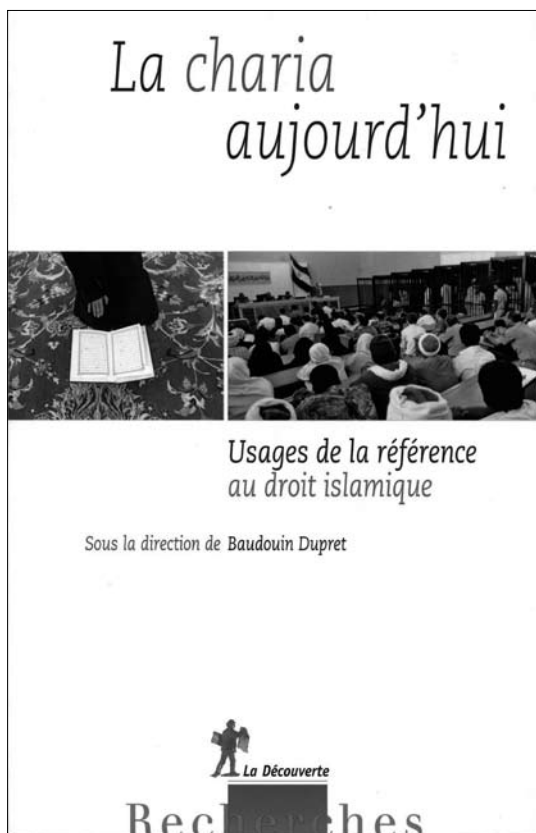


La charia aujourd'hui,

sous la direction de Baudouin Dupret

PRÉSENTATION PAR PIERRE COOPMAN



La charia, que l'on peut traduire par la « voie », n'est pas un code, à l'exemple du code Napoléon. Ce n'est pas un livre, mais un champ d'interprétations juridiques et éthiques des écritures islamiques: le Coran et la sunna (la tradition du prophète) rapportée au travers des *hadith*. *Stricto sensu*, seules les interprétations formulées par les savants musulmans qui ont légué leur nom aux écoles (*madhhab*) des différents courants de l'islam (sunnite, chiite et kharidjite) constituent le *fiqh*, l'ensemble des jurisprudences islamiques, et le moyen de connaissance de la charia, autrement dit du « fil conducteur de la vie », du « chemin à suivre ». Mais les formes coutumières d'organisation sociale des communautés musulmanes et les lois en vigueur dans les États musulmans (la « positivisation » de la normativité islamique) viennent s'ajouter au *fiqh* dans une composition hétéroclite de dispositions qui, bien souvent, alimente l'incertitude autour du concept à géométrie variable qu'est la charia.

Il s'agit là de quelques fondamentaux qu'il faut avoir compris pour aborder le livre

coordonné par Baudouin Dupret¹, actuellement directeur du Centre Jacques-Berque à Rabat, au Maroc. On appréhende dès lors mieux pourquoi, dès les premières lignes de l'ouvrage, le « droit musulman » est présenté comme une « catégorie sociale » et une « construction ». Baudouin Dupret et Léon Buskens (université de Leiden) écrivent dans l'introduction que « le débat sur la question de ce qu'est ou n'est pas le droit islamique n'a aucun sens. Si le droit musulman exerce une autorité, ce n'est pas de manière inhérente, mais de façon circonstancielle et contextuelle. Autrement dit, le droit musulman n'a pas d'autorité en soi; il correspond à des situations ponctuelles où les gens s'orientent vers quelque chose qu'ils identifient comme étant du droit fondé religieusement et dont ils reconnaissent l'autorité, participant de ce fait aussi bien à la production de cette autorité qu'à sa réactualisation ».

Le livre s'attache à décrire les variations complexes de la normativité islamique par rapport au droit. La première partie contextualise la charia des points de vue historiques, philosophiques, politiques, discursifs et normatifs. La deuxième partie explore plusieurs pays arabes (Égypte, Syrie, Liban, Maroc et Tunisie). La troisième partie s'intéresse aux expériences musulmanes non arabes (Iran, Pakistan, Indonésie et Sénégal). Et la quatrième partie analyse les champs de la référence islamique dans le domaine occidental (Belgique, France, Pays-Bas, Allemagne et Amérique du Nord).

