



N° 98/03 mars 1998

IDENTITE ISLAMIQUE ET LOI DIVINE

NOTES SUR LE CONCEPT DE SHARI&A

par Lucie PRUVOST

Lucie Pruvost, sœur de N.D. d'Afrique, est docteur d'Etat en Droit avec L'établissement de la filiation en droit tunisien (Paris 1977). Elle est actuellement membre de l'équipe du Centre diocésain d'Alger (islamologie) et professeur de Droit musulman au PISAI (Rome).

C'est tout particulièrement autour de la notion de **shari&a** ("Loi divine") (1) que se concentrent aujourd'hui dans le Monde musulman non seulement le débat idéologique entre courants de pensée, mais encore le combat des mouvements insurrectionnels qui en font leur étendard pour renverser les pouvoirs en place et s'y substituer. Le terme est d'origine coranique (2), une origine dont il tire sa force idéologique en tant que "Loi divine". Car tel est le sens qui prévaut aujourd'hui en dépit des nuances apportées par les commentaires coraniques les plus autorisés et par les efforts de la pensée musulmane moderniste pour lui faire retrouver toute son ampleur de signification.

Dans tous les cas, la **shari&a** apparaît comme un mythe fondateur pour un projet de société alternatif, opposé à l'hégémonie d'un monde occidental qui se prétend porteur d'un modèle unique et universel de modernité. Revendiquer l'application de la **shari&a**, ne serait-ce pas vouloir retrouver une identité agressée par une puissance culturelle différente ? Ne serait-ce pas chercher à se doter d'un système de sécurité où la "Loi divine" ferait "*rempart contre les forces internes de désintégration et contre les menaces extérieures grandissantes venant de l'Occident*" (3) ?

Les évolutions politiques et juridiques des trente dernières années prouvent que, dans la quasi-totalité des pays à majorité musulmane, cette recherche est passée du niveau de la revendication théorique à celui de la réalisation effective. Inscrire dans les constitutions nationales que "*l'Islam est la religion de l'Etat*", c'est implicitement au moins faire du concept de **shari&a** une référence incontournable pour la mise en œuvre d'un projet de société identitaire. Cette mise en œuvre comporte

SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul - SMA-PB - 5, rue d'Issy - 92170 Vanves - France - Tél. 01 46 44 21 71 - Fax: 01 46 44 83 02
Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre), France: 175 F - Etranger: 200 F - CCP 15 263 74 H Paris

en réalité bien des degrés (4). Mais la seule constitutionnalisation du principe de l'Islam comme religion d'Etat donne un argument de poids à ceux qui en appellent à l'application de la **sharî'a**.

Iran et Soudan illustrent bien la position "pure et dure" des "islamistes" "légalistes" qui ont réussi à s'emparer du pouvoir à la fin des années 70 (5). L'arrivée au pouvoir de Khomeiny en Iran, alors applaudie par nombre de Musulmans modernistes comme une victoire identitaire, a eu pour conséquence immédiate la promulgation dans ce pays d'une législation exclusivement puisée, selon ses promoteurs, à la source shari'ique. On pourrait citer également le Soudan avec l'orientation "shari'ique" de Numeyri à partir de 1983, le Pakistan dont la constitution et les lois évoluent peu à peu dans un sens analogue ou bien encore l'Afghanistan des Talibans. Ces législations se caractérisent essentiellement par l'adoption de deux types de mesures. Elles organisent un droit pénal qui ressuscite les **hSudûd** (peines légales précises) et le **qisâs** (talion) coraniques, depuis longtemps tombés en désuétude (6). Le droit de la famille et plus particulièrement le statut qu'y a la femme y font l'objet de dispositions tout aussi archaïques. L'Arabie Saoudite avait déjà ouvert la voie, elle dont la référence fondamentale reste l'œuvre d'IBN TAYMIYYA, "réformiste salafi" particulièrement bien connu pour son action en faveur de l'application intégrale de la **sharî'a** (7). Les échos que l'on peut recueillir ici ou là prouvent que ces mesures ne remportent pas vraiment l'unanimité des suffrages des Musulmans. *"Sous couvert de la **sharî'a**, écrit un quotidien algérien, les premières mesures (...) concernent les femmes comme on l'a vu avec les pervers de Téhéran, les juges cruels et complexés de Ryad, les forbans-Taliban de Kaboul ou les barbares terroristes d'Egypte et d'Algérie"* (8)

La prévalence d'une interprétation légaliste stricte du concept de **sharî'a** n'est qu'un choix parmi d'autres significations beaucoup plus souples et nuancées. Ce choix, s'il se systématisait trop, risque de transformer la notion de "Loi divine" en véritable épouvantail. Sans doute une définition forgée au long des siècles met-elle plutôt en valeur le caractère à la fois "sacré" et "totalitaire" de la **sharî'a**. Totalitaire en ce sens que celle-ci englobe la "totalité" de la vie sociale et personnelle des Musulmans, pratiques rituelles (**&ibâdât**) aussi bien que relations contractuelles entre les personnes (**mu&âmalât**). Mais les commentaires coraniques les plus anciens témoignent de la diversité des significations du concept de **sharî'a**, une "Loi" certes, mais aussi, d'abord même, une "voie", un "chemin" vers le salut. Le choix entre ces deux orientations du terme ou leur harmonisation, tel est bien aujourd'hui l'enjeu des débats, conflits, luttes et guerres même, au sein du monde musulman.

Au-delà de l'interprétation idéologique du terme, la notion de **sharî'a** se trouve au cœur même d'un autre conflit, entre deux modes de connaissance qui sont à la source de la science du Droit et de son application, la connaissance, **&ilm**, reçue de la révélation et donc intangible, la raison humaine, **&aql**, réfléchissant sur ce donné. Comme le montrent bien les interprétations fondamentalistes les plus courantes qui ne distinguent plus ces deux modes de connaissance, on en est arrivé à assimiler **sharî'a** et **fiqh**, à substituer même **sharî'a** à **fiqh**, deux notions pourtant très différentes.

La **sharî'a**, c'est la "Loi divine", tandis que le **fiqh** est la "science de la Loi divine". Cette "science de la Loi divine" est le fruit d'une synthèse, au demeurant fort cohérente, entre deux éléments : d'une part, certaines données de la **sharî'a**, puisées dans le Coran et la Tradition prophétique (**sunna**) ; d'autre part les solutions élaborées par la raison humaine à partir des nécessités de la vie. Les deux concepts doivent donc être distingués, le **fiqh** pouvant être défini comme une "théologie éthico-juridique" propre à la civilisation musulmane, qui est à la fois plus large et plus étroite que la notion occidentale de Droit (9).

La distinction peut sans doute paraître subtile. Mais elle doit être faite. En effet, si les Musulmans incluent dans le **fiqh** la partie de la **sharî'a** qui règle l'activité extérieure du croyant à l'égard de Dieu (**&ibâdât**), de soi-même (**akhlâq**) et des autres (**mu&âmalât**), les traités de **fiqh** ne se limitent pas à ces matières. On y trouve aussi des règles de droit des contrats, de droit procédural ou de droit pénal qui n'ont rien à voir avec le donné révélé. Elles sont plutôt le fruit de la réflexion humaine située dans le temps et dans l'espace, comme le prouve la diversité des solutions propres à

chaque Ecole (10). Aujourd'hui la pratique législative n'en confond pas moins les deux notions, ainsi lorsque, par souci de légitimation islamique, les législateurs, puisant en réalité dans le **fiqh** d'une Ecole déterminée, disent se référer à la **sharî&a** (11).

Revêtu aujourd'hui d'une connotation idéologique très forte, le concept de **sharî&a** mérite d'être clarifié. Nous tenterons d'y parvenir en passant par plusieurs commentateurs du Coran dont les écrits permettent de déceler comment on est progressivement passé de l'idée de voie vers le salut à celle de droit positif (I). Nous verrons ensuite comment des penseurs contemporains sortent des sentiers battus, jusqu'à opérer une véritable rupture épistémologique pour avancer des définitions qui fassent leur place aux besoins des temps actuels (II).

I. DU CONCEPT DE "VOIE VERS LE SALUT" A CELUI DE "LOI POSITIVE" : COMMENTAIRES CORANIQUES.

La notion de **sharî&a** apparaît quatre fois dans le Coran, sous trois formes différentes, l'une verbale, **shara&a** ou **shara&û** (42 [al-shûrâ], 13 et 21), les autres nominales, synonymes l'une de l'autre, **sharî&a** (45 [al-jâthiya], 18) et **shir&a** (5 [al-mâ'ida], 48). Le commentaire coranique en ajoute une quatrième également bien connue, le mas&dar "**shar&**" utilisé comme synonyme des deux précédents.

42,13 : *Il à établi pour vous (shara&a lakum), en fait d'obligations religieuses, ce qu'il avait prescrit à Noé, ce que nous te révélons ('awh&aynâ 'ilayka) et ce que nous avons prescrit (ma was&saynâ bi-hi) à Abraham, à Moïse et à Jésus : "Acquittez-vous du culte ! Ne vous divisez pas en sectes !"*

42,21 : *Ont-ils des divinités qui auraient établi pour eux (shara&û la-hum) des lois religieuses (dîn) que Dieu n'aurait pas sanctionnées ?*

45,18 : *Nous t'avons ensuite placé sur une voie (&alâ sharî&atin) procédant de l'ordre. Suis-la donc et ne suis pas les passions (ahwâ'a) de ceux qui ne savent rien.*

5,48 : *Juge entre ces gens d'après ce que Dieu à révélé ; ne te conforme pas à leurs désirs (ah&swâ'a-hum) en te détournant de ce que tu as reçu de la vérité. Nous avons donné à chacun d'entre vous une loi (shir&a) et une règle (min&hâj). Si Dieu l'avait voulu, il aurait fait de vous une seule communauté.*

Nous nous proposons de relire ici cinq commentaires élaborés entre le 3^{ème}/9^{ème} s. et le 20^{ème} s. Sans doute ceux-ci paraissent-ils souvent se répéter. La "répétition" est une méthode d'expression typique chez les auteurs arabo-musulmans. "Car ce qui distingue la culture arabe (...) c'est le fait que sa dynamique interne ne s'exprime pas dans la production de discours nouvelles, mais dans la reproduction de l'ancien", écrit un philosophe marocain, M.A. AL-JABRI. On "investit la même matière cognitive avec diverses visées idéologiques", poursuit-il (12). Visée idéologique mais aussi travail de la raison réfléchissant sur le donné antérieur pour y ajouter des nouvelles nuances, sans pour autant rompre avec la tradition... Telle est la façon dont chacun apporte sa propre touche. C'est pourquoi la consultation de commentaires répartis sur plusieurs siècles et choisis pour la qualification juridique de leurs auteurs permet de replacer la notion de **sharî&a** dans l'histoire. On lui restitue ainsi une dimension qui paraît avoir souvent échappé aux législateurs contemporains et, plus largement à ceux qui réclament la fidélité à la **sharî&a**.

