

Les résistances à la justice interculturelle

Denise Helly

Institut national de recherche scientifique
Montréal, Canada

Work in progress, all critical comments are welcome
denise.helly@ucs.inrs.ca

« Il faudra relativiser le principe de la liberté religieuse, un droit fondamental. Il faudrait en quelque sorte désacraliser ce droit qui a perdu sa pertinence. La liberté religieuse s'explique largement par le fait que la religion a souvent été une source d'intolérance et de persécutions. Mais dans une société laïque, indifférente aux questions religieuses et où la foi et la pratique religieuse relèvent maintenant du domaine privé, il serait parfaitement normal que les droits religieux relèvent, eux aussi, du domaine privé et se limitent à celui-ci » (Alain Dubuc, Dossier, La Presse, 13-14 mai 2006).

UK's first official sharia courts By Abul Taher, The Times (London), Sept. 14, 2008

<http://www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/crime/article4749183.ece>

“Islamic law has been officially adopted in Britain, with sharia courts given powers to rule on Muslim civil cases. The government has quietly sanctioned the powers for sharia judges to rule on cases ranging from divorce and financial disputes to those involving domestic violence. Rulings issued by a network of five sharia courts are enforceable with the full power of the judicial system, through the county courts or High Court.

Previously, the rulings of sharia courts in Britain could not be enforced, and depended on voluntary compliance among Muslims. It has now emerged that sharia courts with these powers have been set up in London, Birmingham, Bradford and Manchester with the network's headquarters in Nuneaton, Warwickshire. Two more courts are being planned for Glasgow and Edinburgh.

Sheikh Faiz-ul-Aqtab Siddiqi, whose Muslim Arbitration Tribunal runs the courts, said he had taken advantage of a clause in the Arbitration Act 1996. Under the act, the sharia courts are classified as arbitration tribunals. The rulings of arbitration tribunals are binding in law, provided that both parties in the dispute agree to give it the power to rule on their case. Siddiqi said: 'We realised that under the Arbitration Act we can make rulings which can be enforced by county and high courts. The act allows disputes to be resolved using alternatives like tribunals. This method is called alternative dispute resolution, which for Muslims is what the sharia courts are.'

The disclosure that Muslim courts have legal powers in Britain comes seven months after Rowan Williams, the Archbishop of Canterbury, was pilloried for suggesting that the establishment of

sharia in the future 'seems unavoidable' in Britain. In July, the head of the judiciary, the lord chief justice, Lord Phillips, further stoked controversy when he said that sharia could be used to settle marital and financial disputes.

In fact, Muslim tribunal courts started passing sharia judgments in August 2007. They have dealt with more than 100 cases that range from Muslim divorce and inheritance to nuisance neighbours. It has also emerged that tribunal courts have settled six cases of domestic violence between married couples, working in tandem with the police investigations. Siddiqi said he expected the courts to handle a greater number of 'smaller' criminal cases in coming years as more Muslim clients approach them. 'All we are doing is regulating community affairs in these cases,' said Siddiqi, chairman of the governing council of the tribunal.

Jewish Beth Din courts operate under the same provision in the Arbitration Act and resolve civil cases, ranging from divorce to business disputes. They have existed in Britain for more than 100 years, and previously operated under a precursor to the act.

Politicians and church leaders expressed concerns that this could mark the beginnings of a 'parallel legal system' based on sharia for some British Muslims. Dominic Grieve, the shadow home secretary, said: 'If it is true that these tribunals are passing binding decisions in the areas of family and criminal law, I would like to know which courts are enforcing them because I would consider such action unlawful. British law is absolute and must remain so.' Douglas Murray, the director of the Centre for Social Cohesion, said: 'I think it's appalling. I don't think arbitration that is done by sharia should ever be endorsed or enforced by the British state.'

There are concerns that women who agree to go to tribunal courts are getting worse deals because Islamic law favours men. Siddiqi said that in a recent inheritance dispute handled by the court in Nuneaton, the estate of a Midlands man was divided between three daughters and two sons. The judges on the panel gave the sons twice as much as the daughters, in accordance with sharia. Had the family gone to a normal British court, the daughters would have got equal amounts. In the six cases of domestic violence, Siddiqi said the judges ordered the husbands to take anger management classes and mentoring from community elders. There was no further punishment. In each case, the women subsequently withdrew the complaints they had lodged with the police and the police stopped their investigations. Siddiqi said that in the domestic violence cases, the advantage was that marriages were saved and couples given a second chance. Inayat Bunglawala, assistant secretary-general of the Muslim Council of Britain, said: 'The MCB supports these tribunals. If the Jewish courts are allowed to flourish, so must the sharia ones.'

La question de la justice interculturelle soulève de multiples questions: Existe-t-il des balises universelles au respect de la pluralité des valeurs? Existe-t-il un modèle politique pour résoudre des conflits de valeurs, notamment religieuses? Comment le système judiciaire tient-il compte de valeurs particulières invoquées par des plaignants¹? Le respect de la pluralité des valeurs implique-t-il une limite à la liberté d'expression?

¹ Nous venons de commencer, Francisco Colom, deux chercheurs canadiens et moi-même, un projet sur le traitement de valeurs musulmanes par les juges de droit familial en Espagne, en Ontario, au Québec et au Royaume Uni. Pour l'heure, les données montrent peu de biais des juges au Québec et en Espagne, à moins que l'on estime que les notions de droits individuels et d'autonomie de l'individu du groupe et de la famille sont des valeurs culturelles. Les juges ne semblent nullement traiter les musulmanes comme des victimes d'un système culturel ou des personnes agies par leur socialisation culturelle.

Mais il est un aspect sociologique de la justice interculturelle qui semble devoir être examiné vu la vivacité des débats autour du rôle de la religion et du statut des minorités religieuses, notamment musulmane. Il constitue le contexte expliquant l'impossibilité de ré ouvrir un réel débat public sur les modes de respect de la pluralité religieuse.

