

Notes de l'auteur

D'innombrables millions de musulmans prient Dieu cinq fois par jour : "Guide-nous sur le droit chemin, le chemin de ceux à qui Tu as accordé Tes bienfaits". Ainsi, chacun d'eux invoque le Créateur au nom de tous les hommes et de toutes les femmes qui sont prêts à croire en Lui, "guide-nous", et pas seulement au nom de lui-même seul : consciemment ou inconsciemment, un musulman qui récite ces paroles de la sourate initiale du Coran demande à Dieu de montrer le chemin de la justice et de la droiture à toute la communauté dans son ensemble. Dans une analyse plus approfondie, cela revient à prier pour être guidé non seulement par des préoccupations spirituelles ou éthiques, mais aussi par tout ce qui concerne les moyens pratiques de la communauté, c'est-à-dire sa configuration sociale et son comportement politique.

La prise de conscience que les questions de société et de politique sont étroitement liées aux problèmes spirituels et ne peuvent donc pas être dissociées de ce que nous concevons comme "religion" est aussi ancienne que l'Islam lui-même. Elle a toujours été vivante dans l'esprit des penseurs musulmans et dans les sentiments des masses au cours de l'histoire musulmane. En effet, une très grande partie de cette histoire a évolué sous l'impulsion d'une aspiration profonde à l'établissement de ce qui a été vaguement, et souvent confusément, conçu comme l'"État islamique" : une aspiration qui est très présente chez les musulmans de notre temps, et qui est, néanmoins, soumise aux nombreuses embûches qui ont rendu l'instauration d'un régime véritablement islamique impossible durant le dernier millénaire

Car, soyons clairs sur un point au moins : il n'a jamais existé d'État véritablement islamique après l'époque du Prophète et du califat de Médine dirigé par ses successeurs immédiats, les quatre califes bien guidés, Abou Bakr, Omar, Othman et Ali. Quelles que soient les formes d'État et de gouvernement qui ont vu le jour dans les pays musulmans après cette première période, elles ont été éloignées de la simplicité et de la clarté de la Loi islamique, dans une moindre ou une plus grande mesure, par des déviations idéologiques, ou même par des tentatives délibérées et directes de la part des dirigeants concernés de déformer et de masquer cette Loi dans leur propre intérêt.

Ainsi, les quelque mille dernières années de l'histoire musulmane ne peuvent nous guider dans notre désir de parvenir à une politique qui mériterait vraiment l'épithète "islamique". La confusion n'est pas non plus atténuée par les influences auxquelles le monde musulman a été soumis ces derniers temps. La mentalité occidentale moderne n'aime guère les efforts visant à faire de la religion le facteur dominant de la vie d'une communauté ou d'un peuple ; et comme la civilisation occidentale, fondée sur une technologie et un développement scientifique supérieurs, domine sans aucun doute le monde aujourd'hui dans ses manifestations "capitalistes" et "marxistes", il n'est pas étonnant que les musulmans instruits ne puissent rarement éviter que les pensées politiques occidentales ne les influencent, consciemment ou non.

C'est ainsi qu'aujourd'hui, malgré son intensité, ou peut-être à cause de son intensité, l'aspiration des musulmans à un régime véritablement islamique se fait sous le signe de la confusion la plus totale. Cette confusion se manifeste de bien des façons, dont la moindre n'est pas l'application du terme et du concept purement Occidental de "révolution" appliqué à des mouvements et objectifs essentiellement islamiques. Une telle mauvaise application des termes et des concepts n'aide pas les musulmans à comprendre ce qu'implique réellement l'idée d'un régime islamique : elle les rend seulement plus confus et plus dépendants de la pensée et de l'imagerie politique non-islamique.

Il n'y a, j'en suis convaincu, qu'une seule façon pour nous, musulmans, de sortir de cette confusion : nous ne devons chercher conseil auprès d'aucune autre source que le Coran et la Sunnah, et ne compter sur aucune autorité autre que la Parole explicite de Dieu et les enseignements explicites de Son dernier prophète (paix et salut sur lui).

C'est ce que j'ai fait il y a vingt ans, lorsque j'ai écrit "Les principes de l'État et du gouvernement en Islam". Le livre a été publié en 1961 en anglais par l'Université de Californie et a été suivi de traductions en arabe et en ourdou.

L'édition originale en langue anglaise étant épuisée depuis de nombreuses années, je la remets aujourd'hui devant le public dans l'espoir qu'elle puisse contribuer à la réalisation du grand rêve commun à tous ceux pour qui "l'Islam" est plus qu'un vain mot, ainsi qu'à une meilleure compréhension de l'idéologie islamique par l'Occident non musulman : une compréhension si nécessaire à l'heure actuelle.

Muhammad Asad, Tanger, avril 1980.

Préface

Ce livre représente un développement des idées exposées pour la première fois dans mon essai "La réalisation d'une Constitution Islamique", qui a été publié en anglais et en ourdou sous les auspices du gouvernement du Panjab, en mars 1948.

J'étais alors Directeur du Département de la reconstruction islamique, une institution gouvernementale consacrée à l'élaboration des principes intellectuels et juridiques qui devraient sous-tendre notre nouvelle société et notre nouvel État. Parmi les problèmes qui m'ont le plus préoccupé, la question de la future constitution pakistanaise était, naturellement, l'une des plus importantes. La forme que devrait prendre cette constitution n'était pas claire pour tout le monde, comme elle l'est aujourd'hui. Bien que les habitants de ce pays aient été, pour la plupart, enthousiasmés par l'idée d'un État véritablement islamique, c'est-à-dire un État fondé (à la différence de tous les autres groupes politiques existants) non pas sur les concepts de nationalité et de race mais uniquement sur l'idéologie du Coran et de la Sunnah, ils n'avaient jusqu'ici

aucune vision concrète des méthodes et des institutions gouvernementales qui lui donneraient un caractère nettement islamique et, en même temps, répondraient pleinement aux exigences du présent siècle. Certains éléments de la population tiennent naïvement pour acquis que, pour être véritablement islamique, le gouvernement pakistanais doit s'inspirer étroitement des formes du califat précoce, avec une position presque dictatoriale à accorder au chef de l'Etat, un conservatisme absolu dans toutes les formes sociales (y compris un isolement plus ou moins complet des femmes) et une économie patriarcale qui supprimerait le mécanisme financier compliqué du XXe siècle et résoudrait tous les problèmes de l'Etat-providence moderne par la seule instrumentalité de la taxe dite zakat. D'autres milieux, plus réalistes mais peut-être moins intéressés par l'islam en tant qu'élément formateur de la vie sociale, ont envisagé un développement du Pakistan sur des lignes qui ne se distinguent pas de celles généralement acceptées comme valables et raisonnables dans les démocraties parlementaires de l'Occident moderne, avec seulement une référence formelle dans le libellé de la Constitution à l'islam comme "religion d'État" et, éventuellement, la création d'un "ministère des affaires religieuses" comme concession aux doléances de la grande majorité de la population.

Il n'a pas été facile de construire un pont entre ces deux extrêmes. Ce qu'il fallait, c'était l'esquisse d'une constitution qui serait islamique au sens plein du terme et qui tiendrait compte des exigences pratiques de notre temps : une exigence justifiée par notre conviction que le schéma social de l'Islam apporte des réponses valables aux problèmes de tous les temps et de toutes les étapes du développement humain. Néanmoins, la littérature islamique existante n'a donné aucune indication quant à notre difficulté. Certains érudits musulmans des siècles précédents, en particulier de la période abbasside, nous avaient légué un certain nombre d'ouvrages sur le droit politique de l'Islam ; mais leur approche des problèmes avait naturellement été conditionnée par l'environnement culturel existant et par les exigences sociopolitiques de leur époque, et les résultats de leurs travaux étaient donc inapplicables aux besoins d'un État islamique au XXe siècle. Les ouvrages musulmans modernes disponibles sur le même sujet, en revanche, ont souffert en règle générale d'une trop grande disposition à accepter les concepts politiques, les institutions et les méthodes gouvernementales de l'Europe moderne comme la norme à laquelle (de l'avis de ces auteurs) un Etat islamique moderne devrait se conformer : une attitude qui, dans de nombreux cas, a conduit ces auteurs à adopter de nombreux concepts qui étaient en opposition totale avec les véritables exigences de l'idéologie islamique.

Ainsi, ni les travaux de nos prédécesseurs ni ceux de nos contemporains n'ont pu fournir une base conceptuelle satisfaisante sur laquelle le nouvel État du Pakistan devrait être construit. Il ne me restait plus qu'une seule possibilité : me tourner vers les sources originelles du droit islamique, le Coran et la Sunnah, et élaborer sur leur base les prémisses concrètes de la future constitution du Pakistan indépendamment de tout ce qui a été écrit sur le sujet de l'Etat islamique. Dans la poursuite de cet objectif, et aidé par les nombreuses années d'études que j'avais précédemment consacrées au

Coran, à la science du hadith et à la méthodologie du fiqh, j'ai décidé de dessiner les grandes lignes théoriques d'une constitution islamique sur la base des injonctions politiques claires du Coran et des hadiths authentiques. Bien que les principes fondamentaux qui sous-tendent cette esquisse aient été fournis par le Coran, la plupart des détails pertinents et la méthode de leur application ont été tirés d'environ soixante-dix paroles du Messenger de Dieu (paix et salut sur lui) portant sur divers aspects sociopolitiques de la vie de la communauté. Le résultat de mes efforts a été le long essai susmentionné sur l'élaboration de la Constitution islamique. En raison de l'évolution de la situation politique qui n'a pas besoin d'être examinée ici, très peu de mes suggestions, si ce n'est aucune, ont été reprises dans la Constitution de la République islamique du Pakistan (abolie au moment où l'auteur écrit), peut-être seulement dans le préambule, adopté par l'Assemblée constituante en 1949, peut-on trouver un écho de ces suggestions.

Aujourd'hui, après les malheureuses expériences de la dernière décennie, le problème de l'avenir constitutionnel du Pakistan n'est toujours pas résolu et il me semble donc qu'une discussion sur les principes qui devraient sous-tendre la constitution d'un État islamique n'a pas perdu de son utilité. Au contraire, le fait même qu'aucun des pays musulmans existants n'est parvenu jusqu'à présent à une forme de gouvernement que l'on pourrait qualifier d'authentiquement islamique rend impérative la poursuite de la discussion, du moins pour les personnes pour lesquelles l'Islam représente la réalité dominante dans leur vie. Le présent livre est une tentative de maintenir cette discussion vivante. Inévitablement, certaines de mes conclusions donneront lieu à controverse ; mais j'ai la conviction que sans un choc d'opinions stimulant, il ne peut y avoir de progrès intellectuel dans la société musulmane; et que l'affirmation du Prophète :

"Les divergences d'opinion entre les savants de ma communauté sont un signe de la grâce de Dieu" a une valeur positive et créative qui n'a que trop souvent été négligée au cours de l'histoire musulmane, ceci au détriment du progrès social musulman.

Je ne peux conclure sans exprimer ma profonde gratitude à la Haji Anisur Rahman Memorial Society of Karachi, qui a parrainé et encouragé ce travail et m'a permis de le présenter à mes confrères musulmans du Pakistan.

Mohammed Asad

SOMMAIRE

Chapitre I La problématique qui nous occupe

Chapitre II Terminologie et précédent historique. (page 17)

Chapitre III Gouvernement par consentement et Conseil. (page 27)

Chapitre IV Relations entre le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif. (page 43)

Chapitre V Les citoyens et le gouvernement. (page 57)

Conclusion (page 75)

Chapitre I

La question dont nous sommes saisis

Pourquoi un État islamique ?

Dans la vie de chaque nation, il arrive, tôt ou tard, un moment où l'on semble lui donner le libre choix de son destin : un moment où les décisions quant à la voie à suivre et à l'avenir à viser semblent libérées de la pression des circonstances adverses, et où aucune puissance sur terre ne peut empêcher la nation de choisir une voie plutôt qu'une autre. De tels moments historiques sont extrêmement rares et éphémères, et il se peut fort bien que si une nation ne saisit pas l'occasion qui lui est ainsi offerte, elle n'en aura pas d'autre pendant des siècles à venir.

Ce moment de libre choix est maintenant arrivé pour les nations du monde musulman. Après un siècle de luttes, d'espoirs, d'erreurs et de déceptions, la plupart des pays habités par des musulmans ont obtenu leur indépendance totale du pouvoir colonial. L'accession à l'indépendance a mis au premier plan la question des principes fondamentaux selon lesquels ils doivent se gouverner eux-mêmes afin d'assurer le bonheur et le bien-être de leurs peuples. Il ne s'agit pas seulement d'un problème d'efficacité administrative, mais aussi d'idéologie. Il appartient aux musulmans de décider si leurs nouveaux États indépendants seront subordonnés aux concepts occidentaux modernes qui refusent à la religion le droit de façonner la vie pratique de la nation, ou si, enfin, ils deviendront des États islamiques au sens véritable du terme. Un État habité majoritairement ou même entièrement par des musulmans n'est pas nécessairement synonyme d'un "État islamique" : il ne peut devenir véritablement islamique qu'en vertu d'une application consciente des principes sociopolitiques de l'Islam à la vie de la nation et de l'incorporation de ces principes dans la Constitution fondamentale du pays.

Mais, alors, on peut se demander : L'Islam attend-il des musulmans qu'ils s'efforcent, à tout moment et en toutes circonstances, d'établir un État islamique, ou le désir d'établir un État islamique est-il fondé uniquement sur leurs mémoires historiques ? L'Islam est-il vraiment si constitué qu'il exige de ses adeptes une ligne d'action politique et communautaire bien définie, ou laisse-t-il, comme d'autres religions, toute action politique à la discrétion du peuple lui-même, à la lumière des exigences de l'époque ? Bref, le "mélange de la religion et de la politique" est-il un véritable postulat de l'Islam ?

Le lien intime entre la religion et la politique, si caractéristique de l'histoire musulmane, est le plus souvent quelque peu désagréable pour les musulmans modernes, éduqués en Occident, qui ont pris l'habitude de considérer les questions de croyance et de vie pratique comme relevant de domaines totalement distincts. D'autre

part, il est impossible d'obtenir une appréciation correcte de l'Islam sans accorder toute son attention à ce problème. Quiconque connaît, même superficiellement, les enseignements de l'Islam, sait qu'ils ne circonscrivent pas seulement la relation de l'homme à Dieu, mais qu'ils établissent également un schéma défini de comportement social à adopter à la suite de cette relation. Partant de l'hypothèse fondamentale que tous les aspects de la vie naturelle ont été voulus par Dieu et possèdent donc une valeur positive qui leur est propre, le Coran indique très clairement que le but ultime de toute création est qu'elle soit en conformité avec la volonté du Créateur. Dans le cas de l'homme, cette conformité, appelée islam, est postulée comme une coordination consciente et active des désirs et du comportement de l'homme avec les règles de vie décrétées par le Créateur. Cette exigence suppose que, du moins en ce qui concerne la vie humaine, les concepts de "bien" et de "mal" aient des significations qui ne changent pas d'un cas à l'autre ou de temps à autre mais qui conservent leur validité pour tous les temps et toutes les conditions. Évidemment, aucune définition du "bien" et du "mal" auquel nous pourrions parvenir par notre spéculation ne pourra jamais posséder une telle validité éternelle, car toute pensée humaine est essentiellement subjective et, par conséquent, fortement influencée par le temps et l'environnement de celui qui pense.

Par conséquent, si c'est vraiment le but de la religion de guider l'Homme vers une coordination de ses désirs et de son comportement avec la volonté de Dieu, il faut lui apprendre en des termes évidents comment différencier le bien du mal et, par conséquent, quoi faire et quoi ne pas faire. Une simple instruction générale en éthique, du type : "aimer son prochain", "être honnête" et "mettre sa confiance en Dieu", ne suffit pas, car elle est sujette à de nombreuses interprétations contradictoires. Ce qu'il faut, c'est un corpus précis de lois qui définirait, aussi largement soit-il, l'ensemble de la sphère de la vie humaine sous tous ses aspects : spirituel, physique, individuel, social, économique et politique.

L'Islam répond à ce besoin au moyen d'une loi divine appelée charia, qui a été prévue dans les prescriptions du Coran et complétée (ou plutôt détaillée et illustrée) par le prophète Muhammad (paix et salut sur lui) dans son enseignement que nous appelons la Sunna ou le mode de vie de ce dernier. Du point de vue du croyant, le Coran et la Sunna nous révèlent un segment conceptuellement compréhensible du plan global de Dieu pour la création. En ce qui concerne l'homme, ils contiennent la seule indication positive disponible de ce que Dieu veut que nous soyons et que nous fassions.

Mais Il nous indique seulement Sa volonté : Il ne nous oblige pas à nous comporter de la manière indiquée. Il nous donne la liberté de choix. Nous pouvons, si nous le désirons, nous soumettre volontairement à Sa Loi révélée et donc, pour ainsi dire, coopérer avec Lui; et nous pouvons, si nous le voulons, aller contre Lui, ignorer Sa Loi, et en risquer les conséquences. Quelle que soit notre décision, c'est notre responsabilité. Il va sans dire que notre capacité à mener une vie islamique dépend de notre décision de faire le premier choix. Néanmoins, même si nous choisissons d'obéir à Dieu, il se peut que nous ne soyons pas toujours capables de le faire

pleinement. Bien qu'il soit évident que le but le plus profond de la Loi islamique est la justice de l'homme dans le sens individuel, il est tout aussi évident qu'une bonne partie de cette Loi ne peut devenir effective que par un effort consciemment coordonné de nombreuses personnes : c'est-à-dire par un effort commun.

Il s'ensuit qu'un individu, aussi bien intentionné soit-il, ne peut pas façonner son existence privée conformément aux exigences de l'islam tant que la société qui l'entoure n'accepte pas de soumettre ses affaires pratiques au modèle de l'islam. Une coopération consciente ne peut donc pas naître d'un simple sentiment de fraternité. Ce concept de fraternité doit se traduire par une action sociale positive comme Allah nous le prescrit dans le Coran : "appeler au bien et interdire le mal" (amr bi-l-ma'rûf, nah'y 'an il-munkar) ou, pour le dire autrement, créer et maintenir les conditions sociales qui permettent au plus grand nombre possible d'êtres humains de vivre en harmonie, liberté et dignité. Or, il est évident qu'un comportement antisocial de la part d'une personne peut rendre difficile la réalisation de cet idéal par d'autres personnes; et plus le nombre de ces "rebelles" est élevé, plus la difficulté est grande pour les autres. En d'autres termes, la volonté de la communauté de coopérer en termes d'Islam reste largement théorique tant qu'il n'y a pas de pouvoir mondain responsable de l'application de la loi islamique et de la prévention des comportements rebelles (au moins dans les questions d'intérêt social) de la part des membres de la communauté. Cette responsabilité ne peut être assumée que par un organisme de coordination investi des pouvoirs de commandement (amr) et d'interdiction (nahy), c'est-à-dire l'État. Il s'ensuit donc que l'organisation d'un ou de plusieurs États islamiques est une condition indispensable de la vie islamique au sens propre du terme.

Pourquoi pas un État "laïque" ?

Il ne fait aucun doute que d'innombrables musulmans aspirent avec passion à un développement sociopolitique selon les lignes islamiques; mais il ne fait aucun doute non plus que, dans le climat mental du monde moderne, il est devenu presque évident pour de nombreuses personnes instruites que la religion ne doit pas interférer avec la vie politique. Et si le principe de "laïcité" est automatiquement identifié au "progrès", toute suggestion de considérer la politique pratique et la planification socio-économique sous l'aspect de la religion est rejetée d'emblée comme réactionnaire ou, au mieux, comme "idéisme impraticable". Apparemment, de nombreux musulmans instruits partagent ce point de vue aujourd'hui; et en cela, comme dans tant d'autres phases de notre vie contemporaine, l'influence de la pensée occidentale est sans équivoque.

Pour des raisons qui leur sont propres, les peuples occidentaux sont déçus par la religion (leur religion), et cette déception se reflète dans le chaos éthique, social et politique qui règne actuellement dans une grande partie du monde. Au lieu de soumettre leurs décisions et leurs actions au critère d'une loi morale - qui est le but ultime de toute religion supérieure - ces gens en sont venus à considérer

l'opportunisme comme la seule obligation à laquelle les affaires publiques devraient être soumises; et parce que les idées sur ce qui est opportun diffèrent naturellement dans chaque groupe, nation et communauté, les plus déroutants conflits d'intérêts ont pris le dessus dans le domaine politique, national et international. Car, de toute évidence, ce qui semble opportun d'un point de vue purement pratique pour un groupe ou une nation ne l'est pas nécessairement pour un autre groupe ou nation. Ainsi, à moins que les hommes ne soumettent leurs efforts à l'orientation d'une considération objective et morale, leurs intérêts respectifs doivent s'affronter à un moment ou à un autre; et plus ils luttent les uns contre les autres, plus leurs intérêts divergent et plus leurs idées sur ce qui est bien ou mal dans les relations des hommes deviennent antagonistes.

En bref, dans un état moderne "laïc", il n'y a pas de norme stable pour juger entre le bien et le mal. Le seul critère possible est "l'intérêt de la nation". Mais en l'absence d'une échelle objective de valeurs morales, différents groupes de personnes - même au sein d'une même nation - peuvent avoir, et ont généralement, des vues très divergentes sur ce qui constitue l'intérêt supérieur de la nation. Alors qu'un capitaliste peut très sincèrement croire que la civilisation périra si le libéralisme économique est remplacé par le socialisme, un socialiste est tout aussi sincèrement d'avis que le maintien même de la civilisation dépend de l'abolition du capitalisme et son remplacement par le socialisme. Dans les deux cas, leur point de vue éthique - c'est-à-dire ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire pour et avec les êtres humains - dépend uniquement de leur point de vue économique, avec le chaos qui en résulte dans leurs relations mutuelles.

Il est devenu évident qu'aucun des systèmes politiques occidentaux contemporains - libéralisme économique, communisme, national-socialisme, social-démocratie, etc. - n'est capable de transformer ce chaos en quelque chose qui ressemble à un ordre : simplement parce qu'aucun d'eux n'a jamais essayé sérieusement de considérer les problèmes politiques et sociaux à la lumière des principes moraux absolus. Au lieu de cela, chacun de ces systèmes ne fonde sa conception du bien et du mal que sur les intérêts supposés de telle ou telle classe, de tel ou tel groupe ou nation, en d'autres termes, sur les préférences matérielles des individus qui sont en constante évolution. Si nous devons admettre qu'il s'agit là d'un état naturel et donc souhaitable des affaires de l'homme, nous admettrions, par implication, que les termes "bien" et "mal" n'ont pas de réelle validité propre mais sont simplement des fictions pratiques, façonnées exclusivement par le temps et les circonstances socio-économiques. Dans la suite logique de cette pensée, on n'aurait d'autre choix que de nier l'existence de toute obligation morale dans la vie humaine : car le concept même d'obligation morale devient vide de sens s'il n'est pas conçu comme quelque chose d'absolu. Dès que nous sommes convaincus que nos opinions sur le bien et le mal ne sont que des produits fabriqués par l'homme, qu'elles sont le produit des conventions sociales et de l'environnement, nous ne pouvons pas les utiliser comme des guides fiables dans nos affaires; et ainsi, en planifiant ces affaires, nous apprenons progressivement à nous passer de toute direction morale et à compter uniquement sur l'opportunisme, ce qui,

en retour, entraîne des dissensions toujours croissantes dans et entre des groupes humains et une diminution progressive du bonheur dont l'homme a la certitude. C'est peut-être là l'explication ultime de l'inquiétude profonde qui se manifeste dans le monde moderne.

Aucune nation ou communauté ne peut connaître le bonheur tant qu'elle n'est pas vraiment unie de l'intérieur et aucune nation ou communauté ne peut être vraiment unie de l'intérieur tant qu'elle n'atteint pas un large degré d'unanimité sur ce qui est bien et ce qui est mal dans les affaires des hommes et une telle unanimité ne sera jamais possible tant que la nation ou communauté ne s'entend pas sur une obligation morale découlant d'une loi morale permanente et absolue. Évidemment, c'est la religion seule qui peut fournir une telle loi et, avec elle, le fondement d'un accord, au sein d'un groupe donné, sur une obligation morale liant tous les membres de ce groupe.

Religion et morale

Quels que soient les principes particuliers de telle ou telle religion, aussi sublimes ou primitifs que soient ses enseignements, qu'ils soient monothéistes, polythéistes ou panthéistes, l'essence même de toute expérience religieuse - à toutes les époques de l'histoire et dans toutes les civilisations - est d'abord la conviction intérieure de l'homme que tout être et tout événement dans ce monde sont le résultat d'une Puissance consciente, créatrice, englobante, ou pour dire les choses simplement une Volonté Divine; et, en deuxième lieu, le sentiment que chacun est ou du moins doit être, en accord spirituel avec cette Volonté. C'est sur ce sentiment et cette conviction seulement que l'homme fut et c'est sur celui-ci qu'est basée la faculté de juger entre le bien et le mal. Car, à moins de présumer qu'une Volonté absolue et planifiée est à la base de toute création, il n'y a aucun sens à présumer que l'un de nos buts ou que l'une de nos actions puisse être intrinsèquement bonne ou mauvaise, moral ou immoral. En l'absence d'une croyance en une Volonté créatrice, toutes nos conceptions de la morale deviennent nécessairement vagues et soumises à l'opportunisme, c'est-à-dire à la question de savoir si un but ou une action est utile (au sens pratique du terme) à la personne concernée ou à la communauté à laquelle elle appartient. Par conséquent, "bien" et "mal" deviennent des termes purement relatifs, à interpréter arbitrairement en fonction de ses besoins personnels ou communautaires, qui, à leur tour, sont soumis aux changements continus de l'environnement socio-économique.

Ces réflexions sur le rôle de la pensée et du sentiment religieux dans le domaine de la morale revêtent une importance primordiale si nous réalisons que la tendance de notre temps est définitivement antagoniste à la religion en tant que telle. Partout et chaque jour, une certaine classe d'intellectuels nous dit que la religion n'est rien d'autre qu'une relique du passé barbare de l'homme, qui serait aujourd'hui remplacée par "l'âge de la science". La science, disent-ils, est sur le point de remplacer les systèmes religieux usés et dépassés; la science, si glorieusement et irrésistiblement en progression, enseignera enfin à l'homme à vivre selon la "raison pure", et lui

permettra avec le temps d'évoluer vers de nouvelles normes de moralité sans aucune sanction métaphysique.

