



HAL
open science

Représentations des répertoires juridiques en Egypte

Baudouin Dupret

► **To cite this version:**

Baudouin Dupret. Représentations des répertoires juridiques en Egypte : Limites politiques d'un consensus idéologique. Monde arabe Maghreb-Machrek, 1996, 151, pp.32-40. hal-02160894

HAL Id: hal-02160894

<https://hal.science/hal-02160894>

Submitted on 14 Oct 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LIMITES POLITIQUES D'UN CONSENSUS IDEOLOGIQUE

Les représentations des répertoires juridiques en Egypte

Baudouin DUPRET

Il est impératif d'entreprendre une démarche qui, sur la question du droit et de la relation **entre** différents répertoires¹ normatifs (**droit positif, droit d'inspiration religieuse, droits locaux, etc.**), se démarque d'une vision juridique positiviste clôturée et autoréférencée au profit d'une interrogation sur les acteurs du droit (**magistrats, avocats, professeurs de droit et de *sharî'a*, parties à un conflit, etc.**) et sur la signification qu'il semble possible de **donner** à leur action. Cette remarque vaut également pour toute étude de phénomènes dans la constitution desquels intervient, à un titre ou à un autre, un «facteur islamique». Ici aussi, il convient d'abandonner toute perspective essentialiste et monolithique, prétendant à l'explication du social au départ de sa détermination religieuse, pour lui substituer un questionnement socio-anthropologique portant sur les modalités du rapport de l'acteur à la norme religieuse. Dans les deux cas, on propose donc une inversion du point de vue : **en partant** d'une déconstruction des deux normes juridique et religieuse, il faut développer un regard qui s'attache à la pluralité des lieux de production du normatif. Ceux-ci sont occupés par un certain nombre d'acteurs, qui tendent à construire leur action dans un espace de sens. Cet espace de sens n'est pas prédéterminé par le contenu ontologique de la règle (juridique ou religieuse, par exemple) dont ils se saisissent, mais il est probablement structuré par les représentations que les acteurs s'en font.

Prenons, dans le contexte égyptien, l'exemple du statut et de la fonction d'avocat. Historiquement, il semble avéré que la conception d'une fonction officielle de défense des plaideurs est relativement récente et que, «pratiquement ignorée de la justice du *qâdî*, la défense assistée réglementée par la loi est le signe d'un changement radical de l'institution judiciaire» (Botiveau 1993: 160). Pour autant, peut-on évaluer cette nouvelle fonction de défense à l'aune d'un statut et d'une fonction d'avocat dans la «tradition arabo-islamique», à supposer que pareille tradition ait elle-même jamais existé ? Peut-on dire, par ailleurs, que ce changement serait à l'origine du rejet, par la tendance islamique en général et les avocats islamistes en particulier, de cette fonction moderne et d'un projet, sinon de suppression, du moins de réforme radicale de la profession ? Il semble nécessaire de remettre en question l'affirmation selon laquelle la profession d'avocat serait bannie du projet étatique, juridique et judiciaire islamiste, **parce que non conforme à l'organisation judiciaire «classique» de l'«islam»**. On fera en fait l'hypothèse

¹ On peut entendre par «répertoire» la ressource que l'acteur a à sa disposition et qu'il utilise simultanément ou concurremment à d'autres, dans un jeu dont la nature semble avant tout rhétorique ou discursive.

que la question ne réside pas là et qu'il convient de changer le paradigme (au sens de Kuhn, 1970) de l'analyse.

Il s'agit bien davantage de considérer les voies par lesquelles les acteurs appréhendent le réel et convertissent cette appréhension en conduite ; comment, en quelque sorte, ils instrumentalisent leur saisie des choses au service de leurs intentions. La présentation par les acteurs de ce qu'ils pensent être ou devoir être devrait permettre, non pas de donner substance à leur discours, mais de les inscrire dans un champ de forces dont leur discours est à la fois le reflet et un déterminant. Ni le droit positif ni l'islamologie ne sont à même de réussir dans pareille entreprise, tant ces deux disciplines sont centrées sur le niveau scolastique d'une production normative qu'elles cherchent à rendre imperméable à toute incidence du champ social. Tel ne semble pas être le cas d'une anthropologie des acteurs du droit.

