceptionnelle appelée indult [*indultum*] accordée par l'autorité cléricale à un religieux pour vivre hors de sa communauté religieuse². Cette autorisation le fait passer de la vie monastique ou régulière considérée comme pure, à la vie du siècle [*saeculum*], temporelle ou séculière, considérée comme impure³.

Mais cet usage évolue et connaît des transformations qui le font sortir de ce cadre religieux. C'est ainsi qu'il se trouve depuis le XVII^e siècle réapproprié par le droit moderne. Cela est fait en 1646 par le Duc de Longueville, le représentant français aux négociations menant aux traités de Westphalie de 1648, qui se trouve contrarié à chercher une terminologie diplomatique décrivant l'opération de transfert de certaines terres épiscopales en mains séculières sans pour autant heurter les sensibilités chrétiennes des peuples et des individus concernés⁴.

2 Le statut du religieux autorisé de quitter la vie monastique pour la vie du siècle est régi par les Canons n°686, 687 et 687 du Code de Droit canonique CIC/1983 en vigueur depuis le 27 novembre 1983. Disponible en ligne sur <https://www.droitcanonique.fr/codes/cic-1983-1> (dernière consultation, le 30 novembre 2021).

3 MEEHAN Andrew, « Pontifical Indult », in *Catholic Encyclopedia*, vol. 7, New York, Robert Appleton Company, 1910, [en ligne], date de publication non-mentionnée, disponible sur : <https://tinyurl.com/5e4hknka> (dernière consultation, le 30 novembre 2021).

4 Cela vient pour satisfaire les exigences territoriales de la Suède et de l'Électeur du Brandebourg. TS-CAHNEN Olivier, *Les théories de sécularisation*, Genève, Librairie Droz, 1992, p. 112.

C'est dans ce cadre qu'il choisit de se réapproprier le concept de sécularisation qui peut être considéré comme « politiquement correct » puisque son origine est ecclésiastique et qu'elle fait référence à une mondanité qui ne s'oppose pas à la religion chrétienne. Son usage est en ce sens inoffensif pour l'Église et atténue la brutalité de l'image de la transformation des principautés spirituelles en des domaines étatiques⁵.

Mais cet euphémisme ne semble pas produire ses effets escomptés pour longtemps puisque la sécularisation semble désigner pendant le XIX^e siècle un projet politique radical d'émancipation de la tutelle ecclésiastique.

Cela émane d'un contexte marqué par la tension entre la bourgeoisie européenne et l'autorité cléricale, ainsi que la volonté de l'État d'étendre sa souveraineté sur des territoires appartenant à l'Église⁶. La Révolution française (1789 – 1799) et le Combat de Civilisation [*Kulturkampf*] (1871 – 1878) en Allemagne semblent s'insérer dans le développement de ces tensions. Et l'emplacement de l'Église sous la tutelle de l'État ou encore sa séparation de l'État semble s'insérer dans leurs sillages⁷.

L'usage du concept de sécularisation est en ce sens initialement juridique et politique. Mais cet usage se développe encore pour avoir d'autres implications.

En effet, ce concept se trouve employé dans des projets d'émancipation sociale par rapport à l'Église. C'est ainsi que le philosophe et ministre d'Instruction publique français Victor Cousin annonce en 1840 « la sécularisation de l'éducation nationale »⁸. De même, le journaliste anglais George Holyoake fonde en 1877 « The Secular Society », un mouvement qui promeut la sécularisation en Grande-Bretagne⁹.

Ces projets semblent puiser leurs idées dans plusieurs traditions intellectuelles, dont la pensée des différents mouvements des Lumières, l'anticléricisme français, le positivisme d'Auguste Comte, le socialisme de Robert Owen et le darwinisme social d'Herbert Spencer pour établir les fondements séculiers de la vie sociale, sans pour autant qu'ils soient capables de fonder une assise intellectuelle solide et consistante¹⁰.

5 TSCAHNNEN Olivier, *Op. cit.*, p. 112.

6 Voir REMOND René, *Religion et société en Europe aux XIXe et XXe siècles. Essai sur la sécularisation*, Paris, Seuil, 1996, p. 14.

7 TSCAHNNEN Olivier, *ibid.*

8 Il annonce également « la sécularisation de la philosophie académique », un processus qui se trouve relancé en 1880 par son successeur Jules Ferry. TSCAHNNEN Olivier, *Op. Cit.*, p. 113 ; FAUQUET Eric, *Laïcs désenchantés: Reconstruction*, Paris, CI Publishing, 2015. ; MONOD Jean-Claude, « La sécularisation et ses limites : entre théologie politique et positivisme juridique », in *Modernité et sécularisation : Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, Paris, C.N.R.S., 2007, p. 288

9 TSCAHNNEN Olivier, *Op. Cit.*, p. 113.

10 *Ibid.*

Cette situation ne semble changer qu'au début du XX^e siècle, durant lequel la sécularisation passe d'un dispositif juridique ou d'un slogan politique ou social pour être perçue comme un phénomène global doté de ses mécanismes et de ses outils d'analyse. Cela résulte dans une première période de l'influence des thèses historicistes notamment de Georg Wilhelm Friedrich Hegel¹¹. C'est dans ce contexte, d'ailleurs, qu'émergent les travaux de Karl Löwith sur le rapport entre la pensée moderne et la théologie chrétienne qui présentent la première comme une dérivée de la seconde et dépendante d'elle¹². Il s'agit d'une position reprise et développée par Carl Schmitt qui considère les concepts modernes de droit et de politique comme des concepts issus d'un ordre théologique sécularisé¹³.

Cette représentation de la modernité comme une métamorphose de la théologie est appelée dans le jargon philosophique : « le théorème de la sécularisation ». Pour Hans Blumenberg, il s'agit d'une thèse qui essentialise le rapport de la modernité à la théologie et confond la genèse et la validité de la modernité jusqu'à lui donner une fausse image¹⁴. Cet auteur perçoit plutôt une discontinuité de la modernité par rapport à la théologie qui résulte des répétitions et des travestissements permettant de masquer et de débarrasser la modernité de tout héritage religieux pour enfin la présenter comme un projet autoréférentiel¹⁵.

La thèse de Blumenberg, parmi d'autres, conduit à l'émergence de plusieurs travaux sur la sécularisation¹⁶. L'un des plus intéressants est celui de Niklas Luhmann qui présente la société moderne comme un système social composé de différents sous-systèmes différenciés, systématisés et autoréférentiels qui font marginaliser la religion¹⁷.

11 On emploie le concept d'historicisme dans le sens que lui accorde Karl Popper, à savoir une histoire qui a un sens, qui se dirige vers une situation déterminée et qui peut être étudiée comme une science. Voir le Tome I de POPPER Karl, *La Société Ouverte et Ses Ennemis*, Tome I, Paris, Points, 2008. ; Ou encore POPPER Karl, *La Misère de l'Historicisme*, Paris, Pocket, 1991.

12 Pour Karl Löwith, la philosophie de l'Histoire est une théologie de l'Histoire et la modernité est une transmutation de l'idée chrétienne de Salut. Voir DJAÏT Hichem, *Penser l'Histoire, penser la Religion*, Tunis, Cérès, 2021, p. 146. ; Pour approfondir voir FOESSEL Michaël, KERVEGAN Jean-François, REVAULT D'ALLONNES Myriam (dir.), *Modernité et Sécularisation : Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, Paris, C.N.R.S., 2007.

13 *Ibid*, voir aussi SCHMITT Carl, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988.

14 BLUMENBERG Hans, *La légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999, p. 12.

15 REVAULT D'ALLONNES Myriam, « Sommes-nous vraiment "déthéologisés" ? », in *Les Études philosophiques*, n° 68, vol. 1, 2004, p. 26.

16 On peut citer également l'influence des thèses sociologiques d'Émile Durkheim sur la division du travail social, d'Ernst Troeltsch sur la déchéance de l'absolutisme religieux, et de Max Weber sur la rationalisation et le désenchantement. Voir TROELTSCH Ernst, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991. ; Voir DURKHEIM Émile, *De la division du travail social*, Paris, P.U.F., 2013. ; Voir aussi WEBER Max, *Économie et Société*, Tome I, Paris, Pocket, 1995. ; WEBER Max, *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2004.

17 DOBBELAERE Karel, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, 2 ed., Brussels, P.I.E-Peter Lang S.A., Éditions Scientifiques Internationales, 2004, p. 14. ; LUHMANN Niklas, *The differentiation of society*, New

Ces différentes idées influencent les générations suivantes de théoriciens qui cherchent à étudier le phénomène de sécularisation d'un point de vue scientifique¹⁸.

Et c'est dans ce contexte que la sécularisation passe d'un fait, un dispositif légal ou un projet politique et social à un ensemble de théories qui permettent non seulement d'analyser la sécularisation, mais aussi de la produire.

Toutefois, ces théories suscitent depuis les années 1980 des critiques, notamment en raison de la résurgence de la religion dans les sociétés modernes de l'accession de représentants politiques religieux au pouvoir dans certains États¹⁹. Ce phénomène, appelé « le réenchancement du monde²⁰ », remet en question l'ensemble des théories de sécularisation.

En effet, alors qu'une partie de ces théoriciens semblent concevoir ce phénomène comme un des résultats de la sécularisation qui est, en l'occurrence, une réaction à son caractère invasif ou agressif²¹. D'autres semblent plutôt chercher à s'adapter avec les nouvelles données. Peter Berger, l'un des instigateurs de la théorie de sécularisation, semble même se rétracter de sa thèse initiale pour soutenir la thèse inverse : la « dé-sécularisation »²².

Néanmoins, la « dé-sécularisation » ne semble pas connaître l'essor connu par son antonyme. L'usage du concept sécularisation semble persister même dans ce nouveau contexte qualifié de « post-séculier »²³.

Cet aperçu historique sur l'évolution de la sécularisation invite à ce niveau à aborder la question de sa définition. Dans ce cadre, on présente deux définitions : une définition synthétique et une autre analytique.

York, Columbia University Press, 1982. ; LUHMANN Niklas, *Essays on Self-Reference*, New York, Columbia University Press, 1990. ; LUHMANN Niklas, *Social Systems*, California, Stanford University Press, 1996.

18 TSCHENNEN, *Op. Cit.*, p. 249.

19 Pour approfondir voir KEPEL Gilles, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991.

20 Voir BERGER Peter L. (dir.), *Le réenchancement du monde*, Paris, Bayard, 2001.

21 BRUCE Steven, *Fundamentalism*, 2^e ed., Cambridge, Polity, 2008. ; La même thèse est présente dans les écrits d'Olivier Roy. Voir par exemple ROY Olivier, « La crise de l'État laïque et les nouvelles formes de religiosité », in *Esprit*, vol. 312, n°2, 2005, p. 27 et s.

22 BERGER Peter L. (dir.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Michigan, Eerdmans Editions, 1999. ; FERRY Jean-Marc, *La Raison et la Foi*, Paris, Pocket, 2016.

23 Plusieurs théoriciens semblent pencher sur l'étude de ce phénomène, à l'instar de Charles Taylor, Jocelyn Maclure, José Casanova et Marc Ferry, dont les travaux sont motivés par l'idée d'accueillir le fait religieux dans la société moderne. Voir HABERMAS Jürgen, « Qu'est-ce qu'une société « post-séculière » ? », in *Le Débat*, vol. 5, n° 152, 2008, pp. 4-15. ; SMITH James K. A. « Secular Liturgies and the Prospects for a 'Post-Secular' Sociology of Religion », in *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, New York, New York press, 2012, pp. 159-184. ; TAUSSIG Sylvie (dir.), *Charles Taylor. Religion et sécularisation*, Paris, CNRS, 2014. ; MACLURE Jocelyn, « On the Public Use of Practical Reason: Loosening the Grip of Neo-Kantianism », in *Philosophy & Social Criticism*, vol. 32, n° 1, 2006, pp. 37-63. ; CASANOVA José, *Public Religions in the Modern World*, Illinois, University of Chicago Press, 1994. ; *Id.*, « Rethinking Secularization: À Global Comparative Perspective », in *The Hedgehog Review* n° 8, 2006, pp. 7-22.

2. La définition synthétique de la sécularisation

Il n'est pas aisé de définir la sécularisation étant donné que son usage est équivoque et que ses contours sont flous. Malgré cela, différentes définitions sont proposées. C'est le cas, par exemple, du *Dictionnaire juridique* de Catherine Puigelier qui définit la sécularisation comme « l'action de séculariser, [de] procéder à un passage de l'ecclésiastique (ou du religieux) au laïc (par exemple, séculariser un enseignement)²⁴ ».

C'est le cas également du *Dictionnaire de vocabulaire juridique* de Gérard Cornu qui définit la sécularisation comme « l'Étatisation d'un bien d'Église ; intégration au domaine de l'État ou d'une personne morale de droit public d'un bien qui appartenait à une communauté religieuse ou à un établissement ecclésiastique²⁵ ». Le sens moderne de la sécularisation ne vient qu'en second ordre pour désigner « la laïcisation d'une institution, déconfessionnalisation, intégration à l'ordre des institutions civiles (par opposition à religieux), et soumission au droit étatique (d'un État laïque), d'une institution dont le caractère religieux était jusqu'alors reconnu, par exemple la sécularisation du mariage²⁶ ».

On peut remarquer de ces définitions leurs attachements aux sources canoniques et la prédominance de leur caractère « terminologique ». Cela ne les rend pas assez satisfaisantes pour cette étude. C'est pourquoi il est préférable de se tourner vers des définitions plus « conceptuelles ».

C'est le cas par exemple de *The Oxford Companion to Politics of the World* de Joel Krieger dans lequel on peut lire :

« La sécularisation est une transition du monde religieux vers le monde non religieux. Pour qu'une telle transition se produise, il doit être possible de bien différencier les sphères du religieux des sphères du non-religieux. [...] La sécularisation implique un recours accru à des critères mondains dans le processus de prise de décision, le rejet des doctrines fondées ou inspirées par la religion et la rationalisation des attitudes. Ce processus s'accompagne d'un changement de comportement social, la population en général ne se sent plus liée aux enseignements, représentations et principes religieux²⁷. »

24 PUIGLIER Catherine, *Dictionnaire juridique : définitions, explications et correspondances*, Bruxelles, Larcier, 2015, p. 121.

25 CORNU Gérard, *Vocabulaire juridique*, 12^e éd., Paris, P.U.F, 2018, p. 222.

26 *Ibid.*

27 KRIEGER Joel, *The Oxford Companion to Politics of the World*, 2^e éd., Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 300. [Notre traduction].

Il s'agit d'une définition qui peut donner une idée générale sur le processus de sécularisation, mais, même si elle offre une synthèse relativement satisfaisante, son caractère systématique est réductible de la complexité du phénomène et risque d'induire toute appréhension dans le biais de corrélation illusoire.

On peut aussi citer la définition de Hamadi Redissi selon laquelle la sécularisation est « un processus de décontamination, un mouvement inverse faisant en sorte que le profane rogne sur le sacré et réduise son emprise²⁸ ». Ou encore la définition de Henri Peña-Ruiz selon laquelle la sécularisation est « un processus de transfert de fonctions ou d'attributions d'intérêt général de la tutelle religieuse à l'administration laïque et, plus précisément, à une personne morale de droit public comme l'État séculier²⁹ ».

Ces deux définitions offrent des images intelligibles de la sécularisation, mais elles semblent être, en l'occurrence, insatisfaisantes pour la présente étude. La raison est que la première définition semble être assez abstraite et la seconde semble réduire la sécularisation à une de ses manifestations.

Faute de pouvoir trouver une définition satisfaisante, on en propose alors une. Dans cette définition, on présente la sécularisation comme le processus par lequel des attributions, des significations et des représentations religieuses perdent de leurs influences, se diluent, s'effacent ou se transforment en équivalents non religieux.

Il s'agit d'une définition synthétique qui correspond au mieux à la définition analytique que l'on présente ci-après.

28 REDISSI Hamadi, « Pouvoir, tradition & sacré », in *Droit, Pouvoir et Religion, Actes du Colloque international de l'ATDC*, Tunis le 5,6 et 7 mars 2009, Tunis, ATDC, 2010, p. 74.

29 PENA-RUIZ Henri, *La laïcité*, Paris, Flammarion, 1998, p. 115.

3. La définition analytique de la sécularisation

Plusieurs théories, aussi convergentes que divergentes, sont élaborées dans le monde pour identifier la sécularisation, analyser ses mécanismes, prédire ses effets, établir sa véracité, la défendre, la réfuter, la nier ou l'opposer.

Tout en reconnaissant l'importance de leurs apports, on considère d'un point de vue rationaliste que ces théories sont dans l'ensemble faillibles et incapables de fonder un cadre théorique universellement valide.

En outre, on considère que fonder un tel cadre est, en l'occurrence, impossible. Cela s'explique par la particularité de l'objet de l'étude qui est marqué par le caractère imprédictible, non uniforme, non linéaire et réversible des affaires humaines. Cet indéterminisme provient notamment du fait que les acteurs sociaux sont dotés naturellement de raison, de volonté et de créativité. Ils sont par ce biais capables de créer une infinité de situations plus différentes les unes des autres qu'aucune théorie ne puisse appréhender ou toutes les vérifier³⁰.

Ce constat épistémologique épargne ainsi l'effort de chercher en vain une théorie, une théorie unifiée ou une super-théorie universellement valide pour traiter de la question de la sécularisation. Et il pousse plutôt vers l'adoption d'une approche capable de s'adapter à ce genre de situations. C'est le cas, par exemple, de l'approche paradigmatique telle qu'élaborée par Thomas Kuhn dans la *Structure des Révolutions Scientifiques*³¹. Il s'agit d'une approche conçue principalement pour les recherches en sciences naturelles, mais peut, selon son auteur, être étendue à tous les domaines de recherche³².

Pour simplifier cette approche, il suffit d'adopter le langage de la communauté des chercheurs dans un sujet donné pour pouvoir participer aux discussions qui s'y rapportent. Ce langage suppose l'appréhension d'un ensemble d'idées, de principes et de valeurs partagés appelés, en l'occurrence, les *exemplars*³³.

Ces *exemplars* construisent un paradigme quand ils permettent de résoudre certaines questions auxquelles la communauté des chercheurs fait face et de produire une rupture épistémologique qui bouleverse les opinions déjà répandues sur une question donnée, pour ainsi dire provoquer une révolution scientifique.

30 On soutient, en l'occurrence, une position poppérienne. Pour approfondir, voir le chapitre 4 de POPPER Karl, *Conjectures et réfutations*, Payot, 2006. Voir aussi le Tome II de POPPER Karl, *La société ouverte et ses ennemis*, Paris, Points, 2008.

31 KUHN Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, 3^e ed., Illinois, University of Chicago Press, 1996.

32 *Ibid.*, p. 10. ; Voir aussi BARRAUD Boris, *La recherche juridique. Science et pensée du droit*, Paris, L'Harmattan, 2016, p.341 et s.

33 Il s'agit des images abstraites ayant des significations générales, concises, particulières et universellement reconnues.

L'historien des idées, Olivier Tschannen, étaye cette perspective dans ses travaux en démontrant de manière empirique que la sécularisation érige un paradigme universellement reconnu au sein d'une véritable communauté de chercheurs³⁴. Ces travaux concordent avec ceux de Karel Dobbelaere qui font remonter l'existence de ce paradigme dans la société savante internationale aux débuts des années 1980³⁵. À cet égard, on souligne qu'en l'absence d'un paradigme alternatif, dissident ou concurrent dans la pensée du Sud global, notamment postcoloniale, décoloniale, et même islamique, on reconnaît, *a priori*, l'universalité de ce paradigme de sécularisation

Cette idée constitue le noyau de la présente étude. Il est intéressant de la présenter d'une manière plus détaillée. Pour ce faire, une répartition tripartite est adoptée. Cette répartition reprend les trois dimensions de la sécularisation : la dimension macro, la dimension méso et la dimension micro.

Il s'agit de trois dimensions indispensables à toute recherche sur la sécularisation³⁶. C'est à travers elles que l'on présente le paradigme de la sécularisation. Cette présentation offre, en l'occurrence, une définition analytique de la sécularisation.

a. La macro-sécularisation

La macro-sécularisation concerne le niveau sociétal et se manifeste principalement dans le processus de différenciation fonctionnelle. Il s'agit d'un processus par lequel différents domaines d'activités se distinguent en raison de la particularité de leurs fonctions dans la société, sans toutefois cesser de communiquer.

Dans ce processus, chaque domaine d'activités tend à s'affranchir de la tutelle de la religion pour devenir un système à part entière, possédant ses propres fonctions et structures, et soumis à sa propre rationalité³⁷. Ainsi, des domaines tels que le droit, la politique, l'économie, la santé, l'enseignement, la recherche ou l'art s'autonomisent, se rationalisent et se scientifisent.

La différenciation fonctionnelle conduit, par conséquent, à évacuer la religion de leurs sphères de réflexion et d'intervention³⁸. Elle pousse également la religion à s'autonomiser, à avoir ses propres fonctions et sa propre rationalité. Ce processus restreint donc le domaine d'intervention de la religion, sans pour autant la suppri-

34 Il s'agit de la thèse principale de l'auteur. Pour approfondir voir les chapitres 3, 4 et 5 de TSCHANNEN Olivier, *Les Théories de la sécularisation*, Genève, Librairie Droz, 1992.

35 DOBBELAERE Karel, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, 2 ed., Brussels, P.I.E-Peter Lang S.A., Éditions Scientifiques Internationales, 2004, p. 14.

36 *Ibid.*, p. 13.

37 *Ibid.*, p. 24.

38 *Ibid.*, p. 35.

mer ou mettre fin à ses communications avec les autres domaines³⁹.

On peut ainsi remarquer que la différenciation fonctionnelle est l'*exemplar* principal du processus de sécularisation. Cet *exemplar* invite directement et indirectement cinq autres qui suivent des structures d'emboîtement et peuvent être compris comme ses corolaires. Il s'agit de l'autonomisation, la rationalisation, la scientification, la sociologisation et la mondanisation.

L'autonomisation est le processus par lequel le rapport entre la religion et les sphères non religieuses se modifie. Dans ce processus le pouvoir de contrôle et d'influence de la religion sur les autres domaines d'activités diminue⁴⁰. Cet *exemplar* invite un autre, il s'agit de la rationalisation.

La rationalisation est le processus par lequel les domaines des activités sociales se mettent à fonctionner selon des critères de rationalité instrumentale. Cette rationalité est motivée pour les résultats pratiques et conduit à faire niveler les significations religieuses⁴¹. Dans la réalisation de sa mission, cet *exemplar* invite trois autres. Il s'agit de la scientification, la sociologisation et la mondanisation.

La scientification est le processus par lequel le savoir religieux est progressivement remplacé par le savoir scientifique⁴². Une idée similaire se trouve également dans les *exemplars* de sociologisation et de mondanisation [*worldiness*].

La sociologisation est le processus par lequel l'ordre social n'est pas plus déterminé par le hasard ou le destin, mais par des méthodes et des dispositifs rationnels et scientifiques d'ingénierie sociale⁴³.

La mondanisation est le processus par lequel la conception religieuse du monde perd de son importance au profit d'une conception matérialiste du monde⁴⁴.

L'ensemble de ces *exemplars* représente les éléments de base du processus de sécularisation et se reflètent même dans les autres dimensions de son paradigme.

b. La méso-sécularisation

La méso-sécularisation concerne le niveau organisationnel. À ce niveau, les acteurs de la vie religieuse connaissent des transformations profondes qui changent leurs profils, activités, modes opératoires et services. En effet, pour assurer leur survie, ces acteurs entreprennent un processus de rationalisation, de scientifi-

39 LUHMANN Niklas, *The differentiation of society*, New York, Columbia University Press, 1982.

40 TSCHANNEN Olivier, *Op. Cit.*, p. 64.

41 *Ibid.*, p. 67.

42 *Ibid.*

43 *Ibid.*

44 TSCHANNEN Olivier, *Op. Cit.*, p. 69.

sation et de mondanisation. Cela se manifeste à travers une bureaucratisation de leurs structures, ainsi qu'à travers une transformation de leurs activités qui, désormais, se limitent à des domaines d'ordre spirituel. Cela s'explique par le fait que la sécularisation leur fait perdre de leurs attraits, de leur importance et de leur influence. Cette situation influence la dimension micro de la sécularisation.

c. La micro-sécularisation

La micro-sécularisation concerne le niveau de l'individu. À ce niveau, la sécularisation se manifeste dans l'individualisation de la religion. Il s'agit d'un phénomène qui conduit à diminuer l'importance de la religion⁴⁵.

Cette situation se manifeste dans trois *exemplars* : la privatisation, la pluralisation et la généralisation de la religion.

La privatisation est le processus par lequel la religion se retire de la sphère publique pour s'acculer dans la sphère privée. La religion ne s'impose plus, mais devient une question de choix et tend à devenir une question du for intérieur⁴⁶. Cet *exemplar* invite un autre, il s'agit de la pluralisation.

La pluralisation est le processus par lequel l'uniformité de la vision du monde se fragmente en raison de la cessation de son imposition par l'autorité politique. Ce processus s'applique au niveau religieux comme au niveau non religieux⁴⁷.

Quant à la généralisation, il s'agit du processus par lequel les manifestations de la religion, ses symboles, ses valeurs, ses normes et ses modèles d'interaction et de comportement perdent de leurs caractères sacrés et se banalisent⁴⁸.

L'ensemble de ces *exemplars* constitue le paradigme de la sécularisation et se manifeste notamment au niveau du droit.

45 TSCHANNEN Olivier, *Op. Cit.*, p. 69.

46 *Ibid.*, p. 65.

47 *Ibid.*, p. 66.

48 DOBBELAERE Karel, *Op. Cit.*, p. 65.

4. La transposition de la sécularisation au droit

La sécularisation du droit peut être définie comme le processus par lequel des attributions, des significations et des représentations religieuses présentes dans le droit perdent de leurs influences, se diluent, s'effacent ou se transforment en équivalents non religieux.

Dans cette définition, on ne fait que transposer le concept de sécularisation au niveau du droit. Et si l'on met l'accent sur ce point, ce qui peut sembler évident, c'est en raison de certaines difficultés conceptuelles reconnues durant la recherche.

En effet, on se rend compte que la sécularisation est souvent considérée comme un concept de sciences sociales qui désigne un processus socioculturel, étranger au droit et sans implications juridiques⁴⁹. La sécularisation serait en ce sens « un concept sociologique » et non pas « un concept juridique »⁵⁰.

Suivant ces positions, parler d'une sécularisation du droit serait invalide. Cela invite à faire des mises au point épistémologiques et ontologiques pour démontrer qu'il est non seulement possible de parler de sécularisation du droit, mais aussi qu'il est insoutenable de lui refuser cette possibilité.

a. Une mise au point épistémologique

L'épistémologie est l'étude de la formation et du développement de la connaissance scientifique et des modalités de vérification de ses assertions. Et l'épistémologie juridique est en effet son application au niveau du droit⁵¹. Il s'agit d'un domaine dont le recours est aujourd'hui indispensable dans toute recherche présentée comme scientifique ou qui aspire à le devenir, à l'instar des recherches en sciences juridiques⁵².

L'épistémologie juridique, qui intéresse la présente recherche, rend possible l'emploi du concept de sécularisation au niveau du droit. Cela s'explique trois raisons essentielles.

La première raison, c'est que le droit est un artéfact de la pensée. Il n'a pas ainsi d'existence propre⁵³. Cela fait qu'il peut être pensé différemment et analysé à l'aune de différents concepts, y compris de celui de la sécularisation.

49 Pour approfondir, voir la thèse de Wissem BELHEDI qui expose le rattachement de la sécularisation aux questions socio-culturelles et de la laïcité au droit et la politique. BELHEDI Wassim, *La Laïcité entre droits et cultures : le cas de l'Amérique latine*, Thèse de doctorat en droit, Tunis, F.S.J.P.S.T, 2020-2021.

50 Il s'agit d'une idée très répandue, voir par exemple ARLETTAZ Fernando, « Droits de l'homme et sécularisation des rapports religions-États : quel rôle pour la jurisprudence de Strasbourg ? », in *Diffusion des Savoir* [en ligne], mis en ligne en mars 2017, disponible sur : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01491147v2/document> (dernière consultation le 9 mai 2022).

51 ATIAS Christian, *Science des légistes, savoir des juristes*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 3e éd., 1993, p. 33. ; ATIAS Christian, *Épistémologie du droit*, Paris, PUF, 1994, p. 4.

52 MELKEVIK Bjørne, *Épistémologie juridique et déjà-droit*, Paris, Buenos Books International, 2014, p. 5.

53 *Ibid.*, p. 17.