Cet optimisme naïf à l'égard de la science n'est en réalité pas du tout "moderne", il est, au contraire, extrêmement démodé : une copie médiocre de l'optimisme naïf de l'Occident des XVIII^e et XIX^e siècles. Au cours de cette période (et en particulier dans la seconde moitié du XIX^e siècle), de nombreux scientifiques occidentaux croyaient qu'une solution aux mystères de l'univers était imminente, et que désormais rien n'empêcherait l'homme d'organiser sa vie indépendamment de toute divinité et avec une rationalité parfaite. Les penseurs de notre époque sont cependant beaucoup plus réservés - pour ne pas dire sceptiques - à ce sujet. Sous l'énorme impact de la physique moderne du XX^e siècle, les penseurs contemporains en sont venus à la conclusion que la science déterministe est incapable de réaliser les espoirs spirituels qui lui étaient attachés il y a à peine cent ou même cinquante ans, car ils ont découvert que les mystères de l'univers deviennent plus mystérieux et plus complexes avec les progrès de nos recherches. Chaque jour, il devient de plus en plus évident qu'il ne sera peut-être jamais possible de répondre par des moyens purement scientifiques aux questions de savoir comment l'univers est né, comment la vie en est née et ce qui constitue le phénomène de la vie elle-même, et donc aussi à la question de la véritable nature et du but de l'existence humaine. Mais tant que nous ne serons pas en mesure de répondre à cette dernière question, nous ne pourrons même pas tenter de définir des valeurs morales telles que le "bien" et le "mal" : simplement parce que ces termes n'ont aucun sens à moins d'être liés à une connaissance (réelle ou imaginaire) de la nature et du but de l'existence humaine.

C'est ce que nos scientifiques les plus expérimentés commencent maintenant à réaliser. Confrontés à l'impossibilité de répondre à des questions métaphysiques par la recherche physique, ils ont abandonné l'espoir naïf des deux derniers siècles que la science puisse un jour donner des directives en matière d'éthique et de morale. Non pas que ces scientifiques se méfient de la science en tant que telle : au contraire, ils croient qu'elle conduira l'humanité à des merveilles toujours plus grandes de connaissance et d'accomplissement; mais en même temps, ils réalisent que l'effort scientifique n'a aucun lien direct avec la vie morale et spirituelle des hommes. Il ne fait aucun doute que la science peut nous guider, et qu'elle le fait, vers une meilleure compréhension du monde qui nous entoure et qui nous habite, mais, étant uniquement préoccupée par l'observation des faits de la nature et par l'analyse des lois qui semblent régir la relation entre ces faits, elle ne peut être appelée à rendre un verdict quant au but de la vie humaine et, par conséquent, à nous donner des directives valables quant au comportement social que nous devons adopter. Ce n'est qu'indirectement, par un raisonnement spéculatif fondé sur certains faits établis, que la science peut tenter de nous conseiller à cet égard. Mais parce que la science est toujours dans un état de flux - toujours sujette à la découverte de faits nouveaux de la nature et, par conséquent, à une réinterprétation et une réévaluation incessantes d'ensembles de faits préalablement établis - ses conseils sont hésitants, spasmodiques et, parfois, assez contradictoires aux conseils précédemment donnés, ce qui, en

résumé, revient à dire que la science n'est jamais en mesure d'établir avec certitude ce que devrait faire ou ne pas faire l'homme pour obtenir bien-être et bonheur. Et c'est pour cette raison que la science ne peut pas (et ne cherche pas vraiment à) favoriser la conscience morale chez l'homme. Bref, les problèmes d'éthique et de moralité ne relèvent pas de la science. En revanche, ils relèvent entièrement du champ d'application de la religion.

C'est par l'expérience religieuse seule que nous pouvons arriver, à tort ou à raison, à des normes d'évaluation morale indépendantes des changements éphémères de notre environnement. J'ai dit "à tort ou à raison" parce que, par tous les canons objectifs du raisonnement, il y a toujours la possibilité qu'une religion se trompe dans ses prémisses métaphysiques et, par conséquent, dans la valeur morale qui en découle : ainsi, notre acceptation ou notre rejet de toute religion doit, en dernier recours, être guidé par notre raison, qui nous dit dans quelle mesure cette religion particulière correspond aux besoins ultimes de l'homme, tant physiques que spirituels. Mais cette nécessité d'exercer nos facultés critiques à l'égard des enseignements d'une religion n'enlève rien à la proposition fondamentale que c'est la religion seule qui peut donner un sens à notre vie et ainsi promouvoir en nous le besoin de conformer notre pensée et notre comportement à un modèle de valeurs morales entièrement indépendant de la constellation momentanée de notre existence individuelle. En d'autres termes, seule la religion peut fournir une large plate-forme pour un accord entre de grands groupes d'hommes sur ce qui est bon (et donc souhaitable) et ce qui est mauvais (et donc à éviter). Et pourrait-on douter qu'un tel accord soit une condition absolue et indispensable à toute forme d'ordre dans les relations humaines ?

De ce point de vue, l'impulsion religieuse chez l'homme n'est pas une simple phase passagère dans l'histoire de son développement spirituel, mais la source ultime de toute sa pensée éthique et de toutes ses conceptions de la morale; non pas le résultat d'une crédulité primitive qu'un âge plus "éclairé" pourrait dépasser, mais la seule réponse à un besoin réel et fondamental de l'homme à tout moment et dans tout environnement. En d'autres termes, c'est un instinct.

Il est donc raisonnable de supposer qu'un État fondé sur la religion offre une perspective infiniment meilleure de bonheur national qu'un État fondé sur le concept d'un organisme politique "laïc"; pourvu, évidemment, que la doctrine religieuse dont dépend un tel État - dont il tient compte pour sa propre autorité - tienne pleinement compte, tout d'abord des besoins biologiques et sociaux des humains, ensuite de l'évolution historique et intellectuelle dont dépend la société humaine dans son ensemble. La première de ces deux conditions ne peut être remplie que si la doctrine religieuse en question attribue une valeur positive non seulement à la nature spirituelle de l'homme, mais aussi à sa nature biologique, comme le fait sans doute l'Islam. La deuxième condition peut être remplie si la loi politique qui doit guider le comportement de la communauté est non seulement concrète et évidente, mais aussi libre de toute rigidité, ce qui est précisément ce que nous revendiquons pour la loi politique établie dans le Coran et la Sunnah.

Dans les pages qui suivent, j'essaierai d'étayer cette affirmation. Mais avant d'entreprendre cette tâche, j'estime nécessaire, compte tenu de l'absence d'accord entre les érudits musulmans sur l'étendue et les détails de la législation shar'i, de faire quelques observations générales sur le concept de droit islamique en tant que tel.

La portée du droit islamique

Comme on le sait, les lois qui font l'objet de la jurisprudence musulmane conventionnelle (fiqh) ne reposent pas toutes sur des injonctions exprimées en termes clairs et précis d'ordres et d'interdictions dans le Coran et la Sunnah. La plus grande partie des décisions fiqhi est de loin le résultat de diverses méthodes déductives de raisonnement, parmi lesquelles le qiyas (déduction par analogie) figure en bonne place. Les grands fuqaha (juristes) du passé sont arrivés à leurs conclusions juridiques sur la base de leur étude du Coran et de la Sunnah, et il ne fait aucun doute que dans le cas des principaux représentants du fiqh cette étude était extrêmement profonde et consciencieuse. Néanmoins, les résultats de ces études étaient souvent très subjectifs, c'est-à-dire qu'ils étaient déterminés par l'approche et l'interprétation personnelles de chaque juriste, ainsi que par l'environnement social et intellectuel de son temps. Parce que cet environnement était à bien des égards très différent du nôtre, certaines de ces conclusions déductives diffèrent naturellement des conclusions auxquelles nous pourrions parvenir à l'heure actuelle : c'est l'une des raisons pour lesquelles tant de musulmans modernes sont réticents à appliquer les décisions conçues par les juristes classiques aux problèmes politiques et économiques actuels.

Au départ, les décisions des juristes visaient à faciliter l'application des principes de la charia à des questions spécifiques. Au fil du temps, cependant, ces décisions ont acquis dans l'esprit populaire une sorte de sacro-sainte validité propre et ont fini par être considérées par de nombreux musulmans comme faisant partie intégrante de la charia, le droit canonique, lui-même. Pour étayer cette opinion populaire, on fait valoir que les déclarations juridiques explicites, les commandements et les interdictions contenus dans le Coran et la Sunnah ne suffisent pas en soi à circonscrire toutes les situations juridiques possibles et que, par conséquent, une amplification du corpus de droit au moyen du raisonnement par déduction est nécessaire. Cependant, outre le fait que ni le Coran ni la Sunnah n'offrent le moindre mandat pour un tel élargissement arbitraire de la charia, on pourrait soutenir avec raison (comme un nombre considérable de spécialistes musulmans l'ont fait valoir au cours des siècles) que le nombre limité des ordonnances explicites contenues dans le Coran et la Sunnah ne s'explique pas par un oubli du Législateur mais au contraire, était destinée à assurer une sécurité essentielle et volontaire contre toute rigidification sociale et légale. Pour faire bref, il est raisonnable de supposer que le Législateur n'a jamais voulu que la charia couvre en détail toutes les exigences imaginables de la vie. Il n'avait ni plus ni moins l'intention que de tracer, pour ainsi dire, les frontières juridiques à l'intérieur desquelles la communauté devrait se développer, laissant

l'énorme multitude de situations juridiques "possibles" à décider au cas par cas, en fonction des exigences de l'époque et des conditions sociales changeantes.

Ainsi, la véritable charia est beaucoup plus concise et beaucoup plus petite en volume que la structure juridique qui a évolué à travers le fiqh des différentes écoles de pensée islamique. Étant une loi divine, la charia ne peut pas avoir été rendue dépendante de déductions ou d'inférences de nature subjective, mais elle doit être considérée comme ayant été établie dans son intégralité dans les ordonnances définitives du Coran et de la Sunna exprimées en termes positifs de la loi : "faites ceci", "ne faites pas cela", "telle ou telle chose est juste, et donc souhaitable", "telle ou telle chose est mauvaise, et donc à éviter." Ces ordonnances sont décrites techniquement comme nuṣūṣ (singulier naṣṣ). De par leur nature même, elles ne sont pas sujettes à des interprétations contradictoires, en fait, elles n'ont nul besoin d'une quelconque "interprétation", étant absolument autonomes et sans ambiguïté dans leur formulation. Tous les philologues arabes s'accordent à dire que "le naṣṣ du Coran et de la Sounnah désigne les ordonnances[ahkam] issues de la formulation évidente[zahir] dans laquelle elles sont exprimées."1 Toutes ces ordonnances sont formulées de telle sorte qu'elles peuvent s'appliquer à tous les stades du développement social et intellectuel de l'humanité; à l'inverse, nombre des conclusions subjectives des juristes (fuqaha) sont le reflet d'une époque et d'une mentalité particulières et ne peuvent donc prétendre à être appliqué en tout temps.

Ainsi, ce sont les ordonnances du Coran et de la Sunnah, et seulement elles, qui constituent collectivement la véritable charia éternelle de l'Islam. Cette charia s'intéresse exclusivement à ce que le Législateur a ordonné ou interdit en des termes clairs. Le domaine beaucoup plus vaste des choses et des activités que le Législateur n'a pas précisé clairement doit être considéré comme admissible (mubah) du point de vue de la charia.

Le lecteur ne doit pas supposer que les points de vue présentés ci-dessus constituent une innovation dans la pensée islamique. En fait, ils étaient détenus par les Compagnons du Prophète et, plus tard, par certains des plus grands érudits de l'Islam - et en particulier par l'homme qui peut à juste titre être considéré comme l'un des plus brillants fuqaha de toute notre histoire : Ibn Hazm de Cordoue (384-456 a.h.)(994-1064 a. J.C). Rien ne saurait mieux illustrer le problème à l'étude que les passages suivants de l'introduction à sa grande œuvre, Al-Muhalla :

"La charia dans son intégralité se réfère soit aux actes obligatoires[fard], dont l'omission constitue un péché, soit aux actes interdits[haram], dont la pratique constitue un péché, soit aux actes autorisés[mubah], dont la pratique ou omission ne fait pas un homme pécheur. Or, ces actes mubah sont de trois sortes : premièrement, les actes qui ont été recommandés[mandub] - ce qui signifie qu'il y a du mérite à les faire, mais aucun péché à les omettre, deuxièmement, les actes qui sont indésirables[makruh]- signifiant qu'il y a mérite à s'en abstenir, mais aucun péché à

les commettre, et troisièmement, les actes qui ont été laissé indéterminés[mutlaq] il n'y a aucun péché ni aucune récompense à les faire...¹

Le Messager de Dieu (paix et salut sur lui) a dit : " Tant que je me tais sur une question, ne m'interrogez pas là-dessus. Ceux qui étaient avant vous ne doivent en effet leur perte qu'à leurs nombreuses questions et à leur non-conformité avec leurs prophètes. Aussi, si je vous ai interdit quelque chose, évitez-la, et si je vous ai ordonné une chose, accomplissez-la dans la mesure de votre possible." ²

Le hadith ci-dessus circonscrit tous les principes de la loi religieuse[din] du début jusqu'à la fin. Cela montre que tout ce que le Prophète n'a ni ordonné ni interdit est permis[mubah]. Ce qu'il a ordonné est obligatoire[fard], et ce qu'il a interdit est illicite[haram]; et ce qu'il nous a ordonné de faire nous lie dans la mesure de nos capacités seulement".³

Parce qu'elle se limite aux commandements et interdictions exprimés en termes évidents dans le Coran et la Sunnah, la véritable charia est extrêmement concise et, par conséquent, facilement compréhensible; et parce qu'elle est si petite en volume, elle ne peut (et n'a jamais été destinée à) fournir une législation détaillée pour chaque aléa de la vie. Par conséquent, le Législateur nous a amenés, en tant que musulmans, à prévoir la législation supplémentaire nécessaire par l'exercice de notre ijtihad (raisonnement indépendant) en accord avec l'esprit de l'Islam. Il faut bien sûr comprendre que toute législation ijthadi que nous pouvons faire émerger sous l'inspiration du Coran et de la Sunnah (parfois même avec l'aide des ijthad des générations passées) sera toujours sujette à modification par l'ijtihad de ceux qui viendront après nous : c'est-à-dire qu'il ne peut s'agir que d'une loi temporelle et modifiable, soumise à l'autorité de la charia irrévocable et immuable.

La charia ne peut pas être changée, parce qu'elle est une loi divine; et elle n'a pas besoin d'être changée, parce que toutes ses ordonnances sont formulées de telle sorte qu'aucune n'entre en conflit avec la nature réelle de l'homme et les exigences véritables de la société humaine et ceci à toute époque puisqu'elle ne réglemente que les aspects de la vie humaine qui par leur nature même ne sont soumis au changement. Cette caractéristique particulière de la Loi divine - son applicabilité à tous les stades et à toutes les conditions du développement humain - suppose que ses ordonnances ne couvrent, dans un premier temps, que des principes généraux

¹ Lisan al-Arab, Beyrouth, 1957 (1375 a.h.), Vol. VII, p. 98.

² Abu Muhammad 'Ali ibn Hazm, Al-Muhalla (Cairo; 1347 a.h.), Vol. I, pp. 62-64

³ Rapporté par Muslim.

(permettant ainsi la nécessité de variations temporelles dans le détail) et, dans un second temps, qu'elles prévoient une législation détaillée dans des domaines qui ne sont pas affectés par les changements dus au développement social de l'homme. En examinant le contexte des ordonnances coraniques, on constatera que cette hypothèse est correcte. Chaque fois qu'une législation détaillée en matière de prescription est adoptée, elle se rapporte invariablement à des aspects de notre existence individuelle et sociale qui sont indépendants de tout changement conditionné par le temps (par exemple, les éléments fondamentaux de la nature humaine et des relations humaines). Chaque fois que, d'autre part, des changements sont indispensables au progrès humain (par exemple, en matière de gouvernement, de technologie, de législation économique, etc.), la charia ne prévoit pas de lois détaillées, mais établit seulement des principes généraux ou s'abstient de promulguer des lois. Et c'est là qu'intervient à juste titre la législation ijtihadi. Plus précisément, le champ légitime de l'activité législative de la communauté comprend des détails dans les cas et les situations où la charia prévoit un principe général mais pas de décision détaillée, et (6) des principes et des détails concernant les questions qui sont mubah, c'est-à-dire, non couvertes par les lois de la charia du tout. C'est cette méthode à laquelle le Coran fait référence dans ces mots :

« A chacun de vous Nous avons assigné une législation et un plan à suivre. » (Sourate 5 verset 46) Ainsi, alors que la loi divine (la charia) définit le domaine dans lequel la vie musulmane peut se développer, le Législateur nous a concédé, dans ce domaine, une "voie ouverte" (minhaj) pour une législation temporelle qui couvrirait les contingences délibérément laissées de côté par les prescriptions du Coran et de la Sunnah.

La nécessité d'une libre enquête

Il est urgent de redécouvrir la "voie ouverte" de l'Islam à un moment où le monde musulman se trouve aux prises avec une crise culturelle qui peut affirmer ou nier, pour les siècles à venir, la validité de l'Islam comme proposition pratique. Alors que nous nous trouvons au milieu d'un monde en mutation rapide, notre société est elle aussi soumise à la même loi inexorable du changement. Qu'on le veuille ou non, il y aura un changement, il est d'ailleurs déjà en train d'être mis en œuvre sous nos yeux : c'est un fait indéniable avec des possibilités énormes pour le meilleur comme pour le pire. Pour le meilleur ou pour le pire : cette phrase mérite d'être soulignée car il ne faut pas oublier que "changement" n'est qu'un autre mot pour "mouvement" et, dans un organisme social, le mouvement peut être créatif et destructeur. Du point de vue islamique, un effort pour revenir aux réalités du Coran et de la Sunnah, et pour trouver sur leur base de nouvelles voies pour notre pensée politique et nos actions sociales, est un mouvement du premier type. La dérive actuelle de la société musulmane vers les concepts et les institutions occidentales est un mouvement du second type. Nous pouvons, si cela nous convient, poursuivre cette dérive et permettre ainsi à l'Islam d'être progressivement effacé en tant que facteur indépendant

de civilisation; et nous pouvons, si nous le souhaitons, prendre un nouveau départ dans le programme sociopolitique de l'Islam et ainsi ressusciter notre culture des cendres froides du déclin.

Cependant, si nous optons pour la deuxième alternative, il ne suffit pas de dire : "Nous sommes musulmans, et nous avons donc une idéologie propre" : nous devons aussi être en mesure de montrer à nous-mêmes et au monde que cette idéologie est suffisamment vitale pour résister à la pression des nombreuses influences sociales et culturelles négatives qui nous viennent de toutes parts et qu'elle peut encore nous offrir des directives précises pour former notre politique. Pour ce faire, nous devons renoncer à notre stérile dépendance à l'égard de ce qui, aux yeux des générations précédentes d'érudits musulmans, semblait être des verdicts "définitifs" sur les lois sociopolitiques de l'Islam, et commencer à y penser à nouveau, de manière créative, sur la base de notre propre étude des sources originelles.

Si nous abordons notre tâche dans cet esprit de recherche libre, nous parviendrons à deux conclusions importantes. Tout d'abord, le concept de droit islamique - en particulier en ce qui concerne le droit public - acquiert une fois de plus cette simplicité qui avait été envisagée pour lui par le Législateur mais qui a ensuite été enfouie sous de nombreuses couches d'interprétation conventionnelle et souvent arbitraire. Deuxièmement, et c'est ce qui est le plus pertinent pour le problème qui nous occupe, les formes et les fonctions extérieures d'un État islamique ne doivent pas nécessairement correspondre à un "précédent historique". Tout ce que l'on attend d'un État pour qu'il puisse être qualifié à juste titre d'"islamique", c'est qu'il incarne dans sa constitution et sa pratique les ordonnances claires et sans ambiguïté de l'Islam qui ont une incidence directe sur la vie sociale, politique et économique de la communauté. Il se trouve que ces ordonnances sont très peu nombreuses et très précises et qu'elles sont invariablement de nature à accorder la plus grande latitude possible aux besoins d'une époque et d'une condition sociale particulières.

Chapitre II

Terminologie et précédents historiques

Mauvaise application des termes occidentaux

L'une des principales raisons de la confusion concernant l'idée de l'État islamique est l'application aveugle, tant par les tenants que par les détracteurs de cette idée, des termes et définitions politiques occidentaux au concept entièrement différent de l'État islamique. Il n'est pas rare de trouver dans les écrits des musulmans modernes l'affirmation que "l'Islam est démocratique" ou même qu'il vise à l'établissement d'une société "socialiste". À l'inverse, de nombreux auteurs occidentaux font référence à un prétendu "totalitarisme" de l'Islam qui doit nécessairement aboutir à la dictature. De telles tentatives superficielles de définition politique ne sont pas seulement contradictoires entre elles et n'ont donc aucune valeur pratique dans le cadre d'une

discussion sérieuse, mais elles comportent également le danger de considérer les problèmes de la société musulmane sous le seul angle des expériences historiques occidentales et donc d'envisager des développements qui peuvent être choquants - selon le point de vue des observateurs - mais qui sont totalement inadaptés à la vision du monde islamique. Il faut toujours se rappeler que lorsque l'Européen ou l'Américain parle de "démocratie", de "libéralisme", de "socialisme", de "théocratie", de "gouvernement parlementaire", et ainsi de suite, il utilise ces termes dans le contexte de l'expérience historique occidentale. Dans ce contexte, ces termes n'ont pas seulement leur place légitime, mais sont aussi facilement compréhensibles : ils évoquent immédiatement des images mentales de ce qui s'est réellement passé ou pourrait se passer au cours du développement historique de l'Occident, et peuvent donc survivre aux changements auxquels le temps qui passe soumet tous les concepts humains. Plus encore : le fait même du changement conceptuel - le fait que de nombreux termes politiques actuels ont une signification différente de celle qui leur a été donnée à l'origine - est toujours présent dans l'esprit d'un penseur occidental, et cette conscience lui confère la capacité de considérer sa terminologie politique comme quelque chose qui a constamment besoin de révision et de réadaptation. Cette flexibilité de la pensée disparaît cependant dès qu'un concept politique prêt à l'emploi est repris par des personnes appartenant à une civilisation très différente et ayant, par conséquent, vécu des expériences historiques différentes. Pour ces personnes, le terme ou l'institution politique en question semble, en règle générale, être doté d'un sens absolu et immuable qui ne tient pas compte du fait de son évolution historique et, par conséquent, contribue à la rigidité même de la pensée politique que la nouvelle acquisition conceptuelle avait cherché à éliminer.

Prenons, par exemple, le terme "démocratie". En Occident, elle est encore largement (mais pas entièrement) utilisée dans le sens que lui a donné la Révolution française, à savoir le principe de l'égalité socio-économique de tous les citoyens, et du gouvernement par l'ensemble de la population adulte à travers ses représentants élus, sur la base du principe "une personne, une voix". Dans sa connotation plus large, ce terme implique le droit illimité du peuple de légiférer par un vote majoritaire sur toutes les questions d'intérêt public. Ainsi, la "volonté du peuple" est présentée, du moins en théorie, comme quelque chose qui est libre de toute limitation extérieure, souveraine envers elle-même et responsable uniquement envers elle-même. Il est évident que cette conception de la démocratie est très différente de celle des Grecs de l'Antiquité, à l'origine de ce terme. Pour eux, le "règne du peuple ou par le peuple" (ce que le mot "démocratie" veut dire) impliquait une forme de gouvernement strictement oligarchique. Dans leurs cités-états, les "peuples" étaient synonymes des "citoyens", c'est-à-dire des habitants libres de l'État, qui ne dépassaient que rarement, voire jamais, un dixième de sa population totale. Tous les autres membres de la société étaient des esclaves et serfs qui accomplissaient des tâches subalternes (malgré qu'ils étaient souvent appelés à venir combler les rangs de l'armée), mais ne détenaient aucun droit de citoyenneté. Seule la fine couche supérieure de la population - les "citoyens" - avait le droit de vote actif et passif, et donc tout le pouvoir politique était concentré entre leurs mains. Dans cette perspective historique,

la "démocratie" telle qu'elle est conçue dans l'Occident moderne est infiniment plus proche de l'Islam que du concept de liberté de la Grèce antique, car l'Islam soutient que tous les êtres humains sont socialement égaux et doivent donc avoir les mêmes possibilités de développement et d'expression personnelle. D'autre part, l'Islam impose aux musulmans de subordonner leurs décisions à l'orientation de la Loi divine révélée dans le Coran et incarnée par le Prophète (paix et salut sur lui) : une obligation qui impose des limites précises au droit de la communauté à légiférer et refuse à la "volonté du peuple" l'absolu souveraineté, à la différence du concept occidental de démocratie. On peut discerner une tendance superficiellement similaire à celle de l'Islam dans le concept de démocratie "idéologique" qui prévaut en URSS et dans d'autres États communistes. Là, comme dans l'Islam, une idéologie est placée au-dessus de la liberté du peuple de légiférer pour lui-même et c'est seulement dans le cadre de cette idéologie que le vote majoritaire peut devenir effectif. Cependant, comme nous venons de le mentionner, cette similitude n'est que superficielle : premièrement, parce que l'Islam fonde tous ses concepts idéologiques sur une Loi divine qui, pour le croyant, est éthiquement contraignante dans un sens absolu et immuable, alors que l'idéologie du communisme est le produit d'une doctrine humaine et est donc soumise aux modifications les plus profondes et, deuxièmement, parce que l'Islam subordonne la compréhension et l'interprétation de sa loi aux seules connaissances et conscience de l'individu et ne l'oblige pas à accepter les interprétations de tout autre individu ou organisme organisé. (Malgré les violations fréquentes de ce principe au cours de l'histoire musulmane, les enseignements de l'Islam sont sans équivoque à ce sujet.)

Il ressort clairement de ce qui précède que, même en Occident, les termes "démocratie" et "libertés démocratiques" peuvent être et sont utilisés dans des connotations très différentes. Leur application, dans un sens positif ou négatif, à l'idéologie politique de l'Islam produit nécessairement une atmosphère de flou et, avec elle, une tendance à jongler avec les mots.

On peut dire la même chose de beaucoup d'autres termes sociopolitiques qui jouent un rôle authentique, c'est-à-dire historiquement justifié, dans la pensée occidentale, mais qui sont extrêmement équivoques par rapport à l'idéologie islamique. On pourrait, par exemple, affirmer (comme le font certains écrivains musulmans modernes) que l'Islam est "socialiste" dans ses tendances parce qu'il vise un état de choses qui assurerait à tous les citoyens l'égalité des chances, la sécurité économique et une répartition équitable de la richesse nationale. Cependant, on pourrait maintenir avec le même degré d'assurance que l'Islam s'oppose au socialisme s'il est considéré comme impliquant (comme le socialisme marxiste le fait sans aucun doute) une réglementation rigide de toute la vie sociale, la suprématie de l'économie sur l'éthique, et la réduction de l'individu au statut d'un simple facteur économique. On ne peut même pas répondre simplement à la question de savoir si l'Islam vise à l'établissement d'une théocratie. Nous pourrions dire "oui" si par théocratie nous entendons un système social dans lequel toute législation temporelle découle, en dernier ressort, de ce que la communauté considère comme une loi divine. Mais la

réponse doit être un "non" catégorique si l'on identifie la théocratie à l'effort - si bien connu dans l'histoire de l'Europe médiévale - d'investir une hiérarchie sacerdotale dans le pouvoir politique suprême : pour la simple raison que l'Islam n'a ni prêtrise ni clergé et, partant, aucune institution équivalente à l'Église chrétienne (un ensemble organisé de doctrine et de fonctions sacramentel). Étant donné que tout musulman adulte a le droit d'exercer toutes les fonctions religieuses, aucune personne ou aucun groupe ne peut légitimement prétendre posséder un caractère sacré particulier en vertu des fonctions religieuses qui lui sont confiées. Ainsi, le terme "théocratie" tel qu'il est communément compris en Occident n'a aucun sens dans l'environnement islamique.