On connaît l'idée de retour de la religion sous la forme de la multiplication depuis les années 1980 de nouvelles formes de croyance, de l'individualisation de la croyance et du militantisme politique d'églises fondamentalistes protestantes et évangéliques comme de la Papauté contre ce qu'elles estiment la mutation culturelle et morale des années 1960-70. Ce militantisme correspond à un regain de conservatisme culturel, moral, patriotique, et à une participation accrue des églises aux débats publics (euthanasie, homosexualité, clonage, avortement, mariage, droits du fœtus, signes religieux exhibés par l'État, théorie évolutionniste, curriculum scolaire, guerres américaines, conflit israélo-palestinien, génocide de Chrétiens au Darfour; aux États-Unis mise en cause par la droite chrétienne de la séparation de l'État et de la religion et de la primauté de la Cour suprême sur le Congrès). Ce nouvel alignement d'églises chrétiennes, combiné aux demandes de leurs droits par les minorités religieuses, a ravivé des affrontements sur le statut de la religion dans une société moderne et contribué depuis les années 2000 à la cristallisation de courants d'opinion, voire majorités culturelles: le progressisme et l'anti autoritarisme.

1. Le progressisme et l'ultra sécularisme

Nous nommons progressisme le courant de pensée et d'opinion ou mentality group (Bruinsma & Nelken, 2007:114) qui définit le progrès comme cumul continu de savoirs opposés à toute croyance en un principe surnaturel. Cette doctrine issue des Lumières et fort affirmée en Europe au tournant des 19^e-20^{ème} siècles, est réactivée par des idéologues de gauche sous la forme d'un fondamentalisme athée et d'une définition univoque de la modernisation et de la modernité². Elle repose sur deux idées: il existe un mode de modernisation et de modernité, et tout lien entre l'État et la religion est nocif au progrès des sociétés et à la liberté des individus. Elle imagine une relation positive entre progrès et savoir qui doit conduire à une civilisation universelle de type occidental. En termes d'avancée intellectuelle, après les guerres, génocides, fascismes et dénis de droits du 20^{ème} siècle on se serait attendu à l'abandon des mythes de l'universalisme formel et de l'humanité cheminant vers plus de rationalité, ce qui aurait permis l'examen d'autres cultures (Bull, 2007). Mais contre l'expérience le progressisme maintient l'idée que l'univers humain est une entité logique, rationnelle et que les idéaux de liberté, égalité, connaissance, sécurité et intérêt personnel n'entrent en conflit qu'en raison de l'irrationalité des acteurs.

I. Berlin (1959/1991:21-25, 1998, 2006) a été un des principaux auteurs à dénoncer l'idée d'une vérité objective, universelle, basant les conduites humaines et leur unité. La rationalité n'est pas l'exercice d'une logique intellectuelle pour définir et affirmer ses opinions, choix et intérêts. Elle est plutôt l'apprentissage de la mise à distance de ses

² Elle est le pendant des idéologies de droite parlant de guerre des valeurs et d'assimilation des immigrants. Une idéologie de droite, savante, insiste, sur la supériorité de la civilisation occidentale ou anglo-protestante (Huntington, 2004) et une idéologie de droite plus populaire, nativiste, prône une définition ethno-nationale de l'appartenance sociétale (Helly, 2008).

convictions, du doute et de la place à accorder à la différence et au différend. Mais le progressisme en dévoie le sens en la limitant à cette version instrumentale sous l'influence de l'économie dans les sociétés capitalistes (Offer, 2007).

Hayek, pour sa part, dénomme la croyance en un progrès continu vers plus de rationalité the synoptic delusion (illusion de tout voir, de tout comprendre) et Gray (2007) dans sa critique des théories du progrès rappelle deux faits. Un cumul de savoirs ne rend pas obligatoirement les humains plus civilisés; l'idée de progrès vers une humanité plus rationnelle, moins religieuse, plus pacifique est inopérante. L'humanité ne peut ni avancer, ni reculer, elle n'est pas une entité collective ayant des intentions et des projets. Pour Gray, le progressisme est le succédané séculier du monothéisme, une croyance et pour Terry Eagleton (2008): The only authentic image of the future is the failure of the present [...] Pessimistic thinkers like Freud are of more service to humane emancipation than those who seduce us with roseate visions of the future.

Bryan Turner (2007: 501) parle de crise du sécularisme³ libéral. Il reprend l'expression d'Aamir R. Mufti (2007)⁴ de majoritarianism of secular nationalism pour désigner cette doctrine du progressisme qui oppose universalisme formel des droits, science, rationalité, recul des religions, culture nationale ET traditions inaptes à suivre la marche du progrès. Une idéologie qui se veut hantée par la mémoire des positions antidémocratiques de l'Église catholique⁵ et d'ailleurs plus présente dans les sociétés catholiques et qui veut aussi ignorer que des églises chrétiennes ont modifié leur doctrine vis-à-vis des thèses scientifiques et de la liberté de choix des personnes. Une idéologie encore qui, au nom de l'universalisme de la connaissance, qualifie les personnes et populations refusant son interprétation du monde, de pré modernes. Des penseurs phares de la sociologie, ont contribué à cette stigmatisation, rappelle B. Turner (2007). Pour Kant, Hegel et Weber, le judaïsme n'appartenait pas à l'univers moderne, il n'était pas une religion accomplie (consummate) comme le christianisme.

Le progressisme ignore l'histoire. Il prétend que la modernisation combine capitalisme, industrialisation, construction d'États nationaux et démocratie. Cette forme de la modernisation fut celle de pays d'Europe occidentale et non des pays de l'Europe centrale et orientale. De plus, la mondialisation actuelle met en évidence d'autres modes de modernisation (Amérique latine, Japon, Inde, Chine) et en désenclavant le discours d'une norme européenne occidentale oblige à tirer des conclusions de la variabilité des expériences historiques.

Le progressisme affirme que le passage à la modernité implique la dissolution totale du lien entre État et religion, ce que l'expérience historique dément. Shmuel Eisenstadt (1999) parle de modernité multiple. Des traditions religieuses (bouddhisme, shintoïsme, judaïsme, islam, hindouisme, luthéranisme, anglicanisme) demeurent des éléments

3. Le sécularisme ou la séparation du pouvoir religieux et du pouvoir politique date du Traité de Westphalie de 1648 alors que les Guerres de religion venaient de finir.

4. Mufti étudie le statut au 19^{ème} siècle des musulmans en Inde et des juifs en Europe et montre comment l'idée de minorité fut une création inévitable de la modernité politique.