On voudrait donc se préoccuper de la façon dont socialement on se représente le droit. **A partir** du concept de représentation, avant tout sociale, cet article mettra en perspective une série d'entretiens, conduits avec des avocats², des magistrats et des professeurs de droit, de *sharî'a* et de *fiqh*. On dispose ici d'un corpus de représentations du droit et des différents répertoires juridiques que des juristes sont conduits à **utiliser professionnellement et revendiquer idéologiquement**. Il est dès à présent intéressant de noter qu'à une pluralité des lieux de production du droit, s'ajoute une pluralité de répertoires juridiques mobilisables par un même acteur. Le cas égyptien a ceci d'intéressant – mais est-il exceptionnel en cela ? – que ses acteurs fonctionnent à l'intérieur d'un champ juridique dont les répertoires sont admis par tous, mais dont la «substantialisation» peut varier. Cette clôture du champ juridique semble alors traduire l'existence d'une solidarité d'idéo-logiques sans consensus politique, les référents légitimateurs du droit étant partagés tandis que ses implications politiques, qui correspondent à autant de stratégies de pouvoir, sont l'objet de concurrences intenses.

La réintégration des acteurs dans l'analyse du droit tend à mettre en évidence **le fait que la catégorie des acteurs «juristes» peut se constituer en groupe social autonome monopolisant l'accès à des ressources, juridiques en l'espèce, qui sert de médiateur de la sorte dans la relation du profane à la règle** dont il peut être amené à revendiquer l'application. On voit ici se dessiner une progressive fracture entre deux dynamiques procédant, l'une, d'un savoir technique et, l'autre, d'un savoir intuitif s'assimilant au sens commun (Dupret 1995a). L'articulation de ces deux facettes de l'appréhension du droit par ses professionnels constitue l'objet même de l'analyse par les représentations sociales.

² Appartenant, pour partie mais pas exclusivement, à ce qu'on appelle communément la tendance islamique.

Denise Jodelet définit la représentation sociale comme «une forme de connaissance, socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social» (Jodelet 1989: 36). La question n'est pas de savoir si ces représentations sont vraies, dès lors qu'elles remplissent la fonction du réel pour ceux qui les font leurs, qu'elles sont tenues pour «vraies» par ces derniers. L'idéal fonctionne au travers des représentations d'un objet (pris au sens le plus large) que le système cognitif d'un individu construit avec les «moyens du bord» (Jodelet 1989: 34). La représentation sociale remplit une fonction cognitive d'appréhension du réel et elle s'appuie sur des valeurs (variables), au départ de «savoirs antérieurs réactivés», de «cadres de pensée préexistants», et dans un contexte de «systèmes de pensée plus larges, idéologiques ou culturels». En ce sens, elle est à la fois en aval (elle est générée par différents substrats mais aussi et surtout acquise par le biais d'interactions continues ; Moscovici 1989: 82) et en amont des différents cadres de pensée.

Dans le contexte normatif et juridique égyptien, il faut, avant toute chose, **constater la dualité, voire la pluralité** de répertoires auxquels ces différents acteurs font explicitement référence (répertoire islamique et répertoire positif), quitte à contester la pertinence et/ou la légitimité de l'un des deux.

«Nous avons un régime juridique mixte (*izdiwâjiyya fi al-qânûn*), en Egypte : le droit positif est appliqué et la *sharî'a* islamique est appliquée. La *sharî'a* est le fondement sur lequel repose le droit positif» (entretien avec MD, avocat, octobre 1994).

Constater la reconnaissance d'une pluralité de répertoires relève bien entendu de l'évidence, à ceci près qu'une forme de survalorisation de la *sharî'a* peut le cas échéant conduire à lui refuser une qualité juridique qu'en quelque sorte elle transcende.

«Il y a une grande différence entre un texte législatif (*tashrî'î*) et la *sharî'a* islamique. La *sharî'a* islamique n'est pas un texte législatif mais un programme de vie, ainsi que l'a exprimé le martyr Qutb³ dans son livre «Balises sur la voie» (*Ma'âlim fi al-tarîq*), quand il a dit que le «il n'y a de dieu que Dieu» (*lâ ilâha illâ Allâh*) était un programme de vie» (entretien avec NH, janvier 1994).

Le fait d'une simultanéité d'univers juridiques dotés, pour chacun d'entre eux, d'une certaine cohérence interne **conduit à s'interroger sur les transferts et les traductions** pouvant s'opérer d'un univers à l'autre. En d'autres termes, dans quelle mesure les représentations des différents répertoires juridiques sont-elles instrumentalisables dans des contextes différents de celui qui *a priori* est le leur ? Dans le contexte juridique égyptien, il semble que les acteurs fonctionnent sur le mode d'une maîtrise affichée des différents répertoires dont

³ Sayyid Qutb, frère musulman exécuté en 1966, inspirateur de l'islamisme radical contemporain.

les multiples dispositions seraient aisément transférables, pourvu que la prééminence du référent religieux soit expressément reconnue.