La seconde raison, c'est qu'il n'y a pas proprement dit de « concepts juridiques »⁵⁴. Si on peut trouver cette expression dans certains écrits, son usage est métaphorique et a pour objectif d'indiquer le cadre d'origine de la formation du concept ou encore de contextualiser son usage afin de faciliter sa compréhension au lecteur⁵⁵. Mais il est possible même que cet usage vise à confondre le lecteur ou le manipuler puisque qualifier un concept de juridique ou non permet de l'inclure ou de l'exclure de la recherche et du débat juridiques⁵⁶.

La troisième raison, c'est que le droit est pensé et exprimé en langage naturel, même si l'on peut y trouver des termes et des expressions spécifiques⁵⁷. Ainsi, de par ce caractère, il ne peut pas logiquement exclure l'usage des concepts comme celui de la sécularisation.

Ces clarifications épistémologiques semblent suffisantes pour établir la possibilité d'employer le concept de sécularisation dans le droit et réfuter toute restriction dogmatique quant à son usage dans le domaine de la recherche juridique.

b. Une mise au point ontologique

L'ontologie est l'étude de l'être et l'ontologie juridique est l'étude de l'être du droit. Il s'agit d'une question très équivoque qui ne semble à aucun moment de l'Histoire faire l'unanimité⁵⁸. Cependant, il est intéressant de présenter ses positions essentielles pour faciliter sa compréhension.

La question de l'ontologie du droit semble historiquement se partager entre deux positions, l'une dite ancienne et l'autre dite moderne.

L'ancienne position est réaliste-objectiviste. Elle conçoit le droit dans « les choses ». Autrement dit, le droit fait partie de la nature des choses et accorde les droits et les obligations de chacun dans la communauté humaine selon un ordre naturel. Quant à la position moderne, elle est idéaliste-subjectiviste. Elle conçoit

54 MELKEVIK Bjarne, *Épistémologie juridique et déjà-droit*, Paris, Buenos Books International, 2014, p. 38..

55 Voir par exemple DENQUIN Jean-Marie, *Les Concepts juridiques : Comment le droit rencontre le monde*, Paris, Garnier, 2021, p. 101 et s.

56 On note que si la formation d'un concept dans un cadre donné ou encore son usage dans un contexte donné lui confère son épithète, on peut affirmer alors que le concept « droit », par exemple, est un « concept philosophique » puisqu'il est formé en philosophie, ou encore on peut dire qu'il s'agit d'un concept « politique » ou « sociologique » puisque son usage est répandu en sciences politiques et en sociologie, et liste des exemples peut être longue. Cela dit que les concepts ne peuvent pas, épistémologiquement du moins, avoir d'épithètes. Aussi, toute prétention du contraire doit se justifier, notamment par des critères de démarcation qui démontrent en quoi le concept est, par exemple, « juridique » et non pas autre chose. Faute de cela, elle est épistémologiquement invalide. Notre position est poppérienne. Voir POPPER Karl, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1979, p. 30 et s. ; POPPER Karl, *Les deux problèmes fondamentaux de la théorie de la connaissance*, Paris, Hermann, 1999, p. 28 et s.

57 ATIAS Christian, *Épistémologie juridique*, Paris, Dalloz, 2002, p. 88.

58 Voir DE MUNCK Jean, « Controverses autour de l'ontologie du droit », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3, 1990, pp. 415-423.

le droit dans « les esprits ». Le droit est en ce sens une œuvre humaine volontaire, artificielle et transcendante⁵⁹.

Dans la pensée juridique contemporaine, ces deux positions semblent persister, se développer et se concurrencer. Néanmoins, elles semblent tout de même perdre de leurs importances en raison du dépassement de leurs horizons métaphysiques⁶⁰. C'est dans ce contexte que plusieurs ontologies contemporaines du droit sont conçues, affirmées et admises, parmi lesquelles on trouve le droit envisagé comme un ensemble de règles, de normes et d'organes, un État, une institution, un discours, un langage, un fait social ou un système social.

Dans ces différentes appréhensions du droit, la sécularisation semble être opérable sur le droit quand il est fondé, pensé, exprimé, formé, élaboré, exécuté dans un contexte religieux. En effet, le processus de sécularisation peut faire perdre de l'influence, diluer, effacer ou transformer en des équivalentes non-religieuses des attributions, des significations et des représentations religieuses d'un ensemble de règles, de normes, d'organes, d'un État, d'une institution, d'un discours, d'un langage, d'un fait social ou d'un système social.

Il en ressort alors que rien ne semble empêcher l'étude de la sécularisation d'appréhender le droit.

5. La distinction de la sécularisation des concepts proches

Une fois la sécularisation définie, il est intéressant de la distinguer des concepts proches, à l'instar de :

a. La laïcisation / la laïcité

La sécularisation et la laïcisation sont deux phénomènes assortis où le second dérive du premier. C'est pourquoi les théoriciens de la sécularisation englobent la laïcisation dans le mécanisme de la sécularisation et la considèrent comme l'une de ses manifestations les plus apparentes⁶¹.

Dans cette approche, la sécularisation est en principe considérée comme un processus latent, indirect, implicite, global et graduel, mais il lui arrive exceptionnellement d'opérer d'une manière manifeste, directe, explicite, ponctuelle et délibérée. Dans ce dernier cas, la sécularisation est comprise comme une laïcisation⁶².

59 MELKEVIK Bjarne, *Introduction à la philosophie du droit*, Paris, Buenos Books international, 2016, p. 58. ; VIALA Alexandre, *Philosophie du droit*, 2^e éd., Paris, Ellipse, 2019, p. 28.

60 MELKEVIK Bjarne, *Introduction à la Philosophie du droit*, *Op. Cit.*, p. 59.

61 DOBBELAERE Kaarel, *Op. Cit.*, p. 14.

62 *Ibid.* p. 20.

Cela fait qu'au fond, en dépit de la différence de leurs modes opératoires, la sécularisation et la laïcisation partagent une vocation commune : il s'agit de la différenciation fonctionnelle, la neutralité institutionnelle, la privatisation de la religion et l'autonomisation morale de l'individu.

La sécularisation ainsi comprise peut conduire aux mêmes résultats recherchés par la laïcité, à savoir l'émancipation de la sphère publique de la tutelle religieuse par la privatisation de la religion, la neutralité des instances étatiques, la déconfectionnalisation de l'enseignement, la consécration de la souveraineté populaire, l'égalité citoyenne et la liberté de conscience⁶³.

La sécularisation peut en ce sens préparer le terrain à la laïcité ou s'achever par l'instauration de la laïcité⁶⁴. Cela n'est pas, toutefois, déterminant. Le caractère normatif et surtout volontaire de la laïcité rend possible son instauration sans le passage nécessaire par un processus de sécularisation. En revanche, la sécularisation peut aboutir à une laïcité « de fait », sans pour autant s'achever par l'instauration d'une laïcité « de norme »⁶⁵.

C'est la raison pour laquelle la laïcité « de norme » peut coïncider avec la sécularisation comme en France. Elle peut coïncider également avec une sécularisation insuffisante ou absente, comme en Turquie ou au Sénégal. Aussi, on peut trouver des États qui connaissent la laïcité « de fait » sans pour autant connaître la laïcité « de norme », comme c'est le cas de l'Angleterre ou de la Suède.

La sécularisation peut être aussi une alternative opportune dans les régions où la laïcité a une mauvaise presse ou est rejetée. C'est le cas dans les États arabomusulmans où pendant longtemps la laïcité est prise dans des débats marginaux et stériles⁶⁶, malgré la présence de revendications laïques depuis le XIX^e siècle⁶⁷.

C'est le cas par exemple aux États du Maghreb où les propositions d'inscrire la laïcité dans les Constitutions de l'indépendance semblent connaître une véritable hostilité de la part des traditionalistes, les autorités religieuses et les autorités politiques.

63 Voir PENA-RUIZ Henri, *La laïcité*, Paris, Flammarion, 1998.

64 C'est la thèse de Jean-Claude Monod. Voir par exemple MONOD Jean-Claude, *Sécularisation et laïcité*, Paris, P.U.F, 2007.

65 Voir la thèse de BELHEDI Wassim, *La Laïcité entre droits et cultures : le cas de l'Amérique latine*, Op. Cit., p. 37 et s.

66 C'est comme le débat sur l'étymologie du mot, son étrangeté au lexique arabe et sa traduction embrouillée entre '*Almāniya*, qui signifie « la mondialité », et '*Ilmāniya* qui signifie « la scientificité ». Ces deux termes peuvent également désigner « la sécularisation ». ASAD Talal, *Formations of the Secular : Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University press, 2003, p. 22.

67 Pour Pierre Jean Luizard, cette hostilité est en réalité une marginalisation au profit du réformisme. Voir LUIZARD Pierre-Jean, « Introduction », in LUIZARD Pierre-Jean (dir.), *Le choc colonial et l'Islam*, Paris, La Découverte, 2006, p. 32.

En Tunisie, la demande de la Fédération Destourienne de France d'inscrire la laïcité, ou du moins de ne pas mentionner la religion, dans la Constitution de 1959 semble rencontrer des oppositions, notamment de la part du Grand Mufti, le cheikh Mohamed Abdelaziz Djaït⁶⁸. Cette résistance semble avoir dissuadé les constituants d'inscrire la laïcité dans la première Constitution tunisienne de l'après-indépendance. Cette attitude vis-à-vis de la laïcité en Tunisie ne semble pas connaître un changement, et ce, même après un demi-siècle. En réalité, les demandes d'inscrire la laïcité dans la Constitution de 2014 se sont heurtées à une forte résistance, notamment de la part du Mufti de la République, le cheikh Othman Battikh⁶⁹. Cette résistance s'ajoute à la faiblesse des mouvements explicitement laïcs en Tunisie. Il s'agit d'une situation qui conduit à l'exclusion de la laïcité du débat constitutionnel. Cette situation présente des similitudes avec le cas algérien.

En Algérie, la Fédération du Front de Libération Nationale (FLN) de France propose également en 1963 à l'Assemblée Constituante d'inscrire la laïcité dans la première Constitution algérienne, mais cette proposition se trouve rejetée⁷⁰.

Cela s'explique par les transformations idéologiques que le mouvement national algérien connaît depuis la fin des années 1940. Ces transformations le font passer d'un mouvement révolutionnaire explicitement laïc à un mouvement réformiste qui défend particulièrement l'identité arabo-islamique du peuple algérien⁷¹.

Cette situation est renforcée par la présence de la résistance traditionaliste, notamment incarnée par le cheikh Mohamed Bechir Ibrahimi, une figure de l'Association des Oulémas Musulmans Algériens (AOMA), qui acquiert une grande influence après l'indépendance. Il mène une campagne au sein de son association

68 Le cheikh Djaït se plaint auprès du souverain Mohamed Lamine Bey pour le mettre en garde, religieusement, contre une telle entreprise afin de la saboter. Cela se trouve suivi d'un discours tenu à la Mosquée de la Zitouna à l'occasion de la célébration de l'Aid el-Kebir, le 1^{er} août 1955, en présence des hauts dignitaires du pays, dans lequel il déclare : « La Tunisie est une nation musulmane, fière de sa religion, fière d'appartenir à l'islam, persuadée que son bonheur réside dans l'observation des rites et principes de la religion (...). Aussi, nous proclamons notre opposition à la volonté d'introduire la laïcité dans la nouvelle organisation de notre pays, nous considérerions le fait de ne pas préciser, dans la Constitution, que le gouvernement du pays est musulman, comme un aveu du caractère laïc de ce gouvernement ». Discours de l'Aid el kebir du 1^{er} août 1955, *Al-Zohra* du 15 août 1955 cité par SOURIAU Christiane, in « Situation actuelle de l'Islam maghrébin », in *Maghreb-Machrek*, n°47, 1971, p. 33.

69 Voir la lettre ouverte du Mufti de la République Othman Battikh adressée aux membres de la Haute Commission pour la réforme politique. Disponible sur <https://www.babnet.net/cadredetail-32942.asp> (dernière consultation, le 14 juillet 2021).

70 Voir LARDJANE Omar, « Esquisse d'un débat sur la laïcité dans le Mouvement national algérien », in KADRI Aïssa Kadri (dir.), *Parcours d'intellectuels maghrébins*, Paris, Karthala, 1999, pp. 245-269.

71 Selon l'historien Mohamed Harbi, cela remonte à la crise berbériste de 1949. Selon ses termes : « La crise de 1949 annihile les espoirs de voir un nationalisme radical se développer indépendamment de la foi religieuse ». Voir HARBI Mohammed, *Le FLN, mirage et réalité, des origines à la prise du pouvoir (1945-1962)*, 2^e éd., Paris, éditions JA/STD, 1985, p. 16.

pour décourager toute tentative d'inscrire la laïcité dans la Constitution algérienne, bien qu'il ait auparavant soutenu l'instauration de la laïcité en Algérie pendant la colonisation française⁷².

Cette situation ne semble pas changée, même avec la multiplication des Constitutions en Algérie, l'affaiblissement du FLN et la marginalisation de l'AOMA. En réalité, la montée de l'islamisme depuis les années 1980 semble affaiblir les revendications laïques en Algérie, sans pour autant les anéantir⁷³.

Quant au Maroc, le rejet de la laïcité est encore plus apparent. Quoiqu'aucune proposition d'inscrire la laïcité n'ait lieu au Maroc, notamment en raison de l'idéologie nationaliste-salafiste qui domine le mouvement national marocain et du statut du Roi en tant que Commandeur des croyants, la montée des courants intellectuels et des mouvements politiques explicitement laïcs ne semble pas laisser les autorités religieuses et politiques indifférentes⁷⁴.

C'est dans ce contexte que des publications et des déclarations officielles qui délégitiment religieusement la laïcité se multiplient⁷⁵. Certaines vont jusqu'à assimiler la revendication de la laïcité au Maroc à une forme d'hérésie et de mécréance⁷⁶.

72 Cette association procède après l'indépendance à la propagande contre la laïcité notamment à travers l'exposition de la devise de son association : « L'islam est notre religion, l'arabe est notre langue et l'Algérie est notre pays » dans l'espace public, ainsi qu'à travers des communiqués, à l'instar de celui du 21 août 1963 publié sous l'intitulé : « Appel des Oulémas de l'islam et de la langue arabe au peuple algérien ». Alors que sous la colonisation française, cette même Association, sous la direction d'Abdelhamid Ben Badis et Bechir Ibrahimi, n'épargne pas l'effort de revendiquer l'extension en Algérie de la loi de 1905 relative à la séparation du culte de l'État. Une revendication qui semble être motivée à l'époque par le désir de soustraire le culte musulman au contrôle de l'administration française. Voir SCANGNETTI Jean-Charles, « Identité ou personnalité algérienne ? L'édification d'une algérianité (1962-1988) », in *Cahiers de la Méditerranée*, n° 66, 2003, pp. 367-384.; FREGOSI Franck, *Penser l'islam dans la laïcité*, Paris, Fayard, 2008, p. 48.

73 *Ibid.*

74 BERRADA Abderahim, *Plaidoirie pour un Maroc laïque*, Casablanca, Tarik éditions, 2019, p. 32 et s.

75 C'est dans ce contexte qu'Allal Al-Fassi, alors ministre des Habous, écrit dans son livre *En défense de la Charia* : « Il est inconcevable de séparer l'islam de l'État parce qu'une telle entreprise entraîne la disparition de l'État et le maintien de l'islam. Cela s'explique par le fait que l'État est considéré en islam comme le serviteur du peuple, or que celui-ci est un groupe d'individus et l'islam n'imagine pas que l'individu musulman soit séparé de sa religion. En conséquence, il n'est pas possible pour un musulman qui représente la nation musulmane [*umma*] de gérer ses affaires par autres choses que la charia, ou un ministre, un Roi ou un Président de la République d'avaliser autre chose que celle recherchée par les représentants de la nation [*umma*] ou acceptée par la nation musulmane, Bien entendu, si elle reste musulmane, elle ne peut accepter que ce qui est conforme aux dispositions de la charia ». AI-FASSI Allal, *Difā'an an al-šari'a [En défense de la charia]* (en arabe), Rabat, Matāba' al-Risāla, 1966, p. 53. [Notre traduction]

76 On peut citer la position du Roi Hassan II qui va jusqu'à excommunier les musulmans laïcs en déclarant en ce sens : « Je ne suis pas un Chef d'État laïc parce qu'à partir du moment où on est musulman, on ne peut pas être laïc. En réalité, tous les Chefs d'État du monde musulman ne sont pas des Chefs d'État laïcs. Et, quand ils disent qu'ils sont laïcs, je dis qu'ils ne sont plus musulmans. Car le droit musulman nous colle à la peau, qu'on le veuille ou non tant sur le plan du droit privé que sur le plan du droit public ». Cette déclaration a lieu lors d'un entretien télévisé avec France télévision réalisé à suite de la révolution iranienne en 1979. « Ce que pense le Roi Hassan II de la laïcité (vidéo) » [en ligne], in *Baladi.net*, mis en ligne le 28 octobre 2019, sur <https://www.bladi.net/roi-hassan-2-laicite,60887.html> (dernière consultation, le 09 mars 2021).

Ces difficultés d'instaurer la laïcité dans ce contexte rendent plus réaliste le choix de poursuivre un processus de sécularisation, notamment au niveau du droit.

b. Le sécularisme

La sécularisation et le sécularisme sont deux concepts différents. Il s'agit, en l'occurrence, d'une différence de nature. Alors que la sécularisation désigne un processus historique d'atténuation, d'effacement ou de transformation de la religion, le sécularisme désigne une idéologie qui rejette toute référence à la religion ou au surnaturel et plaide pour le rationalisme, le naturalisme et la science comme fondements de tout projet social et politique⁷⁷.

Cette différence de nature ne fait pas pour autant que les deux concepts soient sans relations. En effet, la sécularisation puise souvent ses justifications légitimatrices des mêmes sources du sécularisme. Cette situation conduit souvent à présenter le sécularisme comme l'idéologie de la sécularisation⁷⁸.

Il est intéressant d'ajouter que le mot sécularisme peut désigner dans un contexte anglo-saxon une certaine forme de laïcité marquée par l'absence de la mention de la religion dans les textes fondamentaux de l'État, comme aux États-Unis d'Amérique, ou encore qui reconnaît et accommode la religion dans sa diversité, comme en Inde⁷⁹.

Cette forme de sécularisme [*secularism*] est souvent qualifiée en langue française de « laïcité ouverte » pour la distinguer de la laïcité comme séparation intégrale de l'État vis-à-vis de la religion, appelé tour à tour « laïcité fermée », « laïcité républicaine » ou « laïcité à la française », comme c'est le cas dans la province du Québec au Canada⁸⁰.

Le sécularisme en tant qu'idéologie et principe de gestion du religieux par l'État ne semble pas revêtir d'importance dans les pays attachés à une ou plusieurs religions déterminées, à l'instar des pays arabo-musulmans. Cela n'empêche pas la présence de cette idéologie depuis le XIX^e siècle, essentiellement sous les influences respectives de Shibli Shumayyil et de Farah Antoun.

77 Le sécularisme peut inclure en ce sens la doctrine de « laïcisme » qui lutte en France contre la présence de toute référence à la religion dans l'espace public. ASAD Talal, *Formations of the Secular*, Op. Cit. p. 22 et s.

78 BABÉROT Jean, « Sécularisation, sécularisme, laïcité dans une perspective sociologique », in WE-VIORKA Michel, LÉVI-STRAUSS Laurent et LIEPPE Gwenaëlle (éd.), *Penser Global. Internationalisation et globalisation des sciences humaines et sociales*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2015, pp. 385-399.

79 BHARGAVA Rajeev, « Le sécularisme, ou la version indienne de la laïcité », in JAFFRELOT Christophe et MOHAMED-ARIF Amina (dir.), *Politique et religions en Asie du Sud. Le sécularisme dans tous ses états ?*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012, pp. 47-67.

80 Pour approfondir voir BAUBEROT Jean, MILOT Micheline, *Laïcités sans frontières*, Paris, Le Seuil, 2011. ; Pour une critique voir PENA-RUIZ Henri, *La laïcité*, Flammarion, 1998, p. 77.

Le premier réussit à travers ses écrits et traductions à introduire et promouvoir le naturalisme et le matérialisme scientifique dans la région. Et il parvient à influencer la pensée des réformistes et à la concilier avec la science. C'est sous ses influences, par exemple, que les cheikhs Mohamed Abduh et Jemal-Eddine al-Afghani, deux références majeures dans la pensée réformiste du XIX^e siècle, reconnaissent voire admettent la théorie de l'évolution⁸¹.

Le second réussit à travers ses écrits et ses polémiques à introduire le positivisme et l'empirisme logique, à ressusciter la philosophie arabe et à poser la question de la laïcité dans le monde arabo-musulman. Et ses idées semblent avoir de l'influence sur les mouvements nationaux dans les pays arabes⁸².

Le sécularisme en tant qu'idéologie y est également présent à travers les idées nationalistes, libérales et socialistes qui influencent les élites nationales, surtout depuis le XX^e siècle⁸³.

Quant au sécularisme comme principe de gestion de la religion par l'État, les tentatives de l'introduire ne rencontrent pas de succès. Cela est perceptible dans les débats des différentes Assemblées constituantes. C'est le cas des propositions non retenues d'Ahmed Mestiri et de Mahmoud El-Ghoul sur l'identité de l'État tunisien dans la première Constitution tunisienne de 1959 qui ne mentionnent pas la religion et n'en voient même pas l'utilité⁸⁴.

Tout de même, la revendication du sécularisme demeure marginale au Maghreb. D'autres concepts ayant des vocations similaires semblent connaître un essor plus important, à l'instar de celui de l'État à caractère civil qui sera abordé dans le paragraphe suivant.

81 Voir le dossier sur Shibli Shumayyil, BOUASSIDA Marwen, « Shibli Shumayyil, portrait d'un darwiniste révolté », in *Kapitalis* [en ligne], mis en ligne le 27 juillet 2017, disponible sur : <http://kapitalis.com/tunisie/2017/07/27/shibli-shumayyil-portrait-dun-darwiniste-revolte/> (dernière consultation le 20 juin 2021).

82 HOURANI Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 251.

83 Voir par exemple ISMAEL Tareq Y, *The Communist Movement in the Arab World*, London, Routledge, 2005.

84 CENTRE DE RECHERCHE ET ETUDES PARLEMENTAIRES, *Monāqasāt al-mǧīlis al-qawmī al-t'asisī* [Les discussions de l'Assemblée Nationale Constitutive : avril 1956 – juin 1959] (en arabe), Tunis, CREP, 1998, p. 12 et s.

c. La civilité du gouvernement / la civilité de l'État

Le gouvernement civil [*ḥukūma madaniya*] et l'État à caractère civil [*dawla madaniya*] sont deux concepts qui diffèrent de celui de la sécularisation, sans pour autant qu'ils lui s'opposent. Cette différence se manifeste au niveau de la nature et au niveau de l'objet.

Au niveau de la nature, la sécularisation est un processus historique, alors que le gouvernement civil et l'État à caractère civil sont des principes politiques.

Au niveau de l'objet, la sécularisation porte sur la place occupée par la religion dans la vie sociale et politique ; alors que le gouvernement civil et l'État à caractère civil portent sur l'exercice du pouvoir politique.

Ces différences n'empêchent pas la présence de ressemblances ou des concordances.

Le gouvernement civil porte, par exemple, sur la détention de l'autorité par des personnes qui n'ont pas de sacralité, d'attribution, de légitimité ou de droit divin pour gouverner.⁸⁵ Cela peut manifester une sécularisation de la sphère politique, mais il ne s'agit pas d'une évidence puisqu'un gouvernement civil peut appliquer la Loi religieuse⁸⁶.

Quant à l'État à caractère civil, il s'inscrit dans le sillage du développement intellectuel du concept de « gouvernement civil ». Il s'agit d'un concept qui semble être inventé par le cheikh Ali Abderraziq dans son pamphlet sur les fondements du pouvoir en Islam, publié en 1925, dans lequel il critique la notion de l'État Islamique et notamment de l'institution de Califat. Pour Abderraziq, l'Islam n'a pas fourni une forme déterminée d'organisation politique et les musulmans peuvent gérer leurs affaires sans tutelle et comme bon leur semble⁸⁷.

85 Les origines intellectuelles du concept de gouvernement civil ne sont pas certaines, mais semblent s'inspirer des *Traité sur le gouvernement civil* de John Locke, dans lesquels il remet notamment en cause le gouvernement qui prétend détenir sa légitimité de Dieu (*Jure divino*). C'est d'ailleurs en ce sens que le concept de gouvernement civil semble être employé pour la première fois dans un contexte islamique. Cet emploi est initié par Gabriel Hanotaux, historien et ministre des Affaires étrangères de la France, dans sa description du régime politique tunisien en 1900, dans le cadre de lettres ouvertes adressées aux réformistes musulmans, principalement au cheikh Mohamed Abduh. Ce dernier semble reprendre ce concept et le développer en le reliant à la tradition islamique. Voir LAVIE Limor, « The Idea of the Civil State in Egypt: Its Evolution and Political Impact following the 2011 Revolution », in *The Middle East Journal*, vol. 71 n° 1, 2017, p. 28.

86 La Constitution égyptienne de 2014 déclare dans son préambule « la construction d'un État démocratique moderne dont le gouvernement est civil ». Et on peut lire dans son article 2 que « [l']islam est la religion de l'État. L'arabe est sa langue officielle. Les principes de la charia islamique sont la source principale de la législation ». ; Pour le débat entre Abduh et Antoun, voir JEHA Michel, *al-Munāzara al-dīniya bayn šaiḥ mohamad Abduh wa Farah Antoun [Le débat religieux entre le cheikh Mohamed Abduh et Farah Antoun]* (en arabe), Beyrouth, Bisan, 2014. ; Pour approfondir ce débat et sa relation avec l'idée de la civilité de l'État voir LAVIE Limor, « The Idea of the Civil State in Egypt: Its Evolution and Political Impact following the 2011 Revolution », in *The Middle East Journal*, vol. 71 n° 1, 2017, pp. 23-44.

87 On note que les origines de ce concept ne sont pas certaines, mais il est rattaché à l'ouvrage d'Abderra-

Le caractère civil permet donc à l'État de libérer la sphère politique de la sphère religieuse. Il contribue ainsi la différenciation fonctionnelle et, par conséquent, à la sécularisation du droit.

Cette appréhension ne semble pas être, toutefois, sans équivoque. La raison est que le concept d'État à caractère civil [*dawla madaniya*] fait l'objet de multiples réappropriations, souvent contradictoires.

Il se trouve, par exemple, réapproprié en Égypte durant les années 1950 par les Frères Musulmans pour l'opposer au régime militaire de Nasser. Il signifie dans ce contexte qu'il n'y a pas de gouvernance militaire en Islam. À leur tour, les laïcs se l'approprient durant les années 1980 pour l'opposer au projet d'islamisation entamé par le Président Anouar Sadate. En conséquence de cette double réappropriation, l'État à caractère civil prend une définition négative dans laquelle il signifie un État qui n'est ni laïc, ni religieux, ni militaire⁸⁸.

Dans un contexte similaire, cette idée est reprise en Algérie à partir des années 1990 par les forces démocratiques pour s'opposer aux islamistes et au régime militaire. Mais elle semble se transformer à partir des années 2000 en un slogan de contestation, réapproprié aussi bien par les laïcs que par les islamistes pour s'opposer à la prise de l'État par les militaires, sans pour autant connaître de consécration dans les différents textes fondamentaux de l'Algérie⁸⁹.

En Tunisie, la situation est différente. Le caractère civil de l'État semble pendant longtemps faire partie de l'arrière-fond anonyme de sa politique et ne semble devenir une revendication qu'à la suite de la montée du mouvement islamiste pendant les années 1980⁹⁰.

ziq, qui considère que l'Islam n'est pas un État, mais une religion, un message, et non un gouvernement. Il considère également que l'État en Islam a une assise civile. Voir ABDERRAZIQ Ali, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, Paris, La Découverte, 1994. ; LAVIE Limor, « The Idea of the Civil State in Egypt: Its Evolution and Political Impact following the 2011 Revolution », *Op. Cit.*, p. 28.

88 Pour approfondir, voir LAVIE Limor, *The Battle Over the Civil State*, New York, State University of New York Press, 2018.

89 Par exemple, dans le mouvement social et politique « *hirak* » déclenché en 2019, les slogans soulevés par les manifestants sont : « *Novemberiya* ; *Badissiya* ; *Dawla madaniya* » [Novemberienne ; badisienne ; État à caractère civil]. Le premier semble faire référence à la révolution algérienne de 1954 ; le second fait référence au réformiste Ibn Badis ; le troisième semble faire référence à la Plate-forme de Soummam du 20 août 1956 dans lequel le FLN opte pour la démocratie populaire. REMAOUN Hassan, « Référence à l'histoire et enjeux mémoriels lors du *hirak* algérien (2019-2020). Autour du slogan *Novembriya-Badissiya* et de son envers *Dawla madaniya* (État civil) », in *Insaniyat*, n° 87, 2020, pp. 47-76.