L'auteur le plus ancien est AL-T&ABARI (13) qui rassemble pour la première fois les documents qui serviront de base à toute l'exégèse traditionnelle ultérieure. Son **tafsîr** s'apparente à la période du "droit ancien" en ce qu'il prend massivement appui sur de nombreux **h&adiths** qui se recoupent même si les chaînes de rapporteurs comportent des variantes (14). AL-ZAMAKHSHARI, savant persan arabe de tendance mu&tazilite (15), et AL-RAZI, d'origine iranienne (16), appartiennent, eux, à la période "classique" du Droit. Quant à AL-QURTUBI, savant malikite

andalou, versé dans le **hSadith** (17). considéré comme le docteur le plus savant de son temps, il correspond par le style de ses argumentations à la période "post-classique" du Droit. Il convenait enfin de consulter un commentateur de la période moderne. Nous avons choisi l'Egyptien AL-MARAGHI (18) réformiste et disciple de Muhammad & ABDUH (19), qui, à la suite de son maître, s'efforça de réformer l'Université d'Al-Azhar dont il fut deux fois "Grand Maître".

A. Un apport fondateur : le commentaire de Tfabarî.

Le commentaire de Tfabarî peut être dit "fondateur" car il permet de dégager des définitions et des rapports fondamentaux pour la systématisation du concept de **sharî&a**.

a. Dans son commentaire de 5_{,48} et 45_{,18}, Tfabarî donne de **shir&a** et **sharî&a** les définitions suivantes : un chemin (**sabîl**), une voie (**tSarîqa**), une norme légale ou coutume (**sunna**), une ligne de conduite ou méthode (**minhâj**).

L'idée de "loi" se précise lorsque Tfabarî définit le contenu du concept: "*La sharî&a, c'est la détermination des parts d'héritage (al-farâ'id\$), les peines légales (al-h\$udûd), la commanderie du bien (al-amr wa l-nahy)*" (Com. de 45_{,18}). Sans doute **farâ'id\$** et **h\$udûd** sont-ils mentionnés par le Coran d'une manière assez précise pour faire l'objet d'une application immédiate. Il n'en va pas de même de la "commanderie du bien" que le Coran présente plutôt comme un principe général qui s'impose à toute la communauté musulmane, **fard\$ kifâya**, et non comme une obligation personnelle, **fard\$ &ain** (20). Tfabarî n'y ajoute aucune autre obligation rituelle ou morale. Il semble donc bien distinguer entre les divers domaines de prescriptions. Cette distinction se précise dans le rapport qu'à la suite du Coran, il établit entre **sharî&a** et **dîn**.

b. C'est dans les versets 13 et 21 de la s. 42 que le Coran rapproche les deux notions de **sharî&a** et de **dîn**. Dieu, y est-il dit en substance, a établi (**shara&a**) des "obligations religieuses" (**dîn**), prérogative créatrice dont aucune créature ne saurait se prévaloir, à commencer par les fausses divinités (**shurakâ'**) qui, du reste, ne sont que néant. Mais en commentant la s. 45_{,18}, "*Nous t'avons ensuite placé sur une voie procédant de l'ordre*", Tfabarî paraît faire sien le propos de l'un de ses prédécesseurs, Ibn Ziyad, pour qui **sharî&a** et **dîn** seraient équivalents. "*Selon Ibn Ziyad, (...) al-sharî&a c'est le dîn*", affirmation que son auteur corrobore en récitant la s. 42_{,13} "*Il à établi pour vous en fait de dîn...*"

Les deux concepts auraient-ils vraiment une portée équivalente ? Non, semble-t-il, comme le démontre assez clairement notre auteur à partir de la diversité des **sharî&a(s)** (cf s. 5_{,48}) où il distingue bien les deux notions: "*Le dîn est unique, tandis que la sharî&a est diverse*".

Le **dîn** est unique. "*C'est la proclamation de l'unicité divine ou tawh\$îd et le culte pur ou ikhlâs\$*" deux titres traditionnellement donnés à la s. 112. **Dîn** est ici assimilé à **imân** (foi) que le même passage définit ainsi : "*La foi depuis que Dieu a envoyé son rappel à Adam, c'est que chaque peuple atteste qu'il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu et que chacun confesse ce qui a été révélé par Dieu selon la shir&a et le minhâj qui lui ont été révélés*".

La **sharî&a**, au contraire, se diversifie. En effet, chaque communauté (**umma** ou **milla**) a sa **sharî&a** contenue dans le Livre qui lui a été révélé: "*La Torah a une sharî&a, l'Evangile a une sharî&a et le Coran a une sharî&a*". La suite du verset 48 ne confirme-t-elle pas cette diversité dans les "lois" (**sunan**) ? "*Si Dieu l'avait voulu, il aurait fait de vous une seule communauté...*". Et Tfabarî d'expliciter "*Si votre Seigneur l'avait voulu, il aurait unifié vos lois et il n'aurait pas donné à chaque communauté sa sharî&a et son minhâj différents de ceux des autres communautés...*". Ainsi il faut admettre cette diversité de statuts (**ah\$wâl**), chaque communauté devant obéir au contenu de sa propre **sharî&a**, c'est-à-dire à ce que celle-ci lui permet ou lui interdit.

Sans être défini comme "loi" ou comme "voie", le **dîn** signifie "obligation religieuse" établie par Dieu, comme le dit la s. 42,¹³ où le verbe **shara&a** a pour objet **dîn** : *"Il a établi pour vous en fait d'obligations religieuses ce qu'il avait prescrit à Noé"*. Tġabari commente ainsi ce verset : *"Pratiquez ce que Dieu a prescrit une fois pour toutes à tous les prophètes en vous acquittant du **dîn** véritable ; ne vous divisez pas en sectes (...) car la division est perdition et l'union (**al-jamâ&a**) est foi"*. Quant à la **sharî&a**, c'est *"ce qui permet le permis et ce qui interdit l'interdit"*, à chacun selon sa communauté.

La confusion entre **dîn** et **sharî&a** ne semble donc pas permise. Sans doute les deux concepts ne sont-ils pas étrangers l'un à l'autre puisque tous deux sont en rapport avec la foi. Mais ils n'en gardent pas moins chacun leur propre statut.

c. Tġabari apporte une autre précision lorsque, à la suite du Coran, il distingue deux catégories de normes, celle que Dieu a établie, la **sharî&a**, et celles qui viennent des hommes qui se laissent guider par leur subjectivité. Le Coran dit en effet : *"suis la **sharî&a** et ne suis pas les passions (**ahšwâ'**) de ceux qui ne savent rien"* (45,¹⁸). *"Ne suis pas", commente Tġabarî, ce à quoi t'appellent les ignorants de Dieu, ceux qui ne distinguent pas le vrai du faux. Tu périrais si tu le faisais"*. Car, selon le Coran, les "passions", source des règles d'origine humaine, proviennent des hommes, de leurs désirs, parfois colorés de mauvaise foi (21)... alors que la **sharî&a** a Dieu pour unique auteur, quelle que soit la communauté à laquelle ce don s'adresse.

C'est bien Dieu en effet qui fixe, établit pour chaque communauté une "voie" (**shir&a**), une "norme de conduite" (**minhâj**) (5,⁴⁸) qu'elle doit suivre selon la révélation qu'elle en a reçue. Quant aux hommes, avec leurs "passions", ils ne sont pas plus habilités que les fausses divinités (**shurakâ'**) dont ils invoquent le patronage pour "établir" (**shara&û**) des "obligations religieuses" que Dieu n'auraient pas sanctionnées" (42,²¹). Ce qu'en dit Tġabari est sans équivoque : *"Ceux-là qui donnent des associés à Dieu ont-ils dans leur impiété (**shirk**) et leur errance des divinités qui (...) auraient inventé pour eux un **dîn** que Dieu ne leur a pas permis d'inventer ?" Pas de quartier pour ces gens-là, comme le dit bien la suite du verset : "Les injustes subiront un châtement douloureux"*.

Etre "juste", c'est donc suivre à la fois le **dîn** unique et la **sharî&a** de la communauté à laquelle on appartient. Pour chaque communauté de croyants, c'est nécessairement suivre ce qui lui a été révélé, comme le dit bien clairement Tġabarî. *"Lorsque Dieu dit 'Si Dieu l'avait voulu il aurait fait de vous une seule communauté', il rappelle ce qui est écrit pour les fils d'Israël dans la Torah leur ordonnant d'en pratiquer le contenu. Puis il rappelle qu'il a envoyé Jésus fils de Marie à la suite des prophètes qui l'ont précédé, lui révélant l'Evangile et ordonnant à ceux qui le suivent d'en pratiquer le contenu. Puis il mentionne notre prophète Muhšammad, l'informe de la révélation qui lui est faite du Livre confirmant les Livres antérieurs et lui ordonne d'en pratiquer le contenu (...) Il lui enseigne qu'il lui a donné ainsi qu'à sa communauté, une **sharî&a** différente de celles des prophètes et des communautés qui l'ont précédé et dont il a rapporté l'histoire, encore que tous aient un même **dîn** pour ce qui est de proclamer l'unicité divine et de reconnaître que ce qui leur a été révélé vient bien de lui."*

Le commentaire de Tabari semble vouloir garder un certain équilibre entre les deux sens possibles du concept. La tendance des commentateurs postérieurs sera plutôt de privilégier le sens de "Loi divine", encore que celui de "voie" ne soit pas tout à fait éliminé.

B. Vers une Loi divine unique.

Si les commentateurs postérieurs suivent d'assez près l'argumentation de Tġabarî, chacun n'y ajoute pas moins ses insistances particulières qui imposent peu à peu au concept de **sharî&a** le sens quasi exclusif de "Loi".

1. *Al-Zamakhsharî.*

Ainsi Zamakhsharî continue, deux siècles plus tard, à présenter la **sharî&a** à la fois comme une "voie" (**t\$ari&a**) et comme une "norme de conduite" (**minhâj**). Cette signification est donc admise par tous. Mais la définition qu'il donne du **dîn** et le rapport qu'il établit entre **sharî&a** et **dîn** et entre **sharî&a** et législation humaine le conduisent à privilégier le sens de "Loi".

a. Le **dîn**, commente Zamakhshari, *"c'est la religion de Noé, de Muhammad et des prophètes qui sont entre les deux. Puis Dieu explique ce qui est réglé par la révélation (al-mashrû&) et qu'ont partagé les plus éminents de ses envoyés en ajoutant . "Acquittez-vous du dîn, ne vous divisez pas en sectes". Le but visé par cette parole, poursuit le commentateur, c'est de "s'acquitter du dîn de l'islam qui consiste à proclamer l'unicité de Dieu et à lui obéir, à croire en ses envoyés, en ses écritures et au jour de la rétribution". L'énumération correspond aux quatre piliers essentiels du dogme musulman. Il n'y manque que la foi aux anges. Le dîn est unique, certes. Mais l'islam en est désormais le seul porteur car dîn recouvre aussi "tout ce qui fait que l'homme se comporte en musulman".*

Il en va autrement des **sharî&a(s)** qui, elles, sont diverses. Pourquoi cette diversité ? Zamakhsharî répond: en établissant le **dîn**, *"Dieu n'avait pas en vue les "lois" qui sont appropriées aux nations selon les circonstances, et qui sont donc diverses et variées".* L'apport de Zamakhsharî porte ici sur deux points. Le premier est que les lois varient avec les circonstances de temps et de lieu et que l'on ne saurait imposer à tous une même **sharî&a**. C'est là une explicitation "ouverte" de la pensée de T\$abarî. Le second réducteur, celui-là de la pensée de T\$abarî, est qu'il n'y a de **dîn** que le **dîn** de l'islam.

b. Cette "réduction" influence les effets de la comparaison que Zamakhsharî fait entre **sharî&a** révélée au prophète Muhammad et **ahwâ'** des hommes (45,18). La **sharî&a** est une "voie", une "norme de conduite" découlant de l'ordre du **dîn**.