En bref, il est extrêmement trompeur d'appliquer des termes non islamiques aux concepts et institutions islamiques. L'idéologie de l'islam a une orientation sociale qui lui est propre, différente à bien des égards de celle de l'Occident moderne, et ne peut être interprétée avec succès que dans son propre contexte et dans sa propre terminologie. Toute dérogation à ce principe tend invariablement à obscurcir la position de la loi islamique à l'égard de bon nombre des questions brûlantes de notre époque.

Formes politiques islamiques

L'application de terminologies non islamiques aux concepts islamiques d'État et de gouvernement n'est cependant pas le seul écueil qui se dresse sur la voie de la compréhension du droit politique islamique. Un danger peut-être encore plus grand est la dépendance de tant de musulmans à l'égard des "précédents historiques" comme guides possibles pour notre développement futur.

Dans le chapitre précédent, j'ai souligné l'une des exigences fondamentales que tout État doit remplir pour assurer le bonheur et le bien-être des personnes qui le composent : tenir pleinement compte de l'évolution sociale et intellectuelle de l'homme et éviter ainsi la rigidité du droit politique. En regardant l'histoire passée des États musulmans et certaines des notions populaires actuelles concernant les formes et les fonctions d'un État islamique "idéal", nous comprenons clairement que la rigidité est incompatible avec les exigences d'un développement social sain. Je ne me réfère pas, à cet égard, aux seuls ouvrages musulmans anciens sur la théorie politique qui, en règle générale, reflètent les conditions politiques de l'époque abbasside et ne font que trop souvent preuve d'un empressement à satisfaire les intérêts des dirigeants de l'époque. Je me réfère plus particulièrement à l'idée qui prévaut parmi de nombreux musulmans, dans le passé comme dans le présent, qu'il ne peut exister qu'une seule forme d'État méritant l'adjectif "islamique" - à savoir la forme manifestée sous les quatre califes bien guidés - et que tout écart de ce modèle doit nécessairement nuire au caractère "islamique" de l'État. Rien ne pourrait être plus erroné que cette idée.

Si nous examinons objectivement les ordonnances politiques du Coran et de la Sunnah, nous constatons qu'elles ne fixent aucune forme spécifique, c'est-à-dire que la charia ne prescrit aucun modèle précis auquel un État islamique doit se conformer et qu'elle n'élabore aucune théorie constitutionnelle détaillée. La loi politique qui émerge du contexte du Coran et de la Sunnah n'est cependant pas une illusion. Elle est très vivante et concrète dans la mesure où elle nous donne les grandes lignes d'un projet politique capable de se réaliser à tout moment et dans toutes les conditions de la vie humaine. Mais précisément parce qu'il devait être réalisé à tout moment et dans toutes les conditions, ce schéma n'a été proposé que dans ses grandes lignes et non en détail. Les besoins politiques, sociaux et économiques de l'homme sont limités dans le temps et, par conséquent, extrêmement variables. Des textes législatifs et des institutions rigides ne pourraient pas rendre justice à cette tendance naturelle à la variation, c'est pourquoi la charia ne tente pas l'impossible. En tant qu'ordonnance divine, elle anticipe dûment le fait de l'évolution historique et ne confronte le croyant qu'à un nombre très limité de principes politiques généraux. De plus, elle laisse aux moujtahid de l'époque concernée un vaste champ de réflexion en matière d'activité constitutionnelle, de méthodes gouvernementales et de législation quotidienne.

En ce qui concerne le problème qui nous occupe, on peut dire sans risque de se tromper qu'il n'y a pas qu'une seule forme d'État islamique, mais plusieurs et il appartient aux musulmans de chaque époque de découvrir la forme la mieux adaptée à leurs besoins, à condition que la forme et les institutions qu'ils choisissent soient en plein accord avec les lois claires et sans équivoque de la charia.

Ces lois politiques de la charia (qui seront discutées en détail plus loin) ont trouvé leur pleine expression dans les institutions et les méthodes administratives qui prévalaient à l'époque des califes bien guidés - et par conséquent leur État était islamique dans tous les sens du terme. Cependant, nous ne devons pas oublier que dans la constitution non écrite à laquelle le Commonwealth islamique se conformait à l'époque, il y avait, à côté des lois de la charia explicites relatives à l'État, certaines autres lois promulguées par les dirigeants de l'époque conformément à leur propre interprétation de l'esprit du Coran et de la Sunna, c'est-à-dire, dérivées par leur ijtihad (effort d'interprétation). De plus, nous rencontrons à l'époque du califat bien guidé de nombreux autres textes administratifs et législatifs qui n'étaient ni directement ni indirectement dérivés du Coran ou de la Sunnah mais qui étaient simplement du bon sens afin d'améliorer l'efficacité gouvernementale et l'intérêt public. L'exemple le plus frappant celui d'Omar Ibn Al Khattab qui créa le diwân, ou bureau du trésor,

selon un modèle persan, et interdis aux combattants arabes de posséder des terres dans les territoires nouvellement conquis. Dans la mesure où ces textes ont été promulgués par le gouvernement légitime de l'époque et n'étaient, en outre, ni contraires à l'esprit ni à la lettre de la charia, ils avaient pleine validité juridique pour cette époque. Mais cela ne signifie pas qu'elles doivent rester valables en tout temps.

L'exemple des compagnons du Prophète

Certains pourraient s'opposer à cette demande de flexibilité juridique en disant : "Ces grands compagnons du Prophète ne connaissaient-ils pas mieux que nous les buts les plus intimes de l'Islam ? N'est-il donc pas absolument nécessaire de suivre leur exemple aussi étroitement que possible en matière de politique ? Le Messenger de Dieu (paix et salut sur lui) lui-même ne nous a-t-il pas poussés à modeler notre comportement sur celui de ses compagnons ?"

Cette objection a un fond émotionnel très puissant, c'est pourquoi je vais essayer d'y répondre à ce stade de notre discussion.

Il est vrai que le Prophète (paix et salut sur lui) nous a fait comprendre la nécessité de prendre ses compagnons comme exemple, non seulement parce qu'ils avaient passé de nombreuses années en sa compagnie et qu'ils étaient donc pleinement conscients de ses volontés, mais aussi parce que le caractère et le comportement de certains d'entre eux ont atteint des niveaux incomparablement élevés. Cependant, notre obligation morale d'essayer d'imiter les grands Compagnons concerne précisément leur caractère et leur comportement, leur intégrité spirituelle et sociale, leur désintéressement, leur idéalisme et leur abandon inconditionnel à la volonté de Dieu. Elle ne peut pas et ne se rapporte pas à une imitation, par des personnes d'une autre époque, de la procédure des Compagnons en matière d'administration de l'État, pour la simple raison, soulignée plus haut, que cette procédure était à bien des égards le résultat d'exigences conditionnées par le temps et d'ijtihad individuel, et ne dépendait pas uniquement des seules ordonnances de la charia relatif à chaque situation.

L'autorisation par le Prophète (paix et salut sur lui) du droit d'un dirigeant de recourir à de telles décisions libres en matière d'ijtihad est illustrée par de nombreux hadiths,

mais peut-être nulle part aussi clairement que dans sa conversation avec son compagnon Mu'adh ibn Jabal :

Quand il [Mu'adh ibn Jabal] fut envoyé [comme gouverneur] au Yémen, le prophète lui demanda : "Comment décideras-tu des affaires qui seront portées devant toi ?" "Mu'adh répondit : "Je déciderai selon le Livre de Dieu." - "Et si tu ne trouves rien concernant [une affaire particulière] dans le Livre de Dieu ?" "Alors je déciderai selon la Sunnah du Messenger de Dieu." - "Et si tu ne trouves rien à ce sujet dans la Sunnah du Messenger de Dieu ?" - "Alors" répondit Mu'adh, "Je ferai mon propre jugement [ajtahidu bi-rayi] sans le moindre doute".⁴

Mu'adh n'a jamais pensé que ses décisions juridiques ou administratives à venir devraient devenir un ajout permanent au code des lois énoncées dans le Coran et de la Sunnah. Le Prophète (paix et salut sur lui) n'avait pas non plus l'intention de sanctionner les futurs jugements tirés de l'ijtihad de Mu'adh comme liant quiconque vivant en dehors de la juridiction temporelle ou territoriale de ce dernier, sans parler des générations ultérieures : car il est bien possible (comme cela arrivait souvent) que la décision du Compagnon sur une question particulière soit en contradiction avec les opinions d'autres Compagnons. La parole du Prophète (paix et salut sur lui) n'implique ni plus ni moins qu'une approbation du bon sens de son compagnon en revendiquant pour ce compagnon précis le droit à une décision indépendante dans tous les domaines qui ne sont pas formulés en termes de droit dans les textes du Coran et de la Sunnah. En fait, aucun des Compagnons n'a jamais considéré son propre ijtihad - que ce soit sur des questions de croyance ou d'action - comme liant, dans un sens religieux, une autre personne.

Leurs cœurs étaient bénis de la plus profonde humilité, et aucun d'entre eux ne s'arrogea jamais le statut de législateur pour toutes les époques. Pourtant, c'est précisément ce statut qui leur a été attribué par les générations futures : par des gens qui, dans leur admiration pieuse - et certainement justifiable - de ces splendides amis du Prophète, sont devenus aveugles à l'élément d'imperfection inhérent à toute nature humaine. Dans cet aveuglement, ils commettent l'erreur de considérer chaque détail de l'ijtihad des Compagnons en matière politique comme un "précédent juridique" qui

⁴ Hadith rapporté par At-Tirmidhi et Abu Da'ud, selon Mu'adh ibn Jabal.

lie la communauté pour toujours et à jamais : une opinion qui n'est justifiée ni par la charia ni par le bon sens.

Sans pour autant porter atteinte à notre respect pour les Compagnons, nous pouvons admettre que toutes les découvertes obtenues par l'ijtihad, quelle que soit la grandeur d'une personne, sont invariablement conditionnées par son environnement et son état de connaissance : et la connaissance, surtout en matière sociale, dépend moins de la hauteur du caractère d'un homme que de la somme totale des expériences historiques dont il dispose. Il ne fait aucun doute que l'expérience historique dont nous disposons est, sans aucun mérite de notre part, beaucoup plus vaste que celle dont disposaient les Compagnons il y a treize siècles. En effet, il suffit de penser à l'immense développement, au cours des siècles qui se sont écoulés, de tant de concepts scientifiques pour se rendre compte qu'à certains égards, nous sommes encore mieux équipés pour saisir l'essence même de telle ou telle proposition socio-économique de l'Islam que les Compagnons ne pouvaient l'être, simplement parce que nous pouvons tirer profit non seulement de leurs expériences, mais aussi de l'expérience historique et intellectuelle de ces 13 siècles.

N'oublions jamais que le message de l'islam est éternel et qu'il doit donc toujours rester ouvert à la recherche intellectuelle de l'homme. L'immense grandeur du Coran et de l'exemple de vie du Prophète (paix et salut sur lui) réside dans le fait que plus notre connaissance du monde progresse, mieux nous pouvons comprendre la sagesse de la loi islamique. Ainsi, notre droit à l'ijtihad indépendant sur la base du Coran et de la Sunnah n'est pas une simple permission, mais une obligation, en particulier dans les domaines où la charia est totalement silencieuse ou dans ceux où elle ne nous a donné que des principes généraux.

Il est évident que nos conclusions quant aux meilleurs moyens d'atteindre l'efficacité administrative et de sauvegarder l'équité sociale sont conditionnées par le temps et l'environnement socio-économique dans lesquels nous vivons. Il est donc logique qu'une assez grande partie des textes législatifs dans un État islamique doit varier de temps à autre. Cela ne peut évidemment pas affecter les éléments de la législation qui sont des ordres clairs du Coran et de la Sunnah et qui sont donc immuables du point de vue du croyant. Il est tout aussi évident que les actes législatifs variables (donc issue d'un ijtihad) ne doivent pas aller à l'encontre des prescriptions claires de la

charia. Ayant pris en considération tout cela, il ne fait aucun doute qu'une constitution islamique qui doit être élaborée treize siècles après les califes bien guidés peut légitimement différer de ce qui était valable à leur époque.

Il n'est cependant même pas nécessaire de visualiser un intervalle de treize siècles pour comprendre que les exigences politiques d'une époque diffèrent souvent de celles d'une période antérieure. Même en l'espace de quelques décennies, les califes bien guidés ont eux-mêmes modifié leur système d'administration - ou, comme nous le dirions aujourd'hui, la constitution de l'État - à plusieurs égards. Prenons comme exemple le problème du choix du chef de l'État.

Il n'y avait naturellement aucune différence entre les Compagnons en ce qui concerne le principe du gouvernement électif en tant que tel, car, comme nous le verrons, la charia est parfaitement claire à ce sujet. Cependant, bien qu'il ne fasse aucun doute que le chef de l'exécutif d'un État islamique doit être élu, la loi ne précise aucun mode d'élection particulier. C'est pourquoi, à juste titre, les Compagnons ont considéré que le mode d'élection ne relevait pas de la charia et pouvait donc légitimement être modifié dans l'intérêt supérieur de la communauté. Ainsi, le premier calife, Abou Bakr, a été élu par les chefs des muhajirs et ansars⁵ présents à Médine au moment de la disparition du Prophète (paix et salut sur lui). Sur son lit de mort, Abou Bakr a désigné Omar comme son successeur, et ce choix a ensuite été ratifié par la communauté (la ratification étant, dans ce cas, équivalente à l'élection).

Lorsqu'Omar, à son tour, fut mourant, il nomma un corps électoral composé de six des Compagnons les plus éminents du Prophète et leur confia le soin de choisir parmi eux son successeur. Leur choix s'est porté sur Uthman, qui fut donc reconnu par la communauté comme le successeur légitime d'Umar. Après la mort d'Uthman, Ali fut proclamé calife par une congrégation dans la mosquée du Prophète, et la majorité de la communauté lui promit alors sa loyauté.

Ainsi, sous chacun de ces quatre règnes que nous qualifions de "bien guidés", la constitution de l'État différait sur un point très important, car on ne peut nier que la méthode par laquelle le chef de l'État est élu soit une question constitutionnelle de grande importance. Le traitement différent accordé par les Compagnons à cette question, tant en ce qui concerne la composition de l'électorat que la procédure

⁵ Les muhajirs étaient les musulmans de la Mecque qui accompagnaient le Prophète dans son hijrah, ou émigration, de La Mecque à Médine. Les ansars (littéralement "aidants") étaient les Médinois qui se sont ralliés au Prophète dès son arrivée dans leur ville.

électorale, montre que, selon eux, la constitution de l'État pourrait être modifiée de temps à autre sans pour autant la rendre moins "islamique" à cet égard.

En dehors de cela, c'est une erreur de croire que les efforts des califes bien guidés ont représenté la réalisation de tous les objectifs islamiques, y compris ceux relatifs à l'habileté politique. S'il en avait été ainsi, l'islam ne serait rien d'autre qu'un appel à l'éternelle répétition, car tout ce que nous aurions eu à faire se résumerait à imiter inlassablement les actes de nos prédécesseurs. En réalité, cependant, l'islam est un appel au progrès éternel, tant socialement et spirituellement que politiquement.

Le Califat bien guidé fut le plus glorieux départ en matière d'habileté politique, aucune dynastie ne l'a dépassé, ni même égalé, dans tous les siècles qui ont suivi : mais ce n'était, pour autant, qu'un début. Du moment de l'accession au pouvoir d'Abou Bakr jusqu'à la mort d'Ali, le Commonwealth islamique était, du point de vue structurel, dans un état permanent de changement, de croissance organique et de développement à chaque conquête successive et à chaque nouvelle expérience administrative. En l'espace d'une génération, le Califat s'est étendu des confins de l'Arabie à une énorme domination qui s'étend de l'Afrique du Nord jusqu'en Asie centrale. Un État qui, du vivant du Prophète (paix et salut sur lui), ne comprenait que des communautés agricoles et pastorales aux besoins simples et aux problèmes relativement statiques, devint soudain l'héritier des civilisations byzantine et perse bien plus complexes. À une époque où presque toutes les énergies du gouvernement devaient être consacrées à la consolidation militaire et à assurer le minimum d'efficacité administrative, de nouveaux problèmes stupéfiants surgissaient chaque jour dans les domaines politique et économique. Les décisions gouvernementales ont souvent dû être prises sur un coup de tête et, par nécessité, beaucoup d'entre elles étaient purement expérimentales. S'arrêter à cette première et splendide expérience et envisager, treize siècles après les califes bien guidés, l'organisation d'un État islamique avec exactement les mêmes formes, avec exactement les mêmes institutions dans lesquelles leur État se manifestait, ne serait pas un acte de vraie piété : ce serait plutôt une trahison de l'effort créateur des Compagnons. Ils ont été des pionniers et des éclaireurs, et si nous voulons vraiment les imiter, nous devons reprendre leur travail inachevé et le poursuivre dans le même esprit créatif.

Chapitre III

Gouvernement par consentement et par conseils

Les objectifs de l'État islamique

L'objectif le plus profond de l'État islamique est de fournir un cadre politique pour l'unité et la coopération des musulmans : Et crampez-vous tous ensemble au «Ḥabl» (câble) d'Allah et ne soyez pas divisés; et rappelez-vous le bienfait d'Allah sur vous: lorsque vous étiez ennemis, c'est Lui qui réconcilia vos cœurs. Puis, par Son bienfait, vous êtes devenus frères. Et alors que vous étiez au bord d'un abîme de Feu, c'est Lui qui vous en a sauvés. Ainsi Allah vous montre Ses signes afin que vous soyez bien guidés.

Que soit issue de vous une communauté qui appelle au bien, ordonne le convenable, et interdit le blâmable. Car ce seront eux qui réussiront. (La famille d'Imran : 103-104)

Ainsi, un État islamique n'est pas un but ou une fin en soi, mais seulement un moyen : le but étant la croissance d'une communauté de personnes qui défendent l'équité et la justice, pour le bien et contre le mal ou, pour être plus précis, une communauté de personnes qui travaillent pour créer et maintenir des conditions sociales permettant au plus grand nombre possible d'êtres humains de vivre, aussi bien moralement que physiquement, conformément à la loi naturelle de Dieu : l'Islam. Une condition indispensable pour une telle réalisation est le développement d'un fort sentiment de fraternité au sein de la communauté.

La parole d'Allah "Les Croyants ne sont que des frères" (Coran 49:10) a été développé par le Prophète (paix et salut sur lui) en d'innombrables occasions :

« Les croyants sont les uns pour les autres comme les parties d'un édifice, chaque partie renforçant les autres. » ou encore « Le musulman est le frère du musulman, il ne l'opprime pas, il ne l'abandonne pas et ne le méprise pas. Et celui qui s'occupe du besoin de son frère, Allah s'occupe de son besoin. Celui qui soulage un musulman d'un souci, Allah le soulage d'un souci parmi les soucis du jour de la résurrection. Et si quelqu'un protège un musulman du déshonneur, Dieu le protégera du déshonneur le Jour de la Résurrection. » (les deux hadith sont authentifiés par Al Bukhari et Muslim.)

Quelle devrait être la base émotionnelle de cette fraternité ? Certainement pas la loyauté tribale ou nationale qui, dans les communautés non islamiques, fournit la seule raison d'être de tout groupe politique, et que le Prophète (paix et salut sur lui) condamnait avec mépris comme indigne d'un vrai croyant :

« Il y a bien des gens qui se vantent de leurs ancêtres morts, mais aux yeux de Dieu, ils sont plus méprisables que le scarabée noir qui roule un morceau de fumier avec son nez. (le bousier) L'homme n'est qu'un croyant craignant Dieu ou un pécheur malheureux. Tous les hommes sont les enfants d'Adam, et Adam a été créé de la poussière. » (hadith présent dans les recueils de Tirmidhi et Abu Dawud)

Le nationalisme sous toutes ses formes et sous tous ses déguisements va à l'encontre du principe islamique fondamental de l'égalité de tous les hommes et doit donc être catégoriquement exclu comme base possible de l'unité musulmane. Selon le Coran et la Sunnah, cette unité doit être de nature idéologique, transcendant toutes les considérations de race et d'origine : une fraternité de peuples unis par rien d'autre que leur conscience d'une foi commune et une vision morale commune. Dans les enseignements de l'Islam, c'est une telle communauté d'idéaux qui, à elle seule, peut constituer une base justifiable pour tout groupe humain. En effet, le Prophète a condamné avec la plus grande fermeté le fait de placer les intérêts réels ou imaginaires de sa nation ou de son pays au-dessus des considérations morales :

« N'est pas des nôtres celui qui appelle à al 'assabiyah [nationalisme/tribalisme] qui combat pour la 'assabiyah, ou qui meurt pour la 'assabiyah » (Abu Dawud)

Lorsqu'un de ses compagnons lui a demandé d'expliquer le sens de l'expression 'assabiyah qui, de toute évidence, place une personne à l'écart de l'islam, le Prophète (paix et salut sur lui) lui a répondu : "Cela signifie que tu aides les tiens pour une cause injuste." (Abu Dawud). Une autre fois, il a clairement signifié que l'amour de son propre peuple en tant que tel ne peut être qualifié de "partisanerie tribale" que s'il conduit à faire du tort à d'autres groupes.

D'autre part, le Messenger de Dieu (paix et salut sur lui) a dit : "Aidez votre frère, qu'il soit oppresseur ou opprimé. Un homme s'exclama alors : " Ô Messenger de Dieu ! Je peux l'aider s'il est lésé, mais comment pourrais-je aider un malfaiteur ? Le Prophète répondit : "Tu dois l'empêcher de faire le mal : ce sera ton aide pour lui". (Al Bukhari). Ainsi, la prévention des injustices et l'établissement de la justice sur terre sont les objectifs ultimes du message social de l'Islam :

« Vous êtes la meilleure communauté, qu'on ait fait surgir pour les hommes. Vous ordonnez le convenable, interdisez le blâmable et croyez à Allah. » C'est de cet "enjoindre le bien et interdire le mal" dont dépend la valeur éthique de la communauté et de la fraternité musulmane : c'est dans cet idéal de justice que repose le concept d'Etat islamique (qui est l'instrument politique de cet idéal).

Faire de la loi de l'islam la loi du pays pour que l'équité puisse prévaloir, organiser les relations sociales et économiques de manière à ce que chaque individu vive dans la liberté et la dignité et trouve le moins d'obstacles possible et le plus grand encouragement possible dans le développement de sa personnalité, permettre à tous les hommes et femmes musulmans de réaliser les objectifs éthiques de l'islam non seulement dans leurs convictions mais aussi dans la vie pratique, assurer à tous les citoyens non musulmans une sécurité physique complète ainsi que la liberté de religion et de culture, défendre le pays contre les attaques de l'extérieur et les perturbations de l'intérieur, propager les enseignements de l'Islam dans le monde entier : c'est dans ces principes, et dans ceux-ci seuls, que le concept d'État islamique trouve son sens et sa justification. S'il les réalise, l'État peut à juste titre être décrit comme le "vicaire de Dieu sur terre" dans la partie de la terre qui relève de sa juridiction de fait.

Principes directeurs

Du point de vue de la charia, la légitimité d'un État islamique, c'est-à-dire sa prétention religieuse à la loyauté et à l'allégeance d'un musulman, repose sur l'injonction fondamentale du Coran :

"Ô les croyants! Obéissez à Allah et obéissez au Messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement".⁶ De cette manière concise, le Coran établit plusieurs principes importants concernant la nature de l'État islamique.

D'abord : Le premier devoir d'un tel État consiste à appliquer les ordonnances de la charia dans les territoires sous sa juridiction. Cette obligation a été soulignée davantage dans le verset :

⁶ Coran : sourate 4 verset 56

"Ceux qui ne jugent pas d'après ce que Dieu a révélé, ceux-là sont les mécréants".⁷ Par conséquent, aucun État ne peut être considéré comme véritablement islamique à moins que sa constitution ne contienne une disposition selon laquelle les lois de la charia relatives aux questions d'intérêt public constituent la base inviolable de toute législation étatique. Je voudrais souligner que cette limitation de la compétence de l'État aux "questions d'intérêt public" n'implique pas, bien entendu, que la charia elle-même puisse être restreinte dans sa portée : elle concerne sans aucun doute l'ensemble de la vie humaine, tant publique que privée. Il ne faut cependant pas perdre de vue que l'État, en tant qu'organisation sociale, s'occupe exclusivement de l'aspect social de la vie humaine et, par conséquent, n'exige de la charia qu'un code de lois portant sur cet aspect.

Deuxièmement : Bien qu'un tel code doive rester à jamais fondamental dans la structure et le fonctionnement d'un État islamique, il ne peut, de par sa nature même, fournir toutes les lois qui peuvent être nécessaires aux fins de l'administration. Ainsi, comme nous l'avons vu, nous devons compléter les dispositions de la charia relatives aux questions d'intérêt public par des lois temporelles et modifiables de notre propre initiative, tout en gardant à l'esprit que nous ne pouvons pas légiférer d'une manière qui irait à l'encontre de la lettre ou de l'esprit de la charia :

"Il n'appartient pas à un croyant ou à une croyante, une fois qu'Allah et Son Messenger ont décidé d'une chose d'avoir encore le choix, dans leur façon d'agir."⁸ Par conséquent, la Constitution doit prévoir explicitement qu'aucune décision administrative ou législation temporelle, qu'elle soit une obligation, une interdiction ou une permission, ne pourra être valide si elle est jugée contraire à une disposition de la Charia.