Registres de la charia (première partie)

Replaçant la charia dans un cadre historique, Robert Gleave, professeur à l'université d'Exeter, au Royaume-Uni, s'étonne

de l'usage qu'en font « les journalistes, les politiciens et même les collègues ». Pour cet expert de la pensée juridique musulmane, il est particulièrement inquiétant d'entendre ou de lire des affirmations du style « la charia dit ceci » ou « la charia exige cela ». C'est une vente au rabais de la charia, car à l'époque classique, elle était jugée inconnaissable: « Toute personne prétendant connaître la charia s'élevait, pour la plupart des juristes musulmans classiques, au rang de Dieu, commettant de la sorte le péché (et le crime) d'associationnisme (*shirk*). »

Le moyen de tenter d'approcher la connaissance était laissé à l'*ijtihad*, l'interprétation, nécessitant un interprète reconnu, un *moujtahid*, c'est-à-dire qu'une règle juridique ne pouvait être liée qu'à l'interprétation d'un savant habilité à émettre une norme qui reflétait son opinion, mais en aucun cas sa connaissance définitive.

Si on suit Robert Gleave dans sa perspective historique, le réductionnisme de la charia n'est pas qu'une affaire de journalistes occidentaux. L'opacité transcendante de la loi divine a heurté le discours de l'État nation en terre musulmane: « L'imprécision des *ijtihads* du passé fut mise en cause pour son incapacité à proposer une réponse intellectuelle adéquate à l'impérialisme occidental. » De plus en plus, des savants musulmans modernes — surtout sunnites — ont prétendu pouvoir trouver une règle de Dieu ne prêtant pas à la controverse.

Vu sous l'angle philosophique et de la théologie politique comparée, Marinos Diamantidis, professeur à l'université de Londres, rattache pourtant résolument cet appauvrissement de la charia à un « pseudo-immanentisme idolâtre chargé de mythes chrétiens », qui a servi de substrat à l'établissement, dans les pays musulmans et dans le monde entier, d'ins-

1 La Découverte, 2012.

titutions politiques modernes suivant un canevas européen. La réponse pour lutter contre l'impérialisme, telle que décrite par Robert Gleave, était donc tout à fait inadéquate, d'après le raisonnement de Marinos Diamantidis, qui renvoie dos-à-dos les islamistes et les libéraux musulmans souhaitant « continuer la trajectoire de l'histoire théo-politique européenne ».

Affirmation sibylline : l'usage moderne de la charia est politique. Jean-Noël Ferrié, directeur de recherche au CNRS, explique que lorsqu'une personne publique se réfère à la loi divine, sans exclure la conviction personnelle, c'est en général parce qu'elle sait pouvoir compter sur une large adhésion, à partir de valeurs qui font sens commun. Par exemple, lorsqu'un homme politique réclame l'interdiction de la vente d'alcool au nom des prescrits de Dieu, « il énonce une position politique qui lui est profitable parce qu'elle correspond selon lui à une attente de l'opinion [...] Ce calcul n'est toutefois possible que si, indépendamment de la nature de la proposition qu'il soutient, le système de référence est crédible, c'est-à-dire si le jeu de langage religieux est largement disséminé ; et il n'existe aucune raison pour exclure à priori que ce jeu de langage fasse partie de sa vie ». Jean Noël Ferrié s'écarte légèrement des analyses de Gleave et de Diamantidis déplorant le cloisonnement d'une charia moderne prétendue connue et irrévocable : « La loi divine se définit moins par un contenu stable connaissable [...] que par l'attitude qui consiste à dire et à faire comme les autres dans certains domaines, à propos des choses sérieuses. C'est un autre nom du conformisme prudentiel et c'est un moyen de le consolider en se référant à quelque chose qu'il est difficile de critiquer d'un cœur léger : le prescrit divin. [...] » Certes, tout le monde ne trouve pas la référence à la charia crédible pour les mêmes raisons ou sur la base du

même contenu. Mais elle est une « référence respectable que chacun peu s'approprier à ses propres fins » et « il n'est pas étonnant que les références respectables servent à faire de la politique ».