C'est cette **sharî&a** qu'il faut suivre car elle est *"fondée sur des évidences (dalâ'il) et des preuves (h\$ujaj)".* C'est en cela qu'elle se distingue, s'oppose même aux *"passions (ah\$wâ')* des ignorants qui ne reposent sur aucune preuve et dont le **dîn** est fondé sur caprice et innovation (**bid&a**)". Ces "ignorants" (**juhâl**), Zamakhsharî les désigne: ce sont les chefs de Quraysh qui appellent Muhammad à suivre ces "passions" en lui disant: "reviens à la religion de tes pères". Et le commentateur poursuit: *"Ne les prends pas pour protecteurs. Seul demande protection aux injustes celui qui est injuste comme eux. Quant aux hommes pieux, leur protecteur est Dieu et ils sont ses protégés..."*

Rupture complète donc entre ceux qui ont reçu une **sharî&a** procédant de l'ordre de la religion et ceux qui n'ont pas reçu de révélation, les "ignorants". Ceux-ci tirent leur "religion" de leurs "démons" (**shayât\$in**) auxquels le commentaire de 42,21 assimile les "fausses divinités" du texte coranique. Ce sont ces "démons" qui ont conduit ces "ignorants" au polythéisme (**shirk**) et au refus de croire à la résurrection.

2. *Al-Râzî.*

De même que Zamakhsharî et à la différence de T\$abarî, Râzî ne précise pas le contenu légal de la **sharî&a**. Mais il dit à qui cette Loi s'impose: *"La sharî&a, écrit-il, ce sont les choses que Dieu impose à ceux qui en ont la capacité légale (al-mukallafûn)",* ceux donc qui remplissent les conditions d'âge et de religion requises pour accomplir les obligations du culte.

Râzî apporte également une précision quant à l'application de la **sharî&a** dans le temps et dans l'espace. La question se posait en effet de savoir dans quelle mesure les **sharî&a(s)** antérieures continuaient à s'imposer à la communauté née de la prédication coranique. Commentant 5,48, Râzî écrit: *"La plupart des savants ont tiré argument de ce verset pour dire que le shar& (22) qui nous est*

antérieur ne s'impose pas à nous... Chaque envoyé doit être autonome ayant reçu une **sharî&a** spéciale. Voilà qui contredit que la communauté de l'un des envoyés soit tenue par la **sharî&a** de l'envoyé des autres..." Ainsi le fait que chaque communauté ait reçu sa **sharî&a** rend chacune autonome par rapport aux autres, sur le plan de la Loi tout au moins, toutes choses demeurant égales pour ce qui concerne le **dîn**.

3. *Al-QurtSubî*.

Al-QurtSubî reprend lui aussi la question du rapport **sharî&a-dîn**. Mais il introduit une division, importante pour l'avenir de la portée du concept, entre "principes" (**us\$ûl**) et "applications" (**furû&**).

a. Le problème du lien entre **dîn** et **sharî&a** est abordé par QurtSubî, sans que l'on parvienne cependant à déterminer jusqu'à quel point les deux termes sont pour lui équivalents. Ainsi, en commentant 45_{,18}, QurtSubî part de l'idée que *"la **sharî&a** est la voie évidente par laquelle on parvient au salut"*. Il poursuit: *"La **sharî&a** c'est le **dîn** que Dieu a établi (**shara&a**) pour ses adorateurs"...*

Les concepts de "Loi" et de "religion" seraient-ils donc assimilables ? Des nuances s'imposent. QurtSubî rappelle, à propos de 42_{,13}, que *"s'acquitter du **dîn**, c'est proclamer l'unicité de Dieu et lui obéir. C'est croire en ses prophètes, en ses écritures et au jour de la rétribution. C'est aussi tout ce dont l'homme doit s'acquitter en musulman"...* c'est-à-dire ce que lui indique la **sharî&a** coranique.

C'est alors qu'intervient la question de la diversité des Lois. En établissant le **dîn**, Dieu n'avait pas en vue les lois qui sont nécessaires à chaque communauté compte tenu des circonstances. Ces lois sont diverses. Dieu a dit: *"Nous avons donné à chacun d'entre vous une règle et une loi"* (23). Il semble bien que, pour QurtSubî, seule la **sharî&a** coranique équivalait totalement au **dîn**.

b. Mais le mystère divin de la diversité des Lois demeure entier. Ce mystère exprimé à la s. 5_{,46}, QurtSubî tente d'en comprendre la portée en distinguant "principes" (**us\$ul**) et "applications" (**furû&**). *"Si Dieu l'avait voulu, il aurait fait de vous une seule communauté"*, signifie que *"si Dieu l'avait voulu, (...) il aurait fait que votre **sharî&a** soit unique et que vous soyez dans le vrai. Alors qu'il voulait qu'il y ait une différence (**ikhtilâf**) dans la foi des peuples, et ils sont impies"*. Y aurait-il exclusion absolue des Lois révélées aux communautés antérieures ? Pas tout à fait, car leurs différences ne portent pas sur les principes (**as\$li**) mais sur les applications (**furû&**), selon ce qu'explique QurtSubî en commentant 45_{,18} : *"Sans contredit, Dieu n'a jamais opposé les lois entre elles pour ce qui concerne l'unicité divine, les bonnes actions (**mukâram**) et les bonnes oeuvres (**mas\$alih**)". Mais il les a cependant fait diverger dans leurs mises en application"*.

c. QurtSubî renforce également et précise l'apport de Râzî sur l'autonomie de chaque communauté en matière de "Loi", et plus particulièrement l'autonomie de la **sharî&a** coranique par rapport à celles qui l'ont précédée. La sourate 5_{,48} *"indique qu'il n'y a aucun lien avec les lois (**sharâ'i&**, plur. de **sharî&a**) des Anciens"*. Si Torah, Evangile et Coran renferment chacun leurs lois et leurs observances religieuses (**&ibâdât**), le fondement indiscutable, c'est la proclamation de l'unicité divine. Reste cependant que *"shir&a et minhâj sont le **dîn** de Muhammad par quoi a été abrogé tout ce qui ne lui est pas similaire"*. La **sharî&a** coranique est donc le critère par excellence de la validité des Lois antérieures.

Cette précellence de la **sharî&a** coranique transparait aussi à travers ce que QurtSubî dit de son contenu dans son commentaire de 45_{,18}. Comme Tfabarî, il y comprend la "commanderie du bien", les peines coraniques et les règles concernant les successions. Mais il ajoute qu'être placé sur cette voie qu'est la **sharî&a** coranique, c'est être dans la vraie religion (**hudâ**), c'est recevoir la preuve évidente (**bayyina**) parce qu'elle est le chemin vers la vérité. Puisque c'est une **sunna**, la suivre c'est

se situer dans une continuité par rapport aux prophètes antérieurs, Abraham notamment... Mystère de la rupture dans la continuité !

d. Cette **sharî&a**, Dieu seul en est l'auteur. Voilà qui non seulement disqualifie absolument les fausses divinités (**shurakâ'**) dont parle 42,21, mais encore leur dénie même toute possibilité d'exister. Et QurtSubî de commenter: ceux qui ont refusé de croire à l'Écriture révélée *"auraient-ils des divinités qui leur auraient édicté (**shara&û la-hum**) l'idolâtrie (**al-shirk**) que Dieu ne permet pas ? C'est chose impossible. Dieu n'a jamais édicté l'idolâtrie. D'où vient alors qu'ils la pratiquent ?"* Et l'accusation tombe, rappelant celle de Zamakhsharî: parce qu'ils se prévalent de divinités qui n'existent pas, les polythéistes mekkois, car c'est bien d'eux qu'il s'agit ici, sont sans **sharî&a** et donc voués au néant.

Au terme des sept premiers siècles de son évolution, le concept de **sharî&a** paraît être compris davantage comme une "Loi" que comme une "voie". Le **Lisân al-*arab*** (24), excellent témoin de l'état des connaissances au 7^{ème}/13^{ème} s., **fiqh** compris, en résume les diverses significations à ce moment de l'histoire. La **sharî&a** c'est d'abord un lieu sur le bord de la mer, un point d'eau vers lequel les bestiaux viennent s'abreuver. Par extension, *"c'est la religion (**dîn**) que Dieu a établie, ce qu'il a ordonné, ainsi le jeûne du mois de ramadhân, la prière rituelle, le pèlerinage à la Mekke, l'aumône légale et les autres œuvres de piété (**a&mâl al-birr**)"*. Cette liste énumère quatre des cinq "piliers de l'islam" (**arkân al-islam**), qui constituent des obligations (**furudh**) qu'aucun musulman "responsable" (**mukallaf**) ne saurait transgresser, sauf exception déterminée par la **sharî&a** justement. Elle comporte également "des oeuvres de piété" qui n'ont pas le même caractère obligatoire (**wâjib**). On sait qu'il s'agit là plutôt d'œuvres surrogatoires, laissées à la générosité de chaque conscience, "recommandées" (**mustahabb**). S'en abstenir ne fait encourir aucune sanction. Dernier sens enfin, le **Lisân** assimile **sharî&a** et **minhâj** qui, dit-il *"sont tous deux la route (**tarîq**) c'est à dire la religion (**dîn**)"*.

C. Vers la confusion entre **sharî&a** et **fiqh**, Al-Marâghî, réformiste salafi.

Six siècles plus tard (19^{ème}-20^{ème} s.), le réformisme salafi ajoute-t-il sa note propre à la problématique des époques classiques et post-classiques ? Ce mouvement de "réforme" n'est pas nouveau. On le voit apparaître assez régulièrement au long des siècles. L'objectif demeure constant: revenir à la doctrine des trois premières générations de l'islam, les "pieux ancêtres" (**aslâf**), pour purifier les sociétés musulmanes des innovations et autres apports blâmables de leur histoire et ainsi les "réformer" (**islâh**). Al-Marâghî, Grand Maître d'Al-Azhar en est un témoin d'autant plus significatif qu'avec d'autres réformistes, il joue un rôle important dans la réduction du concept de **sharî&a** à la seule dimension de "Loi".

a. Commentant la sourate 5,48, Al-Marâghî, tout en faisant siennes les images traditionnelles de voie (**sabîl, nahj**) et loi (**sunna**), observe que la **sharî&a**, quelle qu'en soit la communauté destinataire, a une fonction majeure, celle de *"purifier les cœurs et réformer les âmes"*. Sans doute les lois sont-elles diverses, comme le montre la diversité des révélations, Torah, Evangile et Coran. Mais chaque communauté trouve dans sa **sharî&a** ce que Dieu lui permet ou lui interdit. *"Accomplir ses dispositions est obligatoire"*. Car Dieu *"permet ce qu'il veut et interdit ce qu'il veut"* à ses créatures *"de manière à distinguer ceux qui lui obéissent de ceux qui lui sont rebelles"*.