Troisièmement, le commandement coranique "Obéissez à Dieu et obéissez au Messenger" est immédiatement suivi des mots "et de ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité", c'est-à-dire parmi la communauté musulmane, ce qui revient à affirmer que l'obéissance à un pouvoir extérieur à la communauté musulmane ne peut être moralement obligatoire pour un musulman, mais que, à l'inverse, l'obéissance à un gouvernement islamique correctement constitué est un devoir religieux. L'obéissance au gouvernement est, bien sûr, un principe de citoyenneté reconnu comme fondamental dans toutes les communautés civilisées, mais il est important de noter que dans le contexte d'un régime islamique, ce devoir demeure un devoir seulement

⁷ Sourate 5 verset 44

⁸ Sourate 33 verset 36

tant que le gouvernement ne rend pas légal des actions interdites par la charia, ou n'interdit pas les actions qui sont ordonnées par elle. Dans une telle éventualité, l'obéissance au gouvernement cesse d'être contraignante pour la communauté, comme l'a clairement déclaré le Prophète :

"Le musulman est tenu d'écouter et d'obéir, dans ce qu'il aime comme dans ce qui lui déplaît, tant qu'il n'a pas reçu l'ordre de commettre un péché; mais s'il reçoit l'ordre de commettre un péché, il n'y a ni écoute ni obéissance ".⁹ En d'autres termes, l'obéissance de la communauté aux détenteurs de l'autorité est conditionnelle au fait que les autorités agissent en obéissance à Dieu et à Son Messager. Il s'ensuit que la communauté a le devoir de superviser les activités du gouvernement, de donner son consentement pour le bien et de retirer son consentement chaque fois que le gouvernement s'écarte de la voie droite. Ainsi, un gouvernement soumis au consentement du peuple est une condition préalable essentielle d'un État islamique.

Quatrièmement : Le principe du "consentement populaire" suppose que le gouvernement en tant que tel existe sur la base du libre choix du peuple et soit pleinement représentatif de ce choix. C'est encore un autre aspect de l'expression coranique "d'entre vous". Il s'agit de la communauté musulmane dans son ensemble ou, pour être plus précis, d'un organisme particulier qui la représente. Il s'ensuit donc que, pour satisfaire aux exigences de la loi islamique, la direction de l'État doit être de nature élective. Par conséquent, l'accession au pouvoir gouvernemental par des moyens non électifs de quelque nature que ce soit devient automatiquement, même si la ou les personnes concernées sont musulmanes, aussi illégale que l'imposition du pouvoir, par conquête, de l'extérieur à la communauté musulmane.¹⁰

⁹ Rapporté par Al Bukhari et Muslim

¹⁰ Je voudrais souligner que mon utilisation du terme "pouvoir gouvernemental" coïncide essentiellement avec le terme sultan dans le sens où il apparaît dans plusieurs hadiths authentiques traitant de problèmes politiques. Dans ce sens primitif, le terme sultan n'a pas le sens (injustement) restreint de "roi" que lui ont donné de nombreux écrivains médiévaux et modernes, musulmans ou non musulmans, mais s'étend à toute la sphère de l'administration publique. En arabe classique, la langue du Coran et des Hadiths, le terme désigne d'abord "une preuve" ou "un argument convaincant" puis secondairement "autorité" ou "pouvoir" dans son sens abstrait et concret. Chaque fois que le Prophète parlait de "sultan" dans le contexte de la vie politique de la communauté, il appliquait invariablement ce terme à ce que nous appelons aujourd'hui le "gouvernement", et c'était aussi la pratique de ses compagnons. L'application du terme à une personne chargée d'un gouvernement - c'est-à-dire un dirigeant ou un roi - est certainement une corruption post-classique du sens original. (Voir, par exemple, Lane's Arabic-English Lexicon, Part 4, pp. 1405-1406).

La source de la souveraineté de l'État

Cela nous amène à la question (intéressante du point de vue de la philosophie politique) des sources dont un État islamique est censé tirer sa souveraineté : une question loin d'être aussi "théorique" qu'il pourrait paraître à première vue.

Certes, le citoyen moyen ne se préoccupe pas, en règle générale, de la spéculation sur les "sources de la souveraineté de l'État" tant que les institutions et la procédure administrative de l'État ont, ou semblent avoir, un effet favorable sur son mode de vie personnel et sur les possibilités de son développement économique. Néanmoins, aucun historien ne peut nier que les valeurs morales que les citoyens attribuent à leur État sont, à long terme, décisives pour la survie de son autorité spirituelle et donc, en définitive, pour la survie de la discipline sociale au sens le plus large du terme. Aucune forme politique extérieure, même la meilleure d'entre elles, ne peut atteindre son objectif par elle-même. Son utilité dépend, en dernier ressort, de son contenu spirituel et si ce contenu est défectueux, les conséquences peuvent être désastreuses pour la communauté. Ainsi, il est fort probable que le manque de discipline sociale et d'esprit civique de la communauté musulmane, vieux de plusieurs siècles, est dû en grande partie à la confusion (causée à son tour par une série de développements historiques malheureux) quant au fondement conceptuel de l'autorité inhérente à l'État. Cette confusion pourrait peut-être expliquer la facilité avec laquelle les musulmans se sont soumis pendant des siècles à toute forme d'oppression et d'exploitation de la part de dirigeants sans scrupules.

Évidemment, le climat politique de notre époque ne favorise plus une soumission aussi douce à l'injustice. Sous l'influence des théories politiques occidentales, de plus en plus de musulmans instruits ont commencé à affirmer que la souveraineté ultime appartient au "peuple", dont la volonté seule doit être décisive dans la formation de toutes les institutions étatiques ainsi que dans la portée de la législation actuelle. Même parmi les musulmans modernes qui acceptent en principe l'idée d'un État islamique, il y en a un nombre appréciable qui revendiquent la souveraineté absolue sur la "volonté unie du peuple" (ijmah) sur la base de la parole du Prophète :

"Dieu ne fera jamais en sorte que ma communauté soit d'accord sur une mauvaise voie. "¹¹

De nombreux musulmans concluent de ce hadith que tout ce sur quoi la communauté - ou du moins la majorité au sein de celle-ci – s'accorde, est, en toutes circonstances : la bonne voie.¹² Mais cette conclusion est totalement injustifiée. Le dicton du Prophète ci-dessus est négatif, et non positif. Il voulait dire exactement ce qu'il a dit, à savoir que tous les musulmans ne suivraient jamais une mauvaise voie et qu'il y aurait toujours parmi eux des personnes ou des groupes qui ne seraient pas d'accord avec ceux qui se trompent et qui insisteraient pour prendre la bonne voie.

Par conséquent, chaque fois que nous parlons de la "volonté du peuple" dans le contexte de la pensée politique islamique, nous devons veiller à éviter ce qu'un proverbe populaire appelle "jeter le bébé avec l'eau du bain"¹³ - en d'autres termes : nous ne devons pas remplacer l'autocratie non islamique courante au cours de l'histoire islamique par le concept également non islamique de souveraineté non limitée de la communauté dans son ensemble.

Dans la mesure où la légitimité d'un État islamique découle de l'accord volontaire du peuple sur une idéologie particulière et est, en outre, conditionnée par son consentement à la manière dont l'État est administré, on pourrait être tenté de dire que "la souveraineté repose sur le peuple", mais dans la mesure où, dans une société consciemment islamique, le consentement du peuple à une méthode particulière de gouvernement et à un schéma particulier de coopération sociopolitique n'est que le résultat de son acceptation de l'Islam comme religion divine, il ne peut être question de lui conférer une souveraineté de plein droit. Allah dit dans sourate 3 verset 26 :

« Dis: « Ô Allah, Maître de l'autorité absolue. Tu donnes l'autorité à qui Tu veux, et Tu arraches l'autorité à qui Tu veux; et Tu donnes la puissance à qui Tu veux, et Tu humilies qui Tu veux. Le bien est en Ta main et Tu es Omnipotent. »

Ainsi, la véritable source de toute souveraineté est la volonté de Dieu telle qu'elle se manifeste dans les ordonnances de la charia. Le pouvoir de la communauté

¹¹ Rapporté par Tirmidhi

¹² Cette conclusion est analogue à l'ancien dicton romain *vox populi, vox Dei* (" la voix du peuple est la voix de Dieu"), qui trouve un écho dans tous les concepts occidentaux de démocratie.

¹³ Expression qui signifie : ne pas prendre la peine de séparer le bon du mauvais et tout jeter.

musulmane est par procuration, détenu, pour ainsi dire, dans la foi de Dieu. Ainsi l'État islamique, qui, comme nous l'avons vu, doit son existence à la volonté du peuple et est soumis à son contrôle, tire en définitive sa souveraineté de Dieu. S'il se conforme aux conditions de la charia sur lesquelles je me suis attardé dans les pages précédentes, il a droit à l'allégeance de ses citoyens en accord avec les paroles du Prophète :

"Celui qui m'obéit obéit à Dieu, et celui qui me désobéit désobéit à Dieu. Et celui qui obéit à l'émir [c'est-à-dire le chef de l'État] m'obéit ; et celui qui désobéit à l'émir me désobéit"¹⁴. Ainsi, lorsque la majorité de la communauté a décidé de confier le gouvernement à un chef particulier, chaque citoyen musulman doit se considérer moralement lié par cette décision même si elle va contre ses préférences personnelles.

Le sommet de l'État

Étant donné que le but d'un État islamique n'est pas "l'autodétermination" d'une entité raciale ou culturelle, mais l'établissement de la loi islamique en tant que proposition pratique dans les affaires de l'homme, il est évident que seule une personne qui croit en l'origine divine de cette loi - en un mot, un musulman - peut être investie du pouvoir de dirigeant de l'État. Tout comme il ne peut y avoir de vie pleinement islamique sans un État islamique, aucun État ne peut être qualifié de véritablement islamique s'il n'est pas administré par des personnes dont on suppose qu'ils se soumettent volontairement à la loi divine de l'Islam.

Ce principe ne poserait naturellement aucun problème dans les pays peuplés entièrement ou presque entièrement de musulmans (comme, par exemple, l'Arabie saoudite et l'Afghanistan). Mais dans les pays musulmans qui comptent d'importantes minorités non musulmanes - et la majorité des pays musulmans entrent dans cette catégorie - la demande ci-dessus peut susciter une certaine appréhension dans la mesure où elle semble impliquer une discrimination entre citoyens musulmans et non musulmans. Certes, cette crainte de discrimination n'est liée qu'à la théorie et non à la pratique du gouvernement : car dans les pays où les musulmans forment une majorité écrasante (et seuls ces pays peuvent à juste titre être qualifiés de "pays musulmans"), le leadership de l'État leur revient automatiquement. Néanmoins, dans le contexte de la pensée politique moderne, si fortement influencée par les concepts et les préjugés occidentaux, même une discrimination théorique fondée sur la religion pourrait être

¹⁴ Rapporté par Bukhari et Muslim

désagréable pour de nombreux musulmans, sans parler des minorités non musulmanes qui vivent parmi eux. Il faut donc admettre franchement d'emblée que sans une certaine différenciation entre musulmans et non-musulmans, il ne saurait être question d'avoir un jour un ou plusieurs États islamiques au sens du Coran et de la Sunnah. Par conséquent, toute tergiversation à ce sujet est tout à fait malhonnête tant à l'égard du monde non musulman qui nous entoure que de la communauté musulmane elle-même.

Cela ne signifie pas et ne peut pas signifier que nous devons discriminer les citoyens non musulmans dans les sphères ordinaires de la vie. Au contraire, il faut leur accorder toute la liberté et la protection qu'un citoyen musulman peut légitimement revendiquer : seulement, on ne peut pas leur confier le poste clé de dirigeant. On ne peut échapper au fait qu'aucun citoyen non musulman - quelle que soit sa grande intégrité personnelle et sa loyauté à l'État - ne pourrait, pour des raisons psychologiques, être censé travailler de tout cœur pour les objectifs idéologiques de l'islam; et, en toute justice, on ne saurait lui imposer une telle exigence. D'autre part, aucune organisation idéologique (qu'elle soit fondée sur des doctrines religieuses ou autres) ne peut se permettre de confier la direction de ses affaires à des personnes ne professant pas son idéologie. Est-il concevable, par exemple, qu'un non-communiste puisse se voir attribuer une position politique clé (sans même parler de la direction suprême) de l'État en Russie soviétique ? Évidemment non, et c'est logique : tant que le communisme fournit la base idéologique de l'État, seules les personnes qui s'identifient sans réserve à ses objectifs peuvent être sollicitées pour les concrétiser sur le plan administratif et politique.

Cette constatation, associée à l'ordonnance coranique :

"Obéissez à Dieu et obéissez au Messager et à ceux qui détiennent le commandement parmi vous", nous amène inéluctablement à la conclusion que ceux qui doivent exercer l'autorité suprême dans l'État islamique et être responsables de l'élaboration de ses politiques doivent toujours être musulmans : et ceci non seulement de facto, en vertu de leur majorité dans le pays, mais aussi de jure, en vertu d'une loi constitutionnelle. Si nous sommes résolus à faire de l'islam le facteur dominant de notre vie, nous devons avoir le courage moral de déclarer ouvertement que nous ne sommes pas prêts à mettre notre avenir en danger en nous alignant sur les exigences de ce "libéralisme" fallacieux qui refuse d'accorder toute importance aux convictions religieuses des hommes; et que, au contraire, les convictions d'un homme sont pour

nous beaucoup plus importantes que le simple fait qu'il soit né ou qu'il ait obtenu la naturalisation dans notre pays.

Il est donc évident que le chef d'un État islamique doit être musulman. En accord avec le principe énoncé dans le Coran :

"En vérité, le plus méritant d'entre vous auprès de Dieu est le plus pieux."¹⁵

Il doit être choisi sur le seul mérite, ce qui exclut toute considération de race, d'origine familiale ou de statut social antérieur. Le Prophète a dit :

"Écoutez et obéissez, même si votre émir est un esclave abyssinien aux cheveux crépus."¹⁶

En dehors de la condition que le futur émir¹⁷ soit musulman et le "plus juste d'entre vous" -ce qui implique évidemment qu'il doit être mûr, sage et de caractère supérieur- la charia ne précise aucune autre condition d'éligibilité à cette fonction, ni ne fixe aucun mode particulier d'élection, ni ne limite l'électorat. Par conséquent, ces détails doivent être élaborés par la communauté conformément à ses meilleurs intérêts et aux exigences de l'époque. Il en va de même pour la question de la durée du mandat de l'émir. Il est concevable qu'un nombre déterminé d'années puisse être fixé à cet effet (éventuellement avec droit de réélection). Nous pourrions également décider que le mandat de l'émir prenne fin lorsque celui-ci atteint un certain âge limite, à condition qu'il s'acquitte de ses fonctions avec loyauté et efficacité jusque-là; ou, comme troisième alternative, le mandat pourrait être à vie, à la même condition que ci-dessus, c'est-à-dire que l'émir ne devrait quitter son poste que s'il devient évident qu'il n'exerce pas loyalement ses fonctions ou qu'il n'est plus capable de maintenir son efficacité en raison de problèmes de santé physique ou mentale. Dans cette grande

¹⁵ Coran, sourate 49 verset 13

¹⁶ Rapporté par Al Bukhari

¹⁷ J'utilise ici le terme amir (qui peut se traduire par "commandant", "chef" ou "détenteur de l'autorité") pour des raisons de commodité uniquement. Bien qu'il s'agisse de l'une des deux désignations les plus fréquemment utilisées par le Prophète pour désigner le chef de la communauté (l'autre étant imam), les musulmans ne sont pas tenus par la charia d'adopter ce titre de préférence à un autre.

latitude concernant le mandat de l'émir, nous voyons une autre illustration de la grande souplesse inhérente à la loi politique du Coran et de la Sunnah.

Le principe de consultation

Comme nous l'avons vu, la charia s'abstient délibérément de fournir des règles détaillées pour toutes les exigences multiples et changeantes de notre existence sociale. La nécessité d'une législation temporelle va donc de soi. Dans un État islamique, cette législation porterait sur les nombreux problèmes d'administration qui ne sont pas du tout abordés par la charia, ainsi que sur les problèmes pour lesquels la charia a fourni des principes généraux mais pas de lois détaillées. Dans un cas comme dans l'autre, il appartient à la communauté de faire évoluer cette législation par l'exercice d'un raisonnement indépendant (ijtihad) conforme à l'esprit de la loi islamique et à l'intérêt supérieur de la nation. Il va sans dire qu'en ce qui concerne les questions touchant le côté communautaire de notre vie, aucune décision ijthadi législative ne peut être laissée à la discrétion des individus : elle doit être fondée sur un consensus défini (ijmah) de l'ensemble de la communauté (ce qui, bien sûr, n'empêche pas que la communauté puisse tomber sur un ijtihad ayant un précédent historique).

Qui va promulguer cette législation temporelle et communautaire ? Évidemment, on ne peut pas s'attendre à ce que la communauté dans son ensemble s'assoie et légifère. Il faut donc qu'il y ait une personne ou un nombre limité de personnes à qui la communauté puisse déléguer ses pouvoirs législatifs et dont les décisions seraient exécutoires pour tous. La question est donc de savoir à quelle(s) personne(s) cette tâche devrait-elle être confiée ?

De nombreux musulmans sont d'avis - apparemment justifiés par l'exemple des 4 califes bien guidés - que tous les pouvoirs relatifs à la législation temporelle devraient être confiés à une seule personne, à savoir l'émir : car, ayant été librement élu par la communauté, il peut être réputé représenter la communauté non seulement sur le plan exécutif mais également législatif. Cependant, beaucoup d'autres musulmans sont d'avis - également étayé par des preuves historiques - qu'une si grande accumulation de pouvoir entre les mains d'un seul homme comporte toujours les risques les plus

graves. D'une part, un individu, aussi brillant, juste et bien intentionné soit-il, peut facilement commettre des erreurs de jugement en raison d'un parti pris personnel dans telle ou telle affaire; alors qu'à l'inverse, dans une assemblée composée de nombreuses personnes, l'existence même d'opinions divergentes - et le débat qui en découle sur ces opinions - tend à mettre en lumière chaque problème sous différents angles : ainsi, le risque de partialité individuelle s'immiscant dans la législation est, sinon éliminé, du moins grandement réduit. Ce n'est pas tout non plus. La possession du pouvoir absolu corrompt souvent son possesseur et le pousse à en abuser, consciemment ou inconsciemment, dans son propre intérêt ou dans celui de ses partisans. Selon ce point de vue, les pouvoirs législatifs de l'État devraient être confiés à un corps de législateurs que la communauté élirait à cette fin précise.

Il semblerait donc que les musulmans soient libres de choisir entre une règle autocratique exercée par l'émir, d'une part, et une règle du conseil (ou de l'assemblée, ou du parlement, ou quel que soit le nom qu'on lui donne), de l'autre. Mais lorsque nous examinons cette question de plus près, nous constatons qu'en réalité, la liberté apparente de choix entre ces deux alternatives est inexistante, la question ayant été décidée de manière plus catégorique par l'ordonnance coranique :

« *(les croyants)...se consultent entre eux à propos de leurs affaires* »¹⁸

Cette injonction coranique doit être considérée comme la clause fondamentale et opérationnelle de toute la pensée islamique relative à l'art étatique. Il est si complet qu'il s'étend à presque tous les départements de la vie politique, et il est si expressif et sans équivoque qu'aucune tentative d'interprétation arbitraire ne peut en modifier la portée. Le mot *amr* dans cette injonction fait référence à toutes les affaires de nature communautaire et donc aussi à la manière dont le gouvernement d'un État islamique doit être établi : c'est-à-dire au principe électif qui sous-tend toute autorité gouvernementale. Au-delà de cela, l'expression *amruhum shura baynahum* - littéralement, "leurs affaires communes sont la consultation entre eux" - rend la transaction de toutes les affaires politiques non seulement conséquente, mais synonyme de consultation : ce qui signifie que les pouvoirs législatifs de l'État doivent être conférés à une assemblée choisie par la communauté spécialement à cette fin.

¹⁸ Coran : sourate la Consultation, verset 38

Assemblée élective

Il ressort clairement du contexte que l'expression "entre eux" dans le verset coranique se réfère à l'ensemble de la communauté : l'assemblée législative - ou, pour employer un terme bien connu dans l'histoire musulmane, le majlis ash-shura - doit donc être véritablement représentative de la communauté entière, hommes et femmes. Ce caractère représentatif ne peut être atteint que par des élections libres et générales : les membres du majlis doivent donc être élus au suffrage le plus large possible, hommes et femmes confondus. L'étendue de ce suffrage et les qualifications à exiger des électeurs - comme celles des candidats - sont des détails sur lesquels ni le Coran ni la Sunnah ne fournissent de législation précise et qui, par conséquent, sont laissés à la discrétion de la communauté à la lumière des exigences de l'époque.

On pourrait bien sûr soutenir qu'au lieu d'être élu - directement ou indirectement - par l'ensemble de la communauté, le majlis pourrait être suffisamment représentatif si ses membres étaient simplement nommés par l'émir, puisqu'en raison de sa position et de son autorité dans un mandat populaire, il pourrait être considéré comme l'expression de la volonté communautaire. Mais quel que soit l'appui que l'on puisse invoquer pour ce point de vue de l'histoire musulmane, sa faiblesse devient immédiatement évidente si nous gardons à l'esprit que la manière dont un organe législatif voit le jour doit compter parmi les affaires les plus importantes de l'État. Si nous acceptons le précepte divin selon lequel toutes nos affaires communes doivent être traitées sur la base d'une consultation populaire, nous ne pouvons échapper à la conclusion que le processus de constitution du majlis doit être, en soi, un résultat de l'élection - directe ou indirecte - de toute la communauté. Dans des sociétés complexes comme la nôtre, une telle consultation ne peut prendre d'autre forme que celle d'élections au cours desquelles les mérites des candidats respectifs sont discutés publiquement et les votes exprimés en conséquence. Le mode d'élection - vote direct ou indirect, transférable ou non transférable, représentation régionale ou proportionnelle, etc. - n'a pas été fixé par la charia et peut donc être adaptable en fonction du temps et du lieu.

Un point important, cependant, a été clairement stipulé par le Prophète en ce qui concerne toutes les nominations publiques et, par conséquent, également les nominations électives : l'interdiction du démarchage électoral. Le Prophète a dit :

"Ne sollicitez pas une fonction d'autorité(imarah) car si elle vous est donnée sur votre demande, vous y serez laissés à vos propres ressources, tandis que si elle vous est donnée sans l'avoir demandé, vous y recevrez l'assistance d'Allah."¹⁹ À la lumière des enseignements de l'Islam, le prophète a évidemment laissé entendre que, pour être adéquat à ses responsabilités, il faut être aidé par Dieu; d'autre part, le manque de secours divin doit nécessairement entraîner un échec, aussi grandes soient nos ressources personnels. Pour que les choses soient claires, le Prophète a toujours refusé de procéder à une nomination administrative chaque fois que la personne concernée le lui demandait. Par exemple, lorsqu'un de ses compagnons l'a approché pour lui demander un poste au gouvernement, il a répondu avec emphase :

"Par Dieu, nous ne nommons à ce travail ni celui qui le demande, ni celui qui le convoite."²⁰

Ainsi, il serait tout à fait conforme à l'esprit de la charia que la constitution d'un État islamique déclare explicitement que le démarchage électoral de toute personne désireuse d'être nommée à un poste administratif (y compris celui de chef de l'État) ou d'être élue à une assemblée représentative l'empêche automatiquement d'être élue ou nommée. Un tel texte éliminerait immédiatement une objection importante de la part de nombreux musulmans contemporains à l'idée d'un "gouvernement par conseil". Actuellement, quiconque possède une influence ou une richesse locale peut, quelle que soit sa valeur réelle, obtenir son élection à une assemblée législative en exerçant une certaine "persuasion" sur ses électeurs; mais en vertu du texte susmentionné, toute tentative de persuasion directe de cette nature entraînerait une disqualification immédiate. Bien sûr, il serait encore possible pour un candidat influent mais sans valeur d'éviter l'apparence extérieure d'une campagne électorale en faisant appel à une organisation du parti ou à des intermédiaires individuels qui feraient de la propagande en sa faveur auprès du public. Toutefois, le fait que le candidat lui-même se verrait interdire de prononcer des discours électoraux ou de s'adresser à l'électorat en son propre nom rendrait la tâche extrêmement difficile : en règle générale, seule une personne jouissant d'une estime bien méritée et non sollicitée parmi l'électorat aurait une chance réelle de succès.

¹⁹ Bukhari et Muslim

²⁰ Idem

Différences d'opinions

Il a déjà été mentionné que le travail législatif du majlis ash-shura ne portera que sur des questions d'intérêt public, et plus particulièrement sur des questions qui n'ont pas été réglementées en termes juridiques par le Coran et de la Sunnah. Chaque fois que les intérêts de la communauté appellent un acte législatif, le majlis doit d'abord examiner le contexte de la charia pour trouver un principe directeur général de droit ayant trait au problème à l'étude. Si un tel principe général se concrétise, il appartient au législateur d'élaborer une loi conforme au principe établi de la charia. Mais très souvent, le majlis sera confronté à des problèmes sur lesquels la charia est totalement silencieuse : c'est-à-dire des problèmes pour lesquels ni des décisions détaillées ni même un principe général n'ont été formulés dans l'ordonnance coranique - dans de tels cas, il appartient au majlis d'élaborer la législation requise, ne prenant en considération que l'esprit de l'Islam et le bien-être de la communauté.

Tout cela présuppose, bien sûr, que les membres du majlis ne possèdent pas seulement une bonne connaissance pratique des ordonnances du Coran et de la Sunnah, mais qu'ils sont aussi des personnes compréhensives et perspicaces (ulu'l-albab), sensibles aux exigences sociologiques de la communauté et aux affaires du monde en général : autrement dit, l'éducation et la maturité sont indispensables pour être élus au majlis ash-shura.

Mais même si les membres du majlis possèdent ces qualifications, il est hautement improbable qu'ils aient tous le même avis sur chaque situation et par conséquent qu'ils parviennent à une unanimité totale quant aux mesures législatives requises pour y répondre. Cette diversité d'opinions est tout à fait naturelle, car tout raisonnement humain est un processus hautement subjectif et ne peut jamais être totalement dissocié des penchants capricieux, des habitudes, du milieu social et des expériences passées du penseur : en bref, de toutes les multiples influences qui agissent ensemble dans la formation de ce que nous appelons une "personnalité humaine". Cependant, un véritable progrès n'est pas possible sans une telle variété d'opinions, car ce n'est que par la friction d'intellects diversement constitués et par l'effet stimulant qu'ils ont les uns sur les autres que les problèmes sociaux sont progressivement clarifiés et ainsi mis dans le champ de la solution.

C'est ce que le Prophète avait en tête quand il a dit :

"Les différences d'opinion parmi les savants de ma communauté sont [un signe de] la grâce de Dieu."²¹ Nous ne devrions donc pas être troublés par le fait que les décisions du majlis ash-shura ne seront presque jamais prises à l'unanimité. La seule chose à laquelle nous pouvons légitimement nous attendre, ce sont des décisions obtenues sur le principe de la majorité - de préférence une majorité absolue en ce qui concerne la législation ordinaire, et peut-être une majorité des deux tiers sur des questions d'une importance exceptionnelle, comme une demande de destitution du gouvernement (dont il sera question plus loin), un amendement à la Constitution, la déclaration de guerre, etc.