5 En 1864, le Pape condamne officiellement le libéralisme politique dans une lettre encyclique *Quanta Cura*.

constitutifs de la définition d'États et d'identités nationales (Hutchinson, 1996; Davie, 2000) et chaque société présente une combinaison propre d'éléments religieux et séculiers (Spohn, 2003). Noah Feldman (*The Fall and Rise of the Islamic State*) a montré par exemple comment, à la différence de l'Europe, les relations État – religion ont été plus pacifiques dans les sociétés musulmanes et comment durant un millénaire la religion y fut un agent de stabilité et non de conflit grave, car jusqu'au 20^{ème} siècle les responsables et lettrés religieux ont limité le pouvoir arbitraire des califes et sultans. En sus, la sécularisation a connu dans l'histoire des mouvements oscillatoires (Martin, 1978) et, pas plus que la mondialisation économique n'est la dissémination universelle d'une forme de capitalisme, la modernisation n'est la dissémination ou la variation locale d'un modèle universel de sécularisation et de sécularisme. Les fondamentalistes laïcs français sont l'incarnation de cette vision doctrinaire de la modernité. Ils prétendent que la laïcité est le bannissement de toute forme religieuse de la place publique et la seule forme valide de sécularisme.

Les tenants du progressisme en tentant de dénier tout statut public à la religion refusent deux recompositions des scènes publiques actuelles. Au fil des luttes de pouvoir, des victimes de domination exigent le respect de leurs droits. Comme les référents de la domination sont divers, origine sociale, classe, couleur, genre, religion, éducation scolaire, âge, culture, métier, langue, les acteurs sociaux se multiplient et la scène politique se complexifie. Les tenants du progressisme refusent la nouvelle influence de courants religieux conservateurs et l'entrée des minorités religieuses immigrées, notamment musulmane, sur la scène publique. L'État devrait, selon eux, imposer l'athéisme et écarter les croyants et leurs institutions de la scène politique. Pourtant, on ne peut pas amalgamer lutte politique contre des courants de pensée que l'on refuse, et interdiction de parole. En sus, si l'on suit Richard Rorty (1979) selon qui toute croyance doit être jugée à son utilité⁶, le fondamentalisme séculariste exclurait les croyants de la vie politique et conduirait à de nouvelles guerres entre athées et croyants. Seul les États-Unis vivrait en paix vu la très forte proportion d'Américains se déclarant croyants. D'après un sondage Pew en juin 2008, 92% des Américains croient en Dieu ou en un esprit universel, 58% prient chaque jour privément (Helfand, 2008) et 25% ont changé de croyance religieuse dans leur vie (The Economist, 2008d). Par contre, nombre de pays entreraient en guerre civile. En septembre et octobre 2004, selon une enquête dans 19 pays européens, aux États-Unis et en Turquie (GfK Custom Research Worldwide, 2004), 75% des répondants européens dirent croire en Dieu ou en une créature surnaturelle⁷ et le clivage entre croyants et non croyants était fort en Tchéquie (63%), aux Pays Bas (53%), en Belgique, en Allemagne (40 %), dans les pays scandinaves et au Danemark (50 %)⁸.

6. Non à sa correspondance supposée à une réalité invisible, dépassant la vie quotidienne de chacun.

7 Le pourcentage de croyants était supérieur en Roumanie (97 %), en Turquie (95 %) et en Grèce (89 %).

8 En France où le consensus 'laïc' sur le rejet de la religion de la sphère publique semble pourtant fort, des sondages (TNS Sofres, en ligne le 10 janvier 2006) illustrent les dissensions internes: en septembre 1998 65 % des répondants étaient favorables à l'enseignement de l'histoire des religions dans les collèges et lycées publics, en novembre 1999 58 % et en novembre 2004 63 %. Aux trois dates, 42%, 44 % et 57 % pensaient que cet enseignement aiderait les jeunes à être plus tolérants et seulement 14 %, 19 % et 28 % qu'il contrevenait au principe de la laïcité de l'école publique.

2. Anti autoritarisme et droits des femmes

Une autre majorité culturelle est plus présente dans les sociétés protestantes où de larges segments des populations considèrent la religion utile socialement en autant qu'elle a fait sien le respect des droits individuels et de la vie privée. Cette majorité ne s'oppose pas à un rôle de la religion dans la sphère publique mais résiste toute imposition d'une forme de croyance, religieuse ou athée, de mode de vie, mœurs ou valeurs privées par une institution, État ou Église. Bruinsma et de Blois (2007:122-124) illustrent cette conception à propos de l'acceptation des musulmans aux Pays Bas. À la différence de la France où la présence de signes religieux dans la sphère publique est ostracisée par les tenants du progressisme et codifiée par l'État, cette présence n'est pas objet de débats publics aux Pays Bas. Par contre, la perception de l'imposition par les hommes de règles de vie aux femmes et aux cadets, soit le pouvoir patriarcal au sein de cultures du Sud, heurte et crée des conflits. Selon une enquête, Néerlandais chrétiens et musulmans s'entendent pour admettre qu'ils ont des conceptions très différentes des relations entre hommes et femmes et entre parents et enfants (idem).

Similairement, une autre forme d'imposition de mœurs et d'atteinte à l'autonomie individuelle, le rejet de l'homosexualité, heurte nombre de Néerlandais. Depuis 2005 visionner une vidéo montrant des homosexuels s'embrassant fait partie du rite de passage vers la citoyenneté néerlandaise. Accepter l'homosexualité comme comportement et respecter les droits des homosexuels sont deux réalités distinctes, la première relève de l'opinion personnelle, la seconde de la loi. Mais cette distinction est effacée par l'idée que les émigrés du Sud ignorent les valeurs fondamentales de la 'culture' néerlandaise, dont la tolérance et l'autonomie individuelle en matière de mœurs privées. En 2007 une loi impose aux émigrés du Sud mais non des pays occidentaux, un examen en langue et culture néerlandaises afin de leur inculquer « the core values and social norms we think everybody must respect » selon les mots de Rita Verdonk (Bruinsma & de Blois, 2007: 218).

À noter la différence d'interprétation avec le progressisme pour lequel ce ne sont pas tant l'atteinte à l'autonomie individuelle qui est invoquée pour défendre l'égalité des sexes que l'universalisme formel des droits.