«Les lois positives ne contredisent pas l'islam, pas plus qu'elles ne sont en accord avec lui. Ce sont les lois propres à un Etat qui s'appelle République arabe d'Egypte. C'est ce que je veux vous faire comprendre. Elles ne sont ni contre l'islam ni en sa faveur. Elles n'ont pas de relation avec l'islam. (...) Notre ennemi intellectuel a voulu restreindre l'islam à des codes et les regards ont alors été obsédés par les peines Légales (*hudûd*)⁴. Nous réclamons les peines Légales. Le gouvernement égyptien deviendrait-il pour autant un régime islamique s'il appliquait à l'instant les peines Légales ? Non, j'en suis convaincu. La question n'est pas une question de peines Légales. En conséquence, je fais usage de la loi égyptienne, je ne fais pas usage d'une loi qui est contre ou avec l'islam. Je ne m'attache pas à cette question. L'islam, pour moi, n'est pas réductible à des lois et il ne le sera jamais. L'islam, pour moi, est une doctrine autre, qui diffère, un genre autre, qui diffère de ce qui se passe maintenant» (entretien avec NH, avocat, janvier 1994).

C'est la seule question du référent qui fait donc problème, non pas le contenu de dispositions dont les acteurs reconnaissent la très large compatibilité.

«Il faudrait que l'interprétation des textes et leur application fasse référence aux fondements de l'islam. Si nous trouvions ce cadre référentiel présent, 90% de nos difficultés seraient résolus» (entretien avec AW, avocat et ancien magistrat, juin 1994).

Cette notion de référent traduit la représentation d'une normalité culturelle, celle de la tradition authentique que la société considérerait comme seule légitime.

«La *sharî'a* est, jusqu'à maintenant, mieux adaptée à nos sociétés. Pourquoi ? Parce que les gens la comprennent aisément. Pourquoi ? Parce qu'elle se rattache au Coran que des centaines de milliers de personnes ont mémorisé dans chaque pays. Le Coran, on le lit en 24 heures et les gens entendent ses règles législatives nuit et jour. Si une personne discute de ce qui est autorisé (*mubâh*) ou interdit (*muḥarram*) d'après ce que le Coran a révélé, il sera compris avec une facilité extrême. Mais si on lui explique l'article 163 du Code civil, il ne pourra pas comprendre. Si tu lui dis : «pas de tort sans préjudice» (*lâ darar wa lâ dirâr*), il te dira : «que Dieu le bénisse et lui donne la paix !», parce qu'il aura compris que c'est une phrase du Prophète et qu'il a entendu cette phrase prononcée au *minbar*⁵ un million de fois. Si je convertis les valeurs juridiques humainement acceptables en valeurs juridiques culturellement acceptables, je leur garantis une meilleure compréhension, une meilleure application et d'être jugées contraignantes par les gens. Si les gens sentent que c'est leur loi et leur religion, ils s'y conformeront. Au contraire, s'ils sentent que c'est Robert ou Jackson — des avocats de troisième zone en France qui n'avaient pas trouvé de travail et vinrent en Egypte où ils occupèrent des fonctions au Ministère des finances et, quand la Commission du droit (*Lajna al-qânûn*) fut formée, travaillèrent comme conseillers, alors qu'en France ils n'auraient pas trouvé une seule affaire à plaider —, s'ils sentent que ce sont ces gens qui ont défini pour nous le droit civil ou que c'est Manori — un italien dont la culture équivalait à zéro — qui a réalisé le premier projet, les gens vont mépriser ces lois. Notre droit civil est un droit à la fois remarquable et évolué. Dans le détail, je ne connais que deux dispositions relatives à l'intérêt usuraire (*fâ'ida ribawiyya*) qui soient contraire à la *sharî'a* islamique. Même les contrats aléatoires (*'uqûd al-ghirar*) que règlent les contrats d'assurance

⁴ On utilise la majuscule pour le terme de «loi» et son adjectif «légal» quand il s'agit de la Loi de Dieu (la *sharî'a*) et des dispositions Légales réglementées par Lui.

⁵ Estrade de laquelle l'imâm du vendredi prononce son prêche.

