



ISLAM ET INTEGRATION

EN

FRANCE

Mémoire de géopolitique
du commandant Michel Friedling

dans le cadre de l'étude dirigée

« Migrations internationales et politiques de l'intégration »

Sous la direction de Madame Jacqueline Costa-Lascoux

Directeur de recherches au CNRS

Avril 2001

Fiche de présentation du mémoire de géopolitique

1. **Islam et intégration**
2. **Commandant (Air) Michel FRIEDLING**
3. **23 avril 2001**
4. **Division A**
5. **Mémoire de géopolitique**
6. **La France compte entre 5 et 6 millions de musulmans dont la moitié de français sur son sol. La visibilité croissante de cette religion et la montée de l'intégrisme dans le monde pose la question de sa compatibilité avec les principes laïques républicains et de l'intégration des musulmans en France. Cette intégration est nécessaire et possible sous réserve de respecter quelques principes incontournables et en faisant preuve d'ouverture réciproque entre la République et les musulmans de France.**
7. **Mots clés : Islam, Laïcité, Intégration, Immigration, Coran, Religion**

1	INTRODUCTION	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
2	L'ISLAM EN FRANCE	7
2.1	REPERES HISTORIQUES.....	7
2.2	LES TEXTES SACRES	8
2.2.1	Le Coran.....	8
2.2.2	Les hadiths.....	9
2.3	AUTRES NOTIONS.....	9
2.3.1	La Sharî'a ou Charia	9
2.3.2	Le Fikh.....	9
2.3.3	L'ijtihad.....	9
2.3.4	Les fatwas.....	10
2.3.5	Les écoles de pensée juridique	10
2.4	LES PILIERS DE L'ISLAM.....	10
2.4.1	La profession de foi ou Chahâda.....	10
2.4.2	La prière	11
2.4.3	Le jeûne du Ramadan.....	11
2.4.4	L'aumône légale ou Zakat.....	11
2.4.5	Le pèlerinage	11
2.5	LES MUSULMANS EN FRANCE.....	11
2.5.1	Une population mal définie	11
2.5.2	Une population aux représentations multiples.....	14
2.5.3	La représentation des musulmans de France.....	15
2.5.4	Des religiosités variées	16
3	LES REVENDICATIONS.....	19
3.1	LES RAISONS	19
3.2	LES LIEUX DE CULTE	20
3.3	LES CIMETIERES.....	21
3.4	LE PORT APPARENT DES SIGNES RELIGIEUX	22
3.5	LES PROGRAMMES SCOLAIRES	24
3.6	LES JOURS FERIES	25

3.7	LES AUMONERIES.....	25
3.8	LE STATUT ET LA FORMATION DES IMAMS.....	26
3.9	L'ABATTAGE RITUEL ET LA VIANDE HALAL.....	27
3.10	LES INFLUENCES ETRANGERES.	29
4	LES PROBLEMES DE FOND	31
4.1	LA LAÏCITE FRANÇAISE	31
4.1.1	De l'Ancien Régime à la Loi de 1905	31
4.1.2	La laïcité aujourd'hui	33
4.2	ASSIMILATION, INTEGRATION OU INSERTION ?.....	35
4.2.1	L'assimilation	35
4.2.2	L'insertion	37
4.2.3	L'intégration.....	37
4.3	L'ISLAM EN LECTURE LITTERALE.....	38
4.4	LA CHARIA ET LES CONFLITS DE DROIT	41
4.4.1	La Charia.....	41
4.4.2	Le statut personnel et les conflits de droit.....	42
5	QUELLES REPOSES ?.....	45
5.1	LES REPOSES AUX REVENDICATIONS.....	45
5.1.1	Les lieux de culte.....	46
5.1.2	Les cimetières	47
5.1.3	Le port apparent des signes religieux.....	47
5.1.4	Les programmes scolaires	49
5.1.5	Les jours fériés.....	50
5.1.6	Les aumôneries	50
5.1.7	Le statut et la formation des imams	50
5.1.8	L'abattage rituel et la viande halal.....	52
5.1.9	Les influences étrangères	52
5.2	INTEGRATION SOCIALE, RELIGIEUSE, IDENTITAIRE ?.....	53
5.3	UN ISLAM MODERNE	54
5.4	LES OBSTACLES A L'INTEGRATION.....	57
5.4.1	Ignorance mutuelle	57
5.4.2	Mauvaise volonté politique.....	58

5.4.3	<i>Intégrisme</i>	59
5.4.4	<i>L'exclusion sociale</i>	59
5.4.5	<i>Attitude des musulmans</i>	60
6	<i>CONCLUSION</i>	61

1 INTRODUCTION

La présence de l'islam sur le territoire français remonte au début du siècle. 30 000 ouvriers algériens et marocains arrivent en France à la veille de la première guerre mondiale et travaillent dans l'industrie et les mines. Durant le conflit, 175000 soldats musulmans, dont 25000 perdront la vie, combattent pour la France. La Mosquée de Paris est construite en 1924. Cette immigration de travail se poursuivra jusqu'à l'indépendance de l'Algérie. A l'issue des accords d'Evian, la France accueille les harkis. De cette façon naîtra la communauté musulmane de France, à l'origine exclusivement d'Afrique du Nord et se diversifiant ensuite. Parallèlement à cet accroissement de la population musulmane, une visibilité croissante de l'islam sera observée sur la scène internationale. Ce réveil de l'islam se manifestera hélas le plus souvent par des actions et discours fondamentalistes et violents. La révolution iranienne constituera le premier choc pour l'occident qui découvre alors des images de manifestants islamistes chiites brûlant des drapeaux occidentaux. Cette montée de l'islamisme dans le monde coïncide en France avec le réveil de la conscience musulmane et la recherche d'identité des musulmans installés sur le territoire. La France « découvre » alors ses musulmans à travers des « affaires » : le foulard de Creil, les attentats, les mosquées et se pose la question de savoir si cette religion est compatible avec ses valeurs républicaines, si l'on peut s'intégrer lorsqu'on est musulman, si l'on peut être citoyen et musulman.

Il s'agit bien là d'une interrogation légitime au regard d'évènements tels que l'assassinat des moines de Thibérine ou les attentats de 1995 commis par un jeune français musulman, Khaled Kelkhal. C'est à cette question que nous avons tenté de répondre en nous attachant dans un premier temps à essayer de définir les contours de l'islam en France. Dans un deuxième temps, nous avons voulu mettre en évidence les points de friction les plus visibles, ceux qui sont à l'origine des revendications des musulmans de France avant d'examiner ensuite les problèmes de fond, la compatibilité entre la religion elle-même, son dogme et ses lois avec les principes et les lois de la République. Enfin, nous avons regardé quelles sont les réponses à ces points de friction, les orientations souhaitables et quelques obstacles dans le processus d'intégration.

2 L'ISLAM EN FRANCE

2.1 Repères historiques

Mahomet naît à la Mecque vers 570 après Jésus Christ. Orphelin à l'âge de six ans, il est élevé par un oncle au profit duquel il accompagne des caravanes vers la Syrie, la Palestine et l'Irak où il prend connaissance de la tradition biblique. Il travaille ensuite pour une riche veuve, Kadhija, qui deviendra son épouse en 595. Devenu notable aisé, il reste insatisfait par la religion des peuples arabes de l'époque essentiellement polythéistes. Il s'isole de longs jours aux environs de la Mecque pour méditer. C'est à cette occasion qu'il aurait reçu de Dieu sa mission par l'intermédiaire de l'ange Gabriel : « Prêche au nom de ton Seigneur qui créa » (96,1) et dès lors, il commence à prêcher le monothéisme aux arabes. Cette prédication s'étend sur vingt ans et comporte deux périodes : mecquoise (610-622) et médinoise (622-632). L'ensemble de sa prédication, appelée al Qur'ân ou Coran, porte le même message, le monothéisme, mais laisse apparaître l'influence des événements vécus par Mahomet au cours de ces vingt années.

De 610 à 615, sa prédication mecquoise¹ appelle à la foi en un Dieu unique et à la justice sous peine du jugement dernier. Ne rencontrant qu'un écho limité et faisant au contraire face à une hostilité importante de la part des Koraïchites, habitants de la Mecque, Mahomet émigre en 619 vers Taëf, ville située à proximité de la Mecque. Sa prédication s'articule à ce moment autour de la légitimité du prophète envoyé à son peuple à l'instar des prophètes bibliques auxquels il consacre de nombreuses sourates. Il y connaît également hostilité et rejet, ce qui le conduit à s'exiler vers Médine en 622. Cet événement, l'hégire, marque le début du calendrier musulman.

Mahomet, rejoint par ses premiers compagnons s'y imposera contre les juifs, les chrétiens et les polythéistes après une série de prédications et de victoires militaires. Les sourates médinoises marquent une rupture dans la prédication : elles sont résolument tournées vers la conquête par la force de la

¹ Sourates 96, 68, 73, 74, 1, 111, 81, 87, 92, 89, 93, 94, 103, 100, 108, 102, 107, 105, 113, 114, 112, 53, 80, 97, 91, 85, 95, 106, 101, 75, 104, 77, 50, 90, 86, 54, 38, 7, 72, 36, 25, 35, 19

légitimité², vers l'organisation sociale et juridique de la nouvelle communauté et la séparation définitive avec le gens du Livre, juifs et chrétiens. Ses campagnes conduisent Mahomet à conquérir militairement La Mecque en 630, conquête qui entraîne la soumission de toutes les tribus arabes. Mahomet meurt en 632.

La succession du Prophète s'ouvre par la conquête rapide de la Syrie Palestine, de l'Irak, de l'Égypte. Cependant des luttes de succession conduisent à la division entre les sunnites, partisans de la tradition, la Sunna, qui reconnaissent le calife de fait et les partisans de la légitimité par lignée, les chiites, qui reconnaissent le calife de droit dont le premier sera Ali, le gendre de Mahomet. Les sunnites représentent aujourd'hui les neuf dixièmes de la population musulmane. Les chiites sont pour leur part majoritaires en Iran, et très largement représentés en Irak, au Pakistan et en Inde. Une troisième branche minoritaire, les khâridjites, se distingue des deux précédentes par la rigueur et le puritanisme cultuel et moral de leurs membres et se rencontre en Tunisie, en Libye et au Sultanat d'Oman.

2.2 Les textes sacrés

2.2.1 Le Coran

Le Coran, mot que l'on peut traduire par prédication ou récitation, représente la parole de Dieu reçue par Mahomet de 610 à 632. « Le Saint Coran a été un livre inaltéré et révélé par le Tout-Sage, le Très-Digne de louange. (...) Le Coran est la parole créée d'Allah destinée à tous les humains » : telle est la définition qu'en donne la présidence générale des Directions des recherches islamiques, de l'Ifta, de la prédication et de l'orientation religieuse, Royaume d'Arabie Saoudite, dans sa préface à l'édition française.

Le Coran est composé de 6226 versets regroupés en 114 sourates. L'ordre des sourates ne respecte pas la chronologie de leur rédaction. Sa forme définitive a été fixée sous le règne du troisième calife Othman entre 644 et 656. Il comprend des règles fixant les obligations religieuses et des règles organisant la

² voir par exemple les sourates 8, 48, 110

communauté, règles qui sont à la base du droit islamique, avec les hadiths, (environ 500 versets sont à caractère juridique).

2.2.2 Les Hadiths

Les hadiths sont l'ensemble des traditions relatant les actes et paroles du Prophète recueillis et transmis par ses contemporains. Ce corpus représente la Tradition ou Sunna. L'interprétation des hadiths est plus aisée que celle du Coran.

2.3 Autres notions

2.3.1 La Sharī'a ou Charia

Ce terme signifie littéralement « l'effort d'explicitier ». Le sens conceptuel de ce mot est « la loi divine ». L'usage de ce mot pour désigner une loi basée sur le droit musulman soulignera donc l'aspect divin de cette loi.

2.3.2 Le Fikh

Le fikh signifie littéralement « la compréhension profonde ». Il désigne donc l'élaboration de la Charia par l'interprétation et le raisonnement et à partir du Coran et de la Sunna. Fikh et Charia désignent presque la même chose mais le premier met l'accent sur le raisonnement tandis que le second insiste sur le caractère divin de la loi.

2.3.3 L'ijtihād

L'ijtihād est littéralement « l'effort total » qui pousse le raisonnement le plus loin possible pour aboutir à une conclusion. Concrètement, l'ijtihād est donc la pensée juridique musulmane. Plusieurs conseils juridiques exercent dans le monde l'ijtihād : l'Assemblée du droit musulman, dont le siège est à la Mecque et qui dépend de la Ligue islamique mondiale, l'assemblée du droit musulman, à Djeddah et dépendant de l'Organisation du congrès musulman et en Europe le Conseil européen de la fatwa et de la recherche juridique.

2.3.4 Les fatwas

Il s'agit des avis juridiques relatifs à des questions précises. Le droit musulman s'adresse aux questions générales tandis que les fatwas constituent des réponses à des problèmes particuliers.

2.3.5 Les écoles de pensée juridique

L'élaboration du fikh a donné lieu à la naissance de différentes écoles juridiques. Il existe ainsi quatre écoles sunnites :

- l'école chaféite dominante dans les pays arabes de l'est ainsi qu'en Asie du sud et du sud-est,
- l'école hanafite répandue en Turquie, Asie centrale, et à travers le sub-continent indien,
- l'école malékite, principalement au Maghreb, en Afrique sauf Egypte,
- et l'école hanbalite en Arabie Saoudite.

Il existe également deux écoles chiites, djafirite et zaïdite, et une école kharidjite. Les écoles sunnites sont cependant les plus connues.

2.4 Les piliers de l'Islam

L'Islam compte cinq éléments incontournables que l'on appelle ses piliers. Il s'agit de la profession de foi, du jeûne du Ramadan, de la prière, de l'aumône légale et du pèlerinage.

2.4.1 La profession de foi ou Chahâda

Cette profession consiste en l'affirmation de la croyance en l'unicité de Dieu et en la mission de Mahomet. Elle est résumée par la première sourate : « J'atteste qu'il n'y a pas d'autre divinité qu'Allah et que Mahomet est son Prophète ». Tout homme qui prononce cette formule avec sincérité entre dans la « Oumma », la communauté des croyants, et devient musulman.

2.4.2 La prière

Au nombre de cinq dans la journée, elles sont normalement précédées d'ablutions et s'effectuent en direction de la Mecque. La prière du vendredi est communautaire. Elle est alors précédée d'un sermon prononcé par un imam, guide du rite choisi selon son degré de piété.

2.4.3 Le jeûne du Ramadan

Effectué lors du neuvième mois ; il s'agit d'une période, obligatoire dès la puberté, d'abstinence, de purification, de partage, de prières, mais aussi de fêtes et d'échanges. Il se termine par une fête : l'« Aïd al fitr ou Aïd el saghir ».

2.4.4 L'aumône légale ou Zakat

L'aumône légale est en fait un impôt religieux. Prélevé à l'origine sur les plus riches, tout croyant non nécessiteux est aujourd'hui tenu de s'y conformer.

2.4.5 Le pèlerinage

Le pèlerinage à la Mecque, le hadj, a lieu le dernier mois du calendrier musulman. Il est obligatoire pour tout musulman qui en a les moyens financiers.

2.5 Les musulmans en France

Dans son dernier rapport au premier ministre publié en décembre 2000, le Haut Conseil à l'Intégration (HCI) écrit :

« Les musulmans constituent une population mal définie, aux représentations multiples. » Cette assertion recouvre plusieurs réalités incontournables que nous allons détailler.