La Sharia en Ontario, 2003-2006

En Ontario une loi permet en 1991 l'arbitrage privé. Celui-ci a valeur légale tant que la décision ne contrevient pas aux lois et droits individuels et un juge peut revoir la décision et la procédure suivie pour l'atteindre. Les années suivantes et jusqu'en 2003 des arbitrages en matière familiale⁹ et commerciale sont prononcés par des instances judaïques, ismaéliennes et évangéliques sans aucun débat. En octobre 2003 un groupe *Islamic Institute of Civil Justice* annonce avec force visibilité son intention de créer une instance musulmane d'arbitrage familial et avise tous les musulmans du Canada de leur

⁹ Non de mariage et divorce civils de juridiction fédérale depuis 1966.

obligation de recourir au futur 'tribunal'. Il tente de se situer dans la lutte d'influence entre groupes musulmans pour se faire reconnaître des autorités politiques. Ce fait est nouveau car aucune instance religieuse d'arbitrage n'avait jusqu'alors prétendu détenir la seule interprétation valide des textes sacrés de sa tradition. Mais les observateurs ne notent pas ce fait ou ne lui accordent aucune importance et un débat s'ensuit sur l'Islam et les droits des femmes. Cette essentialisation de la religion musulmane est portée par une mobilisation d'ultra laïcistes, d'opposants au multiculturalisme, de groupes musulmans appuyant ou refusant l'initiative et de mouvements féministes. Le Conseil Canadien des femmes musulmanes participe au débat, il dépose un rapport aux Communes expliquant comment sont bafoués les droits à l'égalité des femmes peu scolarisées ou n'ayant pas la force de s'opposer à une pression communautaire et familiale. D'autres craintes portent sur le faible nombre d'appels, 3 depuis 1991, et sur le non accès des parties à leur dossier. Face à cela, le gouvernement demande à Marion Boyd, ex-ministre de la Justice, d'évaluer les effets de l'arbitrage en matière familiale sur des personnes vulnérables. M. Boyd (2005:72) propose d'inclure dans la loi l'obligation d'argumenter les décisions prises, d'en garder preuve écrite, d'organiser le recrutement des arbitres, de s'assurer aussi que les parties comprennent leurs droits et obligations selon la loi canadienne et consentent librement à recourir à un arbitre et à en respecter la décision.

La notion d'un consentement libre pose problème, car elle renvoie à une définition formelle, a sociologique, de l'autonomie individuelle. Des pressions familiales, sociales, financières dont l'absence d'aide juridique publique peuvent contraindre une personne. Vu la réaction négative des anti-cléricaux et des féministes, en 2006 le Parlement ontarien abolit l'arbitrage familial privé. Le pouvoir autoritaire des imams est dit annulé et le principe d'autonomie des femmes sauvegardé

3. Deux postulats partagés et le rejet du pluralisme

Ces deux courants d'opinion partagent une vision stéréotypée des traditions non occidentales. Ils voient dans leurs porteurs, notamment les femmes, des personnes incapables de décision, de doute, de résistance, de responsabilité, de changement. Ils les représentent comme des incarnations de norme engluées dans des rôles prescrits à la naissance. Ils assignent les émigrés du Sud et leurs descendants au statut de simples éléments agis, subissant et acceptant une surdétermination par une 'culture', au statut de « victims without agency » selon l'expression de A. Shachar (2001). Anne Phillips (2007: 31) traduit en termes ironiques cette vision: « They have cultural traditions, I have moral values ». Un exemple concret montre le caractère erroné de cette vision: au Québec, la majorité des musulmans choisissent de résoudre leurs différends familiaux selon la simple règle du code civil sans invoquer des pratiques et valeurs musulmanes (répudiation, partage inégal des biens, garde des enfants)¹⁰. Par ailleurs on connaît l'expression *angrezi shariat* pour désigner la culture juridique hybride des musulmans britanniques et américains.

¹⁰ Cas de droit familial, province du Québec, 1997-2007 inclus.

Phillips (2007) estime que cette vision des traditions non occidentales est une stratégie discursive permettant à des groupes racistes de légitimer leur stigmatisation des traditions des minorités culturelles et permettant à des courants féministes de réaffirmer leur vocation de protéger les femmes de l'oppression masculine. Elle sert l'affirmation que seuls les Occidentaux sont capables de liberté et la valorisation de la norme occidentale de l'individu rationnel, capable de choix et responsable de ses actions.

Une vision réifiante de la culture qui s'appuie sur un postulat corollaire. Les deux courants voient dans les 'traditions' des ensembles homogènes et des isolats statiques non exposés aux tensions internes, aux contacts extérieurs et au changement. En sus, ils amalgament les doctrines religieuses du Sud. Dans le cas de l'islam, ils omettent les conflits d'interprétation entre tenants de l'islamisme politique et d'autres écoles religieuses; ils passent sous silence les critiques du modernisme et les résistances au rigorisme islamiste des féministes musulmanes (Kandiyoti, 1991; Sahgal and Yuval-Davis, 1992; Abu-Lughod, 1998; Lamrabet, 2000, 2004; al-Hibri, 2000; Badran, 1995, 2001; Mojab, 1998, 2001). Ils passent encore sous silence les sondages dans les pays musulmans montrant un désir de démocratie et d'inclusion des femmes dans la sphère publique et une seule différence notable avec les sociétés occidentales: un puritanisme en matière de sexualité (Inglehart, 2003). Ils construisent des images essentialistes des femmes, cristallisant les différences entre 'Islam' et 'Occident' (Göle, 1996-2003; Cesari, 1997; Hoodfar, 1997, 2003; Mernissi, 2001; Wadud, 2006) et les rendant infranchissables (Saïd, 1980; Arkoun, 1995).