Avec Franck Frégosi, également directeur de recherche au CNRS, l'on explore les modulations discursives des figures de l'islam européen, où le lien à la charia est constant, mais avec des objectifs différents : pour l'universitaire arabisant Yahya Michot, la charia est signe d'élection et d'excellence, allant jusqu'à revendiquer « la part de violence nécessaire induite par l'observation de la législation islamique » (page 67) ; d'autres penseurs comme l'imam Tareq Oubrou évoquent à leur manière la charia afin de promouvoir « un islam émancipé de la lettre de sa loi ». Tareq Oubrou suggère « d'émanciper la charia de tout système politique à priori (État islamique, califat), comme condition de son élaboration ». D'autres figures encore, récusent la charia, tel l'homme de médias Abdelwahhab Meddeb, pour qui l'Europe est le lieu idéal d'un rayonnement post-islamique « en abolissant toute référence à la charia ». Mais même les tenants d'une mise à l'écart de la charia « ne peuvent manquer d'inscrire leur propos dans une optique restauratrice d'un islam originel », note Franck Frégosi.

Il existe également un courant qui privilégie une « sublimation de la charia », théorisée par l'islamologue français Éric Geoffroy, spécialiste du soufisme. L'on prône ici « la sortie du juridisme galopant... d'un formalisme sclérosant ». La charia devient alors le retour à l'étymologie, à la voie, au chemin, et rejette la notion de « code figé ».

La position médiane, dans un contexte discursif européen, défend une application pragmatique de la charia en contexte non musulman, dans le respect des droits

étatiques européens : « Cela se traduit concrètement par la préservation des prescriptions relatives au culte et l'abandon des règles islamiques du droit public, du droit pénal et d'une partie des dispositions relatives au mariage à l'héritage et au commerce. » On retrouve là l'enseignement du très connu Tariq Ramadan qui, au-delà de ses opinions sur l'application du champ de la loi, met surtout l'accent sur la redécouverte de la fierté d'être musulman, la fidélité à une dimension spirituelle, l'engagement social fort.

Expériences arabes (deuxième partie)

« La plupart des États arabes contemporains à majorité musulmane ont inséré dans leur Constitution ou loi fondamentale des dispositions faisant référence à l'islam ou à la loi islamique », rappelle la juriste Nathalie Bernard-Maugiron dans son article de la première partie consacré à la place de la charia dans la hiérarchie des normes. Les révoltes arabes des années 2010 et 2011 ont provoqué des bouleversements à la suite desquels trois pays (Tunisie, Libye, Égypte) ont à ce jour engagé un processus d'Assemblée constituante. Les recherches restituées dans la deuxième partie de l'ouvrage ont analysé les contextes précédant les révoltes arabes. Elles permettront néanmoins de mieux comprendre les évolutions futures qui seront indubitablement marquées du sceau de la référence à la charia.

Nathalie Bernard-Maugiron consacre un second article à l'Égypte, où c'est à la Haute Cour constitutionnelle qu'il revient de contrôler la conformité des lois avec les principes de la charia. Mais là, comme dans la plupart des États arabes, la référence constitutionnelle à la charia ne signifie pas forcément que celle-ci ait une influence prépondérante sur le droit

positif, hormis pour le droit de la famille (aussi appelé « statut personnel »). Malgré les efforts des législateurs égyptiens de décourager la répudiation et la polygamie, « un grand nombre d'inégalités entre l'homme et la femme subsistent », surtout en matière de divorce, de remariage et de garde des enfants. La difficulté provient du poids symbolique du droit de la famille, perçu comme dernier rempart de l'identité musulmane. Pour introduire des réformes, il faut souvent réussir à « les présenter comme les résultats d'un processus interne [...] issu du droit musulman et respectant les droits de l'islam ».

La configuration confessionnelle de l'Égypte donne aussi lieu à certaines particularités. Nathalie Bernard-Maugiron explique qu'en matière de divorce, « la loi de statut personnel des non-musulmans ne s'appliquera que si les deux époux sont de la même communauté et du même rite, par exemple s'ils sont tous les deux coptes orthodoxes ». En cas de divorce d'époux chrétiens de rite identique, on assiste à de nombreuses conversions d'au moins un des deux époux à un autre rite chrétien et parfois à l'islam, dans le seul but de se faire appliquer les lois de statut personnel valant pour les musulmans : « La différence de rite entre les époux entraînera l'application de la loi du statut personnel des musulmans et facilitera donc la dissolution du mariage, puisque cette loi prévoit des cas d'ouverture du divorce plus nombreux que les lois des non-musulmans. »