(*'uqûd al-ta'mîn*) et les contrats d'assurance-vie (*'uqûd al-ta'mîn 'alâ al-hayât*) ne sont pas contraire à la *sharî'a* islamique dans la mesure où ils sont acceptés par certaines écoles (*madhâhib*)⁶. Nous n'appelons pas à suivre une école précise, rigide et ferme, mais nous appelons à la compréhension islamique générale. Cela dans les détails. Mais l'on est incapable de fonder islamiquement ces détails, dans la mesure où leur fondement est français, belge, suisse, allemand et anglais, pas islamique. Le paradoxe dans lequel vit l'avocat égyptien dans notre pays islamique, c'est de chaque jour traiter de régimes juridiques qui n'appartiennent pas à sa culture, à la valeur desquels il ne croit pas et qu'il considère outrageants» (entretien avec AW, avocat et ancien magistrat, juin 1994).

Dans la même logique, on relève la construction d'une identité culturelle, qui ne peut se réaliser qu'au travers de la construction d'une altérité culturelle. **Dans ce contexte**, le droit remplit une fonction majeure. C'est en ce sens qu'en tout cas nous comprenons les discours portant sur l'acculturation de la tradition juridique.

«La question de l'application de la *sharî'a* islamique est une question multidimensionnelle qu'on ne peut encapsuler. Des milliers, voire peut-être des millions de gens comme moi considèrent la *sharî'a* islamique comme la forme de régime juridique qui traduit leur foi, non comme un régime juridique sacré ou le seul régime juridique que l'homme puisse suivre, dans la mesure où l'homme peut construire lui-même son propre régime juridique. Les musulmans peuvent construire leur propre régime juridique, mais ils ont des orientations et des valeurs qu'ils doivent observer dans l'élaboration de leur législation. Ces orientations et valeurs, c'est la *sharî'a* islamique. Nous considérons que la *sharî'a* islamique est une des manifestations de l'expression de notre indépendance à l'égard du projet occidental. Nous appartenons à ceux qui disent que toute civilisation a un projet civilisationnel. Ce qui contribue au développement de l'humanité, c'est la compétition pacifique des projets civilisationnels. C'est ce qui fait que notre position est différente de la position de l'Occident. (...) Tel est le conflit aujourd'hui. Il réside dans le fait que c'est notre droit, en tant que communauté qui a une histoire et un héritage, d'être gouvernés et éduqués conformément à notre histoire et à notre héritage. Or nous ne sommes pas gouvernés et éduqués conformément à cela. Première atteinte. La deuxième catastrophe, c'est que le leadership politique qui contrôle la conduite des affaires dans notre pays ne pense pas que l'islam constitue un projet civilisationnel indépendant» (entretien avec AW, avocat et ancien magistrat, juin 1994).

L'idée d'une «normalité» sociale du droit islamique laisse en suspens la question du contenu de ce dernier. On a déjà parlé de la «**standardité**» du discours de professionnels du droit portant sur la *sharî'a* (Dupret 1995a). L'observation mérite d'être répétée. Il se confirme que la position des acteurs du droit se situe à l'intersection d'une connaissance technique et du sens commun de la *sharî'a*. Cela tient autant à une «connaissance juridique latente» (Foblets 1994: 109) et à une «déperdition de connaissances juridiques suffisamment précises pour être explicitement argumentées» (*id.*: 110) qu'à une volonté manifeste de **soumettre** la dimension juridique de la *sharî'a* à sa dimension éthique et globalisante.

«La règle sur laquelle il y a généralement accord, c'est le droit du Créateur à gouverner. Aussi longtemps qu'Il est Celui qui crée, c'est Lui qui sait toute chose, qu'elle soit passée,

⁶ Il s'agit des quatre écoles de droit (hanafite, mâlikite, shâfi'ite et hanbalite).

présente ou future. Ce droit (*haqq*) est dans l'intérêt du gouverné (*mahkûm*), dans la mesure où celui qui crée n'a pas besoin de quoi que ce soit en provenance de la création, de Sa création. Tant qu'Il gouverne et qu'Il n'a pas d'intérêt à préserver le droit parmi les gens, l'impartialité et l'équité demeurent. C'est une condition fondamentale de l'équité. C'est une règle fondamentale sur laquelle est construite l'inviolabilité du juge. En conséquence de quoi, il faut que le juge remplisse différentes conditions bien connues, en vertu de la Constitution : il doit être vertueux (*muhsin*) et il ne peut rien chercher d'autre, dans la requête qu'il examine, que les manifestations de la vérité (*haqq*). La loi stipule que, si le juge a un intérêt dans une requête quelconque, il doit renvoyer l'affaire et se dessaisir. Le Créateur est donc créateur de toute chose, ce qui est une conviction générale dans n'importe quelle religion à laquelle on adhère sur terre. Tout le monde est parfaitement convaincu et croyant de ce que Dieu est le Créateur qui a créé le Ciel et la Terre» (entretien avec MN, avocat, janvier 1994).