90 Durant la seconde moitié des années 1980, des intellectuels et des artistes font circuler des pétitions à l'encontre de l'islamisation de la société dans lesquelles ils mentionnent leur attachement aux fondements civils de l'État tunisien. Voir la thèse de FREGOSI Frank, *Les rapports de l'état et de la religion au Maghreb (Algérie - Tunisie): introduction à la sécularisation des institutions dans le monde musulman*, Thèse de doctorat en sciences politiques, Marseille, Université d'Aix Marseille 3, 1994, p. 814 et s.

Après une longue période d'absence, le concept refait son apparition durant les années 2000, dans un contexte d'opposition politique au régime du Président Ben Ali dans lequel les islamistes du parti Ennahdha sont invités par les opposants laïcs à présenter leur conception de l'État et la présentent, en l'occurrence, comme étant un « État à caractère civil »⁹¹.

Après la révolution de 2011 et l'arrivée au pouvoir de différentes composantes de cette coalition, cet ancien compromis entre les différentes orientations de l'opposition se trouve consacré dans la Constitution de 2014 sous la pression des composantes sécularistes de la société civile⁹². Il est illustré à l'article 2 qui consacre le caractère civil de l'État après que l'article 1^e consacre son caractère musulman⁹³.

Il s'agit de la seule consécration constitutionnelle du concept d'État à caractère civil [*dawla madaniya*] dans le monde. Mais elle ne durera pas pour longtemps puisqu'elle disparaît de la Constitution tunisienne de 2022. Il s'agit de l'initiative du président Kais Saïed qui a déjà déclaré en 2019 avant son élection que le concept d'État à caractère civil « n'existe pas et n'a aucun sens »⁹⁴. Il s'agit d'une entreprise qui suscite l'ire des sécularistes, notamment de l'Observatoire Nationale de Défense du caractère Civil de l'État (ONDCE) qui la qualifie d'atteinte dangereuse aux acquis du peuple tunisien⁹⁵.

Il convient de souligner à ce niveau que différentes demandes d'inscription de ce concept ont lieu dans différents États musulmans, mais sans succès. Dans certains

91 Le concept d'État civil est à titre d'exemple mentionné dans une déclaration datant de 2005 d'une coalition d'opposition, connue sous l'appellation « Collectif 18 octobre Pour les Droits et les Libertés en Tunisie », qui inclut différentes orientations idéologiques y compris les islamistes du parti Ennahdha. Dans celle-ci, on peut lire que la coalition aspire à instaurer « un État démocratique qui ne peut être autre qu'un État civil fondée sur les principes de la république et des droits de l'Homme et tire sa légitimité de la volonté du peuple [...] ». COLLECTIF 18 OCTOBRE POUR LES DROITS ET LES LIBERTÉS EN TUNISIE, « Document 4 : une déclaration commune sur la relation entre l'État et la religion », *Nachaz* [en ligne], mis en ligne le 18 octobre 2005. Disponible sur <http://nachaz.org/doc-1-brochure-du-collectif-du-18-octobre-pour-les-droits-et-les-libertes/> (dernière consultation, le 04 décembre 2020).

92 Voir GHERAIRI Ghazi, « Le caractère civil de l'État tunisien. Entretien avec PUND », in *La Constitution de la Tunisie. Processus, principes et perspectives*, Tunis, P.N.U.D, 2016, pp. 119-126. ; Parmi les revendications des manifestants de Bardo en 2013, on trouve la consécration du caractère civil de l'État qui vient après la tentative du parti Ennahdha d'introduire la charia. Voir SCIGLIANO Manuelita, *Le débat philosophique et politique sur la Constitution tunisienne*, Thèse de doctorat en Sciences Politiques, Université de Calabria et FSJPST - Université de Carthage, 2019, p. 255.

93 Ces deux articles sont immunisés de révision et semblent former un « recoupement par consensus » entre les différentes orientations idéologiques du peuple tunisien. Voir RAWLS John, *Libéralisme politique*, Paris, P.U.F, 2016. ; LAVIE Limor, « Consensus vs. Dissensus over the 'Civil State' Model: A Key to Understanding the Diverse Outcomes of the Arab Spring in Egypt and Tunisia », in *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 48, n° 3, 2021, pp. 455-472.

94 Voir la déclaration : SAIED Kais, Shams FM, (2019, le 23 mars), *Laysa hunāka dawla madaniya wa dawla dīnya* [Il n'y a pas d'État à caractère civil et d'État religieux] (en arabe) [Vidéo], disponible sur : <https://www.youtube.com/watch?v=CXgEpt2hxBI> (dernière consultation, le 21 août 2022).

95 « Lā lī dostūr Kais Saïed [Non à la Constitution de Kais Saïed] (en arabe) », in *Kapitalis* [en ligne], mis en ligne le 5 juillet 2022. Disponible sur : <https://tinyurl.com/4us4zkck> (dernière consultation, le 21 août 2022).

États, cet échec semble s'expliquer par la nature du régime politique, à l'instar du Maroc où les revendications de l'État à caractère civil sont perçues comme une remise en cause de l'institution de la Commanderie des croyants, d'autant plus que cette revendication émane essentiellement de la part des formations politiques reconnues par leurs dissidences envers le Makhzen [le pouvoir central]⁹⁶.

Néanmoins, dans l'ensemble des pays arabes, le rejet de ce concept semble s'expliquer essentiellement par son ambiguïté, malgré son développement depuis des dizaines d'années. En réalité, plusieurs appréhensions sont avancées pour l'élucider et partagent dans l'ensemble les mêmes traits caractéristiques.

Ces appréhensions conçoivent, en effet, l'État à caractère civil comme étant un État national souverain, dont le régime est démocratique, représentatif et populaire. Cet État repose sur la citoyenneté, sépare les pouvoirs et dissocie les sphères, fait primer le droit et garantit les droits de l'Homme dans leur universalité. Il reconnaît et accommode la pluralité et la diversité. Il promeut les valeurs humaines, encourage l'usage de la raison et le développement des sciences. Il soutient la créativité et le développement des sensibilités artistiques⁹⁷.

L'État à caractère civil semble être en ce sens un État qui n'est pas confessionnel, mais qui ne parvient pas tout de même à être un État laïc. Il est plutôt d'un statut intermédiaire d'un État séculier qui accommode la religion et l'adapte à sa réalité socioculturelle⁹⁸. L'État à caractère civil est dans cette perspective un État moderne. Il s'agit d'une modernité issue d'une relecture critique de la tradition arabo-islamique.

96 Voir *infra*, l'interdiction des partis politiques religieux. Voir aussi par exemple, ABOUCHI Hussein, *Dalīl ilā al-dawla al-madaniya* [Guide pour l'État Civil] (en arabe), Casablanca, VFMA, 2015.

97 On note que certaines définitions de l'État à caractère civil se restreignent à le décrire comme un État qui garantit l'égalité entre les citoyens, la liberté de conscience et la séparation de la sphère politique de la sphère religieuse. Voir par exemple CHENNOUFI Ridha, *Tūnis, al-dīn w-al-dawla. Mūgalatāt wa ḥulūl* [Tunisie, l'État et la religion. Confusions et solutions], Tunis, Cérès, 2012. Pour des définitions plus extensives, voir LAVIE Limor, « Consensus vs. Dissensus over the 'Civil State' Model: A Key to Understanding the Diverse Outcomes of the Arab Spring in Egypt and Tunisia », in *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 48, n° 3, 2021, pp. 455-472.

98 Sur le statut intermédiaire de l'État à caractère civil. Voir les travaux de Slim Laghmani, à l'instar de LAGHMANI Slim, *Écrits politiques et constitutionnels depuis la révolution*, Tunis, Nirvana, 2020, pp. 15-20.; LAGHMANI Slim, « Entre État laïque et État confessionnel : Un statut intermédiaire est-il pensable? », in *Mélanges en l'honneur de Habib Ayadi*, Tunis, CPU, 2000, pp. 625-633.

d. La modernisation/ la modernité

La sécularisation et la modernisation sont deux concepts différents, mais souvent rapprochés, voire parfois confondus. Ainsi, il est intéressant de les comparer de plus près. Pour ce faire, on commence par les différences qui se manifestent au niveau de l'objet, de la finalité et de la vocation.

Au niveau de l'objet, la sécularisation est un concept qui porte exclusivement sur la religion, alors que la modernisation est un concept plus général qui porte sur la condition de vie matérielle, intellectuelle, sociale et politique. C'est en ce sens que la modernisation implique dans sa compréhension répandue : un État national, centralisé, démocratique, individualiste, capitaliste et industrialisé⁹⁹.

Au niveau de la finalité, la sécularisation présente le processus historique de l'affaiblissement, l'effacement ou la transformation de la religion, alors que la modernisation présente le processus d'actualisation, de mise à l'ordre du jour, de mise à niveau, de mise au goût ou à l'esprit du temps présent¹⁰⁰.

Au niveau de la vocation, la sécularisation se relie à la religion et se comprend par rapport à elle, alors que la modernisation est plutôt autosuffisante, ou du moins elle est présentée comme telle, et se comprend à travers les contrastes de la situation actuelle par rapport à la situation précédente¹⁰¹.

En dépit de ces différences, la sécularisation et la modernisation connaissent des chevauchements et des connexions qui découlent de leurs fondements sur une idée commune. Il s'agit, en l'occurrence, de l'idée de dépassement¹⁰².

La sécularisation porte sur le dépassement de l'ordre religieux pour l'ordre séculier, alors que la modernisation porte sur le dépassement de l'ordre présent pour l'ordre à venir.

99 Il ne s'agit en l'occurrence que des caractéristiques les plus connues. La modernisation englobe un processus global et multiforme. Voir REDISSI Hamadi, *L'exception islamique*, Tunis, Cérés, 2005, p. 15. ; EINSENSTADT Shmuel Noah, « Multiple Modernities in an Age of Globalization », in *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, vol. 24, n° 2, 1999, p. 285.

100 Voir l'introduction de FOESSEL Michaël, KERVEGAN Jean-François, REVAULT D'ALLONES Myriam (dir.), *Modernité et Sécularisation* : Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss, Paris, C.N.R.S., 2007, p. 6 et s.

TSCHENNEN Olivier, Op. Cit., p. 3.

101 FOESSEL Michaël, KERVEGAN Jean-François, REVAULT D'ALLONES Myriam (dir.), Op. Cit., p. 6 et s.

102 On s'inspire de « Qu'est-ce que les Lumières ? » de Michel Foucault pour qui la modernité est une attitude critique ou un *ethos* permettant de dépasser l'état de minorité de l'état présent, et on considère que la religion maintient en état de minorité et la sécularisation permet de la dépasser pour l'état de majorité, c'est dans ce sens que la modernité et la sécularisation se fondent sur une idée commune de dépassement. Voir FOUCAULT Michel, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 562-578.

Néanmoins, ces deux concepts peuvent se chevaucher lorsque l'ordre présent est lui-même un ordre religieux. Dans ce cas, la modernisation peut, en raison de sa large envergure, englober la sécularisation, sans pour autant que les deux concepts soient un seul et même phénomène.

De même, la sécularisation et la modernisation peuvent connaître des connexions qui résultent de la capacité de la modernisation matérielle, intellectuelle, sociale et politique à produire la sécularisation¹⁰³. Cela peut être constaté notamment à travers les travaux d'Émile Durkheim sur la division du travail social, de Max Weber sur la rationalisation ou encore de Niklas Luhmann sur la différenciation fonctionnelle.

Cependant, cette thèse a ses détracteurs. C'est le cas de Shmuel Eisenstadt, Paul Arnason et Bjorne Wittrock qui la considèrent comme idéologiquement « occidentaliste » et soutiennent, en revanche, la thèse des « modernités multiples » selon laquelle il n'y a pas un seul chemin menant à la modernité ni un modèle authentique de modernisation, mais une multitude de chemins et une diversité de moyens. Cela comprend le moyen de recourir à la tradition, les prémisses culturelles ou les expériences historiques de chaque société¹⁰⁴.

Cette position critique envers la conception « classique » de la modernité est déjà présente depuis le XIX^e siècle auprès des réformistes dans les pays musulmans et perdure jusqu'à présent¹⁰⁵.

On peut citer par exemple le cas de Chakib Arsalan qui, dans son pamphlet *Limāḍā ta'āhara al-Muslimūn ? [Pourquoi les Musulmans sont-ils en retard ?]*, remet en cause toute contradiction ou opposition entre la modernisation et la religion. Il donne, dans ce sens, des exemples des sociétés qui se modernisent sans rompre avec leurs traditions culturelles et religieuses, à l'instar du Japon¹⁰⁶.

103 TSCAHNNEN Olivier, *Op. Cit.*, p. 60.

104 Voir EISENSTADT Shmuel Noah, « Multiple Modernities », in *Daedalus*, vol. 129, n°1, 2000, pp. 1-29. ; EISENSTADT Shmuel Noah, « Multiple Modernities in an Age of Globalization », in *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, vol. 24, n° 2, 1999, pp. 283-295. EISENSTADT Shmuel Noah (ed.), *Multiple Modernities*, New Brunswick, NJ: Transaction, 2002.

105 On souligne que l'introduction du mot « modernité » est relativement récente dans le lexique arabe. Au XIX^e, Tahtawi parle de *Taqaddūm*, Khayreddine parle de *Tamaddun*, Al-Afghani et Abduh parlent de *Madaniya*, Shibli Shumayyil parle de *Mu'āshara*, Farah Antoun parle de *Tahdīf*. Ce dernier mot est le plus employé aujourd'hui pour désigner la modernité. Selon Ali Mezghani l'usage du mot *hadāṭa* comme synonyme de modernité devient répandu avec les indépendances. Voir MEZGHANI Ali, *La tentation passiste. Les sociétés Musulmanes à l'épreuve du temps*, Tunis, Sud éditions, 2021, p. 298.

106 ARSALAN Chakib, *Limāḍā ta'āhara al-Mulimūn ? wa limaḍa taqadama ḡayruhom [Pourquoi les musulmans sont en retard ? Et Pourquoi les autres en avance]*, Hindawi, (1930) 2012. Il faut noter que cet auteur est très proche des milieux réformistes et nationalistes maghrébins, notamment des tunisiens Abdelaziz Thālbī, Salah Cherif, Ali Bech Hamba et Hédi Nouira, de l'Algérien Messali Hadj, et des marocains Cheikh Abdessalam Bennouna et Mohamed Hassan al-Ouazzani. Son influence semble être ainsi possible sur la formation idéologique des États indépendants au Maghreb. Voir JULIEN Charles-André, *L'Afrique du Nord en Marche : Algérie-Tunisie-Maroc 1880-1952*, Paris, Omnibus, 2002, p. 25 et s.

On peut citer également le cas de Slim Laghmani qui qualifie la thèse « occidentaliste » de « moderniste » et considère la « modernité » comme non seulement possible, mais aussi plus opportune, par la réhabilitation critique de l'héritage rationaliste et humaniste de la civilisation musulmane¹⁰⁷.

Ces différentes thèses sur la modernité « classique » et « multiple » semblent tout de même critiquables.

D'une part, la modernisation matérielle, la centralisation du pouvoir, l'État national, la démocratisation et l'économie capitaliste ne sont pas des critères déterminants de la modernité. Ce constat repose sur une idée de base selon laquelle si la modernité se fonde sur l'idée de dépassement, il paraît déraisonnable de ne pas considérer moderne, par exemple, les communautés humaines organisées verticalement selon les principes de l'autogestion, du collectivisme et de l'écologisme puisqu'il s'agit bien de situations fondées sur l'idée de dépassement de l'ordre établi. Elles paraissent ainsi conformes au projet de la modernité¹⁰⁸.

D'autre part, on considère la modernisation au moyen de tradition, des prémisses culturelles ou des expériences historiques comme imparfaite puisqu'elle tend à maintenir l'individu en état d'hétéronomie par rapport à sa tradition, sa culture et son histoire, alors que rendre l'humain autonome, souverain de lui-même et maître de son sort est l'élément fondamental du projet de la modernité¹⁰⁹.

Une fois la présentation du cadre conceptuel de la présente étude réalisée, on s'intéresse dans la seconde partie de cette introduction à la présentation de son cadre contextuel.

107 LAGHMANI Slim, *Islam, le pensable et le possible*, Casablanca, Le Fennec, 2005, p. 21.

108 Voir par exemple BOUQUIN Stephen (dir.), *La Commune du Rojava : l'alternative kurde à l'État-nation*, Paris, Syllepse, 2017. ; Voir Aussi les travaux de James C. Scott, notamment SCOTT James C., *L'œil de l'État : Moderniser, uniformiser, détruire*, Paris, La Découverte, 2021. Aussi, les travaux de David Graeber, notamment GRAEBER David et WENGROW David, *Au commencement était... : Une nouvelle histoire de l'humanité*, Paris, L.L.L., 2021.

109 Notre position est néo-kantienne et s'influence par plusieurs positions notamment celles de Bjarne Melkevik et d'Ali Mezghani qui considèrent la réalisation de l'autonomie intellectuelle et matérielle de l'individu comme l'élément fondamental du projet de la modernité juridique. MELKEVIK Bjarne, *Philosophie du Droit*, Tome II, Québec, PUL, 2014, p. 22 et s. ; Voir MEZGHANI Ali et LAGHMANI Slim, *Maqālāt fī al-islām w-al-ḥadāṭa* [Écrits sur l'Islam et la modernité] (en arabe), Tunis, Sud Editions, 1993, p. 15.

B. Le cadre contextuel

Le cadre contextuel de la présente étude est le Maghreb post-indépendant. Il s'agit de deux éléments dont le premier délimite le cadre spatial (1) et le second le cadre temporel (2).

1. Le cadre spatial : Le Maghreb

L'espace est un objet de configuration géographique, historique et idéologique. Il s'influence et influence ses acteurs au niveau de l'être et le devoir être. Il s'associe au mode de vie, à l'identité, à la culture, à l'économie, à la sociologie, à la politique, aux croyances, à la morale et au droit. L'espace ne renvoie pas ainsi seulement à une donnée matérielle, mais aussi à des données intellectuelles qui le font et se font par lui. C'est dans ce cadre que l'espace se conceptualise, se nominalise, se forme, se développe, se transforme et s'instrumentalise¹¹⁰. C'est le cas du Maghreb.

En effet, le Maghreb désigne historiquement la région s'étendant de Tripoli jusqu'à l'Andalousie et délimitée par la mer Méditerranée au nord et le Sahara au sud¹¹¹. Cependant, l'usage de cette désignation reste longtemps marginal. Il ne connaît son essor que durant le XIXe siècle, dans un contexte colonial pour désigner l'espace géographique situé dans la région de l'Afrique du Nord dans lequel se trouvent actuellement la Tunisie, l'Algérie et le Maroc. Le Maghreb est dans ce contexte une réinvention coloniale. Il est l'œuvre de géographes et historiens coloniaux et mis en œuvre dans l'objectif de séparer cette région, présentée comme étant un bloc géographique ayant sa propre histoire et culture, du reste des pays du sud du méditerranéen, notamment de la région orientale devenue le Moyen-Orient¹¹².

En dépit de cela, le concept du Maghreb se trouve réapproprié par des anticolonialistes, autochtones et étrangers, tant à l'époque de la colonisation qu'à l'indépendance¹¹³. Il semble être ainsi cristallisé, normalisé et neutralisé¹¹⁴. C'est donc en prise de conscience des implications intellectuelles et politiques de ce concept qu'il est employé dans la présente étude, sans pour autant s'insérer dans son projet.

110 On s'inspire de HANNOUM Abdelmajid, *The Invention of the Maghreb*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p. 66.

111 *Ibid.*

112 *Ibid.*

113 Il s'agit d'une appartenance présente dans les différentes Constitutions des États du Maghreb, plusieurs conventions internationales sont élaborées également en ce sens. Une structure appelée La secrétariat du Maghreb Arabe est également fondée en 1989. Pour approfondir, voir BEN KHALIFA Sadok, *Le Maghreb à la recherche de son unité*, Tunis, Imprimerie de l'UGTT, 1992.

114 *Ibid.*

Le concept du Maghreb employé est ainsi différent de celui du « Grand Maghreb Arabe ». Ce dernier émerge durant les années 1950 avec l'ambition d'englober dans le Maghreb: la Lybie, la Mauritanie et le territoire du Sahara Occidentale actuellement sous le contrôle du Maroc¹¹⁵. Cet ensemble d'États crée en février 1989 « l'Union du Maghreb arabe » et met en place un ensemble de dispositifs qui cherchent à favoriser la coopération entre ses membres, mais son apport réel semble être insignifiant¹¹⁶.

Une fois le cadre spatial de l'étude défini, il est intéressant de présenter ses éléments qui peuvent influencer le sujet de l'étude, à savoir la sécularisation du droit. À cet égard, on se limite à présenter trois données : la prépondérance de l'Islam (a), la coexistence du judaïsme (b) et la concurrence du berbérisme (c).

a. La prépondérance de l'Islam

Le Maghreb est une terre d'Islam depuis les conquêtes [futūh] du VII^e siècle qui font capituler *Ifriqiya* en 670 et le reste de la région en 681¹¹⁷. Avant cela, l'Afrique du Nord est pendant longtemps chrétienne sous les influences des puissances romaines, vandales et byzantines qui dominent successivement la région depuis des siècles¹¹⁸. Mais certains historiens notent également la présence de populations juives et païennes parmi les autochtones de cette région¹¹⁹.

Quoi qu'il en soit, la région du Maghreb semble être soumise à la Loi islamique, ou la charia, depuis cette époque. Cela se fait dans une appréhension sunnite essentiellement du rite malékite¹²⁰.

Mais depuis le VIII^e siècle, une partie importante des populations du Maghreb, à l'exception de la région de Kairouan et de ses environs, se convertit au Kharidjisme dans ses obédiences Sufrite et Ibadite. Il s'agit d'une autre branche de l'Islam considérée comme égalitaire puisqu'elle rejette tout favoritisme entre musulmans, qu'il soit ethnique, tribal ou familial, ce qui se trouve présent dans le sunnisme de cette époque qui favorise socialement et politiquement les Arabes,

115 GAUDIO Attilio, *Guerres et paix au Maroc : reportages, 1950-1990*, Paris, Karthala, 1991, p. 92 et s.

116 Voir l'ouvrage de Sadok Benkhilfa déjà précité.

117 *Ifriqiya* est l'actuelle Tunisie, l'Algérie est *al-mağrib al-awsat* et le Maroc est *al-mağrib al-aqsā*. On note qu'on utilise d'une manière interchangeable ces appellations quand on parle de l'époque médiévale pour situer le lecteur. Il ne s'agit pas, en l'occurrence, d'un anachronisme.

118 Voir TALBI Mohamed, *Études d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale*, Tunis, Université de Tunis, 1982, pp. 125-167.

119 Voir BRETT Michael, « Conversion of the berbers to Islam », in PEACKOCK Andrew (dir.), *Islamisation: Comparative Perspectives from History*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017, p. 189.

120 Par exemple les Aghlabides adoptent l'Hanéfisme puis le Malékisme, c'est le cas également d'Asad Ibn Furat, juriste et théologien d'*Ifriqiya* qui adopte le Hanafisme puis le Malékisme.

les Quraychites et les descendants de la famille du prophète [ašrāf]¹²¹. C'est dans cette perception de l'ordre sociopolitique que les musulmans du Maghreb se révoltent en 740 au nom de l'islam kharijite contre les élites arabes du Maghreb pour établir leur autonomie vis-à-vis de l'autorité impériale sunnite des Omeyyades et des Abbassides¹²².

Cette situation ne tarde pas à changer puisque durant le VIII^e et les IX^e siècles la région du Maghreb connaît des mutations marquées par l'émergence de plusieurs royaumes autochtones, dont certains adoptent des croyances hétéroclites et hétérodoxes¹²³. Cela ne commence à se stabiliser qu'à partir du X^e siècle.

Pendant le X^e siècle la région orientale est emparée par le Califat Fatimide, une dynastie chiite du rite ismaélien, sans pour autant qu'il puisse diffuser ou imposer ses croyances auprès des populations de la région. Celles-ci demeurent attachées respectivement au sunnisme, notamment à Kairouan, et au kharijisme dans le reste de la région. Quant à la région occidentale du Maghreb et une partie de l'Andalousie, elles sont emparées par les Almoravides, une dynastie sunnite du rite malékite¹²⁴.

Cette dynastie étend son autorité sur l'ensemble du Maghreb et une partie de l'Andalousie pour les unifier. Cependant, elle finit par disparaître en raison de son incapacité à mener plusieurs guerres à la fois, notamment contre les principautés chrétiennes de la péninsule ibérique et contre la confédération des tribus berbères de Masmouda qui accusent ses souverains d'impiété sur la base d'une doctrine rigoriste de Mehdi Ben Toumert, un savant berbère sunnite du rite zâhîrite et aux croyances eschatologiques¹²⁵.

Cette situation aboutit au renversement des Almoravides et à leur remplacement par les Almohades en 1147. Ces derniers adoptent l'idéologie de Ben Toumert et mettent en œuvre une politique d'épuration des mœurs basée sur un modèle sunnite rigoriste, prohibant la musique, l'art et l'alcool, et prônant le Jihad¹²⁶.

121 Voir IBN KHALDOUN, *Kitāb al-'Ibar [Le livre des exemples]* (en arabe), Tunis, al-Dār al-'arabiya lil-kitāb, 2006, p. 91.

122 LOISEAU Julien, « Comment l'Afrique du nord est passé à l'Islam », in *L'Histoire*, n° 78, 2018, p. 34.

123 On note, par exemple, le royaume de Berghouatas installé dans l'actuel Casablanca au Maroc. Il s'agit d'une dynastie qui s'est faite sa propre version de l'Islam, une religion composée de 80 versets coraniques en langue berbère et adore un dieu unique appelé Yakouch. Voir LOISEAU Julien, « Comment l'Afrique du Nord est passée à l'Islam », in *L'Histoire*, n° 78, 2018, p. 37.

124 *Ibid.*

125 GARCIA-ARENAL Mercedes, *Messianism and puritanical reform: Mahdīs of the Muslim west*, Leiden, Brill, 2006, p. 157.

126 Pour approfondir, voir BURSI Pascal, « Almoravides et Almohades : la splendeur des dynasties berbères », in *L'Histoire*, n° 78, 2018, p. 44.

La dynastie des Almohades s'achève en 1229 et plusieurs sultanats et royaumes émergent de ses décombres, notamment les Hafsides, les Zayanides et les Marinides. L'idéologie de Ben Toumert perd également de son influence et le rite malékite reprend sa position dominante¹²⁷.

C'est depuis cette époque que la région du Maghreb adopte majoritairement le rite malékite au sein de l'ensemble sunnite, tout en demeurant tolérante envers d'autres rites sunnites, tels que le hanafisme. Il est à noter que certaines régions, comme Djerba et Mzab, restent attachées au rite ibadite, qui est une branche du kharijisme¹²⁸.

Cela continue sous les Ottomans qui s'installent en Tunisie (1574) et en Algérie (1518) à partir du XVI^e siècle et les font annexer à l'Empire ottoman. Cet Empire qui adopte le sunnisme du rite hanafite comme dogme officiel ne l'impose pas aux populations maghrébines. C'est pourquoi il est resté pour l'essentiel le rite des souverains et de leurs serviteurs. Quant à l'idéologie de Ben Toumert, elle semble graduellement s'effacer jusqu'à son abandon au XIX^e siècle au profit de l'idéologie réformiste¹²⁹.

Cette idéologie réformiste se fonde sur le postulat selon lequel l'Islam est la religion de miséricorde, valable en tout temps et en tout lieu. Elle est donc adaptable à l'évolution de la vie humaine ainsi qu'au développement de ses besoins et aspirations. Pour ce faire, les réformistes procèdent à des relectures des sources religieuses pour adapter leurs significations, et ils puisent leurs arguments dans les répertoires historiques et les expériences des différentes nations musulmanes¹³⁰.

En Tunisie, l'adoption de cette idéologie réformiste remonte à l'époque de Mustapha Bey (1835-1837), qui s'engage dans les réformes ottomanes (Tanzimat)¹³¹. Cependant, c'est avec son fils et successeur, Ahmed Ier (1837 - 1855), que les réformes modernisatrices prennent véritablement leur essor¹³². Ce dernier modernise la formation de l'armée et de l'enseignement des jurisconsultes, abolit l'esclavage, réaménage les villes, et crée des administrations bureaucratiques et

127 BURESI Pascal et GHOUIRGATE Mehdi, *Histoire du Maghreb médiéval : XIe-XVe siècle*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 111.

128 Voir IBN KHALDOUN, *Kitāb al-'Ibar [Le livre des exemples]*, *Op. Cit.*, p. 183.

129 BURESI Pascal et GHOUIRGATE Mehdi, *Op. Cit.*, p. 111.

130 C'est l'Égypte de Mohamed Ali Pacha (1805 - 1848) qui joue dans un premier moment le rôle de modèle de référence, suivie en cela par l'Empire ottoman des Tanzimat (1839 - 1876) et la Tunisie d'Ahad al-Aman (1857-1864), avant que chaque nation construise sa propre expérience réformiste et offre de sa part un modèle pour les autres. La renaissance arabe du XXe siècle semble avoir beaucoup contribué de sa part dans le mouvement des réformes.