Les conversions de musulmans à la chrétienté, par contre, ne sont généralement pas admises du point de vue de la légalité publique, sauf exception. Cela pose régulièrement problème aux divorcés convertis circonstanciels à l'islam et désirant retourner à la chrétienté. Nathalie Bernard-Maugiron cite également une affaire de refus de modifier l'affiliation religieuse de musulmans d'origine

convertis au christianisme au nom de la protection de l'« ordre public ». La charia devient ainsi « la référence suprême de l'ordre public ». Elle se dégage de la jurisprudence des juges « par le biais de leur recours à la notion d'ordre public ». Dans l'exemple cité, le juge statuera que : « Quiconque est entré dans l'islam et a pratiqué ses rites ne peut en sortir car c'est le sceau des religions, et ce principe fait partie de l'ordre public. »

Depuis le procès en apostasie de l'universitaire Hamid Abu Zayd, en 1996, une loi en Égypte règle la *hisba*. Cette règle du *fiqh*, qui n'aurait pas d'origine coranique, permet à un musulman d'introduire des poursuites contre quiconque « aurait porté préjudice à l'islam ». Au début des années 1990, un juriste avait déposé plainte devant une juridiction inférieure sur le statut personnel, réclamant le divorce des époux Abu Zayd, une femme musulmane ne pouvant être mariée à un apostat. La Cour d'appel du Caire s'était exprimée en faveur du plaignant. Le professeur Abu Zayd et sa femme partirent en exil au Pays-Bas.

En 1996, face à la multiplication de ce genre d'affaires, notamment contre le cinéaste Youssef Chahine, le législateur égyptien a limité le pourvoi en *hisba* au seul parquet général : « Tout individu désireux de déposer un recours en *hisba* en matière de statut personnel doit désormais saisir le parquet [...] en codifiant la procédure de *hisba*, le législateur a donc voulu en reprendre le contrôle et en limiter les cas d'application, sans toutefois en interdire le recours ».

Mis à part ces quelques exemples marquants et parfois très médiatisés (comme l'affaire Abu Zayd), très peu de références juridiques à la charia — sauf dans certaines procédures au pénal et au civil — ont été positivées en Égypte.

Moins encore au Liban, où, comme l'explique le sociologue Samer Ghamroun, la charia est une loi valant uniquement pour les communautés musulmanes et uniquement dans les affaires de statut personnel. Elle s'introduit parfois dans les débats judiciaires, comme pour l'affaire du musicien Marcel Khalife, acquitté en 1999, au terme de poursuites engagées par les autorités sunnites, qui lui reprochaient d'avoir chanté des extraits d'un poème du Palestinien Mahmoud Darwich reprenant un verset du Coran. En matière de statut personnel, « la référence à la charia est la ligne normative de défense pour la préservation du statu quo juridique communautaire »... On le constate dans quelques litiges concernant des gardes d'enfants et dans les débats sur le mariage civil. Le pays du cèdre reconnaît les mariages civils contractés à l'étranger, mais seul le mariage religieux est autorisé sur le territoire national. La question de l'institution du mariage civil sur le sol libanais « cristallise contre elle une opposition multi-communautaire, largement dominée par la voix de certains leaders sunnites ». Le mufti de la République a déclaré que le mariage civil au Liban serait une « agression contre la charia » et une « violation catégorique des enseignements du Coran et de la tradition ».

Dans la Syrie baathiste, théoriquement vouée à la « lutte nationaliste et séculariste », le président de la République doit être musulman. Les références à la charia et au *fiqh* parsèment les textes législatifs et les décisions judiciaires. Pour les musulmans (sunnites, chiites, alaouites et ismaéliens) et les Syriennes non musulmanes mariées à un musulman, les affaires de statut personnel sont traitées dans les tribunaux de première instance de la charia. « Bien qu'environ 14 % des juges syriens soient des femmes, aucune ne préside les tribunaux de la charia, et ce en dépit du

fait qu'aucune loi ne l'interdise explicitement », constate la chercheuse Jessica Carlisle. Via le ministère des Affaires religieuses, l'État syrien a exercé un contrôle assez serré sur les mosquées et les écoles. « La référence à la charia reste dominée par l'État, qui est lui-même guidé par des objectifs politiquement conservateurs », conclut Jessica Carlisle.