On ne saurait trop insister sur tout ce que ce genre de discours traduit comme transformation du répertoire juridique islamique, bien au-delà de toute idée de reproduction. On touche ici à la notion de mémoire juridique, au processus cognitif de construction d'une tradition. C'est l'occasion de souligner qu'en cette matière comme en d'autres, il ne convient pas tant d'opposer une «histoire vraie» à une «histoire tronquée» que de mesurer à quel point l'histoire, surtout dans le domaine juridique et politique, est d'abord une historiographie. L'élaboration d'un modèle classique ne fait pas sens en tant qu'étalon des déviations **ou des** conformités du présent. Il permet par contre de prendre la mesure des représentations que des acteurs se font de tel ou tel objet à un moment donné. En ce sens, le référent classique, la référence à la tradition, ne peut s'analyser que dans le cadre d'un processus de (re)construction. Toute tradition est construite, même si le propos paraît inadmissible à son partisan qui joue sur le mode du «comme si» cela n'était pas le cas.

C'est tout une mise en scène du soi, collectif ou individuel, qui **apparaît**. On a pu poser le principe, s'agissant de juges invalidant le droit positif au nom de la *shari'a* : entre la représentation **qu'il a** d'un idéal juridique religieux et la représentation de la place qu'il prétend occuper par rapport à cet idéal et qu'il projette sur les autres, le juge procède à une théâtralisation (Dupret 1995b, qui reprend Goffman 1973). Ceci vaut également pour les avocats, magistrats et ulémas interrogés. Ces acteurs procèdent à un grand nombre d'anticipations de ce qu'ils croient être socialement recevable et souhaité. La représentation qu'ils font d'eux-mêmes, qui détermine étroitement le comportement qu'ils adoptent et le contenu de leur action, procède elle-même de représentations et d'évaluations anticipées du social. Sur la base de ces anticipations, l'acteur s'attache à projeter une image (de façade) de ce qu'il est et de ce qu'il fait correspondant à des catégories, largement abstraites et idéalisées, intelligibles pour le champ social. A cette fin, il mobilise bien évidemment tous les éléments utiles à la composition de sa façade : décor, accessoires, apparence et manière. **Sa démarche est à la fois mise** en scène de sa propre personne, mais aussi mise en scène de la société à laquelle il attache un **ensemble** de normes idéalisées ; **elle n'est** pas tant le reflet des attentes sociales que la traduction de ce qu'il se représente comme des attentes sociales et, plus que tout, de la place qu'il

entend occuper dans ce concert. C'est un des angles permettant de rendre compte du discours sur le rôle de l'avocat dans l'Égypte d'aujourd'hui comme dans l'État islamique à venir.

«De mon point de vue, le rôle de l'avocat dans le système judiciaire islamique ancien était naturellement différent. Il était simplement le représentant de la partie, le simple porte-parole des expressions et points de vue qu'il avait pour fonction de représenter. Aujourd'hui l'avocat est devenu un expert auquel on recourt d'abord pour consultation dans des affaires juridiques, et procédurales particulièrement, et ensuite pour exprimer l'intérêt de la personne qui se fait représenter et non son point de vue à lui. L'avocat n'est pas un simple instrument de communication (*iblahgh*) du point de vue de celui qui se fait représenter devant le tribunal, mais il est celui qui exprime ce qui est effectivement dans l'intérêt de celui qui se fait représenter. Je pense que, s'il y avait un régime juridique et judiciaire fondé sur l'islam, on ne ferait pas table rase du système des procédures civiles, commerciales et criminelles. Or, ces systèmes, de par leur nature, imposent la présence d'avocats qui puissent remplir le rôle qu'ils remplissent actuellement.