131 Voir BLILI-TEMIME Leila, *Sous le toit de l'Empire : Du pouvoir militaire à la Monarchie, 1666-1922, Tunis*, Script, 2018, p.213 et s.

132 *Ibid.*

des industries¹³³. Ces réformes posent les bases de l'État tunisien moderne¹³⁴.

Cela se poursuit avec ses successeurs, mais cette fois-ci sous de fortes pressions européennes. C'est dans ce contexte que M'hamed Bey (1855 - 1859), pourtant très conservateur, met en place plusieurs réformes modernisatrices, dont la promulgation du Pacte Fondamental en 1857, premier texte de droit positif tunisien¹³⁵. C'est également le cas de son successeur Sadok Bey (1859 - 1882) qui émet la première Constitution tunisienne [*Qānūn al-dawla al-tūnisiya*] de 1861 et entreprend plusieurs réformes administratives et judiciaires, dont certaines sont abolies à la suite de l'insurrection populaire de 1864 qui reproche au Bey, entre autres, la violation de la charia¹³⁶. Cet événement n'empêche pas la poursuite de l'entreprise réformatrice en Tunisie, bien que cette initiative devienne plus timide, notamment à l'époque de son grand vizir Khereddine (1873 - 1877)¹³⁷.

Les réformes semblent s'accélérer à partir de l'instauration du Protectorat français en 1881, en particulier pour faciliter le contrôle du pays par la France. Dans ce contexte, l'idéologie réformatrice est maintenue et mise en œuvre pour moderniser le droit, l'administration et la justice. Cette dynamique semble se poursuivre même après l'indépendance, mais cette fois au service d'un projet national¹³⁸.

À cet égard, il est pertinent de souligner que l'évolution de l'Islam en Tunisie ne présente pas de différences majeures par rapport aux autres États du Maghreb. Les différences qui existent sont marginales, contingentes et liées notamment à la colonisation française. Cela est particulièrement notable en Algérie.

En Algérie, l'époque ottomane ne semble pas être marquée par de véritables réformes, si ce n'est quelques initiatives au niveau de l'armée, de l'administration et de l'urbanisme sous les règnes de Dey Ali Khodja (1817-1818) et de Dey Hussein

133 BROWN Carl L., *The Tunisia of Ahmad Bey: 1837-1855*, New Jersey, Princeton University Press, 2015.

134 La position la plus répandue considère que les années 1830 marquent l'entrée de l'État tunisien dans la modernité. Mais il est intéressant de noter la présence de quelques positions minoritaires. Abdelhamid Henia, par exemple, considère que la modernité de l'État tunisien remonte au XVIe à l'installation des Mouradites qui mettent les dispositifs de la politique séculière, notamment à travers la clientélisation des Oulémas. Fatma Ben Slimane considère plutôt que la modernité de l'État tunisien remonte à la délimitation des territoires entre la Tunisie et l'Algérie en 1614 et 1618 sans aucune référence à des données religieuses ou tribales. Sophie Bessis soutient une position plus conciliatrice et considère que l'État moderne est apparu en Tunisie durant les années 1830 après un long processus de sécularisation du pouvoir qui remonte au XVIe. Pour approfondir le débat, voir BESSIS Sophie, *Histoire de la Tunisie : de Carthage à nos jours*, Paris, Tallandier, 2019, p. 148 et s.

135 BLILI-TEMIME Leïla, « Réformes politiques et vie privée à la cour de Tunis au XIXe siècle », in MOREAU Odile (dir.), *Réforme de l'État et réformismes au Maghreb XIXe-XXe*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 96.

136 BLILI-TEMIME Leïla, « Réformes politiques et vie privée à la cour de Tunis au XIXe siècle », *Op. Cit.*, p. 96
137 *Ibid.*

138 Voir HIBOU Béatrice, « Le réformisme, grand récit politique de la Tunisie contemporaine », in *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2009/5 n° 56-4 bis, Paris, Belin, pp. 14-39.

Pacha (1818 – 1830)¹³⁹. Ceci est dû à l'instabilité du pays durant cette époque, marquée par les insurrections fréquentes des janissaires ainsi que les révoltes des tribus et des confréries soufies. Il s'agit d'une situation qui conduit à épuiser l'autorité centrale, laquelle finit par capituler et perdre sa souveraineté au profit de la France coloniale en 1830¹⁴⁰.

Pendant ses premières années de colonisation de l'Algérie, la France semble opérer des réformes juridiques, administratives et judiciaires dans l'objectif de créer des structures de contrôle du pays avant son annexion en 1848. À partir de cette date jusqu'à l'Indépendance de l'Algérie en 1962, le territoire algérien connaît une colonisation brutale et violente, mais qui s'accompagne d'une modernisation du droit, de l'administration, de la justice et de l'infrastructure¹⁴¹.

En cela, la France se présente au début comme la continuatrice des réformes de l'Empire ottoman, voire se substituant à lui. Il est toutefois difficile de rattacher cette politique à l'idéologie réformiste, même si plusieurs réformistes algériens semblent y avoir contribué¹⁴². Il s'agit plutôt de l'idéologie colonialiste française de « la Mission Civilisatrice »¹⁴³.

Le réformisme algérien, quant à lui, ne semble émerger qu'au XX^e siècle et ses revendications semblent être minimalistes. Il vise à moderniser les institutions relatives aux sujets musulmans, notamment le droit, l'administration, la justice et l'enseignement pour améliorer leurs conditions de vie¹⁴⁴. Aussi, le réformisme algérien ne donne pas naissance au mouvement national algérien, contrairement aux autres réformismes dans la région. Son combat principal ne semble pas porter sur la lutte contre la colonisation, mais contre ce qu'il estime être la fausse compréhension de l'Islam, notamment contre le soufisme maraboutique¹⁴⁵. Alors qu'il s'agit d'une question marginale dans le reste des pays du Maghreb¹⁴⁶.

139 BOUCHNAFI Mohamed, « Al-Day 'Ali Hōuja w Islahātoḥ (1817 - 1818) [Le Dey Ali Khodja et ses réformes 1817 - 1818] (en arabe) », in *Revue 'Osūr*, n°3, 2003, pp. 145-150. ; BOUCHNAFI Mohamed, « Dey hassine wa soqt al-iyāla al-ḡazairiya (1818-1830) [Le Dey Hassine et la chute de la régence d'Alger] (en arabe) », in *Revue 'Osour*, n°6, 2005, pp. 97-108.

140 *Ibid.*

141 Voir HANNOUM Abdelmajid, *Violent modernity: France in Algeria*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

142 CHRISTELOW Allan, *Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria*, New Jersey, Princeton University Press, 1985, p. 37.

143 HANNOUM Abdelmajid, *Violent modernity: France in Algeria*, Op. Cit., p. 97.

144 MERAD Ali, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 : essai d'histoire religieuse et sociale*, 2^e éd, Alger, Al-Hikma, 1999, p. 53.

145 GELLNER Ernest, *Muslim society*, Cambridge, Cambridge University press, 1981, p. 153.

146 On peut noter que plusieurs éléments font que les réformistes ne semblent pas lutter contre le soufisme en Tunisie et au Maroc. Par exemple, la dynastie Husseinite de Tunisie et la Dynastie Alaouite du Maroc s'affilient à la confrérie de Qadiriya. Encore, plusieurs oulémas sont soufis ou issus de lignées de soufis. Mais cela n'empêche pas que le soufisme maraboutique est critiqué, par exemple le réformiste nationaliste Abdelaziz Thaalbi est accusé de blasphème pour s'être moqué de la vénération du Saint Abdelkadir

Ce réformisme, principalement représenté par l'Association des Oulémas Musulmans Algériens (AOMA), agit à travers des réseaux d'écoles coraniques [*medersa*] et des journaux pour promouvoir ses idéaux et diffuser ses idées. Et en dépit de sa participation tardive et timide dans la lutte pour l'indépendance de l'Algérie, son discours semble devenir dominant à l'issue de cette indépendance¹⁴⁷.

Cette évolution de l'Islam en Algérie est très différente par rapport à celle au Maroc.

Le Maroc, contrairement à la Tunisie et à l'Algérie, ne connaît pas l'ottomanisme. De plus, à la différence de l'Algérie, il n'est pas annexé, mais seulement placé sous protectorat, tout comme la Tunisie. Malgré cela, l'Empire ottoman influence sa politique. Des tentatives de suivre son modèle ont lieu, surtout à l'époque de Moulay Ismaïl (1667 - 1672), mais elles s'arrêtent à la suite des révoltes tribales et des menaces extérieures¹⁴⁸.

Le réformisme ne réapparaît au Maroc que deux siècles plus tard à la suite de deux échecs militaires. Le premier survient face à la France lors de la bataille d'Isly de 1844 au cours de laquelle le Maroc échoue à faire arrêter l'expansion française depuis le territoire algérien. Le second survient face à l'Espagne lors de la bataille de Tétouan de 1860 au cours de laquelle le Maroc échoue également à faire arrêter l'expansion espagnole sur son propre territoire¹⁴⁹.

Cette situation interpelle plusieurs savants marocains et même étrangers, religieux et non religieux, à intervenir auprès de la cour du Sultan pour appeler à la réforme et sauver ce qui reste du pays. Cela se manifeste notamment à travers des Miroirs des Princes [*naṣīḥa*] et des articles de presse. Ces initiatives conduisent à plusieurs réformes dans les domaines de l'armée, de l'administration, de la justice et de l'enseignement, particulièrement sous les règnes de Mohamed IV (1859-1873) et d'Hassan I^{er} (1873-1894)¹⁵⁰. Néanmoins, l'instabilité politique ainsi que les crises économiques et sanitaires entravent la réalisation de nombreuses avancées¹⁵¹.

Jilani en Tunisie.

147 GELLNER Ernest, *Muslim society*, Op. Cit., p. 167.

148 KAFI Ahmed, *Maṣāri' al-islāh al-siyāsi fī al-Maġrib fī al-qarn al-tāsa' Aṣar w-al 'iṣrīn* [Les projets des réformes politiques au Maroc au XIXe et XXe siècle] (en arabe), Le Caire, Dar al-kalīma, 2013, p. 55.

149 KAFI Ahmed, *Maṣāri' al-islāh al-siyāsi fī al-Maġrib fī al-qarn al-tāsa' Aṣar w-al 'iṣrīn* [Les projets des réformes politiques au Maroc au XIXe et XXe siècle] (en arabe), Op. Cit., p. 83 et s.

150 LUGAN Bernard, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Monaco, éd. du Rocher, 2016, p. 213 et s.

151 KAFI Ahmed, Op. Cit., p. 79.

En effet, plusieurs textes politiques importants sont proposés à cette époque, mais ne connaissent pas de suite¹⁵². Cela s'explique par les multiples crises traversées par le Sultanat et par la résistance des Oulémas aux réformes. Cette résistance traditionaliste est si forte qu'elle parvient même à déposer le Sultan Moulay Abdelaziz. Celui-ci se voit retirer son allégeance pour avoir entrepris des réformes inspirées des États européens, considérées par les Oulémas comme des innovations blâmables, ressemblant à celles des mécréants et contraires aux préceptes de la charia¹⁵³.

Il s'agit d'un incident qui dissuade ses successeurs à entreprendre des réformes. C'est le cas de Moulay Abdelhafidh (1908-1912) qui, dès son accession au trône en 1908, reçoit plusieurs propositions de réformes, sans pour autant s'engager dans leurs voies. Parmi ces propositions, on trouve même un projet de Constitution qui n'est pas adopté¹⁵⁴.

Le réformisme marocain ne se relance qu'à l'époque du protectorat en 1912. À l'instar de la situation en Tunisie, le Protectorat français mobilise l'idéologie réformiste dans un projet de modernisation. Et cette même politique semble être suivie après l'indépendance, tout comme dans le reste des États de la région, dans le cadre d'un projet national.

À la fin de cette brève présentation de l'évolution de l'Islam au Maghreb, on peut facilement constater qu'à l'indépendance la Tunisie, l'Algérie et le Maroc se ressemblent dans les grands traits. Les trois États sont essentiellement malékites et adoptent des idéologies réformistes qui s'insèrent dans la continuité de leurs héritages islamiques.

152 Parmi les plus marquants, on peut citer : Le programme de réforme politique proposé en 1901 par Abdellah Ben Said Saloui qui se compose de recommandations pour instaurer les libertés publiques et réorganiser les différentes institutions afin d'offrir une meilleure stabilité et plus d'efficacité dans leurs fonctionnements ; ou encore le programme de « sauvegarde de l'indépendant et refus de la manipulation coloniale » proposé en 1904 par les cheikhs Ali Zniber Latam et Abdellah Bensaid. Ce texte se compose de conseils et de recommandations à suivre pour protéger l'identité du Maroc et de sa souveraineté de toute intrusion étrangère. Ces deux « Miroirs des Princes » sont présentés à l'époque de Moulay Abdelaziz (1894 - 1908), mais ne connaissent pas de suite. Un ensemble de documents politiques relevant de cette époque sont publiés dans l'annexe du livre KAFI Ahmed déjà précité.

153 KAFI Ahmed, *Op. Cit.*, p. 248.

154 *Ibid.* Il s'agit d'un document anonyme publié par le journal *Lissân al-mağrib* [La Langue du Maroc] Son véritable auteur n'est pas à ce jour identifié. Certains l'attribuent à un savant syrien Abdelkarim Mrad Trabelsi, d'autres l'attribuent au savant tunisien Abdelhakim Mzoughi.

b. La coexistence du judaïsme

Une tradition hébraïque est depuis longtemps présente au Maghreb. Ses origines semblent anciennes, remontant à l'Antiquité selon les archéologues¹⁵⁵. Cependant, cette présence n'a jamais été paisible. À l'exception de quelques périodes où la judéité est tolérée¹⁵⁶, les juifs au Maghreb sont depuis longtemps marginalisés et persécutés. Cette situation semble être plus prégnante sous l'Empire romain.

En effet, l'empereur Constantin, qui en 325 fait du christianisme la religion officielle de l'Empire, leur est hostile et les exclut même de la vie civile. Cependant, ses successeurs byzantins semblent encore plus cruels¹⁵⁷. Sous l'égide de l'empereur Héraclius I (575 – 641), les juifs d'Africa Proconsularis, à savoir la province côtière de l'Afrique du Nord, se trouvent contraints de se convertir au christianisme sous la menace de mort¹⁵⁸.

Toutefois, certaines tribus de régions intérieures restent juives. La reine Dihya, aussi connue sous l'appellation de Kahina, est par exemple issue, selon Ibn Khaldoun, d'une tribu juive appelée Djerawa qui habite les Aurès¹⁵⁹.

Avec la conquête musulmane, plusieurs tribus juives comme chrétiennes ou polythéistes semblent se convertir à l'Islam. Mais la présence des juifs, gens du livre selon l'Islam, semble être tolérée et régie par un statut particulier : le « dhimma » [*dhimma*], dans lequel le juif possède moins de droits et tenu à plus de devoirs que le musulman, en contrepartie de sa protection et de son exonération de participer à la guerre conformément au Pacte d'Omar¹⁶⁰.

La situation ne semble commencer à se détériorer qu'à l'époque des Almohades au XIIe siècle, où les juifs se trouvent forcés de se démarquer par l'habit de vêtements particuliers appelés Shikla et même de se convertir à l'Islam ou de mourir¹⁶¹. Plusieurs juifs décident alors de se convertir à l'Islam ou de dissimuler leur foi et d'autres choisissent de s'exiler¹⁶². Plusieurs édifices, tribunaux hébraïques et synagogues sont également détruits, notamment à Kairouan, Gabès, Tlemcen et Meknès¹⁶³.

155 TAIEB-CARLEN Sarah and CARLEN Amos, *The Jews of North Africa: From Dido to De Gaulle*, Québec, UPA, 2010, p. 1 ; CHOURAQUI Andre, *Between East and West: A History of Jews in North Africa*, Pennsylvanie, Jewish Publication Society of America, 1968, p. 36.

156 On reprend le concept de « judéité » d'Albert Memmi, voire MEMMI Albert, *Le Portrait d'un juif*, Paris, Gallimard, 1962.

157 CHOURAQUI Andre, *Between East and West: A History of Jews in North Africa*, Op. Cit., p. 22.

158 TAIEB-CARLEN Sarah and CARLEN Amos, Op. Cit., p. 8.

159 IBN KHALDOUN, *Kitāb al-'Ibar [Le livre des exemples]* (en arabe), Op. Cit., p. 193.

160 TAIEB-CARLEN Sarah and CARLEN Amos, Op. Cit., p. 58.

161 *Ibid.*, p. 27.

162 *Ibid.*, p. 30.

163 TAIEB-CARLEN Sarah and CARLEN Amos, *The Jews of North Africa: From Dido to De Gaulle*, Op. Cit., p. 28.

La situation ne semble relativement s'apaiser qu'au XV^e siècle. Les Hafsides et les Mérinides, par exemple, promeuvent les juifs dans leurs politiques¹⁶⁴. Des quartiers juifs appelés « Hara » en Tunisie et en Algérie et « Mellah » au Maroc sont construits. La fonction du chef des juifs [*nagid*] appelé *qā'id al-yahūd* en Tunisie, *muqaddam* en Algérie et *šayḥ al-yahūd* au Maroc semblent aussi se développer après s'être estompée sous les Almohades¹⁶⁵.

Néanmoins, cette tranquillité ne durera pas longtemps. Les Espagnols, lors de leur conquête du Maghreb de 1512 au 1574, réduisent les juifs en esclavage. Ils ne sont libérés qu'avec l'arrivée des Ottomans. Ils se trouvent également reconnus comme une minorité qui jouit de sa liberté de culte et a ses représentants auprès du souverain. À cette époque, plusieurs juifs se trouvent promus politiquement à des rôles de conseillers des souverains, d'autres s'enrichissent par le commerce international, travaillent comme interprètes et drogmans et nouent des relations avec les nations européennes¹⁶⁶. Mais les mesures discriminatoires sont encore maintenues. Les juifs sont empêchés notamment de travailler dans certains métiers, de posséder certains biens et sont encore assujettis à des impôts particuliers et tenus à porter un habit distinctif¹⁶⁷.

Certaines manifestations de ces discriminations semblent être marquantes, à l'instar de l'autorisation du Dey d'Alger en 1806 à ses janissaires de piller les biens des juifs en contrepartie de ne pas se révolter¹⁶⁸, ou encore le refus du Bey de gracier Samuel Batto Sfez, un jeune juif condamné à mort en 1857 pour avoir insulté un musulman en maudissant sa religion¹⁶⁹.

Cette situation interpelle les nations européennes à intervenir au profit des juifs considérés comme leurs alliés. C'est pourquoi parmi les premières décisions prises lors de la colonisation française de l'Algérie, c'est la suppression du statut du « dhimmi » en vertu de l'acte de capitulation conclu le 5 juillet 1830 entre le

164 Par exemple, en 1400, le médecin tunisien Bondevin est nommé ambassadeur auprès d'Aragon. En 1409, les frères Eli et Samuel Sala signent des accords de paix entre Tunis et Sicile. En 1460, Aharon Ben Batas est nommé Vizir. TAIEB-CARLEN Sarah and CARLEN Amos, *Op. Cit.*, p. 30.

165 BAREKET Elinoar, « Nagid », in *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Leiden, Brill, 2010, pp. 480-481.

166 DUPRET Baudouin et BUSKENS Léon, « L'invention du droit musulman : Genèse et diffusion du positivisme juridique dans le contexte normatif islamique », in POUILLON François Pouillon et VATIN Jean-Claude (dir.), *Après l'orientalisme : l'Orient créé par l'Orient*, Paris, Karthala, 2011, pp. 71-92.

167 TAIEB-CARLEN Sarah and CARLEN Amos, *Op. Cit.*, p. 33.

168 *Ibid.*

169 Il est condamné, le 25 juin 1857, à la peine capitale par le cadī malékite pour avoir insulté un musulman par l'expression de « Maudit [*yal'an*] soit la religion de ton père ! ». S'il avait été jugé par un cadī hanafite, il aurait pu nier ou se repentir et obtenir un non-lieu. Pour approfondir, voir BAYRAM Mohamed al-Khamis, *Safwat al-i'tibār bi-mostawda' al-amšār w-al-aqtār* [Aspects remarquables des cités et des nations du monde] (en arabe), IV, Tunis, Maison tunisienne d'édition, 1989, p. 232. ; Voir IBN ABI DHIAF Ahmad, *Ithāf ahl al-zamān bi-aḥbār tūnis wa ahd al-amān* [Présent des hommes de notre temps. Chroniques des rois de Tunis et du pacte fondamental] (en arabe), IV, Tunis, Maison tunisienne d'édition, 1989, p. 233.

Général Bourmont et le Dey d'Alger¹⁷⁰. Des réformes de la justice rabbinique sont entreprises la même année et aboutissent à sa suppression en 1842. Des consistoires sont créés en vertu de l'Ordonnance du 9 avril 1845 à Alger, Oran et Constantine, avant d'être supprimés et rattachés en 1867 au domaine de compétence du Grand Rabbin de France¹⁷¹.

Ces transformations ne s'arrêtent pas là. En 1870, Adolphe Crémieux, ministre français de la Justice, de confession juive et proche des juifs d'Alger, émet un décret appelé « Décret Crémieux » qui accorde aux juifs autochtones le statut de citoyens français. Il exclut ainsi les musulmans arabes et kabyles qui demeurent soumis aux lois de l'indigénat¹⁷². Ce décret est encore réaffirmé avant l'indépendance de l'Algérie à travers une Ordonnance du 21 juillet 1962 qui accorde la nationalité française aux juifs d'Algérie¹⁷³.

Le développement de la situation en Algérie inquiète le Bey de Tunis, surtout après l'envoi par Napoléon III d'un escadron à Tunis pour l'inciter à élaborer une loi protégeant les juifs¹⁷⁴. C'est dans ce contexte que le Pacte Fondamental est promulgué le 9 septembre 1857¹⁷⁵.

D'autres réformes suivent, à l'instar de l'unification de la Justice rabbinique et la détermination de ses compétences entreprise en vertu du décret beylical du 26 avril 1861 ou encore la création d'une institution consacrée aux affaires culturelles des juifs en vertu du décret beylical du 30 août 1921¹⁷⁶. Ce dernier décret met en place des comités israélites régionaux présidés par le « Conseil de la communauté israélite de Tunisie ». Ce Conseil est composé de douze membres comprenant un président et deux vice-présidents. Ces membres sont élus chaque quatre ans par la communauté proportionnellement au nombre de juifs dans la région et à leurs origines. Ils désignent à leur tour le Grand rabbin de Tunisie qui est une autorité religieuse reconnue et consultée par l'État en cas de besoin.

Il s'agit de réformes qui cherchent à offrir aux juifs de Tunisie une meilleure justice et une meilleure représentation politique. Elles cherchent également, depuis le décret beylical du 17 février 1944, à les unifier pour dépasser leurs rivalités

170 TAIEB-CARLEN Sarah and CARLEN Amos, *Op. Cit.*, p. 115 ; CHOURAQUI Andre, *Between East and West: A History of Jews in North Africa*, *Op. Cit.*, p. 116.

171 TAIEB-CARLEN Sarah and CARLEN Amos, *Op. Cit.*, p. 115

172 *Ibid.* p. 102

173 Ordonnance n° 62-825 du 21 juillet 1962 relative à certaines dispositions concernant la nationalité française, prises en application de la loi n° 62-421 du 13 avril 1962, in *J.O.R.F.*, n°0172 du 22 juillet 1962.

174 TAIEB-CARLEN Sarah and CARLEN Amos, *Op. Cit.*, p. 36.

175 *Ibid.* ; On note que la promulgation dudit Pacte est célébrée par la communauté juive de Tunis et il est même traduit à l'occasion en hébreu. Voir ALLAGUI Abdelkrim, *Juifs et musulmans en Tunisie : des origines à nos jours*, Paris, Tallandier, 2016, p. 61.

176 Pour approfondir voir le paragraphe relatif à la justice hébraïque et le paragraphe relatif à la liberté de culte.

ethniques entre juifs tunisiens [*twānsa*] et juifs livournais [*grāna*]¹⁷⁷.

Ces rivalités semblent remonter au XV^e siècle, date de l'installation des réfugiés ibériques, en l'occurrence les juifs livournais, en Tunisie et résultent du choix de ces derniers de former une communauté autonome ayant notamment ses propres synagogues, juridictions et boucheries kacher¹⁷⁸.

Néanmoins, les rivalités entre les juifs de Tunisie deviennent plus complexes à l'époque du protectorat, notamment entre les juifs assimilationnistes français et les juifs nationalistes tunisiens, ainsi qu'entre les juifs sionistes et les juifs non sionistes¹⁷⁹.

Ces nouvelles appartenances semblent être le produit de l'influence des organisations, comme l'Alliance Israélite Universelle (AIU), une association non sioniste installée à Tunis en 1877 qui cherche notamment à promouvoir la culture française et les idéaux républicains à travers l'enseignement, ou encore l'Anglo-Jewish Association (AJA) installée en Tunisie en 1878 qui cherche à promouvoir les droits des juifs et l'amélioration de leurs conditions de vie au début du XX^e siècle¹⁸⁰.

En plus de ces associations, c'est la France qui semble œuvrer à la protection des sujets juifs en Tunisie. Cette protection se manifeste surtout à travers les lois de naturalisation qui, en l'occurrence, ne réussissent pas en raison de ses exigences excessives et surtout en raison de l'opposition du souverain de Tunisie et du mouvement national à la politique du dépeuplement¹⁸¹.

Néanmoins, cette protection semble connaître des fluctuations, notamment à l'époque du régime de Vichy (1940-1944) ou encore lors de l'occupation de Tunisie par les forces de l'Axe (1942-1943) qui réduisent les juifs en esclavage¹⁸².

La situation ne semble s'améliorer que à la suite de la victoire des Forces Alliées, mais reste toujours délicate en raison des conflits israélo-arabes qui commencent depuis la proclamation de la naissance d'État d'Israël sur la terre de Palestine en

177 Une section a été réservée aux juifs livournais en 1921, mais se trouve plus tard supprimée en 1944. Voir Claude NATAF, « Les mutations du judaïsme tunisien après la Seconde Guerre mondiale », in *Archives Juives*, vol. 39, n°1, 2006, p. 125.

178 TAIEB-CARLEN Sarah and CARLEN Amos, *Op. Cit.*, p. 66. On note qu'il y a une seconde génération des juifs livournais venue au XVIII^e siècle et dont la plupart sont de nationalités italiennes. Voir BESSIS Sophie, *Histoire de la Tunisie: de Carthage à nos jours*, *Op. Cit.*, p. 164.

179 NATAF Claude, « Les mutations du judaïsme tunisien après la Seconde Guerre mondiale », *Op. Cit.*, p. 130.

180 Il s'agit d'organisations installées en Tunisie dans une conjoncture marquée par l'abolition du Pacte Fondamentale après l'insurrection de 1864, la famine et la propagation des maladies qui font succomber plusieurs juifs tunisiens. Voir TAIEB-CARLEN Sarah and CARLEN Amos, *Op. Cit.*, pp. 122-133.

181 On cite le cas du décret présidentiel du 3 octobre 1910. Ce décret ne parvient à naturaliser que quatre-vingt-treize personnes entre 1911 et 1914. Voir SEBAG Paul, *Histoire des Juifs de Tunisie : des origines à nos jours*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 162-163

182 TAIEB-CARLEN Sarah and CARLEN Amos, *Op. Cit.*, p. 110.

1948, une situation qui pousse plusieurs juifs à émigrer vers la France, les États-Unis, mais surtout vers l'État d'Israël¹⁸³.

C'est dans ce contexte que la Tunisie accède à son indépendance. Cette situation ne diffère pas de celle du Maroc.

Au Maroc, la dynastie Alaouite qui règne depuis 1631 semble s'inspirer des réalisations dans les régences de l'Empire ottoman dans sa politique vis-à-vis des juifs. Ainsi, les juifs du Maroc, qu'ils soient autochtones ou d'origine ibérique, sont considérés comme les protégés du Roi, représentés auprès de lui, et leur culte et juridiction sont reconnus¹⁸⁴.

Néanmoins, des violences subies par des juifs font l'objet d'intervention de la France auprès du Roi Mohamed IV, aboutissant à la conclusion du Traité de Protection de 1863. Ce traité permet à la France de protéger les juifs, mais il se trouve contesté par son successeur, le Roi Hassan (1873-1894), qui promet à la France de garantir à ses sujets juifs leurs droits¹⁸⁵. Cette situation ne connaît pas, toutefois, de développement.