On ne saurait répéter l'erreur de mouvements féministes américains des années 1960. Intégrés de femmes des classes moyennes blanches ils omirent les revendications des femmes des classes pauvres, immigrées et natives noires et les conflits sur la hiérarchie des sexes demeurèrent au sein des familles pauvres. On doit en sus se rappeler que dès imbriquer religion et système patriarcat et dénoncer l'instrumentalisation politique du patriarcat par des institutions religieuses ont été des luttes de féministes judaïques et catholiques. Et si on estime des acquis féministes sont menacés, les facteurs principaux de cette régression sont les nouveaux conservatismes chrétiens et la croissance des inégalités sur le marché du travail plus que quelques fondamentalistes musulmans émigrés. Sur ce point Anne Phillips (2007: 34-37) propose quelques limites à imposer à tout système culturel: protection des mineurs contre tout mal (harm), interdiction de violence physique et mentale, égalité entre femmes et hommes au sens d'égalité de choix d'un mode de vie. Ce dernier principe signifie qu'une femme peut choisir de définir les deux sexes comme diamétralement différents et implique qu'égalité n'égale pas similitude comme le veulent souvent les doctrines féministes occidentales. Pour A. Phillips, l'autonomie individuelle est première, avant l'égalité des sexes. Une femme qui avorte d'un fœtus féminin décide d'éviter l'opprobre d'un système culturel diminuant la valeur des femmes. Il faut reconnaître cette décision, cette liberté qu'elle assume et non l'interpréter comme une décision de victime ou une fausse conscience.

4. Pluralité et partage de valeurs: des termes antinomiques?

La force de ces deux courants d'opinion interdit tout débat public sur les modes de respect de la pluralité religieuse, car elle enferme le questionnement dans l'univers du partage de « core values » dites occidentales et dans l'univers de la paix sociale, quand ce n'est de la cohésion sociale. Elle interdit de penser la multi confessionnalité de l'État (Modood), l'inéluclabilité du différend et du conflit social et de poser des questions comme: Comment définit-on l'universel sans référer à des valeurs particulières? Devrait-on institutionnaliser le relativisme culturel? Le cas indien avec plusieurs systèmes juridiques fonctionnant en parallèle, musulman, hindouiste, civil, est-il un modèle?

Il est quatre voies, me semble-t-il, pour penser le traitement de la pluralité des valeurs par un État démocratique. L'imposition autoritaire de valeurs du groupe majoritaire au sein d'une société (assimilation), une vision maintenant unanimement rejetée, la neutralité culturelle et religieuse de l'État, soit le retrait total de l'État de tout conflit de valeurs entre acteurs, la tolérance et le partage souhaité, inculqué, de principes communs qui a inspiré la politique du multiculturalisme canadien.

Par tolérance on entend deux principes: affirmation de valeurs dites bénéfiques pour tous, universelles, dont au premier rang l'autonomie personnelle et la liberté individuelle; acceptation d'autres valeurs tout en les considérant erronées. Cette philosophie présente dès le 16^e siècle s'ancre à la conviction que la tolérance de l'erreur est inévitable, car la persécution est irrationnelle et inefficace. Selon John Locke (Letters on Toleration), on ne peut pas imposer ou transformer une croyance par la force et l'État ou une Église majoritaire ne peuvent éradiquer une foi "fausse". Cette voie a été critiquée par Isaiah Berlin (1959; 1969; Gray, 1996) dans sa réflexion sur les limites du libéralisme universaliste face à la pluralité des valeurs. Selon cet auteur, la tolérance comme acceptation de conceptions de l'humain différentes de l'humanisme optimiste des Lumières est un leurre. Aucun consensus sur une conception de l'humain n'est possible, car les différentes philosophies de vie sont aussi légitimes les unes que les autres. Il n'existe aucun modèle universel de vie, pour tous, contre la conviction libérale qu'il existe un idéal de vie supérieur à d'autres et offert à chacun. De plus, le conflit culturel ou moral ne ressort pas de la rencontre d'univers culturels différents. Dans l'ordre libéral occidental, en dépit d'une même définition du Bien, il existe un conflit entre paix et justice, paix et démocratie comme face au projet de conquête nazie. Il existe un conflit entre égalité, équité et justice quand on veut rétablir une justice pour des catégories sociales dominées historiquement par des programmes de discrimination positive. Le pluralisme et le conflit de valeurs tiennent au caractère contradictoire des besoins humains (Gray, 2000: 7, 9). Vu les besoins non complémentaires de la psyché humaine, sécurité et pouvoir par exemple, les idéaux modernes sont en conflit très souvent, voire structurellement comme quand la liberté des uns est l'inégalité des autres ou la liberté d'expression des uns une atteinte à la dignité d'autres (littérature pornographique). Aussi, vu la variabilité des valeurs, une foi religieuse, un affect ou une appartenance collective sont-ils des bases de ligne de vie aussi légitimes que l'examen rationnel, et le désaccord au sujet de normes communes au sein de chaque société est-il constant et inéluclable.

Une autre voie, très répandue et publicisée depuis quinze ans, est l'idée de partage de préceptes de vie en société, une idée qui convoie d'incessantes discussions sur ces préceptes: des principes fondamentaux et des 'core values' référant à des valeurs de la majorité culturelle d'une société.

John Gray (2006: 22) propose une seule valeur commune, l'interdiction des pratiques non humaines: esclavage, génocide, persécution, torture, humiliation. Il conclut que les définitions d'un idéal de vie étant diverses, la négociation entre valeurs est irrémédiable et permanente en démocratie sous peine de déni de liberté et de dignité, et de conflit violent. Dès lors la tolérance implique que les institutions publiques négocient au jour le jour les conflits de valeurs afin de permettre une coexistence pacifique de choix culturels différents.

R. Boudon (2006) avance un principe universel menant l'évolution morale des sociétés: chaque humain a un sens de sa dignité et de ses intérêts vitaux et juge sa position sociale à cette aune. Cette dignité n'est pas consentie à tous et le sens de l'oppression est universel et présent dans tous les systèmes sociaux, même quand ils produisent des idéologies du fatalisme comme le système des castes en Inde; en effet la résignation n'est pas l'acceptation. Selon cette hypothèse le sens de son individualité et du respect de celle-ci n'est en rien une invention européenne mais un trait humain universel qui prend des formes multiples selon les contextes, et seules des forces historiques, en fait des rapports de pouvoir, retardent sa reconnaissance par les institutions et créent conflit. Boudon cite la non abolition de l'esclavage au 19^e siècle sous la pression d'intérêts économiques comme exemple de cette opposition entre une valeur d'une époque, d'une classe et la valeur universelle, intemporelle de la dignité de soi, ou encore entre rationalité instrumentale et rationalité axiologique. Dans ces conditions, le seul critère de résolution de conflits inter culturels est le respect du sens qu'une personne donne de sa dignité.

J. Heath (2003) oppose à la thèse canadienne tant diffusée du partage de 'valeurs communes', l'idée de quatre principes qui permettent l'expression de valeurs opposées tout en protégeant l'intégrité des personnes: l'égalité¹¹, l'autonomie individuelle, l'efficacité (utilité de la loi¹²) et la non violence.