Si la **sharî&a** a un tel pouvoir de purification, c'est qu'elle a pour auteur Dieu lui-même, unique **shâri&** (Législateur). Se mettre sous l'autorité d'un autre que Dieu, c'est agir comme les Mekkois rebelles qui *"n'ont pas suivi le **dîn** authentique que Dieu avait établi. Mais ils se sont soumis aux lois établies par les démons (**shayâtîn**)"* que sont les "divinités" (**shurakâ'**) mentionnés par la s. 42,21. Ces divinités *"leur ont permis de manger la bête morte et le sang et de pratiquer les jeux de hasard"* (25). *"En résumé, poursuit Al-Marâghî, les démons leur ont vanté l'idolâtrie (**shirk**), la rébellion, l'obéissance à des lois fallacieuses, le refus du dogme de la résurrection et l'action en vue*

seulement de la vie ici-bas". Ces démons, Al-Marâghî leur donne un nom. Parmi eux se trouvent les **jinn** que le Coran décrit comme tirés d'un feu pur (55,15), des créatures qui ne sauraient donc prétendre à aucun pouvoir législatif. Il y a aussi Iblîs, le rebelle par excellence (Cor 20,116-117), le tentateur, cet ennemi de la nature humaine dont le seul but est d'égarer tous les hommes "à l'exception des fidèles serviteurs de Dieu" que son pouvoir ne saurait atteindre (26).

b. Al-Marâghî introduit un élément important dans son approche du concept de **sharî&a**. Il assimile en effet la **sharî&a** de chacune des communautés au droit positif qui doit s'y appliquer en reprenant pour justifier la différence entre unicité du **dîn** et diversité des **sharî&a(s)** la distinction de QurtSubî entre "principes" et "applications". *"On réalise ainsi, dit-il, que la **sharî&a**, ce sont les dispositions en vigueur (**al-ah&Skâm al-&amaliyya**) qui diffèrent comme diffèrent les envoyés (...) et que le **dîn**, ce sont les fondements stables (**al-us&Sûl al-thâbîta**) qui ne varient pas selon les prophètes"*. Cette distinction permet à l'auteur de préciser le contenu actuel du concept de **sharî&a** à laquelle *"il est maintenant courant d'attribuer tout ce qui concerne la justice (**al-qad&Sâ'**) et les litiges dont les magistrats ont à connaître "*.

c. Il peut ainsi reformuler le rapport **sharî&a-dîn** autrement que ses prédécesseurs en insistant sur le lien de cause à effet qui existe entre les deux concepts. La **sharî&a**, vrai chemin vers Dieu *"est plus précise que le terme **dîn**. Elle prend le sens de **dîn** du fait que celui qui la met en pratique adhère à Dieu par sa pratique, lui obéit et se dirige vers lui avec l'intention de le satisfaire et d'en être récompensé"*. Suivre le droit positif, c'est donc faire œuvre de religion à la condition toutefois que ce droit soit fidèle à la **sharî&a**.

d. Demeure la question de la diversité des **sharî&a(s)**. Rattachée à la diversité des communautés (5,48) elle est justifiée par un argument de raison : c'est la diversité qui distingue l'être humain du reste de la création. *"Si Dieu avait voulu faire de vous une communauté unique, dotée d'une **sharî&a** unique et d'une règle de vie (**minhâj**) unique selon lesquelles vous comporter, il vous aurait créés en vous donnant les mêmes aptitudes, une même morale et les mêmes moyens de subsistance. Alors une même **sharî&a** vous aurait convenu en toutes circonstances. Et vous auriez été semblables aux autres créatures dont les aptitudes naturelles ont atteint un niveau déterminé, ainsi les oiseaux ou les abeilles"*. Dieu aurait pu en décider ainsi *"puisque dans sa toute-puissance, il peut faire que l'on ne lui soit pas rebelle"*. Dieu aurait-il créé l'être humain sans l'enfermer dans une prédétermination, et donc pleinement libre ? L'auteur ne le dit pas. Mais tel pourrait être l'aboutissement de son raisonnement. La **sharî&a** coranique paraît bien cependant avoir acquis statut d'unicité puisque le principe est que *"la dernière venue abroge les précédentes"*.

Quelques conclusions apparaissent déjà au terme de ce parcours historique succinct. L'idée de "voie", au sens ouvert du terme, a été rapidement atténuée, écartée même, par les commentateurs, au profit de celle de "Loi". Par ailleurs, en arrivant à assimiler **sharî&a** et **dîn**, on a unifié deux concepts que les premiers commentateurs distinguaient pourtant assez clairement. La **sharî&a**, entendue désormais comme une "Loi divine révélée" en a tiré la sacralisation dont elle fait aujourd'hui l'objet dans les milieux qui en réclament l'application intégrale.

On peut aussi constater qu'au terme de l'évolution, on en arrive à assimiler **sharî&a** et **fiqh**, "Loi divine" et création humaine donc, en donnant le titre de **sharî&a** à ce qui n'est en réalité qu'un corpus de "droit positif", le **fiqh** appliqué par les tribunaux "sharâïques" un peu partout dans le monde musulman. Or, le **fiqh** s'est élaboré au cours des siècles dans un système où, grâce au rôle joué par les Ecoles de droit (**madhâhib**), les docteurs de la loi (**fuqahâ'**) et les juges, les solutions de la doctrine se sont substituées à un droit "légal" de fait inexistant, notamment dans le domaine de la famille et dans celui des contrats et obligations. Le **fiqh** n'est donc que le résultat, certes extrêmement cohérent, du travail de la raison humaine réfléchissant à la fois sur un donné révélé, des hypothèses d'écoles, des cas pratiques et les coutumes des pays conquis par l'islam. Mais confondu avec la **sharî&a**, il en a reçu d'être à son tour sacralisé. Cette sacralisation a été renforcée par le "conformisme imitatif"

(**taqlîd**) qui a rapidement succédé à "l'effort interprétatif" (**ijtihâd**) intense des deux premiers siècles de l'islam et confortée par une idéologie unificatrice souvent triomphante et a conduit au "gel" (**jumûd**) quasi total de la réflexion juridique. Si nul aujourd'hui ne récuse l'idée que la **sharî'a** fait bien partie de la tradition (**turâth**), l'interprétation rigide du concept n'en est pas moins remise en cause par un nombre croissant de penseurs.

II. POUR UNE REVALORISATION DE L'IDEE DE "VOIE".

L'adéquation **sharî'a**-modernité est une des questions majeures posées à la pensée juridique musulmane contemporaine. Le courant "islamiste" entend y répondre en revendiquant l'application "pure et dure" de la "Loi divine" comme seul moyen de réformer la communauté musulmane. A l'opposé, un autre courant en appelle, lui, à la "rénovation" (**tajdîd**) du concept de **sharî'a** en reprenant à son compte explicitement ou implicitement le sens initial de "voie" progressivement écarté au cours des siècles, ainsi que l'idée de "principe général" déjà dégagée par certains juristes classiques. Bien qu'antinomiques, ces deux courants sont, chacun à sa manière, les avatars du mouvement de réforme initié dans la deuxième moitié du 19^{ème} s. par Jamâl al-Din AL-AFGHANI (27) et son disciple égyptien Muhammad &ABDUH. Pour ces deux "réformistes", "réformer" la pensée musulmane, c'était *"actualiser la religion, la rendre contemporaine et faire d'elle le fond de la renaissance"* de la civilisation musulmane (28).

Le courant fondamentaliste islamiste initié par Rashid RIDËA (29), apparaît comme un véritable détournement de la pensée d'Al-Afghânî et de &Abduh. Ce réformisme néo-wahhabite est en réalité directement inspiré d'Ibn Taymiyya dont la militance active en faveur d'une application rigoureuse de la **sharî'a** est bien connue (30). La **sharî'a** y est comprise dans le seul sens de droit positif révélé, ces **ahSkâm &amaliyya** dont parle al-Marâghî dans son commentaire et dont l'application s'impose à la communauté musulmane de façon à la fois immédiate et permanente, quel que soit l'âge du monde. La considérant comme le fondement de l'identité islamique, les islamistes combattent sur tous les fronts pour imposer cette conception qui découle de ce que M.A. Al-Jabri appelle *"une lecture anhistorique"* de la pensée théologico-juridique musulmane. Ils enferment en effet le concept de **sharî'a** dans un passé qui, *"hâtivement reconstitué pour servir de tremplin à l'essor, est devenu la finalité même du projet de renaissance... non le passé qui fut en réalité, mais le passé tel qu'il aurait dû être..."* (31).

Le second courant s'inscrit dans une interprétation extrêmement ouverte de l'idée de "rénovation". Ses représentants ont en commun de ne pas rejeter purement et simplement le concept de **sharî'a**. Ils entendent plutôt en revaloriser l'aspect "principes généraux". Ils se distinguent cependant les uns des autres à la fois par la méthode et par les résultats auxquels ils aboutissent. Ainsi le Soudanais Mahmûd Muhammad TËAHA (32) place la rénovation du concept de **sharî'a** sous le signe d'une "seconde mission" de l'islam dont, pour cause de clôture de la prophétie, tout Musulman serait investi pour son époque. D'autres, comme les Egyptiens Muhammad Sa&îd al-&ASHMAWI (33) et Fu'âd ZAKARIYA (34), veulent séparer la loi de la religion que les islamistes unissent jusqu'à les confondre.

A. "La seconde mission de l'Islam": M.M. TËâhâ.

C'est à l'histoire des étapes de la révélation coranique que se réfère M.M. TËâhâ pour faire retrouver au concept de **sharî'a** sa souplesse initiale, avec sa théorie de "la seconde mission de l'Islam". Sa réflexion prend pour point de départ plusieurs théories classiques ou disputées, qu'il conduit à des conclusions tout à fait nouvelles.

Ainsi de la distinction classique du **fiqh** entre **usSûl** ("sources", "principes") et **furû&** ("applications", "droit applicable"). Pour M.M. TËaha, l'idée de base est que "l'Islam a deux missions,

une première mission fondée sur les applications du Coran (**al-furû&**), et une seconde mission, fondée sur ses principes (**al-us&Sûl**). La "première mission" concerne les contemporains du Prophète Muhammad, "l'Infaillible" (**al-ma&sSûm**), comme il le désigne. C'est à cette génération, et à elle seulement, que devaient s'appliquer les versets médinois de "droit appliqué" (**âyât al-furû&**). Quant aux versets mekkois "de principe" (**âyât al-us&Sûl**), *"ils s'adressent à la communauté des musulmans, laquelle n'existait pas encore en ce temps-là "... Mais "l'époque où nous vivons est celle où la terre se prépare à voir surgir la communauté des musulmans. Cette communauté est celle de la seconde mission".* Le temps vient donc de redonner pleine efficacité à ces versets inspireurs parce que "de principe" de la période mekkoise. Telle est la "seconde mission" à l'annonce de laquelle M.M. Tĕhâhâ entend se consacrer et y entraîner ses contemporains: faire retrouver au concept de **sharî&a** le sens de "principes".