C'est à l'époque de son successeur, Moulay Abdelaziz (1894-1908), que la situation se développe pour s'aggraver. À juste titre, ce sultan n'a que quatorze ans lors de son accession au trône. Son autorité effective est remise à son vizir Ba Ahmed et le décès de ce dernier en 1900 entraîne le chaos au Maroc. Dans ce contexte, plusieurs juifs sont pillés et massacrés au Mellah de Fez, un médecin français est assassiné à Marrakech et des ouvriers français sont tués à Casablanca en 1907¹⁸⁶.

Cette situation offre à la France, déjà en attente d'événements similaires, une opportunité d'intervenir. C'est dans ce cadre que le Protectorat s'instaure en 1912 et divise le Maroc en Zone française au Nord, une Zone espagnole au Sud et une Zone internationale à Tanger¹⁸⁷.

Et c'est dans la zone française que la vie des juifs semble connaître des transformations importantes. En effet, faute de pouvoir les rendre sujets ou protégés français en raison de l'existence du traité de l'allégeance perpétuelle de 1880 qui interdit aux sujets du Sultan de se prévaloir d'une autre nationalité, la France entreprend des réformes. Ces réformes commencent en 1912 par la suppression du statut de « dhimma » [*dhimma*], suivie en 1918 par la réforme de la justice rab-

183 CHOURAQUI Andre, *Between East and West: A History of Jews in North Africa*, Op. Cit., p. 181.

184 *Ibid.*

185 TAIEB-CARLEN Sarah and CARLEN Amos, *Op. Cit.*, p. 40.

186 *Ibid.*, p. 41.

187 C'est la France qui permet à l'Espagne d'exercer son protectorat sur une partie du Maroc en vertu de la Convention franco-espagnole de Madrid du 27 novembre 1912.

binique, en 1919 par la création de la fonction d'inspecteur des institutions juives au Maroc auprès de l'administration française et en 1945 par la création des comités israélites régionaux présidés par un « Conseil de la communauté israélite du Maroc » dont les structures, les attributs et les objectifs sont similaires à ceux de son homologue tunisien¹⁸⁸.

Pour le reste, la situation des juifs au Maroc avant l'indépendance présente, dans l'ensemble, des similitudes avec celle des juifs en Tunisie. Dans les deux pays, les juifs disposent de leurs propres juridictions et de structures chargées d'organiser leurs cultes et de les représenter auprès des autorités. Cela est fait par le dahir du 7 mai 1945 relatif à la réorganisation des comités de communautés israélites qui n'est qu'une reprise du décret beylical du 30 août 1921 en Tunisie¹⁸⁹.

De tout cela, on peut constater qu'un ordre juridique mosaïque et des institutions religieuses et politiques juives semblent marginalement coexister pendant longtemps au Maghreb. S'ils sont supprimés en Algérie au profit de l'ordre colonial français ; en Tunisie et au Maroc, ils sont présents à l'indépendance. Il s'agit là d'une donnée à prendre en considération dans l'analyse du droit post-indépendant dans les États Maghreb.

c. La concurrence du berbérisme

Le Maghreb se présente aujourd'hui comme musulman et arabe. Il s'agit d'une réalité relativement nouvelle puisque, avant son islamisation au VII^e siècle et son arabisation qui ne cesse de progresser depuis, cette même région fait partie du monde chrétien et latin et ses habitants qui se sentent aujourd'hui, du moins en grande partie, arabes, peut-être dans le passé se sentaient-ils romains¹⁹⁰ ?

Cette transformation est indubitablement le produit de configurations sociales et politiques qui favorisent l'arabisation et l'islamisation des populations autochtones, notamment à travers l'influx des tribus arabes nomades, le prestige accordé aux descendants arabes qui mènent plusieurs tribus autochtones à s'allier ou se présenter fictivement comme Arabes, l'imposition de l'arabe comme langue du savoir et de la politique, ainsi que la croyance en sa sainteté¹⁹¹.

Cela tient aussi à la conception de l'identité elle-même dont la caractéristique fondamentale est le changement perpétuel¹⁹². Elle est ainsi comprise comme une

188 Voir le premier chapitre de la seconde partie de la thèse. WYRTZEN Jonathan, *Making Morocco: Colonial Intervention and the Politics of Identity*, London, Cornell University Press, 2015, p. 183.

189 Voir le paragraphe relatif à la liberté de culte.

190 CAMPS Gabriel, « Comment la Berbérie est devenue le Maghreb arabe », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°35, 1983. p. 7.

191 *Ibid.* p. 18.

192 BENMAKHOLOUF Ali, *L'identité, une fable philosophique*, Paris, P.U.F, 2011.

représentation qui coïncide avec une contingence historique, se fonde sur un discours qui unifie, inclut et exclut et se construit socialement à travers les actes de ses différents acteurs¹⁹³. L'identité peut être appréhendée en ce sens comme une donnée idéologique. C'est le cas de l'identité berbère.

Cette identité est conçue par les conquérants arabes pour décrire les populations autochtones du Maghreb comme des barbares ou des primitifs qui s'expriment en charabia, leur déniaient ainsi toute civilisation préislamique et légitimant leur conquête. Or ces mêmes populations se revendiquent comme des Amazighs, un terme signifiant dans leur langue : « Hommes libres », et se targuent d'une civilisation millénaire¹⁹⁴.

Quoi qu'il en soit, la connotation péjorative de l'appellation « berbère » se trouve dans l'ensemble neutralisée, ce qui permet son emploi dans la présente étude. Ceci est le résultat de son adoption par la langue française pour désigner les populations non arabes de la région du Maghreb, ainsi que de sa réappropriation par les Amazighs eux-mêmes à partir des années 1950, et plus intensément à partir des années 1980, afin de se démarquer des populations arabes et de revendiquer leurs spécificités culturelles¹⁹⁵.

En réalité, les populations autochtones du Maghreb forment l'une des civilisations humaines les plus anciennes, un fait qui semble impossible sans la formation d'un ordre normatif développé. En effet, le droit berbère est un droit positif qui semble remonter à l'antiquité, se développer durant des siècles et s'alimenter voire se fusionner avec différents ordres normatifs, à l'instar du droit romain¹⁹⁶.

Il s'agit d'un fait historique bien investi par les partisans du positivisme juridique dans les pays du sud de la méditerranée qui considèrent le droit positif comme relevant de leurs héritages normatifs et culturels. Son adoption est en ce sens légitime¹⁹⁷.

Mais, ce fait historique est également investi par les autorités coloniales pour fragmenter ces sociétés maghrébines et empêcher toute formation d'un esprit de corps capable de créer un sentiment d'appartenance nationale. C'est, d'ailleurs, l'une des raisons qui peuvent expliquer actuellement la marginalisation et la rareté des études portant sur le droit berbère.

193 BENMAKHLOUF Ali, *L'identité, une fable philosophique*, Paris, P.U.F, 2011.

194 TILMATINE Mohand, « Berbère/Amazigh ou Kabyle? Évolution et fluctuation d'une dénomination en contexte d'idéologies dominantes », in *La lingua nella vita e la vita della lingua [La langue dans la vie et la vie de la langue]* (en italien), UNIOR Napoli, 2015, p. 887 et s.

195 Voir l'introduction de MADDY-WEITZMAN Bruce, *The Berber Identity Movement and the Challenge to North African States*, Texas, University of Texas Press, 2011.

196 CHAMMAM Mahmoud, *ḥulāst tārīḥ al-qdā' fī tūnis [Précis de l'Histoire de la Justice en Tunisie]* (en arabe), Tunis, Al-Wafa, 1992, p. 9.

197 ASAD Talal, *Formations of the Secular. Op. Cit.*, p. 220. ; Voir aussi MEZGHANI Ali, *Lieux et Non-lieux de l'identité*, Tunis, Sud Editions, 1998, p. 80.

En effet, présenter le droit berbère n'est pas aisé. Il est, tout de même, intéressant d'essayer de le faire pour éclairer sur la réalité juridique des États du Maghreb avant l'indépendance et donner une idée sur les défis auxquels ils sont confrontés à l'indépendance.

En Tunisie, le droit berbère semble être pendant longtemps marginalisé au profit des prescriptions islamiques et de la législation. Mais certaines régions semblent avoir perdu son usage jusqu'à l'avènement de l'indépendance¹⁹⁸. Ainsi, la Tunisie connaît jusqu'à son indépendance un ordre juridique berbère qui existe officiellement et en parallèle, voire en concurrence avec l'ordre juridique étatique¹⁹⁹.

C'est particulièrement le cas dans le sud de la Tunisie, une région à forte concentration berbère, parfois bilingue voire arabophone, qui perpétue des pratiques juridiques ancestrales. Ces pratiques contribuent à la préservation d'un héritage oral, d'où la rareté de ses sources, bien que certaines dispositions berbères importantes semblent être transcrites à partir du XIX^e siècle²⁰⁰. Ces écrits permettent ainsi d'analyser les différentes compositions de ce droit.

Le droit berbère en Tunisie se forme de trois éléments : *'āda*, *qānūn šartya* et *ħilf*²⁰¹. L'*'āda* est une pratique commune et reconnue qui, en principe, possède une certaine ancienneté, mais, contrairement à ce qu'elle peut laisser penser, elle peut être changée, abrogée ou modifiée à tout moment par l'Assemblée des notables, appelée « miyad » [*mī'ād*] ou « djemaâ » [*ǧmā'*], dont les membres sont élus par l'ensemble de la tribu. Cette Assemblée décide de manière consensuelle de la politique générale à adopter par la tribu, y compris les coutumes à suivre et, pour assurer leur respect au quotidien, élit un ou des responsables appelés « cheikh El-'Orf » [*šayħ al-'orf*] et « cheikh chartia » [*šayħ al-šartia*]²⁰².

Le cheikh el-'Orf est un connaisseur de la coutume. Il est chargé de présider l'Assemblée, de résoudre les problèmes de la vie courante, d'arbitrer et de trancher les litiges à l'amiable ou sur la base d'*'āda*, de *qānūn šartya* et de *ħilf*. Il est assisté dans sa mission par le cheikh chartia qui exerce la fonction de veiller au respect des bonnes mœurs, à la bonne conduite des individus et à la pratique adéquate des affaires. Il exécute également les ordres de l'Assemblée et les sen-

198 Voir la thèse d'ABDELKEBIR Abderrahim, *Les Mutations socio-spatiales, culturelles et aspects anthropologiques en milieu aride : cas de la Jeffara Tuniso-Lybiennne : 1837-1956*, Thèse de doctorat en anthropologie, Université de Metz, 2003.

199 *Ibid.*

200 *Ibid.*

201 Pour approfondir, voir DEAMBROGLIO Kaddour, « Législation et coutumes des Berbères du Sud tunisien », in *La Revue tunisienne*, 1903, pp. 97-103.

202 *Ibid.*, Voir également la thèse d'ABDELKEBIR Abderrahim déjà précitée.

tences du cheikh el-'Orf²⁰³.

Concernant les deux autres sources du droit berbère en Tunisie, à savoir le *qānūn šartya* et le *ħilf*. Il s'agit essentiellement des règles posées volontairement par l'Assemblée qui définissent les conduites exigées ou prohibées par le groupe. Elles diffèrent ainsi de l'*āda* qui, en principe, reprend des règles multiséculaires. Une autre différence réside au niveau de la compétence : l'*āda* est d'application générale, alors que *qānūn šartya* est d'application limitée à une tribu ou à une de ses fractions²⁰⁴.

Quant au *ħilf*, il est une sorte de statut issu d'un accord conclu entre des Assemblées de différentes fractions d'une même tribu ou d'une même confédération. Les *ħilf* les plus connus sont : *ħilf al-faḍūl* de 1863, *ħilf al-haddāg* de 1875 et *ħilf al-'ašāš* de 1882²⁰⁵.

Il est intéressant de souligner que ces trois sources du droit berbère en Tunisie sont séculières, elles ne se fondent ni sur la religion ni sur la sainteté des anciens puisqu'elles peuvent être changées à tout moment par l'Assemblée.

Cependant, les Assemblées veillent à ce que leurs droits ne s'opposent pas, du moins manifestement, aux préceptes coraniques²⁰⁶. Elles se réunissent souvent dans des mosquées, consultent ou font appel, lorsque nécessaire, à un connaisseur de la Loi religieuse, un imam ou un marabout, notamment pour résoudre les problèmes familiaux. Et on trouve même dans certains *ħilf* des formules de prières et des louanges islamiques²⁰⁷.

Il est intéressant de souligner également que le droit berbère est très développé, notamment dans la région du sud-est de Tunisie où s'installe la confédération des Ouerghemma. C'est en ce sens que Jules Le Bœuf, un fonctionnaire aux services des indigènes à la Résidence Générale de France à Tunis, écrit en 1909 que cette confédération constitue une république autonome qui applique le droit berbère et ne relève que nominalement du souverain de Tunis²⁰⁸.

203 DEAMBROGLIO Kaddour, « Législation et coutumes des Berbères du Sud tunisien », in *La Revue tunisienne*, 1903, pp. 97-103.

204 *Ibid.*

205 Voir la thèse d'ABDELKEBIR Abderrahim déjà précitée.

206 Voir par exemple le texte de Ĥilf El-Foudhoul dans l'annexe de la thèse d'ABDELKEBIR Abderrahim, déjà précitée.

207 *Ibid.*

208 « En 1881, la confédération des Ouerghemma formait une petite république indépendante ayant ses lois spéciales "le kanoun chartia" réglant la police intérieure de la confédération et appliquée par le « cheikh chartia » magistrat élu et le "kanoun orfia" ou code des droits d'usage régi par un des anciens de la tribu, appelé "cheikh el Orf". [...] La puissance de la confédération ne dépendant que nominalement des beys de Tunis, s'était organisée de façon à pouvoir soutenir seule la lutte contre ses voisins ». LE BOEUF Jules, *Les confins de la Tunisie et la Tripolitaine*, Paris, Ed. Berger Levrault, 1909, p. 23 cité par ABDELKEBIR Abderrahim, in *Op. Cit.*, p. 367.

Cette observation peut laisser penser que la France porte durant le protectorat un intérêt particulier à la question de l'héritage juridique berbère en Tunisie, sans pour autant pouvoir l'investir dans son projet colonial. L'importante homogénéité ethnique et linguistique du pays et l'allégeance des tribus berbères arabisées et non arabisées à l'autorité centrale semblent l'avoir dissuadée²⁰⁹. Cela n'est pas le cas en Algérie et au Maroc.

En Algérie, la configuration géographique, ethnique, tribale et linguistique fait en sorte que des régions difficilement accessibles se trouvent depuis longtemps à l'abri des influences étrangères et même du contrôle des autorités centrales. Cela permet aux Berbères d'Algérie, en dépit de leur islamisation, de préserver leurs langues et leurs modes de gestion des affaires, mais surtout leurs coutumes et pratiques. C'est le cas, du moins, pour les Kabyles, les Chaouias, les Touaregs et les Mozabites²¹⁰.

Il s'agit de particularismes qui interpellent les autorités coloniales françaises et les invitent à les manipuler au profit de leur projet. C'est à cette fin qu'elles accordent à chacune de ces régions une forme d'autonomie administrative, juridique et judiciaire. Mais c'est la Kabylie qui semble susciter le plus d'intérêt. Cela s'explique par sa vaste superficie et son importante population. Cela s'explique également par le développement de sa coutume au point non seulement de concurrencer la Loi islamique, mais aussi, dans une certaine mesure, de l'écartier²¹¹.

Cela permet de présenter la Kabylie comme une région laïque de l'Algérie. Pierre Bourdieu, par exemple, avance que la région de Kabylie renonce à l'application des prescriptions coraniques à partir de 1784²¹². Cette affirmation est, néanmoins, exagérée²¹³. Cette date ne semble être en réalité que celle de l'adoption d'une partie des tribus kabyles de « Kanoun Sahridj » [*qānūn shārīḡ*]²¹⁴, une coutume qui exhèrède les femmes. Il s'agit, en réalité, d'une ancienne pratique [*āda*] présente chez les tribus berbères, y compris en Tunisie et au Maroc. Et même si elle s'oppose aux préceptes coraniques qui reconnaissent l'héritage des femmes, elle est

209 ABDELKEBIR Abderrahim, in *Op. Cit.*, p. 367.

210 Voir CHRISTELOW Allan, *Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria*, *Op. Cit.*, p. 37.

211 *Ibid.*

212 Voir BOURDIEU Pierre, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, P.U.F, 2006, p. 10.

213 Les Kabyles sont des musulmans berbérophones. Ils ont participé au djihad contre la colonisation française. Leur Assemblée se réunit généralement dans des mosquées et commence et termine ses sessions par la récitation de versets coraniques. Voir LAIDANI Amar, *Le droit coutumier Kabyle pendant la colonisation française*, Thèse de doctorat en droit, Montpellier, Université de Laval et Université de Montpellier, 2020, p. 49 et s.

214 L'adoption de ce *qānūn* se limite aux tribus de la région centrale du Djerdjura. Certaines tribus ne l'adoptent pas, à l'instar d'Ait Lahcen, d'autres l'adoptent puis se rétractent, à l'instar d'Ait Yenni qui adoptent un *qānūn* explicite sur le droit des femmes à l'héritage en 1818. Voir la référence précédente.

pendant longtemps tolérée par les autorités religieuses²¹⁵.

Cette ressemblance des droits berbères du Maghreb fait que le droit de la Kabylie ne diffère pas vraiment de celui des Berbères de Tunisie et comme lui, il a trois sources : *'āda*, *ta'rif* et *qānūn*²¹⁶.

L'*'āda* est équivalent à son éponyme tunisien. Le *ta'rif* est un *'āda* adapté aux exigences tribales locales et ressemble à *qānūn šartya* en Tunisie. Et le *qānūn* est la règle ou l'ensemble des règles transcrites dans les statuts tribaux. Il ressemble en ce sens au *hilf* en Tunisie.

La Kabylie connaît aussi une Assemblée des élus appelée « djemaâ » [*ǧmā'*] équivalente à son éponyme tunisien²¹⁷. Cette Assemblée élit un « Amine » [*amīn*] et un « Temman » [*tammān*], le premier est l'équivalent du « cheikh el-'orf » et le second est l'équivalent du « cheikh chartia » en Tunisie²¹⁸.

Cette situation semble attirer l'attention des autorités coloniales qui émettent respectivement deux décrets, le 31 décembre 1859 et le 29 août 1874, qui consacrent le droit coutumier kabyle comme le droit régissant les relations entre les Kabyles²¹⁹.

Pendant la même période (1857-1871), Adolf Hanoteau et Aristide Letourneau, un militaire et un magistrat français, entreprennent la codification de la coutume kabyle au profit de l'administration coloniale des « Bureaux Arabes ». Leur œuvre publiée en 1893 sous le titre *La Kabylie et les coutumes kabyles* est restée pendant longtemps la référence en la matière, sans pour autant qu'elle soit une reprise parfaite des coutumes kabyles, une certaine ingénierie a eu lieu afin de les adapter au mieux avec le projet colonial²²⁰.

Au surplus, l'administration coloniale attribue dans certaines régions de Kabylie au juge de paix français la compétence de régir les affaires entre Kabyles conformément à leur coutume. Il remplace ainsi le « djemaâ », alors que dans d'autres régions, le « djemaâ » est maintenu seulement pour juger en premier ressort et, de plus, ses compétences sont concurrencées par le juge de paix. Cette situation

215 POWERS David S., « Law and custom in the Maghrib, 1475-1550: on the disinheritance of women », in *Law, Custom, and Statute in the Muslim World. Studies in Honor of Ahron Layish*, Leiden, Brill, 2007, pp. 17-40. ; GELLNER Ernest, *Muslim Society*, Op. Cit., p. 199.

216 Voir LAIDANI Amar, Op. Cit., p. 60.

217 Pour une description du djemaâ kabyle, voir KROPOTKINE Pierre, *L'Entraide : Un facteur de l'évolution*, Montréal, Écosociété, 2001, p. 193.

218 Pour approfondir, voir LAIDANI Amar, Op. Cit., p. 60.

219 *Ibid.*

220 HANOTEAU Adolphe et LETOURNEUX Astride, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, Edition Augustin Challamel, 1893. ; LAIDANI Amar, Op. Cit., p. 20.

semble perdurer jusqu'à l'indépendance de l'Algérie²²¹.

La situation en Algérie ressemble ainsi à celle de la Tunisie, mais cette ressemblance se limite au niveau factuel puisque le droit étatique en Tunisie ignore la présence d'un droit berbère, contrairement au droit français d'Algérie. À cet égard, la situation en Algérie ressemble plutôt à celle du Maroc.

Tout comme l'Algérie, le Maroc compte une importante population berbère installée dans des zones difficilement accessibles, qui est restée pendant longtemps hors du contrôle du pouvoir central, voire souvent en dissidence avec lui²²². C'est pourquoi ces régions sont historiquement connues comme *Bled Siba* [pays du désordre], contrairement aux régions sous le contrôle de l'autorité centrale connues comme *Bled Makhzen* [pays de l'ordre]²²³.

Ces régions berbères connaissent un droit similaire à celui des Berbères en Tunisie et en Algérie. Il se compose d'*āda*, *qānūn* (appelé aussi *izref*) et *ittifāq*. Le premier est l'équivalent d'*āda* dans les deux autres pays, le *qānūn* est l'équivalent de *qānūn šartya* en Tunisie et *ta'rīf* en Algérie. Quant à l'*ittifāq*, il est l'équivalent de *ḥilf* en Tunisie et de *qānūn* en Algérie²²⁴.

Les Berbères du Maroc connaissent également une Assemblée des élus, appelée « *djemaâ* ». Cette Assemblée élit également des responsables. Il s'agit de l'« *Amghar* » [*amgār*], l'équivalent de cheikh el-'Orf en Tunisie et de l'*Amin* en Algérie. Elle élit aussi l'« *imeqrane* » [*imgrān*], l'équivalent de « cheikh chartia » en Tunisie et au « *tammen* » en Algérie²²⁵.

Alors que cette structure existe de fait depuis longtemps, l'administration protectoriale française au Maroc l'officialise. Cela est fait de manière graduelle, dans un premier temps par un dahir du 11 septembre 1914 permettant aux Berbères de choisir de juger leurs différends par un « *djemaâ* » ou par une justice musulmane et dans un second temps par le dahir du 16 mai 1930 qui impose le « *djemaâ* » comme la justice des Berbères au Maroc, écartant par conséquent la justice musulmane²²⁶. Cette situation est maintenue jusqu'à l'indépendance.

On peut constater de cette brève présentation qu'un droit berbère est présent au Maghreb jusqu'à l'indépendance de ses États. Il s'agit d'un ordre juridique tribal

221 Voir LAIDANI Amar, *Op. cit.*, p. 200.

222 GELLNER Ernest, *The role and organization of a Berber Zawiyā*, PhD thesis on Anthropology, The London School of Economics and Political Science, 1961, p. 180.

223 *Ibid.*; GELLNER Ernest, *Muslim Society*, *Op. Cit.*, p. 190.

224 Voir MEZZINE Larbi, *Le Tafilat, Contribution à l'histoire du Maroc aux XVIIe et XVIIIe*, Rabat, Université Mohamed V, 1987.

225 *Ibid.*

226 Voir VERMEREN Pierre, « Le Dahir qui mit le feu aux poudres », *L'Histoire*, n°78, 2018, p. 60 et s.

qui concurrence l'ordre juridique étatique. Il fait ainsi obstacle à l'édification nationale et étatique. C'est pourquoi son élimination par la centralisation du droit est l'une des priorités des États du Maghreb à l'indépendance.

2. Le cadre temporel : la postindépendance

Le cadre temporel est un élément important pour cette étude puisqu'il délimite son objet, façonne son contenu et conditionne sa compréhension.

La temporalité n'est pas ainsi une donnée neutre, encore moins les événements qui font ou se font par le temps. Cela découle du fait que sa référence renvoie à une information, rappelle un fait ou interpelle un imaginaire. Le temps fait partie en ce sens de la représentation du monde²²⁷. C'est une création humaine, un fait culturel, une donnée sociale et, par conséquent, politique²²⁸.

Le temps peut être encore perçu dans cette perspective comme un champ de lutte dans lequel les différents acteurs cherchent à se positionner, à l'instrumentaliser et à influencer son cours. Nier cela revient à nier les effets psychologiques et matériels du temps et des événements qui s'y produisent. C'est penser le temps comme une succession de vides quantifiés. C'est ignorer ses déterminants sur l'action humaine ou encore la capacité de l'action humaine à changer son cours²²⁹.

Le temps conditionne ainsi l'humain, accumule sa connaissance et sa conscience, apaise, réveille et accentue sa souffrance, son enthousiasme, sa sensitive et sa réactivité. C'est pourquoi toute analyse d'une période historique donnée, y compris au niveau juridique, implique nécessairement le recours à des données culturelles, sociales et politiques²³⁰. Ceci est d'autant plus frappant lorsqu'il s'agit de périodes de grandes transformations, à l'instar de la période postindépendance. Il s'agit, en effet, de la période à laquelle s'intéresse la présente étude. Et elle peut être présentée comme la période suivant l'indépendance pour une nation ou un État colonisé ou soumis à la tutelle ou la suzeraineté d'un autre.

227 Voir KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, P.U.F, 2012. ; Voir aussi BERGSON Henri, *L'Évolution créatrice*, Paris, P.U.F, 2006.

228 On note que le temps dépend d'une existence humaine qui choisit son point de repère ou le point à partir duquel il est calculé. Et on n'ignore pas la position philosophique réaliste (classique) qui considère que le monde existe, même en l'absence de l'humain. Mais, cette position peut satisfaire un chercheur en sciences de la nature, et non pas un chercheur en sciences de l'Homme.

229 On s'inspire de MARTINEAU Jonathan, *L'ère du temps*, Montréal, Lux, 2017, p. 9.

230 Voir MEZGHANI Ali, *La tentation passiviste. Les sociétés musulmanes à l'épreuve du temps*, Tunis, Sud éditions, 2021, p. 33.

La postindépendance est en ce sens une donnée temporelle à charge sociale, politique et surtout à implications juridiques puisqu'elle coïncide et correspond à la jouissance de la reconnaissance, la prise ou la reprise du droit à l'autodétermination, un droit dévolu à chaque peuple pour s'organiser en État, se construire, se développer et gérer souverainement ses affaires après une période de négation, de subordination et de sujétion.

C'est, en effet, cet aspect juridique qui intéresse la présente étude. Mais son appréhension, sans la prise en compte de ses liens organiques : culturels, sociaux et politiques, ne peut être que tronquée. C'est la raison pour laquelle l'étude des périodes de grandes transformations invite souvent à suivre des approches holistiques. C'est le cas de l'étude de la période postindépendance qui invite souvent à suivre les approches postcoloniales (a) et décoloniales (b). Un éclairage sur leurs rapports avec la postindépendance semble être ainsi nécessaire.

a. La postindépendance et le postcolonial

La postindépendance et le postcolonial sont souvent associés, voire employés comme synonymes. La raison en est que les deux termes dénotent littéralement une période chronologique similaire ou presque. Le préfixe « post » dans « postindépendance » renvoie à la période suivant l'indépendance et celui dans « postcolonial » renvoie à la période suivant la colonisation, autrement dit, il renvoie à la période de l'indépendance.

Néanmoins, cette similarité chronologique ne conduit pas nécessairement à une similitude conceptuelle. Le postcolonial semble être plus idéologiquement connoté. Il renvoie à un ensemble de réflexions, de méthodes, d'approches et de systèmes de pensées qui interrogent l'expérience coloniale et remettent en cause la centralité politique, scientifique et culturelle de l'Occident. Il s'agit d'une situation qui ne se présente pas tout à fait dans le concept de postindépendance. Ce dernier est principalement attaché à son caractère temporel et ne renvoie qu'indirectement aux idées de construction nationale ou d'édification étatique qui peuvent converger avec les thèses postcoloniales.

Afin d'éviter la confusion entre la période et la position, certains auteurs mettent un trait d'union pour séparer « le post-colonial », qui renvoie à une période, ainsi similaire à la postindépendance, de « postcolonial », qui renvoie à une position critique vis-à-vis du colonialisme²³¹. Certains vont même jusqu'à faire une distinction ontologique entre les deux. C'est en ce sens que Catherine Coquery-Vi-

231 CLAVARON Yves, *Petite introduction aux Postcolonial studies*, Paris, Kimé, 2015, p. 7.

drovitch souligne que « [l]e postcolonial, ce n'est pas une période, c'est un mode de pensée pluriel qui consiste à relire le passé et à le réutiliser, ou en réutiliser l'imaginaire dans un présent imprégné d'héritages multiples²³² ».

Ce mode de pensée est, en effet, un ensemble de paradigmes apparus durant les années 1950 autour d'auteurs issus essentiellement de pays colonisés ou anciennement colonisés²³³. Ces paradigmes deviennent depuis les années 1970 plus répandus, voire « blanchis » par leurs adoptions par des universitaires européens en tant que modes d'analyse dans le champ littéraire et artistique ou encore en tant que postures épistémologiques dans les recherches en sciences humaines, sociales, politiques et juridiques²³⁴.

