

# LES FONDEMENTS ISLAMIQUES D'UNE SOCIÉTÉ LIBRE

ÉDITE PAR NOUH EL HARMOUZI ET LINDA WHETSTONE

avec des contributions de

MUSTAFAR ACAR – SOUAD ADNANE – AZHAR ASLAM – HASAN YÜCEL BASDEMIR – KATHYA BERRADA –

MASZLEE MALIK – YUCEF MAOUCHI – HICHAM EL MOUSSAOUI – M. A. MUQTEDAR KHAN – BICAN

ŞAHİN – ATILLA YAYLA

Publié initialement en Grande-Bretagne en 2016 par  
The Institute of Economic Affairs  
2 Lord North Street  
Westminster  
London SW1P 3LB  
en association avec London Publishing Partnership Ltd  
[www.londonpublishingpartnership.co.uk](http://www.londonpublishingpartnership.co.uk)

La mission de l'Institute of Economic Affairs est d'améliorer la compréhension du public des institutions fondamentales d'une société libre en analysant et exposant le rôle des marchés dans la résolution des problèmes économiques et sociaux.

Copyright © The Institute of Economic Affairs 2016

Le droit moral des auteurs a été reconnu.

Tous droits réservés. Au risque de limiter les droits réservés sous le régime du copyright indiqués ci-dessus, aucune partie de cette publication ne peut être reproduite, stockée ou introduite dans un système de récupération, ou encore transmise, sous quelque forme ou quelque moyen (électronique, mécanique, photocopillage, enregistrement ou autre) que ce soit, sans l'autorisation écrite préalable du détenteur du copyright et de l'éditeur de cet ouvrage.

Un dossier catalogue CIP pour cet ouvrage est disponible à la British Library.

ISBN 978-0-255-36728-8

De nombreuses publications IEA sont traduites dans des langues autres que l'anglais et sont rééditées. La permission de traduire ou de rééditer doit être transmise auprès du directeur général à l'adresse ci-dessus.

Composé en police Kepler par T&T Productions Ltd  
[www.tandtproductions.com](http://www.tandtproductions.com)

Imprimé et relié en Grande-Bretagne par Hobbs the Printers Ltd

## Table des matières

LES AUTEURS .....	6
PRÉFACE.....	8
REMERCIEMENTS .....	10
TABLEAUX, GRAPHIQUES ET ENCARTS.....	11
<b>1. INTRODUCTION .....</b>	<b>12</b>
LA CONTRIBUTION DES AUTEURS.....	15
<b>2. LE POINT DE VUE DU LIBERALISME CLASSIQUE SUR LA PENSEE ECONOMIQUE ET LES CONDITIONS SOCIALES ET POLITIQUES DANS LE MONDE MUSULMAN .....</b>	<b>19</b>
LA LIBERTE, LA RELIGION ET L'ISLAM .....	19
EN TANT QUE RELIGION, L'ISLAM PEUT-IL ETRE SEPARÉ DE LA POLITIQUE ?.....	21
LA PENSEE SOCIALE, POLITIQUE ET ECONOMIQUE DANS LES PAYS ISLAMIQUES CONTEMPORAINS .....	22
QUELLES SONT LES ERREURS LES PLUS CAPITALES DE LA PENSEE MUSULMANE ET COMMENT PEUVENT-ELLES ETRE CORRIGÉES ? .....	25
CONCLUSION.....	29
REFERENCES.....	29
<b>3. RAISON OU TRADITION, LIBRE ARBITRE OU DESTIN, INTERPRETATION OU LIBERALISME : LES FONDEMENTS INTELLECTUELS DE LA SITUATION PREOCCUPANTE DU MONDE MUSULMAN .....</b>	<b>32</b>
INTRODUCTION .....	32
LES MISERABLES PERSPECTIVES DU MONDE MUSULMAN : LA PAUVRETE DANS L'ABONDANCE ? .....	33
LES RAISONS POLITIQUES ET INTELLECTUELLES QUI EXPLIQUENT LES PIETRES PERFORMANCES DES PAYS MUSULMANS ..	36
<i>La cause politico-historique : l'invasion mongole .....</i>	<i>37</i>
<i>La cause intellectuelle ou philosophique .....</i>	<i>38</i>
LES PRINCIPALES ECOLES DE PENSEE DANS LE MONDE MUSULMAN .....	39
<i>Salafiyah (le dogmatisme).....</i>	<i>39</i>
<i>Kelamiyyah (le rationalisme).....</i>	<i>39</i>
<i>Sufiyah (le mysticisme).....</i>	<i>40</i>
<i>Felasifah (philosophie).....</i>	<i>40</i>
RAISON OU TRADITION, RA'Y OU HADITH, LIBERTE OU DESTIN, INTERPRETATION OU LITTERALISME.....	40
<i>L'école du libre arbitre .....</i>	<i>41</i>
<i>L'école du Tawhid et de la justice : mutazilite.....</i>	<i>42</i>
<i>L'école de la raison : Ahl al-Ra'y.....</i>	<i>43</i>
<i>L'école de la tradition : Ahl al-Hadith .....</i>	<i>44</i>
DES OPPOSITIONS INTELLECTUELLES AUX IMPLICATIONS POLITIQUES .....	44
<i>Destin ou libre arbitre .....</i>	<i>44</i>
<i>La foi (« iman ») peut être croître et décroître ?.....</i>	<i>45</i>
<i>Le Coran provient-il d'une « création » ? .....</i>	<i>45</i>
<i>La base socio-culturelle de cette opposition : les Arabes face aux non-Arabes.....</i>	<i>46</i>
CONCLUSION : LES CONSEQUENCES NEFASTES DU CONFLIT ENTRE RAISON ET TRADITION .....	47
RÉFÉRENCES.....	48
<b>4. L'AIDE SOCIALE NON-PUBLIQUE : UNE CHARITE SOCIETALE DE TYPE « IHSANI » .....</b>	<b>49</b>
INTRODUCTION .....	49
LES INDIVIDUS CAPABLES ET LE CAPITAL SOCIAL IHSANI.....	50
UNE SOCIETE GENEREUSE, ALTERNATIVE A L'INTERVENTION DE L'ÉTAT .....	50
LA CHARITE DISPENSEE PAR LES WAQFS .....	52
LA NATIONALISATION DE LA SOCIETE : PEUT-ON FAIRE REVIVRE LES WAQFS ?.....	53
UN VERITABLE ÉTAT MINIMAL.....	54
CONCLUSION.....	55
RÉFÉRENCES.....	57
<b>5. L'INDIVIDU, LA LIBERTE DE CHOIX ET LA TOLERANCE DANS LE CORAN .....</b>	<b>59</b>
L'INDIVIDU DANS LE CORAN .....	59
LA LIBERTE DE L'ACTION INDIVIDUELLE ET DE CHOIX DANS LE CORAN .....	61
L'ABSENCE D'OBLIGATION.....	63

LES SOUS-THEMES .....	64
LA SUNNA DU PROPHETE .....	65
L'ISLAM ET L'ÉTAT.....	66
LA TOLERANCE ET L'ETAT PRESENT DES SOCIETES MUSULMANES .....	67
L'APOSTASIE.....	68
CONCLUSION.....	70
RÉFÉRENCES.....	71
<b>6. LIBERTE ECONOMIQUE : VERS L'EMANCIPATION DES FEMMES DANS LA REGION DE L'AFRIQUE DU NORD ET DU MOYEN-ORIENT (ANMO) .....</b>	<b>72</b>
« INTEGRATION DES FEMMES AU DEVELOPPEMENT » OU « GENRE ET DEVELOPPEMENT » : LES IMPLICATIONS POUR L'ELABORATION DES POLITIQUES PUBLIQUES DANS LE MONDE ARABE .....	73
LA PARTICIPATION ECONOMIQUE DES FEMMES DANS LA REGION ANMO .....	75
LES POLITIQUES PRO-MARCHE ET LEUR POTENTIEL POUR L'AMELIORATION DE LA POSITION DES FEMMES DANS LE MONDE ARABE.....	77
LA MARCHÉ A SUIVRE POUR DES POLITIQUES PRO-MARCHE SEXOSPECIFIQUES .....	79
LA PARTICIPATION ECONOMIQUE DES FEMMES DANS L'ISLAM .....	80
CONCLUSION.....	81
RÉFÉRENCES.....	82
<b>7. LE DJIHAD ET LE CHANGEMENT POLITIQUE : UNE PERSPECTIVE A PARTIR DES SOURCES CORANIQUES.....</b>	<b>84</b>
LE COLONIALISME ET LE POST-COLONIALISME.....	85
LA PAIX, LA NON-VIOLENCE ET LA DIFFICULTE D'UN CHANGEMENT SIGNIFICATIF .....	85
LE DJIHAD POUR LE CHANGEMENT.....	86
LES CONFLITS DANS LE MONDE ISLAMIQUE.....	87
LE CORAN ET LE CHEMIN VERS LA PAIX .....	88
CONCLUSION.....	89
RÉFÉRENCES.....	89
<b>8. L'ISLAM ET LA POLITIQUE AUJOURD'HUI : LES RAISONS DE LA CROISSANCE DU DHJADISME.....</b>	<b>91</b>
LE PROBLEME.....	91
LES EXPERIENCES POLITIQUES DU PROPHETE MAHOMET ET DE SES DISCIPLES.....	92
CARACTERISTIQUES DU MODELE ETATIQUE DE LA PERIODE PRECOCE .....	93
LA POLITIQUE COMME PARTIE DE LA CHARIA .....	94
LA COLONISATION ET LA NAISSANCE DES MOUVEMENTS ISLAMIQUES MODERNES.....	96
DU PANISLAMISME VERS LE DHJADISME.....	99
LES RACINES DU DJIHADISME ET SA NAISSANCE .....	99
LES PIONNIERS DE L'IDEE DE DJIHADISME.....	101
VIVRE L'ISLAM DANS UNE SOCIETE LIBRE .....	102
REFERENCES.....	103
<b>9. L'ISLAM ET L'ECONOMIE DE MARCHÉ LIBRE : SONT-ILS COMPATIBLES ? .....</b>	<b>104</b>
LES FONDEMENTS DE L'ISLAM ET DE L'ECONOMIE DE MARCHÉ LIBRE NE SONT PAS INCOMPATIBLES.....	104
<i>Le libre choix et la motivation du profit.....</i>	<i>104</i>
<i>L'État de Droit et le contrat.....</i>	<i>106</i>
<i>La concurrence.....</i>	<i>108</i>
EXPLIQUER LA DEVIATION DE LA TRADITION PRO-MARCHE DE L'ISLAM.....	108
<i>La mauvaise interprétation des principes islamiques.....</i>	<i>108</i>
<i>La colonisation et le socialisme .....</i>	<i>110</i>
<i>La fausse libéralisation .....</i>	<i>111</i>
CONCLUSION.....	112
RÉFÉRENCES.....	113
<b>10. LA FINANCE ISLAMIQUE : ENTRE LA REALITE ET L'IDEAL.....</b>	<b>113</b>
INTRODUCTION .....	113
LA FINANCE ISLAMIQUE : UN PANORAMA .....	114
LES ORIGINES DE LA FINANCE ISLAMIQUE : LA CHARIA .....	116
L'IDEAL DE LA FINANCE ISLAMIQUE.....	117

LA REALITE PREND LE PAS SUR L'IDEAL.....	118
RAMENER LA FINANCE ISLAMIQUE SUR LA BONNE VOIE .....	119
CONCLUSION.....	121
RÉFÉRENCES.....	122
<b>À PROPOS DE L'IEA.....</b>	<b>124</b>

## LES AUTEURS

### Mustafa Acar

Mustafa Acar est professeur d'économie à l'Université N. Erbakan de Konya, en Turquie. Il a obtenu une licence en économie à l'Université technique du Moyen-Orient, à Ankara (1986), et une maîtrise (1996) et un doctorat d'économie (2000) à l'Université Purdue. Il a été président de département et doyen de l'université de Kirikkale et recteur de l'université d'Aksaray. Il a publié de nombreux articles dans des revues académiques, nationales et internationales, a écrit 14 livres, en a traduit 12, et a contribué à 37 chapitres de livres collectifs.

### Souad Adnane

Souad Adnane est une ancienne élève de Fulbright. Elle détient une maîtrise en politiques publiques, axée sur la question des femmes, à l'Université George Washington. Elle est cofondatrice et membre active du Centre arabe pour la recherche scientifique et les études humaines, groupe de réflexion libéral basé au Maroc. Elle est également membre du conseil d'administration du Network for Liberty d'Istanbul, dont la mission est d'explorer les principes et les valeurs d'une société libre dans le monde musulman. Elle a travaillé pendant sept ans dans le secteur du développement, avec différentes ONG internationales, en coordonnant des projets visant à l'autonomisation des femmes et des populations vulnérables.

### Azhar Aslam

Azhar Aslam est un membre fondateur du Network for Liberty d'Istanbul et directeur général de la Fondation EO Vision 21, une ONG basée au Pakistan. Il y dirige un programme ayant pour mission d'éradiquer l'analphabétisme au Pakistan. Il écrit également sur les questions islamiques, ainsi qu'il a pu le faire par le passé pour l'Institute of Economic Affairs.

### Hasan Yücel Başdemir

Hasan Yücel Başdemir est professeur agrégé de philosophie islamique à l'Université Yildirim Beyazit d'Ankara, en Turquie. Il est membre du conseil d'administration de l'Association for Liberal Thinking (ALT) en Turquie, rédacteur en chef des Liberte Publications d'ALT et il coordonne le Centre d'études sur la religion et la liberté d'ALT. Il est l'auteur de : *Ethical Foundations of Liberalism* (Liberte, 2009), ainsi que de *The Problem of Definition of Knowledge in Contemporary Epistemology* (Hitit Kitap, 2010), et a édité *Religious Freedom and Laicism in Turkey* (Liberte, 2011). Ses intérêts de recherche portent sur la pensée politique islamique, la liberté religieuse, les liens entre l'éthique et la politique, et enfin l'épistémologie comparée.

### Kathya Berrada

Kathya Berrada est associée de recherche au Arab Center for Scientific Research and Humane Studies, un groupe de réflexion basé au Maroc. Avant de rejoindre ce centre, Kathya a travaillé

pour des agences de notation et des cabinets de conseil en France, en Belgique et au Maroc. Kathya est titulaire d'une maîtrise en commerce à la Graduate Business School de Grenoble. Elle poursuit actuellement un doctorat en économie.

### **Nouh El Harmouzi**

Nouh El Harmouzi est titulaire d'une licence en études commerciales et d'une maîtrise et d'un doctorat en économie, à l'Université Paul Cézanne, dont le sujet de thèse était : *Croyances, institutions et performances économiques : le cas des pays arabo-musulmans*. Il est rédacteur en chef de [www.minbaralhurriyya.org](http://www.minbaralhurriyya.org), un site d'actualités et d'analyses en langue arabe, et il enseigne à temps partiel à l'Université Ibn Toufail de Kenitra, au Maroc. Depuis 2013, il est le directeur du premier think tank démocrate-libéral créé au Maroc, l'Arab Center for Scientific Research and Humane Studies ([www.arab-csr.org](http://www.arab-csr.org)).

### **Maslee Malik**

Maslee Malik a étudié à l'Université Al-Bayt en Jordanie (1994) et a obtenu son diplôme dans le domaine du *fiqh* et de l'*usul al-fiqh*. Sa maîtrise dans le même domaine est de l'Université de Malaisie et il a obtenu son doctorat en sciences politiques à l'Université de Durham. Il est actuellement professeur adjoint à la Faculté de la connaissance islamique et des sciences humaines de l'Université islamique internationale de Malaisie, à Kuala Lumpur.

### **Youcef Maouchi**

Youcef Maouchi est le directeur de l'Institute for Economics Studies, Europe. Il est titulaire d'un doctorat en économie de l'Université Aix-Marseille en France. Il a été enseignant-chercheur à l'Université d'Aix-Marseille, maître de conférences en finance islamique au sein du programme de coopération juridique et commerciale avec le monde arabe de la faculté de droit d'Aix-Marseille, et enfin maître de conférence en économie à la Kedge Business School. Il a également travaillé comme assistant de recherche pour le projet francophone UnMondeLibre.org d'Atlas Network.

### **Hicham El Moussaoui**

Hicham El Moussaoui a obtenu son doctorat en économie en 2008 à l'Université Paul Cézanne (Aix-Marseille III). Depuis 2009, il est professeur adjoint en économie à l'université Sultan Moulay Slimane, au Maroc. Il a rejoint l'Atlas Foundation for Economic Research en 2008, où il est l'éditeur de [www.libreAfrique.org](http://www.libreAfrique.org), un projet francophone pour défendre les idées de liberté en Afrique.

### **M. A. Muqtedar Khan**

M. A. Muqtedar Khan est professeur agrégé au Département de science politique et de relations internationales de l'Université du Delaware. Il a obtenu son doctorat en relations internationales, philosophie politique et pensée politique islamique à l'Université de Georgetown en mai 2000. Il a fondé le programme d'études islamiques à l'Université du Delaware et a été son premier directeur de 2007 à 2010. Dr Muqtedar Khan est un ancien membre de l'Institute for Social Policy

and Understanding. Il était un membre non-résident de la Brookings Institution (2003-8) et un membre du Alwaleed Center de l'Université de Georgetown (2006-7). Il a été le président, le vice-président et le secrétaire général de l'Association of Muslim Social Scientists.

### **Bican Şahin**

Bican Şahin est professeur agrégé de sciences politiques à l'Université Hacettepe d'Ankara. Il a obtenu son doctorat à l'Université du Maryland, College Park, États-Unis, en 2003. Il est le président de la Freedom Research Association, un groupe de réflexion libéral basé à Ankara.

### **Linda Whetstone**

Linda Whetstone est présidente du Network for a Free Society et membre du conseil d'administration de l'Atlas Network, de l'Institute of Economic Affairs, de la Société du Mont-Pélerin et du Network for Liberty d'Istanbul. Elle travaille avec des think tanks du monde entier qui font la promotion du marché libre, avec une attention particulière auprès de ceux qui sont établis dans des pays majoritairement musulmans.

### **Atilla Yayla**

Atilla Yayla est professeur de théorie sociale et politique à l'université de Halic, à Istanbul en Turquie. Il a été le fondateur de l'Association for Liberal Thinking, le premier mouvement intellectuel libéral classique dans le monde islamique. Il est le chroniqueur en chef du quotidien Yeni Yuzyil.

## **PRÉFACE**

Tout au long de l'histoire humaine, des chefs religieux, des philosophes, des savants, des universitaires, des chefs vénérés de la communauté et des citoyens ordinaires ont essayé de créer un monde meilleur dans lequel la communauté humaine pourrait se développer et s'épanouir. Ils l'ont fait de diverses manières : par exemple, à travers la religion, la philosophie, la tradition et le droit. Prévenir le despotisme, le totalitarisme, l'injustice et l'abus des droits inhérents des

individus a souvent été considéré comme une priorité par les religions et par la plupart des philosophes.

Tout au long de l'histoire des sociétés islamiques, la charia a constitué le cadre principal de la vie socio-économique et même politique des peuples islamiques. Au cours de l'âge d'or de l'Islam (800-1200 après J.-C.), la charia semblait toujours compatible avec une société libre, et c'était là l'expérience dont pouvaient se servir les communautés musulmanes. L'émergence d'un climat intellectuel pluraliste, la croissance de plusieurs écoles de pensée dans les sociétés islamiques, en théologie et en jurisprudence, les réalisations scientifiques en chimie, en médecine, en agriculture, en musique, en poésie, en philosophie et en astronomie, ainsi que le développement du commerce, allait de pair avec le rapprochement des musulmans avec les sociétés non-musulmanes. Ce contexte, permettant la promotion et la protection des droits de propriété à la lumière de l'engagement économique des musulmans avec d'autres traditions anciennes, a conduit à la création d'entreprises respectées et bien accompagnées.

Les principes légaux et juridiques de la loi islamique reconnaissent la liberté et les droits individuels (ainsi que la responsabilité des individus) dans une société qui fournit un contexte approprié pour le travail d'un pouvoir judiciaire indépendant et pour la défense des droits individuels par les tribunaux.

L'Islam soutient la liberté de mouvement et, en principe, il ne reconnaît pas les frontières entre les sociétés islamiques. L'Islam partageait ces caractéristiques avec d'autres systèmes juridiques et d'autres religions progressistes dans le monde et il promouvait aussi les affaires et le commerce avec tous les non-musulmans.

Les musulmans constituent un segment important de la communauté humaine, représentant 23 % de la population mondiale, dans 54 pays islamiques. Il y a un grand besoin de promouvoir la prospérité et un bien-être accru dans les sociétés musulmanes. Cela ne se produira que si les musulmans réfléchissent à l'âge d'or de leur histoire, où la liberté et la coexistence avec d'autres communautés existaient dans un climat intellectuel pluraliste, et s'ils en tirent les bonnes leçons. Ce livre est une occasion excellente, unique et précieuse pour les intellectuels, les militants de la société civile (y compris les étudiants des universités), les journalistes et les gens ordinaires qui veulent comprendre les fondements d'une société libre et leur compatibilité avec les traditions et les idées islamiques. Je suis sûr qu'il sera très utile pour ceux qui promeuvent la liberté dans les pays où ces principes ne sont pas bien compris. Je voudrais particulièrement encourager les lecteurs musulmans à le lire attentivement afin de développer leur connaissance des principes islamiques, pour qu'ils puissent comprendre plus clairement la cohérence des valeurs de la société libre avec la charia islamique. De plus, ce livre sera utile aux non-musulmans qui souhaitent comprendre la richesse de la pensée islamique, surtout compte tenu du nombre de musulmans qui vivent dans les pays occidentaux et qui sont parfois perçus comme une menace. De ce point de vue, ce livre est publié à un moment crucial dans l'histoire du monde et, s'il est correctement compris et promu, il peut aider à établir un monde meilleur dans lequel la communauté humaine pourra se développer et s'épanouir.

M. Abul Ahrar Ramizpoor

*Ancien chargé de cours à l'Université de Kaboul et coordinateur général de l'Afghanistan Economic and Legal Studies Organization (AELSO).*

*Membre fondateur du Network for a Free Society, à Istanbul.*

Kaboul, Afghanistan

Avril 2016

Les opinions exprimées dans ce livre sont, comme toutes les publications de l'IEA, celles de l'auteur et non celles de l'Institut (qui n'a pas de position en tant qu'organisation), de ses administrateurs, des membres de son conseil scientifique ou ses cadres supérieurs. À quelques exceptions près, telles que la publication de conférences, toutes les monographies de l'IEA sont évaluées à l'aveugle par des pairs, processus dans lequel interviennent au moins deux universitaires ou chercheurs experts dans le domaine.

## **REMERCIEMENTS**

Plusieurs chapitres de ce livre ont été développés à partir des présentations faites lors des conférences annuelles organisées par le Network for Liberty d'Istanbul, dont la mission est d'explorer et de promouvoir les principes et les valeurs d'une société libre dans le monde musulman (<http://istanbulnetwork.org/>).

## **TABLEAUX, GRAPHIQUES ET ENCARTS**

Tableau 1 – Indice mondial de l'innovation 2014 : les trois meilleurs scores et sélection d'États-membres de l'OCI

Tableau 2 – Données de l'indice mondial d'écart entre les sexes (IMES) pour les pays sélectionnés de la région ANMO

Graphique 1 – Performance des États-membres de l'OCI sélectionnés en termes d'IDH et trois meilleurs scores (2015)

Graphique 2 – Participation des hommes et des femmes à la population active dans la région ANMO

Encart 1 – La division entre chiites et sunnites

## 1. Introduction

**Kathya Berrada et Nouh El Harmouzi**

En juillet 2014, dans une mosquée irakienne, Abu-Bakr al-Baghdadi, le chef de Daesh, s'est présenté de lui-même comme le calife et le commandant des croyants. Suite à cette annonce, les notions de « calife », de « califat » et de « charia » ont été examinées avec la plus grande attention par les médias occidentaux. Bien que ces termes puissent paraître étrangers en Occident et qu'ils puissent se voir associés à l'horreur et à la violence, ils sont très familiers dans le monde musulman. En effet, ces termes ont d'abord été utilisés pour décrire les autorités supérieures dans les États islamiques théocratiques du passé. Théologiquement et historiquement, le terme de «

calife » se réfère au commandant des croyants dans un État islamique (ou califat), investi de la responsabilité de faire appliquer la charia. La charia elle-même est définie de manière générique comme un système de droit déterminant les devoirs islamiques des individus depuis leur naissance jusqu'à leur mort. Les ordonnances de la charia sont issues du Coran, de la tradition du prophète, de l'analogie et du consensus.