Ce disant, il reprend à son compte la théorie classique de "l'abrogeant et l'abrogé", elle-même fondée sur le Coran: *"Dès que nous abrogeons un verset ou le faisons oublier, nous en apportons un meilleur ou un semblable. Ne sais-tu point que Dieu sur toutes choses est omnipotent ?"* (Cor 2,106). Mais il en tire un parti nouveau. Si, au début de l'Islam, les "versets de principes", versets mekkois, ont été abrogés par les "versets d'application", versets médinois, c'est que ces derniers étaient alors "meilleurs", *"c'est-à-dire plus près de la mentalité des gens, plus adaptés à leur époque que le verset temporairement ajourné..."* Quant aux versets mekkois, *"ils ont été ajournés jusqu'à ce que vienne leur heure. Et lorsque leur heure est venue et qu'ils sont vraiment adaptés à leur temps, ils rentrent en application et redeviennent les versets en vigueur, alors que ceux qui étaient en vigueur au 7^{ème} s. sont à leur tour abrogés".*

On retrouve cette idée d'évolution et la souplesse qu'elle implique à travers une autre distinction, celle que fait M.M. Tĕhâhâ entre **dîn** et **sharî&a**. Le **dîn** est unique et vaut pour tous les temps. Ce **dîn** c'est l'Islam seul. Mais la **sharî&a** se diversifie à travers les âges. *"Il a établi pour vous en fait de dîn..."* (Cor 42,13) *"ne signifie pas ici les diverses sharî&a(s), explique Tĕhâhâ, mais bien "Il n'y a de dieu que Dieu".* Si le **dîn** est unique et vaut pour tous les temps, la diversité de **sharî&a(s)** correspond, elle, aux divers niveaux des communautés auxquelles chaque **sharî&a** est envoyée. Tĕhâhâ prend l'exemple de l'évolution de la loi sur le mariage d'Adam à Muhammad. *"Le mariage entre frères et sœurs faisait partie de la sharî&a islamique pour Adam... Quand vint Muhammad, ce qui était permis par cette sharî&a fut interdit".* La conclusion va de soi : *"Si cette énorme différence entre les deux sharî&a(s) a pour cause la différence de niveau des communautés, (...) quelle erreur abominable de penser que la sharî&a islamique du 7^{ème} s. puisse être appliquée valablement, jusqu'en ses détails, au 20^{ème} s., vu qu'il y a une différence de niveau incomparable entre la société du 7^{ème} s. et celle du 20^{ème} s. ..."*

M.M. Tĕhâhâ introduit une autre distinction, qui n'est pas classique celle-là, lorsqu'il compare **sharî&a** d'une part, et **sunna** du prophète Muhammad d'autre part. Celle-ci surpasse celle-là, encore que toutes deux soient des "voies" (**tSariqa**): *"La sunna est sharî&a et plus que sharî&a... La sunna est un chemin, et le chemin est une sharî&a confirmée..."* Mais ce qui les distingue, c'est leur nature même ou plutôt leur aptitude à se développer, compte tenu des besoins de chaque époque. Dès les débuts de l'humanité, avec Adam, la **sharî&a**, toute révélée qu'elle fût, a été donnée aux mortels *"selon leur capacité de compréhension".* De même, la **sunna** du prophète Muhammad est une **sharî&a** qui s'adresse à lui selon sa capacité de compréhension. *"Et lorsque l'Infaillible prophétisa la bonne nouvelle du réveil de l'Islam, il le fit dans le sens d'un réveil de la sunna, et non de la sharî&a".* Désormais, *"la sharî&a s'est ouverte vers la sunna, et celui qui chemine s'est vu invité à s'élever de la sharî&a à la voie (tSariqa), c'est-à-dire à la sunna".*

Même s'il est en référence constante avec le Coran fréquemment cité, ce raisonnement qui se présente souvent sous la forme d'un commentaire coranique, a perdu le caractère répétitif des commentaires coraniques les mieux intégrés par les musulmans du 20^{ème} s. Le projet de "seconde mission de l'islam", pousse son promoteur à s'aventurer encore plus loin: c'est à l'homme qu'il revient

de donner vie à la parole coranique. En effet, le chemin (**ṭṣarīq**) qui doit ouvrir sur "l'ère nouvelle dont l'humanité sent le besoin pressant (...) n'est autre que le Coran. Seulement le Coran ne parle pas, ce sont les hommes qui parlent pour lui..." Sans doute la prophétie est-elle close. Mais "la leçon de la clôture de la prophétie, c'est que les gens reçoivent maintenant de Dieu sans l'intermédiaire de l'ange Gabriel, (...) face à face. C'est une chose qui paraîtra étrange de prime abord, mais c'est pourtant une vérité qui va de soi, vu que le Coran est la Parole de Dieu, et que, chaque fois que nous le lisons, Dieu nous parle directement..."

Ainsi tout conduit à la conclusion que le concept de **sharī&a** doit nécessairement évoluer, sans que le Coran ne soit pour autant trahi dans sa lettre aussi bien que dans sa substance et son esprit. Tḡhâ a conscience de s'engager là sur un terrain difficile, en paraissant remettre en cause un attribut essentiel de la **sharī&a**, sa perfection. "Les musulmans, écrit-il, réagissent quand ils nous entendent parler de la nécessité de faire évoluer la **sharī&a**, et disent : "la **sharī&a** islamique est parfaite, elle n'a donc pas besoin d'évoluer, car n'évolue que ce qui est déficient". A quoi Tḡhâ rétorque: "en fait, c'est exactement le contraire. Seul ce qui est parfait est capable d'évolution... Les parfaits ont pour idéal de se modeler sur ce que Dieu a dit de lui-même: 'Il crée chaque jour quelque chose de nouveau' (Cor 55,29)".

Sa volonté de respecter la révélation coranique tout en l'ouvrant sur la modernité a valu à M.M. Tḡhâ d'être condamné par le pouvoir soudanais. Son approche du concept de **sharī&a** se situait aux antipodes des choix du Président Numeyri pour une application de la **sharī&a** réduite essentiellement aux **hṢudûd**. C'est de sa vie qu'en 1985, à plus de soixante quinze ans, il devait payer l'audace de ses idées, par pendaison sur une place publique de Khartoum. L'anathème n'a pas non plus été évité à d'autres de ses contemporains qui sans être totalement ses émules ont cherché eux aussi à définir le concept de **sharī&a** pour une société musulmane ouverte à la modernité, à partir de l'idée de séparation des normes.

B. "Séparer la loi de la foi, le droit du rite".

Combattre pour "l'instauration d'un islam du for intérieur, contre le système de la normativité islamique forgé au cours des siècles" (35) et pour séparer le droit du rite, c'est-à-dire la loi de la foi, telle est, avec quelques nuances, la méthode dans laquelle s'engagent Md Sa&îd Al-&Ashmâwî et son compatriote Fu'âd Zakariya.

1. Al-&Ashmâwî : appliquer la sharī&a tout en distinguant les normes.

Les écrits de l'Egyptien M.S. al-&ASHMAWI illustrent bien cette orientation vers une pensée de type "laïque" dont il trouve les germes déjà chez le prophète Muhammad, "laïque" parce qu'il opère une distinction entre les diverses normes régissant l'agir humain (36). "A la différence de celle de Moïse, écrit-il dans **Al-islâm al-siyâsi**, la prophétie de Muhammad est essentiellement d'ordre moral et n'a qu'accessoirement une dimension juridique" (37). Voilà qui est dans le droit fil de la démonstration d'un autre Egyptien, &Ali &Abd al-Râziq. Celui-ci proclamait déjà en 1925 que "l'islam est un message de Dieu et non un système de gouvernement, une religion et non un Etat" (38).

C'est pour remettre en valeur l'idée de "voie" et rénover ainsi le contenu de la notion de **sharī&a** en réfutant la théorie islamiste que, tout en se faisant l'avocat du droit positif égyptien actuel, &Ashmâwî choisit le terrain de prédilection de ses protagonistes, l'application de la **sharī&a** et la portée du concept en droit positif égyptien (39). Pour les islamistes égyptiens, en effet, le droit positif égyptien instauré à partir de 1883 (fin de la tutelle Ottomane), n'a rien de commun avec la **sharī&a**. C'est faux, déclare &Ashmâwî.

Son argument fondamental est que, dès l'origine, le concept de **sharī&a** a été interprété dans sa signification première de "voie". Or, dit &Ashmâwî, quoi que prétendent les islamistes, dans les

réformes qu'il a lancées à partir de 1883, le législateur égyptien est toujours resté fidèle à cette signification. Reprenant le concept à sa source coranique (5,48 ; 42,13 et 21 ; 45,18), il écrit "Dans toutes ces occurrences, **sharî&a** signifie non pas les normes juridiques, mais le chemin ou la voie". Il résume ensuite les étapes de l'élaboration du **fiqh** : intégration "des règles juridiques révélées dans le Coran, puis celles figurant dans les hadiths" puis "exégèses, gloses, opinions, **ijtihâd**-s, **fatwa**-s et jugements". Et c'est ainsi que l'on parvient au terme de l'évolution à "entendre par **sharî&a** le **fiqh** tel qu'il s'est formé dans l'histoire".

D'où vient que l'on en soit arrivé à confondre ainsi deux concepts si différents ? C'est, dit Al-&Ashmâwî, parce que l'on a abandonné tout "effort interprétatif", cette notion d'**ijtihâd** que les modernistes appellent à retrouver. L'**ijtihâd** est une obligation dans l'islam, rappelle-t-il en reprenant l'argumentation des premiers grands imams des 2^{ème}-3^{ème} s. qui se fondent sur la S. 4,83 et le dialogue bien connu du prophète Muhammad avec Mu&âdh b. Jabal avant le départ de celui-ci pour le Yémen où il était envoyé comme gouverneur: "Comment trancheras-tu les litiges entre les personnes ? lui demande Muhammad. - Au moyen du Coran, répond Mu&âdh. - Et sinon ? - Au moyen de la **sunna** du prophète. - Et sinon ? - Par l'opinion que je me formerai au moyen de mon effort d'interprétation personnelle (**ijtihâd**)". Mais cette obligation d'**ijtihâd** a fini par être vidée de sa substance "devenant l'apanage d'une élite qui, à la faveur de la confusion entre **sharî&a** et **fiqh** et entre règles relatives au culte et règles relatives aux relations entre les hommes, s'est constituée de fait en une sorte de clergé".

&Ashmâwî interprète cette confusion comme un détournement illégitime du sens coranique du terme **sharî&a**. "Si l'on peut, dans les sciences profanes, utiliser un mot dans le sens qu'il a acquis au cours d'une longue histoire, rien ne nous y autorise lorsqu'il s'agit d'un vocable coranique. Là en effet, toute altération de sens conduit inmanquablement à déformer le sens du texte, et donc à dénaturer la Révélation".