Sans que ces recherches et les positions de leurs auteurs soient uniformes, unanimes ou homogènes, elles sont généralement regroupées dans la catégorie d'études postcoloniales [*postcolonial studies*] et présentées comme un champ de recherche à part entière fondé sur l'objet de recherche plutôt que sur la discipline de recherche²³⁵.

L'objet de la recherche en études postcoloniales se résume à la description des effets persistants de la colonisation, l'identification des discours coloniaux, leurs analyses critiques et la proposition de voies alternatives pour les dépasser. Il ne s'agit pas ainsi de recherches axiologiquement neutres, mais de recherches militantes [*activist scholarship*] qui prennent part dans les débats politiques²³⁶.

En outre, il est intéressant de noter dans cette perspective que ces recherches ne semblent pas défendre une cause originale, mais seulement apporter des outils intellectuels plus développés à des positions déjà existantes. En réalité, la détraction de l'idéologie coloniale, la critique de son discours, la remise en cause de son entreprise ou sa mise en contraste avec l'identité nationale existent depuis longtemps. La mobilisation de la culture, des sciences humaines, sociales et politiques à ces fins l'est également.

232 COQUERY-VIDROVITCH Catherine, « Le tropisme de l'Université française face aux postcolonial studies », in *Ruptures postcoloniales*, La découverte, 2010, p. 317 ; GESLIN Albane, « Epistémologies et méthodologies [juridiques] en perspectives postcoloniales », in GESLIN Albane, HERRERA Carlos, PONTTHOREAU Marie-Claire (dir.), *Postcolonialisme et droit : perspectives épistémologiques*, Collection Nomos et Normes, Paris, Kimé, 2020, p. 11.

233 On cite notamment Edward Said, Frantz Fanon, Albert Memmi, Achille Mbembe, Gayatri Spivak, Dipesh Chakrabarty, Ranajit Guha, Homi K. Bhabha, Talal Asad, Saba Mahmood, etc...

234 On reprend le concept de « blanchiment » [*whitening*] de Sirma Blige qui l'utilise dans ses recherches sur l'intersectionnalité. Voir BILGE Sirma, « Le blanchiment de l'intersectionnalité », in *Recherches Féministes*, vol. 28, n°2, 2015, p. 11. ; CLAVARON Yves, *Op. Cit.*, p. 8. ; GESLIN Albane, « Epistémologies et méthodologies [juridiques] en perspectives postcoloniales », *Op. Cit.*, p. 5.

235 HEINICH Nathalie, *Ce que le militantisme fait à la recherche*, Paris, Gallimard, 2021, p. 7.

236 *Ibid.*

Au Maghreb, la poésie, le chant et le conte, par exemple, jouent déjà un rôle important dans la critique du colonialisme et la formation de la conscience nationale. Et à l'indépendance, les États ne font que consolider et développer ce fait notamment à travers l'école et les médias.

La ritualisation du chant de l'hymne national auprès des élèves, la réinvention de l'Histoire nationale parfois jusqu'à l'anachronisme²³⁷. La nomination des lieux aux noms des faits et des personnages historiques. L'implantation des statues et l'installation de musées d'Histoire nationale. La fabrication des mythes fondateurs et la diffusion des légendes urbaines généralement autour des personnages ayant pris part dans la lutte anticoloniale²³⁸. Tout cela peut s'insérer dans une logique de revalorisation de soi, de distanciation par rapport au colonisateur et de rupture coloniale. Cela répond aux idées principales de l'idéologie postcoloniale, à savoir le postcolonialisme.

Appliqué à l'objet de la présente étude, le postcolonialisme, comme situation ou pensée explicative ou justificative en contraste avec le colonialisme, peut fournir des conditions de base à l'entreprise de la sécularisation et surtout à sa compréhension dans des États anciennement colonisés. Par exemple, la création du sentiment d'appartenance à une collectivité nationale, une donnée de base dans le postcolonialisme, fournit, selon Charles Taylor, un prérequis à tout projet séculier²³⁹.

Néanmoins, il peut aussi lui créer des obstacles sérieux, à l'instar de la création de replis identitaires et religieux, ou la stimulation d'une hostilité envers tout ce qui provient de l'ancien colonisateur²⁴⁰. C'est dans ce contexte par exemple que l'Islam se trouve revitalisé et politiquement idéologisé et les Lumières se trouvent associées au racisme et l'asservissement du colonialisme français, ou encore la laïcité devient un athéisme hostile à la religion et même la sécularisation devient un sujet de l'ordre du tabou²⁴¹.

237 Elle remonte jusqu'à la République de Carthage pour la Tunisie et le Royaume de Numidie pour l'Algérie.

238 Pour le mythe fondateur, en Tunisie par exemple, la reine Didon aurait octroyé la terre de Carthage à partir de la surface qu'elle a pu tenir d'une peau de bœuf. ; Pour les légendes urbaines, en Tunisie, c'est le cas par exemple d'Ali Chouerreb un bandit présenté comme nationaliste. En Algérie, c'est le cas par exemple d'Ali Lapointe, un bandit qui participe à la révolution algérienne. Au Maroc, on peut mentionner Aïcha Kandicha, qui utilise sa beauté et sa ruse pour piéger les soldats portugais avant de les livrer aux soldats marocains. Ces histoires sont adaptées au cinéma et dans les séries télévisées.

239 TAYLOR Charles, « Modes of Secularism », in BHARGAVA Rajeev (dir.), *Secularism and its Critics*, New York, Oxford University Press, 1998, pp. 31-53.

240 MEMMI Albert, *Portrait du colonisé, précédé par Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, 2018.

241 L'HEUILLET Hélène, « Les études postcoloniales, une nouvelle théorie de la domination ? », in *Cités*, vol. 72, n° 4, 2017, p. 47. ; DABASHI Hamid, *The Arab spring: the end of postcolonialism*, Londres, Zed Books, 2012, p. 105.

Ce contexte influence également le droit au niveau de son élaboration, exécution et socialisation. Étant donné qu'il s'agit d'une œuvre faite et dite, conceptualisée et appliquée, admise et rejetée par des agents moraux, sociaux, sensibles et émotifs, le droit est nécessairement saisi par les croyances, les idéologies et les passions²⁴². La prise en compte de l'état matériel, intellectuel, voire psychique des peuples ex-colonisés est ainsi nécessaire pour bien appréhender leurs droits²⁴³. Cela ne semble pas se limiter aux seules générations qui, à l'indépendance, connaissent déjà la colonisation, mais semble continuer même aux générations suivantes²⁴⁴.

En effet, à la suite des révoltes et révolutions que la région connaît depuis 2011 et dans lesquelles les jeunes générations prennent une part importante, des commentateurs et même des spécialistes de la question, à l'instar de Hamid Dabashi déclarent la fin du postcolonialisme²⁴⁵.

Ce postcolonialisme est considéré par Dabashi comme une idéologie marquant la période postindépendance qui ne sert qu'à nier le colonialisme tout en ignorant, cautionnant voire exacerbant le prolongement de ses pratiques par l'élite nationale²⁴⁶. Ce postcolonialisme est, selon le même auteur, dépassé par des actes collectifs, pour ainsi dire des révolutions, fabriquant des nouvelles identités et forgeant de nouvelles solidarités en dehors de toute binarité coloniale/nationale ou européenne/islamique²⁴⁷.

Mais ce postcolonialisme, dont le sujet est décrit comme étant un « sujet colonial nourri de l'illusion d'émancipation²⁴⁸ », ne semble pas pour autant se transformer après 2011. Le rappel fréquent de la guerre de libération nationale jusqu'à son inscription dans les textes constitutionnels²⁴⁹, la montée des courants islamistes, l'immigration vers l'État Islamique « Daech », l'anti-francophonisme ou encore l'usage des symboles anticoloniaux démontre que l'hétéronomie identitaire et religieuse produite notamment par le postcolonialisme persiste et biaise encore toute autonomie effective des sujets postrévolutionnaires.

242 Voir FLUCKIGER Alexandre, ROTH Robert et CHRISTIAN-Nils Robert, *Droit et émotions : Le rôle des émotions dans les processus de régulation juridique et sociale*, Genève, CETEL, 2010.

243 GESLIN Albane, « L'apport des Postcolonial Studies à la recherche en droit international », in GESLIN Albane, HERRERA Carlos et PONTTHOREAU Marie-Claire (dir), *Postcolonialisme et droit : perspectives épistémologiques*, Collection Nomos et Normes, Paris, Kimé, 2020, p. 18.

244 Voir LAZALI Karima, *Le trauma colonial : une enquête sur les effets psychiques et politiques contemporains de l'oppression coloniale en Algérie*, Paris, La Découverte, 2018.

245 DABASHI Hamid, *The Arab spring: the end of postcolonialism*, London, Zed Books, 2012.

246 *Ibid.*, p. 111.

247 *Ibid.*, p. 111. [Notre traduction]

248 *Ibid.*, p. 16.

249 Ce rappel est présent dans le préambule de la Constitution Algérienne de 2020 et dans celui de la Constitution tunisienne de 2022.

Cela conduit notamment à reproduire des structures et des représentations similaires aux anciennes dans lesquelles des conditions nécessaires à toute émancipation humaine, à l'instar de la liberté de conscience, des libertés sexuelles, et de la répartition des richesses, se trouvent marginalisées, voire exclues du débat, de la considération et de toute concrétisation. De plus, cet ordre d'hétéronomie religieuse, sociale et économique trouve souvent dans le postcolonialisme, non seulement ses explications, mais aussi ses justifications.

Tout cela mène à remarquer que le concept de « postcolonial » est à la fois chargé et ambigu. Il porte sur une période, l'étude d'une période et d'une idéologie qui coïncide avec une période. C'est l'une des raisons pour lesquelles on choisit d'employer le concept de « postindépendance » dans l'intitulé de cette étude, qu'on estime être plus clair et consensuel, plutôt que « postcolonial », équivoque et source de controverse.

b. La postindépendance et le décolonial

La postindépendance et le décolonial sont deux concepts souvent associés. Ceci résulte de leur rapport logique : une indépendance est supposée impliquer une décolonisation. Il s'agit du sens originel du concept de décolonial. Mais, il ne s'agit pas du sens unique, le décolonial en connaît deux autres, mais plus marginaux.

Le premier considère l'assimilation des sujets coloniaux aux sujets de la métropole comme une forme de décolonisation. Le second considère l'expérience fédérative et confédérative entre la colonie (ou ancienne colonie) et sa métropole (ou ancienne métropole) comme une forme de décolonisation²⁵⁰.

Ces trois sens sont apparus dans la doctrine du droit international durant les années 1920, notamment avec les premières vagues de décolonisation et se sont développés à partir des années 1950 avec la seconde vague dont sont issus les États du Maghreb, respectivement indépendants depuis le 20 mars 1956 pour la Tunisie, le 7 avril 1956 pour le Maroc et le 5 juillet 1962 pour l'Algérie²⁵¹.

Mais le décolonial ne semble pas se limiter à ce niveau. La décolonisation des États, à elle seule, ne semble être satisfaisante pour cette doctrine, ou du moins pour une partie d'elle qui considère le droit international *per se* comme un dispositif colonial qu'il faut également décoloniser.

250 C'est trois sens de décolonisation sont reprises de la communication de RENUCCI Florence, « Décoloniser le droit : diversité des définitions et des usages (1945 à nos jours) », in *Journée d'études Épistémologies et méthodologies juridiques en perspectives postcoloniales*, le 28 novembre 2018, Marseille, Faculté du droit de l'Université d'Aix-Marseille, 2018. [sous presse]

251 RENUCCI Florence, « Décoloniser le droit : diversité des définitions et des usages (1945 à nos jours) », déjà précité.

C'est en ce sens que Mohammed Bedjaoui le décrit comme « un ensemble de règles ayant une base géographique (un droit européen), une inspiration religieuse et éthique (un droit chrétien), une motivation économique (un droit mercantiliste) et des buts politiques (un droit impérialiste)²⁵² ».

C'est en réaction à cette forme d'hégémonie qu'un ensemble d'approches critiques du droit international [*critical internationalism*] semble émerger, les plus connues sont les approches regroupées sous la bannière de « Approches tiers-mondistes du droit international » [*TWAIL*]²⁵³.

Il s'agit d'approches très associées aux pays en développement, notamment au mouvement des non-alignés et au groupe 77 aux Nations Unies qui émergent depuis les années 1960 pour défendre et promouvoir les intérêts des États récemment indépendants²⁵⁴.

La mobilisation de ces États entraîne des transformations importantes dans le droit international, telles que la prise en compte des particularités locales (historiques, géographiques, culturelles, sociales et religieuses) de certaines régions, une meilleure représentativité des États nouvellement indépendants au sein des instances internationales et une plus grande inclusion dans les prises de décision²⁵⁵.

Néanmoins, ces États font preuve d'une certaine méfiance à l'égard du droit international. Cette méfiance se manifeste essentiellement dans l'ambiguïté du statut du droit international dans leurs ordres nationaux²⁵⁶. Cela mène à s'intéresser à la décolonisation de ces ordres nationaux.

En réalité, le décolonial connaît un certain essor dans le droit national des États nouvellement indépendants, à l'instar des États du Maghreb.

Ces États procèdent à de larges réformes pour débarrasser leurs droits des éléments qui s'opposent à leurs souverainetés, identités, cultures, structures sociales et intérêts économiques. La décolonisation du droit national aux États du Maghreb post-indépendant n'est pas ainsi une table rase du droit antérieur. Elle ne tombe pas dans le biais de *cui bono* et ne considère pas le droit conçu dans un

252 BEDJAOUI Mohammed, « Poverty of the International Order », in MENDLOVITZ Saul H., KRATOCHWIL Friedrich V. and FALK Richard A., *International law: a contemporary perspective*, Boulder, Westview Press, 1985, p. 320. [Notre traduction]

253 Voir par exemple LAGHMANI Slim, *L'ordre juridique international : une théorie tiers-mondiste*, Tunis, Nirvana, 2021.

254 MICKELSON Karine, « Rhetoric and Rage. Third World Voices in International Legal Discourse », in *Wisconsin International Law Journal*, vol. 16, 1998, p. 362.

255 Ces transformations n'empêchent pas la persistance des critiques qui considèrent le droit international comme un droit impérial. Voir HARDT Michael et NEGRI Antonio, *Empire*, Paris, Exilis, 2000.

256 Voir la section relative au droit international.

contexte colonial comme fondamentalement un instrument de colonisation²⁵⁷. Sa démarche est plutôt réaliste et profite même au projet de sécularisation du droit. En effet, la décolonisation n'entraîne pas l'abandon du droit positif installé dans un contexte colonial au profit du droit musulman, mais plutôt l'abandon du droit musulman au profit du droit positif. Et c'est d'ailleurs dans ce contexte décolonial que s'achève le passage du droit des États du Maghreb d'un droit musulman à un droit positif étatique à référentiel islamique²⁵⁸.

En réalité, les États du Maghreb connaissent avant leurs indépendances un droit qui se compose d'une normativité islamique traditionnelle appelée *fiqh* et d'une normativité positive à *ethos* islamique appelée *qānūn*. Ces deux normativités peuvent être regroupées sous la bannière du « droit musulman », mais en pratique cette appellation fait plus référence au *fiqh* sans être tout à fait son synonyme²⁵⁹. Cela invite à s'y intéresser de plus près.

On présente le *fiqh* comme l'élaboration humaine, contextuelle, temporelle et plurielle d'un ensemble de normes [*furū'*] et de méthodes de les déduire [*usūl*] à partir d'une certaine compréhension de la charia²⁶⁰. Or, la charia est présentée comme un ensemble de principes indéterminés, sacrés, divins, transcendants et anhistoriques dont les principales sources sont le Coran et la Tradition prophétique [*sunna*], complétées par le Consensus [*iğmā'*] et le raisonnement analogique [*qiyās*]²⁶¹. Le *fiqh* est en ce sens une interprétation ou plus précisément une tentative de traduction de la charia. Et plusieurs tentatives sont élaborées durant l'Histoire de l'Islam, et les plus développées se fondent en école [*madhhab*], mais seules quelques-unes sont encore présentes aujourd'hui²⁶². Au Maghreb, il s'agit principalement du malékisme et accessoirement du hanafisme.

257 Le *cui bono* est un argument fallacieux selon lequel l'initiateur ultime d'une action est son bénéficiaire ultime.

258 DUPRET Baudouin, *La Charia. Des sources à la pratique, un concept pluriel*, Paris, La Découverte, 2014.

259 Pour approfondir la question de la différence entre *fiqh* et droit musulman. Voir LAGHMANI Slim, « Droit musulman et droit positif : le cas tunisien », in *Politiques législatives : Égypte, Tunisie, Algérie, Maroc, Égypte/Soudan*, Centre d'études et de documentation économiques, juridiques et sociales, C.E.D.E.J., 2013, pp. 175-163.

260 DUPRET Baudouin, *La Charia, Op. Cit.*, p. 29.

261 *Ibid.* ; Selon Slim Laghmani, la charia est la voie indiquée par Dieu à ses créateurs. Elle englobe un ensemble de commandements relevant du culte, de la morale et du droit, consignés dans le Coran et la Tradition du prophète. Ces commandements se mêlent à des récits visant à fortifier la foi du musulman. Quant au *fiqh*, il s'intéresse également au culte, à la morale et au droit, et est présenté comme une compréhension de la charia, une science de l'intelligence de la charia. Cette science propose des qualifications et des jugements [*aḥkām*] qui leur correspondent. Il s'agit de cinq qualifications, à savoir l'obligatoire [*farḍ*], le recommandé [*mandūb*], le licite ou permis [*mubāh*], le désapprouvé et l'interdit [*maḥdūr*]. Voir LAGHMANI Slim, « Les écoles juridiques du Sunnisme », in *Pouvoirs*, 2003/1, n°104, pp. 21-31.

262 Les écoles du *fiqh* se sont développées surtout entre le IX^e et le XII^e siècle, aujourd'hui seules quelques-unes sont encore présentes. Il s'agit du malékisme, le hanafisme, le chaféisme et le hanbalisme pour l'islam sunnite et du jafarisme et le zaidisme pour l'islam chiite.

Quant au *qānūn*, il s'agit en principe de règles posées par le souverain pour régir des questions politiques, réglementaires, procédurales et d'ordre public. Mais cette signification n'est pas la seule, le mot *qānūn* désigne sous la colonisation l'ensemble du droit positif y compris celui qui porte sur les matières de transactions [*mu'āmalāt*] longtemps régies par le *fiqh*. Mais ce droit positif n'est pas tout à fait autonome ou pur. Il est plutôt imbibé de valeurs islamiques et ne contredit pas, du moins manifestement, la charia²⁶³.

À la lumière de tout ce qui précède, on peut remarquer alors que le colonialisme semble laisser son empreinte au niveau du droit des États du Maghreb. Le décolonial comme projet politique et idéologique parfois révolutionnaire ne semble pas y avoir une influence déterminante. L'héritage colonial est plutôt considéré comme un héritage historique. C'est ainsi qu'il se trouve neutralisé et nationalisé pour faire profiter aux États du Maghreb post-indépendant²⁶⁴. On peut même évoquer la collaboration et la coopération de l'ancien colonisateur dans cette entreprise²⁶⁵.

Le décolonial aux États du Maghreb n'est pas ainsi un décolonialisme et ne semble pas non plus avoir un effet très important sur la sécularisation du droit. Il est plutôt une donnée marginale qu'on préfère inclure dans l'entreprise d'édification étatique qui coïncide avec la postindépendance.

263 En Tunisie et au Maroc, il est encore appelé « législation » [*tašrīf*]. Pour approfondir voir DUPRET Baudouin et BUSKENS Léon, « L'invention du droit musulman : Genèse et diffusion du positivisme juridique dans le contexte normatif islamique », in POUILLON François et VATIN Jean-Claude (dir.), *Après l'orientalisme : l'Orient créé par l'Orient*, Paris, Karthala, 2011, pp. 71-92.

264 Voir HANNOUM Abdelmajid, *The Invention of the Maghreb*, Op. Cit., p. 206.

265 Voir par exemple le paragraphe relatif à la décolonisation de la justice.

II LE CADRE OPERATIONNEL

Le cadre opérationnel porte sur la manière dont la présente étude sur la sécularisation du droit au Maghreb post-indépendant est abordée. Ce cadre exige la présentation de l'intérêt de recherche (A), de sa méthodologie (B), de la pose de la problématique (C) et de la formulation de l'hypothèse de recherche (D).

A. L'intérêt de recherche

La sécularisation du droit au Maghreb post-indépendant est un sujet porteur de multiples intérêts théoriques et pratiques. Tout dépend de la manière dont elle est appréhendée, des résultats recherchés et obtenus par son auteur, ainsi que des attentes de son destinataire.

Dans la présente recherche, l'intérêt porté est principalement théorique et complémentaiement pratique.

Il est théorique par sa vocation à étudier le droit des États du Maghreb à l'aune du paradigme de sécularisation, tel qu'il est universellement reconnu par la communauté des chercheurs. Il s'agit d'un moyen qui permet d'appréhender le phénomène de sécularisation du droit à travers des schèmes internationalement reconnus. Il permet également de participer au débat scientifique sur la question pour y apporter ses analyses, approuver certaines et réfuter certaines d'autres. Cet usage du paradigme de sécularisation constitue, d'ailleurs, l'un des apports de cette recherche.

L'intérêt théorique de cette recherche peut se manifester également dans son projet d'appréhender la sécularisation du droit dans sa globalité et dans le cadre de son évolution historique, intellectuelle, sociale et politique. L'importance de cet apport provient de son mérite de permettre de mieux saisir les interactions entre le droit et la religion en tant que phénomènes à la fois normatifs et sociaux.

Il s'agit d'une particularité de cette recherche, vu que, à notre connaissance, les études déjà réalisées sur le sujet l'abordent généralement sous un seul angle, l'amputant ainsi de ses liens organiques ou limitant leurs analyses à des questions bien déterminées.

Quant à la vocation pratique de cette recherche, elle vient en second lieu et se manifeste dans son projet d'analyser les expériences des États du Maghreb, en l'occurrence, de la Tunisie, de l'Algérie et du Maroc. Cette analyse vise à étudier de près le droit et ses interactions avec la religion à tous les niveaux, de l'élaboration jusqu'à l'exécution. Elle permet ainsi de comparer ces différentes expériences tant au niveau législatif qu'au niveau jurisprudentiel.

Il s'agit d'un apport important, car les études déjà réalisées sur la question se limitent principalement à la comparaison au niveau législatif. Cette limitation semble justifiée par la difficulté d'accéder à la jurisprudence des différents États. En effet,

les décisions traitant des questions liées à la religion sont rarement publiées dans les recueils de jurisprudence, notamment en Algérie et au Maroc, qui, de surcroît, font l'objet d'une ingénierie éditoriale et ne sont pas facilement accessibles dans l'ensemble. Quant à l'accès à la jurisprudence inédite des archives des tribunaux, il est encore plus difficile, voire interdit, surtout aux étrangers.

L'ensemble de ces éléments peut témoigner de l'intérêt de cette recherche qui, une fois présenté, il convient de se pencher sur sa méthodologie.

B. La méthodologie de recherche

La présente recherche de la sécularisation du droit aux États du Maghreb post-indépendant repose sur un paradigme de la sécularisation, universellement reconnu par la communauté des chercheurs. Elle aspire par ce biais à contribuer au débat scientifique qui porte sur la question. Pour ce faire, elle adopte son langage et reprend ses idées.

Certes, cette situation a des implications méthodologiques. Étant donné qu'il s'agit d'un langage universel au sein d'une communauté de chercheurs de différentes disciplines, elle conduit nécessairement au décloisonnement disciplinaire²⁶⁶.

C'est d'ailleurs dans ce cadre que se manifeste la nécessité de recourir à d'autres disciplines que le droit pour mieux appréhender certains phénomènes. L'usage de l'interdisciplinarité permet en ce sens d'éclairer le droit. Il lui fournit des outils d'analyse, le situe dans son contexte et facilite la compréhension de ses transformations²⁶⁷. L'interdisciplinarité est, par conséquent, accessoire et complémentaire et ne constitue pas l'objet de la recherche. C'est pourquoi son usage est admis, envisageable, voire parfois souhaitable, surtout lorsque l'objet de la recherche porte sur le droit en action, comme c'est le cas dans la présente étude²⁶⁸.

Cette approche paradigmatique oriente également la démarche de la recherche vers l'étude des structures de son objet. L'évolution de la sécularisation du droit au Maghreb post-indépendant se trouve en ce sens appréhendée dans le cadre du système dans lequel elle s'insère²⁶⁹.

266 LALONDE Louise, « L'interdisciplinarité comme "contextes", quels usages de l'"Autre" ? », in AZZARIA Georges (dir.), *Les cadres théoriques et le droit : actes de la 2^e Journée d'étude sur la méthodologie et l'épistémologie juridiques*, Cowansville, Yvon Blais, 2013, p. 383 et s.

267 *Ibid.*, p. 380 et s.

268 *Ibid.* Il s'agit d'une interdisciplinarité classique et non idéologique, elle est accompagnatrice et non-fondatrice. Elle est, de par son usage et de sa nature, acceptée même par les critiques de l'interdisciplinarité. Voir MELKEVIK Bjarne, *L'intelligence du droit. Épistémologie juridique*, Paris, Buenos Books International, 2021, p. 13. ; Le droit en action désigne le droit en mutation et l'étude du droit en action désigne l'analyse de ce droit en tant que phénomène complexe en évolution. Voir ATIAS Christian, *Philosophie du droit*, 4^e édition, Paris, PUF, 1999, p. 324.

269 GEOFFREY Samuel, "Epistemology and Comparative Law: Contributions from the Sciences and Social

Cette démarche structurelle est, toutefois, imparfaite pour réaliser la comparaison entre les droits tunisien, algérien et marocain. Étant donné qu'ils appartiennent à une même famille juridique, leurs structures sont fermement proches et la macro-comparaison seule ne peut pas être suffisante. C'est la raison pour laquelle on la renforce par une micro-comparaison²⁷⁰. On ajoute en ce sens à la démarche structurelle une autre fonctionnelle qui met l'accent sur leurs similitudes et différences au niveau normatif²⁷¹.

La présente étude suit ainsi une approche paradigmatique qui implique l'adoption d'une méthode analytique et d'une démarche principalement structurelle et complémentaiement fonctionnelle et l'usage d'une certaine forme d'interdisciplinarité. C'est dans ce cadre théorique que la sécularisation du droit au Maghreb post-indépendant est étudiée.

Une fois la méthodologie de cette recherche présentée, il convient de se pencher sur sa problématique.

C. La problématique de recherche

Les États du Maghreb connaissent depuis le XIX^e siècle des réformes qui contribuent à la sécularisation du droit. Ces réformes survenues dans un contexte colonial se développent davantage après les indépendances pour mettre en œuvre un processus de sécularisation du droit plus sophistiqué.

La présente recherche s'intéresse à ce processus pour étudier ses modes opératoires, ses réalisations et ses échecs, ainsi que ses similitudes et ses différences en Tunisie, en Algérie et au Maroc. Elle part ainsi d'un ensemble de questionnements qui constituent sa problématique et qui peuvent être condensés, tout en préservant leur complexité, dans une seule question. Il s'agit de :

Quelles sont les manifestations caractéristiques du processus de sécularisation du droit au Maghreb post-indépendant à l'aune des expériences respectives de la Tunisie, de l'Algérie et du Maroc ?

Cette problématique renvoie aux caractères, traits et spécificités qui permettent de reconnaître et de distinguer le processus de sécularisation du droit au Maghreb depuis l'indépendance de ses États. Elle invite, en ce sens, à identifier ses moyens et ses fins, ainsi qu'à exposer ses résultats et à les comparer. Cela constitue l'objet de l'hypothèse de la présente recherche que l'on présente ci-après.

Sciences", in HOECKE Mark (dir.), *Epistemology and Methodology of Comparative Law*, 2004, Oxford, Hart Pub, p. 35-77.

270 *Ibid.*; HOECKE Mark, « Methodology of Comparative Legal Research », in *Law and Method*, Brussels, Boom Juridische Uitgevers, 2015, pp. 1-35.

271 Il s'agit d'une démarche pragmatique reconnue par la théorie du droit et le droit comparé. Voir TUSSEAU Guillaume, *Droit comparé et théorie générale du droit. Notes sur quelques allers-retours aporétiques*, Québec, PUL, 2021, p. 37 et s.

D. L'hypothèse de recherche

Dans la réponse à la problématique de cette recherche, on considère que le processus de sécularisation du droit au Maghreb post-indépendant reprend les principales caractéristiques du processus de sécularisation tel qu'il est universellement reconnu. Les particularités de ce processus ne sont que secondaires et s'expliquent notamment par les particularités de l'Islam, ainsi que par des données socioculturelles et politiques, locales et internationales, contingentes et conjoncturelles, qui lui sont directement et indirectement rattachées.