La compréhension et l'application de la charia est au cœur d'un important débat dans le monde islamique, entre les musulmans conservateurs et les juristes d'un côté, et les réformistes de l'autre. Les juristes musulmans tendent à considérer la charia comme un ensemble déterminé de règles divines qui transcendent le temps et l'espace. Il est important de noter que, quoique les juristes de tendance conservatrice soutiennent l'application de la charia, ils s'opposent généralement à l'usage de la violence dans la poursuite de cet objectif, tandis que les factions djihadistes soutiennent l'application de la force et de la violence pour établir un califat et appliquer rigoureusement la charia. Les réformistes, de l'autre côté, considèrent que les règles dépendent du temps et du lieu et qu'en tant que telles, les prescriptions permanentes et les règles éternelles n'ont aucun sens. Les réformistes sont également d'avis que la charia telle que nous la connaissons n'est pas de nature divine ; elle n'est que la compréhension des fondements islamiques faite par des juristes du passé, selon les considérations historiques qui étaient celles du lieu et de l'époque dans laquelle ils vivaient. Bien que la plupart des réformistes pensent que les lois ne peuvent être permanentes, ils soutiennent que les valeurs et les normes morales le peuvent. Aussi, ils appellent à une compréhension de la charia du point de vue de la vertu plutôt que du point de vue du droit.<sup>1</sup>

Pour être plus nuancé, il faut dire que le mouvement réformiste au sein du monde islamique ne peut pas être considéré comme un groupe uniforme et que des principes divers et variés animent le travail des différents réformistes. En outre, les mouvements réformateurs sont loin d'être une chose nouvelle dans la tradition islamique. Averroès, le juriste et philosophe andalou du XII<sup>e</sup> siècle, est l'un des premiers penseurs islamiques qui ait cherché à réformer la compréhension religieuse qui dominait en son temps. Et en effet, Averroès, que Saint Thomas d'Aquin appelait « le Commentateur » à cause des larges commentaires qu'il avait laissés sur l'œuvre d'Aristote, est une figure centrale pour comprendre la bataille intellectuelle que se mènent les conservateurs et les réformistes dans le monde musulman. En parfaite opposition avec les idées de son temps, Averroès prenait parti pour la raison et la philosophie. Selon lui, les vérités peuvent être approchées par le moyen de l'analyse rationnelle. Tout en acceptant l'idée de la révélation, il cherchait à harmoniser la religion avec la philosophie sans éluder leurs différences. Averroès considérait également que si le Coran contenait des vérités supérieures, il ne fallait pas l'entendre de manière purement littérale.

#### Encart 1 – La division entre sunnites et chiïtes

Les origines de la division entre les musulmans sunnites et chiïtes remontent à l'histoire ancienne et proviennent des désaccords autour de la question de savoir à qui échoit l'autorité du prophète Mahomet. En effet, un schisme s'est produit à la mort du prophète Mahomet, en 632, provoquant une querelle à propos de sa succession. Cette dispute s'est matérialisée par la

<sup>1</sup> Une autre division entre musulmans, dont on fait grand cas en Occident sans bien la comprendre, est celle entre les sunnites et les chiïtes. Celle-ci n'est pas importante dans le cadre de notre travail, mais puisqu'elle est si souvent mentionnée, nous la discutons dans l'encart 1.

Commented [ML1]: This is box 1.

Bataille de Siffin et s'est grandement intensifiée après la Bataille de Kerbala, au cours de laquelle Hussein, le petit-fils du prophète, a été tué ainsi que sa famille.

Tout au long de l'époque médiévale, une hostilité rampante a continué entre les sunnites et les chiites et ce qui avait commencé comme une dispute politique au sujet d'une succession s'est transformé en une opposition sur la jurisprudence et les interprétations religieuses.

De nos jours, la vaste majorité des musulmans sont sunnites, tandis qu'une minorité significative (environ 10 à 15 %) est chiite. Les chiites sont principalement concentrés en Iran, en Irak, en Azerbaïdjan, au Liban, au Bahreïn et au Yémen, mais des communautés chiites de taille significative se retrouvent partout à travers le monde musulman.

Au cours des révoltes post-révolutionnaires dans le monde arabe, et notamment dans des pays comme l'Irak, le Bahreïn et le Royaume d'Arabie Saoudite, la question de l'hostilité et de la rivalité entre les sunnites et les chiites a refait surface, causant des morts de part et d'autre.

La crainte de voir l'émergence d'un « croissant chiite » a été exprimée par des hommes politiques de certains pays à majorité sunnite. Toutefois, cette peur de l'idée d'une solidarité chiite contre les sunnites ne se trouvera peut-être pas justifiée, car l'appartenance au camp des sunnites ou des chiites n'a jamais été le facteur déterminant de l'identité politique des individus. Les facteurs économiques, sociaux, nationalistes ou tribaux ne peuvent être ignorés et se trouveront peut-être plus nuisibles à la région que l'opposition entre sunnites et chiites.

Le combat d'Averroès en faveur de la philosophie et de la raison est devenu celui de nombreux penseurs musulmans qui, à des époques variées de l'histoire, ont eu leurs propres problèmes à résoudre. Au IX<sup>e</sup> siècle, par exemple, l'œuvre du penseur égyptien Rifa'a al-Tahtawi a principalement été centrée sur la réconciliation entre les civilisations islamique et chrétienne. Ses écrits insistent sur la nécessité d'accepter les changements inhérents aux sociétés modernes. L'œuvre d'al-Tahtawi a eu un fort impact sur le mouvement moderniste islamique et, plus particulièrement, sur Mohamed Abduh. Penseur musulman influent, Abduh soutient que l'Islam encourage ses croyants à se détacher des interprétations de leurs ancêtres et des juristes de l'ancien temps et à s'engager plutôt dans l'étude active afin de rester en phase avec l'évolution des époques.

Une nouvelle époque et de nouveaux défis ont donné naissance au XX<sup>e</sup> et au XXI<sup>e</sup> siècle à une nouvelle génération de musulmans réformistes, qui ont été capables d'utiliser les outils fournis par la science sociale moderne pour analyser et remettre en cause les dogmes religieux. Nommé par le *Time Magazine* parmi les 100 personnes les plus influentes en 2005, Abdolkarim Soroush représente assurément cette nouvelle génération de musulmans réformistes. Son travail se base sur une distinction claire entre la « religion » et la « compréhension de la religion », de même qu'entre les aspects « essentiels » et « accidentels » de la religion. Soroush est un grand défenseur de la liberté religieuse, entendue comme la capacité d'accepter ou de rejeter la foi, un sujet qui reste très controversé dans le monde islamique.

Faisant écho au travail des réformistes, les acteurs de la société civile ont également accompli dans le monde musulman de grands efforts pour passer de perspectives théoriques de réforme à des changements pratiques dans la vie sociale et économique. L'un des sujets qui a grandement préoccupé les acteurs de la société civile dans les pays à dominante musulmane est celui des droits

des femmes. À la vérité, une interprétation conservatrice de l'Islam, jointe aux structures et aux mentalités tribales, a eu un impact négatif sur la place des femmes dans la société. Des penseurs, des intellectuels et des acteurs de la société civile ont, à travers le monde musulman, réclamé une interprétation plus libérale de la religion, qui permettrait aux femmes d'assumer un rôle plus actif dans la sphère politique, sociale et économique. Shirin Ebadi, récipiendaire du Prix Nobel de la Paix, est sans aucun doute une figure centrale dans le combat pour les droits des femmes dans son pays, l'Iran, et à travers tout le monde musulman. Ebadi soutient que ce n'est pas la religion qui assujettit les femmes, mais les principes rabougris de ceux qui souhaitent leur asservissement.

En complément des réformes purement théologiques et des changements sociétaux, la promotion de la liberté économique dans les pays à dominante musulmane est cruciale pour encourager le développement et améliorer la vie de centaines de millions de personnes. Malgré le fait que l'Islam est plutôt favorable aux activités entrepreneuriales, les pays à dominante musulmane ne se classent pas bien généralement dans les comparaisons internationales sur la liberté économique et la compétitivité. L'interventionnisme d'États obèses et intrusifs, de même qu'un cadre légal rigide et un haut niveau d'imposition, ont eu un impact néfaste sur la performance économique de nombreux pays musulmans.

Les interprétations conservatrices de l'Islam et un État étendu et centralisé ont affecté négativement la manière avec laquelle les musulmans comprennent la liberté économique. Mais cela ne doit pas masquer le travail de penseurs musulmans de l'ancien temps. En effet, dès le XIV<sup>e</sup> siècle, le penseur musulman Ibn Khaldoun défendait l'économie libre et la liberté de choix. On lui doit l'idée selon laquelle afin de maximiser à la fois ses revenus et ses niveaux de satisfaction, un homme doit être libre de travailler à ce que ses dons, ses talents, ses capacités et ses connaissances le rendent capable. Par ailleurs, Ibn Khaldoun se prononçait fortement contre la tendance des gouvernements à confisquer ou à affecter négativement la propriété privée de quelque manière que ce soit. Selon Ibn Khaldoun, l'intervention arbitraire d'un gouvernement sur la propriété privée d'un homme décourage le travail. Aussi considère-t-il l'expropriation comme contre-productive pour quelque gouvernement que ce soit, car c'est une forme d'oppression, et l'oppression cause la ruine des sociétés. Les mots d'Ibn Khaldoun sont encore plus pertinents aujourd'hui, compte tenu du contexte économique des pays musulmans.

Défendre une compréhension libérale de l'Islam ne signifie pas ignorer la riche tradition philosophique de l'Islam, sa pensée et sa jurisprudence. Il est possible de célébrer l'esprit de la tradition intellectuelle islamique tout en ouvrant les bras aux idées nouvelles. Dans une lettre adressée aux moines du monastère de Sainte-Catherine sur le Mont Sinaï, le prophète Mahomet édictait une charte des privilèges, qui incluait des clauses sur plusieurs aspects relatifs aux droits de l'homme, à la protection des chrétiens, à la liberté de la foi et de circulation, au droit de choisir ses juges, à la liberté de posséder et de conserver des biens, enfin au droit d'être protégé lors de guerres. C'est là, en effet, l'esprit qui doit être ravivé et qui doit pouvoir se développer à la lumière des concepts modernes qui dominent dans de nombreux États modernes, comme les droits humains universels et la démocratie.

### **La contribution des auteurs**

Ranimer cet esprit islamique tout en acceptant de s'adapter aux temps modernes est une nécessité, en particulier à la vue du contexte compliqué dans lequel est actuellement l'Islam, cette religion se trouvant associée à la violence, au terrorisme et aux idées rétrogrades. Ce livre est une tentative entreprise par un groupe de chercheurs islamiques pour promouvoir une

compréhension libérale de l'islam. Les auteurs étudient divers principes, ayant trait à l'économie, aux droits des femmes, à la signification du djihad et à bien d'autres sujets.

Des termes comme « État islamique » et « califat » ont été très largement employés dans les différents médias et leur utilisation ambiguë nous pousse à examiner un problème profond : en tant que religion, l'islam peut-il être séparé de la politique et être compatible avec la liberté économique, sociale et politique ?

Ainsi que le suggèrent Atilla Yayla et Bican Şahin, les auteurs du deuxième chapitre de ce livre, il existe deux réponses à cette question : l'islamisme fournit une réponse, l'islam libéral en fournit une autre. Selon le premier, l'islam est un système global qui s'étend à la fois sur les domaines public et privé et, de ce point de vue, l'islam ne peut être dissocié de la politique. Cette position rejette le choix personnel et son équivalent dans la sphère politique, à savoir la démocratie. Un État fondé sur un tel principe contrôle chaque aspect de la vie et ne laisse aucune place pour la liberté civile, le pluralisme et le droit des minorités.

La deuxième réponse, plus raffinée que la première, est celle que fournissent les musulmans libéraux, qui soutiennent soit que l'islam et la démocratie libérale sont intrinsèquement compatibles, soit que l'islam reste souvent pour le moins silencieux sur les questions relatives à la vie des communautés musulmanes.

Atilla Yayla et Bican Şahin font remarquer que la première approche s'est imposée à travers le monde islamique. Tandis que la civilisation islamique s'est épanouie à l'époque où elle entretenait un dialogue avec les autres civilisations, elle s'est mise à décliner en s'isolant. Parfois, un certain sentiment d'infériorité, au point de vue politique et économique, par rapport aux autres pays occidentaux, a poussé les musulmans à s'accrocher à une identité dérivée de leur religion et à rejeter les autres philosophies du monde. Plusieurs facteurs historiques ont également contribué à cette sclérose intellectuelle, comme le suggère Mustafa Acar dans le troisième chapitre de ce livre. L'un des facteurs politiques et historiques identifiés par Acar est l'invasion mongole du monde musulman au cours du XIII<sup>e</sup> siècle. L'échec des novateurs-rationalistes dans leur opposition contre les traditionalistes, au Moyen Âge, est un autre facteur. Celui-ci, parfaitement bien documenté, correspondait à l'affrontement entre deux points de vue et deux mentalités, dont on se réfère par les termes d'*Ahl al-Ra'y* et d'*Ahl al-Hadith*.

On ne peut s'attendre à une résolution rapide de cette situation. Atilla Yayla et Bican Şahin défendent l'adoption d'interprétations dynamiques de l'islam et l'examen des problèmes contemporains. Ils mettent également l'accent sur le besoin d'établir un système dans lequel les individus et les groupes qui souscrivent à des philosophies différentes peuvent cohabiter harmonieusement et pacifiquement. Mustafa Acar, d'un autre côté, insiste sur le besoin de retourner à l'histoire de la pensée islamique, de la relire et de réexaminer les débats.

C'est à partir d'une telle relecture de la pensée islamique que Maszlee Malik propose dans le chapitre 4 une compréhension plutôt originale de la « protection au-delà de l'État ». Dans ce que Malik appelle une « société bienveillante », les individus sont moins dépendants de l'État, à la fois politiquement et économiquement. En établissant les uns avec les autres des rapports de charité et de justice, ils se rendent interdépendants. En effet, le *zakat* (l'exercice de la charité) et le *waqf* (la terre, la propriété ou l'argent utilisé à des fins charitables) sont deux exemples de protection islamique fondée sur la solidarité de la communauté et sur une intervention minimale de l'État. Le *zakat* et le *waqf* ont existé dans les premiers temps de l'ère islamique, et l'auteur de ce chapitre plaide pour sa transposition intelligente dans notre époque moderne. De cette manière, le *waqf*

est à faire fonctionner dans une structure plus large et plus dynamique qui s'éloignerait beaucoup du paradigme exclusivement spirituel et rituel qui prédomine aujourd'hui. Un système de protection sociale non-étatique, soutient l'auteur, est capable de renforcer la responsabilité individuelle.

Cette notion de responsabilité individuelle est évidemment cruciale pour le développement de toute société. Cependant, il convient de mentionner que les sociétés musulmanes sont qualifiées de collectivistes, et ce trait est souvent indiqué comme étant l'une des raisons expliquant l'échec des musulmans à s'adapter à la modernité.

Dans le cinquième chapitre de ce livre, Azhar Aslam étudie la question de la liberté individuelle du choix et sa relation avec les enseignements islamiques. L'auteur montre que, selon le Coran par exemple, le jour du jugement, les conséquences de nos actions sur Terre (qui prennent la forme d'une récompense ou d'une punition) sont spécifiques à chaque individu. Personne n'est tenu responsable pour les actions d'un autre. La responsabilité présuppose également la liberté du choix, sans laquelle tout jugement devient arbitraire. Si le Coran est plutôt explicite sur l'existence d'une liberté individuelle du choix, comment peut-on expliquer le refus qui est prononcé contre l'exercice de cette liberté ? La condamnation pour apostasie est souvent caractérisée comme la violation la plus sévère de la liberté de choisir ou de rejeter la religion islamique. Azhar Aslam explique, a contrario, que la condamnation pour apostasie n'est pas inhérente aux enseignements islamiques. Cette condamnation s'est plutôt développée dans un contexte politique qui était celui où l'Islam n'était plus considéré comme un système de valeur promouvant la justice et la liberté.

Les droits des femmes représentent un autre ensemble de problèmes politiques qui doivent être pris au sérieux dans le monde musulman. Dans le sixième chapitre, Souad Adnane explique que les normes religieuses et socio-culturelles conditionnent la place des femmes dans le monde musulman. De ce point de vue, l'auteur se fonde sur la forme patriarcale qui prévaut en Afrique du Nord et au Moyen-Orient (ANMO), dans des sociétés qui sont caractérisées par une séparation entre les domaines privé et public qui différencie et forge les rôles des deux sexes. Diverses interprétations religieuses sont souvent mobilisées pour justifier les pratiques culturelles et pour modeler la perception des individus. Cet état de fait se traduit de manière notable par une faible participation féminine dans la sphère politique et économique. Et effectivement, la présence des femmes sur le marché du travail atteint ses niveaux les plus bas au monde dans la région ANMO (25 %, en comparaison d'une moyenne mondiale de 50 %). Toutefois, Souad Adnane précise que l'Islam, en tant que tel, n'est pas hostile à la participation des femmes dans la vie économique de la communauté et que les femmes n'ont besoin d'aucune autorisation pour s'engager dans des transactions commerciales. L'auteur souligne l'importance de la promotion de la liberté économique des femmes dans le monde arabe comme d'un moyen pour améliorer leur statut et permettre conjointement une croissance économique générale. Quoique l'auteur soit d'accord pour dire que les mesures politiques en faveur du marché valorisent la participation économique des femmes, elle précise que leur impact sera limité si elles ne se concentrent pas sur les différences hommes-femmes et si rien n'est fait pour solutionner les inégalités structurelles et modifier les normes socio-culturelles.

Dans le monde musulman, c'est aussi par des considérations socio-économiques et par des interprétations religieuses étriquées que certains justifient la violence utilisée à des fins politiques. Dans le chapitre 7, Muqtedar Khan propose un autre point de vue. Selon l'auteur, le Coran défend ardemment le pardon et la paix. Il ne permet pas l'usage de la force à l'encontre de ceux qui ne s'en servent pas eux-mêmes. L'importance de la paix est également un message clair

dans le Coran, la paix y étant décrite comme le chemin de vie approprié et comme un bien précieux, une récompense à l'exercice de la vertu. De plus, le Coran interdit aux musulmans l'emploi de la violence sauf dans le cas de l'auto-défense ou pour combattre la persécution.

La « rhétorique de la violence » est également analysée dans le chapitre 8. Hasan Yücel Başdemir y explique que l'émergence d'une telle rhétorique s'explique d'abord et avant tout par des facteurs historiques et qu'elle est donc loin d'être inhérente à la religion musulmane. De ce point de vue, l'auteur fait remarquer que l'instauration du califat n'était pas une proposition du Prophète mais découlait du besoin des musulmans d'établir un pouvoir terrestre. Toutefois, des interprétations littérales de l'Islam suggèrent que le califat est la seule institution politique compatible avec la loi islamique. Par conséquent, ce qui n'était qu'une construction historique en est venue à être envisagée par les musulmans comme un modèle prescrit par Dieu. Outre cette première incompréhension, la colonisation, qui a été suivie dans de nombreux pays musulmans par des dictatures laïques, a renforcé les mouvements djihadistes. L'auteur de ce chapitre soulève une question importante : dans quel type de société les musulmans aspirent-ils à vivre ? La réponse à cette question aura une influence majeure sur la vie de millions de personnes dans les pays à majorité musulmane.

Passons au chapitre 9 de ce livre, dans lequel Hicham El Moussaoui défend la compatibilité de l'Islam avec l'économie de marché. El Moussaoui insiste sur le fait que l'Islam est tout à fait favorable au travail et à l'effort productif en vue de produire un profit légal. Il remarque également que le Coran vise à réformer la société en réformant l'individu. En effet, l'Islam fait appel à la moralité et non à la coercition. Dans l'Islam, la notion de liberté s'étend au travail, à la propriété privée et aux choix que chacun peut faire quant à l'utilisation de ses capacités et de ses ressources. Par ailleurs, l'Islam protège la liberté du choix en limitant l'étendue de l'intervention de l'État. Tout en proscrivant le pouvoir monopolistique, l'Islam encourage la concurrence en limitant le contrôle étatique sur les prix. Le Prophète était également sensible aux droits des vendeurs et il était opposé à la fixation des prix, même lors des périodes de pénurie. Cependant, bien que les principes et les enseignements de l'Islam soient tout à fait en faveur de l'économie de marché, l'auteur remarque que des écarts sensibles à ces principes sont tolérés dans les pays à dominante musulmane, à cause principalement d'une interprétation fallacieuse de la religion, de la colonisation, et des orientations socialistes des hommes au pouvoir.

La finance islamique est un autre sujet de nature économique et celui-ci est étudié au chapitre 10. La finance islamique peut être désignée comme la pratique des transactions financières d'une manière qui soit compatible avec les enseignements de l'Islam. Au cœur de la finance islamique se trouvent différents types de contrats qui forment une gamme de produits financiers complexes, lesquels peuvent être classés en deux groupes : les contrats à financement par la dette et les contrats à financement sur fonds propres. Il est souvent rappelé dans l'industrie financière que la différence entre la finance islamique et la finance traditionnelle n'est pas simplement l'affaire de la prohibition de l'intérêt ou de l'interdiction d'investir dans des industries *haram*. Les défenseurs de la finance islamique cherchent à construire une forme de finance qui se distingue de la finance conventionnelle par son approche entrepreneuriale et par une logique d'investissement et de partenariat. L'auteur de ce chapitre rappelle que l'argument le plus fort utilisé par les défenseurs de la finance islamique est l'idée de rapprocher la sphère financière de la sphère réelle.

Toutefois, l'auteur, Youcef Maouchi, fait remarquer que dans la réalité la finance islamique ne correspond pas à ses idéaux fondamentaux. Selon son analyse, après quatre décennies, la finance islamique a échoué à proposer une alternative véritable à la finance traditionnelle. Malgré cela, il

est certain que les banquiers islamiques ont réussi à développer une nouvelle industrie au sein du secteur financier. La finance islamique attire de nouveaux acteurs. Musulmans comme non-musulmans sont davantage attirés par les perspectives financières de la finance islamique que par les attraits d'un système financier radicalement nouveau.

Les auteurs de ce livre alimentent un débat contemporain éminemment utile. Ils aident à clarifier la compréhension que les musulmans peuvent se faire des différents aspects de leur propre foi et à préciser comment les préceptes de cette foi peuvent se rattacher au monde politique. D'un autre côté, ce livre pourra aider les Occidentaux à mieux comprendre la pensée islamique, qui est souvent rejetée comme étant réactionnaire et menaçante. Étant donnée la nature des débats contemporains ainsi que le degré de violence et d'inimitié des groupes religieux dans de nombreuses parties du monde, *Les Fondements islamiques d'une société libre* est une contribution particulièrement opportune.

## **2. Le point de vue du libéralisme classique sur la pensée économique et les conditions sociales et politiques dans le monde musulman**

**Atila Yayla et Bican Şahin**

### **La liberté, la religion et l'Islam**

Dans son essai devenu classique intitulé « Deux conceptions de la liberté » (1969), Isaiah Berlin fait la distinction entre la liberté négative et la liberté positive. D'après la conception négative, les personnes sont libres dans la mesure où elles ne subissent pas l'interférence des autres. De ce point de vue, la liberté signifie l'absence de coercition, afin que les personnes puissent conduire leur vie de la manière dont ils l'entendent. La liberté fournit à l'individu une sphère privée dans laquelle celui-ci est considéré comme libre quelle que soit la réalité de ses décisions. Pour que les personnes soient libres, leurs décisions et/ou leurs actions n'ont pas besoin de correspondre à un mode de vie idéalisé. Le seul critère est qu'ils ne doivent pas porter préjudice à d'autres individus.

Selon la conception positive de la liberté, l'absence de coercition n'est pas une condition suffisante pour déclarer qu'une personne est libre. Les individus libres doivent également avoir les moyens de réaliser les objectifs qu'ils se sont fixés dans la vie. D'après cette conception, à moins qu'une personne dispose des ressources matérielles nécessaires, la liberté de ne pas subir des interférences extérieures, c'est-à-dire la liberté négative, a peu d'importance. En outre, afin qu'une personne soit libre au sens positif du terme, les décisions ou les actions de cette personne doivent correspondre à certains idéaux normatifs. Tout d'abord, ces décisions et ces actions doivent être celles d'un être rationnel. Elles doivent refléter les intérêts véritables de la personne. Des décisions fondées sur des préjugés ou sur des désirs ne conduisent pas à la liberté dans son acception positive. En d'autres termes, une personne n'est libre que lorsqu'elle se trouve libérée à la fois des contraintes physiques ou externes, et des contraintes internes ou psychologiques.