Compte tenu des lacunes évidentes de la plupart des systèmes dits "démocratiques" qui prévalent dans l'Occident moderne, certains musulmans contemporains n'aiment pas l'idée de subordonner les activités législatives dans un État islamique à un simple comptage des voix. Le simple fait, selon eux, qu'une mesure législative ait été appuyée par une majorité ne signifie pas nécessairement qu'il s'agit d'une "bonne" mesure : car il est toujours possible que la majorité, aussi importante et même bien intentionnée soit-elle, se trompe parfois, alors que la minorité - même si elle constitue une minorité - a raison.

La vérité objective de ce point de vue ne peut être contestée. L'esprit humain est extrêmement faillible et les hommes ne suivent pas toujours les directives du bien et de l'équité. L'histoire du monde est pleine d'exemples de mauvaises décisions prises par une majorité insensée ou égoïste malgré les avertissements d'une minorité plus avisée. Néanmoins, il est difficile de voir quelle alternative pourrait exister, au sein d'un organe législatif, au principe des décisions à la majorité. Qui doit établir, au cas par cas, si la majorité ou la minorité a raison ? L'opinion de qui l'emportera ? On pourrait, bien sûr, suggérer que le verdict final devrait incomber à l'émir; mais - indépendamment du fait que l'octroi d'un tel pouvoir absolu à toute personne milite contre le principe de l'amruhum shura baynahum sur lequel la loi de l'Islam insiste si fortement - n'est-il pas également possible que l'émir se trompe, alors que l'opinion majoritaire a raison ? Y a-t-il une garantie divine attachée à ses opinions ? À cela, les critiques du principe de la majorité donnent généralement la réponse : "Quand nous nous apprêtons à élire l'émir, nous devons veiller à ce que la personne la plus sage et

²¹ As Suyuti dans Al Jami' Al Saghir

la plus juste soit choisie et le fait même qu'elle ait été choisie en raison de sa sagesse et de sa droiture supérieures devrait être une garantie suffisante que ses décisions seront bonnes. Tout à fait vrai : mais n'est-il pas également vrai que les musulmans sont censés élire le majlis ash-shura sur la base de la sagesse et de la droiture attribuables à chaque candidat ? N'est-ce pas "une garantie suffisante" que les décisions prises par la majorité de ces législateurs seront toujours correctes ? Bien sûr que non. Dans l'un ou l'autre cas, que ce soit dans celui de l'émir ou dans celui du majlis, "une garantie suffisante" ne peut jamais se substituer à une garantie parfaite, et c'est, malheureusement, hors de portée humaine. Le mieux que nous puissions espérer, c'est que lorsqu'une assemblée composée de personnes raisonnables discute d'un problème, la majorité d'entre elles s'entendent finalement sur une décision qui, selon toute probabilité, sera la bonne. C'est pour cette raison que le Prophète a fortement, et à plusieurs reprises, exhorté les musulmans à ce sujet en disant : "Suivez le plus grand groupe"²² ou encore "Il est de votre devoir de vous tenir aux côtés de la communauté unie et de la majorité[al-'ammah]"²³.

En fait, l'ingéniosité humaine n'a pas donné lieu à une meilleure méthode de prise de décisions que le principe de la majorité. Il ne fait aucun doute qu'une majorité peut se tromper, mais il en va de même pour une minorité. Quel que soit l'angle sous lequel nous envisageons la question, la faillibilité de l'esprit humain fait de la commission d'erreurs un facteur inéluctable de la vie humaine; nous n'avons donc pas d'autre choix que d'apprendre par essais et erreurs et par corrections ultérieures.

²² Rapporté par Ibn Majah selon l'autorité d'Abdallah Ibn Umar

²³ Rapporté par Ahmed Ibn Hanbal selon l'autorité de Mu'adh Ibn Jabal

Chapitre IV

Les relations entre l'exécutif et le législatif

Interdépendance des fonctions

Le principe de "consultation entre eux" qui sous-tend la création du majlis ash-shura inclut naturellement l'émir parmi les législateurs, car, ayant été élu par la communauté comme chef de l'État, il doit être considéré comme son principal représentant dans toutes les questions relatives aux affaires communes. Plus encore : en tant que point focal de tous les amr d'un régime islamique, l'amir ne peut être un simple membre ordinaire du majlis, mais doit en être le leader, avoir le devoir de guider ses activités et de présider - personnellement ou par l'intermédiaire d'un délégué - ses délibérations. Cette stipulation, qui implique l'idée que dans un État soumis à l'autorité d'une loi divine, il ne peut y avoir de séparation radicale entre les phases législative et exécutive du gouvernement, constitue une contribution très importante, spécifiquement islamique, à la théorie politique.

Dans les États démocratiques occidentaux, une division très nette entre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif est considérée comme la seule garantie efficace contre un éventuel abus de pouvoir de l'exécutif. Ce principe occidental de gouvernement a certains mérites : en effet, en attribuant au législateur l'attribut de "souveraineté" et en le plaçant ainsi en position de contrôle sur le fonctionnement quotidien de l'exécutif, ce dernier est sans doute tenu en échec et empêché d'exercer son pouvoir d'une manière irresponsable. Cependant, il ne fait aucun doute que le gouvernement dans son ensemble - dans ses aspects exécutifs et législatifs - est plus souvent qu'autrement (et surtout dans les situations d'urgence nationale, lorsque les décisions exécutives doivent être prises rapidement) grandement entravé par cette séparation radicale des fonctions, et est donc évidemment désavantagé par rapport aux États gouvernés de façon autocratique. L'islam, comme nous le savons, est aussi farouchement opposé à l'autocratie que n'importe quelle politique démocratique occidentale pourrait l'être : mais dans ce domaine, comme dans tant d'autres, l'islam suit une "voie médiane", évitant les désavantages de ces deux systèmes et assurant à la communauté musulmane les avantages des deux. En intégrant les phases exécutive et législative du gouvernement par l'intermédiaire de l'émir (dont la fonction de président de l'assemblée législative est devenue un corollaire nécessaire de sa fonction exécutive

en tant que chef d'État), nous pouvons surmonter avec succès cette dualité de pouvoir qui, en Europe et en Amérique, oppose si souvent l'exécutif et le législatif, et rend parfois difficile, voire impossible, la mise en œuvre du gouvernement parlementaire. Mais ce gain d'efficacité (normalement si caractéristique des gouvernements "totalitaires" et autocratiques) ne se fait pas, dans un État islamique, au prix de l'abandon du principe du contrôle populaire sur les activités du gouvernement. En effet, toute tendance possible à l'autocratie de la part de l'exécutif est contrôlée dès le départ par la stipulation *amruhum shura baynahum*, ce qui signifie que la conduite de toutes les activités gouvernementales, qu'elles soient administratives ou législatives doit être le fruit de la consultation entre les représentants agréés de la collectivité.

Dans la poursuite logique de ce principe d'interdépendance, nous devons conclure que les décisions prises par le majlis ash-shura par un vote majoritaire n'ont pas un caractère purement consultatif - pouvant être accepté ou rejeté par le détenteur du pouvoir exécutif à sa guise - mais sont au contraire juridiquement contraignante.

Une analyse historique

Nous savons qu'à l'époque des quatre califes bien guidés, il n'existait aucune assemblée législative au sens moderne du terme. Certes, ces grands califes ont consulté les dirigeants de la communauté sur tous les problèmes de politique en suspens; mais les personnes ainsi consultées n'ont pas non plus été proprement "élues" par la communauté à cette fin, et le calife ne s'est pas non plus senti obligé, dans chaque cas, de suivre les conseils qui lui étaient donnés. Il a demandé conseil, l'a examiné sur le fond et a pris sa décision conformément à ce qu'il pensait être juste, parfois en acceptant l'opinion de la majorité, parfois celle de la minorité, et parfois en allant à son encontre. On pourrait donc être tenté de se poser la question suivante : si les califes bien guidés qui avaient été parmi les compagnons les plus intimes du prophète, n'ont pas jugé nécessaire d'avoir un conseil dûment élu ou de suivre implicitement l'avis du conseil qui existait, comment peut-on affirmer aujourd'hui (a) que le majlis ash-shura d'un État islamique doit être constitué sur la base des élections populaires et (b) que la législation obtenue dans un tel majlis est en toutes circonstances contraignante pour l'exécutif ?

Il est relativement facile de répondre à la première partie de la question ci-dessus. Lorsque le premier calife, Abou Bakr, fut confronté à la nécessité - dictée par le principe coranique, *amruhum shura baynahum* - d'avoir un conseil qui l'aiderait à gouverner l'État, il se tourna instinctivement vers une institution sanctionnée par une coutume immémoriale et non répudiée par la charia, à savoir une assemblée des chefs de tribu et des chefs de clan. Dans ces circonstances, le choix du calife était sans doute correct, car malgré le relâchement considérable des liens tribaux provoqué par l'islam, ces liens n'avaient pas encore été rompus. La société arabe de l'époque avait conservé dans une très large mesure sa structure tribale, de sorte que les chefs des tribus et des clans avaient en fait, sinon en droit, le pouvoir de parler et d'agir au nom des groupes qu'ils représentaient. Les points de vue sur les questions communautaires exprimés, par exemple, par le chef du clan Banu Zuhrah de Quraych ou de la tribu Aws de Médine étaient presque toujours identiques à ceux de tous les autres membres de ces clans ou tribus. Si le calife avait insisté sur les élections, ce sont invariablement les chefs (dont la plupart étaient des compagnons du Prophète) que la communauté aurait désignés comme ses représentants : il n'était donc pas nécessaire d'organiser des élections. Tout ce que le calife avait à faire, c'était de convoquer les meilleurs Compagnons et les chefs tribaux pour avoir son majlis ash-shura, aussi représentatif de la communauté qu'il aurait pu l'être dans les conditions alors en vigueur. Cette particularité structurelle de la société musulmane est restée pratiquement inchangée tout au long du règne des quatre califes bien guidés, de sorte qu'aucun d'entre eux n'a vu de raison de changer la méthode par laquelle le conseil a été créé.

Cependant, la société musulmane moderne (comme la plupart des autres sociétés civilisées) a depuis longtemps dépassé le mode de vie tribal, de sorte que la direction des clans a perdu son importance passée. Par conséquent, nous n'avons plus aucun moyen de connaître l'opinion de la communauté, sauf par le biais d'un vote populaire. Dans les matières d'une importance capitale, ce vote peut prendre la forme d'un référendum; en matière de législation quotidienne, personne n'a encore trouvé de meilleure méthode que les élections, c'est-à-dire la libre nomination par la communauté d'un certain nombre de personnes qui en seraient les représentants. C'est tellement évident que je ne m'y serais pas attardé sans le fait que tant de musulmans n'ont pas encore compris la différence structurelle (la différence la plus profonde) entre notre société actuelle et celle qui existait aux premiers temps de l'Islam. Face à des conditions similaires aux nôtres, les Califes bien guidés auraient certainement tiré des conclusions politiques très différentes de celles auxquelles ils étaient parvenus il

y a treize siècles ; en d'autres termes, ils auraient fait élire leur majlis par vote populaire.

Cette conclusion s'applique non seulement à la méthode par laquelle le majlis devrait voir le jour, mais aussi à son mandat et à la position qu'il devrait occuper dans le cadre d'un État islamique moderne, plus précisément à la question de savoir si les décisions législatives du majlis devraient lier ou non l'exécutif.

Il est historiquement établi que le Prophète lui-même a souvent demandé et suivi les conseils de ses compagnons en matière d'État, et ce, en obéissance aux paroles du Coran : « Et consulte-les à propos des affaires; puis une fois que tu t'es décidé, confie-toi donc à Allah, Allah aime, en vérité, ceux qui Lui font confiance. »²⁴

Certains érudits musulmans concluent du propos de ce verset que le chef de la communauté, bien qu'obligé de prendre conseil, est néanmoins libre d'agir de la manière qu'il juge appropriée, mais l'arbitraire de cette conclusion devient évident dès que nous nous rappelons que ce verset du Coran fut révélé juste avant la bataille de Uhud - à une occasion où le prophète se sentait contraint, contre son propre jugement, à se référer aux conseils de la majorité de ses Compagnons. Lui était d'avis - justifié par la suite par les événements - que les musulmans ne devaient pas sortir à la rencontre de l'armée (numériquement supérieure) des Quraysh, mais qu'ils devaient plutôt se replier derrière les fortifications de Médine. Son point de vue était soutenu par plusieurs de ses compagnons, mais comme la plupart des autres insistaient pour sortir combattre, il céda à contre coeur à la volonté de la majorité.

L'obligation pour le dirigeant de suivre les décisions de la majorité des membres de son conseil est précisée par un hadith de l'autorité du quatrième calife 'Ali concernant le verset du Coran que nous examinons actuellement ". Lorsqu'on a interrogé le Prophète sur les implications du mot 'azm (décider d'un plan d'action) qui apparaît dans ce verset, il a répondu : "C'est prendre conseil auprès de personnes bien informées[ahl ar-rayy] et les y suivre."²⁵ En s'adressant à Abu Bakr et 'Umar, qui ont souvent constitué ce que nous pourrions décrire aujourd'hui comme son "conseil

²⁴ Sourate 3 verset 59

²⁵ Tafsir Ibn Kathir

intérieur" le Prophète dit un jour : "Si vous êtes d'accord sur un conseil, je ne me dissocierais pas de vous."²⁶

Néanmoins, il n'est pas difficile de deviner pourquoi les Califes bien guidés se sont parfois écartés de cette stricte observation du principe, *amruhum shura baynahum*. D'une part, l'évolution rapide du Commonwealth islamique (dont il a été question au chapitre II) a parfois rendu impossible de laisser la décision finale en matière d'État à des personnes qui, aussi bien intentionnées et sages soient-elles, ne pouvaient être pleinement informées de tout ce qui se passait dans ce vaste territoire en expansion constante. En outre, les Califes bien guidés étaient pleinement conscients que la conscience politique des musulmans en général n'en était qu'à ses débuts et que, par conséquent, les opinions politiques risquaient toujours d'être influencées par des considérations d'intérêt tribal. Ainsi, bien qu'ils aient créé des conseils et demandé des avis lorsque le besoin se faisait sentir, ils se sont tenus libres de suivre ou non les conseils de leurs conseillers. C'était probablement le seul recours qui leur était offert à l'époque. Pourtant, il est tout à fait possible qu'une telle liberté de décision de la part du chef de l'État ait été l'un des facteurs contribuant à la désintégration rapide du califat, car si elle a conduit à des résultats admirables dans le cas d'une personnalité aussi forte et prévoyante que 'Omar, elle a mis l'institution du califat en cause lorsqu'un dirigeant plus faible a commis une faute de jugement grave. Peut-être que toute l'histoire musulmane aurait pu suivre une voie différente si, par exemple, 'Uthman s'était tenu (au sens juridique du terme) au fait de toujours suivre les décisions d'un majlis *ash-shura* dûment constitué. Quelle que soit la réponse à cette question hypothétique, il n'est certainement pas justifié de s'attendre à ce que chaque émir possède le génie et la force d'un 'Omar. Au contraire, toute l'histoire montre que de telles personnalités sont des exceptions extrêmement rares, et que la grande majorité des administrateurs, à tout moment et dans toutes les sociétés, sont enclins à commettre de graves erreurs s'ils sont laissés entièrement à eux-mêmes. Ils ne devraient donc pas être laissés à eux-mêmes et ne devraient être autorisés à gouverner qu'en consultation avec les représentants accrédités de l'ensemble de la communauté, ce qui est l'une des leçons classiques de l'histoire qu'aucune nation ne peut négliger, sauf à ses risques et périls.

²⁶ Rapporté par Ahmed

Pouvoirs exécutifs

Nous sommes donc parvenus à la conclusion qu'un État islamique doit être gouverné par la consultation, c'est-à-dire par une collaboration intime entre le législatif et l'exécutif (la direction des deux étant confiée à une seule et même personne, l'émir). Mais quelle sera la relation technique entre ces deux branches du gouvernement ? Le principe selon lequel toutes les affaires du gouvernement doivent être le résultat d'une consultation (amruhum shura baynahum) rend-il obligatoire pour l'exécutif de soumettre tous les détails de l'administration quotidienne au consentement préalable du législatif? Si tel était le cas, aucun appareil gouvernemental ne pourrait jamais fonctionner efficacement : une situation que la charia n'aurait jamais pu tolérer. C'est donc vers la charia que nous devons nous tourner pour trouver une réponse à ce dilemme. Et le Coran lui-même fournit une réponse à cette question.

Nous avons déjà eu l'occasion d'examiner le verset du Coran qui dit :

« Et consulte-les à propos des affaires; puis une fois que tu t'es décidé, place donc ta confiance en Allah, Allah aime, en vérité, ceux qui Lui font confiance. »

De ce verset, nous avons conclu que l'émir a l'obligation d'accepter les décisions du majlis ash-shura comme étant contraignantes pour lui; mais la phrase " puis une fois que tu t'es décidé, place donc ta confiance en Allah" nous amène à une autre conclusion. Chaque fois que le Coran ou le Prophète parlent de la nécessité du tawakkul (placer sa confiance en Dieu), ils se réfèrent invariablement à des actions qui laissent à la personne concernée une certaine latitude de choix soumise aux exigences de sa conscience. En ce qui concerne le problème dont nous discutons ici, ce constat pourrait se résumer ainsi : bien que l'émir soit lié par la législation temporelle promulguée par le majlis ash-shura et par ses décisions sur les grandes questions de politique, la manière dont il traduit ces décisions et directives en termes d'administration quotidienne est laissée à la discrétion de l'exécutif dont il assure la présidence. D'autre part, bien que le majlis soit habilité à élaborer les lois temporelles sur la base desquelles le pays doit être gouverné, à décider des principales politiques à mener et, d'une manière générale, à superviser les activités du gouvernement, il n'est pas habilité à interférer dans le fonctionnement quotidien de l'exécutif. Il s'ensuit que l'émir doit posséder des pouvoirs exécutifs au sens le plus large de ces termes. Une fonction de chef d'État dépouillée de tout pouvoir réel et réduite à une simple figure de proue - comme, par exemple, celle du président de la France pré-gaulliste

ou de la reine d'Angleterre - est évidemment inutile du point de vue de l'injonction coranique qui fait de l'obéissance des musulmans à "ceux qui tiennent l'autorité" (ulu-l-amr) un corollaire à leur soumission à Dieu.

Structure du gouvernement

Cependant, même si les pleins pouvoirs exécutifs sont concédés à l'émir, la question demeure de savoir si ces pouvoirs - et les fonctions qui en découlent - sont dévolus à lui seul (comme c'est le cas, par exemple, du président des États-Unis) ou s'il doit les exercer en partenariat, en quelque sorte, avec un cabinet ministériel représentant les principaux partis du majlis ash shura et selon leur mandat, par le vote de confiance du présent organisme. Il n'existe aucune disposition explicite de la charia dans l'une ou l'autre de ces deux directions. Néanmoins, d'après la formulation de nombreux Hadiths authentiques, il semble que le Prophète ait envisagé la concentration de toutes les responsabilités exécutives entre les mains d'une seule personne (qu'il a décrite de diverses manières comme étant l'émir ou l'imam) comme étant la plus appropriée aux fins d'un régime islamique. Voici quelques-uns de ces Hadiths :

« Celui qui m'obéit obéit à Dieu, et celui qui me désobéit, désobéit à Dieu. Et celui qui obéit à l'émir m'obéit, et celui qui désobéit à l'émir me désobéit. Voici, le chef[al-imam] n'est qu'un bouclier par lequel le peuple se bat et par lequel il se protège. »²⁷

« En vérité, chacun de vous est un berger, et chacun de vous est responsable de son troupeau. Ainsi, le chef[l'imam] qui est placé au-dessus du peuple est un berger responsable de son troupeau... »²⁸

« Celui qui a prêté allégeance à un imam, lui donnant sa main et le fruit de son cœur, devra lui obéir s'il le peut[c'est-à-dire tant qu'il n'a pas reçu l'ordre de commettre un péché] ; et si une autre personne essaie d'usurper les droits de l'imam, frappez le cou de cette autre personne. »²⁹

Ces paroles et d'autres semblables du Prophète sont tout à fait conformes à son commandement plus général selon lequel chaque fois qu'un groupe de musulmans est

²⁷ Al Bukhari et Muslim

²⁸ Idem

²⁹ Muslim

engagé dans un travail d'importance commune, un homme doit être choisi parmi eux pour diriger les autres.

Néanmoins, quelqu'un pourrait argumenter que même un gouvernement selon le modèle parlementaire européen - c'est-à-dire un cabinet de ministres dont le mandat découle de la législature et qui relève directement de celle-ci - ne contreviendrait pas nécessairement au principe de la direction par un seul homme dans la mesure où, dans un État islamique, le cabinet serait dirigé par l'émir qui, comme nous le savons, combine en sa personne les deux fonctions de chef de l'État et de Premier ministre. Le bon sens nous dit cependant qu'un tel arrangement rendrait la position de l'émir très anormale. D'une part, il est censé être l'exécutif dhu'l-amr (détenteur de l'autorité) à part entière, en vertu d'une élection populaire, alors que, d'autre part, il devrait partager ses responsabilités exécutives avec un groupe de ministres individuellement responsables devant le corps législatif : ce sont donc les partis représentés au majlis, et non l'Émir, qui seraient la source ultime du pouvoir exécutif dans cet état. Outre le fait qu'un tel arrangement irait à l'encontre du concept islamique de leadership, il en résulterait inévitablement que la politique du gouvernement dépendrait toujours d'un compromis - ou plutôt d'une série interminable de compromis - entre divers programmes de partis, parfois contradictoires, et ne serait jamais en mesure d'atteindre cet esprit unique et cette continuité intérieure si essentiels pour un État islamique.

Ce principe de compromis entre les programmes des partis opposés peut être nécessaire - et parfois même moralement justifiable - dans des communautés qui ne sont animées par aucune idéologie précise et qui sont, par conséquent, tenues de subordonner toutes les décisions politiques à l'évolution des opinions du peuple quant à la voie à suivre dans des circonstances données; mais il n'a certainement pas sa place dans un État islamique idéologique où les concepts du "bien" et du "mal" sont d'une certaine importance et où on ne saurait les rendre dépendant d'un quelconque opportunisme. Dans un tel état, non seulement la législation, mais aussi la politique administrative doivent à tout moment exprimer l'idéologie sur laquelle la communauté s'est mise d'accord au préalable; et cela ne peut jamais se produire si le gouvernement est obligé de subordonner son activité quotidienne à une considération de la politique fluctuante des partis. Ceci, bien sûr, n'exclut pas l'existence de "partis" dans une législature islamique. Si la liberté d'opinion et de critique est reconnue comme un droit inhérent du citoyen (comme c'est sans aucun doute le cas dans le concept politique de l'islam), le peuple doit avoir la liberté de se regrouper, s'il le désire, afin de propager certains ensembles de vues sur ce que devrait être la politique de l'État sur telle ou telle question. Si ces vues ne vont pas à l'encontre de l'idéologie

qui fonde l'État, à savoir la charia, les partis ainsi constitués doivent pouvoir les défendre dans le majlis ash-shura et ailleurs. Toutefois, cette liberté de former des partis et de défendre leurs programmes ne devrait pas pouvoir influencer la pratique administrative du gouvernement comme elle le fait nécessairement si ce dernier était composé de ministres qui reçoivent leur mandat des organisations du parti représentées dans le majlis et demeurent responsables devant celles-ci.

Au vu de tout cela, il semblerait qu'un système de gouvernement "présidentiel", un peu semblable à celui pratiqué aux États-Unis, correspondrait davantage aux exigences d'un régime islamique qu'un gouvernement "parlementaire" dans lequel les pouvoirs exécutifs sont partagés par un cabinet conjointement et solidairement responsable devant le législatif. En d'autres termes, c'est à l'émir seul que devraient être confiés tous les pouvoirs et fonctions administratifs, et c'est lui seul qui devrait être responsable devant le majlis - et à travers lui, au peuple - des politiques du gouvernement. Les ministres ne devraient être que ses adjoints administratifs ou "secrétaires", nommés par lui à sa discrétion et n'étant responsables que devant lui. En fait, le terme même de wazir (populairement traduit par "ministre") que le Prophète utilisait en relation avec les problèmes du gouvernement désigne une personne qui aide le chef de l'État à porter ses fardeaux : en bref, un assistant administratif. Ainsi, par exemple, le Prophète a dit :

« Si Dieu veut bien faire avec l'émir, il lui fournit un assistant digne de confiance[wazir] pour lui rappeler quand il oublie, et pour l'aider quand il se souvient. Et si[Dieu] ne le veut pas bien avec lui, Il lui fournit un mauvais assistant, qui ne lui rappelle pas quand il oublie et ne l'aide pas quand il se souvient. »³⁰

Si, par conséquent, les musulmans adoptent pour leur État ou leurs États la méthode du gouvernement à un seul homme - populairement connue aujourd'hui sous le nom de "système américain" - ils ne feront que réaliser un principe indirectement recommandé par le Prophète il y a treize siècles. Ce seul fait devrait peser lourdement sur eux lorsqu'ils prendront leur décision finale ; cependant, il y a encore un autre argument en faveur du système de l'homme unique.

Nous savons que les ulu-l-amr (détenteurs de l'autorité) dans un État islamique doivent être musulmans. Si les pouvoirs exécutifs du gouvernement devaient être confiés à un cabinet de ministres choisis au sein du pouvoir législatif sur la base de la représentation des partis - comme c'est l'usage dans les démocraties parlementaires

³⁰ Rapporté par Abu Dawud et An Nasai

d'Europe occidentale - ce sont ces ministres qui, avec l'émir, constitueraient les détenteurs du pouvoir exécutif en vertu du mandat que leur a confié le majlis : dans ce cas la détention du pouvoir ministériel par un non musulman serait contraire aux dispositions claires de la charia qui réserve le pouvoir exécutif de l'État aux musulmans. Par conséquent, la communauté serait confrontée à l'alternative soit d'exclure statutairement les citoyens non musulmans de tous les postes ministériels (ce qui pourrait rendre difficile pour les minorités non musulmanes de coopérer loyalement avec l'État), soit de faire fi d'une injonction fondamentale de la charia (ce qui attaquerait à la racine du concept islamique de l'État). Cependant, si tous les pouvoirs et prérogatives exécutifs sont dévolus à l'émir seul, il serait évidemment le seul détenteur de l'autorité responsable des activités de son gouvernement, alors que les ministres ne seraient que ses secrétaires ou assistants administratifs qu'il nommerait à son gré et à qui il déléguerait certaines tâches inhérentes à son poste. Parce qu'ils ne seraient pas responsables de l'élaboration des politiques, ces secrétaires ne pourraient pas être considérés comme des détenteurs de l'autorité en tant que tels - et il ne pourrait donc y avoir aucune objection commune à la nomination d'un non-musulman à un poste ministériel. Cela permettrait non seulement d'éviter une discrimination injuste à l'égard des citoyens non musulmans, mais aussi de permettre au gouvernement d'utiliser, sur la seule base du mérite, tous les meilleurs talents disponibles dans le pays.