La configuration syrienne se retrouve à peu près dans la Tunisie des présidents Habib Bourguiba et Zine Al-Abidine Ben Ali, présentée par la professeure Monia Ben Jemia : « [...] une logique d'islam d'État permettant d'assurer un monopole sur la religion. » L'étatisation de la religion conduisant « progressivement le pouvoir en place à une logique d'instrumentalisation, qui lui permet de ne pas ternir sa façade séculière et moderniste et, en même temps, de flatter le sentiment religieux de sa population ».

Paradoxalement, le système monarchique marocain de la « Commanderie des croyants », tel que présenté par Mohammed Mouaqit, de l'université de Casablanca, « tend à exercer plus aisément une force d'endiguement de la contrainte idéologique et culturelle de la normativité de la charia que dans les États où cette symbolique est moins forte ou faible. Là où, comme au Maroc, [la Commanderie des croyants] est forte dans la configuration institutionnelle de l'État, la normativité de la charia est moins déterminante dans l'ordre juridique et politique, comme si la force de la première avait un effet compensatoire de la faiblesse de la seconde. Inversement, là où la symbolique de la commanderie islamique est absente dans la configuration institutionnelle de l'État, la normativité de la charia tend à se faire formellement plus contraignante sur l'ordre juridique et politique, comme si le renforcement de cette dernière voulait produire un effet compensatoire de la fai-

blesse de la symbolique islamique de l'État dans l'incarnation de sa "commanderie". »

Mohammed Mouaqit explique que l'ordre politique centré autour de la Commanderie des croyants rend la normativité de la charia moins déterminante. Un contexte qui donne lieu à des revendications réformistes détonnant avec les jugements anti-charia d'une lecture occidentalocentrée, puisqu'au Maroc, une dissociation de la charia et du *fiqh* a pu être revendiquée, « la première étant considérée comme plus susceptible d'une évolution féministe ».

Au-delà, à la marge et dans l'altérité (troisième et quatrième parties)

En dehors de l'espace arabe, la place réservée à la charia peut être « quasi nulle, très indirecte ou totalement centrale ». Le livre contient, dans ses troisième et quatrième parties des textes très intéressants sur le Pakistan (Muhammad Khalid Masud), l'Indonésie (Ayang Utriza), les Pays-Bas (Maaïke Voorhoeve), l'Amérique du Nord (Nadia Marzouki) et l'Allemagne (Merih Kütüh, Kathrin Vorholzer, Jörn Thoelmann), que nous ne recensons malheureusement pas ici, pour nous concentrer sur les présentations des cas iranien, sénégalais et belge.

En Iran, majoritairement chiite, la référence religieuse jouait déjà un rôle prépondérant avant la révolution islamique de 1979. Avec le renversement de la dynastie Pahlavi, l'Iran devint officiellement une république religieuse. Ardechir Amir-Arjomand, professeur à la faculté de droit de l'université de Téhéran, explique que les traditionalistes iraniens, qui détiennent le pouvoir dans le système judiciaire, font une lecture de la charia et de la Constitution incompatible avec les principes de l'État de droit, puisqu'elle consacre l'absolutisme du *faqih* (le guide

des musulmans). Le *faqih* est légitimé par la charia et la Constitution est légitimée par le *faqih*. Ce dernier est au-dessus des lois humaines puisque son pouvoir n'est restreint que par la loi divine. La charia n'étant pas un corpus délimité et la plus haute autorité de l'État se revendiquant de la charia, Ardechir Amir-Arjomand en déduit que « le pouvoir de l'État n'est pas limité et les rapports entre l'État et le citoyen ne sont pas forcément tous régis, comme l'exige le régime de l'État de droit, par des règles générales préexistantes ». À l'arbitraire s'ajoute l'impossibilité d'administrer et d'organiser la Justice selon des règles établies et qui ne sont pas sans cesse contradictoires. Ardechir Amir-Arjomand, plaide en faveur d'une modernisation de la religion pour une population auprès de laquelle il est « difficile de soutenir des idées qui ne laissent aucune place à l'islam ». Il conclut que « les réformes sont inévitables au vu [...] de la perte évidente de légitimité populaire et même religieuse d'un régime qui, pour garder le pouvoir, n'a d'autres moyens que la répression massive et violente ».