La conception positive de la liberté peut être employée tant par des personnes sans religion que par des croyants. Pour un individu sans religion, par exemple, les personnes peuvent être

qualifiées de libres lorsqu'elles sont capables de résister aux tentations de la culture consumériste. Ainsi, une personne n'est pas libre, dans ce sens, si elle désire acquérir le dernier iPhone alors qu'elle possède un appareil récent en bon état de fonctionnement. Pour un croyant qui souscrit à la conception positive de la liberté, une personne est libre lorsqu'elle suit les vérités éternelles et sait résister à la tentation des plaisirs terrestres. Si une personne cède à la tentation, elle perd sa liberté et peut être considérée comme l'esclave de ses désirs.

En utilisant ces deux conceptions différentes de la liberté, nous pouvons envisager deux sortes différentes de monde libre ou libéral. Dans le premier des deux, qui serait basé sur la conception négative de la liberté, nous aurions un monde dans lequel il y aurait de la place aussi bien pour des modes de vie fondés sur la conception négative de la liberté que pour des modes de vie fondés sur la conception positive. Dans ce monde, la responsabilité de l'État se limite à assurer que les individus ne subissent pas d'interférences extérieures. L'État ne juge pas si les décisions et/ou les actions d'une personne coïncident avec certains idéaux : c'est aux individus à déterminer le genre de vie qu'ils veulent mener. Dans un tel monde, des modes de vie basés sur le concept libéral d'autonomie peuvent cohabiter avec des modes de vie plus traditionnels. Dans le second des mondes libres ou libéraux, celui qui repose sur la conception positive de la liberté, on attend des individus qu'ils mènent un certain genre de vie. Dans ce monde libre ou libéral, tous les individus doivent mener des vies libérales fondées sur le concept d'autonomie, lequel requiert l'évaluation rationnelle constante des différentes alternatives.

Il semblerait que la première sorte de monde libéral, fondé sur une conception négative de la liberté, puisse se montrer plus tolérant envers la religion, dans le sens où il accepterait plus facilement les modes de vie religieux. Pour le dire autrement, une religion qui exalterait la liberté positive ne se présenterait pas nécessairement comme l'ennemie d'une société organisée sur le principe de la liberté négative. Il existe une différence entre la liberté positive exercée comme une doctrine éthique et l'adoption de la liberté positive comme fondement de l'organisation d'un État.<sup>2</sup> Un système politique fondé sur une conception négative du libéralisme peut s'accommoder de divers modes de vie religieux, pourvu que ces religions acceptent cette valeur libérale particulière qu'est la liberté individuelle de conscience. (Kukathas, 2003).

La faculté qui nous montre ce qui est bien ou mal dans la conduite de notre vie peut être appelée la conscience. Pour reprendre les termes d'Adam Smith, c'est notre « conscience » qui nous empêche constamment d'agir en opposition à ce que nous croyons être le bien. Lorsque nous l'écoutons et que nous suivons sa voix, nous sommes habités par la rectitude et l'intégrité ; lorsque au contraire nous la repoussons, nous sommes assaillis par les remords. Par la faiblesse de notre volonté ou l'effet d'un facteur externe comme une contrainte physique et/ou psychologique, nous échouons parfois à obéir aux ordres de notre conscience. Que dans la pratique nous nous soumettions à notre conscience ou que nous manquions à la suivre, nous n'en restons pas moins convaincu qu'elle doit être en tout temps écoutée. Ainsi, la conscience représente le trait distinct des êtres humains. Sous ce point de vue, il est dans l'intérêt premier des êtres humains qu'ils soient capables de mener leur vie en accord avec les injonctions de leur conscience. C'est ce que la liberté de conscience veut dire. Quelles que soient leurs croyances les individus ont un intérêt premier à vivre en accord avec leur conscience. Si cette proposition est vraie, nous avons besoin de la liberté négative ou de la tolérance. (Şahin, 2010).

---

<sup>2</sup> Pour une étude détaillée de la distinction entre les aspects politique et éthique du libéralisme, voir Waldron (2004).

Un monde libre ou libéral qui serait fondé sur une interprétation particulière de la liberté positive, à savoir sur l'autonomie libérale, offrirait un monde qui, de l'autre côté, pourrait ne pas s'accommoder de certains modes de vie fondés sur des compréhensions différentes de la liberté positive (par exemple, de certains modes de vie religieux). En d'autres termes, cette représentation de la liberté considère le libéralisme comme une doctrine éthique et, par conséquent, elle ne peut s'accommoder qu'avec ceux qui épousent les principes éthiques de ce mode de vie libéral. Cette conception doit inévitablement entrer en conflit avec certaines formes de religion.<sup>3</sup>

### **En tant que religion, l'Islam peut-il être séparé de la politique ?**

La question déterminante, en ce qui concerne la religion et sa relation à la sphère publique, est celle de savoir si la religion est un système éthique ou un système politique, ou les deux à la fois. Au niveau théorique, nous pouvons dire que si la religion n'est qu'un système éthique qui prescrit à ses partisans un certain mode de vie, alors elle peut exister dans un monde libre ou libéral fondé sur les principes du libéralisme politique. Mais si une religion est à la fois un système éthique et un système politique dans lequel les positions éthiques sont mises en pratique, alors elle ne peut pas s'accommoder d'un monde libre ou libéral fondé sur une conception négative de la liberté. La réponse à la question de savoir si l'Islam est uniquement un système éthique ou s'il est à la fois un système éthique et un système politique déterminera également si oui ou non l'Islam est compatible avec un monde libre ou libéral. Schématiquement, il y a deux réponses à cette question : les islamistes en fournissent une première, les musulmans libéraux une autre.

Les islamistes sont ceux qui considèrent que l'Islam n'apporte pas seulement à ses partisans un système éthique sur la base duquel ils puissent atteindre le bonheur dans ce monde et dans l'au-delà, mais qu'il renferme également un système politique par lequel les principes de l'Islam seront mis en application. Du point de vue des islamistes, il n'existe aucune distinction en Islam entre la sphère privée et la sphère publique. Cette conception rejette le choix personnel et son équivalent dans la sphère politique, à savoir la démocratie. Comme l'a affirmé de manière lapidaire le fameux islamiste du continent indien, Sayyid Abul Ala Maududi (1903-79) (1985: 30) : « *Dans un État [islamique], personne ne peut considérer une quelconque partie de ses affaires comme privées et personnelles* ». Un autre islamiste célèbre, l'Égyptien Sayyid Qutb (1906-66), abonde dans le sens de Maududi et affirme : « *Si on demande 'l'intérêt des individus ne devrait-il pas être le principe guidant leur existence ?', alors nous devons nous référer une nouvelle fois à la question et à la réponse qui sont au cœur de l'Islam : 'De Dieu ou de toi, qui possède la connaissance ?' 'Dieu a la connaissance, tu as l'ignorance.'* » (cité par Tripp, 1994 : 169).

Comme le défend Vali Nasr (2005 : 16), « *l'idéologie islamiste [...] défend l'instauration d'un État islamique utopique dont la souveraineté serait théoriquement investie en Dieu. Ce souhait est fondé sur une interprétation étroite de la loi islamique et promeut une forme autoritaire et antilibérale de politique, laissant peu de place pour les libertés civiles, le pluralisme culturel, les droits des femmes et des minorités, et la démocratie.* » Dans ce sens, il n'est pas inconvenable de dire que l'islamisme est une idéologie globale qui agrège les sphères éthique et politique et que l'État, lui-même fondé sur cette idéologie, est chargé d'assurer le contrôle dans chacun des aspects de la vie (Qutb, 1953 ; Maududi, 1985). Dans la mesure où des théoriciens islamistes comme Maududi et Qutb effacent

---

<sup>3</sup> Pour citer un exemple, lorsqu'en suivant une approche de la liberté positive on considère que chaque enfant doit recevoir le même niveau d'éducation par l'État afin d'égaliser les opportunités, il est probable que la liberté qu'ont les familles d'éduquer leurs enfants s'en trouvera restreinte.

la division entre la sphère publique et privée et subordonnent l'individu au collectif, l'islamisme peut même être considéré comme une forme de totalitarisme (Esposito, 1998) et, en tant que tel, se présenter comme incompatible avec un monde libre ou libéral.<sup>4</sup>

Dans notre présentation de la réponse que les musulmans libéraux fournissent, nous suivons l'analyse de Leonard Binder (1988). Binder fait la distinction entre deux sortes de *libéralisme islamique* ou d'*Islam libéral* (pages 24-44), bien que, pour différentes raisons, chacune de ces deux approches concluent que l'Islam est compatible avec l'ordre démocratique libéral. Au sein de la première branche du libéralisme islamique, on trouve deux justifications de l'intégration d'un système politique démocratique et libéral dans une société musulmane. Premièrement, un système démocratique et libéral s'accorde avec l'esprit général de l'Islam, qui tolère la diversité, comme le suggère ce propos du Prophète Mahomet : « *la différence d'opinion au sein de ma communauté est un signe de la grâce de Dieu* ». Deuxièmement, l'Islam reste extrêmement silencieux concernant l'organisation politique de la société des musulmans. Aussi, en l'absence de règles spécifiques au-delà de l'institution de la *choura* (la concertation ou le conseil) sur les questions politiques, le premier groupe de libéraux islamiques considèrent que les musulmans peuvent faire le choix d'un ordre démocratique et libéral plutôt que d'arrangements politiques alternatifs.

Cependant, dans la seconde branche du libéralisme islamique, c'est par des références précises qu'est défendue la compatibilité de l'Islam avec l'ordre démocratique et libéral. Ces libéraux musulmans se rapportent à « *une législation explicite, comme les dispositions coraniques en faveur du conseil, ou le rejet de l'exercice d'une autorité souveraine de l'homme sur l'homme, ou les dispositions de la charia (la loi islamique) sur l'«  
élection» du calife (le leader islamique), ou encore les mots des hadiths (les actes et les paroles du Prophète Mahomet) concernant l'égalité entre les croyants* » (Binder, 1988 : 244). Comme l'explique l'un des représentants de cette seconde approche : « *l'Islam libéral est une branche, une école de l'Islam qui met l'accent sur l'émancipation humaine et la liberté à l'intérieur de l'Islam.* » (Masmoudi, 2003 : 40). Aussi, ces musulmans libéraux commencent par rappeler l'un des enseignements fondamentaux de l'Islam : « *Nulle contrainte en religion !* ». Les mots-clés de cette seconde version du libéralisme islamique sont : *hurriya* (liberté), *adl* (justice), *choura* (consultation) et *ijtihad* (interprétation rationnelle) (Masmoudi, 2003).

Bien que la position des libéraux musulmans soit compatible avec l'ordre démocratique et libéral, elle n'est pas dominante dans le monde musulman. Au contraire, c'est la position islamiste qui s'est le mieux imposée. Dans les pages qui vont suivre, nous allons examiner les raisons à cela et nous chercherons à défendre les valeurs libérales qui se trouvent à l'intérieur de la pensée islamique en matière sociale, économique et politique.

### **La pensée sociale, politique et économique dans les pays islamiques contemporains**

Dans cette partie de notre chapitre, nous ne cherchons pas et nous n'espérons pas parvenir à définir des solutions définitives à des problèmes qui sont discutés depuis des décennies si ce n'est des siècles. Néanmoins, nous espérons jeter une certaine lumière sur quelques problèmes méthodologiques et identifier plusieurs erreurs qui ont obscurci la vision que les musulmans en

---

<sup>4</sup> Maududi lui-même (1985) accepte l'idée que, sous ce rapport, l'État islamique qu'il défend ressemble aux États fasciste et communiste. Toutefois, il considère que, quoique l'État islamique soit un État globalisant, il diffère fondamentalement du totalitarisme moderne et des États totalitaires (page 30). Selon Maududi, ce qui fait du totalitarisme islamique une forme positive de totalitarisme, et ce qui le distingue des totalitarismes modernes, c'est le fait qu'il soit basé sur les ordres de Dieu (Esposito, 1998: 153).

ont. Ce chapitre proposera également plusieurs domaines dans lesquels une étude plus étendue est nécessaire afin de répondre de manière plus satisfaisante aux aspirations et aux besoins de notre époque.

Ce n'est pas à tort que nous disons que le monde islamique, considéré globalement, se trouve dans une situation déplorable, et ce à bien des points de vue. Pour comprendre à quel point la situation est grave, nous pouvons comparer le monde islamique tel qu'il est aujourd'hui à celui qui existait vers la fin du premier millénaire. Au cours des derniers siècles du premier millénaire, le monde islamique était bien plus avancé que toute autre partie du monde, y compris l'Europe et ce que nous appelons aujourd'hui l'Occident. Cela était vrai en matière de science, de médecine et d'économie, mais également concernant la tolérance et la coexistence pacifique (Koechler, 2004). Cette situation s'est depuis complètement renversée. Le monde islamique est aujourd'hui pauvre, tant absolument que relativement. Les musulmans sont dénués de droits humains fondamentaux sur de nombreuses terres islamiques. Ils vivent souvent dans la souffrance, sous des régimes oppressifs dirigés par des dictateurs religieux ou non-religieux.

Pourquoi cela est-il arrivé ? On peut trouver plusieurs explications. Certains affirment que l'Islam en tant que religion n'est pas et ne peut pas être compatible avec la civilisation ; qu'il rejette toutes les valeurs qui ont créé la civilisation et qu'il a une tendance naturelle à produire le terrorisme. Ceux qui croient que les enseignements islamiques nourrissent le terrorisme ne tardent pas à devenir islamophobes et à voir un potentiel terroriste dans chaque musulman. Curieusement, on retrouve des partisans de cette approche dans les pays islamiques eux-mêmes. Ces personnes ont cherché à de nombreuses reprises à coloniser leurs pays et leurs peuples au nom d'idées et de régimes anti-islamiques.

Les islamistes considèrent que la raison du retard des pays islamiques se trouve dans le désir des peuples musulmans d'imiter l'Occident. En agissant ainsi, les musulmans se sont éloignés des valeurs islamiques supérieures, ce qui les a repoussés loin derrière l'Occident. Ils estiment que la solution est de rejeter toutes les valeurs occidentales et de se tourner vers l'essence ferme, inaltérée et sainte de la religion islamique. Telle est la conception des mouvements salafistes et des fondamentalistes islamiques. Selon une version adoucie de cette idée, les musulmans devraient tirer profit de la science et de la technologie de l'Occident mais garder leur distance avec la culture et la morale occidentale, ou, plutôt, avec son absence de culture et de moralité.

Si nous mettons de côté de telles explications, nous pouvons identifier plusieurs raisons sociologiques et historiques pour lesquelles le monde islamique s'est retrouvé à la traîne par rapport à l'Occident. Tout d'abord, l'occupation mongole du monde islamique et la destruction de sa structure administrative, éducative, scientifique et culturelle (Roskin et Coyle, 2008 : 35). La percée des Mongols a certainement conduit les musulmans à perdre la confiance qu'ils avaient en eux-mêmes. Ensuite est venue la découverte des nouvelles routes de transport qui contournaient les terres islamiques pour joindre l'Occident et l'Extrême-Orient. Cela a aggravé le déclin de l'activité commerciale et l'affaiblissement de l'esprit mercantile. Par ces causes le monde islamique a accusé un retard à la fois relatif et absolu. Toutefois, du point de vue du libéralisme classique, un autre facteur tout aussi important est l'incapacité des classes intellectuelles du monde islamique à développer les idées sur lesquelles bâtir une société libre et prospère.

Pour le dire plus explicitement, Adam Smith, John Locke, John Stuart Mill ou Friedrich von Hayek n'ont pas eu leur équivalent islamique dans les pays musulmans. Nous trouvons des auteurs profonds et puissants dans la littérature du monde Islamique, mais aucun penseur n'a été capable de produire, ni même n'a essayé de produire une théorie de la politique et de l'économie. Parmi

d'autres, nous trouvons Ibn Khaldoun (1322–1406), Kheireddine Pacha (1822–90), l'auteur ottoman Namik Kemal (1840-88) et le théologien égyptien Ali Abderraziq (1888-1966), qui tous ont avancé certaines propositions rudimentaires d'une théorie globale de l'économie politique.<sup>5</sup> Cependant, et c'est malheureux, aucun d'entre eux n'a développé une théorie sophistiquée qui puisse être comparée avec celles qui ont jailli en Occident. La littérature politique islamique manque également de concepts très importants. On ne trouve pas d'équivalent aux termes d' « État limité », de « constitutionnalisme », de « droits de l'homme universels » et de « citoyenneté » dans les principales langues islamiques. Dans la littérature politique islamique, on invite bien les sultans à être justes, équitables, et à respecter les êtres humains. Mais aucun principe, aucune théorie n'existe pour servir de fondement à un système politique participatif, ouvert et transparent.

Il en va de même de la littérature économique dans le monde islamique. L'élément le plus évident et le plus distinctif de la pensée islamique est le rejet de l'intérêt. Mais ce trait n'est pas propre aux seuls musulmans et, en outre, il ne signifie pas ce qu'on prétend communément. De nombreux philosophes, à la manière d'Aristote en Grèce, étaient opposés à l'intérêt et le christianisme le rejetait également. Ensuite, le rejet et la condamnation de l'intérêt de l'argent ne sont pas d'un grand secours pour la construction d'une théorie économique. Il n'existe aucune étude approfondie, dans la tradition intellectuelle islamique, de notions comme le comportement du consommateur, le développement des entreprises, la formation du capital, l'épargne et l'investissement, la monnaie, la banque, la micro et la macroéconomie. L'absence d'idées, ou plutôt l'incapacité à développer des idées, concepts qui puissent répondre convenablement aux besoins de l'humanité dans chaque domaine fait partie des principales causes du retard du monde islamique, bien plus que le rejet de l'intérêt en tant que tel. À l'évidence, l'Islam n'interdit pas le financement à long terme, dans lequel les risques sont partagés de manière appropriée, aussi aucune barrière intrinsèque n'empêche le développement d'une économie moderne. Toutefois, la pensée islamique est pauvre dans ce domaine. Si les idées ont des conséquences, alors la pauvreté des idées doit aussi avoir des conséquences. La situation du monde islamique peut être considérée comme la preuve des effets négatifs d'un manque au niveau des idées.

On en vient à se demander, pourquoi un tel état de fait s'est produit ? Certains auteurs ont répondu à cette question en soutenant qu'elle était due à la fin de l'ijtihad, c'est-à-dire de la production d'idées nouvelles dans l'interprétation des sources islamiques (Masmoudi, 2002). Il semble y avoir un consensus très large parmi les spécialistes musulmans et non-musulmans pour affirmer que la « porte ijtihad » a été refermée plusieurs siècles auparavant et que c'est pour cette raison que les musulmans ont échoué à développer de nouvelles idées ou à proposer des interprétations des principes premiers de l'Islam qui puissent s'accorder aux circonstances nouvelles.

Ceci n'est que partiellement vrai. En parlant d'une incapacité à développer de nouvelles idées, nous n'avons pas seulement en vue une incapacité à réinterpréter les principes islamiques présents dans le Coran et dans d'autres sources de l'Islam. Par ailleurs, nous ne pouvons pas être certains que la réouverture de la porte de l'ijtihad puisse résoudre cette difficulté. Un problème bien plus grand affecte la pensée politique, sociale et économique de l'Islam, parce que l'esprit musulman a été affecté par quelque chose de plus que la fin de l'ijtihad. L'esprit musulman est passé de l'ouverture à la fermeture et s'est mis à rejeter le monde extérieur et les autres idées, se cantonnant aux entités politiques et aux idées de l'Islam (Rokeach, 1960). Ainsi, cet esprit est

---

<sup>5</sup> Ali Abderraziq (1998) rejette l'idée selon laquelle l'expérience du Prophète Mahomet prouverait la possibilité d'une union entre l'autorité religieuse et politique (voir également Fialali-Ansary, 2002 : 245).

devenu le synonyme du dogmatisme. Il produit l'intolérance et l'exclusion. L'avènement de la fermeture d'esprit dans le monde islamique a été facilité, d'une manière curieuse mais non moins surprenante, à la fois par le sentiment d'infériorité du point de vue du pouvoir économique et militaire, et par un sens de supériorité dans le domaine de la culture et de la morale.

Contrairement à l'attitude qui avait été la sienne au cours du premier millénaire, le monde islamique s'est recroquevillé sur lui-même au cours de la seconde moitié du deuxième millénaire et a manifesté une attitude réactionnaire, en particulier à l'égard de l'Occident. Ce sont les musulmans qui, au cours du premier millénaire, ont empêché la philosophie grecque de disparaître de la surface du monde. L'Europe l'a redécouvert en partie grâce aux traductions effectuées depuis la langue arabe. De nombreux Européens, comme Saint Albert le Grand, Roger Bacon, Saint Thomas d'Aquin et William d'Ockham ont développé leurs capacités intellectuelles dans les universités arabo-islamiques de Cordoue, Séville, Grenade, Valence et Tolède (Koechler, 2004). La confiance et l'assurance régnaient alors sur les terres islamiques, et les musulmans considéraient que l'accumulation globale des connaissances humaines était de leur ressort.

Vers le milieu du deuxième millénaire, cette grande assurance et cette grande paix intérieure a laissé la place à une désespérance et à un sentiment de vulnérabilité vis-à-vis de l'Occident. Le monde musulman s'est replié sur lui-même. L'argument que les musulmans faisaient valoir pour justifier cette attitude nouvelle et sans précédent était le suivant : « l'Occident peut bien être plus avancé du point de vue des sciences, de la technologie, et plus solide militairement et économiquement ; mais il se détruit de lui-même par sa morale et sa culture. L'Occident s'est effondré ou est sur le point de s'effondrer. De par nos valeurs, nos croyances et notre culture, nous sommes supérieurs aux chrétiens. »

Dans ces circonstances, la pensée politique et sociale sur les terres islamiques a dévié de sa trajectoire originelle. L'attitude réfractaire et la fermeture d'esprit des intellectuels incitait à répéter inlassablement des idées anciennes dans un cercle vicieux, au lieu de chercher à développer des idées neuves et originales. Ceux qui connaissent l'histoire de l'Islam savent que celui-ci a d'abord été une religion révolutionnaire. Il rejetait les inégalités et les privilèges dus à la naissance. Il critiquait l'assujettissement des femmes dans les affaires sociales et leur apportait d'importants droits, et avait même sauvé la vie de nombreuses filles qui venaient de naître (Akyol, 2011). L'Islam, à ses débuts, s'opposait à l'oppression politique fondée sur la religion et résolvait de nombreux problèmes sociaux. Il professait que des êtres humains ne pouvaient pas se servir d'autres êtres humains comme esclaves et que tous les êtres humains étaient égaux. Il reconnaissait et protégeait la propriété privée, encourageait le libre-échange. L'Islam a été la seule religion portée par un marchand, et la communauté musulmane a été fondée à l'intérieur d'une société commerçante (Sorman, 2011).

Toutes ces convictions avait engagé le monde musulman dans un certain sens et, si l'histoire n'avait pas viré de bord, les musulmans auraient pu poursuivre leur route sur cette trajectoire.

Pour le dire autrement, les musulmans auraient dû accomplir une lecture téléologique des sources islamiques et de l'histoire ancienne de l'Islam et ils auraient dû continuer sur cette base. Malheureusement, ce n'est pas ce qui est advenu. La pensée islamique s'est d'abord arrêtée d'évoluer dans le sens qu'elle avait pris initialement, puis elle a effectué un retour en arrière. Le résultat a été celui que nous connaissons.