Pour vérifier cette hypothèse, on adopte une démarche analytique par laquelle on étudie la transformation du droit des États du Maghreb depuis les indépendances de la Tunisie, de l'Algérie et du Maroc à l'aune du paradigme de la sécularisation tel qu'il est universellement reconnu. Et tout au long de cette étude, on analyse son évolution, identifie ses moyens et compare ses expériences pour enfin exposer ses réalisations et ses échecs.

Pour présenter de manière didactique l'hypothèse de cette recherche. On étudie le processus de sécularisation du droit aux États du Maghreb post-indépendant à deux niveaux qui représentent, en effet, les deux axes de base du paradigme de la sécularisation.

Dans le premier niveau, on s'intéresse à la différenciation fonctionnelle du droit par rapport à la religion (I). À ce niveau, on étudie alors le processus de sécularisation en amont pour analyser l'autonomisation du droit par rapport à la religion. Dans cette entreprise, on met l'accent sur les dispositifs qui permettent au droit de construire sa propre rationalité et de développer sa propre légitimité aux dépens de celles de la normativité religieuse.

Dans le second niveau, on s'intéresse à la différenciation topique du droit par rapport à la religion (II). Et à ce niveau, on étudie le processus de sécularisation en aval pour analyser la perte de l'importance de la norme religieuse dans l'ordre juridique. Dans cette entreprise, on met l'accent sur les dispositifs qui permettent de libérer, ou du moins d'atténuer, la présence de la norme religieuse dans la régulation des sphères sociales au profit de celle de la norme séculière.

Ces deux niveaux de sécularisation du droit forment les deux parties de la présente étude.

III

LES CONCLUSIONS DE LA RECHERCHE

Cette recherche nous a permis de constater que le droit des États du Maghreb post-indépendant se sécularise. Les attributions, les significations et les représentations religieuses sont en train de perdre de leurs influences, se diluer, s'effacer ou se transformer en équivalents non religieux. Il s'agit d'un processus qui se réalise conformément au paradigme de la sécularisation tel qu'il est universellement reconnu.

En effet, cette sécularisation se réalise sur ses trois niveaux, à savoir le niveau macro, le niveau méso et le niveau micro.

Au niveau macro, le droit des États du Maghreb post-indépendant s'autonomise ontologiquement et épistémologiquement à travers la consolidation de son axiome positiviste, de sa rationalisation formelle et substantielle, de son imprégnation des valeurs des droits de l'Homme et de son adaptation à la réalité sociale de ses acteurs.

Au niveau méso, le droit des États du Maghreb post-indépendant se fait développer des structures étatiques différenciées de droit et de religion. Cela s'accomplit par la mise en place des mécanismes de l'État de droit au niveau des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire.

Cela se réalise surtout par le biais des mécanismes du contrôle et de l'exclusion de la norme religieuses, à l'instar de la bureaucratisation des fonctions religieuses et leurs différenciations par rapport aux fonctions juridiques, l'étatisation d'*al-ifta'*, la fonctionnarisation du personnel religieux, la mise du champ religieux sous le contrôle étatique, et encore la suppression de la justice religieuse au profit de la justice séculière.

Au niveau micro, le droit des États du Maghreb post-indépendant consacre la citoyenneté, reconnaît la liberté de croyance et de conscience, reconnaît également la liberté de réunion et d'association, neutralise religieusement l'administration, offre des significations abstraites de la religion, la marginalise dans la discussion publique, et la relègue vers l'espace privé.

Aussi, cette sécularisation repose sur les *exemplars* nécessaires à l'établissement de ce paradigme.

On peut facilement identifier, dans le premier et le second niveau, la présence de l'*exemplar* de différenciation fonctionnelle et ses *exemplars* corolaires, à l'instar de l'autonomisation, la rationalisation, la scientification, la mondanisation et la sociologisation. De même, on peut également facilement identifier, dans le troisième niveau, la présence de l'*exemplar* de différenciation topique et ses *exemplars* corolaires, à l'instar de l'individualisation, la généralisation, la pluralisation et la privatisation de la religion.

Une fois la présence de ces éléments vérifiée et reconnue, la sécularisation du droit des États du Maghreb post-indépendant est établie.

Néanmoins, cette sécularisation est limitée. Cela provient du contexte de sa réalisation. Il s'agit d'un contexte musulman non suffisamment sécularisé où la religion conditionne le droit. Elle se présente même comme sa fondation, légitime son entreprise et facilite son acceptation.

Le droit des États du Maghreb post-indépendant est en ce sens réformiste et non révolutionnaire. Ce réformisme l'insère dans la continuité des réformes du XIX^e siècle, lui fait adopter son idéologie, parler son langage et maintenir son discours. Cela se manifeste de différentes manières. La plus intéressante est la présence du référentiel islamique. Il s'agit d'une présence commune dans le droit des États du Maghreb, mais son importance diffère selon son expression, son endroit et sa vocation.

Dans les trois États du Maghreb, le référentiel islamique est pendant longtemps présent au niveau des Constitutions pour déclarer d'une manière relativement similaire l'identité de l'État et rappeler son héritage socio-culturel. Son caractère déclaratif fait qu'il n'a pas d'incidences normatives directes sur le droit, mais plutôt sur son axiologique. Le droit est supposé ainsi consacrer, reconnaître et respecter les valeurs islamiques.

La présence du référentiel islamique peut également revêtir d'autres significations. C'est le cas en Algérie et au Maroc où sa présence dans certaines dispositions du droit positif renvoie explicitement à la normativité islamique, en faisant d'elle une source normative subsidiaire. Cela diffère de la situation en Tunisie, où le droit positif est normativement clos.

La présence du référentiel islamique limite aussi la gestion de la religion dans les États du Maghreb qui se trouvent d'une manière presque similaire amener à contrôler et à instrumentaliser la religion plutôt que de s'en passer.

Dans ce contexte, la religion ne disparaît pas tout à fait de la sphère publique pour s'acculer dans la sphère privée, mais se présente dans la sphère publique sous un aspect minimaliste en tant que valeurs de vivre-ensemble. Il s'agit tout de même d'une situation qui limite les libertés de croyance, de conscience et d'expression, notamment par le respect d'une certaine appréhension étatique de l'Islam et de la société musulmane.

Dans cette même perspective, la sphère privée se trouve imprégnée de la normativité religieuse. C'est particulièrement le cas de l'espace privé dans lequel la famille est présentée comme le noyau de la société et qui, par conséquent, doit être régie conformément à l'Islam pour maintenir une société musulmane. Il s'agit d'une si-

tuation qui limite la réalisation des droits de l'Homme, dont par exemple l'égalité de genre et les libertés sexuelles puisqu'elle impose un seul ordre religieusement conceptualisé de la vie intime légitime.

La présence du référentiel islamique contribue ainsi à légitimer religieusement, historiquement et sociologiquement le droit des États du Maghreb. Elle permet aussi à l'État de monopoliser et même de manipuler la religion pour l'ajuster aux besoins de son projet réformiste.

Toutefois, elle contribue à limiter ses réalisations. Elle justifie des atteintes aux droits de l'Homme. Elle entraîne des incohérences dans l'ordre juridique et le fait même trahir ses propres principes, à l'instar de l'égalité, l'autonomie de la volonté et la non-nuisance qui sont tantôt consacrées et reconnues, tantôt rejetées et méconues.

Ces limites sont, en réalité, les remparts du traditionalisme dans le droit des États du Maghreb post-indépendant, justifiés non seulement par des arguments religieux, à l'instar de la présence de dispositions religieuses univoques [*aḥkām qat'iya*], mais également par des arguments séculiers, tels que les données socio-culturelles et sécuritaires.

Le dépassement de ces arguments semble à la fois difficile et délicat. Tout de même, les États du Maghreb emploient différentes stratégies et ingénieries sociales pour élargir la perspective et le potentiel de la sécularisation.

On peut citer à cet égard, la modernisation des infrastructures du droit, l'exclusion des acteurs religieux des instances du droit, la modernisation de la formation des juristes pour devenir exclusivement en droit positif étatique et leur socialisation sur les droits de l'Homme par lesquels l'État cherche à autonomiser le discours juridique. On peut également citer la promotion de la pensée islamique moderne et libérale dans les mosquées, les médias et les programmes scolaires par lesquels l'État vise à faciliter l'acceptabilité sociale de la sécularisation du droit.

Ces stratégies et ingénieries ont un grand apport dans la sécularisation du droit aux États du Maghreb, mais sont éthiquement, rationnellement et pratiquement faillibles, voire contre-productives et dangereuses à long terme. Cela s'explique par plusieurs raisons, dont le maintien de la domination religieuse et la légitimation de la manipulation au nom de la religion, la promotion de la crédulité, la stimulation des biais cognitifs, la diffusion du relativisme moral, qui ne peuvent que retarder le progrès juridique, social, politique et même scientifique.

Dans la présente étude, on tente de proposer un dépassement des limites de la sécularisation suivant une approche réaliste, globale et citoyenne respectueuse de l'éthique de responsabilité et de l'éthique de conviction²⁷².

Cette approche commence par des questions purement normatives. À ce niveau, on appelle à la mise en œuvre effective des droits, des libertés, des principes et des institutions déjà reconnus et consacrés dans les ordres juridiques des États du Maghreb, à la mise en cohérence des ordres juridiques et à la levée des réserves sur des conventions internationales, ainsi qu'à la mise à niveau des ordres juridiques.

Elle s'étend à la théorie du droit. À ce niveau, on appelle à l'adoption d'une certaine légistique qui évite les confusions entre le droit positif, ses sources et ses fondations, afin de dépasser les dérives d'interprétations, notamment au niveau jurisprudentiel. Elle s'étend également à la culture juridique. À ce niveau, on s'intéresse à la question de la formation des juristes et des citoyens pour appeler à une meilleure consécration de l'enseignement des droits de l'Homme à tous les niveaux scolaires et une meilleure socialisation autour de ses idées.

Elle s'intéresse aussi à la lutte pour le droit. À ce niveau, on rappelle que les avancements de la sécularisation du droit ne sont pas acquis, le processus de sécularisation n'est pas linéaire, et toute régression est possible. C'est en ce sens qu'on appelle au soutien et à la solidarité avec les acteurs qui œuvrent à la sécularisation du droit, notamment les acteurs des droits de l'Homme, des droits des femmes, des droits individuels et des droits des minorités, afin de créer des réseaux, des coalitions, des groupes de pression capables d'orienter l'opinion publique et de pousser les autorités à plus de sécularisation du droit.

Cette approche reste tout de même insuffisante si elle ne porte que sur les questions juridiques. Le droit n'existe pas en soi, mais par les discours de ses acteurs, ses auteurs et ses destinataires. Si ces derniers sont des agents moraux et sociaux capables de raison et de créativité, comme l'atteste la science, des transformations intellectuelles, culturelles et sociales sont ainsi nécessaires pour développer leurs qualités et tirer le meilleur de la nature humaine au profit du projet de la sécularisation du droit²⁷³.

À ce niveau, on appelle à la valorisation de l'esprit critique, de l'argumentation et de la logique, à la promotion de la culture scientifique, à la vérification de faits [*fact-checking*] et le soutien des opinions fondées sur des faits probants [*evidence-based*], à l'encouragement de la discussion critique, à la libre circulation des idées, à l'accep-

272 Voir WEBER Max, *Le savant et le politique*, Paris, La Découverte, 2003.

273 Voir PINKER Steven, *Comprendre la nature humaine*, Paris, Odile Jacob, 2005.

tation de la divergence d'opinions, à la reconnaissance de la faillibilité humaine, à la modestie intellectuelle, à la stimulation de la sensibilité artistique, à l'empathie, à l'encouragement du partage et de l'entraide.

Il s'agit de gestes qui peuvent être réalisés par tout le monde, chacun à son niveau et selon ses moyens. Cela semble plus important pour les personnes qui ont eu la chance d'avoir fait des études approfondies, qui sont mieux équipées en termes d'outils analytiques et critiques, qui ont un meilleur accès à l'information, et qui disposent d'un auditoire influent. Ces personnes sont tenues d'assumer leurs responsabilités envers leurs concitoyens pour les éclairer, leur dire la vérité et dénoncer les mensonges²⁷⁴.

Ces gestes pris isolément peuvent paraître insignifiants ou sans importance en raison de leurs effets non immédiats. Mais ils peuvent, dans l'ensemble et par la force de la répétition, s'accumuler pour changer la vie des humains et instaurer une nouvelle culture plus rationaliste et plus humaniste²⁷⁵. Cela peut conduire au progrès juridique, social, politique et scientifique et préparer le terrain à l'achèvement de la sécularisation et à l'instauration de la laïcité. Le présent travail est, de sa part, une tentative d'y apporter une modeste contribution. On espère qu'il y parviendra.

274 Voir CHOMSKY Noam, *Responsabilité des intellectuels*, Marseille, Agone, 1998.

275 CHOMSKY Noam, *La lutte ou la chute*, Montréal, Lux, 2020, p. 117. ; Voir par exemple la thèse de Richard Dawkins sur la capacité des *mêmes* de transformer la culture. Voir DAWKINS Richard, *Le gène égoïste*, Paris, Odile Jacob, 2003, p. 269 et s.

IV
RENVOIS
BIBLIOGRAPHIQUES

OUVRAGES

En anglais

- ABDERRAZIQ Ali, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, Paris, La Découverte, 1994.
- ALLAGUI Abdelkrim, *Juifs et musulmans en Tunisie : des origines à nos jours*, Paris, Tallandier, 2016.
- ATIAS Christian, *Épistémologie du droit*, Paris, PUF, 1994.
- ATIAS Christian, *Épistémologie juridique*, Paris, Dalloz, 2002.
- ATIAS Christian, *Philosophie du droit*, 4^e édition, Paris, PUF, 1999.
- ATIAS Christian, *Science des légistes, savoir des juristes*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 3e éd., 1993.
- BARRAUD Boris, *La recherche juridique. Science et pensée du droit*, Paris, L'Harmattan, 2016.
- BAUBEROT Jean, MILOT Micheline, *Laïcités sans frontières*, Paris, Le Seuil, 2011.
- BEN KHALIFA Sadok, *Le Maghreb à la recherche de son unité*, Tunis, Imprimerie de l'UGTT, 1992.
- BENMAKHLOUF Ali, *L'identité, une fable philosophique*, Paris, P.U.F, 2011.
- BERGSON Henri, *L'Évolution créatrice*, Paris, P.U.F, 2006.
- BERRADA Abderahim, *Plaidoirie pour un Maroc laïque*, Casablanca, Tarik éditions, 2019.
- BESSIS Sophie, *Histoire de la Tunisie : de Carthage à nos jours*, Paris, Tallandier, 2019.
- BLILI-TEMIME Leila, *Sous le toit de l'Empire : Du pouvoir militaire à la Monarchie, 1666-1922*, Tunis, Script, 2018.
- BLUMENBERG Hans, *La légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.
- BOURDIEU Pierre, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, P.U.F, 2006.
- BURESI Pascal et GHOUIRGATE Mehdi, *Histoire du Maghreb médiéval : XI^e-XV^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2013.
- CHOMSKY Noam, *La lutte ou la chute*, Montréal, Lux, 2020.
- CHOMSKY Noam, *Responsabilité des intellectuels*, Marseille, Agone, 1998.
- CLAVARON Yves, *Petite introduction aux Postcolonial studies*, Paris, Kimé, 2015.
- DAWKINS Richard, *Le gène égoïste*, Paris, Odile Jacob, 2003.
- DENQUIN Jean-Marie, *Les Concepts juridiques : Comment le droit rencontre le monde*, Paris, Garnier, 2021.
- DJAÏT Hichem, *Penser l'Histoire, penser la Religion*, Tunis, Cérès, 2021.
- DURKHEIM Émile, *De la division du travail social*, Paris, P.U.F, 2013.

- FAUQUET Eric, *Laïcs désenchantés: Reconstruction*, Paris, CI Publishing, 2015.
- FERRY Jean-Marc, *La Raison et la Foi*, Paris, Pocket, 2016.
- FOUCAULT Michel, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994.
- FREGOSI Franck, *Penser l'islam dans la laïcité*, Paris, Fayard, 2008.
- GAUDIO Attilio, *Guerres et paix au Maroc : reportages, 1950-1990*, Paris, Karthala, 1991.
- GRAEBER David et WENGROW David, *Au commencement était... : Une nouvelle histoire de l'humanité*, Paris, L.L.L., 2021.
- HANOTEAU Adolphe et LETOURNEUX Astride, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, Edition Augustin Challamel, 1893.
- HARBI Mohammed, *Le FLN, mirage et réalité, des origines à la prise du pouvoir (1945-1962)*, 2e éd., Paris, éditions JA/STD, 1985.
- HARDT Michael et NEGRI Antonio, *Empire*, Paris, Exilis, 2000.
- HEINICH Nathalie, *Ce que le militantisme fait à la recherche*, Paris, Gallimard, 2021.
- JULIEN Charles-André, *L'Afrique du Nord en Marche : Algérie-Tunisie-Maroc 1880-1952*, Paris, Omnibus, 2002.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, P.U.F, 2012.
- KEPÉL Gilles, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991.
- KROPOTKINE Pierre, *L'Entraide : Un facteur de l'évolution*, Montréal, Écosociété, 2001.
- LAGHMANI Slim, *Écrits politiques et constitutionnels depuis la révolution*, Tunis, Nirvana, 2020.
- LAGHMANI Slim, *Islam, le pensable et le possible*, Casablanca, Le Fennec, 2005.
- LAGHMANI Slim, *L'ordre juridique international : une théorie tiers-mondiste*, Tunis, Nirvana, 2021.
- LAZALI Karima, *Le trauma colonial : une enquête sur les effets psychiques et politiques contemporains de l'oppression coloniale en Algérie*, Paris, La Découverte, 2018.
- LUGAN Bernard, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Monaco, éd. du Rocher, 2016.
- MARTINEAU Jonathan, *L'ère du temps*, Montréal, Lux, 2017.
- MELKEVIK Bjarne, *Épistémologie juridique et déjà-droit*, Paris, Buenos Books International, 2014.
- MELKEVIK Bjarne, *Introduction à la philosophie du droit*, Paris, Buenos Books international, 2016, p. 58.
- MELKEVIK Bjarne, *L'intelligence du droit. Épistémologie juridique*, Paris, Buenos

- Books International, 2021.
- MELKEVIK Bjarne, *Philosophie du Droit*, Tome II, Québec, PUL, 2014.
 - MEMMI Albert, *Le Portrait d'un juif*, Paris, Gallimard, 1962.
 - MEMMI Albert, *Portrait du colonisé, précédé par Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, 2018.
 - MERAD Ali, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 : essai d'histoire religieuse et sociale*, 2^e éd, Alger, Al-Hikma, 1999.
 - MEZGHANI Ali, *La tentation passéiste. Les sociétés Musulmanes à l'épreuve du temps*, Tunis, Sud éditions, 2021.
 - MEZGHANI Ali, *La tentation passéiste. Les sociétés musulmanes à l'épreuve du temps*, Tunis, Sud éditions, 2021.
 - MEZGHANI Ali, *Lieux et Non-lieu de l'identité*, Tunis, Sud Editions, 1998.
 - MEZZINE Larbi, *Le Tafilalt, Contribution à l'histoire du Maroc aux XVII^e et XVIII^e*, Rabat, Université Mohamed V, 1987.
 - MONOD Jean-Claude, *Sécularisation et laïcité*, Paris, P.U.F, 2007.
 - PENA-RUIZ Henri, *La laïcité*, Paris, Flammarion, 1998.
 - PINKER Steven, *Comprendre la nature humaine*, Paris, Odile Jacob, 2005.
 - POPPER Karl, *Conjectures et réfutations*, Payot, 2006.
 - POPPER Karl, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1979.
 - POPPER Karl, *La Misère de l'Historicisme*, Paris, Pocket, 1991.
 - POPPER Karl, *La Société ouverte et Ses ennemis*, Tome I, Paris, Points, 2008.
 - POPPER Karl, *La Société Ouverte et Ses Ennemis*, Tome II, Paris, Points, 2008.
 - POPPER Karl, *Les deux problèmes fondamentaux de la théorie de la connaissance*, Paris, Hermann, 1999.
 - RAWLS John, *Libéralisme politique*, Paris, P.U.F, 2016.
 - REDISSI Hamadi, *L'exception islamique*, Tunis, Cérès, 2005.
 - REMOND René, *Religion et société en Europe aux XIX^e et XX^e siècles. Essai sur la sécularisation*, Paris, Seuil, 1996.
 - SCHMITT Carl, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988.
 - SCOTT James C., *L'œil de l'État : Moderniser, uniformiser, détruire*, Paris, La Découverte, 2021.
 - SEBAG Paul, *Histoire des Juifs de Tunisie : des origines à nos jours*, Paris, L'Harmattan, 1991.
 - TALBI Mohamed, *Études d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale*, Tunis, Université de Tunis, 1982.
 - TROELTSCH Ernst, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991.

- TSCAHNNEN Olivier, *Les théories de sécularisation*, Genève, Librairie Droz, 1992.
- TUSSEAU Guillaume, *Droit comparé et théorie générale du droit. Notes sur quelques allers-retours aporétiques*, Québec, PUL, 2021.
- VIALA Alexandre, *Philosophie du droit*, 2^e éd., Paris, Ellipse, 2019.
- WEBER Max, *Économie et Société*, Tome I, Paris, Pocket, 1995.
- WEBER Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2004.

En anglais

- ASAD Talal, *Formations of the Secular : Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University press, 2003.
- BROWN Carl L., *The Tunisia of Ahmad Bey: 1837-1855*, New Jersey, Princeton University Press, 2015.
- BRUCE Steven, *Fundamentalism*, 2^e ed., Cambridge, Polity, 2008.
- CASANOVA José, *Public Religions in the Modern World*, Illinois, University of Chicago Press, 1994.
- CHOURAQUI Andre, *Between East and West: A History of Jews in North Africa*, Pennsylvanie, Jewish Publication Society of America, 1968.
- CHRISTELOW Allan, *Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria*, New Jersey, Princeton University Press, 1985.
- DABASHI Hamid, *The Arab spring: the end of postcolonialism*, Londres, Zed Books, 2012.
- DOBBELAERE Karel, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, 2 ed., Brussels, P.I.E-Peter Lang S.A., Éditions Scientifiques Internationales, 2004.
- DOBBELAERE Karel, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, 2 ed., Brussels, P.I.E-Peter Lang S.A., Éditions Scientifiques Internationales, 2004.
- GARCIA-ARENAL Mercedes, *Messianism and puritanical reform: Mahdīs of the Muslim west*, Leiden, Brill, 2006.
- GELLNER Ernest, *Muslim society*, Cambridge, Cambridge University press, 1981.
- HANNOUM Abdelmajid, *The Invention of the Maghreb*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.
- HANNOUM Abdelmajid, *Violent modernity: France in Algeria*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.
- HOURANI Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- ISMAEL Tareq Y, *The Communist Movement in the Arab World*, London, Routledge, 2005.

- KRIEGEL Joel, *The Oxford Companion to Politics of the World*, 2^e ed., Oxford, Oxford University Press, 2004.
- KUHN Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, 3^e ed., Illinois, University of Chicago Press, 1996.
- LAVIE Limor, *The Battle Over the Civil State*, New York, State University of New York Press, 2018.
- LUHMANN Niklas, *Essays on Self-Reference*, New York, Columbia University Press, 1990.
- LUHMANN Niklas, *Social Systems*, California, Stanford University Press, 1996.
- LUHMANN Niklas, *The differentiation of society*, New York, Columbia University Press, 1982.
- MADDY-WEITZMAN Bruce, *The Berber Identity Movement and the Challenge to North African States*, Texas, University of Texas Press, 2011.
- TAIEB-CARLEN Sarah and CARLEN Amos, *The Jews of North Africa: From Dido to De Gaulle*, Québec, UPA, 2010.
- WYRTZEN Jonathan, *Making Morocco: Colonial Intervention and the Politics of Identity*, London, Cornell University Press, 2015.

En arabe

- ABOUCHI Hussein, *Dalil ilā al-dawla al-madaniya* [Guide pour l'État Civil] (en arabe), Casablanca, VFMA, 2015.
- AL-FASSI Allal, *Difā'an 'an al-šari'a* [En défense de la charia] (en arabe), Rabat, Matāba' al-Risāla, 1966.
- ARSALAN Chakib, *Limādā ta'ahara al-Mulimūn ? wa limaḍa taqadama ḡayruhom* [Pourquoi les musulmans sont en retard ? Et Pourquoi les autres en avance ?], Hindawi, (1930) 2012.
- BAYRAM Mohamed al-Khamis, *Safwat al-i'tibār bi-mostawda' al-amšār w-al-aqtār* [Aspects remarquables des cités et des nations du monde] (en arabe), IV, Tunis, Maison tunisienne d'édition, 1989.
- CHAMMAM Mahmoud, *ḥulāst tāriḥ al-qḍā' fi tūnis* [Précis de l'Histoire de la Justice en Tunisie] (en arabe), Tunis, Al-Wafa, 1992.
- CHENNOUFI Ridha, *Tūnis, al-dīn w-al-dawla. Mūḡalatāt wa ḥulūl* [Tunisie, l'Etat et la religion. Confusions et solutions], Tunis, Cérès, 2012.
- IBN ABI DHIAF Ahmad, *Ithāf ahl al-zamān bi-aḥbār tūnis wa ahd al-amān* [Présent des hommes de notre temps. Chroniques des rois de Tunis et du pacte fondamental] (en arabe), IV, Tunis, Maison tunisienne d'édition, 1989.
- IBN KHALDOUN, *Kitāb al-'Ibar* [Le livre des exemples] (en arabe), Tunis, al-Dār al-'arabiya lil-kitāb, 2006.
- JEHA Michel, *al-Munāzara al-dīniya bayn šaiḥ mohamad Abduh wa Farah Antoun* [Le débat religieux entre le cheikh Mohamed Abduh et Farah Antoun] (en arabe),

Beyrouth, Bisan, 2014.

- KAFI Ahmed, *Mašāri' al-islām al-siyāsi fī al-Mağrib fī al-qarn al-tāsa' Ašar w-al 'iṣrīn* [Les projets des réformes politiques au Maroc au XIXe et XXe siècle] (en arabe), Le Caire, Dar al-kalima, 2013.
- MEZGHANI Ali et LAGHMANI Slim, *Maqālāt fī al-islām w-al-ḥadāṭa* [Ecrits sur l'Islam et la modernité] (en arabe), Tunis, Sud Editions, 1993.

OUVRAGES COLLECTIFS

En français

- BERGER Peter L. (dir.), *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001.
- BOUQUIN Stephen (dir.), *La Commune du Rojava : l'alternative kurde à l'État-nation*, Paris, Syllepse, 2017.
- DUPRET Baudouin (dir.), *La Charia. Des sources à la pratique, un concept pluriel*, Paris, La Découverte, 2014.
- FLUCKIGER Alexandre, ROTH Robert et CHRISTIAN-Nils Robert (dir.), *Droit et émotions : Le rôle des émotions dans les processus de régulation juridique et sociale*, Genève, CETEL, 2010.
- FOESSEL Michaël, KERVEGAN Jean-François, REVAULT D'ALLONES Myriam (dir.), *Modernité et Sécularisation : Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, Paris, C.N.R.S, 2007.
- TAUSSIG Sylvie (dir.), *Charles Taylor. Religion et sécularisation*, Paris, CNRS, 2014.

En anglais

- BERGER Peter L. (dir.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Michigan, Eerdmans Editions, 1999.
- EISENSTADT Shmuel Noah (ed.), *Multiple Modernities*, New Brunswick, NJ: Transaction, 2002.

DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPÉDIES

En français

- CORNU Gérard, *Vocabulaire juridique*, 12^e éd., Paris, P.U.F, 2018.
- PUIGLIER Catherine, *Dictionnaire juridique : définitions, explications et correspondances*, Bruxelles, Larquier, 2015.

En anglais

- BAREKET Elinoar, « Nagid », in *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Leiden, Brill, 2010, pp. 480–481.
- MEEHAN Andrew, « Pontifical Indult », in *Catholic Encyclopedia*, vol. 7, New

York, Robert Appleton Company, 1910, [en ligne], date de publication non-mentionnée, disponible sur : <https://tinyurl.com/5e4hhnka> (dernière consultation, le 30 novembre 2021).