¹¹ Selon Heath, In order to treat people as equals, we need not judge the content of their preferences, or determine the value of their interests, we need only give them each the same opportunity to carry out these plans. Because we cannot agree about the fundamental values, we simply agree to give everyone's values equal weight. Thus, for example, in the education system, each student is encouraged to formulate her own life project, in accordance with her own cultural heritage and values. The education system strives to provide only the general resources and capacities needed in order to formulate and carry out such projects.

¹² Par exemple les lois sur la sécurité renforcent-elles réellement la sécurité des individus? Selon Heath, If a particular social arrangement is able to make at least one person better off, without making anyone else worse off, then it is said to be more efficient. When two people voluntarily exchange goods on the market, each one is left better off at the end of the day - this is precisely what motivates the exchange - each one prefers ownership of what he or she bought to ownership of what he or she sold. Insofar as no third parties are harmed by the exchange, the transaction results in a more efficient allocation of goods in the economy.

Depuis le ‘recul du multiculturalisme’ (Joppke, 2004), une littérature propose le dialogue entre groupes culturels plutôt que l’imposition de principes abstraits de justice (Parekh, 2000; Benhabib, 2002). A. Phillips (2007:41) illustre l’idée. Le mariage ‘forcé’ est un mariage arrangé accepté par les deux conjoints ou imposé à ces derniers. Aussi ne s’agit-il pas de bannir tous les mariages arrangés au nom de cas de coercition et s’agit-il plutôt de savoir repérer si pression existe et dans ce cas de protéger les victimes. Pour ce faire, dialogue, discussion, connaissance de terrain sont nécessaires¹³.

Charles Blattberg (2008) reprend l’idée de dialogue. Il décrit quatre modes de résolution de conflits sur les valeurs: Cultural wars (ou assimilation of the vanquished), State neutrality, Tolerance, Fulfillment of common good. Il estime que la neutralité de l’État ou l’arbitrage des conflits par le juridique est impossible puisque la neutralité consiste à défendre un groupe non croyant contre un groupe croyant. Il définit la tolérance comme négociation de bonne foi sur la base du respect de l’opinion de chacun, ce régime donnant nécessairement lieu à des concessions, comme les accommodements raisonnables au Canada. Au nom de la valeur centrale, d’inspiration républicaine, d’adhésion des citoyens à la cité où ils vivent, il défend le dernier mode de résolution, la recherche du bien commun. Par cette expression il désigne la conversation entre acteurs en conflit pour réconcilier des vues divergentes et arriver à une compréhension mutuelle. Pour éviter que l’État n’ait à intervenir dans des discussions théologiques, il ne devrait qu’induire l’organisation de ces conversations entre instances et organisations civiles. L’idée de l’éducation des citoyens à la vie collective soutient cette proposition. Mais comment éduquer les citoyens avec succès et, quand le conflit perdure, comment le résoudre?

Les positions normatives sur le dialogue entre groupes culturels en conflit butent sur une question: quand le conflit provoque de profondes divisions sociales, qui a l’autorité de le conclure si l’on ne reconnaît pas l’autorité du droit et de quelques principes normatifs qu’il véhicule? Un contre argument est avancé: toutes les démocraties occidentales reposeraient sur les mêmes principes et ne seraient plus distinctes l’une de l’autre. Comment dès lors asseoir la légitimité de chaque État national? On peut répondre que chaque État se distinguerait par la nature de ses politiques sociales, économiques, culturelles, internationales.

RÉFÉRENCES ET BIBLIOGRAPHIE

- Ahmed, Leila (1992). *Women and Gender in Islam: historical roots of a modern debate*, New Haven, Yale University Press, 296 p.
- Al-Hibri, Azizah (2000). An Introduction to Muslim Women’s Rights, in Gisela Webb (ed.), *Windows of Faith. Muslim Women Scholar-Activists in North America*, New York, Syracuse University Press, 51-71.
- Alund, A & K.U. Schierup (1991). *Paradoxes of Multiculturalism. Essays on Swedish Society*, Brookfield, Avebury, 192 p.

¹³ Phillips (p.46) donne l’exemple de l’abandon de l’excision au Sénégal. Cette pratique n’était pas admise de tous mais pratiquée de tous afin d’assurer le mariage des jeunes filles. Lorsque un accord fut conclu par tous les villages sur la fin de l’obligation d’excision pour les jeunes mariées, la pratique fut abandonnée en deux ans et officiellement interdite par l’État en 1999.

- Badran, Margot (2001). Understanding Islam, Islamism, and Islamic Feminism, *Journal of Women's History* 13 (1): 47–52.
- Benhabib, Seyla (2002). *The Claims of Culture: Equality and Diversity in a Global Era*, Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Berlin, Isaiah (1959). *The Crooked Timber of Humanity* (en français, 1992, *Le Bois tordu de l'humanité*, Paris, Albin Michel.
- (1969). *Four Essays on Liberty*, Londres, Oxford University Press.
- Blattberg, Charles (2008). *Four Identity Models*, Colloque Québec-Israël, le 10 septembre, Montréal, Association internationale des études canadiennes.
- Bruinsma, Fred & Matthijs de Blois (2007). Pluralism in the Netherlands and laïcité in France: the Islamic Challenge at a Symbolic Level, IN Fred Bruinsma & David Nelken (eds). *Explorations in legal Cultures*, Reed Business BV
- Boudon, Raymond (2006). À propos du relativisme des valeurs: retour sur quelques intuitions majeures de Tocqueville, Durkheim et Weber, *Revue française de sociologie* 47 (4) : 877-897.
- Davie, Grace (2000). *Religion in Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press.
- Eco, Umberto (2007). Entrevue avec Umberto Eco, *Courrier International*, 30 mars-5 avril: 50-51.
- Eisenstadt, Shmuel Noah (1999). *The Paradoxes of Democracy*, Baltimore, MD., Johns Hopkins University Press.
- Esposito, John (1998). *Islam: The Straight Path*, Oxford, Oxford University Press, 286 p.
- FitzGerald, Frances (2007). The Evangelical Surprise, *The New York Review of Books*, 26 avril: 31-33.
- Göle, Nilüfer (2003). *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 190 p.
- (1996). *The Forbidden Modern. Civilization and Veiling*, Chicago, University of Michigan Press, 173 p.
- Gray, John (2000). *Two Faces of Liberalism*, The New Press.
- (1996). *Isaiah Berlin*, Princeton, Princeton University Press.
- Greenfeld, Liah (1998). Is Nation Unavoidable? Is Nation Unavoidable Today? in Hans-Peter Kriesi, Klaus Armingeon, Hannes Siegrist & Andreas Wimmer (eds). *Nations and National Identity: The European Experience in Comparison*, Zurich, Rügger, 37-54.
- Gutmann, Daniel (2000). *Le sentiment d'identité: étude de droit des personnes et de la famille*, Paris, LGDJ, 520 p.
- Heath, Joseph (2003). *The Myth of Shared Values in Canada*, Ottawa, Centre canadien de gestion.
- Helfand, Duke (2008). 92 % of Americans believe in God or a universal spirit, Pew survey finds, *Los Angeles Times*, 23 juin en ligne. <http://www.latimes.com/news/nationworld/politics/la-me-faith24-008jun24,0,4300244.story>
- Helly, Denise (2005). Citoyenneté et nation: courte histoire de deux idées de l'appartenance collective, *Cahiers de recherche* 10, Montréal, Chaire d'études ethniques de l'UQAM, 103 p.
- (2002a). Les limites de la notion de cohésion sociale, *The Tocqueville Review / La Revue Tocqueville* XXIII (1): 73-101.
- (2002b). Occidentalisme et islamisme: les leçons des guerres culturelles», in Jean Renaud, Linda Pietrantonio & Guy Bourgeault (dir.). *Les Relations ethniques en*