Le contexte iranien est très distant de celui du Sénégal, présenté par la politicienne Marième N'Diaye : « L'État laïc du Sénégal a largement exclu la référence au droit musulman de son arsenal juridique, puisqu'elle n'apparaît que dans le Code de la famille, lui-même fondé sur un système d'options. » Le Sénégalais qui le souhaite peut donc opter pour la conformité avec sa religion : « La polygamie est instituée par le régime de droit commun [...] les musulmans peuvent choisir de se faire appliquer le droit successoral musulman [...] et les hommes ont la possibilité d'exclure de la succession leurs enfants naturels [...]. »

Au Sénégal, pays africain pauvre, le recours à la justice n'est pas à la portée de l'écrasante majorité et « les règles issues des coutumes islamisées restent la norme

dans les processus informels de règlement des conflits ». [...] « On ne peut nier la césure entre la loi [du Sénégal laïc] et le pays réel », constate Marième N'Diaye, qui rappelle en conclusion « qu'un mouvement islamiste se structure autour de la question du statut personnel et démontre que la marginalisation de la référence au droit musulman ne l'a pas pour autant rendue désuète, mais en a au contraire fait le cheval de bataille d'un islam politique en construction ».

Dans l'altérité européenne, le cas de la Belgique est traité au fil d'un article très intéressant de Louis-Léon Christians, titulaire de la chaire de droit des religions à l'UCL. Lorsqu'un tribunal belge est confronté au référent islamique, il suit généralement la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme : « Toute conduite simplement motivée par une religion n'est pas nécessairement protégée. Seule la part centrale et nécessaire d'une conviction peut être garantie, sous la réserve de restrictions d'ordre public [...] proportionnées et nécessaires d'une société démocratique. » Louis-Léon Christians donne comme exemple quelques décisions de justice concernant le port du foulard islamique, qui ont fait date en Belgique. En 1989, le tribunal civil de Bruxelles énonçait un jugement tolérant le port du voile : « Dans notre État de droit qui n'est pas théocratique, mais d'inspiration pluraliste, les textes coraniques et paroles prophétiques, pas plus que la bible, l'évangile ou autres textes religieux, ne constituent une règle de droit à laquelle les organes de l'État seraient soumis [...] [Ces textes religieux] interviennent cependant dans la définition de la liberté de toute personne de manifester sa religion [...] et pour déterminer le respect des conceptions philosophiques et religieuses que la loi scolaire impose comme un des critères de neutralité. »

Une jurisprudence relativement similaire fut prononcée en février 1995 par la Cour d'appel de Liège. Mais dans un autre cas, des magistrats ont préféré se baser sur le droit positif du pays d'origine pour interdire le port du voile: « Face à une jeune fille issue de l'immigration turque qui souhaitait porter le foulard à l'école, [...] un tribunal a pu objecter que la Turquie interdisait un tel comportement. »

Il arrive également que, pour dépister les mariages blancs, « les juges prennent en compte l'existence d'une cérémonie religieuse pour se convaincre de la réalité de l'engagement d'un couple ». Louis-Léon Christians donne l'exemple d'un arrêt de la Cour d'appel de Mons en mai 2009: « Soupçonnant pour diverses raisons un cas de mariage blanc, l'officier d'état civil avait décidé de sursoir à la célébration civile [...] ». Le jugement en première instance suivit les craintes du fonctionnaire, estimant que « l'antériorité [du mariage religieux] à la cérémonie civile témoigne d'un mépris pour l'ordre public belge (et en particulier pour l'article 267 du Code pénal qui sanctionne les ministres des cultes de toute "bénédiction nuptiale" antérieure à la cérémonie civile) ». La Cour d'appel, par contre, considéra « que l'incertitude qui plane sur la qualification exacte du rite religieux n'entame pas la conviction que ce rite religieux suffit en tout cas à contribuer à établir la sincérité des candidats ».

Avec cet exemple, il est clairement démontré que le référent islamique peut être un élément constitutif de la jurisprudence belge, du moins lorsqu'il sert à évaluer la part de conviction personnelle, suivant ainsi la jurisprudence de la Cour européenne.