«Le deuxième volet de la question, c'est de savoir ce que doit faire l'avocat dans le contexte du régime politique actuel. Il doit se conformer à l'honnêteté professionnelle (*amâna mihaniyya*) et ne pas défendre l'injustice (*zulm*). (...) Deuxièmement, il faut impérativement que les avocats qui vivent dans une société comme notre société égyptienne apprennent la *shari'a* islamique de manière approfondie. (...) Troisièmement, il faut souligner l'homogénéité (*talâhum*) des fonction d'avocat et de juge dans le travail de rapprochement des textes en vigueur avec les fondements de la *shari'a*. Si j'étais encore juge aujourd'hui, si j'avais poursuivi ma vie dans le métier par lequel j'ai commencé et qu'ensuite j'ai abandonné, j'indiquerais dans tous mes jugements le référent islamique. Si les juges se tenaient à cela dès maintenant et indiquaient le référent islamique dans leurs jugements, on aurait alors une accumulation, en quinze ans, de jugements islamiques construits sur une compréhension contemporaine de la *shari'a* islamique qui constituerait une référence juridique permettant aisément de faire passer le droit égyptien de sa référence franco-occidentale au référent islamique» (entretien avec AW, avocat et ancien magistrat, juin 1994).

Le discours des ulémas peut également être appréhendé dans cette même perspective de logique quasi-corporatiste.

«Pourtant, si le gouvernant voulait appliquer la *shari'a*, ce seraient les ulémas qui discuteraient avec lui et tous les suivraient. Mais les jeunes ne veulent rien entendre. Ils ne pensent qu'à la façon de traiter le gouvernant. Nous disons, nous les ulémas : avec sagesse et en l'y exhortant bien. Nous demandons, conseillons, incitons. Mais les jeunes n'acceptent pas cela» (entretien avec MZ, uléma, janvier 1994).

Plus que tout, **cependant**, c'est la question du passage au politique qui demeure cruciale dans l'appréciation de la démarche des acteurs du droit interrogés. L'idée d'une «**solidarité sans consensus**»⁷ qu'on a déjà souvent cru bon d'utiliser, à la suite de Kertzer (1988) et Ferrié (1994), peut assurément être reprise dans le cas qui nous occupe. Il reste donc à savoir ce qui, au-delà de la solidarité sur la référence au répertoire juridique islamique, justifie le dissensus sur les implications de cette référence, voire sur son contenu (quand, du moins, cela fait l'objet d'un questionnement). Jusqu'à présent, seule l'explication par le

7

Cf. l'introduction à ce numéro.

politique, les enjeux de pouvoir et l'instrumentalisation de la *sharî'a* dans ce contexte nous a paru apporter un éclairage à la question.

«Si (le texte constitutionnel stipule) que la *sharî'a* islamique est la source principale **(de la législation)**⁸, on supprime par là-même toutes les lois contredisant la *sharî'a* islamique. Ceci nécessite l'introduction de nombreuses requêtes judiciaires dans de nombreuses affaires. Je suis personnellement convaincu que ce type de conflit juridique signifie la chute de l'État, chute que ne saurait autoriser la Haute Cour Constitutionnelle, pas plus que toute personne douée de bon sens. C'est pourquoi nous nous sommes contentés de l'orientation générale du texte, tout comme les juges s'en sont contentés. La Haute Cour Constitutionnelle s'est contentée d'examiner la requête dans le temps, **retardant ainsi l'entrée en vigueur de cette** source législative et **donnant un délai au** Parlement pour amender certaines dispositions» (entretien avec NH, avocat, janvier 1994).

«Par exemple, un groupe comme l'Association des Frères musulmans considère qu'il n'y a d'autre voie de changement que par le biais des élections. Un groupe comme l'Association islamique (*al-Jamâ'a al-islâmiyya*) considère cela **comme** honteux, en termes de conviction : il est interdit de participer aux élections, au principe qu'il est impossible, en toute hypothèse, que les gens expriment leur avis sur la *sharî'a* islamique une fois qu'elle a été mise en application. Il n'est pas possible de consulter les gens sur la question de savoir si c'est Dieu ou autrui qui les gouverne. Telle est la question pour laquelle nous nous efforçons de trouver une solution. Le reproche adressé aux islamistes, c'est de vouloir appliquer la *sharî'a* islamique sans consulter les gens. Nous disons que, si l'on prenait l'avis des gens librement et démocratiquement, ils choisiraient le pouvoir de Dieu plutôt que celui des gens. Cela s'est vu dernièrement en Algérie et **auparavant** au Soudan. Ce succès en Algérie et au Soudan a conforté le point de vue de ceux qui appellent aux élections en tant que moyen de changer le pouvoir. (...) Si l'on donnait en Égypte la possibilité aux gens de choisir leurs gouvernants, ils choisiraient certainement la *sharî'a* islamique» (entretien avec MN, avocat, janvier 1994).