2.5.1 Une population mal définie

La première difficulté dans toute tentative de définir les contours de la population musulmane en France apparaît dès que l'on veut dénombrer le nombre de musulmans vivants sur le sol français. En effet, la loi Informatique et Liberté de 1978 interdit tout dénombrement portant sur l'appartenance religieuse. De plus, le dernier recensement comportant une question sur le culte en France date de 1872. Il apparaît donc extrêmement difficile de connaître avec précision le nombre

de musulmans en France aujourd'hui. Les approches de cette question sont donc essentiellement sociologiques et les chiffres obtenus ne constituent que des évaluations.

Il est ainsi possible d'obtenir une estimation à l'aide des statistiques sur la population étrangère et par les pays d'origine lorsque ceux-ci sont exclusivement ou majoritairement musulmans.

Alain Boyer³ propose ainsi le décompte suivant à partir des données du recensement de 1990 :

- Musulmans d'origine maghrébine : 2 900 000
 - Dont origine algérienne : 1 550 000
 - Dont origine marocaine : 1 000 000
 - Dont origine tunisienne : 350 000
- Musulmans d'origine Moyen-Orient : 100 000
- Turcs : 315 000
- Afrique noire : 250 000
- Asiatiques : 100 000
- Autres : 100 000
- Convertis : 40 000
- Clandestins et demandeurs d'asile : 350 000

Alain Boyer estime donc le nombre total de musulmans à 4 155 000. Cette estimation est reprise par le HCI dans son dernier rapport. La plupart des spécialistes et des organismes s'accordent aujourd'hui sur un nombre compris entre 4 et 5 millions, toujours avec des données du recensement de 1990.

Quelques-uns pensent cependant que cette fourchette est désormais en deçà de la réalité et que ce nombre est largement sous estimé. L'Agence pour le développement des relations interculturelles (ADRI) estime « à partir des informations disponibles au 1^{er} janvier 2000 », que 3 millions de français musulmans et 2 millions d'étrangers musulmans vivent sur le sol français.⁴

Jean Paul Gourévitch⁵, pense que le nombre serait plus proche des six millions. Selon lui, les chiffres issus des recensements sont entachés d'erreurs

³ Alain BOYER, L'islam en France, PUF, 1998

⁴ ADRI, L'islam en France, La documentation française, 2000, p21

⁵ auteur de La France africaine, Le Pré aux Clercs, 2000

pour plusieurs raisons. La première d'entre elles est la difficulté de recenser l'ensemble de la population. « Un recensement ne comptabilise que ceux qui ont pu ou voulu se faire recenser. (...) En 1999, les difficultés rencontrées pour pénétrer dans certaines cités, mentionnées par les agents recenseurs et reconnues par les démographes, ont sans doute amplifié un écart qui, selon les évaluations des spécialistes se situe entre 800 000 et 1,5 million de personnes, touchant notamment les primo-arrivants, les nomades, les clandestins ou les illettrés. »⁶ La seconde raison réside dans la croissance externe par immigration légale. Selon un rapport du HCI, 96500 entrées sur 117500 annuelles sont en provenance de pays non européens. La troisième raison est l'importance de l'immigration clandestine non chiffrable et dont la fourchette annuelle s'établit entre 30 000 et 150 000. Dans les deux cas, la majorité de ces immigrants est originaire de pays ou de régions musulmans : Afrique du Nord, Balkans, Turquie, Afrique subsaharienne, Pakistan, etc. La quatrième raison est la croissance interne. Pour des raisons culturelles, la fécondité des femmes originaires de ces régions reste considérablement supérieure (3 à 4 fois) à la moyenne nationale. Jean Paul Gourévitch formule l'hypothèse d'un taux de croissance global du aux trois derniers éléments de 4% par an, taux inférieur à la somme des taux de croissance externe et interne (à titre d'exemple et selon l'INSEE, le taux de croissance externe de la population originaire d'Afrique subsaharienne serait de 4% annuels entre 1990 et 1999 à lui seul). L'ensemble des quatre raisons précédentes lui font conclure que le nombre de 6 millions de musulmans aurait été dépassé à la fin de l'an 2000. Cette estimation est partagée par nombre d'associations ou d'instances musulmanes dont le recteur de la Mosquée de Paris qui a estimé que la communauté musulmane « forme près de 10% des forces vives de la communauté nationale ».

Il paraît donc raisonnable d'estimer avec monsieur Gourévitch et monsieur Boubakeur que ce nombre serait aujourd'hui plus proche des 6 millions que des 4 millions, de toutes façons compris entre 5 et 6 millions.

Il reste très délicat cependant en France de débattre de ce sujet car la question devient rapidement polémique entre les tenants du chiffre minimum et ceux qui cherche à gonfler cette estimation pour des raisons parfois opposées.

⁶ GOUREVITCH Jean-Paul, « Du bon usage des chiffres », Le Figaro, jeudi 14 décembre 2000, p17

« Constaté que la population musulmane s'accroît n'est pas faire le lit de la xénophobie » écrit J.P. Gourévitch, nous pensons au contraire qu'il s'agit de reconnaître une réalité et de lui donner l'importance qu'elle mérite. La pertinence de la question posée en introduction n'en est dès lors que plus grande.

Il est intéressant de regarder par ailleurs la répartition géographique de la population musulmane en France. Selon les chiffres du ministère de l'intérieur publiés par l'ADRI⁷:

- 35% vivent à Paris ou en région parisienne,
- 20% en région Provence Alpes Côte d'azur,
- 15% en Rhône Alpes
- 10% en région Nord Pas de Calais
- 20% dans les autres régions.

La répartition n'est donc pas homogène, les deux tiers de cette population étant répartis sur trois régions selon un axe nord-sud Lille-Paris-Lyon-Marseille. Le tiers restant se répartit sur le reste du territoire en particulier dans l'est, en région Alsace et Lorraine.

2.5.2 Une population aux représentations multiples

En France il existe une population musulmane mais il n'existe pas véritablement de communauté musulmane. « Les musulmans de France sont dispersés géographiquement, nationalement et socialement. On ne peut pas dire qu'ils constituent réellement une communauté » juge Mohand KHELLIL⁸.

Outre la répartition géographique que nous avons déjà mise en évidence, cette diversité de l'islam en France est due à :

- la diversité des origines nationales et ethniques avec bien souvent le maintien des liens avec le pays d'origine (envoi d'imams, soutien financier, etc.)
- des problèmes de générations, les jeunes s'engagent plus dans le monde associatif qui semble plus en mesure de répondre à ses préoccupations que dans les mouvements purement religieux.

⁷ ADRI, L'islam en France, La documentation française, 2000, p21

⁸ KHELLIL Mohand, L'intégrations des maghrébins en France, PUF, 1991, p153

On peut reprendre les trois niveaux d'identité définis par Olivier Roy⁹, :

1. l'identité religieuse,
2. l'identité ethnique (arabe, turc, africain),
3. l'identité nationale.

Si l'identification se fait très souvent en déclinant ces trois niveaux (on est par exemple musulman, arabe et marocain), la conscience identitaire fait primer le niveau 2, l'ethnie, sur le niveau 1, la religion (on est avant tout arabe ou turc avant d'être musulman). C'est la raison pour laquelle Turcs, Pakistanais ou arabes ne se mélangent guère et chaque communauté entretient ses propres lieux de culte. Le HCI estime pour sa part que « la diversité des origines et le maintien des références aux pays d'origine contribuent à colorer l'Islam des musulmans de France d'une touche autant culturelle et ethnique que religieuse. »¹⁰

Abderrahim Lamchichi estime que « les différentes composantes des populations d'origine musulmane ne se vivent pas comme appartenant à une Communauté unie et cohérente. (...) On ne peut pas vraiment parler d'une communauté musulmane au singulier, c'est à dire d'un groupe uni, doté d'un très fort sentiment d'identité commune, ayant les mêmes aspirations, le même projet social et politique. »¹¹

L'identité est donc complexe et se fait par combinaison de multiples facteurs.

2.5.3 La représentation des musulmans de France

A l'image de la diversité de la population musulmane en France, il n'existe pas de représentation nationale mais plusieurs instances musulmanes. Chacune d'entre elles revendique une représentativité au niveau national mais reste en réalité porte-parole d'une partie de la population musulmane de France.

L'Institut musulman de la Mosquée de Paris (IMMP) a été créé en 1926 avec la construction de la Mosquée de Paris. Organisme le plus ancien et bénéficiant de liens privilégiés et historique, l'IMMP œuvre pour le rayonnement

⁹ ROY Olivier, « L'Islam en France » in *Musulmans en Europe*, Actes Sud, 1992

¹⁰ HCI, Rapport au premier ministre, novembre 2000, La documentation française

¹¹ LAMCHICHI Abderrahim, *Islam et musulmans de France*, Pluralisme, laïcité et citoyenneté, L'Harmattan, juillet 1999, p57-58

de la religion et de la culture musulmane. Il est présidé par le recteur de la Mosquée de Paris et revendique une influence sur 200 lieux de culte et 150 imams en France. L'IMMP entretient des liens privilégiés avec l'état algérien.

L'Union des Organisations Islamiques de France (UOIF) a été fondée en 1983 et bénéficie du soutien financier des Etats du Golfe. Cette organisation est proche des Frères Musulmans à tendance conservatrice. Elle exerce une influence importante au sein du réseau associatif musulman français dont plus de 200 associations se réclament (Jeunes Musulmans Français, etc.).

La Fédération nationale des musulmans de France (FNMF) est apparue en en 1985 à la suite d'une scission au sein de la Mosquée de Paris. Depuis cette date des divisions internes et des départs ont donné à cette instance une coloration marocaine très marquée.

Le Tabligh est la branche française du mouvement fondamentaliste prosélyte d'origine pakistanaise Jama'at al Tabligh. Ce mouvement exerce son activité dans les banlieues défavorisées. Il s'est divisé en deux branches : le Tabligh wa dawa il Allah et l'association Foi et Pratique.

Un certain nombre d'autres organisations existent en France et sont à très forte coloration nationale ou ethnique, en particulier des organisations turques.

Enfin, les différentes grandes mosquées, la mosquée de Mantes la jolie, la grande mosquée de Lyon, la grande mosquée de Marseille, la grande mosquée de Saint-Denis de la Réunion et le Centre culturel islamique d'Evry, ont une action de représentation régionale qui doit être prise en compte.

En conclusion, on retrouve au niveau des instances le constat effectué au niveau des individus : il existe trois niveaux d'identité et les niveaux 2 et 3, l'ethnie et la nationalité, priment sur le niveau 1, la religion. Par conséquent, aucune instance nationale ne regroupe et fédère actuellement l'ensemble des musulmans de France et la représentation nationale des musulmans demeure l'exact reflet de la diversité de cette population.

2.5.4 Des religiosités variées

L'islam est vécu sur le plan individuel théoriquement par le respect des cinq piliers de l'islam. En pratique, cependant, la manière de vivre l'islam en France est également particulièrement diversifiée. Michèle Tribalat fait ce constat dans un chapitre de l'enquête de l'INED consacré aux pratiques religieuses des

musulmans en France¹². Abderrahim Lamchichi distingue en France trois figures d'expression de l'islam : un islam populaire modéré, un islam culturel sécularisé et un islam néofondamentaliste. En ce qui nous concerne, nous ajouterons un islam intérieur sécularisé. Les trois derniers se rencontrent chez des populations souvent jeunes.

2.5.4.1 Un islam populaire et modéré

Il concerne les individus installés en France depuis un certain temps et ayant abandonné l'idée du retour. Il s'agit principalement des immigrés d'origine nord-africaine arrivés en France dans les années 60 à 80. Cet islam prend un caractère populaire, serein et pacifique, tranquille, modéré. On pourrait le qualifier d' « islam du père de famille ».

2.5.4.2 Un islam culturel et sécularisé

En France la pratique individuelle est faible chez les jeunes et se limite essentiellement aux grands rites (circoncision, mariage, enterrement), aux interdits alimentaires et aux grands rendez-vous : jeûne du Ramadan, Aïd el Kebir. Michèle Tribalat met en évidence le désintérêt des jeunes nés en France de parents algériens pour la religion et leur très faible fréquentation des lieux de culte. Au sein de la population nord africaine, il semble que le taux de jeunes musulmans pratiquants soit très sensiblement équivalent à celui des jeunes pratiquants des autres religions. En revanche, le respect des rites ou « rendez-vous » cités est relativement important : un jeune sur deux déclare ne pas boire d'alcool, deux sur trois ne mangent pas de porc et la majorité d'entre eux respecte la période du Ramadan ou l'Aïd el Kébir. Ce respect relève néanmoins plus d'un héritage culturel que religieux. Ces musulmans « considèrent le référent islamique comme faisant partie de leur système culturel (...) et qu'un tel système contient des valeurs qui font encore sens mais dont les leur semblent peu adaptées aux contraintes de la vie moderne ». ¹³ Parallèlement, le savoir théologique est faible, accentué par la perte de la langue arabe.

¹² TRIBALAT Michèle (dir.), Faire France, La Découverte, 1995

¹³ LAMCHICHI Abderrahim, Islam et musulmans de France, Pluralisme, laïcité et citoyenneté, L'Harmattan, juillet 1999, p79

2.5.4.3 Un islam intérieur et sécularisé

Une partie des jeunes « fortement imprégnés de valeurs individualistes opèrent clairement la distinction entre leur foi et l'expression rituelle ou publique de celle-ci. Cette privatisation de la croyance et la liberté revendiquée face aux institutions religieuses classiques et à leur préférer la construction d'une morale personnelle à partir des principes de l'islam ». ¹⁴ Cette fraction de la population musulmane de France tend ainsi à se démarquer des prêches à caractère idéologique et des manifestations communautaires et contraignantes de la religion. Ils s'intéressent plus à l'approfondissement de leur foi, aux valeurs « œcuméniques » (tolérance, partage, amour, etc.) et au caractère individuel et spirituel de la religion. Cette construction ne se fait pas dans le rejet des référents islamiques traditionnels mais à partir d'eux, cette religiosité s'enracine dans la tradition mais ne la rejette pas. Leïla Babés qualifie cet islam d' « Islam positif » ¹⁵ et Abderrahim Lamchichi d' « Islam du for intérieur ».

2.5.4.4 Un islam néofondamentaliste

Une quatrième expression de la religion musulmane peut être définie par le terme de néofondamentalisme. Selon Abderrahim Lamchichi, il prend trois aspects distincts en France.

Le premier concerne une minorité d'activistes radicaux dont les objectifs s'inscrivent dans des logiques politiques en lien avec leur pays d'origine et dont les moyens d'action sont en marge de la légalité. Il s'agit typiquement des réseaux de soutien aux GIA.

Le second regroupe des groupuscules ou associations qui opèrent dans les milieux défavorisés au sein de populations aux perspectives sociales limitées. En rupture avec leur environnement (société, autres musulmans ne partageant pas leur vision et qu'ils jugent impies), leurs membres prônent un islam fondamentaliste alors qu'ils « n'ont qu'une connaissance embryonnaire, pour ne pas dire nulle de l'islam » ¹⁶. La frontière entre les deux premiers groupes est mal

¹⁴ HCI, Rapport au Premier ministre, novembre 2000, La documentation française

¹⁵ BABES Leïla, L'ISLAM POSITIF, Editions de l'atelier, 1997

¹⁶ LAMCHICHI Abderrahim, op. cit., p87

définie et l'appartenance à ce dernier groupe est souvent une étape préalable vers le premier groupe.

Le dernier groupe est constitué des associations et fédérations qui tentent de reconstruire une identité par référence unique à l'islam, c'est à dire de communautariser les musulmans. Leur discours rejette plus ou moins ouvertement les valeurs qui semblent contraires à l'islam sans pour autant mener un combat véritablement politique. Ce discours visant à identifier et particulariser une communauté musulmane s'inspire de l'idéologie des Frères musulmans égyptiens ou des mouvements équivalents pakistanais.