Son propos se veut opérationnel. Il s'agit d'interpréter sans contresens la portée du terme, en Egypte et dans tous les pays où "les principes de la **sharî&a** islamique sont une (ou la) source principale de la législation" (40). Car, poursuit-il, "à s'en tenir au seul sens contemporain de ces termes, l'on va au-devant de périls graves pour l'islam et toute la société". Ce "sens contemporain", c'est celui que privilégient les islamistes lorsqu'ils veulent interpréter la **sharî&a** comme une "loi d'application immédiate", écartant ainsi une signification fondamentale du concept, celle de "voie" et "principe". C'est justement ce choix qui est un contresens.

Sans doute le législateur égyptien semble-t-il avaliser la confusion entre **sharî&a** et **fiqh** lorsqu'il explicite la portée de "principes de la **sharî&a** islamique". &Ashmâwî cite à ce propos le Recueil des travaux préparatoires du Code civil de 1980 selon lequel "par cette expression la commission vise l'ensemble des principes communs aux écoles de la jurisprudence islamique". Mais pour &Ashmâwî, cette interprétation dissipe toute équivoque. Elle conduit à distinguer deux catégories de normes et à reconnaître l'autonomie réciproque du **fiqh** et de la **sharî&a**. "Les règles d'ordre moral ou culturel, dit-il, ne sont en aucun cas des normes juridiques". Parler de "principes de la **sharî&a** islamique" ou de "principes communs aux écoles de **fiqh**", c'est admettre que la **sharî&a** est une "voie", un "principe général" auquel se rattachent directement les règles d'ordre moral ou culturel, données par la révélation. Quant aux normes juridiques, n'étant que des applications découlant de l'interprétation humaine, elles sont transformables compte tenu des besoins du temps. Confondre ces deux catégories de normes serait, pour &Ashmâwî, tout à fait contraire non seulement à la pratique du prophète Muhammad mais encore à celle des premiers califes: "si les juristes avaient été capables de théoriser l'expérience de &Umar b. al-Khat&S&ab, ils nous auraient laissé une véritable théorie de la temporalité des normes..."

Notre auteur poursuit dans la même veine en distinguant, dans le Coran déjà, deux fors, l'interne et l'externe. Constatant que sur six mille versets coraniques, deux cents seulement comportent une dimension juridique, il en conclut que "le principal objet du Coran est d'ordre moral: il s'agit

*d'inscrire la foi dans l'âme du croyant, d'élever sa conscience et sa moralité, de façon qu'il soit à lui-même sa propre **sharî&a**, au sens de voie menant à Dieu". Quant aux normes juridiques, "étant par nature locales et temporaires, Dieu a le plus souvent laissé exprès aux hommes le soin d'en régler le détail et la liberté de les soumettre à leur jugement pour les remplacer, le cas échéant, en fonction des besoins de chaque pays et de chaque époque"... La **sharî&a** ainsi conçue par le législateur égyptien peut donc être, pour une part importante, amendée, transformée et adaptée aux besoins juridiques et sociaux du temps. On reste, ce faisant, fidèle à l'intention du Législateur (**al-shâri&**), Dieu lui-même. Et l'on ne porte pas pour autant atteinte à ce qui en fait aussi, mais pour une part seulement, une "voie divine".*

&Ashmâwî complète cette démonstration générale en examinant matière par matière la législation égyptienne. C'est ainsi qu'il en démontre la fidélité de principe aux quelques normes juridiques contenues dans le Coran et aux objectifs ou intentions (**maqâs&id**) de la **sharî&a**, en matière aussi bien civile que pénale. La référence à ce concept "d'intention" (41) est faite à partir du hanbalite Ibn al-Qayyim al-Jawzîyya (42) selon lequel, *"il ressort clairement de la Loi du Tout-Puissant que son intention est d'instaurer la loi et la justice"*, un autre hanbalite, al-Tawfî, précisant que *"si un texte (révélé, Coran, ou inspiré, hadith) porte atteinte à l'intérêt général (**mas&lah&a**), ce dernier doit prévaloir"*. On renforce alors le texte plutôt que l'on y déroge, poursuit en substance la citation d'al-Tawfî, car *"prendre en considération cet intérêt c'est prendre en considération le texte dans son intégralité, et c'est respecter le hadith: 'Vous êtes mieux au courant des affaires de ce monde'."*

Les islamistes égyptiens font une autre objection à la modernisation du droit égyptien, objection qu'Al-&Ashmâwî va également faire tomber en en appelant à l'histoire, tout en demeurant sur le terrain des "principes de la **sharî&a** islamique". *"Ceux qui accusent le législateur égyptien d'avoir provoqué en 1883 un bouleversement en remplaçant les dispositions de la **sharî&a** islamique par les lois actuelles devraient commencer par étudier de plus près le système juridique en vigueur dans l'Égypte ottomane (1517-1883), qu'ils assimilent abusivement à la **sharî&a** islamique". En effet, "la loi, émanation du sultan, devenait caduque à sa mort". Par ailleurs, pour des raisons diverses, la magistrature était corrompue, la compétence des juges limitée et l'arbitraire pleinement souverain. Comment alors disqualifier le législateur de 1883 en l'accusant d'avoir rejeté la **sharî&a** lorsqu'il "substitue l'ordre au désordre, le pouvoir de la magistrature à celui du prince, la modernité à l'arriération. N'est-ce pas au contraire de cette manière qu'il applique la **sharî&a** et respecte l'islam?"*

L'argumentation de &Ashmâwî est intéressante en ce qu'elle met en lumière l'aspect idéologique de l'interprétation islamiste du concept de **sharî&a**. C'est, pour lui, mal poser la question de l'application de la **sharî&a**. *"Il s'agit d'un faux problème: notre droit civil égyptien, notre droit pénal et notre statut personnel sont conformes aux dispositions de la **sharî&a** et du **fiqh**". Et de démasquer ce qui se cache en réalité derrière cette revendication "lorsqu'elle devient un slogan politique", "c'est un prétexte à la surenchère ou un tremplin pour accéder au pouvoir". On pratique alors "un amalgame entre ce qui a été révélé par Dieu et ce qui a été créé par les hommes", avec, pour résultat, "le risque de faire périr tant la jurisprudence islamique que le système juridique égyptien tel qu'il résulte de plus d'un siècle d'élaboration jurisprudentielle et doctrinale."*

L'argumentation n'a nullement convaincu l'Université d'Al-Azhar qui a imposé sa censure de fait à l'ouvrage d'Al-&Ashmâwî. Celui-ci ne propose cependant pas un rejet pur et simple de la **sharî&a** entendue comme "Loi". Il cherche plutôt à revaloriser le concept en lui donnant une autre plénitude, surgie de l'idée de "voie" qui s'exprime à travers la notion de "principes généraux", un peu comme pour M.M. T&fâhâ mais sans aller aussi loin que ce dernier.

2. F. Zakariya: inadéquation du concept de *sharî'a* à aux sociétés musulmanes modernes.

Tandis que Al-*Asmâwî* ne quitte pas le terrain de la *sharî'a* pour affronter l'interprétation et le combat des islamistes en vue de l'application de cette "Loi divine", son compatriote Fu'âd ZAKARIYA met plutôt l'accent sur les dangers de cette approche pour une société qui veut légiférer en tenant compte des réalités. Zakariya y dénonce même un véritable leurre en ce que l'on y fait l'économie d'une analyse sérieuse de la situation. Il reprend donc pour les réfuter les arguments majeurs des islamistes tirés de la nature même de la *sharî'a* et des modalités de son application, et cherche à y répondre sérieusement par un retour aux réalités du temps présent.

Pourquoi les islamistes revendiquent-ils l'application de la *sharî'a*, se demande-t-il ? La réponse islamiste s'appuie sur une certaine conception de la nature de cette "Loi": *"elle vient de Dieu, alors que les lois positives sont d'origine humaine"*. L'allusion à l'opposition coranique entre *ahwâ'* (passions humaines) et *sharî'a* en tant que "Loi divine" est claire (cf. Cor. 45,18). Pour les islamistes, ce sont les lois humaines fondées sur les "passions" qui ont conduit le monde musulman à la crise générale dans laquelle il est plongé. Il faut donc revenir à la "Loi divine". Poser ainsi l'alternative est, pour Zakariya, trop simpliste. *"Bien entendu, si nous avons réellement le choix entre commandement humain et commandement divin, la question serait immédiatement réglée"*.

En réalité, les commandements de la *sharî'a* ne sont pas autre chose que des *"principes religieux généraux"* qui *"supposent un immense travail humain de réflexion, afin de leur donner un contenu spécifique applicable aux conditions propres à chaque époque"*. Les transformations sociales, politiques et scientifiques donnent une extension de plus en plus large à ce contenu qui ne saurait être confondu avec les "principes généraux". Zakariya éclaire son propos à partir de deux principes coraniques souvent invoqués aujourd'hui comme base d'une réforme sharaique de l'Etat en monde musulman: charité et justice sociale, consultation (*shûrâ*) et démocratie.

Retenons l'exemple de la recherche de la justice sociale. L'argument islamiste est que l'on doit de nouveau appliquer les règles de la *zakât* (aumône légale) pour garantir aux plus pauvres un minimum vital. Mais, objecte Zakariya, comment appliquer ce principe sans débattre de son contenu pour aujourd'hui, sans *"discuter des moyens concrets de réduire les inégalités sociales, depuis l'acte individuel de charité jusqu'à la socialisation des moyens de production"*. Or *"si le principe général est religieux, les débats sur le contenu concret à lui donner sont eux purement profanes"*. Les deux domaines, *sharî'a* d'une part, droit positif d'autre part, ne sauraient être confondus.

La *sharî'a* n'en est nullement disqualifiée. Elle est plutôt entendue dans son sens de "voie", même si Zakariya ne le dit pas explicitement. On ne saurait la confondre avec l'application elle-même qui relève d'abord de la raison humaine réfléchissant sur les besoins du temps. *"Si le commandement est d'origine divine, son interprétation et son application, quant à elles, sont nécessairement le fait des hommes"*. Sans doute les hommes sont-ils soumis à leurs passions. Ils *"chargent inévitablement les textes (...) de leurs penchants et de leurs intérêts"*. Mais on n'en est plus à la période prophétique où, dans la personne du prophète Muhammad, *"l'interprétation et l'application étaient, au même titre que le commandement, d'origine divine, puisque celui à qui elles étaient confiées était l'envoyé de Dieu..."*

Bien plus, pour Zakariya, *"la véritable alternative n'est pas entre droit divin - ce que d'aucuns appellent la souveraineté de Dieu (h^âshâkimiyat allâh) - et droit humain, mais entre deux droits humains, dont l'un se reconnaît comme tel et l'autre prétend parler au nom de la révélation divine"*. Ce dernier *"fonde (alors) dans le droit divin ses partis pris, ses passions et ses erreurs, s'attribuant ainsi une sacralité et une infailibilité auxquelles il n'a aucun titre"*. N'y a-t-il pas là une forme grave d'usurpation ? C'est bien cela que Zakariya dénonce. Ne pas confondre les rôles, celui de la *sharî'a*, "Loi divine" qui ouvre une "voie" sans prescrire de normes d'application immédiate, et celui de la raison humaine qui est appelée à légiférer compte tenu des besoins du temps... Cette distinction ne rappelle-t-elle pas le raisonnement initié soixante ans plus tôt par *Alî & Abd al-Râziq* ?