«Il y a des gens qui considèrent que tout est contraignant, jusqu'à certaines coutumes (*'adât*). Je ne pense pas que ce mouvement, qu'on appelle «salafite»⁹, puisse servir de support à la société moderne. Mais une tendance considérant la *sharî'a* en tant que cadre référentiel des lois est susceptible de favoriser le renouvellement des règles relevant des transactions quotidiennes (*mu'âmalât*). C'est un type d'opposition. Un autre type, d'ordre politique, oppose les associations pratiquant la violence à celle qui prônent la modération (*i'tidâl*). La question est ici de savoir s'il est possible d'appliquer la *sharî'a* islamique au moyen de la simple parole. Certains considèrent que la société a besoin d'un mouvement violent. Naturellement, les modérés tendent à affirmer la possibilité de la rénovation, alors que les partisans de la violence le refusent. Ce sont les conditions sociales qui sont à la base de cela» (entretien avec BI, magistrat, novembre 1993).

«La *sharî'a* islamique peut être appliquée en Égypte en l'espace d'un jour ou d'une nuit. Comment ? Il est possible qu'elle soit appliquée en un mois. On promulgue les décrets d'application, le gouvernant marque son accord et la *sharî'a* est immédiatement appliquée, sans problème. Le problème, c'est l'application de la *sharî'a* islamique dans un pays non musulman. Si je disais, par exemple, aujourd'hui en Belgique que j'applique la *sharî'a* islamique, ce serait un problème, parce que les gens ne croient pas en cela. Mais, dans un pays musulman, il n'y a pas le moindre problème à appliquer la *sharî'a* islamique, parce que les gens la connaissent, croient, lisent le Coran et la Sunna prophétique, prient, jeûnent et connaissent ces règles. Pas le moindre

⁸ Il s'agit de l'article 2 de la Constitution égyptienne. Sur cette question, cf. Dupret 1995a.

⁹ Qui prône la doctrine des *salaf*, les pieux ancêtres.

problème à l'application de la *sharī'a* islamique aux musulmans» (entretien avec MZ, uléma, janvier 1994).

«La revendication du courant islamique, c'est l'application de la *sharī'a* islamique. (...) Mais il se peut que bien des gens revendiquent l'application de la *sharī'a* islamique. Toute société dispose d'une idéologie donnée qui traduit l'ensemble des convictions prévalantes qui exercent un impact et l'orientent dans une direction donnée. Nous sommes un pays islamique et tout pouvoir qui serait éloigné de cette vérité serait un pouvoir fautif (*khâti'*). S'agissant de la *sharī'a* islamique, je vous dirai qu'il y a un très grand nombre de règles qui sont appliquées et, en même temps, d'autres règles qui sont suspendues (*mu'attala*)» (entretien avec MB, avocat, novembre 1993 et janvier 1994).

On voudrait faire remarquer que, dans le contexte égyptien, le répertoire juridique islamique (un des ordres normatifs en présence) n'est pas la propriété exclusive d'un groupe social bien identifié revendiquant un surcroît d'islamisation, mais constitue, au contraire, une des ressources juridiques majeures aux mains de l'ensemble des acteurs du champ juridique étatique (et autre). En ceci, on se trouve en porte à faux avec un courant d'anthropologie du droit qui a tenté de procéder au repérage de différents droits constituant **autant d'outils** aux mains de groupes aux intérêts divergents (Rouland 1988: 364)¹⁰. Dans le contexte qui nous occupe, ce ne sont pas des répertoires alternatifs qui sont mis en évidence et, souvent, les différents lieux de production du droit ne sont pas producteurs de différents répertoires, mais de différentes substantialisations et instrumentalisation des mêmes répertoires. Cette clôture du champ du droit semble rendre compte d'une solidarité d'idéo-logiques sans consensus politique. Alors que, dans le premier cas (**différents lieux produisant différents répertoires**), on peut penser qu'il y a convergence du discours de légitimation, dans le deuxième cas (**différents lieux produisant différentes substantialisations et instrumentalisations**), il y a divergence sur ses implications politiques correspondant à autant de stratégies de pouvoir.