3 LES REVENDICATIONS

3.1 Les raisons

Les premières revendications apparaissent à la fin des années 80. Dès 1975 la loi permettant le regroupement familial est adoptée et entraîne une évolution des mentalités chez les immigrés musulmans de France. Ceux-ci n'envisagent plus le retour au pays d'origine comme l'échéance normale de leur séjour en France. Au contraire, le regroupement familial, la naissance et la scolarisation d'enfants sur le territoire, l'acquisition de la nationalité française des ces derniers sont des facteurs d'enracinement définitif. Pour la première génération, se fait alors ressentir le besoin de disposer de facilités plus adaptées et qui jusqu'alors ne présentaient pas de caractère nécessaire. Cela sera le cas pour les mosquées et les cimetières. Le besoin de visibilité et de reconnaissance se justifie par le fait que l'on est maintenant « chez soi ». La deuxième génération s'investira dans les années 80 dans le mouvement antiraciste « beur ». Cela se manifestera dans la réussite du mouvement « SOS Racisme » dirigé par Harlem Désir. Les années 80 resteront donc une décennie marquée par une visibilité croissante mais encore relativement discrète des musulmans de France. Les premières tensions apparaîtront à la fin des années 80 lorsque, en parallèle avec la montée des mouvements islamistes algériens, les jeunes maghrébins se détacheront des mouvements anti-racisme, n'y ayant pas trouvé les clés de leur intégration sociale et identitaire. Les phénomènes d'exclusion réels ou ressentis,

ainsi que les conditions de vie rencontrées dans les banlieues constitueront un terreau sur lequel germeront la recherche d'une nouvelle identité, de nouvelles solutions, et les mouvements de ré-islamisation. C'est dans ce contexte que les revendications deviendront plus nombreuses, plus conflictuelles et qu'éclatera « l'affaire du foulard islamique » de Creil en 1989.

3.2 Les lieux de culte

Les lieux de culte musulmans en France représentent un point de revendication particulièrement sensible. Les différentes sources convergent pour une estimation du nombre de lieux de culte comprise entre 1300 et 1600 en France. La Ligue de l'enseignement en estime le nombre entre 1500 et 2000. Le HCI reprend des chiffres du Ministère de l'intérieur qui font apparaître 1558 lieux de culte gérés par 1126 associations dont la grande majorité est de type 1901. Il existerait par ailleurs 400 lieux de culte ne reposant sur aucune association déclarée. En comparaison, on dénombre en France 40000 églises catholiques, 957 temples et 82 synagogues. Le nombre de lieux de culte musulmans serait insuffisant pour les besoins des musulmans de France.

Par ailleurs, parmi ces lieux de culte, il convient de distinguer les véritables mosquées (une soixantaine), des lieux de prière aménagés dans des locaux tels que garages, halls, sous-sol ou caves. Ces locaux sont généralement de petite taille (capacité inférieure à 150 personnes), peu adaptés à leur usage et non conformes aux normes de sécurité. Parmi les véritables mosquées, seules huit d'entre elles sont d'une capacité supérieure à 1000 places.

Les revendications portent donc d'une part sur l'insuffisance du nombre de lieux de culte et d'autre part sur leur inadaptation qualitative. Une partie des musulmans formule un sentiment d'injustice en raison de l'inégalité apparente face aux autres religions. Le HCI résume cette situation ainsi : « La relégation de la pratique de l'islam dans des locaux (...), parfois peu ou pas aménagés, alors que les religions plus anciennement installées sont pratiquées dans des conditions matérielles plus favorables, pose un problème de principe, qui est celui de la situation différente des religions dans l'accès au culte. (...) Cette situation crée,

notamment chez les jeunes, un sentiment d'injustice qui se retourne contre les pouvoirs publics »¹⁷.

Le besoin ou le désir de visibilité conduit une partie des musulmans, en particulier les jeunes, à revendiquer la construction de grandes mosquées, ce qui n'est pas sans poser un certain nombre de problèmes.

3.3 Les cimetières

La religion musulmane exprime, en ce qui concerne l'inhumation, des exigences particulières qui peuvent se poser en contradiction avec les usages et règles de la république.

La première exigence repose sur l'obligation faite aux musulmans d'être inhumés en pleine terre, sans cercueil ni tombeau. Ce principe est tout à fait contraire aux règles de santé publique selon lesquelles le défunt doit reposer dans un cercueil.

La deuxième exigence est la nécessité pour le corps du défunt d'avoir la poitrine orientée vers La Mecque. Ceci nécessite une orientation particulière du corps qui n'est pas forcément compatible avec les besoins de rationalisation de l'espace disponible dans les cimetières communaux. Il devient alors nécessaire de regrouper les défunts en espaces caractéristiques selon l'orientation des corps. La notion de « carrés musulmans » dans les cimetières est ainsi apparue. On arrive alors à un regroupement confessionnel. Cela est en théorie exclus par l'article 2213-9 du code général des collectivités territoriales qui prévoit que le maire, responsable depuis le décret du 23 Prairial An XII de la gestion des cimetières, ne peut « établir des distinctions ou des prescriptions particulières à raison des croyances ou du culte du défunt ». Une circulaire du Ministère de l'intérieur du 28 novembre 1975 a cependant autorisé l'existence de carrés musulmans sous réserve de l'autorisation du maire. Dans les faits, le nombre de carrés musulmans au sein des cimetières communaux augmente régulièrement.

La dernière exigence semble la plus délicate à satisfaire et donne lieu à des difficultés particulières. L'exhumation des corps est interdite par l'islam. Or la plupart des cimetières communaux ont des modes de fonctionnement qui pallient

¹⁷ HCI, Rapport au Premier ministre, novembre 2000, La documentation française

le manque de place. En échange de la gratuité de la concession, les municipalités se réservent la possibilité de déplacer après un certain temps les corps en ossuaire afin de récupérer un emplacement disponible. Même lorsque la concession est accordée à titre perpétuel, ce qui est rarement le cas des musulmans inhumés en France, elle peut être réaffectée en cas d'abandon manifeste de la sépulture. Ces pratiques rencontrent une forte hostilité de la part des musulmans comme en témoigne les événements liés aux travaux dans le cimetière musulman de Bobigny en 1999.¹⁸

3.4 Le port apparent des signes religieux

Le port du foulard à l'école revendiqué par des collégiennes et lycéennes a constitué un signe des plus visibles de la volonté de certains musulmans d'afficher ostensiblement leurs convictions. Cette affaire a mobilisé les médias, le monde de l'éducation et l'ensemble de la nation.

En 1989, trois collégiennes musulmanes d'un collège de Creil se présentaient en classe la tête couverte d'un foulard. Des cas similaires apparurent peu après dans d'autres établissements. Cette manifestation s'accompagna parfois du refus d'assister à certains cours. Qualifié de voile, de foulard, parfois même de tchador, ce signe vestimentaire provoqua un vif débat afin de déterminer dans quelle mesure il représentait une atteinte à la laïcité. Largement relayés par les médias, certains intellectuels voyaient là le « Munich de l'école républicaine ». Elisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Elisabeth de Fontenay et Catherine Kintzler signaient en novembre 1989 ces lignes dans l'hebdomadaire *Le Nouvel Observateur* : « Parce qu'elle s'adresse à tous, l'école n'admet aucun signe distinctif marquant délibérément et à priori l'appartenance de ceux qu'elle accueille. (...) La République a pour fondement l'École. C'est pourquoi la destruction de l'École précipiterait celle de la république ». Saisi par le ministre de l'Éducation Nationale, le Conseil d'État formula l'avis suivant : « Le port par les élèves de signes par lesquels ils entendent manifester leur appartenance à une religion n'est pas par lui-même incompatible avec le principe de laïcité dans la

¹⁸ Le cimetière musulman de Bobigny est le seul cimetière exclusivement consacré à l'islam. Créé en 1931 pour l'inhumation des musulmans décédés à l'hôpital franco-musulman de Bobigny.

mesure où il constitue l'exercice de la liberté d'expression (...) mais cette liberté ne saurait permettre aux élèves d'arborer des signes d'appartenance religieuse qui, par leur nature, par les conditions dans lesquelles ils seraient portés individuellement ou collectivement, ou par leur caractère ostentatoire ou revendicatif, constitueraient un acte de prosélytisme ou de propagande, porteraient atteinte à la liberté ou à la dignité de l'élève ou d'autres membres de la communauté éducative, compromettraient leur santé ou leur sécurité, perturberaient le déroulement des activités d'enseignement et le rôle éducatif des enseignants, enfin troubleraient l'ordre dans l'établissement ou le fonctionnement normal du service public »¹⁹. Concrètement, la responsabilité d'autoriser ou non le port du foulard fut déléguée aux inspecteurs d'académie et aux chefs d'établissement. Une première circulaire du ministre de l'Education Nationale reprit l'avis du Conseil d'Etat en insistant sur le dialogue à établir avec les intéressées tout en restant évasive sur les suites à donner à l'éventuelle obstination de celles-ci. Le malaise engendré par cette situation fut accentué par une décision du Conseil d'Etat en 1992 annulant la décision d'exclusion de trois jeunes musulmanes d'un établissement. Deux nouvelles circulaires ministérielles en 1993 et 1994 furent diffusées sur ce sujet. La première engageait, si nécessaire et tout en privilégiant le dialogue, à une certaine fermeté autorisant des sanctions pouvant aller jusqu'à l'exclusion. La deuxième fit suite à des arrêts de tribunaux administratifs annulant des mesures d'exclusion et, distinguant les signes religieux discrets des signes religieux ostentatoires, incitait à privilégier à nouveau le dialogue et le souci de conciliation. Entre 1992 et 1999, 41 des 49 affaires portées devant le Conseil d'Etat ont vu des annulations de mesures d'exclusion prises par des chefs d'établissement à l'encontre de jeunes musulmanes.

Les questions qui restent sans réponses aujourd'hui sont les suivantes : quelle est la véritable différence entre, selon les termes du Conseil d'Etat, des « signes par lesquels [on entend] manifester [son] appartenance à une religion » et des « signes d'appartenance religieuse qui, par leur nature (...) ou par leur caractère ostentatoire ou revendicatif, constitueraient un acte de prosélytisme ou de propagande » et peut-on admettre par ailleurs que la conduite à tenir face à ce

¹⁹ Conseil d'Etat, Assemblée générale plénière, 27 novembre 1989

problème reste de la responsabilité des enseignants et des chefs d'établissements ?

3.5 Les programmes scolaires

Parallèlement au problème du foulard, des revendications sont apparues sur les programmes scolaires dans les collèges et lycées. Ces revendications recouvrent principalement deux axes. Le premier porte sur le contenu de certains cours remis en cause pour non-conformité avec le contenu de la foi musulmane. C'est notamment le cas de la biologie ou de la philosophie. Le deuxième porte sur la non-compatibilité de certaines matières non plus avec le dogme mais pour d'autres raisons. C'est ainsi que certaines familles refusent la participation de jeunes filles aux séances d'éducation physique et sportive afin qu'elles ne soient pas contraintes de dévoiler leur corps. Dans les établissements où le port du voile a été admis, ce qui est le plus souvent le cas, celui-ci reste tout à fait incompatible avec une activité sportive et les professeurs exigent qu'il soit enlevé. De même, les séances de natation sont mises à l'index par les jeunes filles pour les mêmes raisons. « De nombreuses familles fournissent des certificats médicaux dont il n'est pas interdit de penser qu'un certain nombre sont de complaisance »²⁰. Par ailleurs, et pour les mêmes raisons, la mixité est parfois refusée.

Sur ce point, les réponses formulées par le Conseil d'Etat et l'Education nationale furent beaucoup moins ambiguës. Dans son avis déjà cité, le Conseil d'Etat parle, pour les élèves, du « droit d'exprimer et de manifester les croyances religieuses à l'intérieur des établissements scolaires (...) sans qu'il soit porté atteinte aux activités d'enseignement, au contenu des programmes et à l'obligation d'assiduité ». De la même façon, les différentes circulaires ministérielles ont clairement affirmé le caractère obligatoire des cours dispensés et de l'assiduité des élèves.

²⁰ HCI, L'Islam dans la République, Rapport au Premier ministre, novembre 2000, La documentation française

3.6 Les jours fériés

Le calendrier des fêtes légales coïncide en France, pour des raisons historiques évidentes, avec les grandes fêtes religieuses chrétiennes : Noël, Pâques, Ascension ou Pentecôte. Les fêtes des autres religions n'y sont pas intégrées. Ainsi, si chez les juifs, le samedi est le jour religieux de la semaine, le dimanche des chrétiens, ce jour est le vendredi chez les musulmans. Cependant, et contrairement aux juifs, aucune véritable revendication n'est apparue pour obtenir des aménagements des rythmes scolaires le vendredi.

En revanche, quelques temps forts comme le Ramadan ou l'Aïd-el-Kébir sont sources de problèmes et de requêtes individuelles ou collectives. Durant le Ramadan, le respect du jeûne entraînerait des difficultés des élèves à suivre avec attention les cours, un absentéisme accru et des manifestations telles des sorties de la classe à une heure déterminée afin de « casser le Ramadan ». En ce qui concerne l'Aïd-el-Kébir, le HCI cite le cas du collège Edgar Quinet à Marseille où 618 élèves sur 650 étaient absents le jour de l'Aïd en 1999.

3.7 Les aumôneries

« Les aumôneries sont l'un des rares domaines dans lesquels la laïcité s'exprime non pas par une égale abstention de l'Etat à l'égard des religions mais par une égale action en leur faveur ».²¹ C'est ainsi que le principe de non subvention des cultes établi par la loi de 1905 n'est pas applicable dans le cas des aumôneries. Des aumôniers peuvent ainsi être rémunérés par l'Etat ou les administrations. On trouve par conséquent des aumôniers dans les prisons, les armées, les établissements de santé et les écoles.

Le problème posé par l'Islam est du à l'éclatement de la population musulmane en nombreuses familles confessionnelles, nationales ou ethniques. Cette diversité ne permet pas de choisir et nommer des aumôniers musulmans uniques dans les centres concernés. Un aumônier chiite ne conviendra pas à un croyant sunnite, un aumônier algérien ne sera pas accepté par un turc, etc. Par ailleurs, les textes prévoient que les aumôniers, ministres du culte, soient choisis

²¹ HCI, L'Islam dans la République, Rapport au Premier ministre, novembre 2000, La documentation française

en accord avec les autorités religieuses compétentes. Etant donné l'absence de clergé ou d'instance représentative de niveau national, il est difficile de choisir et nommer les aumôniers de manière consensuelle. La légitimité de l'aumônier se pose donc au niveau institutionnel comme au niveau individuel, celui du croyant. Enfin, en tant qu'agent de l'administration par leur statut, il doit pouvoir être tenu compte de leurs qualités morales ou plus explicitement, être certain que leur activité sera absolument compatible avec les lois et l'esprit républicains, c'est à dire strictement limitée à la spiritualité et totalement déconnectée de toute arrière pensée idéologique ou politique. Cela est particulièrement vrai dans les écoles, les prisons et au sein des armées.

3.8 Le statut et la formation des imams

Deux questions sont clairement posées : il n'existe pas de statut juridique ou social pour les imams ni de visibilité ou transparence sur leur formation.