question. Ce qui a changé depuis le 11 septembre 2001, Montréal, Presses de l'université de Montréal, 229-252.

(2001). Pourquoi lier mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme? in M. Elbaz & D. Helly (dir.), *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Sainte-Foy / Paris, Les Presses de l'université Laval/L'Harmattan, 223-256.

(1999). Une injonction: Appartenir, participer. Le retour de la cohésion sociale et du citoyen, *Lien social et Politiques* 41: 35-46.

Helly, Denise & Nicolas van Schendel (2001), *Appartenir. Nation, État et société civile. une enquête à Montréal, 1995*. Québec et Paris, Presses de l'université Laval et L'Harmattan, 242 pages.

Huntington, Samuel (2004). *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, New York, Simon & Shuster.

(1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York, Simon and Schuster, 367 p.

Hutchinson, John (1996). *Modern Nationalism*, Londres, Routledge.

Inglehart, Ronald (ed.) (2003). *Islam, Gender, Culture and Democracy: Findings from the World Values Survey and the European Values Survey*, University of Michigan, Institute for Research, Sitter Publications, 218 p.

Jayme, Erik (1995). *Identité culturelle et intégration: le droit international privé postmoderne*, Recueil des cours de l'Académie de droit international tome 251 (I), 9-267.

Joppke, Christian (2004). The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State: Theory and Policy, *British Journal of Sociology* 55 (2): 250-

Kandiyoti, Deniz (1991) (ed.). *Women, Islam and the State*, Philadelphie, Temple University Press, 276p.

Kobayashi, Audrey (1993). Multiculturalism: Representing a Canadian Institution, in J. Duncan & D. Ley (eds). *Place/Cultures/Representation* (p. 205-231), Londres, Routledge, 368 p.

Kohut, Andrew, John C. Green, Scott Keeter, & Robert C. Toth (2000).

The Diminishing Divide: Religion's Changing Role in American Politics, Washington, Brookings Institution Press.

Kurzman, Charles (2002) (ed.). *Modernist Islam, 1840-1940: A Source Book*, Oxford, Oxford University Press, 389 p.

(1998) (ed.). *Liberal Islam. A Source Book*, Oxford, Oxford University Press, 340 p.

Lamrabet, Asma (2004). *Aicha, épouse du Prophète, ou l'islam au féminin*, Lyon, Tawhid, 153 p.

(2002). *Musulmane tout simplement*, Lyon, Tawhid, 208 p.

(2000). *Le Coran: une lecture de libération*, Lyon, Tawhid.

MacDonald, Roderick A. (2002a). L'hypothèse du pluralisme juridique dans les sociétés démocratiques avancées, *Revue de droit de l'Université de Sherbrooke* 33 : 133-152.

(2002b). Normativité, pluralisme et sociétés démocratiques avancées: l'hypothèse du pluralisme pour penser le droit, in C. Younès & E. LeRoy (eds). *Médiation et diversité culturelle: Pour quelle société?* Paris, Éditions Karthala, 21-38.

(1998a). Metaphors of Multiplicity: Civil Society, Regimes and Legal Pluralism, *Arizona Journal of International and Comparative Law* 15: 69-91.