ARTICLES

En français

- BABÉROT Jean, « Sécularisation, sécularisme, laïcité dans une perspective sociologique », in WEVIORKA Michel, LÉVI-STRAUSS Laurent et LIEPPE Gwenaëlle (éd.), *Penser Global. Internationalisation et globalisation des sciences humaines et sociales*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2015, pp. 385-399.
- BHARGAVA Rajeev, « Le sécularisme, ou la version indienne de la laïcité », in JAFFRELOT Christophe et MOHAMED-ARIF Amina (dir.), *Politique et religions en Asie du Sud. Le sécularisme dans tous ses états ?*, Paris, Editions de l'EHESS, 2012, pp. 47-67.
- BILGE Sirma, « Le blanchiment de l'intersectionnalité », in *Recherches Féministes*, vol. 28, n°2, 2015, pp. 9-32.
- BLILI-TEMIME Leila, « Réformes politiques et vie privée à la cour de Tunis au XIXe siècle », in MOREAU Odile (dir.), *Réforme de l'État et réformismes au Maghreb XIXe-XXe*, Paris, L'Harmattan, 2009, pp. 44-54.
- CAMPS Gabriel, « Comment la Berbérie est devenue le Maghreb arabe », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°35, 1983, pp. 7-24.
- NATAF Claude, « Les mutations du judaïsme tunisien après la Seconde Guerre mondiale », in *Archives Juives*, vol. 39, n°1, 2006, pp. 125-136.
- COQUERY-VIDROVITCH Catherine, « Le tropisme de l'Université française face aux postcolonial studies », in *Ruptures postcoloniales*, La découverte, 2010, pp. 317-327.
- DE MUNCK Jean, « Controverses autour de l'ontologie du droit », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3, 1990, pp. 415-423.
- DEAMBROGLIO Kaddour, « Législation et coutumes des Berbères du Sud tunisien », in *La Revue tunisienne*, 1903, pp. 97-103.
- DUPRET Baudouin et BUSKENS Léon, « L'invention du droit musulman : Genèse et diffusion du positivisme juridique dans le contexte normatif islamique », in POUILLON François et VATIN Jean-Claude (dir.), *Après l'orientalisme : l'Orient créé par l'Orient*, Paris, Karthala, 2011, pp. 71-92.
- GESLIN Albane, « Epistémologies et méthodologies [juridiques] en perspectives postcoloniales », in GESLIN Albane, HERRERA Carlos, PONTTHOREAU Marie-Claire (dir.), *Postcolonialisme et droit : perspectives épistémologiques*, Collection Nomos et Normes, Paris, Kimé, 2020, pp. 7-16.
- GESLIN Albane, « L'apport des Postcolonial Studies à la recherche en droit

- international », in GESLIN Albane, HERRERA Carlos et PONTTHOREAU Marie-Claire (dir), *Postcolonialisme et droit : perspectives épistémologiques*, Collection Nomos et Normes, Paris, Kimé, 2020, pp. 159-186.
- GHERAIRI Ghazi, « Le caractère civil de l'État tunisien. Entretien avec PUND », in *La Constitution de la Tunisie. Processus, principes et perspectives*, Tunis, P.N.U.D, 2016, pp. 119-126.
 - HABERMAS Jürgen, « Qu'est-ce qu'une société « post-séculière » ? », in *Le Débat*, vol. 5, n° 152, 2008, pp. 4-15.
 - HIBOU Béatrice, « Le réformisme, grand récit politique de la Tunisie contemporaine », in *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2009/5 n° 56-4 bis, Paris, Belin, pp. 14-39.
 - LAGHMANI Slim, « Droit musulman et droit positif : le cas tunisien », in *Politiques législatives : Égypte, Tunisie, Algérie, Maroc, Égypte/Soudan*, Centre d'études et de documentation économiques, juridiques et sociales, C.E.D.E.J., 2013, pp. 175-163.
 - LAGHMANI Slim, « Entre État laïque et État confessionnel : Un statut intermédiaire est-il pensable? », in *Mélange en l'honneur de Habib Ayadi*, Tunis, CPU, 2000, pp. 625-633.
 - LAGHMANI Slim, « Les écoles juridiques du Sunnisme », in *Pouvoirs*, 2003/1, n°104, pp. 21-31.
 - LALONDE Louise, « L'interdisciplinarité comme "contextes", quels usages de l'"Autre" ? », in AZZARIA Georges (dir.), *Les cadres théoriques et le droit : actes de la 2^e Journée d'étude sur la méthodologie et l'épistémologie juridiques*, Cowansville, Yvon Blais, 2013, pp. 375-405.
 - LARDJANE Omar, « Esquisse d'un débat sur la laïcité dans le Mouvement national algérien », in KADRI Aissa Kadri (dir.), *Parcours d'intellectuels maghrébins*, Paris, Karthala, 1999, pp. 245-269.
 - L'HEUILLET Hélène, « Les études postcoloniales, une nouvelle théorie de la domination ? », in *Cités*, vol. 72, n° 4, 2017, pp. 41-52.
 - LUIZARD Pierre-Jean, « Introduction », in LUIZARD Pierre-Jean (dir.), *Le choc colonial et l'Islam*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 9-35..
 - MONOD Jean-Claude, « La sécularisation et ses limites : entre théologie politique et positivisme juridique », in *Modernité et sécularisation : Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, Paris, C.N.R.S, 2007, pp. 155-168.
 - REDISSI Hamadi, « Pouvoir, tradition & sacré », in *Droit, Pouvoir et Religion, Actes du Colloque international de l'ATDC*, Tunis le 5,6 et 7 mars 2009, Tunis, ATDC, 2010, pp. 63-75.
 - REMAOUN Hassan, « Référence à l'histoire et enjeux mémoriels lors du hirak algérien (2019-2020). Autour du slogan Novembriya-Badissiya et de son envers

- Dawla madaniya (État civil) », in *Insaniyat*, n° 87, 2020, pp. 47-76.
- REVAULT D'ALLONNES Myriam, « Sommes-nous vraiment "déthéologisés" ? », in *Les Études philosophiques*, n° 68, vol. 1, 2004, pp. 25-37.
 - ROY Olivier, « La crise de l'État laïque et les nouvelles formes de religiosité », in *Esprit*, vol. 312, n°2, 2005, pp. 27-44.
 - SCANGNETTI Jean-Charles, « Identité ou personnalité algérienne ? L'édification d'une algérianité (1962-1988) », in *Cahiers de la Méditerranée*, n° 66, 2003, pp. 367-384.
 - SOURIAU Christiane, « Situation actuelle de l'Islam maghrébin », in *Maghreb-Machrek*, n°47, 1971, pp. 341-361.
 - TILMATINE Mohand, « Berbère/Amazigh ou Kabyle? Évolution et fluctuation d'une dénomination en contexte d'idéologies dominantes », in *La lingua nella vita e la vita della lingua [La langue dans la vie et la vie de la langue]* (en italien), UNIOR Napoli, 2015, pp. 387-412.

En anglais

- BEDJAOUI Mohammed, « Poverty of the International Order », in MENDLOVITZ Saul H., KRATOCHWIL Friedrich V. and FALK Richard A., *International law: a contemporary perspective*, Boulder, Westview Press, 1985, pp. 152-163.
- BRETT Michael, « Conversion of the berbers to Islam », in PEACKOCK Andrew (dir.), *Islamisation: Comparative Perspectives from History*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017, pp. 189-198.
- CASANOVA José, « Rethinking Secularization: À Global Comparative Perspective », in *The Hedgehog Review* n° 8, 2006, pp. 7-22.
- EINSENSTADT Shmuel Noah, « Multiple Modernities in an Age of Globalization », in *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, vol. 24, n° 2, 1999, pp. 283-295.
- EINSENSTADT Shmuel Noah, « Multiple Modernities », in *Daedalus*, vol. 129, n°1, 2000, pp. 1-29.
- GEOFFREY Samuel, "Epistemology and Comparative Law: Contributions from the Sciences and Social Sciences", in HOECKE Mark (dir.), *Epistemology and Methodology of Comparative Law*, 2004, Oxford, Hart Pub, p. 35-77.
- HOECKE Mark, « Methodology of Comparative Legal Research », in *Law and Method*, Brussels, Boom Juridische Uitgevers, 2015, pp. 1-35.
- LAVIE Limor, « Consensus vs. Dissensus over the 'Civil State' Model: A Key to Understanding the Diverse Outcomes of the Arab Spring in Egypt and Tunisia », in *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 48, n° 3, 2021, pp. 455-472.
- LAVIE Limor, « The Idea of the Civil State in Egypt: Its Evolution and Political Impact following the 2011 Revolution », in *The Middle East Journal*, vol. 71 n° 1, 2017, pp. 23-44.

- MACLURE Jocelyn, « On the Public Use of Practical Reason: Loosening the Grip of Neo-Kantianism », in *Philosophy & Social Criticism*, vol. 32, n° 1, 2006, pp. 37-63.
- MICKELSON Karine, « Rhetoric and Rage. Third World Voices in International Legal Discourse », in *Wisconsin International Law Journal*, vol. 16, 1998, pp. 353-419.
- POWERS David S., « Law and custom in the Maghrib, 1475-1550: on the disinheritance of women », in *Law, Custom, and Statute in the Muslim World. Studies in Honor of Ahron Layish*, Leiden, Brill, 2007, pp. 17-40.
- SMITH James K. A. « Secular Liturgies and the Prospects for a 'Post-Secular' Sociology of Religion », in *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, New York, New York press, 2012, pp. 159-184.
- TAYLOR Charles, « Modes of Secularism », in BHARGAVA Rajeev (dir.), *Secularism and its Critics*, New York, Oxford University Press, 1998, pp. 31-53.

En arabe

- BOUCHNAFI Mohamed, « Al-Day 'Ali Houja w Islahātoh (1817 - 1818) [Le Dey Ali Khodja et ses réformes 1817 - 1818] (en arabe) », in *Revue 'Osūr*, n°3, 2003, pp. 145-150.
- BOUCHNAFI Mohamed, « Dey hassine wa soqut al-iyāla al-ğazairiya (1818-1830) [Le Dey Hassine et la chute de la régence d'Alger] (en arabe) », in *Revue 'Osour*, n°6, 2005, pp. 97-108.

THÈSES

En français

- ABDELKEBIR Abderrahim, *Les Mutations socio-spatiales, culturelles et aspects anthropologiques en milieu aride : cas de la Jeffara Tuniso-Lybiennne : 1837-1956*, Thèse de doctorat en anthropologie, Université de Metz, 2003.
- BELHEDI Wassim, *La Laïcité entre droits et cultures : le cas de l'Amérique latine*, Thèse de doctorat en droit, Tunis, F.S.J.P.S.T, 2020-2021.
- FREGOSI Frank, *Les rapports de l'état et de la religion au Maghreb (Algérie - Tunisie) : introduction à la sécularisation des institutions dans le monde musulman*, Thèse de doctorat en sciences politiques, Marseille, Université d'Aix Marseille 3, 1994.
- LAIDANI Amar, *Le droit coutumier Kabyle pendant la colonisation française*, Thèse de doctorat en droit, Montpellier, Université de Laval et Université de Montpellier, 2020.
- SCIGLIANO Manuelita, *Le débat philosophique et politique sur la Constitution tunisienne*, Thèse de doctorat en Sciences Politiques, Université de Calabria et FSJPST - Université de Carthage, 2019.

En anglais

- GELLNER Ernest, *The role and organization of a Berber Zawiya*, PhD thesis on Anthropology, The London School of Economics and Political Science, 1961.

TRAVAUX PRÉPARATOIRES

- CENTRE DE RECHERCHE ET ETUDES PARLEMENTAIRES, *Monāqaṣāt al-mğlis al-qawmī al-t'asīṣī* [Les discussions de l'Assemblée Nationale Constitutive : avril 1956 – juin 1959] (en arabe), Tunis, CREP, 1998.

RAPPORT

- PEW RESEARCH CENTER, *The World's Muslims: Religion, Politics and Society*, Rapport, pewresearch.org [en ligne] mis en ligne le 30 avril 2013, disponible sur : <https://www.pewresearch.org/religion/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-overview/> (dernière consultation, le 12 juin 2022).

PRESSES ET MÉDIAS*En français*

- BURSI Pascal, « Almoravides et Almohades : la splendeur des dynasties berbères », in *L'Histoire*, n° 78, 2018, p. 44.
- BOUASSIDA Marwen, « Shibli Shumayyil, portrait d'un darwiniste révolté », in *Kapitalis* [en ligne], mis en ligne le 27 juillet 2017, disponible sur : <http://kapitalis.com/tunisie/2017/07/27/shibli-shumayyil-portrait-dun-darwiniste-revolte/> (dernière consultation le 20 juin 2021).
- COLLECTIF 18 OCTOBRE POUR LES DROITS ET LES LIBERTES EN TUNISIE, « Document 4 : une déclaration commune sur la relation entre l'État et la religion », *Nachaz* [en ligne], mis en ligne le 18 octobre 2005. Disponible sur <http://nachaz.org/doc-1-brochure-du-collectif-du-18-octobre-pour-les-droits-et-les-libertes/> (dernière consultation, le 04 décembre 2020).
- LOISEAU Julien, « Comment l'Afrique du nord est passé à l'Islam », in *L'Histoire*, n° 78, 2018, pp. 32-37.
- VERMEREN Pierre, « Le Dahir qui mit le feu aux poudres », *L'Histoire*, n°78, 2018, pp. 60-63.

En arabe

- SAIED Kais, Shams FM, (2019, le 23 mars), *Laysa hunāka dawla madaniya wa dawla dīnya* [Il n'y a pas d'Etat à caractère civil et d'Etat religieux] (en arabe) [Vidéo], disponible sur : <https://www.youtube.com/watch?v=CXgEpt2hxBI> (dernière consultation, le 21 août 2022).

ولا يزال هذا النهج غير كاف إذا اقتصر على المسائل القانونية فحسب. فالقانون لا يوجد في حد ذاته، بل من خلال خطب فاعليه، أي مؤلّفه ومتلقّيه. وإذا كان هؤلاء كذلك فاعلين أخلاقيين واجتماعيين قادرين على العقل والإبداع، كما يقره العلم، فإنّ التحوّلات الفكرية والثّقافية والاجتماعية ضرورية لتطوير صفاتهم واستخلاص الأفضل من الطّبيعة البشرية لصالح مشروع علمنة القانون².

وعلى هذا المستوى، ندعو إلى تعزيز التفكير النقدي والحجة والمنطق، وتدعيم الثقافة العلمية، وتدقيق الحقائق ودعم الآراء المبنية على الأدلة، وتشجيع النقاش النقدي، والتدقّق الحرّ للأفكار، وقبول الاختلاف في الرأي، والاعتراف بقابلية الإنسان للخطأ، والتواضع الفكري، وتحفيز الحساسية الفنية، وتشجيع المشاركة والتعاون.

إنّها أعمال يمكن أن يقوم بها كل فرد، كلّ حسب مستواه وإمكانياته. ويبدو هذا أكثر أهمية بالنسبة للأشخاص الذين أتاحت لهم الفرصة للقيام بدراسات معمقة، والمجهزين أكثر من غيرهم بالأدوات التحليلية والنقدية، والذين لديهم إمكانية أفضل للوصول إلى المعلومة، والذين لديهم جمهور مؤثر. فالمطلوب من هؤلاء أن يتحملوا مسؤولياتهم تجاه مواطنيهم لتنويرهم، وقول الحقيقة لهم، وفضح الأكاذيب التي تظلمهم³.

قد تبدو هذه الأعمال المتخذة بشكل فردي ومنفصل غير ذات أهمية أو غير مهمة بسبب آثارها غير المباشرة. لكنها يمكن، في مجملها، ومن خلال قوة التكرار، أن تتراكم لتغير حياة الإنسان وتؤسس لثقافة جديدة أكثر عقلانية وأكثر إنسانية⁴. وذلك قادر أن يؤدي إلى تقدم قانوني واجتماعي وسياسي وعلمي، ويمهد الطريق لاستكمال العلمنة وإقامة العلمانية. والعمل الحالي، من جانبه، ما هو إلا محاولة لتقديم مساهمة متواضعة في هذا الشأن. نأمل في أن ينجح في ذلك.

2 .PINKER Steven, *Comprendre la nature humaine*, Paris, Odile Jacob, 2005

3 .CHOMSKY Noam, *Responsabilité des intellectuels*, Marseille, Agone, 1998

4 CHOMSKY Noam, *La lutte ou la chute*, Montréal, Lux, 2020, p. 117. ; Voir DAWKINS Richard, *Le gène égoïste*, 4 Paris, Odile Jacob, 2003, p. 269 et s

يبدو تجاوز هذه الحجج صعبًا وحساسًا في الوقت نفسه. رغم ذلك، تستخدم دول المغرب استراتيجيات وهندسات اجتماعية مختلفة لتوسيع آفاق وإمكانيات العلمنة.

يمكننا أن نذكر في هذا الصدد تحديث البنى التحتية القانونية، واستبعاد الفاعلين الدينيين من الهيئات القانونية، وتحديث تكوين الحقوقيين ليصبح حصريًا في القانون الوضعي، وتنشئتهم الاجتماعية على حقوق الإنسان، والتي تسعى الدولة من خلالها إلى تحقيق استقلال الخطاب القانوني. ويمكننا أن نذكر أيضًا ترويج الدولة للفكر الإسلامي الحديث والليبرالي في المساجد ووسائل الإعلام والبرامج المدرسية، والذي تهدف من خلاله إلى تسهيل القبول الاجتماعي لعلمنة القانون.

هذه الاستراتيجيات والهندسات لها إسهام كبير في عملية علمنة القانون في دول المغرب، ولكنها غير سليمة أخلاقياً، وعقلانياً، وعملياً، وربما تكون ضارة وخطيرة على المدى الطويل. يمكن تفسير ذلك بعدة أسباب، منها الحفاظ على الهيمنة الدينية وتبرير التلاعب باسم الدين، وترويج السذاجة، وتحفيز التحيزات المعرفية، ونشر النسبية الأخلاقية، التي قد تؤدي إلى تأخير التقدم في المجال القانوني والاجتماعي والسياسي وحتى العلمي.

في هذه الدراسة، نحاول اقتراح تجاوز لحدود العلمنة وفقاً لنهج واقعي وشامل ومواطني يحترم أخلاق المسؤولية وأخلاق القناعة¹.

ويبدأ هذا النهج بأسئلة معيارية بحتة. وعلى هذا المستوى، ندعو إلى تفعيل الحقوق والحريات والمبادئ والمؤسسات المعترف بها والمنصوص عليها في النظم القانونية لدول المغرب، وإلى تحقيق تناغم في النظم القانونية ورفع التحفظات على الاتفاقيات الدولية، فضلاً عن تنسيقها مع القوانين الداخلية.

ويمتدّ هذا النهج إلى نظرية القانون فنُدعو على هذا المستوى، إلى تبني طريقة تشريع تجنّب الالتباس بين القانون الوضعي ومصادره وأسس، بهدف تجاوز الانحرافات في التأويل، خاصة على مستوى القضائي.

ويُتسع هذا النهج أيضًا إلى الثقافة القانونية. فعلى هذا المستوى، ندعو إلى تحسين تكوين الحقوقيين والمواطنين حول حقوق الإنسان على جميع المستويات التعليمية وتحسين التوعية حول أفكارها.

ويهتم هذا النهج كذلك بالنضال من أجل القانون وعلى هذا المستوى، نذكر أنّ تقدّم علمنة القانون غير مكتسب، وتطوّر عملية العلمنة ليست مستقيمة أو خطية، فأنيّ تراجع في مكاسبها ممكن. وبهذا المعنى ندعو إلى الدّعم والتضامن مع الفاعلين الذين يعملون من أجل علمنة القانون، لا سيّما المدافعين عن حقوق الإنسان وحقوق المرأة والحقوق الفردية وحقوق الأقليات، من أجل خلق شبكات وتحالفات ومجموعات قادرة على توجيه الرأي العام ودفع السلطات نحو المزيد من علمنة القانون.

يكون بهذا المعنى قانون دول المغرب ما بعد الاستقلال قانوناً إصلاحياً وليس ثورياً. وهو ما يضعه في استمرارية إصلاحات القرن التاسع عشر، ويجعله يتبنى إيديولوجيتها ويتحدث بلغتها ويحافظ على خطابها. ويتجلى هذا بطرق مختلفة، أبرزها وجود المرجعية الإسلامية. وهو أمر مشترك بين قوانين دول المغرب، لكن أهميتها تختلف باختلاف لفظه وموقعه ودلالته.

ففي دول المغرب الثلاث، ظلت المرجعية الإسلامية حاضرة منذ فترة طويلة في الدساتير لتعلن بطريقة مماثلة نسبياً عن هوية الدولة والتذكير بتراثها الاجتماعي والثقافي. وطبيعتها التصريحية تعني أنه ليس لها آثار معيارية مباشرة على القانون، وإنما على نظامه القيمي. وبالتالي فإنه من المفترض بالتالي أن يكرس القانون القيم الإسلامية ويعترف بها ويحترمها.

كما أن وجود المرجعية الإسلامية يمكن أن يكون له معاني أخرى. وهذا هو الحال في الجزائر والمغرب حيث يشير وجودها في بعض أحكام القانون الوضعي صراحة إلى المعيارية الإسلامية، مما يجعلها مصدراً ثانوياً له. وهذا يختلف عن الوضع في تونس، أين ينغلق القانون الوضعي على نفسه.

كذلك يحدّ وجود المرجعية الإسلامية من حرية إدارة الدين في دول المغرب التي تجد نفسها، بطريقة مماثلة تقريباً، ملزمة بالسيطرة على الدين واستغلاله في سياستها، بدلا من الاستغناء عنه.

في هذا السياق، لا يختفي الدين تماماً من المجال العام لينحصر في المجال الخاص، بل يقدم نفسه في المجال العام بشكل بسيط كقيم للعيش المشترك. إلا أنه وبالرغم من ذلك فهو لا يزال يشكل وضعا يقيد حريات العقيدة والضمير والتعبير بواجب احترام الفهم الذي تعتمده الدولة للإسلام والمجتمع الإسلامي.

يكون بذلك المجال الخاص من هذا المنظور مشبعا بالمعيارية الدينية. وهذا هو الحال بشكل خاص في الفضاء الخاص الذي يتم فيه تقديم الأسرة كنواة المجتمع وبالتالي ينبغي تنظيمها وفقاً للإسلام للحفاظ على مجتمع مسلم. وهو وضع يقيد تكريس حقوق الإنسان، بما في ذلك المساواة بين الجنسين والحريات الجنسية، لأنه يفرض تصوّراً واحداً للحياة الحميمية يستمد مشروعيتها من الدين.

ومن ثمة فإن وجود المرجعية الإسلامية يساهم في إضفاء شرعية دينية وتاريخية وإجماعية على قانون دول المغرب. كما يسمح للدولة باحتكار الدين وإستعماله، بل وحتى التلاعب به وفقاً لما تقتضيه احتياجات مشروعها الإصلاحية.

إلا أنه يساهم في الحد من إنجازاتها ويبرر حتى انتهاكات لحقوق الإنسان ويؤدي إلى تناقضات بالنظام القانوني، بل ويجعله يخون مبادئه، مثل مبدأ المساواة وسلطان الإرادة وعدم الضرر، وهي مبادئ تكون مكرسة ومعترف بها أحياناً، ومنسية ومرفوضة أحياناً أخرى.

هذه الحدود هي في الواقع أسوار المحافظة في قانون دول المغرب ما بعد الاستقلال، والتي لا يتم تبريرها فقط بحجج دينية، مثل وجود أحكام دينية قطعية، ولكن أيضاً بحجج علمانية، مثل المعطيات الاجتماعية والثقافية والأمنية.

مكنتنا هذه الدراسة من أن نتحقق أن قانون دول المغرب ما بعد الاستقلال يعرف علمنة. فالصفات والمعاني والتمثيلات الدينية تفقد تأثيرها، وتتشتت، وتتلاشى، أو تتحول إلى مرادفات غير دينية. ويتم ذلك وفقاً لبراديفم العلمنة كما هو متعارف عليه عالمياً.

وفي الواقع تتم هذه العلمنة على المستويات الثلاثة لهذا البراديفم، وهي المستوى الكبير (ماكرو)، والمستوى الوسيط (ميزو)، والمستوى الصغير (ميكرو).

على المستوى الكبير، يصبح قانون دول المغرب ما بعد الاستقلال مستقلاً بذاته، أنطولوجياً وابسومولوجياً، من خلال ترسيخه لأكسيوم الوضعية، وعقلنته على المستويين الشكلي والمادي، وإشباعه بقيم حقوق الإنسان وملاءمته مع الواقع الاجتماعي لفاعليه.

وعلى المستوى الوسيط، يتطور قانون دول المغرب ما بعد الاستقلال من خلال إقامة هياكل للدولة تفصل بين القانون والدين. ويتحقق ذلك من خلال وضع آليات دولة القانون على مستوى السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية.

ويتم تحقيق ذلك في المقام الأول من خلال آليات السيطرة على القواعد الدينية واستبعادها، مثل بيروقراطية الوظائف الدينية وتمييزها عن الوظائف القانونية، ودمج الإفتاء في هياكل الدولة، وتوظيف العاملين في المجال الديني صلب الدولة، ووضع هذا الأخير تحت سيطرة الدولة. أو كذلك إبطال العمل بنظام العدالة الدينية لصالح نظام العدالة العلمانية.

أما على المستوى الصغير، يكرّس قانون دول المغرب ما بعد الاستقلال قيم المواطنة، ويعترف بحرية المعتقد والضمير، كما يعترف بحرية التجمع وتكوين الجمعيات، ويحيد الإدارة دينياً، ويروج لمعاني مجردة للدين، ويهمشه في المناقشات العامة، ويدفع به نحو الفضاء الخاص.

كما أن هذه العلمنة تقوم على الأمثلة الضرورية (إكسம்பلار Exemplars) لتأسيس براديفم العلمنة.

حيث يمكن بسهولة التعرف، في المستوى الأول والثاني، على وجود نموذج التفريق الوظيفي-dif férenciation fonctionnelle وأمثلته الضرورية مثل الاستقلالية autonomisation ، والعقلنة rationalisation، والعلمنة scientification، والعالمنة mondanisation، والاجتماعنة sociologisation. كذلك يمكن بسهولة أيضاً التعرف، في المستوى الثالث، على وجود نموذج التفريق المجالي différenciation topique وأمثلته الضرورية مثل التفرد autonomisation، والتعميم généralisation، والتعددية pluralisation، وخصخصة privatisation الدين.

ورغم أنّ مجرد التحقق والاعتراف بوجود هذه العناصر يؤذيان حتماً إلى تأكيد عملية علمنة قانون دول المغرب ما بعد الاستقلال، فإنّ هذه العلمنة تظلّ محدودة. ويعود ذلك بالاساس إلى سياق تحقيقها. ذلك أن العلمنة تتمّ في سياق إسلامي غير معلمن بما فيه الكفاية، يقترن فيه القانون بالدين الذي يؤسّس له ويبزّر مشروعه ويُسّهل قبوله.

علمنة القانون في دول المغرب بعد الاستقلال: دراسة مقارنة بين تونس والجزائر والمغرب

أطروحة دكتوراه كلية العلوم القانونية
والسياسية والاجتماعية بتونس

.....

مروان بوعصيدة، باحث في القانون. متحصل على الإجازة والماجستير والدكتوراه في القانون من كلية العلوم القانونية والسياسية والاجتماعية بتونس بجامعة قرطاج وعضو في مختبر البحث في القانون الدولي والعلاقات الأورو-مغربية. تشمل مجالات بحثه نظرية القانون والقانون الدولي وتاريخ الأفكار، مع اهتمام خاص بدول المغرب.

بدعم من

HEINRICH BÖLL STIFTUNG
تونس
تونس

الكتاب /

الحجم: 155 - 235 مم

الورق: 90 - 350 غ

عدد الصفحات: 96 صفحة

الطبعة: الأولى - ديسمبر 2023

الإخراج الفني والتصميم: أنيس المنزلي / حلفاوين ستوديو 2023

عدد النسخ: 200 نسخة

الغلاف: أنيس المنزلي

رقم الإصدار القانوني: 978-9938-9683-3-0

© جميع الحقوق محفوظة للجمعية التونسية للدفاع عن الحريات الفردية

ISBN 978-9938-9683-3-0



9 789938 968330



الجمعية التونسية
للدفاع عن الحريات الفردية
www.adlitn.org

جائزة أفضل أطروحة دكتوراه
في مجال الحريات

علمنة القانون في دول المغرب بعد الاستقلال: دراسة مقارنة بين تونس والجزائر والمغرب

أطروحة دكتوراه كلية العلوم القانونيّة
والسياسيّة والاجتماعيّة بتونس
مروان بوعصيدة

حوصلة مختصرة

تونس ديسمبر 2023



الجمعية التونسية للدفاع
عن الحريات الفردية

www.adlitn.org

جائزة أفضل أطروحة دكتوراه في مجال الحريات
2023

علمنة القانون في دول المغرب بعد الاستقلال:

دراسة مقارنة بين تونس والجزائر والمغرب

أطروحة دكتوراه كلية العلوم القانونية
والسياسية والاجتماعية بتونس

مروان بوعصيدة
حوصلة مختصرة

تونس • ديسمبر 2023