*

Les quelques extraits d'entretiens ont montré l'importance d'une appréhension du discours sur la *sharī'a* en termes de représentation sociale. On se rend compte, **alors**, que les représentations sont à la fois (pré)structurées et structurantes : structurées, en ce sens qu'elles procèdent du champ social dans lequel l'acteur est immergé et qu'elles participent du complexe d'habitus qui le caractérisent ; structurantes, dans la mesure où elles ont un impact manifeste et essentiel sur ce même champ social et ses productions. Les représentations échoient **partiellement préconstituées**, au travers de ce qu'on pourrait appeler des logiques idéelles prévalantes, mais elles ont aussi pour fonction de

¹⁰ Dans cette perspective, on devrait retrouver différents lieux de production du droit à l'origine de différents répertoires. Il y aurait, schématiquement, d'un côté les droits des dominés (droits traditionnels, droits coutumiers, droit local, droits populaires) et, de l'autre côté, les droits des dominants (droits étatiques).

construire le social **en réclamant un** acte d'adhésion de l'individu qui s'en prévaut. L'acteur se représente les choses de telle manière, d'une part, parce que cela traduit les modes de pensée dominants et, d'autre part, pour marquer son attachement à ces modes de pensée dominants. La représentation que les acteurs se font de la *shari'a* traduit, finalement, la façon dont le groupe se pense, pense l'autre et pense ses relations à l'altérité, avec ce que cela suppose comme inflexion réursive du réel et des représentations qui lui sont attachées. On pourra donc parler de solidarité d'idéo-logiques, de solidarité des logiques idéelles. Pour autant, cela ne correspond pas à un consensus politique ou idéologique (au sens d'une appréhension du politique au sens large) : les mêmes répertoires juridiques s'avèrent instrumentalisables dans des directions politiques opposées.

Cette possibilité d'instrumentalisation contradictoire tient **sans doute** à la double dimension morale et politique de l'idéologie, qui trouve un vecteur particulièrement efficace dans le droit. Si l'idéologie est, comme la définit Louis Dumont, un ensemble de représentations partagées dans une société donnée et transformées en action (Dumont 1977: 18 et 1983: 20), elle est en effet dotée à la fois d'une dimension normative (ensemble hiérarchisé d'idées auxquelles sont attachées des valeurs) et d'une dimension politique (passage à l'action dans le champ du pouvoir). Sa dimension normative en explique la nature holistique et hégémonique. On s'est déjà permis de rappeler à quel point les systèmes normatifs prétendent à l'exclusivité (Dupret 1995a). Ils effacent à la fois la multiplicité dont ils procèdent et le jeu concurrentiel auquel ils participent. Cette tendance holistique et hégémonique du normatif, qui se traduit, entre autres, par la propension totalitaire à **nier** toute idée d'opposition, n'empêche toutefois pas le champ politique du pouvoir d'être investi par des forces multiples poursuivant, à l'aide de répertoires normatifs éventuellement identiques, des objectifs politiques contradictoires. Le paradoxe tient alors à ce que la pluralité des forces en présence se saisit d'un seul et même répertoire **à des fins, identiques mais** exclusives l'une de l'autre, de conquête d'un même pouvoir politique. Cette pluralité n'est dès lors en aucune façon la traduction d'une volonté pluraliste de coexistence de forces politiques et d'ordres normatifs multiples. La pluralité de fait des répertoires juridiques et des forces politiques ne saurait donc signifier le pluralisme du droit et du pouvoir. Une situation de pluralité n'implique pas que chaque composante normative participe à un projet pluraliste. Au contraire, on peut penser que chacune nourrit une ambition hégémonique, tout en s'accommodant d'un certain degré de pluralité, qui est fonction du degré d'autonomie dont elle bénéficie effectivement et dont elle peut se revendiquer stratégiquement.

Bibliographie

Botiveau B. 1993, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes. Mutations des systèmes juridiques du Moyen-Orient*. Paris: Karthala

Dumont L. 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil

Dupret B. 1995a, «La *shari'a* comme référent législatif : du droit positif à l'anthropologie du droit». *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*. 34: 99-153

Dupret B. 1995b, « Entre le droit et la Loi : le juge et le jeu de la normalisation islamique du droit positif». *Droit et Cultures*. (à paraître)

Foblets M.-C. 1994, *Les familles maghrébines et la justice en Belgique. Anthropologie juridique et immigration*. Paris: Karthala

Goffman E. 1973, *Les mises en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi*. Paris: Ed. de Minuit

Jodelet D. 1989, «Représentations sociales : un domaine en expansion». In Jodelet D. (sous la dir.), *Les représentations sociales*. Paris: PUF

Kertzer 1988, *Rituals, Politics and Power*. New Haven: Yale University Press

Kuhn T. 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press

Moscovici S. 1989, «Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire». In Jodelet D. (sous la dir.), *Les représentations sociales*. Paris: PUF

Rouland N. 1988, *Anthropologie juridique*. Paris: PUF