Le simple fait qu'il existe des minorités non musulmanes considérables dans la plupart des pays musulmans devrait donc faire pencher la balance en faveur du système de gouvernement dit présidentiel.

Intégration des pouvoirs législatif et exécutif

Avec tout cela, nous ne devons jamais perdre de vue l'injonction coranique, *amruhum shura baynahum*, qui, comme nous l'avons vu, rend la conduite de toutes les grandes affaires gouvernementales directement dépendante de la consultation. En théorie, cette exigence pourrait être pleinement satisfaite par l'institution d'un majlis *ash-shura* qui devrait se prononcer sur toutes les questions politiques importantes et faire évoluer les lois temporelles sous lesquelles le pays doit être gouverné. Dans la pratique, cependant, la question n'est pas aussi simple que cela.

Tout étudiant en politique est conscient du fait que, aussi étrange que cela puisse paraître, ce n'est pas l'assemblée législative, mais les pouvoirs exécutifs du gouvernement qui "font" la plupart des lois dans un État moderne. En règle générale, toute législation importante implique aujourd'hui une préparation et des recherches approfondies, une connaissance approfondie des questions sociales et économiques en jeu et, enfin, un grand sens juridique dans la formulation de la ou des lois à promulguer. Il est évident qu'une telle accumulation de connaissances spécialisées et de compétences techniques ne peut être attendue d'une assemblée de personnes élues au suffrage universel : car l'électorat ne se préoccupe naturellement que des mérites individuels des candidats - leur intégrité sociale et leur réputation d'intelligence - et n'est pas en mesure d'évaluer les qualifications techniques de chaque candidat en matière législative. Indépendamment de cela, le nombre relativement élevé de personnes qui composent nécessairement un parlement moderne rendrait, en soi, extrêmement difficile l'étude, la préparation et la rédaction de tout texte de loi élaboré. Par conséquent, le travail pertinent de recherche, de préparation et de rédaction - et souvent aussi d'élaboration de nouvelles lois - devient, dans les États modernes, la responsabilité de l'exécutif. C'est dans les départements exécutifs du gouvernement que la plupart des grands projets de loi sont préparés de manière experte par des fonctionnaires spécialement formés à cet effet, et sont ensuite soumis à l'assemblée législative pour discussion, modification éventuelle et décision finale.

Une telle procédure pourrait être tout à fait satisfaisante du point de vue islamique en ce qui concerne le consentement populaire, car il est évident qu'aucune mesure législative ne pourrait avoir force de loi tant qu'elle n'aurait pas fait l'objet d'un examen approfondi dans le majlis ash-shura et d'une approbation finale par celui-ci avec ou sans amendements. Cependant, le consentement populaire ne constitue pas à lui seul le début et la fin de toutes les exigences islamiques en matière de législation : le principe de l'amruhum shura baynahum exige catégoriquement que toute activité gouvernementale (tant du côté législatif que du côté exécutif) soit un résultat direct des consultations. Comment y parvenir sans entraver le pouvoir exécutif du gouvernement à chaque étape et détruire ainsi sa liberté d'action ? À mon avis, il n'y a qu'une seule solution à ce problème.

Nous savons que dans tous les parlements modernes, des commissions spéciales sont instituées pour traiter des problèmes particuliers du gouvernement : une commission des affaires étrangères, une commission de défense nationale, une commission

judiciaire, etc. C'est devant ces organes, choisis parmi les membres de l'assemblée, que l'exécutif doit de temps à autre justifier sa politique et c'est d'eux qu'il doit obtenir l'approbation initiale de la manière dont les affaires administratives sont conduites : une procédure qui simplifie naturellement le débat ultérieur en séance plénière au Parlement. Toutefois, l'approbation ou la désapprobation d'une commission parlementaire - et par la suite de l'ensemble de l'assemblée - n'est habituellement qu'un verdict post factum sur les politiques exécutives du gouvernement : c'est-à-dire que l'assemblée en tant que telle (ou l'une de ses commissions parlementaires) n'est associée aux activités courantes de l'exécutif que dans des cas exceptionnels, et presque jamais dès le départ, d'une manière qui correspondrait pleinement à l'injonction, amruhum shura baynahum. Conformément à cette injonction, les commissions parlementaires d'une assemblée islamique doivent, en toute logique, être pleinement intégrées aux activités exécutives et législatives du gouvernement. Pour ce faire, on pourrait (a) limiter la composition de chaque comité à un très petit nombre et (b) conférer à chacun des comités la fonction d'un conseil consultatif du ministre (ou secrétaire d'État) concerné. Ainsi, toutes les politiques administratives et tous les textes législatifs pourraient être élaborés en consultation avec les représentants choisis du peuple, du début à la fin, sans que la capacité d'action du gouvernement soit compromise.

Arbitrage entre le législatif et l'exécutif

Reste la question importante de savoir ce qu'il faut faire en cas de désaccord entre le majlis ash-shura et l'exécutif. Il peut arriver que, même en dépit d'une association intime de ses commissions parlementaires avec les travaux de l'exécutif, le majlis juge approprié de s'opposer à une politique ou à une mesure administrative parrainée par le gouvernement parce que, de l'avis de la majorité de l'assemblée, cette politique ou mesure administrative viole certaines des lois existantes, ou porte autrement atteinte à ce que les parlementaires considèrent comme le meilleur intérêt de l'État ; il est aussi possible que, à l'occasion, pour les mêmes raisons, l'Émir ait le sentiment qu'il est de son devoir d'opposer à une décision prise à la majorité dans le majlis. Le conflit d'opinions qui en résulterait pourrait conduire à des impasses qui ne pourraient pas être facilement résolues par les moyens habituellement utilisés dans de telles éventualités par les démocraties parlementaires européennes : à savoir, la démission du gouvernement ou la dissolution du parlement, suivie de nouvelles élections. D'une part, l'exécutif d'un État islamique, c'est-à-dire l'émir, a été élu par l'ensemble de la

communauté qui (par le seul fait de l'élire) s'est engagée à "écouter et obéir" tant que l'émir ne gouverne pas en violation délibérée de la loi islamique ; d'autre part, il ne peut ni déroger aux décisions du Majlis ash-shura ni simplement les ignorer. Ce dernier organe ne peut pas non plus revendiquer pour lui-même, comme les assemblées "souveraines" de la plupart des démocraties occidentales, le droit de retirer sa confiance à un gouvernement qui ne peut être d'accord avec la décision de l'assemblée sur une question spécifique, mais qui est néanmoins déterminé à défendre les valeurs éthiques et les incontournables ordonnances de l'Islam : car les membres du majlis sont liés individuellement par le même engagement de fidélité à l'Émir par lequel la communauté entière est liée. Ainsi, l'impasse devient apparemment insoluble. Mais ce n'est qu'en apparence - ici encore, le Coran indique une façon de sortir d'un dilemme. Au chapitre iii, nous avons examiné l'injonction coranique :

« Ô les croyants! Obéissez à Allah, et obéissez au Messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. » Mais cette citation ne nous a donné que la première partie du verset. Sa deuxième partie est : « Puis, si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-le à Allah et au Messager, si vous croyez en Allah et au Jour dernier. Ce sera bien mieux et de meilleure interprétation (et aboutissement). »

Il est donc évident que lorsqu'il existe une différence fondamentale entre la majlis ash-shura et "ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité" (c'est-à-dire l'émir), le point en litige devrait être renvoyé par l'une des deux parties à l'arbitrage du Coran et de la Sunnah ou, pour être plus explicite, à un ensemble d'arbitres qui, après avoir étudié le problème avec impartialité, décideraient laquelle des deux opinions opposées est la plus conforme à l'esprit du Coran et de la Sunnah. D'où l'évidente nécessité de disposer d'un mécanisme impartial d'arbitrage : une sorte de tribunal suprême chargé des questions constitutionnelles. Ce tribunal devrait avoir le droit et le devoir (a) d'arbitrer dans tous les cas de désaccord entre l'émir et la majlis ash-shura renvoyés au tribunal par l'une ou l'autre des parties, et (b) de s'opposer, de son propre chef, à tout acte législatif adopté par le majlis ou tout acte administratif de l'émir qui, de l'avis du tribunal, viole un ordre clair du Qur'an ou de Sunnah. En effet, ce tribunal devrait être le gardien de la Constitution.

Il va sans dire qu'un tel tribunal doit être composé des meilleurs juristes que l'on puisse trouver dans la communauté - des hommes qui non seulement maîtrisent le Coran et la science du hadith, mais qui sont aussi pleinement informés des affaires du monde : car seuls ces hommes peuvent décider, avec autant de certitude que l'intellect

humain, si un acte législatif douteux du majlis ou un acte administratif de l'Émir est ou non conforme à l'esprit de l'Islam.

Pour que la composition de ce tribunal suprême soit le résultat d'une consultation au sens shar'i, ses membres pourraient être choisis par le majlis parmi un panel de noms soumis par la commission ou vice versa. Les nominations, me semble-t-il, devraient être à vie : même si le mandat actif d'un membre est soumis à une limite d'âge, il devrait conserver son statut et avoir droit à la totalité de sa rémunération jusqu'à la fin de sa vie, et ne devrait pas être démis de ses fonctions avant terme, sauf s'il ne peut s'acquitter de ses fonctions en raison d'un handicap physique ou mental, ou est devenu coupable de faute professionnelle (auquel cas, bien sûr, il perd son statut et ses émoluments). Enfin, je suggérerais qu'un membre, après avoir été nommé une fois à un siège au tribunal, se voie interdire par la loi d'occuper après sa retraite ou sa démission tout autre poste dans l'État, qu'il soit élu ou nommé, rémunéré ou bénévole. De cette façon, les membres du tribunal resteraient à l'abri de toute autre ambition et de toute tentation de collaborer avec un parti politique ou un groupe d'intérêts, et seraient ainsi en mesure d'atteindre le plus haut degré possible d'impartialité dans l'exercice de leurs fonctions.

Bien entendu, rien ne garantit que tous les membres du tribunal soient toujours d'accord dans leurs conclusions ; c'est pourquoi, encore une fois, nous sommes confrontés à la nécessité de recourir à des décisions à la majorité lorsque l'unanimité ne peut être obtenue. Mais qu'il soit unanime ou non, un verdict du tribunal doit être considéré comme définitif et exécutoire pour tous les organismes de l'État et pour la collectivité dans son ensemble, à condition qu'il ne soit pas remplacé par un verdict ultérieur, obtenu de la même manière. Cette dernière réserve est importante, car il est tout à fait concevable qu'une autre date et même une autre composition du tribunal puissent donner lieu à une décision différente sur le même problème : ce qui signifie ni plus ni moins qu'ici aussi, les portes de l'ijtihad ne seront peut-être jamais fermées.

Chapitre V

Les citoyens et le gouvernement

Le devoir d'allégeance

Lorsque l'émir a été dûment élu, il peut être considéré comme ayant reçu un serment d'allégeance (bay'ah) de toute la communauté, c'est-à-dire non seulement de la majorité qui a voté pour lui mais aussi de la minorité qui a voté contre lui : car, dans toutes les décisions communautaires ne portant pas atteinte à une loi provenant de la charia, la volonté de la majorité est obligatoire pour tout membre de la communauté. Ainsi, le Prophète a dit :

« La main de Dieu est sur la communauté[al-jama'ah] ; et celui qui s'en sépare sera mis à part dans le feu de l'Enfer. »³¹ « Celui qui quitte la communauté[faraqa'l-jama'ah] par[même] un ampan cesse d'être musulman[littéralement, "jette de son cou l'Islam"]. »³²

Par conséquent, si le gouvernement remplit les conditions imposées par la charia, son droit à l'allégeance des citoyens est absolu. Ils sont tenus "d'écouter et d'obéir, dans la misère et l'aisance, dans des circonstances agréables et désagréables"³³ : en somme, ils doivent être unis derrière le gouvernement et être prêts à sacrifier pour cette unité tous leurs comforts, intérêts, biens et même leur vie privée car "Voici que Dieu a acheté des fidèles leur personne et leurs biens, en les offrant en retour le paradis."³⁴

Il s'ensuit donc qu'un gouvernement gouvernant au nom de Dieu et de Son Prophète et en obéissance à la Loi de l'Islam a le droit de faire appel à toutes les ressources des citoyens - y compris leurs biens personnels et même leur vie - lorsque les intérêts de la communauté et la sécurité de l'État exigent un tel effort. En d'autres termes, le gouvernement a le droit a) d'imposer, en plus de la taxe sur la zakat établie de façon immuable dans le Coran et la Sunnah, toutes taxes et tous impôts supplémentaires qui pourraient être jugés nécessaires pour le bien-être de la communauté, b) d'imposer, lorsque nécessaire, des restrictions sur la propriété privée de certains biens, moyens de production ou ressources naturelles afin que l'État les gère en tant que service

³¹ Rapporté par Tirmidhi

³² Rapporté par Abu Dawud et Ahmed

³³ Rapporté par Al Bukhari et Muslim

³⁴ Coran, sourate 9 verset 111

public, et c) de faire du service militaire obligatoire en vue de défendre l'État pour tous les citoyens non handicapés.

La question du Jihad

Puisque ce livre se limite à l'examen des principes constitutionnels qui sous-tendent le concept de l'État islamique, nous n'avons pas à nous préoccuper ici des détails législatifs qui permettraient à l'État d'imposer à ses citoyens des impôts et autres obligations économiques en fonction des besoins administratifs. Il faut cependant dire quelques mots sur l'obligation des citoyens de rendre le service militaire - une obligation évidemment liée au concept de djihad, qui, comme nous le savons, a été atrocement mal interprété par presque tous les critiques non musulmans de l'islam et par un grand nombre de fuqaha musulmans eux-mêmes.

Le mot djihad vient du jahada, qui signifie "il a lutté ou s'est efforcé", c'est-à-dire contre tout ce qui implique le mal ; ainsi, par exemple, le prophète a décrit la lutte de l'homme contre ses propres passions et faiblesses (le jihad an-nafs) comme le "plus grand djihad" appliqué au combat actuel, le terme jihad a été exclusivement employé dans le Coran pour désigner une guerre de défense - défense de la liberté religieuse, du pays, de la liberté de la communauté :

Autorisation est donnée à ceux qui sont attaqués (de se défendre) - parce que vraiment ils sont lésés; et Allah est certes Capable de les secourir. Ceux qui ont été expulsés de leurs demeures, - contre toute justice, simplement parce qu'ils disaient: «Allah est notre Seigneur». - Si Allah ne repoussait pas les gens les uns par les autres, les ermitages seraient démolis, ainsi que les églises, les synagogues et les mosquées où le nom d'Allah est beaucoup invoqué. Allah soutient, certes, ceux qui soutiennent (Sa Religion). Allah est assurément Fort et Puissant.³⁵

Il ne faut pas oublier qu'il s'agit de la première référence dans le Coran au problème du djihad : sur ce point, il existe un accord total dans toutes les traditions disponibles.³⁶ Dans les deux versets ci-dessus, le Coran pose le principe fondamental de l'autodéfense contre l'agression qui seule peut rendre une guerre moralement justifiable ; et la référence aux "cloîtres, églises, synagogues et mosquées" montre clairement que cette défense de la liberté politique et spirituelle doit être accordée par les musulmans non seulement à leur propre communauté mais aussi à tous ceux qui vivent parmi eux.

³⁵ Coran sourate 22 verset 39 et 40

³⁶ Tafsir Ibn Kathir, volume 5, p592 (édition du Caire, 1343 de l'Hégire)

En aucun cas l'Islam ne permet à ses adeptes de mener une guerre d'agression :
"Combattez dans le sentier d'Allah ceux qui vous combattent, et ne transgressez pas.
Certes, Allah n'aime pas les transgresseurs !" ³⁷

Et combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de persécution et que les hommes soient libres d'adorer Dieu. S'ils cessent, donc plus d'hostilités, sauf contre les injustes..³⁸
Allah ne vous défend pas d'être bienfaisants et équitables envers ceux qui ne vous ont pas combattus pour la religion et ne vous ont pas chassés de vos demeures. Car Allah aime les équitables.³⁹ C'est à la lumière de ces ordonnances décisives et explicites du Coran que doivent être lus toutes les traditions qui imposent le jihad au musulman. Chaque fois que le Prophète vantait les mérites du djihad, il se référait soit aux guerres qui se déroulaient à l'époque, soit aux guerres futures qui pourraient remplir, comme lui, les conditions de guerre énoncées dans le Coran. Seules de telles guerres peuvent être considérées comme menées "dans le sentier de Dieu" (terme que l'on retrouve presque toujours dans tous les Hadiths relatifs au jihad), et donc comme justifiées et méritoires au regard de la charia.

Le concept d'un État islamique, fondé sur les enseignements du Coran et de la Sunnah, empêcherait automatiquement le gouvernement d'un tel État d'envisager des guerres d'agression. En effet, le gouvernement ne pourrait pas légalement compter sur l'obéissance de ses citoyens dans de tels cas : car, agissant selon le principe selon lequel si un musulman "reçoit l'ordre de commettre un péché, il n'y a ni écoute ni obéissance"⁴⁰, les citoyens auraient parfaitement le droit de recourir à ce que l'on appelle désormais l'objection de conscience, à savoir un refus de porter les armes dans une cause moralement condamnable. D'un autre côté, une telle objection ne peut jamais être valable pour un musulman s'il est appelé à défendre son pays contre une attaque de l'extérieur ou une rébellion de l'intérieur : car c'est vraiment un combat "sur le sentier de Dieu", et mourir dans un tel combat signifie atteindre le martyre suprême.

Conformément aux enseignements de l'islam, tout musulman valide est tenu de prendre les armes en djihad chaque fois que la liberté de sa foi ou la sécurité politique

³⁷ Coran, sourate 2 verset 190

³⁸ Coran, sourate 2 verset 193

³⁹ Coran, sourate 60 verset 8

⁴⁰ Rapporté par Bukhari et Muslim

de sa communauté est en jeu. Ceux des musulmans qui sont physiquement incapables de servir comme soldats doivent jouer leur rôle au moyen d'efforts civiques et, dans la mesure où ils sont en mesure de le faire, de contributions financières. Comme le dit le Prophète : "Celui qui équipe d'armes un combattant dans le sentier de Dieu participe effectivement au combat et celui qui prend soin de la famille qu'un combattant a laissée derrière lui participe effectivement au combat".⁴¹ D'autre part, "Celui qui ne combat pas[lui-même], ni n'équipe un combattant d'armes, ni ne prend soin de la famille qu'il a laissé, sera atteint par Dieu de détresse avant même le jour de la Résurrection (c.a.d durant sa vie)".⁴² Ainsi, tous les membres adultes de la communauté sont censés participer à l'effort de repousser l'ennemi ; et c'est aux agences de l'État de coordonner toutes les actions individuelles et de les souder dans un système général de défense en fonction des besoins du moment.

Mais qu'en est-il des citoyens non musulmans ? car, évidemment, à la lumière du principe coranique, "Pas de contrainte en religion"⁴³, les commandements religieux de l'Islam ne peuvent être contraignants pour les non-musulmans.

La réponse est évidente. Si les autorités d'un État islamique s'en tiennent strictement au concept coranique du jihad, qui ne permet la guerre qu'en cas de légitime défense, le devoir de défendre l'État qui leur assure une protection est évidemment aussi un devoir pour les citoyens non musulmans, d'autant plus que l'Islam étend cette protection non seulement à leurs préoccupations matérielles mais aussi à leur liberté spirituelle. Il est vrai que le Prophète n'a jamais insisté pour que les non-musulmans vivant sous protection musulmane (ahl adh-dhimmah) participent activement aux campagnes qu'il mène pour la défense de l'Islam ; mais il n'a pas non plus interdit aux non-musulmans de participer à la guerre aux côtés des musulmans s'ils le souhaitent. La différence entre musulmans et non-musulmans à cet égard est que le premier est tenu par les commandements de sa religion de sacrifier sa vie, si nécessaire, dans une guerre juste (et seule une guerre juste peut être appelée djihad), alors que le citoyen non-musulman ne peut en toutes circonstances être appelé à en faire autant. On peut supposer que la grande majorité des citoyens non musulmans seraient disposés, voire désireux, de jouer leur rôle dans la défense d'un État qui leur offre une protection totale et garantit tous leurs droits civiques : il est néanmoins concevable que certains

⁴¹ Rapporté par Bukhari et Muslim

⁴² Rapporté par Abu Dawud

⁴³ Coran, sourate 2 verset 256

de ces non-musulmans - en particulier les chrétiens - puissent considérer le port des armes comme incompatible avec leurs convictions religieuses et s'opposer en conséquence à ce que les enrôle pour le service militaire ; il est naturel que des "objecteurs de conscience" appliquent cette ordonnance "Il ne peut y avoir de contrainte en religion". Ils ont droit à l'exemption du service militaire moyennant le paiement d'une taxe spéciale, appelée jizyah (qui, comme son nom l'indique, est une "taxe de compensation" remplaçant le service militaire). Le Prophète n'a pas fixé de taux fixe pour cette taxe, mais il ressort clairement de toutes les traditions disponibles qu'elle doit être inférieure à la taxe de zakat à laquelle les musulmans sont soumis et qui - parce qu'il s'agit d'un devoir religieux spécifiquement islamique - ne s'applique naturellement pas aux non-musulmans. Seuls ceux des non-musulmans qui, s'ils étaient musulmans, seraient censés servir dans les forces armées de l'État (et parmi eux, seuls ceux qui sont financièrement aptes) sont redevables de la jizyah.

Ainsi, les personnes suivantes en sont exemptées par la loi : (a) les femmes, (b) les hommes qui n'ont pas encore atteint leur pleine maturité, (c) les vieillards, (d) les malades et les infirmes, (e) les indigents, (f) les prêtres et les moines, et (g) tous les hommes qui choisissent de faire leur service militaire.

Les limites de l'obéissance

Après cette digression sur les problèmes du djihad et du service militaire, revenons à l'examen des devoirs qui incombent aux citoyens d'un État islamique, et notamment à la question de l'allégeance.

Tant que l'État se conforme dans ses principes et ses méthodes aux exigences de la charia, le devoir d'obéissance d'un citoyen musulman envers le gouvernement est une obligation religieuse. Comme l'a dit le Prophète :

« Celui qui retire sa main de l'obéissance[à l'émir] n'aura rien en sa faveur quand il rencontrera Dieu le jour de la Résurrection; et celui qui meurt sans s'être considéré lié par un serment d'allégeance est mort d'une mort du Temps de l'Ignorance. »⁴⁴

⁴⁴ Rapporté par Muslim

Conformément au principe de l'unité musulmane si fortement souligné dans le Coran et la Sunnah, toute tentative de perturber cette unité doit être considérée comme un crime de la plus haute importance - en fait, comme une haute trahison - et doit être sévèrement punie. En conséquence, le Prophète ordonna :

"Qui que ce soit qui s'avance pour diviser ma communauté, frappez-lui le cou".⁴⁵ "Si, alors que vous êtes unis sous la direction d'un seul homme, quelqu'un tente de briser votre force ou de perturber votre unité, tuez-le."⁴⁶

Cependant, le devoir d'allégeance d'un musulman envers le gouvernement, représenté par la personne de l'émir, n'est pas inconditionnel. Comme l'a établi la plus haute autorité, le Prophète lui-même, la première condition de l'allégeance est la capacité individuelle d'une personne à remplir les devoirs qui en découlent. C'est ainsi qu'Abd Allah ibn 'Umar rapporte :

Chaque fois que nous promettions au Messager de Dieu d'écouter et d'obéir, il nous disait : "Dans la mesure où vous le pouvez."⁴⁷ Nous pouvons présumer que le Prophète n'a jamais imposé à ses disciples un devoir qui allait au-delà de leurs capacités ; mais, comme législateur de sa communauté, il voulait certainement faire savoir que le devoir " d'écouter et d'obéir " à toute autorité terrestre qui est soumise à certaines limitations. L'incapacité physique due à des circonstances indépendantes de la volonté d'un citoyen pourrait en être une ; l'incapacité morale en est une autre. C'est à cette dernière limite que le Prophète a fait référence lorsqu'il a dit :

"Aucune obéissance n'est due en matière de péché; plutôt, l'obéissance n'est due que dans la voie de la justice."⁴⁸ Dans d'autres versions de ce hadith, le Prophète aurait utilisé ces expressions :

"Aucune obéissance n'est due à celui qui n'obéit pas à Dieu"⁴⁹, "Aucune obéissance n'est due à celui qui se rebelle contre Dieu."⁵⁰

Tout cela présuppose naturellement le droit et le devoir des citoyens de surveiller les activités du gouvernement et de critiquer sa politique administrative et législative chaque fois qu'il y a des raisons de penser que les affaires sont mal gérées. Il y a beaucoup de versets dans le Coran et de nombreuses paroles du Prophète selon lesquelles élever la voix contre le mal manifeste est l'un des devoirs premiers d'un

⁴⁵ Rapporté par An Nasai

⁴⁶ Rapporté par Muslim

⁴⁷ Rapporté par Bukhari et Muslim

⁴⁸ Ibid

⁴⁹ Rapporté par Ahmad Ibn Hanbal

⁵⁰ Ibid

musulman, en particulier lorsque l'auteur du mal est l'autorité établie. Ainsi, le Messager de Dieu a dit :

"Le djihad le plus élevé est de défendre la vérité face à un gouvernement qui s'écarte du droit chemin."⁵¹ Et : « Si quelqu'un d'entre vous voit quelque chose de mal, il doit le réparer par la main ; s'il est incapable de le faire, alors par la langue ; et s'il est incapable même de le faire, alors dans son cœur, mais c'est la forme la plus faible de la foi. »⁵² Autrement dit, le prophète a considéré l'élimination du mal par action comme la plus haute forme de foi ; et ce principe devrait être appliqué à l'attitude des citoyens envers un gouvernement injuste.