Il n'existe pas dans l'Islam de clergé structuré comme dans les églises chrétiennes. La fonction d'imam n'est pas une fonction sacerdotale au sens catholique du terme. L'imam est choisi par ses pairs en fonction de sa piété reconnue et de son aptitude à prêcher. Certains président les cinq prières de la journée et effectuent le prêche du vendredi. D'autres se contentent de cette dernière tâche. L'imam est également médiateur, enseignant, animateur social. La fonction d'imam n'est pas attribuée de manière définitive. Dans les mosquées importantes cependant, l'imam est investi de manière quasiment permanente. Cela ne lui donne pas cependant un statut officiel au sein des croyants et en théorie aucun pouvoir de décision sur la vie de la communauté. Son influence est cependant considérable en raison de sa connaissance des textes sacrés et de ses interventions lors des prêches du vendredi ou encore par sa fonction de conseil dans la vie des croyants. Apparemment sans statut comparable à celui d'un prêtre, il occupe cependant une place centrale.

Son statut juridique reste très flou. La situation des imams en France est donc particulièrement contrastée: certains sont bénévoles, d'autres sont salariés d'associations culturelles ou cultuelles. De plus, très peu sont couverts par le régime de sécurité sociale des cultes, entre vingt et cinquante sur un total de 500 exerçant à temps plein. Les autres conservent des situations sociales diverses :

chômeurs, titulaires de carte de séjour visiteur, etc. Le problème de l'inexistence d'une instance représentative au niveau national est encore une fois préjudiciable car elle seule pourrait représenter l'ensemble des imams au niveau des caisses assurance maladie et assurance vieillesse et nommer des membres au sein de leur conseil d'administration.

En dehors de toute structure centralisée et unifiée de l'islam en France, de par la nature même de la religion musulmane et de par l'absence de communauté unie, le problème du recrutement et de la formation des imams se pose avec la même pertinence que pour les aumôniers. Il convient de noter en préalable que, selon des chiffres de Franck Frégosi²² repris par le HCI, en 1990, sur cinq cent imams exerçant à temps plein, une vingtaine seulement étaient français, les autres étant marocains (40%), algériens (25%), turcs (13%), tunisiens (5%) ou de diverses autres nationalités. Certains d'entre eux sont fonctionnaires d'Etats étrangers. Cette diversité est à rapprocher encore une fois de l'éclatement de la population musulmane de France sur des bases de nationalité réelle ou d'origine. Le rapport d'étape d'avril 2000 du Groupe de travail « Ministres du culte » dans le cadre de la consultation des représentants des principales sensibilités musulmanes sur l'organisation du culte musulman en France note qu'une partie d'entre eux ne connaissent pas la langue française ni les institutions du pays qui les hébergent. La question qui se pose est alors celle de la formation que reçoivent ces imams dans leurs pays d'origine ou dans d'autres pays étrangers. Cette formation, associée au vécu et aux milieux culturels dans lesquels ces personnes évoluaient avant de prêcher en France, est-elle adaptée à un pays occidental comme la France. Ces imams sont-ils en phase avec le cadre dans lequel ils évoluent, celui de la République ?

3.9 L'abattage rituel et la viande halal

Un produit « halal » est un produit licite, autorisé. Dans le cas de la viande, certaines prescriptions doivent être respectées au moment de l'abattage des bêtes afin que celle-ci soit déclarée halal. Cette contrainte a conduit, en parallèle avec la croissance de la demande de viande halal, à la rédaction de

²² Les filières nationales de formation des imams en France, L'Harmattan

différents textes, directives, décrets ou circulaires. L'abattage rituel est aujourd'hui réglementé par le décret n°97-903 du 1^{er} octobre 1997. Ce texte autorise l'abattage sans étourdissement de la bête mais exige que celui-ci ait lieu dans des abattoirs agréés et après immobilisation de la bête. Les enjeux sont donc en première approche pour l'administration de l'ordre de la santé publique, de la sécurité alimentaire et de la protection des animaux.

Les sacrificateurs doivent être habilités par des organismes religieux agréés par le ministère de l'agriculture sur proposition du ministère de l'intérieur. Toujours en raison de l'éclatement de la population musulmane et de l'absence d'une instance représentative au niveau national, l'application de ce décret reste problématique. Les seuls organismes agréés pour habilitier les sacrificateurs sont la Grande Mosquée de Paris, la Mosquée de Lyon et celle d'Evry. Cela ne suffit pas pour couvrir les besoins au niveau national. Il est prévu dans ce cas que les préfets de département agréent des sacrificateurs sur demande motivée et de façon individuelle. Des problèmes se posent particulièrement au moment de l'Aïd-el-Kébir, fête traditionnelle très suivie au cours de laquelle chaque famille doit sacrifier un animal en souvenir du sacrifice d'Abraham. Il se produit ce jour là un afflux très important dans les abattoirs de surcroît inégalement réparti sur le territoire. A cette occasion, les pouvoirs publics et les autorités locales mettent tout en œuvre pour concilier tradition et respect des dispositions réglementaires. Ainsi, certains abattoirs désaffectés peuvent être réactivés et des lieux d'abattage temporaire peuvent être aménagés. Ces mesures consensuelles ont deux inconvénients : elles mettent la France en délicatesse avec les règlements communautaires concernant cette question et peuvent à terme encourager certains musulmans à se satisfaire de situations de proximité mais non conformes aux exigences réglementaires.

Par ailleurs, et malgré ces précautions et mesures de consensus, l'abattage clandestin se développe en dehors de tout contrôle sanitaire. Le HCI cite ainsi l'exemple de la Région Nord Pas de Calais en relevant un facteur intéressant : « les facteurs identitaires et la confiance que l'acheteur accorde à certains fournisseurs défient la simple loi de l'adéquation de l'offre à la demande ». En d'autres termes, augmenter le nombre d'abattoirs agréés et mieux les répartir sur le territoire ne suffirait pas pour enrayer l'abattage clandestin.

Un autre enjeu beaucoup plus délicat et tout aussi complexe est celui du marché de la viande halal. Ce problème n'est pas pris en compte par le rapport du HCI pour des raisons obscures alors qu'il s'agit d'un enjeu financier majeur de nature à paralyser la volonté fédératrice de l'Etat pour l'islam de France.

Le marché de la viande halal est estimé à 500 000 tonnes par an hors abattage clandestin. La Mosquée de Paris, par arrêté du Ministère de l'intérieur, est responsable de la désignation des sacrificateurs salariés des abattoirs. Elle fut rejointe peu après par les Mosquées de Lyon et d'Evry dans cette mission. Ces trois Mosquées se partagent un pactole de 500 millions de francs annuels en raison d'un accord passé avec la Fédération nationale d'exploitants d'abattoirs et les autorisant à prélever une taxe d'un franc par kilo de viande halal vendue. Cette situation de monopole est dénoncée par d'autres organisations musulmanes, en particulier l'Union des Organisations Islamiques de France (UOIF) et la Fédération nationale des musulmans de France (FNMF). Ce problème fait partie des raisons qui ont poussé Michèle Tribalat, sociologue et membre du HCI, à démissionner du Haut Conseil à la fin de l'année 2000. « On ne parle pas des choses qui fâchent et risqueraient d'alimenter les fantasmes d'une opinion publique déjà mal disposée : (...) rien sur l'absence totale de transparence des flux financiers liés à la viande halal et sur l'exclusivité donnée, en contravention avec la loi de 1905, aux Mosquées de Paris, d'Evry et de Lyon... »²³.

3.10 Les influences étrangères.

L'Islam de France est, on l'a vu, éclaté en communautés établies le plus souvent sur des bases nationales ou sur la nationalité d'origine : algérienne, marocaine, turque, etc. Ces communautés gardent un lien très fort avec les pays d'origine à travers les imams et les financements.

Le Maroc est ainsi très présent par le nombre de ses imams, les plus nombreux, et par son argent. Les mosquées d'Evry et de Mantes-la-jolie ont été financées en grande partie par le Maroc.

L'Algérie parraine l'Institut de la Mosquée de Paris par la prise en charge de son budget annuel de fonctionnement d'un montant de 4 à 5 millions de francs.

²³ TRIBALAT Michèle, « Pourquoi je démissionne », Le Figaro, 6 décembre 2000, p15

En outre, les imams algériens, dont une cinquantaine sont fonctionnaires algériens, dépendent de la mosquée de Paris et exercent l'influence de leur pays sur les fidèles.

La Turquie est également bailleur de fonds d'un certain nombre de mosquées et d'imams à travers son ministère des cultes, le DITIB (Diyanet Isleri Turk-islam Birliđi), à travers le mouvement islamiste Milli Gorus qui contrôlerait en France la Mosquée de Strasbourg ou encore à travers un autre mouvement islamiste, la « tendance Kaplancie » maître de l'Institut Islamique de France à Paris.

D'autres pays exercent une influence directe en répandant largement des ressources financières sans pour autant avoir une communauté nationale significative en France. C'est le cas des pays du Golfe persique et en particulier de l'Arabie Saoudite. Cette dernière aurait ainsi versé 20 des 31 millions de francs nécessaires à la construction de la Mosquée de Lyon et continue de payer 20% de son budget de fonctionnement annuel. L'Arabie Saoudite est encore à l'origine du financement des mosquées de Lille-Sud, al-Houdà à Bordeaux, de l'Institut musulman des sciences humaines de Saint-Léger dont elle assure également 50% du budget de fonctionnement annuel. Elle finance également de nombreuses associations fondamentalistes et particulièrement les activités du bureau français de l'Organisation de la Ligue Islamique Mondiale.

Il apparaît évident que toute tendance à l'intégration et à l'évolution d'un islam composite vers un islam français restera très largement contrariée par cette situation. Abderrahim Lamchichi va jusqu'à affirmer que « la plupart de ces pays tentent, en fait, d'empêcher le processus inéluctable de l'intégration de la majorité des musulmans vivant en France. (...) Ces tentatives de tutelles étrangères constituent autant d'obstacles à l'émergence d'un véritable Islam de France autonome, intégrant les lois de la République et celles de la laïcité.»²⁴ Alain Boyer note quant à lui que « compte tenu de l'enjeu déterminant que représente cette intégration pour la France, les menées de ces Etats apparaissent comme directement contraires à l'intérêt national »²⁵.

²⁴ LAMCHICHI Abderrahim, op. cit., p 114 et 118

²⁵ Alain BOYER, L'islam en France, PUF, 1998

4 LES PROBLEMES DE FOND

4.1 La laïcité française

Avant d'aller plus avant dans l'examen des questions de fond qui se posent, il convient de rappeler les fondements de la laïcité française, historiques, juridiques et pratiques.

4.1.1 De l'Ancien Régime à la Loi de 1905

L'Eglise catholique tient une place prééminente dans la vie publique en France sous l'Ancien Régime. Avec la Révolution de 1789 cette prééminence disparaît sans pour autant que politique et religion ne soient complètement dissociées. La liberté de culte et de croyance est cependant instaurée, au bénéfice des juifs et des protestants. Jusqu'en 1795, les ministres du culte catholiques seront rémunérés par la nation mais dès 1792 la Convention et la Terreur s'attaquent violemment au clergé catholique réfractaire et parfois à l'Eglise constitutionnelle elle-même. En 1795, un décret déclare : « la République ne salarie aucun culte » dans le temps même où diverses mesures de laïcisation, même si ce terme n'existe pas encore, sont adoptées : mariage, enseignement, calendrier, assistance publique.

Le 15 juillet 1801, Napoléon signe un concordat avec l'Eglise catholique. Il implique la réunification de l'Eglise institutionnelle avec l'Eglise réfractaire fidèle au Pape ainsi qu'une entente entre l'Etat et les diverses religions. Le catholicisme devient « religion de la majorité des Français » à statut privilégié. Ses ministres du culte sont rémunérés par l'Etat, au même titre que les pasteurs protestants, après agrément par l'empereur. Le processus de laïcisation se poursuit avec la reconnaissance du mariage civil comme seul valable par le Code civil de 1810, par la prise en charge par l'Etat de l'état civil, la reconnaissance du divorce civil. Dans le domaine de l'enseignement, les lycées et universités sont créés et confiés aux laïcs.

Durant la Restauration, le catholicisme reprend un statut de religion d'Etat. Diverses mesures, telles la suppression du divorce, le contrôle des universités par

des évêques sont adoptées et donnent le signal d'une agitation contestataire violemment anticléricale qui aboutira en 1833 à la loi Guizot demandant aux communes l'ouverture d'écoles primaires communales. En 1850, la loi Falloux répond à la crainte de la bourgeoisie d'une révolution sociale et instaure la liberté de l'enseignement secondaire.

Le dernier quart du 19^e siècle verra se développer un anticléricisme profond. Le mot « laïcité » fait son apparition pour la première fois en 1871 dans le journal La Patrie et se répand dans les dictionnaires dès 1873. En 1877, Gambetta proclame : « le cléricalisme, voilà l'ennemi ! » dans un discours réclamant une école publique laïque. Diverses lois sont adoptées : repos dominical non obligatoire, ré-autorisation du divorce, disparition du caractère confessionnel des cimetières, obsèques civiles, mise en place de personnel civil dans les hôpitaux. Enfin, les lois Ferry et Goblet de 1881 et 1886 laïcisent l'enseignement : personnels civils dans les établissements publics, neutralité de l'enseignement, limitation des subventions aux établissements privés secondaires, interdiction des financements publics aux écoles primaires, disparition de l'influence de l'Eglise au sein des établissements publics. La loi sur les associations est votée en 1901, elle interdit aux congrégations religieuses d'enseigner.

La séparation des Eglises et de l'Etat est consacrée par la loi du 9 décembre 1905. Cette loi entend être selon ses défenseurs, en particulier Aristide Briand et Jean Jaurès, une loi d'apaisement et de stabilisation des relations entre la République et les cultes.

Elle reconnaît en son article premier la liberté individuelle et collective de croyance et d'exercice du culte : « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public ». La liberté de l'exercice du culte est garantie mais la loi exige dans son titre IV la création d'associations dites cultuelles. La loi du 2 janvier 1907 étendra cette autorisation à des associations régies selon la loi 1901, dites associations culturelles.

Par ailleurs la République ne différencie pas les cultes et leur assure ainsi l'égalité. Ce principe sera repris dans l'article premier de la constitution de 1958 : « La République respecte toutes les croyances ».

L'article 2 de cette loi proclame : « La République ne reconnaît ni ne salarie aucun culte. En conséquence, (...) seront supprimées des budgets de l'Etat, des départements et des communes toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes ». Sont cependant autorisées les dépenses publiques relatives aux aumôneries dans les « établissements publics tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons ».

En outre, la loi de 1905 prévoit la séparation immobilière entre les Eglises et l'Etat selon des modalités qui évolueront en raison de la résistance de l'Eglise catholique. Initialement et dès la parution de la loi, les lieux de culte non nationalisés sous la Révolution doivent appartenir aux associations cultuelles créées conformément à la loi tandis que les autres sont mises à disposition des cultes par l'Etat qui en assure l'entretien.

Cette loi ne sera pas acceptée immédiatement par l'Eglise catholique qui y verra une loi d'oppression. Il faut attendre 1923 pour l'Eglise catholique accepte les termes de la loi de 1905 en créant des associations cultuelles reconnues par l'Etat. Durant cette période l'Etat se réapproprie les biens immobiliers non échus à des associations cultuelles, celles-ci n'ayant pas vu le jour au sein de l'Eglise catholique. Ces événements ont conduit à la situation actuelle dans laquelle l'Etat et les collectivités sont propriétaires de la majorité des lieux de culte catholique en France, ceux construits avant 1905, et en assurent donc l'entretien.

4.1.2 La laïcité aujourd'hui

Le concept de laïcité reste aujourd'hui un objet de débats en France. Colloques et séminaires sont organisés afin d'en définir les contours. Il ressort de manière certaine qu'il n'est pas entendu par tous de la même manière, ce qui est pour le moins embarrassant lorsqu'il s'agit de déterminer dans quelle mesure l'Islam peut s'en accommoder.