**Quelles sont les erreurs les plus capitales de la pensée musulmane et comment peuvent-elles être corrigées ?**

1. Les penseurs musulmans ont tendance à considérer certains musulmans et non-musulmans, en particulier les chrétiens de l'Occident, comme s'ils étaient d'une espèce particulière. C'est un non-sens. Nous sommes des êtres humains avant d'être musulman ou de ne pas l'être, d'être blanc ou noir, homme ou femme. Nous avons des expériences et des besoins communs dans la vie et il y aura toujours des choses que les musulmans pourront et devront apprendre des expériences et de la pensée de non-musulmans. Dans le cas contraire, ils feraient preuve de fermeture d'esprit.
2. Les sources premières de l'Islam, notamment celles qui datent de l'époque du Prophète Mahomet, doivent faire l'objet d'interprétations téléologiques. Les musulmans doivent avancer dans la voie qui a été tracée à l'origine par le Coran et le Prophète Mahomet. Ils ne doivent pas se comporter comme s'ils vivaient après la fin de l'histoire. Au lieu d'agir en répétant inlassablement les modèles du passé, ils doivent adopter des interprétations dynamiques et faire face aux problèmes du présent.
3. Les musulmans doivent lire, comprendre et suivre le Coran et la Sunna, cela ne fait pas l'ombre d'un doute. Cependant, cela n'est pas suffisant pour comprendre la nature vraie et complète du monde des hommes. Pour un musulman, Allah est le créateur de la totalité du monde et de tous les êtres humains. S'il y a certaines règles dans la nature de l'individu et dans la vie sociale, elles ont dû être formées par Allah. Aussi les musulmans doivent chercher à les découvrir et à les exprimer. En d'autres termes, si le Coran est le petit livre d'Allah, la nature et la totalité du monde des hommes est le grand livre d'Allah. Les musulmans se doivent de lire l'un et l'autre de ces livres.
4. Certains auteurs prétendent que les musulmans doivent revenir aux origines du Coran et le purifier des altérations de la tradition et de l'histoire. C'est là une mission impossible. Le Coran ne parle pas de lui-même. Ce sont les musulmans qui lui donnent sa voix et chaque musulman le comprend selon son propre point de vue et ses capacités. Il n'y a pas d'autre option. S'il était possible de détacher complètement une interprétation du Coran de toutes les traditions et de l'histoire, cette interprétation deviendrait elle-même à terme une tradition et une histoire. Il est donc irréaliste de considérer que le Coran doit être débarrassé des traditions et des interprétations du passé. Ce n'est pas d'une interprétation détachée de la tradition et de l'histoire dont le monde musulman a besoin, mais de la liberté pour les musulmans de proposer des interprétations différentes et concurrentes.
5. Un concept de loi naturelle mériterait d'être développé à l'intérieur de la pensée sociale et politique islamique. Il peut émerger de l'étude du grand livre d'Allah. Dans la tradition libérale occidentale, le concept de loi naturelle, tant dans ses acceptations religieuses que laïques, a joué un rôle important dans le rejet du dogmatisme et du fanatisme.
6. Le concept général des droits de l'homme doit aussi être défendu dans le monde musulman. Ce concept définit des êtres humains comme sujets qui possèdent certains droits fondamentaux, inaliénables et indispensables, sans considération pour le sexe, la race ou la religion. La théorie des droits de l'homme a fait beaucoup pour amoindrir la vigueur du fanatisme religieux et laïc en Occident. Elle pourrait en faire autant dans le monde islamique.

Afin d'établir une théorie générale des droits de l'homme, les musulmans doivent se remettre à lire le grand livre d'Allah. Au lieu de conceptualiser une théorie générale des droits de l'homme, certains ont cherché à bâtir un concept de « droits islamiques de l'homme ». Ceci pourrait aider les musulmans à accepter les droits de l'homme, mais ce concept ne permettra pas de créer un environnement global dans lequel on puisse opérer une compréhension générale et avancer confortablement. La notion de droits de l'homme,

lorsqu'elle est fondée sur une religion, quelle qu'elle soit, musulmane ou chrétienne, est vouée à devenir sectaire et discriminatoire. C'est la raison pour laquelle nous avons besoin d'un concept universel des droits de l'homme dans la culture islamique.

7. La pensée musulmane a également besoin d'un concept général de l'individu. En vérité l'Islam, au cours de ses premières décennies, a fourni à l'individu des forces pour vaincre le tribalisme. Le Coran définissait l'homme comme « le vice-roi de Dieu sur terre », à une époque où les tribus et le tribalisme régnaient en maîtres. Avant l'émergence de l'Islam, le système pénal reconnaissait comme sujet la tribu, et non l'individu, et le Coran a renversé cette représentation (Akyol, 2011). Malheureusement, au cours des décennies qui ont suivi, le collectivisme s'est imposé dans la pensée islamique. Si les droits de l'homme qualifiés d'islamiques indiquent que seuls les musulmans ont des droits, le concept ne peut fonder une théorie des droits de l'homme universelle et une théorie générale du gouvernement constitutionnel ne peut s'ériger sur cette base.
8. En général, les musulmans ne sont pas parvenus à comprendre la véritable nature de la liberté et ses implications. Nombre d'entre eux souscrivent à une forme de liberté positive : la liberté intérieure. Selon cette approche, on est libre si on suit les commandements d'Allah concernant ce que l'on doit faire et ne pas faire. Cette représentation implique que seuls les musulmans peuvent jouir de la liberté. En d'autres termes, l'appartenance à la religion musulmane vient en premier, et la liberté ne vient qu'avec le fait d'être musulman. C'est une idée fautive. C'est prendre la liberté pour quelque chose de lié à la religion, un rapport entre Dieu et l'individu. Mais la liberté n'a rien à voir avec les relations entre Dieu et l'individu. Elle ne concerne que les relations entre les individus : c'est un produit de la société. Être un homme est une condition générale, tandis qu'être musulman ou chrétien ou athée constitue une condition humaine spécifique. Ce n'est pas en croyant ou en ne croyant pas à une religion et en suivant ses préceptes que les gens peuvent être libres, mais étant libres qu'ils peuvent adopter telle ou telle religion. Dans la culture islamique, ceux qui ne sont pas libres ne peuvent pas être tenus responsables de leurs actions. Quelqu'un qui n'est pas libre ne peut pas être un vrai musulman. Toutefois, les personnes libres ne sont pas obligées de choisir l'Islam comme croyance religieuse : si les musulmans veulent vraiment être libres, tout le monde doit, dans n'importe quel pays donné, avoir le droit de jouir pleinement de la liberté.

On peut préciser davantage ce que signifie la liberté et ce qu'elle implique pour la relation d'un croyant avec Allah. Dans l'Islam il existe une interdiction religieuse sur la consommation d'alcool. Boire de l'alcool est un péché, c'est une action que les êtres humains ont la capacité de réaliser, mais qui est proscrite par Allah. Certains musulmans considèrent que les musulmans deviennent libres en obéissant à Dieu. Cette interprétation est correcte dans la mesure où les musulmans sont libérés de l'emprise de l'alcool. Cependant être libéré de l'emprise de l'alcool et être libre sont deux choses différentes. Si ce n'était pas le cas, ceux qui ne croient pas au Dieu des musulmans ne pourraient pas être libres puisqu'ils consomment de l'alcool. Dans cette situation bizarre, le problème provient de la confusion qui est faite entre le domaine légitime des discussions concernant la liberté et le domaine des discussions religieuses. Si un individu est libre, il a le droit de boire de l'alcool ou de s'abstenir d'en boire. S'il est contraint par quelqu'un d'autre (et non par Dieu) de boire de l'alcool ou de ne pas en boire, il n'est pas libre. Ainsi la liberté est une précondition, et si les individus ont la liberté de choix, on peut

les considérer comme libres. Dans le cas de la consommation d'alcool, tant celui qui boit de l'alcool que celui qui s'y refuse peuvent être libres.<sup>6</sup>

9. L'un des grands problèmes du monde islamique est l'obsession qu'on y a de l'idée d'un État islamique. De nombreux musulmans réclament un État islamique plutôt qu'un État constitutionnel limité, parce qu'ils considèrent qu'ils ne sauraient disposer de la liberté que s'ils vivent dans un tel État Islamique. Cette approche sape la liberté des musulmans comme des non-musulmans. Afin d'être libre et de mener une vie en accord avec les préceptes musulmans, un musulman n'a pas besoin d'un État islamique, mais plutôt d'un État constitutionnel limité. Les musulmans ne pourront jouir de la liberté tant que d'autres êtres humains sont dans la servitude (Başdemir, 2010).
10. Les musulmans devraient se débarrasser du sentiment d'infériorité et du sentiment de supériorité qu'ils éprouvent simultanément en se comparant à l'Occident. L'Histoire ne se limite pas à quelques siècles, c'est un processus long et constant. Personne ne peut affirmer que ceux qui sont inférieurs aujourd'hui ne seront pas supérieurs demain. Les choses changent. Par ailleurs, notre compréhension actuelle des droits fondamentaux de l'homme et nos valeurs ne sont pas le produit d'une seule culture ou d'une seule religion, mais le fruit des efforts conjoints de toute l'humanité. La liberté de croyance et la liberté d'expression, les droits attachés à la propriété privée, le droit à la reconnaissance égale, tout cela appartient à tous les êtres humains. Il serait faux de les attacher à une culture ou à une religion particulièrement, que ce soit la culture occidentale, le christianisme ou l'Islam.

Les révoltes menées dans les pays arabo-musulmans contre les dictateurs ont gonflé d'espoir les peuples et leur ont fait voir que les pays islamiques pouvaient vivre dans la liberté et sous un État constitutionnel limité. C'est le temps qui nous apprendra si cet espoir sera réalisé ou bien déçu. Observant cette situation, certains commentateurs établissent des comparaisons entre la Turquie et les pays arabes d'Afrique du Nord, expliquant que la Turquie est parvenue très tôt à passer d'un régime à parti unique à une forme de démocratie limitée grâce aux réformes de Mustafa Kemal Atatürk. Il est vrai que la Turquie a pris la voie de la démocratie il y a plusieurs décennies. C'était en 1950, et cela a été fait presque sans violence. Cependant, ce n'était pas grâce aux efforts de la dictature à parti unique que ces réformes ont été accomplies et que ces mesures ont été prises, mais plutôt malgré elle.

Le printemps turc de 1950 était le rejet des nombreux arrangements politiques qui avaient cours à l'ère du gouvernement par un parti unique. Qu'est-ce qui a changé en Turquie dans les années 1950 ? Entre 1925 et 1950, la Turquie était régie par un système de parti unique qui ne permettait pas l'existence de partis politiques d'opposition et qui n'organisait pas d'élections libres : il n'y avait pas de concurrence politique.

Le gouvernement était élu sans grande participation du peuple. La Turquie ne connaissait ni la liberté de religion et de conscience, ni la liberté d'expression, ni l'État de droit, ni un pouvoir juridique indépendant et impartial. Il n'existait aucune protection efficace pour la propriété privée. On observait ce qu'on observe encore, à savoir un étrange culte de la personnalité pour le dirigeant suprême.

---

<sup>6</sup> La polysémie du mot liberté introduit ici une confusion potentielle qui ne fait qu'accroître la nécessité d'une plus grande recherche intellectuelle dans ce domaine. Dans le sens théologique, on peut dire qu'un homme est « libre » quand il n'est pas « l'esclave » de l'alcool. Toutefois, si on s'abstient de boire parce qu'on y est contraint, cette décision n'a pas été prise librement. Les individus doivent avoir la liberté politique et économique de faire leurs propres choix et de se déterminer sans coercition.

La Turquie était le sujet de l'une des révolutions culturelles les plus sauvages jamais enregistrées dans l'histoire du monde. L'alphabet a été modifié sans recherche du consentement général des citoyens, l'État a promulgué des codes vestimentaires, la langue kurde a été interdite, plusieurs groupes ethniques ont été forcés de devenir Turcs, et même certaines formes traditionnelles de musique turque ont été bannies pendant un certain temps. Comme on pouvait s'y attendre, sous le règne de la dictature du parti unique, la Turquie n'a pas connu de progrès économique et le peuple a eu à souffrir plusieurs décennies de pauvreté extrême. Les élites gouvernementales ont pris le contrôle total sur l'économie et ont étouffé autant que possible l'opposition que pouvait faire naître leur projet totalitaire de remodelage de l'individu et de la société.

Le régime politique turc avant 1950 ressemblait donc étrangement aux régimes auxquels les Arabes cherchent aujourd'hui à échapper. Le peuple turc a rejeté la dictature par l'exercice du vote et a commencé à construire la démocratie. Après le printemps arabe, s'il est une leçon que les musulmans doivent apprendre, c'est qu'ils doivent suivre le modèle de la Turquie d'après 1950 plutôt que celle d'avant.

### Conclusion

La question cruciale qui doit agiter ceux qui, dans les pays à dominante musulmane, cherchent à construire un système politique idéal, concerne les fondations d'un tel système. Nombreux sont ceux qui auront tendance à soutenir que tout bon système doit reposer sur la vérité éternelle, la *haqiqa*. Malheureusement, quoique les gens aspirent à vivre sous le règne de la *haqiqa*, ils sont d'un avis différent quant à la signification à lui donner. Certains trouvent la *haqiqa* dans la religion, d'autres dans l'ethnie, d'autres dans la science, et d'autres encore dans l'idéologie. Mais tout système qui reposerait sur une seule forme de *haqiqa* ne tarderait pas à devenir tyrannique. Étant donné qu'on peut formuler différentes *haqiqas* selon les peuples, et même selon les individus, faire régner par la force une seule forme de *haqiqa* en dénigrant les autres pourrait entraîner l'oppression, la guerre et l'effusion de sang.

Par conséquent, il ne s'agit pas de créer des systèmes politiques qui reposeraient sur telle ou telle *haqiqa*, mais de bâtir un système dans lequel les individus et les groupes qui souscrivent à différentes *haqiqas* peuvent cohabiter dans la paix et dans une relative harmonie. Un tel système doit reposer sur ce qu'on doit appeler des « valeurs-cadre » qui n'imposent aucune *haqiqa* spécifique aux habitants d'un pays. Ces valeurs nous font comprendre que nous devons respecter les autres afin d'être nous-mêmes respectés par les autres. Cela implique inévitablement l'application des valeurs du libéralisme classique. Pour le dire autrement, il faut préférer un monde libéré fondé sur une conception négative de la liberté qui s'accommode de différentes valeurs à un monde libre fondé sur une conception islamique de la liberté positive. Pour reprendre Roskin et Coyle, le monde islamique a déjà tenté le nationalisme, le socialisme et le tribalisme (Roskin et Coyle, 2008). La seule voie qui n'a pas encore été empruntée est celle du libéralisme et du libre-marché. Nous considérons qu'il est l'heure pour les musulmans de découvrir les valeurs libérales et de trouver dans le grand et le petit livre d'Allah des moyens de les défendre.

### Références

Abderraziq, A. (1998) Message not government, religion not state, dans *Liberal Islam: A Sourcebook* (éd. C. Kurzman, traduction J. Massad). Oxford University Press.

Akyol, M. (2011) *Islam without Extremes: A Muslim Case for Liberty*. New York, W. W. Norton.

- Başdemir, H. Y. (2010) İslam ve Özgürlük: Negatifçi ve Pozitifçi Yaklaşımlar [L'islam et la liberté : les approches positive et négative]. Présentation non publiée donnée lors du colloque sur la liberté religieuse, le pluralisme, la tradition Sunna et l'islam, les 30 et 31 janvier 2010, à Ankara en Turquie.
- Berlin, I. (1969) Two concepts of liberty. Dans *Four Essays on Liberty*, pp. 118–72. Oxford University Press.
- Binder, L. (1988) *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. University of Chicago Press.
- Esposito, J. L. (1998) *Islam and Politics*, 4<sup>e</sup> édition. Syracuse University Press.
- Fialali-Ansary, A. (2002) The sources of enlightened Muslim thought. Dans *Islam and Democracy in the Middle East* (éd. L. Diamond, M. F. Plattner et D. Brumberg). Baltimore, MD, The Johns Hopkins University Press.
- Koehler, H. (2004) Muslim–Christian ties in Europe: past, present, and future. Citizens International, Penang, Malaisie (<http://hanskoecler.com/koehler-monographs.htm>).
- Kukathas, C. (2003) *The Liberal Archipelago*. Oxford University Press. Masmoudi, R. A. (2002) The silenced majority. Dans *Islam and Democracy in the Middle East* (éd. L. Diamond, M. F. Plattner and D. Brumberg). Baltimore, MD, The Johns Hopkins University Press.
- Masmoudi, R. A. (2003) What is liberal Islam? The silenced majority. *Journal of Democracy* 14(2) : 40–44.
- Maududi, S. A. (1985) *Political Theory of Islam*. Lahore, Pakistan, Islamic Publications.
- Nasr, V. (2005) The rise of 'Muslim democracy'. *Journal of Democracy* 16(2) : 13–27.
- Qutb, S. (1953) *Social Justice in Islam* (publié sous le nom de Kotb et traduit de l'arabe par J. B. Hardie). Washington, DC, American Council of Learned Societies.
- Qutb, S. (1988) *Ma'alim fi al-Tariq*. Cairo: Dar al-Shuruq. (Cité dans Tripp 1994.)
- Rokeach, M. (1960) *The Open and Closed Mind*. New York, Basic Books.
- Roskin, M. G. and Coyle, J. J. (2008) *Politics of the Middle East: Cultures and Conflicts*, 2<sup>e</sup> éd. New Jersey, NJ, Pearson Prentice Hall.
- Şahin, B. (2010) *Tolerance: The Liberal Virtue*. Lanham, MD, Lexington Books.
- Sorman, G. (2011) Is Islam compatible with capitalism? *City Journal*, Été.
- Tripp, C. (1994) Sayyid Qutb: the political vision. Dans *Pioneers of Islamic Revival* (éd. A. Rahnema), pp. 154–83. Londres, Zed Books.
- Waldron, J. (2004) Liberalism, political and comprehensive. Dans *Hand-book of Political Theory* (éd. G. F. Gaus and C. Kukathas), pp. 88–99. Londres, Sage.



### 3. Raison ou tradition, libre arbitre ou destin, interprétation ou libéralisme : les fondements intellectuels de la situation préoccupante du monde musulman

Mustafa Acar<sup>7</sup>

#### Introduction

Les perspectives du monde musulman aujourd'hui ne sont pas très réjouissantes. La majorité des pays musulmans, si ce n'est la totalité, sont marqués par l'agitation politique incessante, la guerre civile, la faiblesse économique et le retard technologique. Dans de nombreux pays musulmans, les indicateurs socio-économiques sont inférieurs aux moyennes mondiales. La force militaire y est soit inexistante, soit n'offre aucun rempart sérieux. Mais pourquoi le monde musulman se trouve-t-il dans une telle situation ?

Afin de se faire une idée juste, il est nécessaire d'étudier toutes les raisons possibles, que ce soit du point de vue de l'histoire, de l'économie, de la politique, de l'histoire de la pensée, de la sociologie ou de la philosophie. Toutefois cette enquête ne peut être menée pleinement dans les limites d'un seul chapitre. C'est pourquoi ce chapitre insiste sur deux facteurs majeurs ayant contribué à la misérable situation qui prévaut aujourd'hui dans le monde musulman : l'invasion mongole du monde musulman au XIII<sup>e</sup> siècle (facteur historique et politique), et le maintien d'une mentalité (celle des traditionalistes, des partisans des interprétations littérales ou des gens du hadith) qui se caractérise avant tout par le fatalisme, le recours au texte et à des interprétations littérales, et enfin au rejet des innovations. La mentalité alternative (les exégètes « innovationnistes », ou Ahl al-Ra'y) mettait en avant la liberté et le libre arbitre, le rationalisme, l'interprétation et l'innovation. La bataille entre ces deux mentalités a été remportée par la première.

Dans la même mouvance que ce fait historique, on observe que les valeurs des démocraties libérales, telles que la liberté, le pluralisme, le multiculturalisme, l'ouverture, la limitation des compétences de l'État et le libre marché ne sont pas très bien accueillis dans le monde musulman d'aujourd'hui. De nombreux intellectuels et hommes d'État musulmans sont, tout comme les citoyens ordinaires, soit indifférents, soit sceptiques, soit même opposés aux valeurs des démocraties libérales. On a le droit d'en demander la raison. Quelles pourraient être les raisons historiques, sociales et intellectuelles de cette attitude ?

Le présent chapitre soutient que la réponse est fermement liée au fait que l'« école de la tradition » soit sortie gagnante du combat qui l'opposait, au cours de la période médiévale, à l'« école de la raison ». Le conflit intellectuel et philosophique entre ces deux grandes écoles, combiné à certains facteurs géopolitiques, a eu des conséquences majeures et destructrices dans le monde musulman. L'une des principales causes tant de l'hostilité que le monde musulman manifeste à l'égard des valeurs des démocraties libérales que des misérables perspectives qu'il offre aujourd'hui se trouve dans l'échec des innovationnistes-rationalistes face aux traditionalistes. Au

---

<sup>7</sup> Je tiens à remercier les participants du 3<sup>ème</sup> congrès de l'International Istanbul Network for Liberty (INFoL) organisé à Istanbul du 17 au 18 mars 2014 pour leurs précieux commentaires. Mon assistant, Hüsnü Bilir, mérite également des remerciements pour m'avoir aidé à assembler certaines parties de cette présentation. J'aimerais avoir encore un mot de remerciement à l'égard des éditeurs de ce livre pour leur révision critique et attentive de mon texte, qui a permis de l'améliorer. Naturellement je peux seul être tenu pour responsable des erreurs qui pourraient subsister.

fond, l'opposition était celle de deux conceptions du monde, deux mentalités, que l'on a qualifié par les deux appellations : *Ahl al-Ra'ý* et *Ahl al-Hadith*.

Parmi les principaux thèmes sur lesquels les deux écoles s'opposaient, on peut citer :

- La question de savoir si le Coran a été « créé » ou non ;
- Celle de savoir si la Sunna (la tradition, les paroles du Prophète) sont une source alternative à la charia (loi islamique) ;
- Celle de savoir si les hommes ont un libre arbitre ou s'ils sont sujets à la prédestination ;
- Celle de savoir si la raison doit primer sur les textes et si le raisonnement par analogie doit précéder la formation de jugements.

De nombreuses écoles et de nombreuses personnalités de l'histoire de la pensée islamique ont pris part et ont contribué à ces discussions. Parmi ces écoles, on peut citer : le mutazilisme, l'école de Murcie, le wahhabisme, le salafisme et le kalamisme. De la même manière, au rang des personnalités qui ont activement contribué à ces discussions, on doit citer les noms suivants : Abu Hanifa, Al-Chafii, Ahmad ibn Hanbal, al-Achhari, Al-Maturidi, Algazel et Averroès. On trouvera plus de détails dans la section suivante.

Pourquoi cette discussion importe-t-elle ? Elle importe, parce que le monde musulman se trouve à la croisée des chemins, après la fin de la guerre froide et après les suites de la crise économique mondiale de 2008-2009. De nombreux pays musulmans sont en quête d'un nouveau modèle politique et économique. Aussi est-il important de discuter la question de savoir si l'Islam se trouve intrinsèquement en opposition avec la liberté et le pluralisme. Et pour cela il faut commencer par comprendre pourquoi le monde musulman s'est éloigné des valeurs libérales. Ce n'est qu'alors que nous pourrions étudier le développement d'un tout nouveau système basé sur la liberté, l'ouverture et la démocratie. Une fois que nous exploré les fondements historiques des valeurs libérales dans le monde musulman, nous pourrions proposer aux hommes d'État un système économique et politique alternatif.

L'essentiel pour se plonger dans cette voie et de comprendre que la liberté et les autres valeurs libérales n'ont pas été inventées seulement en Occident, et qu'elles ne lui appartiennent pas en propre. De telles valeurs sont universelles. Les intellectuels occidentaux ne sont pas les seuls à défendre ces valeurs : de nombreux intellectuels musulmans au cours de l'histoire ont également inventé, proposé ou défendu ces valeurs. De ce point de vue, la réhabilitation de l' « école du Tawhid et de la justice » (mutazilite) ou « école de la raison » par contraste avec l'école de la tradition, changerait du tout au tout les perspectives du monde musulman.

### **Les misérables perspectives du monde musulman : la pauvreté dans l'abondance ?**

D'après une observation impartiale, on pourrait caractériser la situation actuelle du monde musulman comme étant celle d'une « pauvreté dans l'abondance ». La région possède des ressources naturelles incommensurables ainsi qu'une population jeune, parfois avec une bonne formation.

Les pays musulmans jouissent d'une disposition géostratégique enviable. Toutefois, certaines choses leur manquent souvent, comme la paix intérieure, la stabilité, la technologie, la confiance en soi, l'usage approprié des ressources naturelles, la démocratie, le pluralisme, la liberté économique, la liberté plus généralement, l'ouverture et une société civile forte.

Avec près de 1,5 milliard de personnes, le monde musulman représente 22 % du total de la population mondiale. Cependant, la part de l'OCI<sup>8</sup> dans le PIB mondial n'est que de 9 %. L'OCI couvre un espace géographique contenant 50 % des richesses naturelles mondiales les plus précieuses, comme les réserves de pétrole et de gaz naturel.

L'indice de développement humain (IDH) est un indice composite mesurant le niveau de développement humain ou la qualité de vie dans les différents pays en se fondant sur un certain nombre d'indicateurs démographiques, économiques et sociaux. Le dernier IDH, représenté dans le tableau 1, ne présente pas les pays musulmans sous un jour très favorable. Aucun pays musulman ne faisait partie du top 10 en 2013. Le pays qui obtient le meilleur classement est le Brunei, avec une faible 30<sup>e</sup> place. Pas moins de 22 pays membres de l'OCI (soit près de 40 % d'entre eux) font partie des moins bien classés avec un score inférieur à 0,5. Il convient de noter que la Turquie, qui du point de vue des performances économiques est parmi les tous premiers au monde et même le premier parmi les pays membres de l'OCDE au cours de la dernière décennie, ne se place que 69<sup>e</sup> au classement de l'IDH, avec un score de 0,759.