Mais les paroles du Prophète impliquent-elles le droit des citoyens de se révolter contre le gouvernement chaque fois qu'il enfreint l'une des lois shar'i ? Evidemment non, car le Prophète a ordonné que « celui qui a prêté allégeance à un chef[imam], lui donnant sa main et le fruit de son cœur, lui obéira autant qu'il peut »⁵³, c'est-à-dire tant que l'imam soutient les valeurs de l'Islam en général et ne renonce pas volontairement à ses fins. Une défaillance occasionnelle de sa part ne donne pas le droit aux citoyens - du moins tant que la majorité de la communauté ne s'est pas prononcée contre lui - de se révolter contre son gouvernement. Ainsi, dit le Prophète : « Si quelqu'un voit dans son émir quelque chose qui lui déplaît, qu'il reste patient, car celui qui se sépare de la communauté unie d'un ampan et meurt dans cet état, est mort d'une mort du temps de l'ignorance. »⁵⁴ et aussi "Les meilleurs de vos chefs sont ceux que vous aimez et qui vous aiment, ceux à qui vous invoquez des bénédictions et qui vous invoquent des bénédictions ; les pires de vos chefs sont ceux que vous haïssez et qui vous haïssent, ceux que vous maudissez et qui vous maudissent". Nous[c'est-à-dire les Compagnons présents] avons demandé : "Ô Messager de Dieu ! Ne devrions-nous pas les renverser, si tel est le cas ?" Il a répondu : "Non, tant qu'ils maintiennent la prière parmi vous, non, tant qu'ils maintiennent la prière parmi vous !" ⁵⁵

Il est évident que, dans ce contexte, le "maintien de la prière" a un sens beaucoup plus large que la simple assistance aux prières quotidiennes : il désigne, comme au début du deuxième chapitre du Coran, le fait de soutenir de manière positive la foi.

⁵¹ Rapporté par Abu Dawud, At Tirmidhi, Ibn Majah

⁵² Rapporté par Muslim

⁵³ Ibid

⁵⁴ Rapporté par Bukhari et Muslim

⁵⁵ Rapporté par Muslim

Un autre hadith, raconté par le Compagnon 'Ubadah ibn Samit, se déroule comme suit :

« Le Prophète nous a appelés, et nous lui avons prêté allégeance. Il nous a imposé le devoir d'écouter et d'obéir selon ce qui nous plaît et nous déplaît, dans la misère comme dans la facilité, quelle que soit notre préférence personnelle, et nous a mis en garde contre le fait de retirer l'autorité à ceux qui en ont la charge, "à moins de voir une infidélité manifeste[kufr] dont vous avez une preuve claire du[Livre de] Dieu. »⁵⁶

Dans le contexte de toutes les traditions qui ont trait à ce point, quatre principes vont de soi : (1) tant que l'émir représente le gouvernement légalement établi, tous les citoyens lui doivent leur allégeance, même si l'un ou l'autre d'entre eux n'aime pas sa personne et, à l'occasion, ses actes administratifs ; (2) si le gouvernement émet des lois ou règlements qui impliquent la commission d'un péché au sens strict de la charia, le devoir d'obéissance cesse de s'appliquer à ces lois ou règlements ; (3) si le gouvernement s'oppose ouvertement et délibérément aux ordonnances du Coran, il peut être considéré comme coupable d'infidélité, après quoi l'autorité doit lui être retirée ; et (4) ce retrait d'autorité ne doit jamais être provoqué par une rébellion armée d'une minorité de la communauté - car le prophète a mis en garde :

"Celui qui lève son bras contre nous cesse d'être l'un des nôtres"⁵⁷ et "celui qui dévoile son épée contre nous cesse d'être l'un des nôtres"⁵⁸

Il est donc évident que les musulmans ont été autorisés par le Prophète à désobéir aux ordres du gouvernement qui sont contraires à la charia, et à déposer le gouvernement si son comportement équivaut à une infidélité flagrante. Toutefois, conformément au principe de l'unité de la communauté que le Coran et la Sunna ont si souvent souligné, il n'est pas possible de laisser aux citoyens le soin de décider à quel moment l'obéissance à l'émir cesse d'être un devoir religieux et civique : de telles décisions ne peuvent être prises que par la communauté dans son ensemble ou par ses représentants dûment désignés. On pourrait supposer que l'autorité compétente dans un tel cas serait le majlis ash-shura, mais notre conclusion est que les conflits d'opinion entre le majlis et l'émir pourraient conduire à des impasses insolubles si l'on ne recourt pas à un arbitrage impartial, c'est-à-dire à un tribunal suprême. Dans le chapitre précédent, j'ai mentionné qu'il serait du devoir de ce tribunal d'invalider toute loi ou réglementation administrative qui contrevient à la charia, de même, il serait du ressort du tribunal d'ordonner la tenue d'un référendum populaire sur la question de la

⁵⁶ Rapporté par Al Bukhari

⁵⁷ Rapporté par Al Bukhari et Muslim

⁵⁸ Rapporté par Muslim

destitution de l'émir si une destitution est prononcée contre lui du fait qu'il mène volontairement une politique contraire à la loi islamique. Si, par un tel référendum, la majorité de la communauté se prononce contre l'émir, celui-ci doit être considéré comme ayant été déposé légalement, après quoi le serment d'allégeance du peuple envers lui cesse d'être effectif.

Ainsi, le devoir des citoyens de veiller sur les activités du gouvernement, leur droit de le critiquer et, en dernier ressort, de le dénoncer, ne doivent en aucun cas être confondus avec un droit (inexistant) de rébellion d'un individu ou d'un groupe d'individus. Ce n'est que par un verdict ouvert de la majorité de la communauté qu'un gouvernement musulman établi peut être destitué du pouvoir par des moyens pacifiques si possible, et par la force si nécessaire.

La liberté d'opinion

Cependant, ce n'est pas seulement sur la question de savoir si un gouvernement doit être destitué (une question qui ne se poserait probablement qu'en de rares occasions) qu'un citoyen musulman est obligé d'exercer ses facultés critiques et d'invoquer son courage moral pour défendre le droit et la justice : car, selon le Coran, il est tenu de combattre le mal partout où il le rencontre, et de lutter pour la justice dès lors que les gens ne l'observent plus. Le Prophète a dit :

"Par celui qui tient mon âme dans Sa main, vous commanderez le bien et interdirez le mal ou bien vous ne serez certainement pas loin de voir Dieu envoyer sur vous un châtiment venant de Lui. Vous L'invoquerez alors et Il ne répondra pas à votre appel ".⁵⁹ Le châtiment de Dieu ne se limitera peut-être pas seulement à ceux qui sont négligents à cet égard : il peut bien, comme le prophète l'a souligné, affecter les destinées de la communauté entière :

"Au contraire, par Dieu, vous devez ordonner le bien et interdire le mal, et vous devez retenir la main du malfaiteur, le plier en conformité avec la justice[al-haqq] et le forcer à faire justice, sinon Dieu mettra vos coeurs les uns contre les autres."⁶⁰ Et : « Si les gens voient un malfaiteur mais ne retiennent pas sa main, il est fort probable

⁵⁹ Rapporté par Tirmidhi

⁶⁰ Rapporté par Abu Dawud

que Dieu les englobera tous avec sa punition. »⁶¹ Dans une autre version du hadith, le prophète aurait dit :

"Une communauté au milieu de laquelle sont commis des péchés qui pourraient être corrigés, mais qui ne le sont pas, est plus susceptible d'être entourée dans son intégralité par le châtement de Dieu."⁶² Ainsi, il est dans l'intérêt de toute la communauté que ses membres s'efforcent d'améliorer les conditions morales et sociales partout et chaque fois que possible : "Dieu ne change pas l'état d'un peuple, sauf s'ils changent en eux-mêmes."⁶³ Il faut garder à l'esprit que cette loi d'interdépendance entre l'attitude morale d'un peuple et ses circonstances extérieures agit dans les deux sens : alors qu'une amélioration de la structure morale d'une nation est liée, à long terme, à une amélioration du bien-être matériel et du pouvoir politique, la dégradation morale doit inévitablement entraîner une détérioration sociale, économique et politique.

Tout changement positif, c'est-à-dire un changement dans le sens de l'amélioration morale et sociale, ne peut se produire que si la communauté prend conscience de sa nécessité : par conséquent, il est du devoir de tout musulman de soumettre son environnement social à une critique continue et recherchée, et de donner voix à cette critique pour le bien commun. Le Messager de Dieu a dit :

"Il n'y a d'envie que dans deux choses: un homme à qui Allah a donné de l'argent qu'il dépense dans la vérité et un homme à qui Allah a donné la sagesse avec laquelle il juge et qu'il enseigne "⁶⁴

Ainsi, le devoir de critique et de conseil, si nécessaire à une saine croissance de la conscience civique au sens islamique, n'épuise pas toutes les obligations idéologiques du citoyen envers la communauté. Nous avons vu qu'une vie véritablement islamique présuppose et exige un ijtihad incessant dans toutes les matières qui ne sont pas définies en termes de loi incontestables et évidentes du Coran et de la Sunnah. Cette liberté d'ijtihad devient un devoir moral et social lorsque des questions d'intérêt commun sont en discussion. En d'autres termes, les dirigeants intellectuels de la communauté sont moralement tenus de présenter toute nouvelle idée qu'ils pourraient avoir concernant le progrès communautaire et de défendre publiquement ces idées ; c'est pourquoi le droit à la libre expression de ses opinions par la parole et par écrit

⁶¹ Rapporté par Abu Dawud

⁶² Ibid

⁶³ Coran, sourate 13 verset 11

⁶⁴ Rapporté par Bukhari

est un des droits fondamentaux du citoyen d'un État islamique. Il faut bien entendu comprendre que cette liberté d'opinion et d'expression (qui inclut naturellement la liberté de la presse) ne doit pas être utilisée pour inciter à enfreindre la loi de l'islam ou pour inciter à la sédition contre le gouvernement en place, et qu'elle ne doit pas porter atteinte à la décence publique.

La protection des citoyens

Nous avons vu que le musulman est non seulement légalement mais aussi moralement tenu de toujours subordonner ses intérêts personnels aux intérêts de l'État islamique dans son ensemble, et ce, en vertu du principe selon lequel un tel État est "le vice-gérant de Dieu sur terre". Il est cependant évident que la revendication religieuse de l'État sur l'allégeance du citoyen ne doit pas être unilatérale : c'est-à-dire que la relation entre l'État et le citoyen ne peut se limiter aux obligations imposées au citoyen, ni même à certaines libertés que lui accorde l'État, comme par exemple la liberté d'opinion et d'expression, le droit de voter et de destituer un gouvernement - mais doit également se refléter dans certaines obligations positives bien définies et précises de l'État vis-à-vis de ses citoyens.

Le devoir de service militaire des citoyens musulmans s'accompagne du devoir de l'État de les protéger contre les ennemis extérieurs et intérieurs. De même, l'obligation individuelle du citoyen de respecter et d'honorer le gouvernement légalement établi doit trouver son pendant dans le devoir du gouvernement d'étendre sa protection à la vie privée des citoyens. Conformément aux principes généraux de l'islam, le Prophète a déclaré dans son célèbre sermon à Arafat, à l'occasion de son pèlerinage d'adieu :

"Vos vies et vos biens sont aussi inviolables parmi vous que l'inviolabilité sacrée de ce jour même[du pèlerinage]."⁶⁵ Et une autre fois, il a dit :

"Le sang, les biens et l'honneur d'un musulman doivent être sacrés[haram] pour tout autre musulman."⁶⁶ Cette disposition, ainsi que de nombreuses autres injonctions similaires du Coran et de la Sunnah, exige l'incorporation dans la constitution d'un État islamique d'une clause stipulant que la vie, les personnes et les biens des citoyens

⁶⁵ Rapporté par Muslim

⁶⁶ Ibid

sont inviolables et que nul ne peut être privé de sa vie, de sa liberté ou de ses biens, sauf en vertu des lois.

La protection que l'État doit accorder aux citoyens ne se limite pas aux facteurs tangibles de leur existence, tels que leur personne et leurs biens, mais doit s'étendre à leur dignité, à leur honneur et à l'intimité de leur foyer. Le Coran dit :

"Malheur à tout calomniateur diffamateur", "Ô vous qui avez cru! Évitez de trop conjecturer [sur autrui] car une partie des conjectures est péché. Et n'espionnez pas; et ne médisez pas les uns des autres."⁶⁷

C'est dans cet esprit que le Prophète réprimandait ses disciples : "Méfiez-vous des soupçons, car les soupçons[peuvent être fondés sur] une information des plus fausses; et ne vous espionnez pas les uns les autres, et n'essayez pas de vous révéler vos défauts cachés"⁶⁸. "Ne faites pas de mal aux autres musulmans, ne leur imputez pas le mal, et n'essayez pas de découvrir leur nudité; car voici, si quelqu'un essaie de découvrir la nudité de son frère musulman, Dieu découvrira sa propre nudité"⁶⁹. Et, enfin, "Si l'émir suspecte les gens, il les rend malhonnêtes."⁷⁰

Tous ces Hadiths, lus conjointement avec le verset du Coran : "Ô vous qui croyez! N'entrez pas dans des maisons autres que les vôtres avant de demander la permission et de saluer leurs habitants."⁷¹ rendent nécessaire un texte constitutionnel qui garantirait l'inviolabilité du domicile, de la vie privée et de l'honneur d'un citoyen et interdirait au gouvernement de se livrer à des activités qui pourraient aller à l'encontre de cette garantie fondamentale. Ainsi, la soumission de citoyens, autres que ceux qui ont déjà été condamnés pour crime, à une surveillance policière secrète serait totalement interdite dans un État véritablement islamique; l'arrestation sur simple soupçon constituerait une violation du droit constitutionnel; et l'emprisonnement ou l'internement sans procès ni condamnation préalable par un tribunal dûment établi serait clairement contraire au principe de l'inviolabilité de la personne humaine énoncé si catégoriquement dans le Coran et la Sunnah.

⁶⁷ Coran, sourate 104 verset 1, puis sourate 49 verset 12

⁶⁸ Rapporté par Malik Ibn Anas et presque similaire chez Muslim

⁶⁹ Rapporté par Tirmidhi

⁷⁰ Rapporté par Abu Dawud

⁷¹ Coran, sourate 24 verset 27

Enseignement gratuit et obligatoire

Un corollaire logique du devoir du citoyen de surveiller scrupuleusement les activités du gouvernement est, comme déjà mentionné, la liberté d'opinion et d'expression garantie par l'Islam à tous les membres matures de la communauté. Mais le devoir et le droit d'exprimer librement son opinion peuvent être dénués de sens - et parfois même préjudiciables à l'intérêt supérieur de la société - si ces opinions ne sont pas fondées sur une pensée saine, ce qui suppose à son tour la possession de connaissances solides. Par conséquent, les citoyens ont le droit (et c'est un devoir pour le gouvernement de leur accorder) d'avoir un système d'éducation qui rendrait le savoir librement accessible à chaque homme et à chaque femme du pays. Le Coran et la Sunna sont tous deux pleins d'injonctions relatives à l'acquisition du savoir, et le Prophète a souligné sa valeur suprême à d'innombrables reprises, comme par exemple : "Si quelqu'un s'en va à la recherche de la connaissance, Dieu lui facilitera ainsi le chemin du Paradis."⁷² "La supériorité du savant sur un[simple] adorateur est comme la supériorité de la lune quand elle est pleine sur toutes les étoiles."⁷³ Et il est allé encore plus loin que cela : "La supériorité du savant sur un[simple] adorateur est comme ma supériorité sur le moindre d'entre vous."⁷⁴

Il s'ensuit donc qu'un État qui doit sa justification à l'appel de l'islam et qui vise à établir la loi de l'islam comme loi du pays doit rendre l'éducation non seulement accessible mais aussi obligatoire pour l'ensemble des citoyens. Les non musulmans devraient également être libre d'accéder à l'enseignement gratuit s'ils le souhaitent.

Sécurité économique

Enfin, pour justifier pleinement son droit à l'allégeance des citoyens, l'État doit assumer la responsabilité active de leur bien-être matériel : en d'autres termes, il incombe à l'État de fournir à ses citoyens les moyens économiques nécessaires au maintien du bonheur et de la dignité humaine. Rien ne pourrait mieux illustrer ce principe que la parole suivante du Messenger de Dieu :

⁷² Rapporté par Muslim

⁷³ Rapporté par Tirmidhi, Abu Dawud et Ahmed

⁷⁴ Rapporté par Tirmidhi

"Chacun de vous est un berger, et chacun est responsable de son troupeau. Ainsi, l'imam[c'est-à-dire le gouvernement] qui a été placé sur le peuple est un berger, et est responsable de son troupeau, chaque homme est un berger sur sa famille, et est responsable de son troupeau, la femme est une bergère sur la maison de son mari et ses enfants, et est responsable d'eux et le domestique est un berger sur la propriété de son maître, et est responsable de cela."⁷⁵

Le lecteur n'aura pas manqué de constater que, dans ce hadith, la responsabilité du gouvernement envers les citoyens a été mise sur un pied d'égalité avec la responsabilité du père ou de la mère envers leurs enfants. Tout comme le père est un "berger", c'est-à-dire un tuteur, moralement et légalement tenu d'assurer le maintien et le bien-être de sa famille, le gouvernement est moralement et légalement tenu d'assurer le bien-être économique des citoyens dont il administre les affaires et de veiller à ce que le niveau de vie de personne ne soit inférieur à un niveau équitable. Car, bien que l'islam ait clairement indiqué que la vie humaine ne peut s'exprimer uniquement en termes d'existence physique - les valeurs ultimes de la vie étant de nature spirituelle - les musulmans n'ont pas le droit de considérer les vérités et valeurs spirituelles comme quelque chose qui pourrait être séparé des facteurs physiques de l'existence humaine. En bref, l'islam exige une société qui est juste non seulement dans sa perspective morale, mais aussi dans ses actes ; une société qui pourvoit non seulement aux besoins spirituels de ses membres, mais aussi à leurs besoins physiques. Il s'ensuit donc qu'un État, pour être véritablement islamique, doit organiser les affaires de la communauté de telle sorte que chaque individu, homme et femme, jouisse du minimum de bien-être matériel sans lequel il ne peut y avoir de dignité humaine, de liberté réelle et, en dernier recours, de progrès spirituel. Cela ne signifie pas, bien sûr, que l'État doit (et de toute manière il ne le pourrait pas) assurer une vie facile et sans soucis à l'ensemble de ses citoyens : cela signifie seulement que (1) dans un État islamique, il ne devrait pas y avoir d'un côté ceux qui meurent de faim et de l'autre ceux qui vivent dans l'opulence, (2) que toutes les ressources de l'État doivent être mises à profit pour assurer à tous ses citoyens des moyens de subsistance adéquats et (3) qu'il doit y avoir une égalité des chances dans la possibilité qu'ont les citoyens d'améliorer leurs conditions de vies.

Le Prophète a dit :

"Les Croyants sont les uns pour les autres comme des parties d'un bâtiment, chaque partie renforçant les autres."⁷⁶ Ainsi, la coopération mutuelle dans toutes les phases

⁷⁵ Rapporté par Bukhari et Muslim

⁷⁶ Idem

de la vie est une exigence fondamentale de l'islam et aucun État ne peut être qualifié d'islamique s'il ne guide cette coopération par des moyens législatifs et ne permet ainsi à ses citoyens de se conformer aux exigences de l'islam telles qu'énoncées par le Messager de Dieu:

"Vous n'entrerez pas au Paradis tant que vous n'aurez pas la foi et vous ne pourrez pas atteindre la foi tant que vous n'aimerez pas pour vos frères (en Islam) ce que vous aimez pour vous mêmes"⁷⁷, "ayez pitié de ceux qui sont sur terre, et Celui qui est au ciel aura pitié de vous."⁷⁸, "Dieu ne montrera aucune compassion à celui qui n'a aucune compassion."⁷⁹, "Si un musulman habille un autre musulman dans sa nudité, Dieu le revêtira de la fraîcheur verdoyante du Paradis ; si un musulman nourrit un musulman qui a faim, Dieu lui donnera à manger des fruits du Paradis ; et si un musulman donne à boire à un musulman qui a soif, Dieu lui fera boire de la fontaine du Paradis."⁸⁰ et enfin "N'est pas croyant celui qui mange à sa faim pendant que son voisin reste affamé à ses côtés".⁸¹

De peur que ses disciples ne pensent qu'il leur a simplement conseillé de pratiquer la charité à titre individuel, le Prophète a souvent insisté sur l'aspect social de l'entraide et de la coopération :

"Vous reconnaîtrez les Fidèles par leur compassion, leur amour et leur sympathie mutuels. Ils sont comme un seul corps : si une de ses parties est malade, tout le corps souffre d'insomnie et de fièvre."⁸² Telle est donc la leçon sociologique la plus profonde de l'islam : il ne peut y avoir de bonheur et de force dans une société qui permet à certains de ses membres de souffrir dans le dénuement alors que d'autres en ont plus que nécessaire. Si l'ensemble de la société subit des privations dues à des circonstances extraordinaires (comme, par exemple, la famine qui s'est produite lors du Califat de 'Omar), ces privations peuvent devenir la source de la force spirituelle et, par elle, de la grandeur future. Mais si les ressources disponibles d'une communauté sont si inégalement réparties que certains groupes en son sein vivent dans l'abondance alors que la majorité des gens sont forcés d'utiliser toutes leurs énergies à la recherche de leur pain quotidien, la pauvreté devient l'ennemi le plus dangereux du progrès spirituel et pousse parfois des communautés entières loin de la

⁷⁷ Rapporté par Muslim

⁷⁸ Rapporté par Tirmidhi et Abu Dawud

⁷⁹ Rapporté par Bukhari et Muslim

⁸⁰ Rapporté par Tirmidhi et Abu Dawud

⁸¹ Rapporté par Bayhaqi

⁸² Rapporté par Bukhari et Muslim

conscience de Dieu et dans les bras du matérialisme qui détruit l'âme. C'est sans aucun doute ce que le Prophète avait à l'esprit lorsqu'il a prononcé les paroles d'avertissement :

"La pauvreté peut parfois se transformer en incrédulité[kufr]." ⁸³ La pauvreté au milieu de l'abondance est une négation du principe même de fraternité par lequel l'Islam tient sa grandeur. En conséquence, l'État islamique doit veiller à ce que l'équité prévale au sein de la communauté et à ce que chaque citoyen - homme, femme et enfant - ait assez à manger et à porter, soit secouru en cas de maladie et dispose d'un foyer décent dans lequel vivre. Pour atteindre cet objectif, la constitution du pays doit contenir une disposition prévoyant que tout citoyen a le droit (1) à un travail productif et rémunérateur lorsqu'il est en âge de travailler et en bonne santé, (2) une formation - aux frais de l'État si nécessaire afin de pouvoir être un travailleur productif (3) des services de santé gratuits et efficaces en cas de maladie, et (4) une fourniture par l'État d'un niveau de nourriture, de vêtements et d'un logement adéquat en cas d'invalidité résultant d'une maladie, du veuvage, chômage dû à des circonstances indépendantes de la volonté de l'individu, même chose pour les personnes âgées n'ayant personne pour prendre soin d'elles et les orphelins.

Un tel texte constitutionnel présupposerait la création d'un régime national d'assurance sociale, qui serait financé au moyen d'un impôt global sur la fortune, conformément à l'injonction du Prophète, selon laquelle "Elle sera prise aux riches et remise aux pauvres d'entre eux" ⁸⁴ à la fois par la zakat et par des impôts supplémentaires sur la propriété et le revenu, car, pour reprendre les mots du prophète : "Il y a effectivement un droit[haqq] sur la propriété en dehors de la zakat" ⁸⁵.

Si certains lecteurs supposent que l'idée d'un tel régime d'assurance sociale est une invention du XXe siècle, je leur rappellerai qu'il battait son plein bien des siècles avant que son nom actuel ne soit inventé, et même avant que sa nécessité ne devienne évidente sous l'effet de la civilisation industrielle moderne, à savoir dans le Commonwealth islamique du temps des Califes bien guidés. C'est Omar Ibn Al Khattab qui, en l'an 20 de l'hégire, a inauguré un département gouvernemental spécial, appelé diwan, dans le but d'organiser un recensement de la population à

⁸³ Cité par As Suyuti dans Al Jami' As Saghir

⁸⁴ Rapporté par Bukhari et Muslim

⁸⁵ Rapporté par Tirmidhi et Ibn Majah

intervalles réguliers. Sur la base de ce recensement, les pensions annuelles de l'État ont été fixées pour (a) les veuves et les orphelins, (b) toutes les personnes qui avaient été à l'avant-garde de la lutte pour l'Islam pendant la vie du prophète, à commencer par ses veuves, les survivants de la bataille de Badr, les premiers muhajirs, etc, et (c) les personnes handicapées, malades ou âgées. La pension minimale payable au titre de ce régime s'élevait à deux cent cinquante dirhams par an. Avec le temps, une allocation régulière, payable à leurs parents ou tuteurs, a été versée même aux enfants (sur le principe qu'ils étaient incapables de se débrouiller seuls) à partir du moment de leur naissance jusqu'au moment où ils atteindraient la maturité ; et pendant la dernière année de sa vie, 'Umar dit plus d'une fois : "Si Dieu me donne vie, je ferai en sorte que même le pasteur solitaire dans les montagnes du Sanaa ait sa part dans la richesse de la communauté."⁸⁶ A la fin de ces expériences, il a ordonné que chaque homme et chaque femme du pays reçoive des entrepôts du gouvernement (en plus de la pension monétaire dont il pourrait bénéficier) une allocation mensuelle de blé suffisante pour deux repas par jour.⁸⁷

Cependant, avant d'avoir pu compléter son grand régime d'assurance sociale, Umar fut assassiné et ses successeurs n'eurent ni la vision ni la capacité administrative de continuer son travail inachevé.

Ici, comme à tant d'autres moments de l'histoire de l'islam, on a laissé tomber dans l'oubli un glorieux commencement, au détriment de l'islam et du développement social de ses adeptes. N'est-il pas de notre devoir, avec treize siècles d'expérience historique à notre disposition, de rectifier cette honteuse négligence et de mener à terme l'œuvre d'Omar ?

Le Messager de Dieu a dit :

"Dieu dira le jour de la Résurrection : "Ô fils d'Adam ! J'étais malade, et tu ne m'as pas secouru." L'homme s'écriera : "Seigneur, comment ai-je pu Te secourir, Seigneur de tous les mondes ?" Et Dieu répondra : "Ne savais-tu pas que tel ou tel de Mes serviteurs était malade, et tu ne l'as pas secouru ? Ne savais-tu pas que si tu l'avais fait, tu M'aurais vraiment trouvé avec lui ? Ô fils d'Adam ! Je t'ai demandé de la nourriture, mais tu ne m'as pas nourri. "Ô Seigneur, comment ai-je pu Te nourrir, le Seigneur de tous les mondes ?" Sur quoi Dieu dira : "Ne savais-tu pas que tel ou tel de Mes serviteurs demandait de la nourriture, et tu ne l'as pas nourri ? Ne savais-tu pas que si tu l'avais fait, tu l'aurais trouvé chez Moi ? Ô fils d'Adam ! Je t'ai demandé à boire, mais tu ne m'as pas donné à boire." L'homme dira là-dessus : "Comment ai-je

⁸⁶ Ibn Sa'd, vol III, pages 213 à 217.