Abderrahim Lamchichi qualifie la laïcité de « neutralité positive de l'autorité publique devant les croyances, d'une part et la garantie juridique d'une libre expression et d'un libre exercice religieux d'autre part »²⁶. Cette définition est déjà une évolution du concept initial, celui qui fonde la loi de 1905, la stricte neutralité. Cette évolution réside dans le mot « positive » qui signifie que « l'Etat

²⁶ LAMCHICHI Abderrahim, op. cit., p 143

peut et doit se positionner par rapport à la mission religieuse, en tant que fait social »²⁷. Or, selon Régis Debray, la laïcité refuse précisément de donner droit de cité au fait social²⁸. Didier Motchane affirme : « la laïcité n'est pas la tolérance ; la laïcité n'est pas la liberté de conscience ; la laïcité n'est pas la reconnaissance de l'exercice des cultes ; la laïcité ne se réduit pas à ces exigences d'une sécularisation que bien évidemment elle implique : la laïcité est l'application de l'exigence de l'égalité au monde de l'esprit (...). La laïcité n'est donc pas seulement cette sorte de vertu théologique négative qui permet (...) d'organiser l'existence pacifique des religions ; elle est la coexistence pacifique du libre examen. (...) La laïcité est consubstantielle à la République. (...) Elle réclame une argumentation qui ne se fonde en fin de compte que sur la seule juridiction de la raison »²⁹. Cette laïcité là est infiniment plus d'ordre philosophique et idéologique. Les aspects pratiques et juridiques ne sont pas rejetés mais ne sont que la conséquence du principe énoncé. A contrario, Soheib Bencheikh, théologien musulman et mufti de Marseille déclare : « La seule laïcité à laquelle l'islam en France est obligé de se conformer est la laïcité juridique, c'est à dire celle qui s'identifie à l'ensemble des lois régissant les relations (ou plutôt l'absence de relations) entre l'Etat et les religions »³⁰. Selon René Rémond, « la laïcité implique le découplage de l'appartenance religieuse de l'appartenance politique, la dissociation entre citoyenneté et confessionnalité. Ni l'Etat ni la société ne doivent prendre en compte les convictions religieuses des individus pour déterminer la mesure de leur droits et de leurs libertés ».

Jacqueline Costa-Lascoux propose une synthèse sur la laïcité³¹. Selon elle, la laïcité repose fondamentalement sur deux principes : la liberté de conscience et l'égalité de tous devant la loi. « L'idée de laïcité n'est pas immédiatement accessible. Elle suppose un cheminement philosophique : elle est à la fois unitaire dans son ambition universaliste et polysémique dans ses implications. Sa complexité tient notamment à une double polarité éthique et

²⁷ LAMCHICHI Abderrahim, op. cit., p 143

²⁸ DEBRAY Régis, « La laïcité, une exception française », Genèse et enjeux de la laïcité, Labor et Fides, 1990

²⁹ MOTCHANE Didier, « L'islam de France sera-t-il républicain ? », Islam et laïcité, Confluences Hiver 99-00, L'Harmattan

³⁰ BENCHEIKH Soheib, « l'islam face à la laïcité française », Islam et laïcité, Confluences Hiver 99-00, L'Harmattan

³¹ COSTA-LASCOUX Jacqueline, Les trois âges de la laïcité, Hachette, 1996

juridique »³². L'aspect juridique est quant à lui le plus évident historiquement et de manière pratique. C'est celui auquel se réfère Soheib Bencheikh. Ce n'en est donc qu'un volet. Concernant le volet éthique, « la laïcité est porteuse d'une certaine vision de la modernité politique. Elle participe du processus de séparation entre l'Etat et la société, elle sous-entend la distinction entre la sphère du public et le domaine privé, entre l'homme-individu et le citoyen ».

Par ailleurs, la laïcité est un concept qui a évolué avec le temps et pour lequel on distingue trois âges : une phase initiale de séparation entre le religieux et le politique, une deuxième phase de coexistence pacifique et enfin une phase actuelle dans laquelle la laïcité « traite l'expression religieuse, sa spécificité, au titre des libertés fondamentales ». Ces âges correspondent à trois métamorphoses successives : une première politique et institutionnelle, une seconde sociale et une troisième prenant en compte la dimension culturelle des droits.

La majorité des musulmans de France entend cependant la laïcité de la manière suivante :

« La laïcité est un espace de neutralité, un moment de trêve qui, au sein de la République, permet aux cultures et aux religions différentes de se côtoyer. »³³

4.2 Assimilation, intégration ou insertion ?

Ces trois termes recouvrent des réalités très différentes. Certains intervenants politiques utilisent sciemment en fonction de leur discours l'un ou l'autre d'entre eux. Pour le grand public, leur sens est moins connu et il convient donc de les définir avec précision.

4.2.1 L'assimilation

L'assimilation est un processus qui consiste à comparer l'autre à soi pour le rendre pareil. L'assimilation est un processus à deux acteurs actifs : l'assimilateur et l'assimilé. C'est également un processus de longue haleine. Cela

³² COSTA-LASCOUX Jacqueline, Opus cit., p.12

³³ KHELLIL Mohand, op. cit., p148

suppose que l'assimilé doit « renoncer aux aspects les plus voyants de sa culture d'origine (...) [et] épouser les us et coutumes du pays d'accueil »³⁴.

Le député RPR Michel Hannoun donne la première définition officielle de l'assimilation dans un rapport en 1987 : « l'assimilation vise à gommer toutes les différences. (...) Cela implique une contrainte : exiger des étrangers qu'ils abandonnent leurs valeurs pour se fondre dans un moule uniforme. (...) Il n'y a qu'aux étrangers qu'un effort est demandé. Le pays d'accueil reste égal à lui-même. Il attend passivement que les autres se décident à lui ressembler. C'est de cette façon que la France a traditionnellement répondu à la question de l'immigration »³⁵.

L'assimilation est donc le résultat d'une série d'actions conduisant à renoncer à la culture d'origine et à adopter les mœurs et coutumes du pays d'accueil. C'est « une rupture totale avec les traditions du pays d'origine mais non l'adoption de la religion dominante du pays d'accueil », c'est aussi la maîtrise de la langue française et la connaissance de la culture. « L'assimilation peut être le résultat des politiques d'insertion et d'intégration dont elle constitue l'aboutissement. »³⁶

Ce schéma a fonctionné, non sans difficultés, pour les Polonais, les Italiens ou les Espagnols européens et catholiques. Aujourd'hui, il ne fonctionne plus car les origines religieuses et géographiques de l'immigration ne sont plus les mêmes.

L'assimilation signifiait en Algérie française l'acceptation du droit commun français au lieu du droit musulman et allait souvent de pair avec une christianisation d'où les noms utilisés pour désigner les assimilés : « mtorne » retourné, traître, apostat, « kafri » infidèle ou « roumi » européen, chrétien.

Renoncer à ses origines et à sa religion n'est donc pas envisageable pour la quasi-totalité des musulmans de France.

³⁴ KHELLIL Mohand, Op. cit., p 43

³⁵ L'homme est l'espérance de l'homme, rapport sur le racisme, La documentation française, 1987 pp 119-120.

³⁶ KHELLIL Mohand, Op. cit., p 46

4.2.2 L'insertion

Pour Gilles Kepel, c'est « l'implantation dans la société française d'un groupe de populations sur une base non pas individuelle mais communautaire »³⁷.

Pour Hannon, c'est « la juxtaposition de deux entités qui ne s'interpénètrent pas. (...) Concrètement cela se traduit fréquemment par la concentration passive de populations de même origine au sein de ghettos »³⁸

Cette définition ne satisfait pas Khellil qui pense qu'il s'agit là plutôt de cohabitation. Pour lui l'insertion est un « processus de pénétration d'une société nécessaire à l'acquisition d'éléments d'existence socio-économiques, devant mettre fin à une situation d'exclusion et de marginalité »³⁹. Ce processus doit être favorisé par les pouvoirs publics. Il s'agit donc d'obtenir les mêmes droits et devoirs que les membres de la communauté d'accueil en matière sociale ou économique sans qu'ils ne renoncent à leur culture d'origine ni à leur nationalité.

4.2.3 L'intégration

Selon Mohand Kellil, l'intégration est « un processus grâce auquel un ou plusieurs individus vivant dans une société étrangère manifestent leur volonté de participer à l'édification de l'identité nationale de celle-ci qui, sur le plan économique et social, prend à leur égard toute une série de dispositions propres à atteindre cet objectif. »⁴⁰

Cela suppose « le partage d'un certain nombre de valeurs fondamentales (...) sans que chacun renonce aux éléments fondamentaux de sa propre culture dans la mesure où ces derniers ne sont pas incompatibles avec les droits de l'homme ».

L'intégration est un processus spécifique qui ne gomme pas les spécificités culturelles, sociales et morales mais les prend en compte. L'immigré doit s'adapter aux normes et valeurs de la société française afin de « vivre dans cette société dont il a accepté les règles et dont il devient un élément

³⁷ A l'ouest d'Allah, Seuil, 1987, p 382

³⁸ L'homme est l'espérance de l'homme, rapport sur le racisme, La documentation française, 1987

³⁹ *ibid.*, p 57

⁴⁰ *ibid.*, p52

constituant »⁴¹. C'est la raison pour laquelle, selon le HCI, « une politique d'intégration implique l'adhésion de tous à un minimum de valeurs communes, l'acceptation individuelle et collective d'un cadre global de référence »⁴². A terme, l'intégration signifie l'acquisition de la nationalité française car La France est un Etat-nation et par conséquent la nationalité française est un facteur de l'identité.

Par ailleurs, le HCI note que l'intégration à la française obéit « à une logique d'égalité et non à une logique de minorités », logique fondée sur l'héritage de la Révolution. La France est une République une et indivisible et ne peut donc reconnaître l'existence de communautés ethniques. Il s'agit là d'une différence fondamentale avec les concepts d'intégrations anglo-saxons qui sont des intégrations de minorités contrairement à l'intégration à la française qui intègre des individus.

Ce processus peut conduire au bout de plusieurs générations à l'assimilation. Il suppose néanmoins une participation active du pays d'accueil dans les domaines de la scolarisation, de la formation, de l'emploi, etc.

4.3 L'islam en lecture littérale

Nous avons mis en évidence la diversité de l'islam. Il n'existe pas un islam monolithique comme le voit Samuel Huntington dans son célèbre ouvrage, « Le choc des civilisations », mais au contraire une extrême variété d'islam, selon les pays, les cultures, les époques et les interprétations qui sont faites des textes sacrés.

Il existe cependant une lecture intégriste au sens étymologique du terme, c'est à dire qui prétend véhiculer l'intégralité du message musulman sans altération ni ajout, posséder la vérité ultime et fondamentale. Cette lecture « littéraliste » de l'islam se décline sur la planète sous des formes diverses. En France, une partie, encore minoritaire selon la plupart des observateurs, mais active et prosélyte, des musulmans déclinent l'islam selon cette vision.

⁴¹ HCI, Pour un modèle français d'intégration, La documentation française, 1991, p 18

⁴² HCI, Pour un modèle français d'intégration, La documentation française, 1991, p 18

Des clés de compréhension de cette lecture de l'islam peuvent être fournies par l'introduction à la version bilingue français-arabe du Coran publiée en Arabie Saoudite par la présidence générale des Directions des recherches islamiques, de l'ifta, de la prédication et de l'orientation religieuse :

« Le Saint Coran a été un livre inaltéré et révélé par le Tout-Sage, le Très-Digne de louange, son application stricte et intégrale procure au fidèle la dignité dans ce monde et la félicité dans l'Au-delà. (...) C'est le Livre d'Allah qui englobe des questions très variées, notamment le dogme, la Loi (Chari'a), la Morale, (...). Le Coran est la parole incréée d'Allah destinée à tous les humains (...). Le Coran se reconnaît par ses caractères d'universalité et de perfection. (...) Le Coran est une Constitution Suprême qui organise la vie, tant spirituelle que temporelle, des musulmans vivant dans la Cité-Etat. (...) Le texte sacré contient une Morale très élevée soutenue et défendue par un Corpus juris aux règles juridiques précises et détaillées faisant de lui une discipline scientifique très élaborée. »

On trouve dans ces quelques lignes les points clés qui constituent les lignes de forces de la pensée intégriste : caractère divin des textes (interdiction d'adapter), perfection des textes (recouvrent tous les domaines), universalité (s'adresse à tous les hommes), corpus juris élaboré (codifie le statut personnel et le droit) et enfin mélange du temporel et du spirituel, du religieux et du politique. « Pour les islamiques, la loi fait partie intégrante de la religion qui n'est pas concevable sans elle. La loi est d'essence divine et non humaine, elle naît de révélations et non de décrets. Elle ne peut donc être annulée ou abrogée, modifiée ou amendée»⁴³.

Des prises de position tout à fait explicites ont été diffusées par les « théoriciens » intégristes. Ainsi, en novembre 1990, dans le quotidien du Front Islamique du Salut (FIS), Al Mundiqlh, Ali Benhadj écrit : «L'une des plus dangereuses calamités [qui affligent les musulmans], c'est qu'ils reprennent à leur compte des doctrines impies et des hérésies intellectuelles dangereuses que Dieu n'a investies d'aucun pouvoir. (...) Et parmi ces hérésies intellectuelles nauséabondes qui ont subjugué l'esprit des gens et se sont emparées de leur cœur, il y a la démocratie dont ils font l'éloge du matin au soir sans prendre garde

⁴³ MUSULMANS EN EUROPE Sous la direction de Bernard Lewis et Dominique Schnapper, Actes sud, 1992, p 12

à ses poisons mortels et à ses origines impies ». Cet article était intitulé « Briser la tête à la doctrine de la démocratie » !

En France un tel discours se rencontre au sein d'instances, fédérations ou associations. En 1993 par exemple, le texte d'orientation du rassemblement de l'UOIF contenait ces lignes :

« L'oumma qui voit le monde entier s'agiter dans tous les sens et s'effondrer sous le joug de l'oppression politique et économique, a pour devoir, elle qui épouse l'islam en tant que doctrine politico-spirituelle, de prendre en charge la mission de sauver l'humanité de la servitude, du malheur et de l'absurde. (...) L'Etat islamique, seule et unique voie pour libérer l'oumma et répandre la lumière dans le monde est une obligation de l'islam. (...) L'établissement de la loi islamique [est] une priorité. »⁴⁴

Ces organismes développent des stratégies de communautarisation dans le but de recréer une communauté islamique à l'intérieur d'un état païen. Il s'agit d'une stratégie de rupture qui refuse l'intégration en négociant avec l'Etat l'autonomie d'espaces islamisés régis par les principes de l'islam orthodoxe et « acceptant la situation de ghetto comme une hégire intérieure, manière symbolique et un peu schizophrénique de vivre la situation d'islam minoritaire »⁴⁵.

On comprend aisément qu'une telle conception de la religion musulmane et de ses textes sacrés ne peut qu'être en contradiction avec le cadre laïque et républicain français. C'est le point de vue qu'exprime Abderrahim Lamchichi de manière radicale et définitive :

« La lecture islamiste (ou néofondamentaliste) de la religion est absolument antinomique avec les fondements de l'Etat laïque et démocratique »⁴⁶.