Une autre objection majeure de Zakariya est tirée du contenu restrictif donné au concept de **sharî&a** par ceux qui ne s'intéressent en réalité qu'à la seule application des **hSudûd**, comme si ces peines étaient le tout de la "Loi divine". De fait, assez clairement formulées par le Coran et la sunna, elles pourraient être mises en place immédiatement. Illusion, dénonce Zakariya. C'est *"comme si, une fois franchi le pas, la suite devait aller de soi et la société se réformer totalement comme par enchantement, alors que les expériences récentes d'application des peines coraniques montrent qu'en fait l'instauration de la loi divine ne dépasse jamais ce seuil"*. Cette manière d'interpréter le concept est le propre d'un "courant maximaliste" qui ne se préoccupe pas en réalité *"de la conformité de ces mesures avec l'authentique sharî&a"*.

S'il est moins sévère envers le courant "minimaliste", Zakariya ne l'en rejette pas moins. Ce courant, lui aussi polarisé sur l'application des **hSudûd**, c'est celui *"qui considère que ces peines ne doivent être instaurées qu'en dernier lieu, une fois que l'on se sera assuré, en ayant instauré une société meilleure et plus juste, qu'elles seront appliquées dans la justice et la sérénité"*. Il renverse la vapeur : non pas *"appliquons d'abord les hSudûd, la justice sociale suivra"*, mais *"établissons d'abord la justice sociale, les hSudûd pourront alors être appliquées"*. Cela ne résout pas pour autant le dilemme "loi divine"/loi humaine. En effet pour atteindre ce niveau de justice sociale, il faut *"sortir du sous-développement..."* Or *"tout indique que ce jour n'est pas près d'arriver"*. Et même, *"s'il devait arriver, cela signifierait que nous n'avons pas eu besoin de la loi divine pour résoudre nos problèmes essentiels, autrement dit que les raisons qui rendaient nécessaires l'application de la sharî&a ont disparu"*.

La conclusion tombe comme un couperet : revendiquer l'application de la **sharî&a**, que l'on soit "maximaliste" ou "minimaliste", n'est qu'un slogan. Sous prétexte de redonner vie à une conception mythique du terme, on ne résout rien. Car *"ceux qui prétendent tout résoudre grâce à la loi divine sont à côté des réalités, et l'homme qui applique la loi de Dieu reste toujours un homme, partial, injuste et ignorant, comme tout "être humain"*. Et Zakariya d'en appeler à une véritable rupture épistémologique. Résister par la violence à la violence des "maximalistes" ou s'engager à la suite des "minimalistes", en *"caressant le courant religieux dans le sens du poil"* ne sert à rien. *"Ce dont nous avons besoin, c'est d'une confrontation loyale et démocratique de longue haleine"*, fondée sur le recours à la réflexion, à la raison donc.

Brisant l'unité des origines, mythe fondateur auquel se réfèrent les islamistes, &Ashmâwî et Zakariya prennent un chemin de laïcité qui, *"pour une islamité théologico-législative, est incompréhensible et condamnable"* (43). C'est cette séparation entre foi et loi que refusent les islamistes: ils y voient un rejet de la Loi et donc de la foi.

CONCLUSION.

Si le concept de **sharî&a** représente un point si sensible dans la pensée éthique et religieuse de l'Islam aujourd'hui, c'est en raison de son lien avec la révélation coranique d'où la **sharî&a** tire sa sacralité et son autorité mythique. Mais, comme les membres des autres cultures du monde, les Musulmans sont appelés à faire face au défi lancé par la modernité. Sur le plan du Droit, celle-ci se manifeste par la séparation des normes et une définition de plus en plus précise des concepts de référence. Faudrait-il, pour répondre au défi de la modernité, renoncer purement et simplement à "l'authenticité" d'une civilisation multiséculaire et en abandonner les richesses ?

Certains documents qui se veulent universels témoignent de l'ambiguïté de la démarche. Il s'agit des **Déclarations islamiques de droits de l'homme**, formulées aujourd'hui par des Organisations musulmanes internationales gouvernementales ou par des groupes de juristes ou docteurs de la loi (44). Quels qu'en soient les auteurs et l'argumentation, les Déclarations de droits de

l'homme font partie d'un genre littéraire et juridique propre à la modernité. Dès le point de départ, elles ont eu pour objectif essentiel de garantir les droits humains contre tout arbitraire, celui du pouvoir central autant que celui de la religion. La séparation des normes y apparaît donc comme un trait dominant.

Or les Déclarations musulmanes conservent à la religion toute sa place dans la vie politique et juridique des Etats concernés. C'est pourquoi le concept de **sharī'a** en est une pièce maîtresse en ce qu'il est considéré comme le seul critère pour la limitation de l'exercice des droits qu'elles garantissent. Mais les auteurs de ces textes n'ont jamais pris soin de définir ce qu'ils entendent signifier en utilisant ce concept. Se réfèrent-ils à l'idée d'un "principe général", d'une "voie", ou à celle d'un droit positif immédiatement applicable ? La question est là, pendante, qu'il conviendrait d'élucider clairement.

Il est certain que le mouvement de laïcisation initié par &Alī Abd al-Rāziq en 1925, a fait de nombreux émules. En témoigne déjà sur le plan de la pensée religieuse l'islamologue tunisien Abdelmajid CHARFI lorsqu'il écrit par exemple: *"Le Prophète, même à Médine, ne s'est jamais attribué un rôle politique dans les catégories de l'époque ; il ne s'est proclamé ni roi ni **amīr** ; il a organisé une communauté naissante sur des bases davantage morales que proprement politiques"* (45).

A l'instar de Zakariya, plusieurs en appellent à une véritable rupture épistémologique où l'on ne rejette pas pour autant l'importance de l'Islam primitif comme *"lieu primordial de tout ressourcement de la foi"*, comme l'écrit le penseur algérien Rédha MALEK pour qui *"tout en répondant aux intérêts de la foi (...), la raison ne se satisfait pas d'un simple statut de servante ; elle prend conscience de sa force et devient, pour elle-même, sa propre juridiction"*. Ce qui ouvre l'Islam à l'universel. Car, poursuit le penseur, *"le moment fort de l'Islam ne se limite pas à l'impulsion initiale du message prophétique ; il s'étend indissolublement à sa mise en contact avec les cultures préexistantes et aux résultats de cette confrontation dont l'un des plus remarquables n'est pas tant la constitution d'une théologie que la naissance d'une **pensée autonome** (souligné par l'auteur) qui la porte et la dépasse en même temps"* (46).

C'est sur l'idée de séparation des autorités et donc des normes, qu'un juriste tunisien, Mohamed CHARFI, fonde la pleine souveraineté du législateur tunisien. *"Quand il y a lieu de s'inspirer de la tradition islamique"*, c'est à lui seul, à l'exclusion de tout autre, des tribunaux notamment, qu'il revient d'en décider. Le législateur est *"l'autorité appropriée pour concilier les impératifs contradictoires, c'est-à-dire le respect de l'identité du peuple, de son patrimoine historique et de ses convictions religieuses d'une part, et les impératifs du développement et du progrès d'autre part"* (47).

Ces penseurs représentent avec d'autres de plus en plus nombreux la résurgence de courants anciens pour lesquels la raison (**al-*ʿaql***) dont l'homme est doté par le créateur lui-même, lui donne une large autonomie dans la création du Droit et donc de la loi. La rupture épistémologique qu'ils préconisent rejoint la méthode de deux de leurs prédécesseurs andalous, Ibn H̄azm (48) et Ibn Rushd (49). Placés devant le dilemme soulevé par l'interprétation nécessaire du donné révélé en matière de droit, ces juristes-philosophes s'en tenaient à une interprétation strictement exégétique du texte de base, Coran ou Sunna, *"ce qui était une manière de refuser l'extension à l'infini du texte, pratiquée par les **fuqahā'** par l'intermédiaire de la méthode analogique (**qiyās**)"* (50). Si, comme l'écrit M.A. al-Jabri, *"la modernité signifie avant tout élaborer une méthode et une vision modernes de la tradition"* (51), il faut redonner à la raison la possibilité d'être une lumière qui permet d'opérer les dépassements nécessaires... Passer donc du conformisme imitatif (**taqlīd**) à un effort interprétatif (**ijtihād**) complètement renouvelé quant à ses méthodes. Telle est donc la voie préconisée pour redonner au concept de **sharī'a** sa plénitude de sens pour aujourd'hui.

NOTES

1. Les traductions arabes du Nouveau Testament rendent la notion de "Loi" par **sharî'a**, cf. **Al-kitâb al-muqaddas**, Bayrut, Manshurât al mat\$ba&a al-kathulikiyya, t\$ab&a râbi&a.
2. Cor 5, 48 ; 42,13 et 21 ; 45,18.
3. Mohammed ARKOUN, *"L'Islam et la Laïcité"*, **Conscience et Liberté**, 1991, n° 41, p. 154 ; cf Gema MARTIN-MUNOZ, *"Les droits de l'homme et les transitions vers la démocratie dans les pays arabes. Bilan après la guerre du Golfe"*, **Annuaire de l'Afrique du Nord**, 1992, p. 151-163 ; voir aussi Bernard BOTIVEAU, **Loi islamique et droit dans les sociétés arabes**, Paris, Karthala-IREMAM, 1993, p. 313 et s.
4. Cf. **Etudes arabes-Dossiers** (PISAI, Rome), *"Islâm dîn al-dawla L'Islam religion de l'Etat"*, n°72, 1987-1, 130 p., spécialement la conclusion. V. aussi **Etudes arabes-Dossiers**, *"L'application de la sharî'a"*, n° 70-71, 1986.
5. "Islamistes", ceux qui mettent l'islam au fondement de leur doctrine politique et fondent sur l'islam le recours à la violence en vue de conquérir le pouvoir politique.
6. **H£udûd**: infractions déterminées par le Coran et punies de "peines légales" irréductibles: vol (5,30), meurtre illégitime (4,92), adultère (24,2), accusation calomnieuse d'adultère (24,4), **Qis\$âs\$**: "talion" (2,176-179 ; 5,45). Cf. *"H£udûd and qis\$âs\$ act of Iran. H£udûd and their relevant laws"*, transl. by A.R. NAQUI, **Islamic Studies**, XXV, 1 (1966), pp. 107-109.
7. Taqiy al-Dîn Ahmad b. Taymiyya (661-728/1263-1328), jurisconsulte hanbalite né à Harran, mort en prison à Damas, après une vie de militance au service de l'application de la **sharî'a**. Préconise un retour aux méthodes orthodoxes des Anciens (**salaf**). Référence majeure des mouvements de "réveil" musulmans (**s\$ah\$wa**).
8. L.S. *"Le hoquet des mollahs"*, **El-Watan** (quotidien algérien) 7 oct. 96.
9. Cf. H. LAOUST, **Pluralisme dans l'islam**, Paris, Geuthner, 1983, Introd. p. XIX.
10. Cf. Robert BRUNSCHVIG, *"Considérations sociologiques sur le droit musulman ancien"*. **Etudes d'islamologie**, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976. T. II, pp. 119-131.
11. Cf. Bernard BOTIVEAU, op. cit. pas.
12. M.A. AL-JABRI (philosophe marocain), **Introduction à la critique de la raison arabe**, Paris, La Découverte, 1994 et Casablanca, Le Fennec, 1995, pp. 24 et 68., trad. fr. par Ahmed MAHFOUD et Marc GEOFFROY d'extraits de deux ouvrages originaux **Nah\$nu wa al-turâth. Qirâ'ât mu&âsira fî turâthinâ al-falsafî** ("Nous et la tradition. Lectures contemporaines de notre tradition philosophique"), Beyrouth-Casablanca, 1980, et **Al-Turâth wa al-h\$adâtha** ("Tradition et modernité"), Beyrouth, 1991.
13. Abû Ja&far Md b. Jarîr al-T£abarî (224-310/839-923) auteur de **Jâmi& al-bayân fî tafsîr al-Qur'ân**, ed. Halabi, Le Caire, 1957, et pour la s. 5, Ed. Ahmad Md SHAKIR, Le Caire, Dâr al-ma&rîf, s.d.
14. Sur la répartition des ouvrages de **fiqh** en trois grandes périodes (trois premiers siècles, "droit ancien" ; deux siècles suivants, "période classique" ; à partir du 7^{ème}/13^{ème} siècle, "période post-classique"), cf Yakov MERON, *"Points de contact des droits juif et musulman"*, **Studia Islamica**, 1964 (60), p. 86.
15. Abu l-Qâsim Mah\$mûd b. &Umar al-Zamakhsharî (467-538/1075-1144), **Al-kashshâf &an h\$aqâ'iq al-tanzîl**, ed. al-nashr dâr al-kitâb al-£arabî, Bayrut, s. d. (1947).
16. Abû &Abd Allah Md b. &Umar b. al-Husayn Fakhr al-Dîn al-Râzî (543-606/1149-1209) , **Al-tafsîr al-kabîr**, ed. par Md Muh\$yî al-Dîn b. &Abd al-Hamîd, al-mat\$ba&a al-masriyya Md &Abd al-Lat\$if, 1352/1933.