⁸⁷ Ibid p 219-220

pu Te donner à boire, le Seigneur de tous les mondes ?" Mais Dieu répondra : "Tel ou tel de Mes serviteurs a demandé à boire, mais tu l'as ignoré. Ne savais-tu pas que si tu lui avais donné à boire, tu l'aurais trouvé avec Moi ?"⁸⁸

CONCLUSION

Les obstacles sur notre chemin

C'est ici que s'achève notre discussion sur les principes fondamentaux de la charia qui doivent trouver leur expression dans la constitution d'un État qui doit être islamique non seulement de nom mais aussi de fait.

Je n'ai pas tenté de présenter dans ce livre un "plan" pour la constitution d'un État. J'ai simplement essayé de faire ressortir certaines des injonctions évidentes de l'islam en rapport avec le problème de l'État et du gouvernement, de discuter des modalités de leur application aux besoins actuels et d'attirer l'attention sur les dispositions juridiques qui doivent en toutes circonstances être incluses dans une constitution qui prétend être islamique. Dans le cadre étroit de cette tâche, je me suis efforcé de montrer que l'islam nous offre une esquisse précise et claire d'une loi politique qui lui est propre, laissant à l'ijtihad de l'époque le soin d'en élaborer les détails.

Inutile de dire qu'une simple discussion sur les formes et les procédures qui devraient sous-tendre l'organisation d'un État islamique ne peut rendre pleinement justice à l'ensemble du système islamique. Car l'islam est bien plus qu'un programme d'action politique : c'est un système de croyances et de morale, une doctrine sociale et un appel à la droiture dans toutes les préoccupations individuelles et collectives. L'Islam est une idéologie complète et autonome qui considère tous les aspects de notre existence - morale et physique, spirituelle et intellectuelle, personnelle et communautaire - comme parties du tout indivisible que nous appelons "vie humaine". Mais précisément parce que l'idéologie de l'islam est si complète et si autonome, ses adeptes ne peuvent pas vivre une vie véritablement islamique en se contentant d'avoir des croyances islamiques. Ils doivent faire beaucoup plus que cela. Pour que l'islam

⁸⁸ Rapporté par Muslim

ne reste pas un mot vide de sens, ils doivent aussi coordonner leur comportement social extérieur avec les croyances qu'ils professent. Une telle coordination des attitudes et des efforts est impossible à moins que l'ensemble de la communauté ne soit soumise aux lois socio-économiques de l'islam : c'est donc seulement dans le cadre d'un État idéologique indépendant fondé sur les principes de l'islam et doté de tous les mécanismes gouvernementaux, législatifs et d'application des lois que les idéaux de l'islam peuvent être mis en œuvre.

Dans un monde comme le nôtre, qui est en grande partie régi par des concepts de nationalisme racial ou, au mieux, purement culturel, le concept d'État islamique est tellement éloigné de ce que le reste du monde considère comme "moderne" et souhaitable, que la promotion d'une idéologie religieuse comme base de l'organisation de l'État est appelée à rencontrer une formidable opposition. La plupart des gens de notre temps se sont habitués à accepter les affinités raciales et les traditions historiques comme les seuls prémisses légitimes de l'identité nationale : alors que nous, musulmans, nous considérons une communauté idéologique - une communauté de personnes ayant une vision définie de la vie et une échelle définie de valeurs morales en commun - comme la forme la plus élevée d'identité nationale à laquelle l'homme peut prétendre. Nous faisons cette affirmation non seulement parce que nous sommes convaincus que notre idéologie particulière, l'islam, est une loi décrétée par Dieu lui-même, mais aussi parce que notre raison nous dit qu'une communauté fondée sur des idées communes est une manifestation beaucoup plus avancée de la vie humaine qu'une communauté résultant de la race, de la langue ou du lieu géographique.

Nous ne devons pas sous-estimer les difficultés auxquelles nous serons confrontés si nous décidons de donner à notre politique les contenus et les formes exigés par l'Islam. D'une part, il n'est pas facile de parvenir à une véritable politique islamique après les siècles de dévalorisation et d'esclavage qui ont sapé la force de la communauté musulmane et sapé son moral social. Pendant la période de décadence politique, les musulmans ont également perdu une bonne partie de leur confiance en soi culturelle, et beaucoup d'entre eux ont du mal aujourd'hui à éviter de penser en termes occidentaux d'"État" et de "nation" et à penser plutôt en termes islamiques. Ils suivent aveuglément les schémas de pensée occidentaux dans la croyance naïve que tout ce qui vient de l'Occident doit être plus "à jour" que tout ce qu'eux-mêmes, les musulmans, pourraient produire d'eux-mêmes et cette conviction les conduit à une

application irresponsable des concepts politiques occidentaux à ce qui se passe dans leur propre société. D'autre part, de nombreux musulmans conservateurs qui, en paroles et en actes, insistent sur le maintien de toutes les formes traditionnelles et, par conséquent, s'opposent à l'occidentalisation de leur communauté, fondent leur opposition non pas tant sur les valeurs réelles de l'Islam que sur les conventions sociales développées au cours des siècles de notre décadence. Leurs esprits semblent partir du principe que l'Islam et les conventions de la société musulmane sont une seule et même chose (ce que tout penseur sait être une hypothèse totalement fautive) et que, par conséquent, tout ce qui implique une dérogation aux conventions qui ont évolué au cours de notre histoire - tant en ce qui concerne nos habitudes sociales que notre approche du problème des États et gouvernements - va contre l'Islam. Partant de ce principe, ils pensent qu'un État islamique se doit de donner permanence à toutes les formes sociales que nous vivons jusqu'à maintenant. En d'autres termes, ces éléments conservateurs de notre société semblent tenir pour acquis que la survie de l'Islam dépend du maintien des conditions mêmes qui, en raison de leur rigidité stérile, empêchent désormais les musulmans de vivre conformément aux véritables principes de l'Islam. Le lecteur admettra qu'il s'agit là d'une très mauvaise logique, mais aussi absurdes que puissent être ces hypothèses, elles n'en constituent pas moins la base sur laquelle s'appuient les esprits de nos critiques conservateurs. Leur refus d'admettre la nécessité de tout changement dans nos concepts et habitudes sociales conduit d'innombrables musulmans et musulmanes à une imitation impuissante de l'Occident et leur insistance à dire qu'un État islamique moderne devrait être une réplique exacte des "précédents historiques" de notre passé est susceptible de discréditer et de ridiculiser l'idée même de l'État islamique.

Outre les difficultés découlant de notre propre décadence culturelle et de la stagnation séculaire de la pensée musulmane, toute tentative de réorganisation de nos pays selon des lignes véritablement islamiques suscite invariablement des appréhensions dans le monde non musulman et l'amène à placer toutes sortes d'obstacles, directs et indirects, sur notre chemin vers cet idéal. Depuis les Croisades, l'Islam a été déformé en Occident, et une profonde méfiance - presque la haine - de toutes les propositions islamiques est devenue partie intégrante de l'héritage culturel occidental. Les Occidentaux voient dans les principes de l'Islam non seulement un déni de bon nombre des croyances fondamentales de leur propre religion, mais aussi une menace politique. Sous l'influence de leurs souvenirs historiques, des siècles de guerre passionnée entre le monde musulman et l'Europe, ils attribuent à l'Islam - de façon tout à fait injustifiable - une hostilité inhérente à tous les non-musulmans. Ils

craignent donc qu'un renouveau de l'esprit islamique, tel que manifesté dans l'idée de l'État islamique, ne ravive la force, pour le moment en sommeil, des musulmans et les pousse à de nouvelles aventures agressives vers l'Ouest. Pour contrer une telle tendance possible, les Occidentaux font tout leur possible pour empêcher une résurgence du pouvoir politique dans les pays musulmans et une restauration de l'islam à sa position dominante dans la vie sociale et intellectuelle musulmane d'autrefois. Leurs moyens de combat ne sont pas seulement politiques, ils sont aussi culturels. Grâce à l'instrumentalisation des écoles occidentales et des méthodes d'éducation occidentales dans le monde musulman, la méfiance à l'égard de l'islam en tant que doctrine sociale est systématiquement ancrée dans l'esprit de la jeune génération d'hommes et de femmes musulmans. L'arme principale dans cette campagne pour discréditer l'islam est fournie, inconsciemment, par les éléments réactionnaires dans notre propre société. En insistant sur le fait que les formes et les procédures politiques d'un État islamique contemporain doivent suivre strictement le modèle qui s'est développé au début de l'islam (une insistance pour laquelle il n'y a pas le moindre mandat dans le Coran ou la Sunnah), ces "gardiens" autoproclamés du message de Muhammad rendent impossible pour de nombreux musulmans instruits d'accepter la charia comme proposition pratique pour les exigences politiques de notre époque. En représentant l'idée du djihad, en contradiction flagrante avec toutes les injonctions du Coran, comme un instrument d'expansion agressive de la domination musulmane sur des territoires non musulmans, ils sèment la peur dans le cœur des non-musulmans et remplissent de dégoût de nombreux musulmans vertueux à l'idée de l'injustice que cette tendance implique si manifestement. Et, enfin, en affirmant (encore une fois, sans aucun mandat dans le Coran ou la Sunnah) que la charia nous impose le devoir de discriminer, dans tous les aspects sociaux de la vie, les citoyens musulmans et non musulmans d'un État islamique au détriment des minorités non musulmanes, ils rendent impossible pour ces derniers de supporter l'idée que le pays où ils vivent puisse devenir un État islamique.

Pour surmonter les appréhensions du monde non musulman en général et de nos citoyens non musulmans en particulier, nous devons être en mesure de montrer que le schéma sociopolitique de l'islam vise à rendre justice aux musulmans comme aux non-musulmans, et que dans notre effort pour créer un État véritablement islamique, nous, musulmans, sommes mus par les seules considérations morales. Bref, il est de notre devoir de prouver au monde entier que nous avons réellement l'intention de nous montrer à la hauteur de ces paroles du Coran :

"Vous êtes la meilleure communauté qui a été envoyée à l'humanité car vous enjoignez le bien et interdisez le mal et que vous avez foi en Dieu." La justesse de notre communauté dépend donc de notre préparation à lutter en toutes circonstances pour le maintien de la justice et l'abolition de l'injustice pour tous, ce qui devrait exclure la possibilité qu'une communauté véritablement islamique soit injuste envers les non musulmans vivant parmi elle.

L'autre difficulté à laquelle nous sommes confrontés - celle qui résulte de la vision stérile et formaliste des musulmans "conservateurs" quant à la nature et aux méthodes d'un État islamique - ne peut être surmontée que si nous abordons le problème de la loi politique établie dans le Coran et la Sunnah dans un esprit créatif, indépendamment de tout "précédent historique" et de toute interprétation liée au temps transmise par les générations précédentes. En d'autres termes, nous devons être capables de démontrer, malgré les objections de nos "conservateurs", que la loi de l'islam n'est pas seulement un sujet de jurisprudences et de sermons verbeux du vendredi, mais est un programme vivant et dynamique de la vie humaine : un programme souverain en soi, entièrement indépendant de tout environnement particulier, et donc réalisable à tout moment et dans toutes les conditions : un programme, en bref, qui non seulement n'entraverait pas le développement de notre société, mais qui, au contraire, en ferait la plus novatrice, la plus autonome et la plus dynamique des sociétés existantes.

La nécessité d'un code de lois

Je ne peux conclure cette discussion sur les principes de l'État islamique sans dire quelques mots sur la nécessité d'une codification de la loi islamique.

Nous avons vu que le premier devoir d'un État islamique consiste à appliquer les ordonnances de la charia dans les territoires sous sa juridiction et à cette fin, nous avons besoin d'un code de lois issu de la charia concis et clairement compréhensible. Mais où trouver un tel code ? La réponse évidente est : dans les ordonnances du Coran et de la Sunnah. Mais ces ordonnances ont-elles déjà été publiées dans leur intégralité et présentées à la communauté musulmane sans les ajouts déductifs

élaborés par le fiqh conventionnel ? La réponse est, malheureusement, jamais. Au lieu de donner aux musulmans une image vraie, simple et donc facilement compréhensible de la loi islamique, on leur présente un gigantesque édifice de jurisprudence aux multiples facettes de déductions et d'interprétations auquel sont parvenus les érudits et les écoles de pensée il y a mille ans. Mais ces déductions et interprétations ne sont pas seulement nombreuses et compliquées : elles se contredisent souvent sur les points les plus essentiels du droit. Les points de vue sur les objectifs de l'islam et la manière dont un musulman doit se comporter dans les domaines social et politique ne sont certainement pas les mêmes avec, par exemple, un faqih sunnite de l'école Hanafi, un chiite imamite ou un soufi - sans parler de nombreuses autres écoles de pensée. Lequel des différents systèmes de jurisprudence un État islamique devrait-il adopter comme base de son code de droit public ?

On pourrait, bien sûr, soutenir que chaque pays musulman devrait utiliser à cette fin les enseignements du fiqh auxquels la majorité de sa population adhère : ainsi, dans un pays habité principalement par les Hanafis, le fiqh hanafi devrait fournir la base du droit public, dans un pays principalement chiite, le fiqh de Jafar, etc. Mais il y a au moins deux objections sérieuses à une telle procédure. D'une part, aucun des systèmes fiqhi existants ne correspond vraiment aux besoins de notre temps, étant largement le résultat de déductions conditionnées par les expériences d'une époque très différente de la nôtre. D'autre part, il est inconcevable que, dans un État qui se prétend islamique, les enseignements du fiqh acceptables seulement par une partie de la population (même si cette partie est numériquement prépondérante) soient imposés à la minorité au sein de la communauté contre sa volonté, la réduisant ainsi au statut de minorité au sens politique aussi : car une telle procédure arbitraire porterait manifestement atteinte au principe coranique de la fraternité et de l'égalité de tous les musulmans. Par conséquent, un État islamique doit avoir à sa disposition un code de la charia qui (1) serait généralement acceptable pour tous ses citoyens musulmans sans distinction des écoles de fiqh auxquelles ils peuvent appartenir, et (2) ferait ressortir la qualité éternelle et immuable de la Loi divine, de manière à démontrer son applicabilité à tous les temps et à toutes les étapes du développement social et intellectuel de l'homme.

Cette double nécessité est vivement ressentie dans le monde moderne de l'islam, comme en témoignent les suggestions souvent faites en faveur d'une harmonisation des enseignements des écoles de pensée fiqhi existantes et de leur "révision à la lumière de la pensée moderne et des conditions de vie modernes". Il me semble

cependant qu'une telle tentative non seulement irait à l'encontre de son objectif, mais pourrait même conduire à des développements très malheureux en ce qui concerne l'attitude des musulmans face au problème de la charia en tant que telle.

Tout d'abord, une "harmonisation" des différentes écoles du fiqh islamique - aussi souhaitable soit-elle à la surface - ne peut produire un code qui serait simple et donc accessible à un musulman lambda, car elle ne serait qu'une coordination artificielle des innombrables et hautement théoriques "déductions" dont le fiqh classique (de toutes écoles) est largement constitué ; et le résultat serait un système encore plus complexe de fiqh spéculatif.

Deuxièmement, une telle coordination ne ferait que perpétuer la confusion qui existe dans l'esprit de nombreux musulmans : une confusion entre ce qui a été ordonné par Dieu et son Messager (en d'autres termes, ce que le législateur a stipulé comme loi, en termes d'ordres clairs du Coran et de la Sunnah), d'une part, et ce que des générations de spécialistes musulmans ont pensé de la loi, d'autre part. Ainsi, notre conception de la charia serait à nouveau enchaînée aux modes de pensée qui prévalent à une époque particulière de l'histoire, c'est-à-dire à la pensée humaine, conditionnée par le temps.

Troisièmement, une tentative de "réviser" la charia à la lumière des conditions modernes ne peut que détruire le dernier vestige de permanence et de stabilité qu'un musulman associe instinctivement et correctement au concept de la loi divine. Car si une révision est nécessaire maintenant, elle le redeviendra certainement dans quelques décennies, lorsque les "conditions modernes" auront à nouveau changé : et ainsi de suite, jusqu'à ce que la Loi de l'Islam soit entièrement révisée et qu'elle n'existe plus. Si cela était justifié, de quel droit pourrions-nous prétendre que le législateur a conçu la loi de l'Islam comme une proposition éternelle ? Ne serait-il pas, dans ce cas, beaucoup plus approprié de dire que cette Loi, au lieu de créer des conditions, leur est soumise - et que, par conséquent, elle ne peut être une Loi divine ?

Notre confusion ne peut être résolue par une telle attitude défaitiste ; elle ne peut et ne sera jamais résolue par notre abandon sur le point de la validité éternelle et de la qualité immuable de la Loi divine. D'autre part, nous ne pouvons maintenir avec succès cette validité et cette qualité que si nous invoquons notre courage pour séparer, au mépris total de tous les attachements conventionnels, la véritable charia de Dieu

de toutes les lois de l'homme, déductives, fiqhi. En bref, la réduction de la loi islamique à sa portée et à son étendue originelles - les ordonnances claires, évidentes (zahir) et sans équivoque du Coran et de la Sunna - est le seul moyen pour les musulmans de retrouver une véritable compréhension de l'idéologie islamique, de surmonter leur stagnation et leur décadence culturelles, d'éliminer cet automatisme pernicieux maintenant si répandu dans la pensée religieuse et de faire de la charia une solution viable pour et dans un État islamique.

Méthode de codification

Pour toute communauté musulmane résolue à vivre selon les principes de l'islam et à traduire son programme social et économique en action politique, la première étape à franchir doit être la codification de ces ordres clairs du Coran et de la Sunnah qui contiennent des lois évidentes relatives aux questions d'intérêt public. Dans le contexte d'un État islamique, la procédure devrait, je crois, aller un peu dans ce sens :

(1) Le majlis ash-shura élira un petit groupe d'érudits représentant les différentes écoles du fiqh, connaissant parfaitement la méthodologie et l'histoire du Coran et la science du hadith, et leur confiera la codification. En vertu de leur mandat, ils devront se concentrer exclusivement sur les ordonnances du Coran et de la Sunnah qui (a) répondent pleinement à la définition linguistique des "nass", c'est-à-dire les injonctions et les déclarations qui sont évidentes (zahir) dans leur formulation, ayant un sens particulier qui ne permet pas plus d'une interprétation ; (b) sont exprimées en termes de commandement (amr) ou de prohibition (nahy) et (c) ont une incidence directe sur le comportement social et l'action des hommes.

(2) Bien qu'une sélection de ces ordres tirés du Coran soit relativement facile - parce qu'un seul texte doit être pris en considération - l'application des principes ci-dessus aux hadith nécessitera un examen approfondi de chaque élément en fonction de son contexte historique propre. Seuls les hadiths qui répondent aux normes les plus élevées de la critique historique et technique doivent être pris en considération, tandis que les hadiths qui laissent la moindre ouverture aux objections légitimes quant à leur authenticité doivent être exclus dès le départ. (Cela ne signifie évidemment pas que les hadiths qui sont légèrement defectueux d'un point de vue purement technique,

mais qui autrement portent toutes les marques d'authenticité, ne doivent pas être utilisées occasionnellement aux fins de l'ijtihad : ce que je souhaite souligner ici est simplement l'inadmissibilité d'utiliser ces hadiths comme matériel pour le code shar'i en discussion) Il faut prendre un soin particulier afin de distinguer les ordres que le prophète considérait valable à tout moment et pour toute occasion, de ceux qui visaient à répondre aux besoins de telle occasion particulière. Ce dernier groupe de prescriptions se révèle généralement comme tel dans la formulation même adoptée par le Prophète ou dans les remarques explicatives du Compagnon responsable du hadith en question qui l'accompagnent ; et parfois le caractère temporel d'une injonction contenue dans un hadith devient évident à travers un autre hadith concernant le même sujet. En l'absence d'indication contraire, une prescription claire émanant d'un hadith dûment authentifié doit être considéré comme ayant une validité universelle.

(3) Il est évident que, pour établir notre code de lois basé sur la charia, nous ne devons pas nous limiter à choisir des versets disjoints du Coran ou des hadiths individuellement : dans chaque cas, le contexte entier du Coran et de la Sunnah doit être pleinement pris en compte. Il arrive parfois qu'un verset du Coran qui, par lui-même, ne semble pas exprimer une ordonnance légale, assume la qualité d'une loi clair dès qu'il est lu conjointement avec un autre verset ou avec un hadith authentique. Plus souvent encore, il en va de même pour la Sunna du Prophète. N'oublions pas que la plupart des hadiths existants ne nous donnent que des fragments des paroles du Prophète ou décrivent des incidents isolés (souvent sortis de leur contexte historique) dans sa vie de dirigeant et de législateur : par conséquent, une ordonnance juridique émanant du Prophète ne peut parfois se révéler comme telle que lorsque nous plaçons plusieurs ahadith authentiques côte à côte ou lisons le hadith de manière pertinente en conjonction avec un verset correspondant du Coran. Quoi qu'il en soit, il ne faut jamais négliger le fait que le Coran et la Sunnah forment un tout intégral, s'éclaircissant et s'amplifiant mutuellement : le code shar'i proposé doit donc contenir des références croisées couvrant l'ensemble du contexte des deux.

4) Les ordonnances du Coran et de la Sunna ainsi établies devraient être regroupées, classées sous des rubriques spécifiques concernant les divers aspects de la vie sociale et politique musulmane, et diffusées parmi les universitaires compétents du monde musulman afin d'obtenir des suggestions et des critiques, notamment en ce qui concerne la manière dont les ordonnances fondées sur les Hadiths ont été traitées. Il convient de souligner qu'il ne s'agit pas de "réduire" le Coran et la Sunnah à l'étendue

des ordonnances claires qu'ils contiennent : il faut préciser que cette codification ne vise qu'à faire ressortir les ordonnances qui, en raison de leur qualité de *zahir*, ne font pas l'objet d'interprétations divergentes et peuvent donc constituer le plus grand dénominateur commun possible entre les différentes écoles de jurisprudence. Le fait que toutes les déclarations du Coran et de la Sunnah qui peuvent être interprétées de plus d'une façon seront a priori exclues du champ d'application du code (en vertu du mandat original délivré au comité de codification) non seulement le rendra acceptable pour tous les musulmans, de quelque obédience que ce soit, mais donnera également lieu à un code de droit public qui est petit en volume, extrêmement concis et donc facilement accessible pour la compréhension de chaque homme et femme musulmans de moyenne intelligence et éducation.

(5) Les critiques et suggestions reçues des savants parmi lesquels le projet de code "minimum" des ordonnances *shar'i* a été distribué seront examinées sur leurs mérites et utilisées dans la révision finale de la collection, après quoi elle sera soumise au *majlis ash-shura* pour adoption comme Loi fondamentale du pays.

Vers de nouveaux horizons

Si nous codifions les ordonnances sociales de la charia selon les lignes suggérées ci-dessus, l'idéologie politique de l'islam (au sens large du terme "politique") s'imposera avec une clarté qui lui a jusqu'ici été refusée. Chacune de ses lois donnera un sens précis qui n'admet aucune interprétation contradictoire, et tout musulman saura qu'en tant que musulman, il est tenu d'accepter l'autorité incontestable de ces lois de la charia. Le besoin d'un *ijtihad* savant ne sera donc pas aboli, il sera même intensifié. Nous devons nous rappeler que la vraie charia (composée des prescriptions claires du Coran et de la Sunnah) n'a jamais été destinée à couvrir tous les détails et toutes les constellations possibles de notre vie, mais seulement un cadre dans lequel nous devons déployer nos pouvoirs créatifs et à la lumière duquel nous devons régler nos affaires quotidiennes. Si nous nous en souvenons, nous nous rendons compte immédiatement de l'immensité du champ dans lequel nous devons exercer notre raisonnement indépendant. Naturellement, il y aura toujours des différences entre les différents résultats de la pensée *ijtihadi*. Mais et alors ? Une fois que les lois sociopolitiques de la charia seront établies comme la base immuable de la vie communautaire musulmane, toutes nos divergences d'opinion sur les questions non liées à la charia s'appliqueront à ce dicton immortel du prophète que j'ai déjà cité ailleurs dans ce livre : "Les divergences d'opinion entre les savants de ma communauté sont un signe de la grâce de Dieu."

Dans l'état actuel des choses, personne dans ses sens ne peut prétendre discerner une preuve de la "grâce de Dieu" dans les dissensions et les différences d'opinion qui ont transformé le monde moderne de l'Islam en une masse d'humanité sans forme, chaotique et culturellement improductive. En l'absence d'un accord fondamental sur ce qu'implique réellement la Loi sociopolitique de l'Islam, ces dissensions et divergences d'opinion n'augmentent pas nos pouvoirs créatifs : elles augmentent plutôt nos doutes, notre découragement, notre défaitisme culturel et notre dégoût envers nous-mêmes et notre héritage idéologique. Et les choses ne peuvent que continuer ainsi - ce qui conduit à l'abandon progressif de l'islam comme proposition pratique et donc à la dissolution définitive de notre culture - à moins et jusqu'à ce que nous nous réveillions à la tâche longtemps négligée de codifier les lois sociopolitiques de la charia et de les adopter comme base pour notre vie commune. Tant que cela n'est pas fait, les musulmans sont tenus d'avoir des points de vue très divergents - et donc futiles - sur les voies sociales sur lesquelles l'islam attend de nous que nous progressions : jusqu'à ce que, finalement, toutes nos idées de progrès soient entièrement séparées de l'islam.

Est-ce que nous, musulmans, souhaitons que cela se produise ? Ou voulons-nous nous faire comprendre - à nous-mêmes comme au reste du monde - que l'islam est une proposition pratique pour tous les temps, et donc aussi pour notre temps ?

L'idéologie de l'islam est aussi praticable ou impraticable que nous, musulmans, choisissons de le faire. Elle restera impraticable si nous continuons à limiter notre conception du droit islamique aux concepts du fiqh de notre passé; mais sa praticabilité deviendra immédiatement évidente si nous avons le courage et l'imagination de l'aborder avec des esprits frais et sans préjugés, et d'exclure de son orbite toutes les "déductions" classiques du fiqh. Évidemment, une telle réorientation de la pensée sera un processus douloureux pour beaucoup d'entre nous. Cela impliquera une rupture radicale avec de nombreuses habitudes de pensée auxquelles les musulmans se sont habitués au cours de leur histoire, l'abandon ou la modification de nombreuses coutumes sociales qui ont été "sanctifiées" par l'usage des siècles, le renoncement à la conviction complaisante que toutes les voies et chemins de la vie sociale islamique ont été établis avec autorité et définitivement dans tel ou tel livre du fiqh : et tout cela signifie notre avance vers des horizons encore inexplorés. Et parce qu'une telle perspective effraie les plus conservateurs d'entre nous, toute tentative en ce sens provoquera sans aucun doute une résistance des plus vives, surtout de la part

de ceux qui ont fait une sorte d'"intérêt direct" à rester ferme sur les positions des grandes écoles de jurisprudence, et une sorte de vertu de leur propre timidité sur les questions intellectuelles et sociales. Mais cette opposition ne doit pas nous décourager si nous sommes conscients de vouloir le triomphe de l'Islam, et seulement de l'Islam.