⁴⁴ Cité par Gilles KEPEL, *A l'ouest d'Allah*, Points Seuil, 1994, pp 304-305

⁴⁵ Mohand KHELLIL, *op. cit.*, p 82

⁴⁶ Abderrahim LAMCHICHI, *op. cit.*, p 46

4.4 La Charia et les conflits de droit

4.4.1 La Charia

« Si le principe de la laïcité est aujourd'hui bien accepté, c'est à l'intersection des libertés individuelles et du droit public que surgissent les divergences. Pour beaucoup, le législateur ne saurait ignorer des principes jugés supérieurs à la loi des hommes »⁴⁷. Cette affirmation de Jacqueline Costa-Lascoux montre que, même dans le cas de l'acceptation du cadre laïque, se pose le problème du conflit du droit civil républicain et du droit divin qui peut lui être parfois jugé supérieur.

En effet, indépendamment de la lecture intégriste de l'islam, la question de savoir si l'observation de la loi divine ou Charia est compatible avec le respect des lois françaises se pose. Pour un musulman, « la pratique de l'islam représente plus que le culte. Elle concerne l'ensemble des manières de vivre, prescrites en détail par les textes sacrés. »⁴⁸ Les lois de la charia sont-elles donc applicables lorsque l'on vit en pays non musulman ?

L'ensemble des prescriptions légales contenues dans les deux références de l'islam, le Coran, texte révélé et la Sunna, recueil de traditions relatives aux faits et gestes du Prophète, constituent la Charia. Or ces prescriptions légales ne couvrent pas l'ensemble des domaines juridiques et ne suffisent pas à édifier une constitution ou un code juridique. C'est la raison pour laquelle le Fiqh, qui est réellement le droit musulman s'attache, à élaborer ce droit à partir de ces deux sources. Deux domaines sont clairement différenciés : la pratique du culte et le domaine des affaires sociales.

En ce qui concerne le domaine du culte et de la pratique, les prescriptions sont précises et ne souffrent que d'interprétations. Il n'est alors permis au croyant que ce qui est fondé par les sources et doit s'en tenir à la lettre de celle-ci. Les problèmes liés à ce domaine concernent donc les aspects immédiatement visibles de la revendication identitaire tels que le respect des piliers de l'islam, revendications dont les déclinaisons ont été étudiées supra.

⁴⁷ COSTA-LASCOUX Jacqueline, Opus cit., p.20

⁴⁸ MUSULMANS EN EUROPE Sous la direction de Bernard LEWIS et Dominique SCHNAPPER, Actes sud, 1992, p 26

Dans le domaine des affaires sociales, qui recouvre la filiation humaine, la famille et les biens, les choses sont différentes. Il apparaît que les prescriptions sont moins nombreuses et moins précises. Selon Tariq Ramadan, le principe est que ce qui n'est pas interdit est admis. L'ijtihad permet, à partir des orientations générales contenues dans les sources et par un effort rationnel d'adaptation au contexte, l'élaboration de règles juridiques précises.

La compatibilité de la Charia aux lois d'un pays laïque se mesurera donc à l'interprétation, l'ijtihad, qui sera faite des sources. On comprend que celle-ci peut être envisagée d'une infinie variété de façons fort différentes voire contradictoires. A titre d'exemple, Tariq Ramadan pense que la Charia est la référence qui oriente la pensée et l'intelligence vers un travail d'adaptation. La Charia serait au droit musulman ce que la déclaration des Droits de l'homme est au code civil. Selon lui, il est possible et obligatoire que cette intégration légale, « adaptation du droit et de la jurisprudence musulmans dans la situation de vie que les musulmans connaissent en Europe » réussisse au prix d'un « exercice très délicat, très pointu, d'adaptation du fiqh en situation minoritaire »⁴⁹. Il reconnaît néanmoins qu'« il y a des postures à l'intérieur du champ de référence juridique musulman qui sont très réactionnaires »⁵⁰.

Les principales difficultés apparaissent dans le domaine de la famille (mariage, divorce, filiation, etc.) et dans le domaine de l'économie (les biens, la gestion des finances). C'est donc dans ces deux domaines qu'apparaîtront des situations conflictuelles.

4.4.2 Le statut personnel et les conflits de droit

Le droit français prévoit l'application du droit du pays d'origine en matière de statut personnel aux étrangers résidant sur le sol français, sauf lorsque l'ordre public est concerné. Ce domaine du statut personnel recouvre les sujets relatifs à la famille et déjà évoqués précédemment. En vertu de ce principe, le problème des conflits de droit se pose non seulement aux français musulmans cherchant à

⁴⁹ Tariq RAMADAN, « Islam minoritaire, islam majoritaire » in Islam et laïcité, Confluences Méditerranée, Hiver 1999-2000, p 68-69

⁵⁰ ibid., p 60

accorder loi divine et droit français mais également aux étrangers originaires de pays musulmans dont les lois s'inspirent des prescriptions de la Charia.

Pour les étrangers, la situation est complexe car la variété des pays concernés signifie une différence d'écoles juridiques musulmanes ainsi que des coutumes locales diverses qui, mêlées au droit lui-même, rendent encore plus complexe son application par les juges français lors de litiges au sein de familles musulmanes étrangères. Par ailleurs, le droit étranger évolue souvent sans toutefois que les juges ou les intéressés n'en soient conscients. Enfin, les étrangers immigrés en France manquent de connaissance du droit musulman et n'en ont qu'une image très grossière et déformée, dévalorisant celui-ci par contre coup.

4.4.2.1 La polygamie

La polygamie est un droit reconnu par la Charia et justifié par le souci d'assurer une filiation (stérilité), le souci de lutter contre l'adultère et celui de justice sociale envers les veuves et les orphelins. Droit reconnu, il n'est en aucun cas une obligation. Reconnue par le droit marocain, algérien, sénégalais et malien, un mariage polygamique à l'étranger produit effet en France. En revanche, cette situation s'oppose en principe à l'acquisition de la nationalité française et le regroupement des épouses sur le territoire français n'est accepté que pour la première d'entre elles, contrairement aux enfants qui sont tous admis sur le territoire quelque soit le rang d'épouse de leur mère. Elle positionne les immigrés polygames réguliers dans une situation sociale et identitaire délicate et les irréguliers dans une situation inextricable. Elle favorise le développement de maltraitances des femmes ou des enfants et le détournement de la loi afin de bénéficier d'aides sociales avantageuses. Elle est enfin contraire aux principes de non-discrimination et d'égalité des sexes.

Cependant, la pratique du mariage polygamique diminue dans les pays d'origine eux-mêmes : il serait passé d'un taux de 64% des mariages pratiqués en Algérie en 1911 à 3% aujourd'hui et se situe à 5% au Maroc. Cette pratique est par ailleurs très largement abandonnée par les immigrés de la deuxième génération plus proche des repères du pays d'accueil et qui n'y voient qu'une coutume « archaïque » en désaccord avec ceux-ci.

4.4.2.2 La filiation

La reconnaissance des enfants naturels ou des enfants nés avant mariage ne peut s'effectuer dans le droit musulman mais elle est valide dans le droit civil français. Cette raison pousse un nombre important de musulmans à utiliser cette possibilité pour déclarer tardivement des enfants nés avant mariage. Cela leur permet en effet d'être en accord avec les principes musulmans tout en bénéficiant du droit français, et en particulier de la simplification de la régularisation du séjour et de l'acquisition de la nationalité française.

4.4.2.3 La contrainte matrimoniale

Le consentement de la mariée est très souvent donné lors de mariages musulmans par le tuteur qui représente celle-ci. Le marié exprime en revanche lui-même le sien. Cette situation conduit à des mariages arrangés et contraints contractés sans le consentement de la jeune femme. Une illustration récente de ce genre de pratique fut donnée en 2000 lorsqu'une jeune lycéenne d'origine africaine ne réapparut pas au sein de son lycée à l'issue de vacances scolaires passées dans son pays d'origine. La mobilisation de ses camarades, puis des médias et des autorités de l'Etat avaient alors permis à la jeune fille de rentrer en France terminer ses études malgré l'avis de sa famille qui avait « arrangé » un mariage pour elle. Cette pratique est en contradiction avec les principes du droit français ainsi qu'avec la Convention européenne des droits de l'homme. Elle est d'autant plus condamnable que, selon certains juristes musulmans, elle est en contradiction avec la Charia qui déclare qu'un mariage ne peut se faire sous la contrainte⁵¹. Le mariage forcé serait en réalité un détournement du devoir de représentation du tuteur pour des raisons tenant plus de la coutume ou d'un désir d'affirmation de l'autorité paternelle ou fraternelle au sein de la famille. Selon Soheib Bencheikh, « le mariage forcé non seulement n'a pas le moindre fondement en islam, mais il est explicitement interdit et juridiquement nul »⁵².

⁵¹ Un hadith dit : « la vierge n'est mariée qu'avec son consentement » Cité par Soheib Bencheikh, in Marianne et le Prophète

⁵² Soheib BENCHEIKH, op. cit., p 139

4.4.2.4 L'héritage

Les questions relatives à la succession sont précisément et explicitement abordées dans la Charia. Les règles dictées sont en revanche en désaccord avec le droit civil français. La France prévoit l'application du droit français lorsque l'héritage concerne des biens immobiliers situés sur le territoire français. Cela est également le cas des biens mobiliers lorsque le défunt est domicilié en France.

Par ailleurs, l'application des prescriptions musulmanes est difficile en raison de leur complexité. C'est la raison pour laquelle un nombre croissant d'étrangers musulmans demandent eux-mêmes l'application du droit civil français.

En conclusion, il apparaît que dans la pratique, il est fait de plus en plus appel au droit civil français par les étrangers musulmans, pourtant sujets à l'application du droit de leur pays. « Cela signifie qu'une distinction est opérée entre le droit musulman et la confession musulmane, avec souvent un jugement de valeur négatif sur le droit musulman »⁵³ par les musulmans eux-mêmes.

5 QUELLES REPONSES ?

5.1 Les réponses aux revendications

Il apparaît que, de manière générale, le dispositif législatif et juridique français suffit aujourd'hui à répondre aux besoins exprimés par les musulmans de France. Ce point de vue est défendu par la plupart des intellectuels musulmans ayant étudié cette question. Tariq Ramadan écrit : « Tant sur le plan privé que sur le plan public, il est permis de répondre aux obligations premières de l'islam avec, de surcroît, sur le plan social et politique une liberté que bien souvent, on ne trouve pas dans les pays d'origine, dans les pays islamiques »⁵⁴.

Par ailleurs, créer des mesures de soutien juridiques en faveur du culte musulman serait en contradiction avec les principes laïques de neutralité envers les religions. Cela impliquerait une remise à plat de la loi de 1905 qui n'est, selon

⁵³ Jacqueline COSTA-LASCOUX, « Le statut personnel et les conflits de droit » in *Laïcité et islam*, La ligue, Décembre 2000

⁵⁴ Tariq RAMADAN, *Les musulmans dans la laïcité*, Tawhid, 1998, p 149

le HCI, « ni praticable ni opportune ». Soheib Bencheikh estime également qu'il n'est pas nécessaire de changer les lois : « rien ne nous oblige, à mon avis, à modifier les lois laïques telles qu'elles existent aujourd'hui, modifications qui risquent de soulever une controverse passionnelle sinon dangereuse »⁵⁵.

C'est donc dans le cadre législatif et juridique actuel que des solutions doivent et peuvent être trouvées.

5.1.1 Les lieux de culte

Concernant les lieux de culte, il convient de convaincre les autorités locales de tout mettre en œuvre pour que les aspirations légitimes des musulmans à exercer leur culte dans des lieux décents soient satisfaites, et ce dans le cadre strict des possibilités offertes par la loi. Cela signifie en premier lieu un effort de dialogue et de concertation ouverte, franche et positive de façon à obtenir le consensus des différentes parties, en particulier des riverains souvent à l'origine des obstructions. Il ne s'agit pas cependant d'aider financièrement les musulmans à construire des mosquées, ce qui reste contraire à la loi de 1905. En revanche les municipalités peuvent faciliter l'exercice du culte en évitant toute obstruction par refus de permis de construire ou par usage abusif du droit de préemption.

Il existe par ailleurs une possibilité offerte aux mairies de mettre gratuitement à disposition d'associations cultuelles des terrains dans le cadre de baux dits emphytéotiques. Ces terrains, et les biens immobiliers construits par les bénéficiaires de ces baux, reviennent à la collectivité après une durée de 99 ans. Cette possibilité, déjà utilisée au profit des cultes chrétiens ou juifs, doit pouvoir être utilisée également au profit des musulmans.

Enfin, les préfets peuvent être à même de juger de la légalité de mesures restrictives prises par les municipalités avec, si nécessaire, la possibilité d'agir au moyen de la procédure d'urgence de sursis à exécution figurant dans le Code général des collectivités territoriales.

On voit donc que les difficultés rencontrées par les musulmans ne sont pas du ressort de la loi ou du droit mais sont des difficultés d'ordre politique ou financier. Les ressources financières acquises et les réticences locales

⁵⁵ Soheib BENCHEIKH, Marianne et le Prophète, Grasset, 1998, p 121

surmontées, rien ne s'oppose en théorie à l'édification de lieux de culte musulmans en France.

5.1.2 Les cimetières

La circulaire du Ministère de l'intérieur du 28 novembre 1975 a autorisé l'existence de carrés musulmans sous réserve de l'autorisation du maire. Cette circulaire est relativement bien appliquée et le nombre de carrés musulmans au sein des cimetières communaux augmente régulièrement.

L'exigence relative à l'interdiction d'exhumation semble la plus délicate à satisfaire et donne lieu à des difficultés particulières. Le HCI recommande un « devoir de délicatesse » de la part des communes envers les familles des défunts lorsque des corps doivent être exhumés et déplacés. Il recommande par ailleurs au Ministère de l'intérieur de sensibiliser les communes sur ce point et de pousser les autorités religieuses musulmanes à réfléchir sur les adaptations aux principes de l'islam et aménagements à apporter aux ossuaires afin de régler de manière définitive ce problème.

On pourrait ajouter que la possibilité est offerte à chacun d'acheter une concession perpétuelle dans un cimetière communal pour une somme qui ne semble pas inaccessible, même à des revenus modestes. Le risque d'exhumation ne subsiste alors que dans le cas d'abandon de la sépulture, ce qui ne devrait pas se produire au sein d'un carré musulman.

5.1.3 Le port apparent des signes religieux

Il s'agit concrètement, on l'a vu, du port du voile dans les établissements scolaires. Ce problème présente toujours un point de friction important entre partisans d'une certaine laïcité française, une partie des musulmans et les autorités publiques.

Le HCI se contente dans son rapport sur l'islam de rappeler quelques principes généraux sans apporter de solution. Il rappelle dans un premier temps le droit des élèves à la liberté d'expression tant que celle-ci ne provoque aucun trouble, ne relève pas du prosélytisme et ne s'oppose pas aux obligations scolaires. Il appelle ensuite au respect des dispositions juridiques définies par le conseil d'Etat avec, en corollaire le souci de former les enseignants à celles-ci lors de séminaires. Il donne enfin un avis contraire à toute interdiction générale du port

de tels signes. La position ainsi dégagée comporte un inconvénient majeur qui est, comme nous l'avons déjà souligné, le fait de laisser seuls devant la prise de décision les chefs d'établissement et les enseignants. Une telle situation n'est pas acceptable. Il serait au contraire positif que l'Etat détermine très clairement comment définir le caractère ostentatoire d'un signe religieux ou son caractère prosélyte. Cela paraît cependant très difficile et très peu vraisemblable aujourd'hui.

Un demi-traitement juridico-administratif de la question ne nous paraît donc pas en mesure d'apporter une solution durable à ce problème.