Vers un droit de justification ? (Conclusions)

Cet ouvrage a l'ambition d'être le premier ouvrage de langue française « tentant d'aborder la question {de la charia}, non pas dans ses représentations fantasmées mais dans ses formes et ses pratiques concrètes ». La manière dont les référents moraux des sociétés musulmanes pourraient changer, être influencés par d'autres référents, ou au contraire influencer d'autres registres de valeurs, est abordée, à la fin des conclusions, sous l'angle de la méthodologie des « droits de justification », ou « droits de véto », théorisés par le philosophe Rainer Forst. Pour bien comprendre la pensée de Rainer Forst, nous devons ici faire une référence extérieure au livre. Les principes de base de sa théorie ont récemment² été synthétisés comme suit sur le site de « La vie des idées » :

« Au sein de chaque société, l'action humaine puise son sens dans certaines valeurs. De ces valeurs, dérive une série de normes qui s'imposent à l'action. Cette contrainte normative est légitime dans la mesure où elle est d'abord comprise et acceptée de tous. Or, la difficulté est de savoir pour quelles raisons l'on peut, à partir du droit de justification, considérer qu'une norme est moralement acceptable, donc juste, et inversement. » Pour Forst, deux critères — associés l'un à l'autre — sont requis pour établir la validité universelle d'un principe normatif: le premier est le critère dit de « réciprocité », et le second est le critère dit de « généralité ». En vertu du premier critère, une injonction normative est acceptable, si et seulement si, elle est réciproquement non rejetable.

2 « Comment justifier les droits de l'homme ? Rainer Forst et le droit de justification », par Denis Hipert, la vie des idées.fr: www.laviedesidees.fr/Comment-justifier-les-droits-de-l.html

Ce qui revient à dire que son auteur « ne peut projeter ses propres opinions, intérêts ou valeurs sur les autres, et décider pour ceux-ci, autrement que de manière réciproque, et ce précisément pour agir en conformité avec le critère de réciprocité; ce qui prévaut aussi pour ceux à qui la norme est adressée » (Forst, 1999, p. 44). Pour ce qui est du second critère, cette même injonction normative est acceptable, si et seulement si: « la communauté de justification n'est pas arbitrairement limitée, mais au contraire, est inclusive de sorte qu'elle s'adresse à toutes les personnes morales susceptibles d'être affectées par la norme » (Forst, 1999, p. 44). Ces deux critères sont qualifiés de « veto-rights » (1999, 2010)³. Veto parce qu'ils confèrent, selon Forst, le droit de justification à toute personne morale, et consubstantiellement, une base procédurale pour établir des principes normatifs universalisables, c'est-à-dire des principes que personne — « with reciprocal and general arguments » (Forst, 1999, p. 44) — ne puisse, soit rationnellement rejeter, soit dénier à quelqu'un d'autre.

Dans les conclusions de *La charia aujourd'hui*, Jean-Philippe Bras, professeur de droit public à l'université de Rouen, plaide pour un recours à la méthodologie de Rainer Forst. Le professeur Bras se demande comment l'expérience du référent musulman dans un contexte occidental réussira à évoluer de manière constructive: « [...] le débat sur les valeurs, sur la justification morale du droit, qui oppose un monde occidental campé sur une éthique universaliste des droits de l'homme, et un monde musulman se réfugiant dans

une position communautarienne, prend une tournure interne aux États occidentaux, qui ne prédispose pas à l'optimisme. Pourtant, le constat de la très grande plasticité des registres normatifs reliés à la charia, dont le présent ouvrage ne cesse de témoigner, doit permettre de sortir de ce vis-à-vis identitaire. Dans cette perspective, les travaux récents de Rainer Forst offrent des pistes particulièrement intéressantes. [...] Rien n'empêche de soumettre la charia, à l'instar de tout autre système de normes, à l'épreuve du droit de justification », écrit Jean-Philippe Bras. On pourra bien entendu s'interroger sur l'idéalisme de cette proposition. Le professeur Bras s'aventure également à espérer que « les printemps arabes, qui font bouger les lignes sur la question de la relation entre normativité religieuse et normativité juridique, contribuent à cette mise à l'épreuve ». ■

3 Forst Rainer, « The Basic Right to Justification: Toward a Constructivist Conception of Human Rights », *Constellations*, vol. 6, n° 1, p. 35-60, 1999; « The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification: A Reflexive Approach », *Ethics*, vol. 120, n° 4 (juillet 2010), p. 711-740.