- (1998b). Critical Legal Pluralism as a Construction of Normativity and the Emergence of Law, in A. Lajoie *et al.* (eds.). *Théories et émergence du droit: pluralisme, surdétermination, effectivité*, Montréal, Éditions Thémis, 12-23.
- (1996). Les Vieilles Gardes. Hypothèses sur l'émergence des normes, l'internormativité et le désordre à travers une typologie des institutions normatives in J.G. Belley (dir.). *Le droit soluble. Contributions québécoises à l'étude l'internormativité*, Paris, LGDJ, 233-272.
- Marlier, Eric & Sophie Pontieux (2000). *Les bas salaires dans les pays de l'Union Européenne*, Bruxelles, Eurostat, Statistiques en bref.
- Martin, David (1987). *A General Theory of Secularization*, Oxford, Oxford University Press.
- Mernissi, Fatima (2001). *Le Harem et l'Occident*, Paris, Albin Michel.
- Parekh, Bhikhu (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Londres, Palgrave Press.
- Phillips, Anne (2007). *Multiculturalism without Culture*, Princeton University Press.
- Rohe, Mathias (2005). The Application of Islamic Norms in Europe: Reasons, Scope and Limits, *Canadian Diversity* 4 (3), 39-44.
- (2004). The Formation of an European Shari'a, in C. Malik (ed.). *Muslims in Europe. From the Margin to the Center*, Münster, Verlag, 161-184.
- Shachar, Ayelet (2001). *Multicultural Juridictions: Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Shahid, W.A.R. & P.S.van Koningsveld (2002). Religious Authorities of Muslims in the West: their views on political participation, in Shahid, W.A.R. & P.S.van Koningsveld (eds.). *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Leuven, Peeters, 149-168.
- Sousa Santos, Boaventura de (2002). *Towards a New Legal Common Sense: Law, Globalization and Emancipation*, Londres, Butterworths, Lexis Nexis, 565 p.
- Spohn, Willfried (2003). Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A
- Talal Delorenzo, Yusuf (1998). The Fiqh Councilor in North America, in Y. Haddad & G. Esposito (eds). *Muslims on the Americanization Path?*, Oxford, Oxford University Press, 65-86.
- Taylor, Charles (1989). *The Sources of Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 601 p.
- The Economist (2007). In the beginning, 21 avril, 23-25.
- (2006). Second Thoughts, 26 août: 45-46.
- (2006b). Charlemagne. A European values debate, 9 décembre: 58.
- (2006c). Charlemagne. Talking of Immigrants, 3 juin: 50.
- Tie, W. (1999). *Legal Pluralism: Toward a Multicultural Conception of Law*, Aldershot, Ashgate, 285 p.
- Touraine, Alain (1997). *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Paris, Fayard, 395 p.
- Turner, Bryan (2001). Cosmopolitan Virtue. On Religion in a Global Age, *European Journal of Social Theory* 4(2): 131-152.
- Wills, Gary (2006). A Country Ruled by Faith, *The New York Review of Books*, 16 novembre.

Yilmaz, Ihsan (2005). *Muslim laws, politics and society in modern nation states: dynamic legal pluralisms in England, Turkey, and Pakistan*, Aldershot, Hants, England, Burlington, VT., Ashgate, 248 p.

Denise Helly is a senior researcher at Institut National de Recherche Scientifique. She was trained in anthropology (PH.D La Sorbonne, 1975), sociology, political science and sinology and specialized in studies on ethnic minorities, citizenship, nationalism, policies of cultural pluralism and of immigration, discrimination, Islam in the West, and State and religion regimes. She has made several surveys on integration of immigrants in Quebec, published 10 books and numerous articles covering topics such as Chinese Overseas, national minorities in China, Chinese in Canada, Canadian multiculturalism, history of the ideas of citizenship and nation, Québec policy towards cultural minorities, and Muslims in Canada and Europe.

Women's rights dwindling in Europe: anti-globalisation activists

By Delphine Touitou

Agence France Presse, September 19, 2008

http://news.yahoo.com/s/afp/20080919/lf_afp/europesocialswedenwomenrights_080919171048

Malmoe, Sweden (AFP) -- Women's rights are dwindling across Europe, anti-globalisation activists warned, blaming growing religious extremism and neo-liberalism. The trend has been observed across the continent and even in Sweden, a country normally seen as a pioneer in gender equality issues, Maria Hagberg, a Swedish member of the European Feminist Initiative (EFI) network, told AFP.

'We have seen a backlash in recent years in Europe and also in Sweden, which is known as the most egalitarian country in the world, but that is only on the surface,' Hagberg said late Thursday on the sidelines of the European Social Forum being held in the southern Swedish city of Malmoe.

The decline of women's rights is a phenomenon taking place across Europe, said Soad Bekkouche, a representative of the French group Laicite (Secularity). 'We see it clearly in everyday life,' Bekkouche said. Hagberg said that in Sweden earlier strides were now being threatened due to politics and legislation, and pointed to a rise in violence against women. Five years ago, 20,000 acts of violence against women were reported, a number that has since grown to 30,000, she said. The growing inequality affects immigrant women in particular, said Soleyman Ghasemiani, a social worker originally from Iran and now living in Sweden's second-biggest city Gothenburg. Paradoxically, authorities' desire to display tolerance and respect of immigrants' religions and culture could be accentuating the phenomenon.

'The Swedish authorities and politicians have a lot of respect for religions and traditions and they think it's not possible to criticise Islam,' he told AFP, adding that in so doing they were playing into the hands of religious fundamentalists who want to suppress women's rights.

He linked the decline in women's rights in Sweden in part to the centre-right government's arrival in power in 2006.

'The conservatives have more power now. There are more religious schools than five or 10 years ago (and) they get (state) subsidies. I am worried because I see a backlash on the ground,' said Ghasemiani, who has lived in Sweden for 24 years.

'You have people who are teaching their daughters that to be a good daughter is to stay at home,' he said.

Bekkouche said that across Europe, both 'immigrant women and local women face the same problems amid the rise of religious extremism and neo-liberalism.' She cited the

case of Polish women who could previously get legal abortions in their country, which is no longer the case. In the former eastern bloc country, contraception was now 'virtually inexistant', she lamented. 'When we see the criminalisation (of abortion) in Ireland and Malta, the battle is not won,' she said, adding that there was 'a need to be vigilant all the time.' She also expressed concern over growing poverty among women, in particular single mothers.

Bekkouche stressed that legislation aimed at creating parity between the sexes did not automatically improve women's rights.

'Legislators want us to believe that women are making strides in European countries by adopting laws on parity. ... These are minor laws,' she insisted.

Some 20,000 activists and 850 associations, non-governmental organisations, unions and other networks are taking part in 250 seminars and hundreds of cultural events being held in Malmoe through Sunday, based on the theme 'Making another Europe possible.'

The Pew Research Center and the Pew Forum on Religion and Public Life released a survey in 2007 indicating that 45 percent of Americans said Islam is more likely than other faiths to encourage violence among its believers. Suicide is forbidden in Islam. In fact, suicide is forbidden in the Quran and in the sayings and example, Hadith, of the Prophet Muhammad. The Quran and authentic Hadith are very clear and explicit about what happens to anyone who commits suicide. A few years ago, the Fiqh Council of North America reaffirmed Islam's condemnation of terrorism and religious extremism by issuing the following fatwa, or formal religious ruling: "We have consistently condemned terrorism and extremism in all forms and under all circumstances, and we reiterate this unequivocal position. Islam strictly condemns religious extremism and the use of violence against innocent lives.

"There is no justification in Islam for extremism or terrorism. Targeting civilians' life and property through suicide bombings or any other method of attack is haram - prohibited in Islam - and those who commit these barbaric acts are criminals, not 'martyrs.'"