Quelle est la performance des pays musulmans en ce qui concerne la liberté économique ? D'après le rapport du Fraser Institute intitulé *Economic Freedom of the World*, seuls cinq pays de l'OCI trouvent leur place au sein des pays « globalement libres ». Ils sont 13 à composer le deuxième quintile, 13 dans le troisième quintile, et enfin 22 dans la catégorie des pays les « moins libres ».<sup>9</sup> L'Index of Economic Freedom, publié par la *Wall Street Journal* et la Heritage Foundation fournit un résultat similaire.<sup>10</sup>

**Graphique 1 - La performance d'une sélection de pays membres de l'OCI au classement de l'IDH comparée aux trois meilleurs scores (2015)**

Norvège (1)	0,944
Australie (2)	0,935
Suisse (3)	0,930
Brunei Darussalam (31)	0,856
Qatar (32)	0,850

Commented [ML2]: There is Figure 1 here.

<sup>8</sup> La plus importante institution représentative du monde musulman est l'Organisation de la coopération islamique (OCI), qui regroupe 57 pays situés sur un périmètre géographique extrêmement vaste, allant de l'Afrique centrale et de l'Afrique du Nord jusqu'au Moyen-Orient, à l'Asie Mineure (Anatolie), aux Balkans, au Caucase, à l'Asie Centrale et à l'Extrême-Orient.

<sup>9</sup> <http://www.freetheworld.com/2013/EFW2013-ch1-intro.pdf> (consulté le 22 juillet 2014).

<sup>10</sup> <http://www.heritage.org/index/ranking> (consulté le 22 juillet 2014).

Arabie Saoudite (39)	0,837
Émirats Arabes Unis (41)	0,835
Bahreïn (45)	0,824
Malaisie (62)	0,779
Iran (69)	0,766
Turquie (72)	0,761
Moyenne mondiale	0,711
Égypte (108)	0,690
Indonésie (110)	0,684
Pakistan (147)	0,538
Nigéria (152)	0,514
Afghanistan (171)	0,465
Sierra Leone (181)	0,413
Tchad (185)	0,392
Niger (188)	0,348

1. 0,1 0,2 0,3 0,4 0,5 0,6 0,7 0,8 0,9 1,0

Source : <http://hdr.undp.org/en/composite/HDI> (consulté le 1<sup>er</sup> juillet 2016).

L'un des indicateurs les plus pertinents pour évaluer le niveau technologique et la compétitivité économique est la capacité à innover. L'Indice mondial de l'innovation, publié par l'OMPI, l'INSEAD et l'Université Cornell, apporte une indication de la capacité que peut avoir un pays à innover et à produire de nouvelles technologies. D'après l'Indice mondial de l'innovation, qui se base sur des données de 2014, les États membres de l'OCI figurent aux dernières places. La Malaisie, placé en 33<sup>e</sup> position, obtient le meilleur score (voir le tableau 1).

L'Indice mondial de la compétitivité nous apporte des résultats similaires et indique que les pays de l'OCI ne figurent pas sur le marché mondial au rang des acteurs dominants, en ce qui concerne la compétitivité. Aucun pays musulman ne figure dans le top 10 et le pays le mieux placé, le Qatar, occupe le 13<sup>e</sup> rang. Parmi les pays les moins bien notés, encore une fois, nous retrouvons les États membres de l'OCI.

**Tableau 1 – Indice mondial de l'innovation 2014 : comparaison d'une sélection d'États-membres de l'OCI avec les trois meilleurs scores.**

Commented [ML3]: Here is table 1.

<i>Rang</i>	<i>Pays</i>	<i>Score</i>	<i>Rang</i>	<i>Pays</i>	<i>Score</i>
1	Suisse	64,8	47	Qatar	40,3
2	Royaume Uni	62,4	54	Turquie	38,2
3	Suède	62,3	141	Yémen	19,5
33	Malaisie	45,6	142	Togo	17,6
36	Émirats Arabes Unis	43,2	143	Soudan	12,7
38	Arabie Saoudite	41,6			

Source: <http://www.globalinnovationindex.org/content.aspx?page=data-analysis>

**Les raisons politiques et intellectuelles qui expliquent les piètres performances des pays musulmans**

Lorsque l'on en vient à réfléchir aux raisons qui peuvent expliquer les conditions médiocres qui sont aujourd'hui celles du monde musulman, il n'est pas difficile d'en trouver plusieurs et de plusieurs sortes : politiques, économiques, historiques, intellectuelles ou philosophiques, et géographiques. Dans une large partie du monde musulman, les conditions géographiques sont difficiles, presque désertiques : le niveau des précipitations est faible comme le sont les réserves en eau. La région a également beaucoup souffert du colonialisme européen et des invasions militaires qui se sont succédées, surtout après la Première Guerre mondiale. Enfin, les défauts des systèmes éducatifs, les dictatures militaires et les régimes oppressifs ont également contribué à retarder les progrès.

Il serait dangereux d'essayer de tirer des conclusions de l'examen de cette pluralité de causes, étant donné qu'on a affaire à un phénomène social complexe. De nombreux facteurs peuvent bien avoir contribué à l'avènement des conditions misérables qui sont celles du monde musulman contemporain. Toutefois, nous allons concentrer notre attention sur deux d'entre eux, lesquels sont d'après moi plus significatifs et qui ont eu plus d'impact sur le résultat final que nous avons sous les yeux aujourd'hui : le premier est l'invasion mongole, qui est un facteur de nature politico-historique. Le second est l'affrontement entre les différents systèmes de pensée et la victoire de la position anti-philosophique qui a contribué à retarder le progrès.

### **La cause politico-historique : l'invasion mongole**

Les invasions et les destructions à grande échelle initiées par le fameux souverain mongol Gengis Khan ont duré pendant des centaines d'années, à partir du XIII<sup>e</sup> jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle. Les invasions des Mongols au XIII<sup>e</sup> siècle ont été, sans l'ombre d'un doute, l'un des plus grands désastres que le monde musulman ait connu. Comme l'écrivent McNeill et Waldman (1983 : 248) :

*Les Mongols, dans la culture et l'organisation politique desquels se mêlaient des éléments du paganisme nomade et de la tradition chinoise, ont fondu sur le monde islamique comme un « ouragan destructeur ». Quand est venue la mort de Gengis Khan (1227), l'Iran avait été renversé ; mais le désastre final devait être la prise de Bagdad (1258), qui fournit le coup de grâce tant au califat qu'aux sources d'irrigation qui avaient rendu l'Irak fertile pendant des siècles.*

L'invasion mongole a eu des conséquences économiques, politiques et militaires qui ont affecté en profondeur le destin du monde musulman. Les tribus turques ont migré de l'Asie centrale jusqu'à l'ouest et nombre d'entre elles se sont installées en Anatolie, autrement dit en Asie Mineure. L'invasion mongole a également joué un rôle majeur dans l'effondrement des États musulmans qui dominaient la péninsule arabique et les régions occupées aujourd'hui par l'Iran, la Turquie, l'Irak, la Syrie. Après la chute de Bagdad, le califat, considéré comme une institution musulmane de caractère religieux et politique, s'est vu contraint de migrer vers l'Afrique du Nord, et le pouvoir a été assumé par les mamelouks d'Égypte.

Le 13 février 1258, les Mongols sont entrés dans Bagdad, qui était alors la cité des califes et le centre administratif du monde musulman. Les Mongols n'ont montré aucun signe de pitié et ont procédé à la destruction de toutes les mosquées, ainsi que des hôpitaux, bibliothèques et palais. Les livres entreposés dans les bibliothèques de Bagdad ont été jetés en si grande quantité dans les eaux du Tigre que la rivière, avec l'encre des livres, a pris une coloration noire (Kaya 2008 : 14).

Nous ne serons sans doute jamais capables de mesurer précisément la valeur des connaissances qui ont été perdues à jamais lorsque ces livres ont été jetés dans le Tigre, ou brûlés.

Les pertes humaines, bien entendu, méritent tout autant d'être rappelées que les pertes de livres. Les Mongols étaient connus pour leur férocité, leur cruauté et leur sauvagerie, avec laquelle ils exterminaient quiconque osait s'opposer à eux. On estime qu'entre 200 000 et 1 million de personnes ont été massacrées en une seule semaine. Bagdad a été littéralement vidée de ses habitants et est devenue une zone inhabitable. Il a fallu des siècles à la ville pour retrouver sa stature.<sup>11</sup>

Après la mise à sac de Bagdad, les Mongols ont poursuivi leur route vers l'ouest. Grâce à l'aide des Arméniens et la neutralité des Croisés, ils ont fait la conquête de la Syrie aux dépens des Ayyoubides. Avec la Palestine, ils ont étendu au plus loin leur domination. Le nouveau sultan mamelouk d'Égypte, sous la direction de Baybars, a vaincu les Mongols lors de la bataille d'Aïn Djalout en 1260. Cet événement a empêché que l'invasion mongole ne se poursuive jusqu'aux terres sacrées de la Mecque, de Médine et de Jérusalem. Il a assuré en outre la sécurité du dernier grand empire musulman restant, celui des Mamelouks.<sup>12</sup>

L'invasion mongole a affecté la civilisation musulmane, non seulement dans les domaines de la politique et de l'économie, mais aussi dans les domaines des sciences, de l'art, de la pensée et de la philosophie. On peut dire que, par l'effet des invasions mongoles, le monde musulman a vu s'évaporer tout ce qu'il avait accumulé et qui formait la civilisation islamique ; il a perdu également des centaines de milliers d'hommes et de femmes, et parmi eux des savants, des scientifiques et des philosophes, qui ont été tués (Ahsan, 2014 : 793).

Les Mongols ont laissé une cicatrice profonde, tant politique, économique, que militaire, dans le cœur même du monde musulman. Des régions entières ont été dépeuplées à la suite des invasions. Les canaux d'irrigation, les semences et les infrastructures économiques ont été perdus sans retour. Les institutions politiques, telles que le califat, qui avaient maintenu l'union du monde musulman pendant des siècles, ont été tout bonnement abolies.<sup>13</sup>

La stagnation intellectuelle qui a suivi l'invasion mongole continue de nos jours de montrer ses effets. Du VIII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle, le monde musulman était dynamique, libre. Il se caractérisait par un dynamisme culturel, scientifique et intellectuel. On y trouvait enfin les traces du multiculturalisme, du pluralisme et de l'ouverture. Après l'invasion mongole, cette perspective heureuse s'est transformée en un cauchemar de stagnation et d'étroitesse d'esprit. L'hésitation et le manque de confiance en soi se sont fait jour partout. Le traumatisme psychologique causé par cette catastrophe sans précédent ne peut être sous-estimé.

### ***La cause intellectuelle ou philosophique***

La raison intellectuelle ou philosophique qui se trouve derrière les misérables conditions qui sont celles du monde musulman contemporain, a trait à la mentalité prédominante par laquelle nous sommes amenés à observer, à comprendre et à interpréter nos actions. Deux écoles de pensée différentes peuvent être distinguées. L'une d'elle pourrait être appelée celle des « innovationnistes », ou des exégètes : elle se caractérise par l'importance centrale accordée au libre arbitre, à la raison, à l'innovation, à la flexibilité et à la tolérance. L'école opposée, qui mérite davantage les qualificatifs de traditionaliste ou de scripturiste, se caractérise par le fatalisme, le respect des textes, l'inflexibilité et l'intolérance. Ces deux manières de penser et de comprendre le monde se sont matérialisées sous la forme de sectes religieuses (maddhab), d'écoles de pensée

<sup>11</sup> <http://lostislamichistory.com/mongols/> (consulté le 23 juillet 2014).

<sup>12</sup> <http://lostislamichistory.com/mongols/> (consulté le 23 juillet 2014).

<sup>13</sup> <http://lostislamichistory.com/mongols/> (consulté le 23 juillet 2014).

(hadith ou Ra'y) ou de traditions. Au cours du temps, la bataille entre ces deux différentes perspectives intellectuelles a été perdue par les exégètes. Ainsi, la mentalité scripturiste, adoptée principalement par l'école du hadith, est devenue le mode de pensée dominant dans le monde musulman. Cette victoire a eu de graves conséquences qui ne peuvent être sous-estimées et qui seront discutées plus loin.

### **Les principales écoles de pensée dans le monde musulman**

La variété des écoles de pensée que l'on peut trouver en Occident se retrouve de manière très similaire dans le monde musulman. Des deux sources de savoir que sont le texte (*naql*) ou la raison (*aql*), lequel doit venir d'abord ? Lequel est plus important et mérite de dominer l'autre ? Les informations narratives, orales ou écrites, valent-elles mieux que les opinions raisonnées, générées par notre esprit, notre intellect, notre cerveau et les processus cognitifs ? Le raisonnement humain peut-il former la base de nos jugements ? Est-il possible pour nous d'« interpréter » l'Écriture sainte, ou doit-on l'entendre littéralement ? Comment devons-nous comprendre la religion et les textes religieux ? Quelles sont les sources sûres de la connaissance ? Comment parvient-on à la vérité ? Qui peut être considéré comme un bon musulman ? Ces questions étaient difficiles et, en fonction des réponses qui y étaient données, on pouvait distinguer quatre grandes écoles de pensée islamique (Uludag, 2012).

#### ***Salafiyyah (le dogmatisme)***

D'après l'école salafiste ou *salafiyyah*, le « naql » (la croyance tirée d'un texte, d'une tradition, d'un récit, ou d'une information transmise par un tiers) doit précéder l'« aql » (la raison, l'intelligence, l'opinion rationnelle et le jugement). La connaissance provenant d'un récit ou d'un texte doit avoir la priorité sur la connaissance fondée sur la logique et la raison. S'il s'avère qu'une contradiction existe entre la raison et le texte, la raison doit toujours se soumettre au texte. L'interprétation littérale doit être considérée comme fondement de la pensée. Aucune *te'vil* (interprétation) n'est admissible. Par exemple, des expressions tirées du Coran, telles que « *Votre Seigneur [...] S'est établi « Istawâ » sur le Trône » (Arsh, Trône Divin) (Coran, 10:3) et « la main d'Allah est au-dessus de leurs mains » (Coran, 48:10) doivent s'entendre littéralement et n'ont pas besoin d'être l'objet d'un quelconque effort d'interprétation. Toute attitude peu ou prou innovante, en particulier dans les questions religieuses, est considérée comme un péché et rejetée aveuglément. Toute innovation est considérée comme une hérésie. La mentalité salafiste se caractérise, pour résumer, par l'inflexibilité et le refus du pluralisme : il ne peut y avoir qu'une seule vérité (haqiqa) et c'est la vérité contenue dans l'Écriture sainte et dans les traditions (les hadiths) du Prophète. Les interprétations humaines sont fautives et doivent être rejetées.*

Cette école de pensée et la mentalité qu'elle a adoptée sont encore tout à fait présentes aujourd'hui et elles fournissent l'inspiration et la motivation à de nombreux mouvements islamiques radicaux à travers le monde musulman. Bien qu'on puisse trouver des différences mineures entre eux, des mouvements islamiques comme les talibans, le wahhabisme d'Arabie Saoudite, Daesh (l'État islamique en Irak et au Levant) et Al-Qaïda sont tous des mouvements salafistes.

#### ***Kelamiyyah (le rationalisme)***

Le *Kalâm* peut se définir comme une discipline ou une philosophie à mi-chemin entre la théologie et la religion, qui passe au crible les croyances et les théories philosophico-religieuses de l'Islam et qui cherche à expliquer ou à prouver des points issus de la foi à l'aide de preuves rationnelles. La grande préoccupation de l'école kalamiste a été de défendre l'Islam sur la base de la raison et

des arguments rationnels. D'après le Kalâm, tout argument valide se doit d'être fondé sur la logique et la raison. S'il existe une contradiction entre la raison et le texte, la raison doit avoir la priorité. Le *te'vil* (l'interprétation) des textes religieux est permis et doit être encouragé. Il faut faire usage de ses propres idées ou de son opinion raisonnée (*Ra'y*) pour produire de la connaissance et ne pas craindre de prononcer un jugement lorsqu'il n'existe aucun verset du Coran qui offre une réponse claire, simple et directe à une problème.

De nos jours, il n'existe aucun mouvement kalamiste dans le monde musulman. De nombreuses discussions, auxquelles prenait part l'école *Kelamiyyah* à une époque ancienne, ne sont plus aussi vivantes aujourd'hui qu'elles ont pu l'être. Parmi les grandes figures du Kelâm, on doit citer : al-Achari († 935), al-Maturidi<sup>14</sup>, († 945), Wassil ibn Atâ († 748), Cuveyni († 1085), Allâf († 850), Ibrahim ibn Sayyar an-Nazzam († 846), Amr ibn Bahr al-Jahiz († 869), Al-Zamakhshari († 1143), Taftazani († 1390) et Cürçâni († 1413).

### ***Sufiyyah (le mysticisme)***

L'intuition, l'inspiration, la découverte par soi-même, la quête spirituelle intérieure : tels sont quelques-uns des principes clés de l'école soufie. D'après le *Sufiyyah*, la raison et le texte ne sont pas très importants et l'un et l'autre doivent se soumettre à l'intuition. La connaissance intuitive, ou, en d'autres termes, ce que votre « cœur » vous dit, voilà ce qui est important. L'interprétation littérale est rejetée par l'école soufie. La purification morale est considérée comme extrêmement importante.

Les individus sont libres de suivre une quête spirituelle abstraite et subjective, à travers la musique, les rêves et l'intuition, et cette quête sera considérée comme plus importante que la discussion intellectuelle, philosophique et rationnelle.

Le soufisme, aussi appelé le mysticisme islamique, est encore présent aujourd'hui et il s'oppose à l'école salafiste. Les partisans du Salafiyyah condamnent le Sufiyyah comme un mélange de croyances contraires à l'Islam, de contes de fée et de superstition. Aux yeux des Occidentaux et de ceux qui ne font pas partie de l'Islam, cette école est la plus intéressante et celle qui attire le plus leur attention.

### ***Felasifah (philosophie)***

L'école de la philosophie part de la raison pure et incontrôlée. Les pionniers et les fondateurs du *felasifah* étaient inspirés par les grands philosophes de la Grèce ancienne comme Aristote, Socrate et Platon. D'après cette école de pensée, la raison pure serait capable de découvrir la vérité même s'il n'existait ni révélation, ni prophètes, ni aucun autre guide. La raison, l'intelligence, le syllogisme et la recherche intellectuelle sont au cœur du processus qui permet de comprendre la réalité et de produire de la connaissance.

C'est à l'intérieur de ces quatre grandes écoles de pensée qu'au cours de l'histoire de l'Islam toutes les discussions, tous les débats et toutes les controverses sur la nature de la vérité, sur le réel et sur la voie de la connaissance ont été menés. Pour faciliter la présentation de ces idées, les arguments dont l'importance relative nous a paru supérieure, du point de vue de leur impact sur les générations suivantes, ont été organisés autour de trois grands thèmes, à savoir : la raison ou la tradition, la liberté ou le destin, et l'interprétation ou le littéralisme.

### **Raison ou tradition, Ra'y ou hadith, liberté ou destin, interprétation ou littéralisme**

---

<sup>14</sup> Voir Düzgün (2011) pour une discussion détaillée sur al-Maturidi et sa contribution à la pensée islamique.

Les quatre grandes écoles de pensée que nous avons présentées précédemment n'ont pas émergé en un instant : cela a naturellement pris des siècles. Tout au long de ce processus, diverses luttes de pouvoir et diverses controverses politiques ont joué un rôle significatif et ont influé sur la direction vers laquelle ont avancé ces discussions théoriques et intellectuelles.

La première grande dispute et la première grande éruption de violence de la société musulmane est survenue au cours du règne du quatrième calife, Ali, qui était un cousin et le beau-fils du Prophète Mahomet (pbuh).<sup>15</sup> L'origine officielle du conflit était le souhait de punir ceux qui s'étaient rendus coupables de l'assassinat du troisième calife, Othman. Mais la véritable raison était de décider, par une lutte de pouvoir, le nom de celui qui serait le prochain souverain. Finalement, une guerre est survenue entre les partisans d'Ali et ceux de Mu'awiya, qui était alors gouverneur de Damas. Un troisième groupe, qu'on appelait les *kharidjites* (ceux qui se positionnent comme extérieurs au conflit ou qui n'appartiennent à aucun camp) s'est alors présenté sur la scène pour défendre que chacun des deux camps était dans l'erreur et que ni Ali ni Mu'awiya ne devaient être reconnus comme Calife. Les partisans de chacun des deux camps devaient se repentir de leur erreur et, dans le cas contraire, ils méritaient tous d'être tués.

Au cours des années qui ont suivi, ce contexte politique conflictuel a fait émerger un certain nombre de controverses d'ordre idéologique ou religieux. Il est vrai que la plupart des controverses intellectuelles, théologiques, philosophiques, idéologiques et religieuses qui ont marqué l'histoire de l'Islam ont eu des racines politiques, directement ou indirectement. Au cours du temps, l'effervescence politique et la réaction se sont mêlées et ont favorisé l'apparition de controverses intellectuelles, philosophiques et idéologiques.

En ce qui concerne la question de la liberté, du libre arbitre, du destin ou de la prédestination, et de l'interprétation à donner de l'Écriture sainte, il est possible de ranger les quatre grandes écoles de pensées mentionnées précédemment en deux grandes perspectives intellectuelles, que nous résumerons ci-après.

### **L'école du libre arbitre**

La discussion sur l'opposition entre le libre arbitre et le destin a été engagée dès les premiers temps de l'histoire de l'Islam. Les fondateurs de l'école du libre arbitre sont Muhammad ibn al-Hanafiya, fils d'Ali, le quatrième Calife. Parmi les grandes figures de cette école, il faut citer : Amr al-Maqsus, Ma'bad al-Juhani, Gaylan al-Dimeshkí, al-Ja'd bin Dirham, Hasan al-Basri et Jahm bin Safwan.

Le principal argument de cette école est que les décisions humaines sont libres. Il n'existe aucune destinée ordonnée d'avance. Les êtres humains se construisent leur propre destinée en dictant leurs propres actions. Le même argument devait être adopté plus tard par l'école du Tawhid et de la justice, plus connue sous le nom de mutazilites.

Les racines historiques de cette école sont de nature tant politique qu'économique et idéologique. Elle a également émané de la résistance qui s'est organisée contre l'oppression du régime omeyyade (660-750). L'agitation des esprits pouvait s'expliquer par le gouvernement tyrannique du sultan, le nationalisme arabe, l'injustice sociale, l'inégalité des revenus et l'humiliation dont souffraient les étrangers. Cette agitation a produit des idées antagonistes et une forte opposition. Le fait que la dynastie omeyyade ait légitimé ses mesures oppressives en les disant dictées « par

---

<sup>15</sup> Pbu (que la paix soit avec lui), une expression que les musulmans utilisent lorsque l'on mentionne le nom du Prophète.

le commandement de Dieu » ou prises « au nom de Dieu » a favorisé la réaction de l'école du libre arbitre.

### **L'école du Tawhid et de la justice : mutazilite**

L'école du Tawhid et de la justice, mieux connue sous le nom d'école mutazilite, est sans conteste l'école la plus rationaliste et la plus attachée au libre arbitre que l'on puisse trouver dans les annales de l'histoire de l'Islam. Ses principaux représentants sont : Wassil ibn Atâ († 748), Amr ibn Ubayd († 761), Abu al-Hudhail al-Allaf († 840), Ibrahim ibn Sayyar an-Nazzam († 846), Mu'ammâr ibn Khayyat Abbad († 842), Bishr ibn al-Mu'tamir († 825), Amr ibn Bahr al-Jahiz († 869), abu Ali al-Jubbai (†849), le cadi Abd al-Jabbar († 1023), Al-Zamakshari († 1144) et al-Maturidi (†945). Tous ces penseurs font également partie des grandes figures de l'école kalamiste parce qu'ils ont essayé de comprendre, d'expliquer et de défendre les croyances et les commandements de l'Islam sur la base de l'aql (la raison), de la logique et de l'argumentation. Eliacik décrit cette école comme « la plus innovante intellectuellement » de l'histoire de la pensée islamique, du fait qu'une très grande quantité du contenu du *kalâm* (philosophie théologique), du *fiqh* (jurisprudence), de la politique et du *tafsir* (interprétation du Coran) ait été issu d'idées mises en avant par les mutazilites.