En revanche, une solution définitive pourrait être apportée à travers trois axes :

1. Autorisation du port du voile dans la mesure où il s'agit d'un acte librement consenti de la part des intéressées. Au nom du droit d'expression et de la liberté de croyance, « il faut donner le droit aux jeunes filles de pratiquer leur religion si elles comprennent que cette pratique exige qu'elles portent le voile »⁵⁶. Cette position se trouve de plus en accord avec la jurisprudence des tribunaux administratifs et du Conseil d'état qui donne le plus souvent raison aux exclues.
2. Décrispation des tenants de l'interdiction totale du voile au nom de la laïcité. Nous pensons en effet, avec Tariq Ramadan, qu'il est difficile de « penser que les filles qui désirent porter le voile dans les écoles françaises mettent tellement en danger les grands principes de la laïcité »⁵⁷. Nous pensons au contraire que cette crispation tient dans des motifs historiques et idéologiques qui poussent à nier le fait religieux et à le rejeter exclusivement dans la sphère « non-visible » et non pas dans la sphère privée.
3. Dialogue avec les intéressées afin de déterminer le caractère volontaire ou imposé de leurs actes. Seuls des actes manifestement imposés seront alors de nature à engager des actions pédagogiques et éventuellement juridiques. Enfin, il faut éviter à tout prix les mesures d'exclusion qui, en fin de compte nuisent aux élèves et leur enlèvent la

⁵⁶ *ibid.* p173

⁵⁷ Tariq RAMADAN, *op. cit.*, p 145

seule chance qu'elles peuvent avoir d'une part de côtoyer des camarades d'horizons différents et d'autres part de recevoir une éducation facteur indispensable d'ouverture et d'intégration.

5.1.4 Les programmes scolaires

Aucune concession ne peut, en revanche être accordée dans ce domaine. La position du HCI est très claire dans ce domaine et doit être suivie : « il n'est pas question d'admettre (...) que le contenu des savoirs soit fonction des situations des élèves ou des familles. Des comportements visant à contester la fonction pédagogique de l'école sont de nature à justifier légalement (...) une sanction disciplinaire ».

Cette mesure peut en outre être tout à fait acceptée par les musulmans détachés de toute arrière pensée fondamentaliste ou communautariste. Écoutons ce qu'en pense Tariq Ramadan : « [En France,] les possibilités d'acquisition de savoir et de savoir-faire sont à nulle autre pareille. Le système scolaire public et obligatoire, malgré tous ses défauts, permet un apprentissage qui forme la personnalité de chacun. Pour le musulman, il forme avec la formation religieuse, la totalité du champ dans lequel il peut puiser, par le rappel des références, les modalités qui lui permettront de vivre avec son époque »⁵⁸. Par ailleurs, « il ne s'agit pas de s'enfermer dans des revendications qui finissent pas mener l'essentiel au secondaire et qui ne peuvent mener qu'à des raidissements ». Concrètement, « les cours de biologie peuvent contenir des enseignements qui ne sont pas en accord avec les principes de l'islam. Il en est d'ailleurs de même pour les cours d'histoire ou de philosophie. Il ne s'agit pas de vouloir en être dispensé »⁵⁹. Tariq Ramadan pense qu'une formation parallèle doit être offerte aux enfants afin de leur apprendre les réponses de l'islam sur ces questions. Cela ne peut bien entendu être du ressort de l'éducation dispensée à l'école mais reste du ressort des parents qui complètent et enrichissent la formation des enfants selon leurs convictions politiques ou religieuses.

⁵⁸ *ibid.*, p 151

⁵⁹ *ibid.*, p 175

5.1.5 Les jours fériés

S'il est inopportun de modifier le calendrier scolaire et celui des jours fériés qui se base sur celui des grandes fêtes chrétiennes, il est tout à fait possible d'accorder aux musulmans, élèves, étudiants ou salariés, certaines facilités. L'administration diffuse tous les ans la liste des grandes fêtes religieuses des différentes confessions. Le Conseil d'Etat a confirmé qu'aucune réglementation ne saurait « avoir pour effet d'interdire aux élèves qui en font la demande de bénéficier individuellement des autorisations nécessaires à l'exercice d'un culte ou à la célébration d'une fête religieuse dans le cas où ces absences sont compatibles avec l'accomplissement des tâches inhérentes à leurs études et avec le respect de l'ordre public dans l'établissement »⁶⁰. Les difficultés qui subsistent sont donc de l'ordre de la mise en œuvre pratique de ces dispositions, laquelle nécessite dialogue et bonne volonté réciproque.

5.1.6 Les aumôneries

Nulle disposition législative ou réglementaire ne s'oppose à la présence d'aumôniers musulmans dans les établissements concernés. L'article 2 de la loi de 1905 autorisant même le financement public : « Pourront être inscrites aux dits budgets (de l'Etat, des départements et des communes) les dépenses relatives à des services d'aumônerie ». Le problème réside donc dans le choix des aumôniers. En l'absence d'instance représentative de niveau national, le HCI se contente de recommander aux administrations centrales et locales de recenser leurs besoins en la matière et à prendre contact avec les autorités religieuses, ce qui implique nécessairement un important travail de concertation et de dialogue afin de trouver des accords. On peut ajouter que, si les administrations peuvent effectuer cette démarche, il revient aux musulmans eux-mêmes de dégager des accords internes afin de bénéficier des dispositions de la loi de 1905.

5.1.7 Le statut et la formation des imams

Dans le domaine de la formation des imams, le HCI rappelle que : « Les pouvoirs publics ne sont ni légitimes ni compétents pour intervenir. Ils peuvent seulement créer les conditions permettant aux candidats à la fonction d'imams de

⁶⁰ Conseil d'Etat, 13 mai 1992, Consistoire central

trouver, en France, la formation nécessaire ». Rappelons qu'il existe déjà en France deux instituts : l'Institut européen des sciences humaines créé en 1990 et situé dans la Nièvre et l'Institut d'Etudes Islamiques de France à Paris.

La solution la plus souvent évoquée consisterait à bénéficier du statut particulier de l'Alsace qui a conservé son régime concordataire en raison de son rattachement à l'Allemagne en 1905. Ce régime permettrait l'existence d'un enseignement de théologie musulmane dans le cadre de la faculté de Strasbourg. Cet enseignement répondrait aux critères universitaires français et permettrait de surcroît l'étude de l'islam dans le cadre de la modernité à travers l'Ijtihad. Ce projet rencontre des réticences fortes de la part de certains milieux laïques « peu convaincus de la nécessité de consacrer l'argent des citoyens à former des imams – pas plus que des prêtres, pasteurs ou rabbins »⁶¹. Il est également critiqué par une partie des associations musulmanes « peu désireuses que des imams « républicains » s'imposent dans le champ de l'islam en France »⁶².

Il demeure probablement la seule solution à terme pour obtenir que des imams francophones, possédant une culture en phase avec celle de la France et ayant effectué une exégèse dégagée de tout immobilisme dogmatique ou culturel des textes sacrés.

Le Groupe de travail « Ministres du culte » propose dans son rapport d'étape d'avril 2000 des orientations relatives au statut et à la formation des imams parmi lesquelles nous semblent pertinentes :

- la réglementation de l'entrée en France des imams étrangers,
- la clarification des statuts et des rapports entre les imams et les associations qui les emploient,
- l'exigence d'une connaissance minimale de la langue, des institutions et du cadre français pour les étrangers,
- des formations complémentaires pour les imams étrangers avant d'exercer en France.

On pourrait terminer l'examen de ce point en laissant la parole à Soheib Bencheikh : « L'imamat en France constitue un problème difficile à régler. La solution est que la France doit former ses propres imams et ulémas. Non

⁶¹ Gilles KEPEL, op. cit., p 301

⁶² ibid. p 301

seulement je propose leur formation en France, mais aussi la mise sur pied d'un examen indispensable des imams déjà en exercice [afin de] vérifier leurs connaissances religieuses, leur apprentissage du Coran et leur maîtrise de la langue française »⁶³.

5.1.8 L'abattage rituel et la viande halal

Face aux recommandations de la Commission européenne, l'existence d'installations temporaires d'abattage ne peut être une solution à terme. La solution proposée par le HCI est la coordination interdépartementale permettant de répartir la charge habituellement constatée lors de l'Aïd sur des abattoirs de départements moins concernés par cet événement. Ainsi des réservations d'animaux pourront être faites par les familles avant que les bêtes ne soient réparties dans différents abattoirs et ne reviennent ensuite à leur acheteur. De telles expériences ont déjà été menées avec un certain succès au niveau local et doivent être généralisées. En parallèle, l'abattage clandestin doit être combattu et sanctionné.

Le respect des règles nationales et communautaires dans les domaines de l'hygiène, de la sécurité alimentaire, de la protection des animaux et du respect de l'environnement pourra être de cette façon assuré.

Le problème des flux financiers liés au marché de la viande doit également être pris en compte par les autorités. Le monopole des Mosquées de Paris, de Lyon et d'Evry est-il légitime ? Quels sont les circuits empruntés par les taxes perçues ? Le manque de transparence auquel fait allusion Michèle Tribalat ne peut demeurer en l'état.

5.1.9 Les influences étrangères

Il est aujourd'hui indispensable que l'islam français entre dans un âge d'autonomie financière et par conséquent politique envers ses pourvoyeurs de fonds étrangers. Nous avons souligné dans l'analyse initiale du problème que l'évolution d'un islam composite vers un islam français ne pourra probablement se faire qu'à ce prix. Rien ne s'oppose aujourd'hui à ce que cette évolution se fasse. Le statut d'association culturelle choisi par la majorité des associations

⁶³ Ibid. p 204

musulmanes facilite l'octroi de subventions et financements publics même si cette voie n'est pas la meilleure. Elle peut constituer une aide à la transition vers une certaine autonomie. Cela ne se fera qu'avec une réelle volonté des musulmans de France eux-mêmes de prendre leur destin en main. Si cette volonté paraît utopique à court terme pour les musulmans étrangers récemment arrivés sur le territoire français, en particulier les Turcs, et peu enclin à couper le lien ombilical avec le pays d'origine, il n'est pas impossible que les années à venir voient cette volonté s'affirmer chez les musulmans de nationalité française. Ainsi verrait-on la construction d'édifices religieux construits exclusivement à l'aide de fonds obtenus par des dons de fidèles à l'instar, pour le culte catholique, de la cathédrale Notre-Dame de Pentecôte à la Défense dont le coût a avoisiné les 35 millions de francs.

5.2 Intégration sociale, religieuse, identitaire ?

Selon le HCI, « la République n'a pas à intégrer les religions ».

A ce titre et en théorie, l'intégration des musulmans en France ne peut s'envisager en effet en terme de communauté religieuse pour les raisons évoquées : choix d'un modèle français d'intégration privilégiant les individus et laïcité de la république qui rejette dans la sphère privée la croyance religieuse. Il ne s'agit donc pas uniquement d'intégrer des musulmans mais des individus dotés d'une identité particulière dont l'un des traits est la religion au sein du « creuset français ». Il y dans cette intégration des individus deux niveaux : l'intégration sociale et l'intégration identitaire.

La première doit aboutir à l'obtention d'un niveau de vie en accord avec celui de la société d'accueil et à un « agir » de citoyen. Cela signifie d'une part l'apprentissage de la langue, une éducation de qualité, une formation, un emploi légal rémunéré et d'autre part la compréhension et le respect des droits et des devoirs. L'école joue ici un rôle fondamental lorsqu'elle permet de répondre à une partie de ces attentes. Or, même si un certain nombre de musulmans ont réussi cette intégration sociale, force est de constater aujourd'hui que la majorité est cantonnée à une sous-éducation, des logements précaires au sein de ghettos, « les fameuses banlieues difficiles », des emplois peu qualifiés et peu rémunérés et que les jeunes dont les médias décrivent les « incivilités » sont de culture

musulmane. Alors que, dans le cas des maghrébins, les immigrés de la première génération ont constitué une immigration « de travail » et ont pensé, dès lors que l'idée d'un retour s'effaçait, amorcer cette intégration sociale grâce à l'éducation reçue par leurs enfants, ceux-ci ont rejeté le modèle parental, récusant les conditions de travail jugées peu valorisantes de leurs parents et ont rejeté de la même façon la société et ses manifestations les plus visibles telles l'école, les institutions et ses représentants (police, pompiers, contrôleurs RATP, professeurs, etc.). La plupart d'entre eux ne voient donc plus que des valeurs négatives dans la société : discrimination, rejet, marasme social. Pour cette catégorie de musulmans, l'intégration sociale est en panne. Nombre de ces jeunes sont en voie de « ghettoïsation à l'américaine » c'est à dire de repli sur soi dans le sein protecteur de la cité qui élabore ses propres règles, lois, principes de fonctionnement et signes d'appartenance, en marge de la société. On parle de zones de non-droit dans lesquelles les forces de l'ordre hésitent à intervenir ou n'interviennent déjà plus.

La seconde exige une recomposition identitaire des intéressés qui doivent redéfinir une identité en puisant dans leurs références identitaires variées et complexes parmi lesquelles figurent la culture d'origine, celle du pays d'accueil, et la religion. L'intégration identitaire devra aboutir à une conscience des musulmans français d'être pleinement français et pleinement musulmans. Cela nécessite une réflexion sincère approfondie, une prise de conscience des mutations, une redécouverte de la véritable identité culturelle et religieuse souvent méconnue par les jeunes qui se sont « bricolé » des identités de sous-culture.

Cette recomposition ne se fera concrètement et durablement qu'avec l'intégration de l'islam en tant que religion dans le paysage religieux et culturel français. C'est la raison pour laquelle, si la République n'a pas à intégrer les religions, elle doit néanmoins faciliter ce processus.

5.3 Un islam moderne

Cette intégration religieuse de l'islam en France se fera d'autant plus facilement que les musulmans feront de leur côté un effort d'adaptation, voire de relecture de leur religion au bénéfice des possibilités offertes par le cadre laïque,

républicain et démocratique. De nombreux intellectuels et notables musulmans ont commencé ce travail d'analyse critique. Il s'agit évidemment d'un travail délicat et risqué car les mentalités de la plupart des musulmans ne sont pas prêtes à accepter cela.

Cet travail de relecture a été initié par Ali Abderraziq au début du XX^e siècle. Né en Egypte en 1888. Il publie en 1925 un ouvrage, « Islam et fondements du pouvoir » dans lequel il défend la laïcité de l'intérieur de l'islam et au nom de ses préceptes à partir des textes sacrés et de l'histoire des premiers musulmans. Il conclut, à la lumière d'une critique historique des événements fondateurs de l'islam, que des générations de musulmans ont pensé que l'islam définissait un système politique parce que le Prophète avait dirigé sa communauté ainsi. Or rien ne justifie dans les textes sacrés cette conception de l'islam, si ce n'est cette expérience historique limitée à une époque et à un lieu donné. Un certain nombre d'autres intellectuels musulmans continueront sur cette voie. Selon Abdou Filaly-Ansary, ces tentatives de réformation ou de modernité « révèlent en fait la naissance d'une nouvelle conscience religieuse. Elles acceptent les procédés de la critique historique.(...) Elles acceptent de reconstruire l'ensemble des représentations d'une manière conforme aux critères scientifiques modernes. Mais elle ne s'y arrêtent pas. La réalisation de la communauté islamique et son imprégnation par l'éthique religieuse sont subordonnées à la reconnaissance du caractère individuel et libre de la foi. Elles préconisent donc une éthique islamique (...) fondée sur l'adoption et le respect de principes éthiques d'origine transcendante. (...) Pour elles, l'islam n'est pas une religion qui aurait pour particularité de ne se réaliser que par et à travers un ordre socio-politique. »⁶⁴ Ainsi l'islam redevient un acte de foi et non plus une discipline sociale et le message religieux qu'il véhicule sort « du carcan où les sociétés médiévales l'ont enfermé et des représentations que les musulmans d'autrefois lui ont données ».