17. Abû & Abdallah Md b. Ah\$mad al-Ansârî al-QurtSubî (ob. 671/1273), **Al-jâmi& li-ah\$kâm al-Qur'ân wa-l-mubayyin li-mâ tad\$ammana min al-sunna wa ayât al-furqân**, ed. Dar ih\$yâ' al-turâth al-&arabî, Bayrût, 1405/1905.
18. Ah\$mad Mustafâ al-Marâghî (1881-1945), **Tafsîr**, Le Caire, 2ème éd. revue et corrigée, 1373/1953.
19. Muhammad & Abduh (1849-1905), né en Egypte, disciple d'Al-Afghânî. Lance l'action réformiste en Egypte où, à partir de 1890 environ, il occupe diverses fonctions officielles. **qâd\$î**, membre du Conseil d'administration d'Al-Azhar, du Conseil législatif, puis Grand **muftî** d'Egypte (1899).
20. Cf. Al-Mawardî, **Kitâb al-ah\$skâm al-sult\$âniyya**, chap. de la **h\$sisba**.
21. Cf. Cor 5,77 ; 6,150 ; 2,120.
22. Râzî utilise **shar&** pour **sharî&a** comme l'usage s'en est établi jusqu'à nos jours.
23. Cf. Cor 5,48.
24. Encyclopédie de la langue arabe composée par un secrétaire de chancellerie, IBN MANZËÛR, alias IBN MUKARRAM et achevée en 689/1290.
25. Sur ces "interdits", cf. Cor 5,3.
26. Cor 38,82-83.
27. Al-Afghânî (1839-1897), originaire d'Iran, initiateur d'un courant réformiste ou **salafî**, moderniste, attaché à l'émancipation et au progrès du monde musulman.
26. Al-Jabrî, **Introduction à la critique de la raison arabe**, op. cit. p.34.
29. Rashîd Rid\$â (1863-1935), d'origine syrienne, disciple de Md & Abduh dont il a publié le commentaire coranique en y ajoutant ses divergences, dans la Revue Al-Manar. Cf. entre autres oeuvres: **Al-khilâfa aw al-imâma al-&uz\$ma**, 1922. Trad. fr. présentation et notes par Henri LAOUST, **Le Califat dans la doctrine de Rashîd Rida**, Beyrouth, 1938.
30. Cf. Taqyî al-Din Ah\$mad b. Taymîyya, **al-siyâsa al-shar&iyya fî is\$lâh\$, al-râ&î wal-ra&iyya**, Le Caire, Dâr al-sha&b, s.d., 191 p.
31. Cf. M.A. Al-Jabrî, **Introduction...**, op. cit. p. 35.
32. Mah\$mûd Md Têhâ, **Al-risâla al-thâniya min al-islâm**, 1^{ère} éd. 1967, 5^{ème} éd. Umdurmân, s.d. (1971), 166 p. cf. **Etudes arabes-Dossiers**, 1986, n° 70-71, "*Débats autour de l'application de la sharî&a*", p. 215-237. Présentation et extraits de l'introduction de la 4^{ème} éd. (texte ar. + trad. fr.) par E. RENAUD.
33. Muh\$ammad Sa&îd al-&Ashmâwî, **Al-islâm al-siyâsî**, Le Caire, 1987, trad. fr. par R. JACQUEMOND, **L'islamisme contre l'islam**, Paris, La Découverte, 1989, repris sous le titre **L'islam politique**, Alger, Bouchène, 1990.
34. F. Zakariya, **Les Arabes à l'heure du choix**, trad. fr. par Richard JACQUEMOND d'articles et conférences en arabe, Paris, La Découverte, 1991, Alger, Bouchène, 1991, spécialement chap. 6 "*L'application de la sharî&a*". Voir aussi **Al-h\$aqîqa wa-l-wahm fî-l-h\$arakat al-islâmiyya al-mu&âs\$ira** (Vérités et illusions sur le mouvement islamique contemporain). Le Caire. Dâr al-fikr, 1986.
35. Yadh Ben Achour, **Normes, foi et loi en particulier dans l'Islam**, Tunis, Cérés Productions. 1993, p. 242.
36. Y. Ben Achour, **Normes, foi et loi...**, op. cit. p. 224.
37. Al-&Ashmâwî, **L'islam politique**, op. cit. p. 37.
38. &Alî & Abd al-Râziq (1888-1966). docteur de l'université d'Al-Azhar et **qâd\$î** de Mansûra, **Al-islâm wa us\$ûl al-h\$ukm** (bah\$th fil-khilâfa wa l-hukûma fî-l-islâm), Le Caire, Mat\$ba&at Mîsr. 1925. trad. fr. par Léon BERCHER. "*L'islam et les bases du pouvoir*", **Revue des Etudes Islamiques**, 1933 III et 1934 II, Nouvelle trad. fr. avec introduction et notes par Abdou FILALI-

- ANSARY, Paris, La Découverte et Casablanca, Ed. Le Fennec, 1994. p. 114. Cette trad. fournit également "l'Acte d'accusation..." lancé contre l'auteur, sa réponse, etc...
39. Cf. **L'islam politique**, op. cit., Chap. 6, "la codification de la **sharî'a**".
 40. Cf. Const. égyptienne de 1971. art 2, modifié en 1980 lorsque "une" est remplacé par "la". Sur la **sharî'a** en tant que source de la législation dans les constitutions arabo-musulmanes, cf. **Etudes arabes-Dossiers**, "*Islâm dîn al-dawla..*" op. cit.
 41. Le concept de **maqâsîd al-sharî'a** a encore été abordé par l'Andalou Abû Ishâq b. Mûsâ al-Shâtîbî (ob. 790/1388) qui veut refonder la science des sources du droit (**usûl al-fiqh**) en substituant la notion d'intérêt général (**maslahâ**) au principe de l'analogie juridique (**qiyâs**). Repris également par Abd al-Rahmân Tâi, voir "*al-siyâsa al-shar'iyya wa al-fiqh al-islâmî*", **Mulhâq majallat al-Azhar**, Ramadan 1491, pp. 54-56.
 42. Ibn Al-Qayyim al-Jawziyya, 1292-1350, disciple d'Ibn Taymiyya.
 43. Y. Ben Achour, op. cit., pp. 225, 239 et 243.
 44. Cf. Conseil islamique pour l'Europe, **Déclaration universelle des droits de l'homme en islâm**, proclamée à Paris le 12 avril 1980 ; texte ar. et trad. angl. et fr. in **Islamochristiana** n° 9, 1983. Organisation de la Conférence islamique (O.C.I.). Déclaration des droits de l'homme en islam, texte ar. in **Hsuq al-insân al-ârabî**, déc 1990, pp. 160-166, trad. angl. in **Kaylan International**, 30 déc. 1989, trad. fr. in **Conscience et liberté**, n° 41, 1991, pp. 110-115. Voir Maurice Borrmans, "*Droits de l'homme et dialogue islamo-chrétien*". **Droits de Dieu et droits de l'homme**, Paris, Tequi, 1989, pp. 105 à 121 ; "*Les Droits de l'homme en milieu musulman*", **Studia Missionalia**, Rome, Gregoriana, 1990, pp. 253 à 302.
 45. Abdelmajid Charfi. "*La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes*", **Islamochristiana**, n° 8, 1982, p. 66 ; voir aussi Abd al-Majîd al-Sharfi, **Fî qirâ'ati al-nasS al-dîni**, Tunis, al-dâr al-tûnusiyya lil-nashr, 1991, 162 p.
 46. Rédha Malek, **Tradition et révolution Le véritable enjeu**, Alger, Bouchène, 1991, p. 31.
 47. Mohamed Charfi, **Introduction à l'étude du Droit**, Tunis, C.E.R.P., 1983, p.94.
 48. Abû Muhâmmad & Alî Ibn Hâzîm (384-456/994-1063), né à Cordoue. Œuvres principales: **al-ihkâm fî usûl al-ahkâm, al-fisâl fî al-milal wa al-ahwâ', al-muhalla**. Adopte les principes de l'Ecole zâhirite qui le conduisent à condamner le principe du **qiyâs** (analogie juridique) et à fonder le raisonnement juridique sur d'autres principes démonstratifs, notamment les données premières de la raison et des sens, y compris en matière de **sharî'a**. Cf. M.A. al-Jabrî, **Introduction à la critique...**, op. cit., p. 115.
 49. Abû al-Walîd Md b. Ahmâd b. Md Ibn Rushd (= Averroès) (520-595/1126-1198), né à Cordoue et mort au Maroc. Fonde la "Cité de la Raison". Œuvres principales: **al-kashf & an manâhij al-adilla fî âqâ'id al-milla** ("Mise en évidence des procédés de la démonstration (utilisés par le Coran) pour exposer les dogmes de la religion"), **bidayat al-mujtahid wa nihayat al-muqtasîd** ("Début pour qui pratique l'effort interprétatif, fin pour qui pratique le conformisme imitatif").
 50. Y. Ben Achour, op. cit. p. 216.
 51. M.A. al-Jabrî, **Introduction à la critique...**, op. cit. p. 25.