Très critiquée par certaines écoles conservatrices et fatalistes, l'école mutazilite considère qu'Allah (Dieu) est *Alim* (sage, omniscient et averti de tout) et *Adil* (juste). De ce fait, le mal, l'oppression et la cruauté ne peuvent pas découler de Lui parce qu'Il commande aux êtres humains d'être justes et de fuir l'oppression. Il ne serait pas logique de sa part d'agir autrement. Par conséquent, le choix entre le bien et le mal, entre la croyance et l'incroyance, entre l'obéissance et la désobéissance, sont toutes des actions qui sont du ressort des êtres humains. Aussi, ce sont les êtres humains qui choisissent et qui déterminent leurs propres actions : il n'existe aucun destin prédéterminé. La responsabilité, pour s'appliquer, nécessite le libre arbitre, et que les êtres humains soient en mesure de faire leurs propres choix. Ibn Hazm et Wassil ibn Ata soutiennent que : « *Si nous partons du principe que les êtres humains agissent en fonction d'une destinée prédéterminée, alors tous les fondements des lois religieuses et morales s'effondrent.* » (Eliacik, 2001 : 200).

Les mutazilites mettent en avant un autre argument dont les implications, en matière de religion et de philosophie, sont très importantes, c'est celui qui concerne l'origine du Coran. Les mutazilites soutiennent que le Coran a été créé, c'est-à-dire qu'il a été formé à un certain moment de l'histoire et qu'il n'est pas éternel. Seule l'existence de Dieu est éternelle. Tout le reste a été créé par la suite, au cours du temps.

Les mutazilites se prononcent également en faveur de l'existence d'un *al-man-zilah bain al-manzilatain* (un juste milieu entre deux escales) : il y aura une solution intermédiaire pour ceux qui ont commis de graves péchés, qui ne sera ni l'enfer, ni le paradis. Cette idée a jailli, à l'origine, de la discussion quant à savoir qui d'Ali ou de Mu'âwiya avait tort ou raison, et qui par conséquent irait au paradis ou en enfer. L'école de Murcie (les « remetteurs à plus tard ») soutenait qu'il était impossible de savoir exactement de quel côté se trouvait la vérité et que seul Dieu pouvait le dire. Ainsi, au lieu de se quereller et de débattre d'une question qui ne pourra jamais être résolue, il vaut mieux la remettre à plus tard, pour le temps de l'au-delà. Les mutazilites ont adopté la position selon laquelle, bien qu'un camp doit avoir raison et l'autre être dans l'erreur, nous ne pouvons pas décider avec certitude qui a tort et qui a raison tant que nous ne sommes pas dans l'au-delà.

L'importance cruciale de cette position vient de son rapport avec l'idée de pluralisme. Une fois que vous acceptez l'idée selon laquelle il existe des choses qui dépassent les limites de notre connaissance, il est évident qu'on ne peut toujours obtenir la réponse certaine à toutes les questions qu'on se pose, et il arrive parfois qu'on ne soit pas obligé de se prononcer. Nous devons alors accepter que les deux camps peuvent avoir raison en même temps, jusqu'à un certain degré, et que nous ne serons pas capables de trancher la question de savoir qui a raison durant notre temps sur terre — et là surgit l'idée du pluralisme.<sup>16</sup>

### **L'école de la raison : Ahl al-Ra'y**

L'école de Ra'y — ou « Ahl al-Ra'y » comme on l'appelle dans la littérature islamique — est une autre école de pensée dont on doit noter la proximité avec celle des mutazilites, en ce qu'elle développe des principes rationalistes. On peut même considérer que les mutazilites et l'Ahl al-Ra'y sont des sœurs jumelles : les premiers sont des rationalistes dans le domaine de la religion et de la théologie, et les seconds le sont dans celui de la jurisprudence.

On a résumé ci-après quelques-uns des principes adoptés par les pionniers de cette école ou adoptés après eux par leurs successeurs (Eliacik, 2001 : 167–68) :

- Je fais usage de ma *aql* (raison) afin de produire de l'*ijtihad* (des jugements).
- Ceci est en contradiction avec le Coran.
- Si le Prophète était encore en vie, il suivrait cette voie-là.
- Les temps ont changé.
- Les conditions qui prévalaient alors ne sont plus pertinentes.
- Les intentions du Prophète/Coran étaient celles-ci et celles-là.
- Nous ne devons pas nous borner à la signification littérale des textes.
- Lorsque les causes sont les mêmes, les jugements doivent également être identiques (« *qiyas* », syllogisme).
- C'est ce qu'il faut pour le bien commun (« *maslahat al-murselah* »).
- C'est en outre ce qui est le plus utile (« *celb al-menafi* »).
- Suivre cette voie est à la fois plus logique et plus rationnel (« *istihsan* »).
- Puisque cela n'est pas interdit explicitement, on peut le considérer comme permis (« *istihsad* »).
- Ce hadith (tradition religieuse, ou paroles du Prophète) est en contradiction avec le Coran (l'interprétation du texte).
- Le narrateur n'est pas fiable (critique du hadith).
- Cela va à l'encontre des pratiques habituelles.

L'Ahl al-Ra'y soutient que l'« opinion raisonnée » (Ra'y) est une source importante pour le jugement et qu'elle s'avère plus fiable que le faible hadith (tradition, ou paroles rapportées du Prophète). Le hadith, faible ou discutable, ne devrait pas former la base de nos jugements. Cette école, et notamment son fondateur Abu Hanifa, s'est montrée très créative et a inventé de nouveaux outils ou de nouvelles solutions à appliquer aux problèmes quotidiens que les musulmans rencontraient dans leur vie sociale ou économique. Selon cette école, après le Coran et la Sunna (le hadith raisonnable), voici ce qui peut être utilisé pour former un jugement : les *qiyas* (syllogisme), l'*istihsan*, l'*istishab*, le bien commun, les usages et les traditions de la société. C'est Abu Hanifa qui a jugé qu'une femme adulte et mature pouvait se marier sans le consentement

<sup>16</sup> Un examen approfondi de l'école mutazilite peut être trouvé dans Ammara (1998). Cabiri (1997a) est également une excellente source à propos de la pensée arabo-musulmane des premiers âges.

de ses parents, que le Coran pouvait être traduit dans d'autres langues, et enfin que le Coran avait été créé.

### **L'école de la tradition : Ahl al-Hadith**

Cette école se caractérise par sa mentalité traditionaliste et met en avant la lecture littérale des textes, le fatalisme, le conservatisme et le rejet des innovations. Elle était en complète opposition avec la mentalité « innovationniste » représentée par l'Ahl al-Ra'y. Les fondateurs de trois des quatre grandes écoles de jurisprudence dans l'Islam font partie des grandes figures de l'Ahl al-Hadith : Ahmad ibn Hanbal, Imam Malik et Imam al-Chafii.

Les arguments mis en avant par les savants de l'Ahl al-Ra'y ont conduit à une réaction de la part de ceux de l'Ahl al-Hadith. Ces derniers ont critiqué les arguments rationnels et logiques de l'Ahl al-Ra'y, disant que cette école « *mélange la raison et la religion, qu'elle forme des jugements d'après les souhaits ou les plaisirs, qu'elle introduit la bid'ah (innovation) dans la religion, que cela ne s'était jamais vu du temps du Prophète, que ceci va à l'encontre du Coran et de la Sunna (la tradition religieuse), qu'elle rejette le hadith parce qu'il ne se trouve pas conforme à ses objectifs, qu'elle opère de nouvelles inventions.* » Lorsque Oumar ibn al-Khattâb a réalisé la compilation des versets du Coran dans un livre, deux ans après la mort du Prophète, son idée a été rejetée et lui-même a été critiqué, parce que le Prophète lui-même n'avait pas osé faire une telle chose (Eliacik, 2001 : 168). En d'autres termes, l'opposition entre les innovationnistes et les traditionalistes (les progressistes contre les conservateurs, dans un certain sens), entre ceux qui étaient favorables au changement et à l'innovation et ceux qui y étaient opposés, a commencé dès la mort du Prophète.

Parmi les principaux arguments de cette école, on peut citer :

- Les hadiths, les paroles du Prophète (pbuh), sont aussi importants et font autant autorité que le Coran.
- La raison, l'opinion personnelle et les idées individuelles ne doivent pas être prises comme base de jugement.
- « *La pire chose entre toutes, c'est l'innovation en matière de religion. Chaque nouvel élément introduit dans la religion est une innovation (bid'ah), chaque innovation est une déviation, chaque déviation conduit dans les flammes de l'Enfer.* »<sup>17</sup>

Toutes les discussions précédemment résumées et toutes les écoles présentées peuvent se réduire à une opposition duale : Ahl al-Ra'y contre Ahl al-Hadith, ou la raison contre la tradition. La lutte a été perdue par la première des deux écoles, ce qui a profondément affecté la destinée intellectuelle mais aussi socio-politique du monde musulman.

### **Des oppositions intellectuelles aux implications politiques**

Il y a eu de nombreuses matières à débat au sein des savants de l'Islam. Presque tous ces débats ont tiré leur origine de certaines luttes politiques spécifiques ou ont eu des implications politiques. Nous examinerons ici trois de ces débats : celui qui oppose le *qadar* (le destin) au libre arbitre ; celui qui concerne la question de savoir si la foi peut être sujette à croître ou à décroître ; et enfin celui qui porte sur la nature du Coran comme création ou non.

### **Destin ou libre arbitre**

---

<sup>17</sup> On trouvera une discussion féconde et une présentation fidèle de l'opposition entre Sunna et raison, ou entre Ra'y et Hadith, dans Akyol (2011), notamment dans les chapitres 3 et 4 qui s'occupent de la guerre des idées aux temps médiévaux (pp. 80-116). Voir aussi Kocyigit (1988) pour une étude détaillée des débats qui ont eu cours entre les savants des écoles du Hadith et du Kalâm.

Le groupe dit des Djabrites (les fatalistes) a fait valoir que tout ce que nous faisons et tout ce dont nous faisons l'expérience nous est imposé par Dieu. En d'autres termes, notre destin est décidé et écrit à l'avance, et il n'y a aucun moyen d'y échapper. L'autre groupe, celui des Qadarites (défenseurs du libre arbitre), défend l'idée selon laquelle il n'existe aucune destinée ordonnée d'avance et dont on ne pourrait échapper : les êtres humains ont la capacité de déterminer leurs actions par l'usage de leur propre libre arbitre. Dans certaines versions extrêmes de cette manière de voir les choses (mu'tazila), on soutient que les « hommes créent leurs propres actions ». Comme l'a dit Ma'bad al-Juhani, il n'existe aucune destinée qui ait été décidée à l'avance ; les événements ne peuvent être connus que lorsqu'ils arrivent (Eliacik, 2001: 125).

Ce débat a deux implications importantes. La première d'entre elles concerne la notion de responsabilité. Qui est responsable de ce qui advient ? Est-ce Dieu, ou les hommes ? Est-ce le Créateur, ou nous-mêmes ? Si Dieu détermine toute chose avant leur survenance et qu'il les impose à nous, alors nous ne pouvons pas être tenus pour responsables de nos actes, puisque « tel est notre destin, écrit sur notre front ». D'un autre côté, si les hommes sont en effet capables de déterminer leurs actions, alors ils peuvent en être tenus pour responsables.

La seconde implication est d'ordre politique. La dynastie omeyyade appréciait l'argument du destin et l'utilisait pour justifier son règne arbitraire. Elle soutenait que ce qui arrivait n'était autre que « notre destin » tel que Dieu l'avait ordonné.

Si Dieu n'avait pas voulu ce qui arrivait, Il n'aurait tout simplement pas permis que cela survienne. Aussi, le peuple devait considérer le régime arbitraire sous lequel il vivait comme un destin préétabli de Dieu et y obéir. En vérité, cette vision et cette attitude fataliste a été adoptée et s'est généralisée à tel point dans les sociétés musulmanes que les régimes autoritaires et dictatoriaux en ont fait usage à travers tout le monde musulman pour légitimer leurs méfaits.

### ***La foi (« iman ») peut être croître et décroître ?***

Selon certains, « il ne peut y avoir ni croissance ni décroissance dans la foi ». Ou la foi existe, ou elle n'existe pas : elle ne peut pas croître ou décroître. Un homme peut soit être un croyant (« mu'min ») ou un non-croyant (« kâfir »), mais on ne peut pas qualifier quelqu'un de « demi-croyant ». Certains pensent le contraire — que la foi peut croître et décroître, et qu'ainsi quelqu'un peut être un « croyant complet » ou un « demi-croyant ».

La seconde proposition a une implication politique très intéressante dans le domaine de la fiscalité à appliquer aux tribus nouvelles converties à l'Islam. D'après la jurisprudence islamique de l'époque, les musulmans n'avaient pas à payer d'impôt (ils payaient le *zakat*, la charité religieuse). Mais les minorités non-musulmanes qui vivaient dans cette société devaient payer des impôts en échange de la protection dont elles jouissaient de la part de l'autorité musulmane. Lorsque l'autorité politique s'est rangée à la proposition selon laquelle la foi pouvait être sujette à croître et à décroître, il a été possible d'imposer les nouveaux convertis parce que leur foi n'était pas encore « assez solide ». Nous trouvons ici un nouvel exemple d'un débat d'ordre, en apparence, intellectuel, idéologique ou religieux, et qui a pourtant été très fortement lié à des controverses politiques.

### ***Le Coran provient-il d'une « création » ?***

Certains ont pu soutenir que le Coran « n'avait pas été créé » : il était éternel et avait existé aux côtés de Dieu depuis la nuit des temps. D'autres ont affirmé que le Coran provenait d'une création : il n'était pas éternel, mais avait été créé par Dieu à un certain moment de l'histoire. Ce débat a aussi eu de très importantes implications.

À partir du moment où vous adoptez l'idée d'un Coran qui n'aurait pas été créé et qui serait éternel, celui-ci en devient immédiatement « intouchable » et impropre à l'interprétation (re'vil) des humains : le Coran est éternel et il a existé aux côtés de Dieu depuis le commencement des jours. Par conséquent, chacun des mots contenus dans le Coran doit aussi être considéré comme éternel et non sujet à débat, à dispute, à relecture ou à réinterprétation en fonction d'un contexte socio-historique donné. Comme on pourrait s'y attendre, cette manière de voir les choses entraîne un fort respect pour le texte et une lecture mot à mot des versets ambigus du Coran, qui sont ainsi acceptés « tels quels » (*bi-la kaifa*, c'est-à-dire sans poser de questions).

D'un autre côté, si on en vient à adopter l'idée d'un Coran qui aurait été « créé », il devient alors permis de le relire et de le réinterpréter en fonction d'un contexte particulier. Cette seconde manière de voir les choses fait davantage de place au pluralisme et à la variété des différentes significations et interprétations qu'un même texte original est susceptible de recevoir.

Abu Hanifa et ses partisans (Ahl al-Ra'y) considéraient que le Coran avait été créé, tandis que qu'ibn Hanbal et les siens (Ahl al-Hadith) étaient fermement opposés à cette idée, considérant que le Coran n'avait pas été créé et que par conséquent il ne pouvait pas former la matière à des interprétations.

On peut facilement constater, encore une fois, que ce débat a des implications importantes pour alimenter les controverses qui opposent le changement et le statu quo, le libéralisme et le conservatisme, l'uniformité et le pluralisme, ou l'ouverture d'esprit et l'étroitesse d'esprit.

#### **La base socio-culturelle de cette opposition : les Arabes face aux non-Arabes**

Il est à noter que la grande majorité des fondateurs de l'école des traditionalistes (Ahl al-Hadith) partageaient des caractéristiques communes : ils étaient d'origine arabe, ils appartenaient à des familles aristocratiques, ils étaient engagés dans des affaires agricoles ou rurales, ils étaient soutenus surtout par des nomades, et enfin, ils s'intéressaient à l'agriculture plus qu'à tout autre activité économique. De l'autre côté, la majorité des fondateurs de l'école des rationalistes ou des innovationnistes (Ahl al-Ra'y) avaient les caractéristiques sociales et culturelles suivantes : ils n'étaient pas Arabes mais mawâli, immigrants, prisonniers, esclaves, réfugiés venus de Perse ou d'Asie centrale, ils vivaient dans des zones urbaines plus développées et s'adonnaient à des activités autres que l'agriculture et les métiers ruraux, telles que le commerce et l'artisanat. Pour citer un exemple, la plus grande figure de l'école rationaliste mutazalite, Wassil Ibn Ata († 748), était le fils d'un esclave servant pour une famille non-arabe. De la même manière, le grand nom de l'école Ahl al-Ra'y, Abu Hanifa († 767), est né à Koufa en Irak, où il a passé sa jeunesse. Son grand-père était un esclave qui avait été fait prisonnier lors de la conquête de l'Iran et qui a plus tard été libéré. Ses ancêtres avaient émigré de Kaboul (Afghanistan) vers Koufa (Eliacik, 2001 : 179, 198).

Le grand philosophe musulman Ibn Khaldoun (2013) considérait que la géographie, les conditions climatiques et la manière avec laquelle les hommes obtenaient leurs moyens de subsistance avait un impact sur leur manière de vivre et de penser. À l'évidence, ces conditions ne sont pas les mêmes dans les zones rurales et dans les zones urbaines. Les zones rurales se caractérisent par des conditions naturelles difficiles et un mode de vie nomade ou agraire. La vie y est plutôt simple. Les conditions de vie sont plus sommaires : on y trouve peu ou pas de services publics et un moins grand nombre de possibilités de revenus. D'un autre côté, les zones urbaines se caractérisent par une vie plus stable et plus compliquée, avec des possibilités d'emploi plus sophistiquées, telles que l'industrie, le commerce, l'artisanat, l'offre de services et bien d'autres opportunités d'obtenir

un revenu pour vivre. Lorsque l'on rapproche les partisans de chacune de ces philosophies des conditions environnementales et culturelles qui étaient les leurs, Ibn Khaldoun paraît avoir raison.

L'école de la raison a fini par perdre le combat qui l'opposait à l'école du Hadith. Plusieurs raisons ont été proposées pour expliquer le déclin de l'école rationaliste et le triomphe de l'école traditionaliste. Selon certains, l'école rationaliste n'était qu'une importation étrangère, dérivée de la philosophie grecque, et se trouvait être « incompatible avec la vision du monde donnée par le Coran » (Robinson, 1996 : 92). Pour d'autres, certaines personnalités influentes de la pensée musulmane, comme Algazel († 1111), ont été responsables de ce déclin. Toutefois, d'après nous, Akyol a raison lorsqu'il dit que « ce n'était pas la vision du monde du Coran, mais la tradition intellectuelle qui lui avait succédé, qui avait fini par éclipser la raison islamique. Les autorités politiques de l'époque (les califes omeyyades et abbassides) ont joué un rôle majeur dans l'issue finale de cette confrontation, en défendant la plupart du temps les traditionalistes » (Akyol, 2011 : 117–118).

### **Conclusion : les conséquences néfastes du conflit entre raison et tradition**

Le fait que le conflit entre l'école de la raison et l'école de la tradition se soit conclu par la victoire de la seconde sur la première a eu des conséquences désastreuses. La plus importante de celles-ci est l'attitude sceptique, hésitante voire même hostile que les sociétés musulmanes se sont mises à adopter vis-à-vis des valeurs libérales comme la liberté, le pluralisme, la société civile, la démocratie, les marchés libres et l'innovation. Cependant, il faut insister sur le fait que l'hostilité ou le scepticisme à l'encontre de ces valeurs n'est pas intrinsèque à l'Islam. En d'autres termes, cette attitude est fonction de la mentalité et de la perspective à travers laquelle l'individu lit, comprend et interprète les grandes sources de l'Islam, et notamment le Coran et la Sunna. En vérité, depuis les premiers temps de l'Islam, il a existé un ordre d'idées favorable à la liberté, au pluralisme et au marché libre.

L'école traditionaliste a remporté les débats et ses arguments ont été adoptés et défendus par les autorités politiques de l'époque. La philosophie et la raison, de même que l'idée du pluralisme, ont perdu de leur superbe au sein de la société. Les hadiths, faibles ou discutables, ont été pris comme guides pour la vie politique, en lieu et place de l'opinion raisonnée, de la logique et de l'analogie. Les idées fatalistes — comme le fait de croire que tout arrive en suivant une destinée écrite d'avance — ont été adoptées par la majorité du peuple musulman. Même les partisans de l'école rationaliste hanafite sont devenus des adhérents, actifs ou passifs, de la pensée traditionaliste. C'est ce qui explique, dans une large mesure, pourquoi le monde musulman est hésitant ou sceptique vis-à-vis des valeurs libérales.

De toute évidence, il est impossible de revenir en arrière. Mais nous pouvons agir, en tant qu'intellectuels responsables, pour influencer sur le futur de manière à former un monde musulman plus ouvert, plus libre, plus productif et plus prospère.

Ce qu'il convient de faire, en tant qu'intellectuels musulmans, c'est d'en revenir à l'histoire de la pensée islamique, et de relire et réexaminer les débats et les discussions qui ont eu cours sur les notions de libre arbitre, de destin, de création de l'Écriture sainte (qui inclut la liberté d'interprétation), de liberté de pensée, de pluralisme, de marché libre<sup>18</sup>, avec l'intention de les transcrire dans le langage contemporain. Fort heureusement, c'est ce qui arrive aujourd'hui. Des intellectuels musulmans ont commencé à faire observer que les positions anticapitalistes

---

<sup>18</sup> On en apprendra davantage sur les rapports entre l'Islam et l'économie de marché dans Acar et Akin (2013).

n'étaient pas en phase avec l'expérience historique de l'Islam ni avec l'attitude théologique adoptée par l'Islam à l'endroit de l'activité économique et de la quête du profit. En vérité, l'Islam, qui a été porté par un homme d'affaires (le Prophète Mahomet a été, pendant une grande partie de sa vie, un commerçant prospère) et qui dès ses débuts a hautement estimé les activités commerciales, s'adapte très bien à un système capitaliste renforcé par des valeurs morales concernant l'aide aux pauvres et aux gens dans le besoin (Çizakça et Akyol, 2012 : 14).

Une résurgence de l'école innovationniste, pro-liberté et rationaliste sur la scène intellectuelle et philosophique, préparera le terrain pour l'établissement d'une société ouverte, civique et libre dans le monde musulman. Elle aidera à créer une transformation sociale et politique dans les sociétés musulmanes.

### Références

Acar, M. et Akin, B. (2013) Islam and market economy: friend or foe? Papier présenté lors de la seconde conférence internationale INFoL, Islama-bad, Pakistan, 1-2 Mars 2013.

Ahsan, A. S. (2014) Fall of the Abbasid Caliphate. Dans *A History of Muslim Philosophy* (éd. M. M. Sharif), Volume 2, Livre 4, pp. 789-95. Pakistan Philosophical Congress. <http://www.muslimphilosophy.com/hmp/XL-Fourty.pdf>. (Publié primitivement en 1963, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.)

Akkuş, M. (2012) Ermenilerin İlhanlı Dini Siyasetindeki Rollerini [Le rôle des Arméniens dans la politique religieuse des Ilkhanids]. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 31 : 205-21.

Akyol, M. (2011) *Islam without Extremes: A Muslim Case for Liberty*. W. W. Norton. (traduit du turc : *Özgürlüğün İslami Yolu, Traduction d'Ömer Baldık*. Istanbul, Doğan Kitap, 2013.)

Ammara, M. (1998) *t ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu* [L'école mutazilite et la question de la liberté humaine] (traduit par V. Ince). Istanbul, Ekin Yayınları.

Cabiri, M. A. (1997a) *Arap-İslam Aklının Oluşumu* [La Formation de l'esprit arabo-islamique] (traduit par İ. Akbaba). Istanbul, Kitabevi Pub.

Cabiri, M. A. (1997b) *İslam'da Siyasal Akıl* [L'esprit politique dans l'Islam] (traduit par V. Akyüz). Istanbul, Kitabevi Publications.

Çizakça, M. and Akyol, M. (2012) *Ahlaki Kapitalizm* [Le Capitalisme moral]. Istanbul, Ufuk Publications.

Düzgün, S. A. (ed.) (2011) *Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası* [La pensée de Maturidî]. Ankara, Ministère de la Culture et du Tourisme.

Eliacık, R. İ. (2001) *İslâm'ın Yenilikçileri: İslâm Düşünce Tarihinde Yenilik Arayışları* [Les Innovationnistes islamiques : À la recherche de l'innovation dans l'Histoire de la pensée islamique], 3ème éd., Volume I. Istanbul, Medcezir Pub.

Global Competitiveness Index : [http://www3.weforum.org/docs/GCR20\\_13-14/GCR\\_Rankings\\_2013-14.pdf](http://www3.weforum.org/docs/GCR20_13-14/GCR_Rankings_2013-14.pdf) (consulté le 22 juillet 2014).

Global Innovation Index : <http://www.globalinnovationindex.org/content.aspx?page=data-analysis> (consulté le 22 juillet 2014).