C'est en quelque sorte le constat fait par Soheib Bencheikh : l'enseignement religieux musulman a été élaboré entre le VII^e et le XII^e siècle et qu'il n'a connu aucune réforme ni mise à jour depuis. Il distingue la foi, élan mystique vers Dieu, de la théologie, discours sur Dieu. Seule source, le Coran doit être interprété avec son intelligence dans un cadre temporel et géographique

⁶⁴ Abdou Filaly-Ansary, L'islam est-il hostile à la laïcité, Editions Le fenec, 1997, p 114-115

donné avec le « marûf », le reconnu comme bien, pour guide. Il explique que « l'islam sort d'une décadence de plusieurs siècles où cette intelligence créative et interprétative a hiberné. (...) Cette théologie sclérosée a été conçue pour un islam majoritaire et souverain sur ses terres. (...) C'est une théologie qui n'a pas la moindre idée du pluralisme géré par des règles universelles, telles la laïcité et la liberté religieuse, applicables et accordées à toutes les confessions ». La réforme de la théologie doit être effectuée avec un nouveau « marûf » constitué par « les principes les plus consensuels et seuls susceptibles de gérer la société humaine entière [que sont] les droits de l'homme, la liberté des consciences, la liberté religieuse et la laïcité ». Pour Bencheikh, la présence de l'islam en France est l'occasion opportune de lancer cette réflexion théologique : « la France est un Etat laïque, dont la laïcité se traduit par la neutralité des autorités publiques envers ce qui touche à la question confessionnelle. [Cela devrait permettre] l'émergence au sein de l'islam en France de tendances réformatrices et libérales ».

Tariq Ramadan propose une approche différente mais également intéressante. Il insiste sur le travail d'adaptation du droit afin de rendre compatible les prescriptions islamiques et le droit français. Il affiche par ailleurs une volonté d'intégration même si sa conception de ce ne correspond pas au modèle français qui intègre des individus. Il insiste en effet sur le caractère individuel et communautaire des prescriptions coraniques. L'observance du culte et de la foi musulmane sont à l'origine d'un « sentiment communautaire très profond ». Pour lui cependant, « affirmer que le sentiment communautaire est indissociable de la foi musulmane n'a jamais voulu dire que l'on exigeait une législation spécifique pour "la communauté". ⁶⁵ » Il propose néanmoins de chercher « une troisième voie » en terme d'intégration qui prenne en compte l'individu mais aussi son appartenance à une communauté. Sa conception de l'intégration le conduit à énoncer cinq ponts clés :

- un musulman citoyen ou résident se doit, par contrat moral avec le pays dans lequel il vit, d'en respecter les lois,
- le cadre laïque permet aux musulmans de pratiquer leur culte et doit donc leur convenir,

⁶⁵ Tariq RAMADAN, op. cit., p 144

- les concepts d'espace de la guerre, « dar al-harb », et d'espace de l'islam, « dar al-islam », élaborés au X^e siècle dans un contexte particulier ne sont plus d'actualité et on peut désormais appliquer à la France le concept de « dar ash-shahada », espace de témoignage,
- les musulmans sont des citoyens à part entière et doivent agir en tant que tel,
- il faut adapter le droit musulman au contexte.

Cette adaptation et cette relecture de l'islam, qui débarrassent celui-ci de ses contraintes sociales héritées d'un autre contexte, sont tout à fait de nature à permettre une compatibilité totale avec la laïcité.

5.4 Les obstacles à l'intégration

5.4.1 Ignorance mutuelle

Les Français non-musulmans ont une connaissance insuffisante de l'islam. Le monde chrétien et le monde musulman ont vécu des siècles dans une confrontation ouverte et permanente. Aujourd'hui, les seules choses tenues pour certaines sur cette religion sont le nombre de personnes s'en réclamant sur la planète et le fait qu'il s'agit de l'un des trois monothéismes avec le christianisme et le judaïsme. Les analyses divergent ensuite sur l'islam et les spécialistes en donnent tous des visions différentes, voire opposées. Les citoyens français limitent leur connaissance à ce que les médias font apparaître dans leurs informations. Ces informations ne rapportent la plupart du temps que les aspects les plus médiatiquement visibles de la question. Ces aspects sont concrètement les points de friction que nous avons évoqués entre l'islam et la République ainsi que les manifestations de l'intégrisme à travers le monde. Cette méconnaissance entraîne une certaine « islamophobie », selon Soheib Bencheikh. Discret jusqu'au milieu des années 70, l'islam se fait de plus en plus visible au sein du pays comme sur la scène internationale. La révolution iranienne, la montée de l'intégrisme en Algérie, les « étudiants en théologie » afghans ou talibans, les combattants du Hezbollah, du Hamas, les manifestations islamistes anti-occidentales dans les pays arabes, les attentats au Liban contre la France dans

les années 80, contre les Etats-Unis récemment sur le sol africain commandités par le milliardaire islamiste saoudien Oussama ben Laden, tous ces sujets qui replissent nos colonnes de journaux et la une de nos journaux télévisés donnent une image de l'islam qui reste partielle. Elle ne représente pas l'islam intérieur, religion vécue par des millions de musulmans à travers le monde. En France, les attentats des années 80 et l'emprise de groupes fondamentalistes sur certains jeunes tel Khaled Kheikal, responsable d'attentats meurtriers au milieu des années 90, inquiètent à juste titre et construisent une représentation déformée de cette religion. Par ailleurs la montée des revendications identitaires, dont les plus visibles furent l'affaire des foulards et les demandes concernant les lieux de culte, contribuent à forger une identité de l'islam loin de ce que les intellectuels musulmans proclament. Selon eux, ces manifestations ne sont que des détournements de la foi et de la religion à des fins politiques ou sociales qui sont en désaccord avec le dogme. Enfin ils rappellent que la culture musulmane a produit de grands philosophes, de grands poètes et de grands scientifiques. Il convient donc de ne pas faire jeu de simplification et de ne pas assimiler l'ensemble des croyants à ces comportements. Concrètement, il faut éviter à tout prix de penser que tout musulman ou toute personne de culture musulmane en France est par nature un intégriste et un délinquant potentiel.

Parallèlement, les musulmans vivent également sur une image déformée de l'Occident et de ses repères par ignorance, ainsi que de la religion chrétienne, par héritage historique et par ignorance.

Cette situation milite pour l'enseignement à l'école d'un enseignement, non pas de religion, mais sur le fait religieux, sur l'histoire des religions et sur leur nature en y incluant les aspects culturels et les bienfaits qu'elles ont apportés au cours de l'histoire.

5.4.2 Mauvaise volonté politique

Par effet direct de la méconnaissance et de la représentation caricaturale qu'ont les Français de l'islam, les hommes politiques lui manifestent la plupart du temps méfiance ou hostilité. Ils sont victimes des amalgames, par ignorance, qui les conduisent à assimiler les problèmes de l'islam avec ceux de l'immigration qui, pour n'être pas dissociés, n'en sont pas moins identiques puisque deux millions de français sont musulmans. Ce genre d'attitude conduit aux mesures d'obstruction

administrative observées lors des demandes de permis de construire des lieux de culte par exemple.

Cette mauvaise volonté politique conduit les musulmans à assimiler de leur côté laïcité avec injustice et inégalité. Il entraîne alors un repli identitaire bien souvent assorti d'un raidissement des revendications. Ces comportements contrarient inévitablement l'ouverture et l'intégration de l'islam. C'est la raison pour laquelle les autorités politiques doivent, quel que soit leur niveau, faire preuve d'un souci d'information, d'ouverture et de dialogue afin de faciliter cette intégration.

5.4.3 Intégrisme

Nous ne reviendrons pas sur les aspects que prend cet intégrisme et les raisons pour lesquelles il s'oppose fondamentalement à l'intégration et aux intérêts de la France. Ces questions ont été étudiées plus haut. En revanche, et fort de ces constats, il convient de veiller avec une attention toute particulière à combattre en France toute forme d'intégrisme ou de néofondamentalisme qui, par nature, est contraire aux droits de l'homme et aux lois de la République. Cette lutte se situe dans le domaine des idées mais aussi plus simplement dans le domaine du correctionnel et du pénal. Il est indispensable de ne pas faire preuve de naïveté, d'angélisme ou de faiblesse dans ce combat. L'issue de l'affirmation d'un islam moderne, quiétiste et intégré en dépend très largement.

5.4.4 L'exclusion sociale

Là encore, la réussite de l'intégration de l'islam passera par le succès de l'intégration sociale des musulmans. Elle en est une étape préalable et indispensable et elle est indissociable de la citoyenneté pleine et responsable. Tout échec dans ce domaine conduit les jeunes dans l'antichambre de l'intégrisme et les pousse à rejeter avec violence le modèle de société au sein de laquelle ils ne parviennent pas à prendre place. Malheureusement, cette question fait l'objet d'une problématique complexe à laquelle aucune réponse satisfaisante n'a été trouvée par les différents gouvernements malgré la prise de conscience de cette « fracture sociale ».

5.4.5 Attitude des musulmans

L'attitude des musulmans eux-mêmes est un obstacle à l'intégration pour diverses raisons : manque de participation à la vie de la cité, repli identitaire, théologie et droit figés, ignorance des lois, méconnaissance des droits, dépendance politico-financière et divisions.

Ces différents problèmes ont été abordés et nous avons montré de quelle façon ils constituaient des freins à l'intégration. Incontestablement, il s'agit pour les musulmans de prendre leurs responsabilités et de faire preuve d'une réelle volonté de trouver des solutions.

En particulier, nombre de problèmes seraient plus facilement résolus s'il existait un clergé ou une instance représentative de niveau national. La création d'un institut de formation des imams, la formation et la désignation des aumôniers, l'indépendance financière et politique bénéficieraient rapidement de cette représentation unique. De plus, l'Etat a besoin d'un interlocuteur afin de trouver des solutions à tous les autres points de friction.

L'Etat, devant ce qui lui paraît être une nécessité, a encouragé l'existence d'un tel organisme. La création en 1989, sous l'impulsion du ministre de l'intérieur de l'époque Pierre Joxe, du CORIF, Conseil de réflexion sur l'Islam en France rebaptisé Conseil représentatif de l'Islam en France, fut la première tentative. Cette instance dominée par la Mosquée de Paris et son recteur, contre l'avis des autres instances musulmanes fut remplacée ensuite par le Conseil consultatif de l'Islam. Mais les divisions et les conflits d'intérêts ont également mis fin à l'existence de cette instance. D'autres organisations apparaîtront et disparaîtront selon le même scénario : le Haut conseil des musulmans de France, le Conseil supérieur des Mosquées.

La seule avancée significative sera en janvier 2000 la signature par les représentants des principales organisations et grandes Mosquées, à l'issue d'une période de consultation, d'un document proposé par Jean-Pierre Chevènement, ministre de l'intérieur, définissant les « Principes et fondements juridiques régissant les rapports entre les pouvoirs publics et le culte musulman ». Ce document constitue en quelque sorte un catalogue des droits et devoirs des musulmans en France. Il formalise d'une certaine façon la reconnaissance par ses signataires de la compatibilité de l'Islam en France avec la laïcité française. Il est

sans aucun doute le socle sur lequel pourra se construire l'intégration effective de l'islam dans la République. Il n'a pas cependant résolu le problème d'une instance unique pour l'Etat au niveau national. La plupart des responsables ou intellectuels musulmans de France s'accordent sur la nécessité de l'existence de celle-ci mais proposent des voies différentes pour y parvenir.

Les tentatives précédentes ayant échoué, il appartient maintenant aux musulmans de réussir dans cette entreprise selon leurs propres modalités.

6 CONCLUSION

Il y a en France en 5 et 6 millions de musulmans dont environ 40 à 50% sont de nationalité française. Ceci est un fait. Cette situation n'est pas provisoire comme on avait pu le penser auparavant. L'islam fait au contraire partie intégrante du paysage sociologique et religieux français, que cela plaise ou non. La seule attitude rationnelle et pragmatique est donc d'envisager tous les moyens possibles pour faciliter l'intégration des musulmans dans la République sous peine de voir ces derniers se replier sur eux-mêmes en un phénomène de ghéttoïsation communautariste inacceptable.

Cette intégration est possible et peut se faire à terme sous réserve que les partenaires de cette intégration fasse preuve de bonne volonté mutuelle, d'ouverture et de dialogue. Elle ne devra se faire que dans le cadre de la République et selon les principes et lois laïques. Une renégociation de ceux-ci n'est pas nécessaire car ils répondent aujourd'hui au besoin exprimé.

Cette intégration dans le paysage laïque français représente même une chance pour l'islam qui peut envisager de faire évoluer sa théologie et son droit après un long immobilisme historique. Les musulmans français ont devant eux un chantier dont ils doivent prendre la mesure et des responsabilités auxquelles ils doivent maintenant faire face.

Mais la politique d'intégration ne pourra réussir que dans la durée. C'est la raison pour laquelle « une régulation des entrées sur le territoire est indispensable pour qu'une telle politique puisse réussir⁶⁶ ». Il est en effet impossible d'envisager la réussite de cette entreprise si les flux d'immigrants continuent au rythme actuel.

⁶⁶ HCI, Pour une politique française d'intégration, La documentation française, 1991, p 55

Une intégration aussi complexe que celle des étrangers musulmans ne se conçoit que par une acculturation effective en général pour la deuxième ou troisième génération. Un renouvellement constant et massif des individus à intégrer augmentera inmanquablement le risque d'échec de cette entreprise.

Enfin, l'intégration de l'islam demande que soit clairement affirmé qu'en corollaire de cette volonté d'ouverture de la République, toutes les tentations néofondamentalistes doivent être condamnées et combattues, car l'islam vécu dans ce sens n'est en aucun cas compatible avec la République, voir même sur certains points est en contradiction avec la Convention européenne des droits de l'homme. Ce point demande une vigilance dénuée de préjugés mais conscientes des enjeux et des risques, tant il est vrai qu'aujourd'hui l'islam s'exprime le plus souvent de cette façon à travers le monde.

BIBLIOGRAPHIE

- BOYER Alain, L'islam en France, PUF, 1998
- ADRI, L'islam en France, La documentation française, 2000, p21
- GOUREVITCH Jean Paul, La France africaine, Le Pré aux Clercs, 2000
- KHELLIL Mohand, L'intégration des maghrébins en France, PUF, 1991
- HCI, l'islam dans la République, La documentation française, 2000
- HCI, Pour un modèle français d'intégration, La documentation française, 1990
- HCI, Liens culturels et intégration, La documentation française, 1994
- LAMCHICHI Abderrahim, Islam et musulmans de France, Pluralisme, laïcité et citoyenneté, L'Harmattan, juillet 1999
- TRIBALAT Michèle (dir.), Faire France, La Découverte, 1995
- BABES Leïla, L'islam positif, Editions de l'atelier, 1997
- Confluences Méditerranée, Islam et laïcité, Hiver 99-00, L'Harmattan
- COSTA-LASCOUX Jacqueline, Les trois âges de la laïcité, Hachette, 1996
- KEPEL Gilles, A l'ouest d'Allah, Seuil, 1993
- LEWIS Bernard et SCHNAPPER Dominique (dir) Musulmans en Europe, Actes sud, 1992
- RAMADAN Tariq, Les musulmans dans la laïcité, Tawhid, 1998
- RAMADAN Tariq, NEIRYNCK Jacques, Peut-on vivre avec l'islam, Favre, 2000
- BENCHEIKH Soheib, Marianne et le Prophète, Grasset, 1998
- FILALY-ANSARY Abdou, L'islam est-il hostile à la laïcité, Editions Le fenec, 1997
- LAURENT Annie, (dir.), Vivre avec l'islam, Saint Paul, 1996