Global Firepower Data : <http://www.globalfirepower.com/> (consulté le 14 août 2014).

Ibn Khaldoun (2013) *Mukaddime* [Muqaddimah] (traduit par S. Ul-udağ). Istanbul, Dergah.

Kaya, S. (2008) Büyük Selçuklular Döneminde Bağdat. *Akademik Bakış* 15: 1–16.

Kocyigit, T. (1988) *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* [Les débats entre l'école du Hadith et celle du Kalam], 3ème éd. Ankara, T. Diyanet Vakfı Yayınları.

McNeill, W. H. and Waldman, M. R. (éds) (1983) *The Islamic World*. University of Chicago Press.

Robinson, F. (éd.) (1996) *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*. Cambridge University Press. Stockholm International Peace Research Institute: <http://www.sipri.org/yearbook/2013/03> (consulté le 22 juillet 2014).

Uludag, S. (2012) *İslam Düşüncesinin Yapısı* [The Structure of Islamic Thought], 7th edn. Istanbul, Dergah Publications.

UNDP (United Nations Development Program) : <https://data.undp.org/dataset/Table-3-Inequality-adjusted-Human-Development-Index-9j-nv-7hyp> (consulté le 22 juillet 2014).

## 4. L'aide sociale non-publique : une charité sociétale de type « ihsani »

Maslee Malik

### Introduction

Le monde islamique considère que la personne humaine a été créée pour être le vice-régent (le calife) de Dieu sur la terre et qu'elle dispose d'une mission dont elle doit s'acquitter. Cette conception des choses détermine en grande partie les aspirations et les conceptions des musulmans et aide à transformer le peuple en une somme d'« individus capables » qui se dévouent à cette tâche afin d'obtenir le *falah* (le succès holistique, dans ce monde et dans le suivant) (voir le Coran, 2:189, 3:130, 3:200, 5:35, 5:100, 24:31, 28:67 et 24:51).

Ceci ne mène pas à la création d'une société imaginaire et utopique, fondée uniquement sur la théorie et sans prise avec la réalité. Afin d'atteindre leurs objectifs, les individus travailleront activement pour l'obtention du « bien-être » de la société et pour la création d'un capital *ihsani* ou « capital social ». Et en vérité, cette voie est considérée aujourd'hui par beaucoup de gens qui ne sont pas musulmans comme une donnée efficace pour la progression du développement économique, de l'égalité, de la participation et de la démocratie. Un nombre croissant de preuves se présentent à nous pour montrer que la cohésion sociale est déterminante afin qu'une société puisse prospérer économiquement et pour que son développement soit durable (Banque Mondiale, 1999).

Les objectifs d'ordre matériel ne sont pas les fins ultimes du monde musulman dans sa quête du développement. L'obtention de l'enrichissement matériel n'est qu'un résultat de l'application par les individus de leur conviction intérieure pour obtenir le *falah* à travers la cultivation du *ihsan* (perfection).<sup>19</sup>

<sup>19</sup> *Ihsan* (perfection) signifie l'excellence globale, la gloire suprême et finale, l'embellissement ultime. Elle incorpore les notions de bienfaisance, de bonne conduite et de charité (Ibn Manzur, 1956 : 13:117 ; Wehr, 1979 : 209), y compris l'action d'utiliser des ressources pour le bien-être de la communauté (2:195, 3:134), d'être bon envers ses parents (46:15), d'être généreux (2:236), et de payer le *zakat* (charité ou aumône) (31:3, 11:114–15) (Malik, 2014).

Ces individus ne vivent pas une vie individuelle, cherchant uniquement à atteindre leurs propres buts : ils agissent collectivement, dans un esprit de solidarité et en partageant leurs idéaux avec les autres. La lutte de l'individu capable afin d'atteindre son propre bien-être et celui de la communauté ne se manifeste pas seulement dans la spiritualité et les rituels de l'individu. Elle est aussi au cœur de la quête de la voie d'Allah (le djihad). Le djihad, considéré dans sa signification étendue, embrasse les efforts en faveur du développement individuel, de la justice, de l'humanité et du bien-être. (Taleqani, 1986 : 54-56).

### **Les individus capables et le capital social ihsani**

Les individus, toutefois, ne peuvent vivre dans le vide que laisserait un État minimal. Pour conduire l'*oumma* (la communauté) musulmane vers la perfection, il convient d'établir une société généreuse qui renferme tous les individus capables. Ayant à cœur la solidarité universelle entre les individus, la société généreuse maximisera le potentiel de ses membres et les aidera à devenir indépendants, à s'épanouir et à atteindre leur *falah*.

Les individus sont capables de vivre correctement et de s'épanouir au sein d'une société généreuse qui englobe les familles et les groupes d'individus et leur fait partager mutuellement ou collectivement leur passion pour atteindre les objectifs qu'ils partagent. De la même manière, la société généreuse est le produit des relations qu'établissent en réseau l'ensemble des individus capables. Le Coran affirme que la mission de l'individu capable est de suivre la mission assignée par le Prophète Mahomet et d'être un agent de charité pour l'univers entier. C'est ce que prouve le verset suivant du Coran : « *Et Nous [Allah] ne t'avons [Mahomet] envoyé qu'en miséricorde pour l'univers* » (Coran, 21:107).

La société généreuse conduira à la création d'une « société vertueuse » qui conjuguera la voie du développement inspirée par l'Islam avec l'élimination de la pauvreté au sein de la sphère d'action plus large de l'économie. La section suivante développera davantage la manière avec laquelle la société généreuse, en tant qu'élément de l'ihsani, est essentielle pour l'obtention d'un bien-être fondé sur la société, que nous étudions dans ce chapitre.

### **Une société généreuse, alternative à l'intervention de l'État**

Comme cela a été mentionné précédemment, les individus capables ne fonctionnent pas dans le vide. Les individus opèrent à l'intérieur d'une société qui leur permet de faire un usage complet de leur capacités. Une « société ouverte », dans laquelle les individus dépendent moins de l'État au niveau politique et économique, mais où ils dépendent les uns des autres, est nécessaire pour créer une société vertueuse.

Ce paradigme ne renie pas l'importance de l'individualisme mais reconnaît que les individus sont interdépendants et qu'ils ne recherchent pas uniquement leur intérêt personnel. Les individus viennent au secours les uns des autres en cherchant leur *falah* personnel. Aussi, en avançant vers leur *falah*, ils aident les autres à avancer vers le leur. Cela implique que les relations horizontales, à travers la société, sont fondées sur la justice, la bienveillance et la charité. Une telle société, inspirée par les principes de l'Islam, peut être qualifiée de « société généreuse ».

Du même coup, cette société généreuse est elle-même le résultat de l'intercommunication et du réseau interdépendant entre les individus capables qui s'opèrent dans la cultivation de l'ihsan, qui exige que chaque individu obtienne son propre bien-être en suivant son *falah*, mais qu'il favorise également l'émergence d'un environnement propice à l'obtention par les autres de leurs propres *falah*. Cette interdépendance mutuelle et réciproque qui se retrouve dans le fonctionnement des individus représente l'essence de ce qu'on appelle le Tawhid (Malik, 2011 : 269).

Le principe du Tawhid conduit à la concrétisation de l'amanah (la confiance), en préservant les droits individuels tout en permettant aux individus d'accomplir leurs obligations d'une manière juste et bienveillante. On lit dans le Coran (4:58): « *Certes, Allah vous commande de rendre les dépôts à leurs ayants-droit, et quand vous jugez entre des gens, de juger avec équité.* » Ainsi, les principes de justice et de bienveillance imposent aux individus de vivre et de mener leur vie en ne suivant pas uniquement leur intérêt personnel, mais en agissant aussi comme des agents de charité pour l'humanité, en étant habités par l'esprit de l'*ukhuwwah* (la fraternité).

On peut mieux comprendre cela en étudiant certains versets du Coran et de la tradition du Prophète, qui expliquent certaines valeurs et certaines qualités comme le partage, l'attention aux autres, et qui les recommandent aux musulmans. Par exemple, il est dit (Coran 5:2) : « *Entraidez-vous dans l'accomplissement des bonnes œuvres et de la piété et ne vous entraînez pas dans le péché et la transgression.* » Dans la sourate 59 (al-Hasr), neuvième verset, il est noté qu'Allah a fait des éloges à l'ansâr (la communauté musulmane de Médine) au cours de l'Hégire (la migration du Prophète Mahomet et de ses compagnons depuis Médine vers la Mecque) en raison de l'esprit altruiste qu'ils ont engagé par leurs sacrifices faits pour le bien-être des muhâjirûn (le peuple de la Mecque). L'établissement de la fraternité entre les ansârs et le muhâjirûn est un exemple déterminant du rôle central que joue l'unité dans la tradition islamique : « *Il [appartient également] à ceux qui, avant eux, se sont installés dans le pays et dans la foi, qui aiment ceux qui émigrent vers eux, et ne ressentent dans leurs cœurs aucune envie pour ce que [ces immigrants] ont reçu, et qui [les] préfèrent à eux-mêmes, même s'il y a pénurie chez eux. Quiconque se prémunit contre sa propre avarice, ceux-là sont ceux qui réussissent* » (Coran, 59:9).

Lorsque les muhâjirûn ont été forcés de migrer vers Yathrib (actuelle Médine) à cause des persécutions subies à La Mecque, ils ne se sont pas immédiatement entendus avec le peuple de Médine grâce à ce qui était alors un concept unique de *ukhuwwah* (la fraternité). Les musulmans de Médine (qui ont été appelés collectivement les ansârs, ou les aidants) ont alors fait un acte de générosité rare et ont accepté de partager leurs richesses avec les muhâjirûn.

Les ansârs ont mis à disposition une partie de leurs maisons pour être occupées par les familles de muhâjirûn, et ils leur ont permis de cultiver sur leurs terres au travers d'un système de partage des récoltes.

Une société généreuse, qui place les individus dans des relations mutuelles et qui conduit à un état de cohésion sociale, produit un « capital social » en donnant de la puissance à chacun des membres de la société (Malik, 2011 : 269). Le capital social, dans le cadre d'une société généreuse, est capable de promouvoir le bien-être de la communauté. Au niveau sociétal, il conduit à la maximisation du bien-être économique des individus ainsi qu'à la promotion du bien-être social.

Ce processus doit se fonder sur l'institution familiale. L'enseignement moral de l'Islam souligne tout particulièrement la valeur de la famille. Sans l'institution familiale, qui permet aux individus de s'épanouir et aux valeurs islamiques de dominer, il est très difficile d'établir une société généreuse. La force d'une institution familiale partageant les valeurs de l'Islam permettra d'établir un réseau social entre les membres de la société et de faire naître le capital social *ihsani*. Le rôle des familles et du réseau social, sous la domination de la culture, de la vertu et des valeurs religieuses, est considéré par beaucoup de chercheurs dans le domaine du développement et du capital social comme un autre facteur contributeur au développement global et holistique. (Chang, 1997 ; Newton, 1997 ; Kliksberg, 2001).

La solidarité universelle à l'intérieur d'une société généreuse dépasse les limites des discussions économiques et du discours fondé sur les principes de la propriété et des droits. La société généreuse présuppose des éléments cruciaux : la famille, la socialisation, l'éducation, un ethos puissant, une pratique spirituelle et rituelle, enfin l'exercice des valeurs morales et de la responsabilité individuelle. C'est par ce biais que les vertus et les valeurs sont maintenues présentes dans la vie des individus et des familles. Toutefois, il faut noter que de telles expressions de solidarité ne ressemblent en aucun cas à l'approche socialiste. À l'inverse, il s'agit de se concentrer sur le développement des individus en promouvant une micro-dynamique sociale adaptée. Ce qui, d'ailleurs, rejoint les développements récents des recherches sur le développement, qui ont abandonné l'approche macroéconomique pour une approche en termes de micro-dynamique.

Ihsani, le capital social, peut être obtenu à l'intérieur du cadre d'un État minimal grâce auquel il y aurait davantage de place laissée au dynamisme social pour s'exprimer à travers des institutions publiques et privées. Le capital social nécessite que l'opportunité soit laissée au peuple de s'épanouir sans les entraves et les interférences de l'État. Si un État veut favoriser le développement d'une société généreuse, il devrait permettre aux institutions privées d'agir en faveur de l'accroissement du capital social. L'interdépendance nécessaire qui existe entre l'État et la société (représentée par les individus et les groupes qui se développent de manière spontanée) est illustrée par l'efficacité des institutions de la société civile. De la même manière, les acteurs de la société civile seront capables, à l'intérieur de ce cadre, d'assurer le développement économique et social, y compris en fournissant des services dans les domaines cruciaux que sont l'éducation et la santé publique.

La conception islamique de la société civile émerge des fondations mêmes de l'individu capable. Keane soutient que l'on peut faire remonter les origines de la société civile aux institutions sociales qui ont fleuri au temps des sociétés musulmanes du passé (Keane, 2009 : 133-36). La société civile (*al-mujtama' al-madani*) qui a émergé était animée principalement par des considérations économiques, défendant la propriété et distribuant de la charité. Le *waqf* est une institution de la société civile qui était présente dans les premières sociétés musulmanes et qui permettait au peuple de résister avec puissance aux manœuvres entreprises par l'État pour s'accaparer la richesse des individus.

Le moteur de la société civile n'est pas l'intérêt personnel ou la simple protection des droits individuels face à l'État : il est plutôt l'une des formes que prend la concrétisation des convictions des individus dans la recherche du *falah* et à travers la cultivation de l'*ihsan* (Malik, 2014). En somme, sous le paradigme du *Tawhid*, la société civile est un reflet du degré de religiosité des individus et de leur capacité à maintenir la relation verticale que Dieu a établi avec eux, et la relation horizontale qu'ils doivent avoir avec leurs semblables et avec l'environnement.

### **La charité dispensée par les waqfs**

Depuis les premiers temps, les sociétés islamiques ont développé un certain nombre d'institutions qui avaient pour objectif de satisfaire les besoins fondamentaux de tous les membres de la société (Zarqa, 1988). Parmi ces institutions, on peut citer, entre autres : le *zakat* (le versement de charité ou d'aumône) et le *waqf* (une terre, une propriété ou une somme d'argent, utilisées à des fins charitables).

Le *waqf* est l'institution la plus importante pour asseoir solidement l'ethos islamique et pour établir un équilibre entre la propriété privée et les obligations liées à la gestion commune. L'idée

essentielle du waqf était d'appliquer dans la réalité l'idéal profond de philanthropie et de bienveillance. À ce titre, le waqf ne s'éloigne pas beaucoup du trust anglais. Le fondateur apporte une propriété ou de l'argent dans le waqf et le fonds de donation est ensuite utilisé pour des opérations charitables. De telles institutions ont existé depuis les premiers temps de l'Islam. Théoriquement, le waqf est prévu pour durer toujours, mais dans la réalité ces institutions peuvent être liquidées dans certaines circonstances. Lors de la création du waqf, le fondateur indique l'objet et les bénéficiaires potentiels (par exemple, les membres pauvres de la famille, des migrants, ou la communauté dans son ensemble). Les non-musulmans peuvent être des bénéficiaires, sauf s'ils sont en conflit avec des musulmans.

Depuis les premières origines de cette institution, l'idée du waqf était entendue d'une manière très étendue et elle s'appliquait, au-delà de la sphère religieuse, au domaine social et à la charité. Le Prophète Mahomet encourageait ses compagnons à faire usage du waqf à des fins à la fois religieuses et matérielles. La construction de mosquées pour le culte et les activités communautaires, le creusement de puits à l'usage des premières communautés musulmanes de Médine, les chevaux dont on faisait usage à la guerre et dans les champs cultivés pour nourrir les pauvres : tout cela était financé à travers les waqfs par les premiers musulmans, sous la surveillance et avec les conseils du Prophète Mahomet lui-même. Cette pratique s'est maintenue et a plus tard été étendue par les générations suivantes de musulmans. Le waqf a fini par servir de générateur au sein des communautés musulmanes et a survécu tant dans sa forme matérielle que religieuse (Gil, 1998).

Le waqf apportait le moyen concret par lequel des individus riches de la société pouvaient partager leur richesse avec les moins fortunés et apporter leur contribution sociale sans aucune intervention ni obligation de la part de l'État. Keane (2009 : 136-38) soutient que le waqf a été parmi les premiers véhicules qui ont pu représenter la société civile depuis les premiers lieux de l'histoire de l'Islam. Le waqf, ainsi que le zakat (aumône), ont contribué au bien-être des sociétés musulmanes pendant des siècles en créant un espace propice au développement d'une charité fondée sur la société (Lewis, 1990 : 38-41 ; Hoexter, 1998 ; Baskan, 2002). Le waqf a permis aux individus et à la société de ne pas dépendre de l'État. Le système des waqfs a contribué à la multiplication des mosquées, des orphelinats, des motels, des écoles (*madrassah*), des pavillons pour les Soufis (*zawiyah*), des puits, et il a permis la distribution de nourriture, l'effacement de dettes et d'autres formes d'assistance sociale (Baer, 1997 ; Hasan, 2006).

### **La nationalisation de la société : peut-on faire revivre les waqfs ?**

Au cours du temps, ce secteur charitable indépendant s'est érodé et le système du waqf est devenu une institution officielle, qui a été centralisée par l'État et distinguée des waqfs privés (*waqf ahliy* ou waqf de famille) (Lewis, 1990). Depuis les premiers temps de l'Islam, les waqfs étaient administrés par la société, via l'ouléma (la communauté des érudits religieux)<sup>20</sup>. Les waqfs ont joué un rôle crucial au cours de l'histoire des sociétés musulmanes en établissant et en maintenant des institutions éducatives, dont certaines institutions de pointe comme l'université Al Quaraouiyine en Tunisie, l'université al-Azhar au Caire, ainsi que d'autres universités pionnières dans l'Andalousie islamique — le tout bien avant qu'Oxford ou que Cambridge ne soient établies

---

<sup>20</sup> Les oulémas, les érudits et spécialistes de la science de l'Islam, occupent une place très particulière dans le cœur des musulmans et au sein de la stratification sociale de la communauté. Puisqu'ils possèdent la connaissance de la révélation et qu'ils sont les gardiens de la religion, à travers la préservation du Coran et de ses traditions, le Coran glorifie de statut les oulémas. L'ouléma est devenue une institution séparée de l'État mais qui joue un rôle essentiel dans la société civile musulmane du fait de sa fonction de gardien de la religion, mandatée par la société, et sans interférence du calife ou de l'État (Imarah, 2005 : 84-92).

(Baer, 1997). Ils ont également permis de construire des hôpitaux et des cliniques à travers le monde musulman, qu'on appela les *bimaristan*, et qui ont contribué à l'amélioration de la science médicale et aux découvertes qu'ont réalisées les scientifiques musulmans (*Ibid.*) On doit conclure de cette vaste pratique des waqfs au cours de l'histoire musulmane, que les individus et la société ont gagné en efficacité, ce qui a permis de minimiser le rôle de l'État, dans l'éducation, la protection sociale et même la santé.

Malheureusement, après la période coloniale, lorsque les waqfs sont devenus des institutions d'État, ils ont cessé de jouer un rôle dynamique dans la société. Le rôle officiel des waqfs n'a plus été associé qu'aux seules questions religieuses (les mosquées, les cimetières, les orphelinats, les madrasahs, et le renouvellement des autorités religieuses). Dans certains pays, une attention a été également portée aux questions d'assistance et de charité (Lewis, 1990 ; Baer, 1997). Les waqfs non officiels, tels que les waqfs de famille, ont été également affectés par l'intervention de l'État. Toutefois, l'émergence de mouvements et d'organisations islamiques, de la *da'wa* (la propagation islamique) et d'autres groupes progressistes, sous la forme d'organisations non-gouvernementales (ONG), ou de quasi-ONG et de fondations, a produit un retour en force du système du waqf, symbole d'une charité et d'une assistance fondées sur les citoyens (voir, par exemple, Clark, 1995 ; Lapidus, 1996).

Les waqfs, tel qu'ils ont fonctionné par le passé, devaient être une institution importante dans le cadre de l'idéal d'un système d'assistance indépendant et détaché de l'État. Grâce à leur action de fournisseur de ressources pour la société civile, les waqfs pouvaient donner des forces aux individus et, pareillement, cultiver une atmosphère de bienveillance dans la société, aidant ainsi, encore une fois, la société à se détacher de l'État.

Cizakca (2004) a proposé un modèle dans lequel le concept de « waqf monétaire » peut être utilisé à l'époque contemporaine pour remplir les objectifs de la société, en utilisant la connaissance qu'il avait de la microfinance qui fonctionnait en Turquie à l'époque ottomane. Sous ce système, des entrepreneurs bien établis aidaient de nouveaux arrivants en leur apportant du capital tiré d'un fond de waqf auquel avaient contribué les entrepreneurs bien établis. Sans aucune aide de l'État, ce système a réussi à diffuser la culture des affaires et l'entrepreneuriat au sein de la communauté de la Turquie ottomane. Il a permis de favoriser l'entrepreneuriat au sein de la société et de réduire l'intervention de l'État, tout en nourrissant l'élément de générosité présent dans la communauté et en allant dans la voie, par conséquent, de la cultivation de l'*ihsani* (Cizakca, 2004).

### **Un véritable État minimal**

Dans la proposition qu'ils font d'un système économique islamique efficace, El-Ashker et Wilson (2006 : 400) soutiennent qu'un État islamique politiquement fort fait partie des conditions essentielles à l'émergence d'une économie islamique fermement assise sur des bases morales. Dans la même veine, Chapra (1992 : 240) se range à l'idée que l'absence de structure politique est l'un des facteurs les plus importants expliquant l'échec qu'ont connu les pays musulmans dans l'application de la stratégie islamique d'un développement réalisé dans la justice. Il faut noter que Zaman et Asutay (2009 : 92-93) font remarquer qu'on entend pas toujours par politique ou sphère politique l'État ou la structure dominée par l'État. Ils mettent en avant le rôle de la société civile dans la structure politique. En outre, ils expliquent que l'État est un concept occidental, moderne, datant de l'époque des Lumières, et qu'il n'est par conséquent pas adapté à l'organisation politique des sociétés islamiques.

La nature des États modernes est aussi mise en avant par la Virginia School of Political Economy, qui prévient que l'État ne doit pas être considéré d'une manière romantique, comme l'instrument au service de la maximisation d'un bien-être social idéalisé. En tout état de cause, même si cette fonction de maximisation existait, il faudrait se rendre à l'évidence qu'il n'existe pas de « despote doux » qui puisse la mettre en pratique (Zaman et Asutay, 2009 : 93).

L'État doit être « minimal » et « limité » afin de permettre aux autres membres de la société de participer à leur niveau à l'exercice du pouvoir et à la prise de décision. Le Prophète Mahomet, au cours de son règne à Médine, ainsi que les califes, ont donné au rôle de l'État des exemples parlants. L'État fonctionnait comme un protecteur du peuple, garantissant sa sécurité et sa liberté. Il maintenait la loi et l'ordre, régulait le marché et proposait les biens publics, sans interférer dans le processus de marché par une planification centralisée. L'État mettait chacun dans les conditions d'agir librement en fonction de ses propres croyances. Cependant, peu à peu, les dynasties et les régimes se sont succédés, et l'État s'est largement étendu. On attendait de lui qu'il dirige les travaux publics, qu'il protège la religion et qu'il gouverne la vie du peuple. Au lieu de cela, l'État a exigé l'obéissance du peuple (Lambton, 1981 : 308-9 ; Kahf, 1991 ; voir également An-Naim, 2008).

Une gouvernance islamique, qui s'appliquerait sur un État idéal, ne dominerait pas le centre, mais fournirait plutôt des forces aux périphéries pour permettre aux individus de s'épanouir et de profiter ainsi d'une plus grande participation populaire dans la sphère publique. Au-delà de son rôle limité, l'État jouerait un rôle important en régulant et en favorisant l'émergence d'une société ordonnée et harmonieuse à travers l'implémentation de l'État de droit et de ses mécanismes de séparation des pouvoirs. Il établirait l'indépendance de la justice, l'équilibre institutionnel des pouvoirs et une surveillance qui garantisse le peuple contre l'action arbitraire de l'État et de la corruption.

C'est ce genre d'État, aux pouvoirs limités, qui permet aux individus, à la société et aux institutions sociales de s'émanciper, d'être indépendants et de se gouverner par eux-mêmes — y compris dans la sphère de l'assistance sociale. Une société généreuse devrait fonctionner de manière philanthropique à travers le mécanisme des waqfs, qui est basé sur les principes de la propriété privée. Les waqfs garantissent l'indépendance sociale et économique des individus et de la société à travers le fonctionnement d'un système de solidarité qui contribue à renforcer la société civile et, par cela même, à réduire le poids de l'État (Zarqa, 1988). Par conséquent, la société civile sera capable d'assumer ses responsabilités dans le domaine du développement économique et social, notamment quant à la mise à disposition de l'éducation, des soins de santé, etc.

## **Conclusion**

Un nouveau paradigme de l'État est nécessaire afin que les institutions charitables indépendantes que l'on retrouve dans l'histoire de l'Islam puissent revenir sous une nouvelle forme. De nouvelles institutions charitables, similaires à l'ancien modèle, devraient être développées avec des ajustements qui permettent de les adapter à la situation moderne et de rendre cet idéal viable.

Les waqfs mériteraient de reprendre leur place de fondations indépendantes et de faire partie du troisième secteur, dans un contexte où l'État n'aurait qu'un rôle minime à jouer dans le domaine économique. Leur finalité devrait être de financer l'assistance et les autres activités de la société civile, tout en supprimant la dépendance des individus envers l'État. Ce rôle pro actif des waqfs donnera de la force au troisième secteur et stimulera le système d'assistance, ce qui accompagnera le développement du capital social *ihsani* de manière à créer les conditions de

l'émergence d'une citoyenneté active et d'une société généreuse. Dans la quête de cet objectif, les waqfs doivent être séparés de l'État et atteindre une plus grande force de frappe.

Le rôle de l'État est de permettre aux individus et aux institutions de s'épanouir dans l'autonomie et l'indépendance à l'intérieur du cadre d'une société généreuse, ce qui doit conduire à l'exercice, par les citoyens, de leurs droits et de leurs responsabilités.

Il convient également de noter que tout ceci nécessite un État décentralisé où le pouvoir est laissé aux communautés locales. L'expérience historique prouve que, lorsque les empires musulmans se sont mis à rechercher la décentralisation administrative, ils ont fourni un large espace permettant à la société civile et aux institutions sociales de fonctionner activement et de contribuer au développement d'institutions charitables en dehors de l'État. Une telle décentralisation de l'État permettra la séparation des pouvoirs et fera avancer la coopération mutuelle, efficace et indépendante au sein de la société.

Si l'État en vient à arrêter de dominer chaque aspect de la vie des individus et qu'il s'organise de manière décentralisée, il incitera et autorisera la société civile à jouer un rôle plus grand et plus efficace dans la gestion de la vie sociale, économique et politique des populations. Les institutions de la société civile dont l'histoire a gardé la trace, telles que les waqfs, ont pu se développer grâce à la forme décentralisée de l'État au cours de certaines périodes de l'histoire musulmane. Lorsqu'on examine l'expérience historique, il est clair que la nature décentralisée de l'administration dans tous les aspects de la vie sociale, a donné de la force à la société et a permis à la société civile de s'épanouir.

En outre, ce programme de réformes et le développement des waqfs comme véhicules de création d'une société généreuse, accordera au peuple un plus haut niveau d'indépendance, ce qui minimisera la sensation du besoin d'un État fort. Il s'agit là, d'ailleurs, d'une condition pour le développement. La nature des institutions de la société civile peut être représentée comme « *le domaine de l'organisation de la vie sociale sur des bases volontaires, spontanées, autofinancées (en grande partie), autonomes par rapport à l'État, et encadrées par un ordre légal ou une somme de règles partagées* » (Ghaus-Pasha, 2005 : 1-2). Ainsi, le rôle de l'État est de fournir l'ordre légal (si cela est nécessaire). Quant aux institutions de la société civile, elles aident à produire un ordre et une structure dans la société d'une manière indépendante de l'État.

Lorsque nous expliquons la nature de l'alternative que constitue un système d'assistance en dehors de l'État et fondé sur les idéaux islamiques de justice commune et d'équité, il convient de préciser que la société généreuse doit se fonder sur le respect de la dignité de la personne humaine, l'inviolabilité de la vie et la liberté individuelle. Cela implique d'accepter les valeurs de l'Islam, la spiritualité et les préceptes moraux, et de les propager dans la société afin de promouvoir l'élévation morale et matérielle des individus, leur permettant d'atteindre les finalités nobles que la religion leur enseigne.

Le système d'assistance non-étatique favoriserait également l'accumulation du capital social, humain, culturel et même naturel, qui sont si essentiels pour le développement. Il le ferait en diffusant l'éducation, la santé, les compétences, la propriété et le mode de vie. Son influence se ferait également sentir dans le domaine social (la mise en réseau, les règles sociales, la solidarité et l'assistance) et culturel (les relations sociales, les coutumes et la structure sociale), dont on sait l'importance pour le développement économique, la gouvernance et la stabilité des démocraties (Kliksberg, 2001).

Dans le même temps, au niveau individuel, les éléments de l'ontologie du Tawhid insufflent l'auto-détermination, et notamment le respect pour la vie, le respect de soi, la justice et l'équité, le respect mutuel, le soin porté aux autres, le partage et l'intégrité.

Cet idéal de système d'assistance, qui supprimera les obstacles qui freinent l'épanouissement humain, permettra à tous les membres de la société de développer leurs capacités afin d'obtenir leur propre bien-être ainsi que le bien-être de la société, ce qui n'est finalement qu'une autre manière de marcher dans la voie d'Allah (*jihad fi sabil Allah*).

### Références

- An-Na'im, A. A. (2008) *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Harvard University Press.
- Baer, G. (1997) The *waqf* as a prop for the social system (sixteenth-twentieth centuries). *Islamic Law and Society* 4(3) : 264-97.
- Baskan, B. (2002) *Waqf system as a redistribution mechanism in Ottoman Empire*. Northwestern University, Department of Political Science.
- Chang, H. N. (1997) Democracy, diversity and social capital. *National Civic Review* 86(2) : 141-47.
- Chapra, M. U. (1992) *Islam and the Economic Challenge*. Leicester, The Islamic Foundation.
- Cizakca, M. (2004) *Ottoman Cash Waqf Revisited: The Case of Bursa 1555-1823*. Manchester, Foundation for Science Technology and Civilization.
- Clark, J. A. (1995) Islamic social welfare organisations in Cairo: Islamization from below? *Arab Studies Quarterly* 17(4) : 11-17.
- El-Ashker, A. A. F. and Wilson, R. (2006) *Islamic Economics: A Short History*. Leiden, Brill.
- Ghaus-Pasha, A. (2005) Role of civil society in governance. Papier présenté au sixième Global Forum on Reinventing Government, 24-27 Mai, Séoul, Corée du Sud.
- Gil, M. (1998) The earliest *waqf* foundations. *Journal of Near Eastern Studies* 57(2): 125-40.
- Hasan, S. (2006) Muslim philanthropy and social security: prospects, practices, and pitfalls. Papier présenté au sixième International Society for Third-Sector Research (ISTR) Biennial Conference, 9-12 juillet, Bangkok, Thaïlande.
- Hoexter, M. (1998) *Waqf studies in the twentieth century: the state of the art*. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41 : 476-95.
- Ibn Manzur, M. bin M. (1956) *Lisaan al-Arab*. Beirut: Dar Saadir.
- Imarah, M. (2005) *Al-Islam wa Huquq al-Insaan* [L'Islam et les droits de l'Homme]. Damascus, Dar al-Salaam.
- Kahf, M. (1991) The economic role of state in Islam. Lecture Presented at the Seminar on Islamic Economics in Dakka, Bangladesh. [http://monzer.kahf.com/papers/english/economic\\_role\\_of\\_state\\_in\\_isl\\_am.pdf](http://monzer.kahf.com/papers/english/economic_role_of_state_in_isl_am.pdf) (consulté le 1<sup>er</sup> Août 2010).
- Keane, J. (2009) *The Life and Death of Democracy*. Londres, Simon & Schuster.
- Kliksberg, B. (2001) *Towards an Intelligent State*. International Institute of Administrative Sciences. Amsterdam, The Netherlands, IOS Press.
- Lambton, A. K. S. (1981) *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists, London Oriental Series, Volume 36*. Oxford University Press.

- Lapidus, I. M. (1996) State & religion in Islamic societies. *Past & Present* 151(1) : 3–27.
- Lewis, B. (1990) State and civil society under Islam. *New Perspectives Quarterly* 7(2) : 38–41.
- Malik, M. (2011) Constructing the architectonics and formulating the articulation of Islamic governance: a discursive attempt in Islamic epistemology. Thèse de doctorat, Durham University, <http://etheses.dur.ac.uk/832/> (consulté le 31 janvier 2013).
- Malik, M. (2014) Ihsani social capital: a conceptual exploration to faith-inspired social capital. *International Journal of Education and Social Science* 1(2) : 62–68.
- Newton, K. (1997) Social capital and democracy. *American Behavioral Scientist* (Mars-avril): 575–86.
- Taleqani, A. M. (1986) Jihad and Shahadat. Dans *Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam* (éd. M. Abedi et G. Legenhausen). North Haledon and New Jersey, Islamic Publications International.
- Wehr, H. (1979) *A Dictionary of Modern Written Arabic* (éd. J. M. Cohen). Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- World Bank (1999) What is social capital? Disponible sur <http://www.worldbank.org/poverty/scapital/whatsc.htm> (consulté le 10 janvier 2010).
- Zaman, N. and Asutay, M. (2009) Divergence between aspirations and realities of Islamic economies: a political economy approach to bridging the divide. *IIUM Journal of Economics and Management* 17(1) : 73–96.
- Zarqa, M. A. (1988) Islamic distributive schemes. Dans *Distributive Justice and Need Fulfillment in an Islamic Economy* (éd. M. Iqbal), pp. 163– 216. Leicester, The Islamic Foundation.

## 5. L'individu, la liberté de choix et la tolérance dans le Coran

### Azhar Aslam

Il est courant d'entendre que les philosophies de l'individualisme et du libéralisme, qui ont poussé l'Occident vers la modernité, étaient d'origine occidentale, et que la civilisation islamique s'y oppose et les rejette. Les sociétés islamiques sont décrites comme collectivistes. On présente ce fait comme l'une des principales raisons pour lesquelles les musulmans n'ont pas réussi à assimiler la modernité.

Cette idée implique que la base de cette idéologie collectiviste se trouve dans le Coran et qu'elle conduit à un manque d'initiative individuelle dans les sphères sociale, économique et politique des sociétés islamiques. Elle est soutenue par l'observation des sociétés musulmanes, dans lesquelles on retrouve un manque de liberté sur les questions relatives à la foi et aux choix de vie. La pensée islamique orthodoxe est fournie comme preuve, et les préceptes de la charia (le cadre juridique musulman) à propos de l'apostasie (l'abandon de la foi islamique) sont présentés comme l'exemple le plus frappant.

Au cours de ce chapitre nous étudions ces questions relatives à l'individu, à la liberté de choix (notamment dans le domaine de la foi), et à la tolérance dans les pays musulmans. Nous nous concentrerons tout particulièrement sur les deux aspects suivants : premièrement, le Coran présente-t-il, a fortiori oblige-t-il à adopter la position selon laquelle l'individu doit être dénué de liberté de choix ? Deuxièmement, et si telle n'est pas la position présentée dans les textes, pourquoi et comment les sociétés musulmanes en sont-elles arrivées à rejeter à ce point la tolérance ?

#### L'individu dans le Coran

Le Coran est la source première et centrale de la civilisation musulmane. Même une lecture superficielle du Coran nous convainc que Dieu s'adresse d'abord et avant tout à chaque individu. Le Coran place l'individu au cœur de son discours. Le Coran est la conversation directe que Dieu engage avec chaque être humain considéré comme individu propre et singulier. Dans le Coran, Dieu assigne à tous les individus la responsabilité de leurs actions et la liberté d'entreprendre leurs propres actes.

Les différentes formes de discours dans le Coran peuvent être classées de la manière suivante : le discours informatif et descriptif ; le discours déclaratif ; le discours impératif tel que les commandements directs et les exhortations; et enfin les questions (adressées à l'humanité) menant à des conclusions. On note également la présence de métaphores et de comparaisons. L'étude de certaines d'exemples de syntaxe et de morphologie dans le Coran ne laisse pas de doute quant au fait que Dieu s'adresse à chaque être humain. Le Coran parle à chacun d'entre nous directement, il parle à chaque femme et à chaque homme, à chaque musulman et à chaque non-musulman. Ainsi, si l'individu est le destinataire du message de Dieu, comment se fait-il que la manifestation extérieure de l'Islam prenne une forme si majoritairement sociale, et pourquoi y perçoit-on une opposition entre l'intérêt personnel et l'intérêt de la communauté ? On peut y trouver deux raisons évidentes. La première, c'est que tout en s'adressant aux croyants individuels, une grande partie du Coran s'occupe de législation et de la gestion des affaires de la communauté des croyants et de son existence collective.

Le deuxième élément qui a contribué à l'érosion graduelle du statut de l'individu dans les sociétés musulmanes est l'importance que pouvaient avoir la politique et les institutions sociales au cours des premiers moments de l'histoire musulmane, notamment lors des quarante premières années, qui sont considérées par la plupart des musulmans comme un idéal à suivre. Par conséquent, lorsque la civilisation musulmane est entrée dans une phase de stagnation puis de déclin, les menaces qui paraissaient peser sur l'oumma (la communauté musulmane) ont relégué l'intérêt personnel de l'individu au second plan. Chaque individu passe son existence dans un cadre socio-politico-économique spécifique. Ainsi, quoique ses actions soient proprement les siennes, elles sont influencées par la société et influencent la société à leur tour. Par conséquent, bien que le Coran s'adresse à chaque être humain individuellement, les conclusions sociales, politiques et économiques auxquelles il aboutit, aussi bien que les recommandations qu'il expose, s'appliquent par nature à la communauté.

Toutefois, le Coran précise de manière absolument claire que les actions réalisées dans ce monde seront jugées et que le jour du jugement les conséquences de ces actions, que ce soit dans le sens d'une récompense ou d'une punition, sont spécifiques à l'individu. Personne n'est tenu responsable pour les actions d'un autre. Le Coran affirme : *« Et vous voici venus à Nous, seuls [individus, ou furada], tout comme Nous vous avons créés la première fois »* (Sourate ou chapitre 6, verset 94, abréviation : 6:94). Plus loin, au verset 19:80, le Coran précise : *« C'est Nous qui hériterons ce dont il [l'homme] parle, tandis qu'il viendra à Nous, tout seul [en tant qu'individu] »*.

Le fait que l'individu doit rendre compte de ses actes et en être responsable est exprimé sans équivoque dans l'injonction suivante : *« C'est Lui qui a fait de vous les successeurs sur terre et qui vous a élevés, en rangs, les uns au-dessus des autres, afin de vous éprouver en ce qu'Il vous a donné »* (6:165). La même chose est répétée dans le Coran aux versets 12:15, 25:18, 39:7 et 63:38. Rehman (1966) soutient que : *« Le receveur ultime de la confiance divine est l'individu. [...] l'homme sert Dieu en produisant tout ce qu'il peut en suivant la loi morale. [...] Le terme le plus récurrent du Coran est Taqwa, la décharge de responsabilité, qui s'applique à l'individu et non à la société. [...] quoique l'individu puisse se reposer sur la sagesse collective de l'humanité, il reste le porteur de la responsabilité. »* L'exemple le plus clair du principe selon lequel « les actes individuels conduisent à l'action commune » sont à trouver dans les actes fondamentaux du culte musulman. L'homme forme sa personnalité sociale au sein du collectif, mais il n'atteint cette forme qu'au travers de ses propres actions. Un musulman prie individuellement mais au sein d'un espace collectif, il jeûne individuellement mais dans un contexte social, son zakat (l'impôt de charité) représente son effort personnel dans le but d'aider ses semblables, et enfin, son pèlerinage individuel est à la source d'un mouvement social.

Ce principe de responsabilité individuelle forme la base sur laquelle aucune relation divine entre l'homme et son créateur n'est possible, et par conséquent un individu de qualité est l'idéal spirituel de l'Islam.

Iqbal, le plus grand penseur musulman du XX<sup>e</sup> siècle, explique que la première vocation du Coran est de réveiller en l'homme la conscience supérieure des nombreuses relations qui le relie à Dieu et à l'Univers (Iqbal, 1934 : 6).<sup>21</sup> Il affirme ensuite : *« D'une manière simple mais pleine de force, le Coran met en avant le caractère unique et l'individualité de l'homme. [...] C'est en conséquence de cette vision qu'il est impossible pour un individu de porter le fardeau d'un autre et qu'il ne peut avoir droit qu'à ce qui est dû à son propre effort personnel »* (Ibid. : 42).

---

<sup>21</sup> Les numéros de page de ce texte renvoient à la version en ligne (voir la liste des références).

La conclusion est évidente. Tandis que la communauté islamique trouve ses fondements dans le Coran, dans le monde de Dieu et dans la Sunna (la pratique) du Prophète (pbuh), la politique islamique est fondée sur les individus. De la même manière, sans les individus musulmans, il ne peut y avoir aucune économie islamique ni aucune société islamique. Comme l'observe Nehaluddin (2011), aucune société ne peut survivre si, quant à ce qui concerne les actions individuelles, elle n'accorde pas la priorité à l'intérêt personnel. Et toute la structure sociale, politique, religieuse et spirituelle de l'Islam se fonde sur une harmonie qui s'illustre dans chacun des commandements du Coran. L'Islam, dans ses aspects socio-économiques et politiques, est construit sur la notion d'un individu qui renvoie la confiance que Dieu a placé en lui.

Toutefois, les individus ne peuvent renvoyer cette confiance que dans la mesure où ils disposent de la liberté de conduire leur vie comme ils l'entendent, afin qu'ils se conduisent comme Dieu entend qu'ils le fassent. Ce n'est qu'en accordant la liberté de choix et la liberté d'action à l'individu musulman qu'on le mettra en mesure de faire face à Dieu le jour du jugement.

### **La liberté de l'action individuelle et de choix dans le Coran**

Le Coran est, au moins en théorie, le fondement premier de la loi islamique. Quoique le Coran soit d'origine divine, la charia ne l'est pas. Et, comme nous le verrons par la suite, les exigences politiques ont amené à plusieurs occasions des savants à ignorer certaines injonctions coraniques très claires. Au cours de la période classique, ils ont établi des édits fondés sur les hadiths (paroles) attribués au Prophète en passant sous silence des injonctions claires contenues dans le Coran. Mais pour l'instant, concentrons-nous sur le Coran.

Il est essentiel d'établir la position du Coran sur cette question, et ce au moins pour deux raisons. La première, c'est qu'elle définit la relation entre les musulmans et les non-musulmans, et la seconde, c'est qu'elle indique la position divine quant à la légitimité des autres croyances et la tolérance à leur accorder.

L'étude du Coran montre que quatre thèmes se mêlent dans la question de la liberté individuelle de choix. Le Coran traite de cette question à au moins 82 occasions. Tous les versets qui traitent de ce sujet discutent des quatre thèmes, directement ou indirectement, mais généralement on trouve un thème dominant et plusieurs sous-thèmes. Le Coran, semble-t-il, a parlé clairement sur ce sujet.

Parmi les thèmes on trouve l'unité ou la division de l'humanité, et la finalité que Dieu se proposait par cette unité ou division. On y trouve également discutées la relation que les croyants doivent avoir avec les non-croyants et la conduite qu'ils doivent adopter envers eux, avec une mention spéciale faite aux « gens du livre ». Il existe plusieurs commandements directs adressés aux croyants au sujet du comportement général qu'ils doivent avoir sur les questions de la foi.

En étudiant les choses attentivement, on ne peut douter que c'est à dessein que Dieu a proposé la responsabilité individuelle et la liberté de choix comme une question majeure dans la conduite des croyants musulmans. Le Coran demande que chaque individu soit laissé libre de choisir la manière de mener sa propre vie et de se conduire dans les sphères sociale, économique et politique. En outre, le Coran interdit à ses croyants de remettre en cause la liberté de choix des autres.

Le premier thème majeur qui apparaît de manière répétée et sans ambiguïté est que Dieu est le juge suprême de toutes les actions humaines et que chacun ne devra rendre des comptes qu'à Dieu seul. Les trois autres thèmes sont les limites apportées au rôle du Prophète (pbuh) dans la conduite de la foi, la propriété qu'ont les individus sur leurs propres actions, et la liberté de choisir

qu'ont les hommes dans le cadre de leur vie et de leur croyance. Forcés que nous sommes de nous borner, nous nous limiterons à citer quelques exemples de versets coraniques. Qu'il me soit permis de commencer avec le verset final du Coran, la dernière parole de Dieu. Ce dernier message direct de Dieu résume chacun des grands thèmes et marque de son emprunt le Coran : « *Et craignez le jour où vous serez ramenés vers Allah. Alors chaque âme sera pleinement rétribuée de ce qu'elle aura acquis. Et ils ne seront point lésés.* » (2:281).

La responsabilité en face de Dieu, le jour du jugement, est la raison centrale pour laquelle Dieu a transmis Sa parole et a envoyé Son prophète. En vérité, la raison d'être de la charia est de guider les êtres humains, puisqu'ils devront rendre des comptes devant Dieu : « *Ô les croyants ! Vous êtes responsables de vous-mêmes ! Celui qui s'égare ne vous nuira point si vous vous avez pris la bonne voie. C'est vers Allah que vous retournerez tous ; alors Il vous informera de ce que vous faisiez.* » (5:105).

Dieu s'est conservé à lui seul la prérogative du jugement final. Il n'a accordé à chaque être humain qu'une capacité limitée à juger les autres, et encore, limitée à certaines questions terrestres. Pour le reste, les individus sont laissés libres de mener leur vie comme ils l'entendent. Le Coran affirme à 6:61-62 : « *Et Il est le Dominateur Suprême sur Ses serviteurs. [...] C'est à Lui qu'appartient le jugement...* »

Dans le Coran, 45:14-15, Dieu affirme : « *Dis à ceux qui ont cru de pardonner à ceux qui n'espèrent pas les jours d'Allah afin qu'il rétribue [chaque] peuple pour les acquis qu'ils faisaient. Quiconque fait le bien, le fait pour lui-même; et quiconque agit mal, agit contre lui-même. Puis vous serez ramenés vers votre Seigneur.* »

Le commandement de Dieu est assez clair. Chaque personne est libre de choisir et est responsable de sa propre conduite dans la vie. Il y aura un jour pour le jugement, et Dieu sera le seul juge des responsabilités. Par conséquent, il est interdit de faire usage de coercition dans cette vie, et personne n'a le droit de forcer les autres à adopter telle ou telle manière de vivre.

Grâce à ces commandements directs, une relation directe entre Dieu et l'homme est également établie sans équivoque. Ce principe fondamental a été invoqué par les musulmans tout au long de l'histoire pour empêcher une personne ou un établissement d'acquiescer trop d'autorité religieuse, et il a donné la possibilité aux musulmans d'empêcher les autorités de le faire. Zubair Khan (2011) affirme que l'Islam est une idée globale et que la justice en est la valeur fondamentale. C'est ainsi qu'il interprète le message du Coran qui explique que chaque individu se tiendra seul devant Dieu et qu'il aura pour seule récompense le fruit de ce qu'il aura fait de bien aux autres.

L'idée selon laquelle Dieu souhaite que tout le monde puisse choisir librement est prouvée par l'injonction suivante, dans laquelle Dieu indique Sa volonté : « *Et si Nous voulions [que les hommes ne puisse pas discerner le bien du mal], Nous effacerions leurs yeux et ils courront vers le [droit] chemin. Mais comment alors pourront-ils voir ? Et si Nous voulions [qu'ils ne soient pas libres de choisir entre le bien et le mal], Nous les métamorphoserions sur place ; alors ils ne sauraient ni avancer ni revenir* » (36:66-67).

Tournons-nous vers le deuxième thème, les limitations que Dieu a placées à l'action du Prophète dans la diffusion de Son message : « *Dis : « Ô gens ! Certes la vérité vous est venue de votre Seigneur. Donc, quiconque est dans le bon chemin ne l'est que pour lui-même ; et quiconque s'égare, ne s'égare qu'à son propre détriment. Je ne suis nullement un protecteur pour vous »* » (10:108).

Ce verset s'adresse directement au Prophète (pbuh) et le commandement de Dieu au Prophète (pbuh) est très clair. C'est une des règles de la charia que la conduite du prophète fixe la norme

que les musulmans doivent ensuite imiter chacun individuellement. La Sunna du Prophète est, après le Coran, la deuxième inspiration de la loi et de la vie musulmanes. Toutes les écoles de pensée musulmanes sont d'accord avec le fait que, lorsque Dieu s'adresse au prophète, Il rend Ses commandements obligatoires à tous les musulmans.

Les musulmans ne doivent pas dépasser les limites fixées par la responsabilité prophétique. En d'autres termes, le champ de nos engagements et de notre responsabilité vis-à-vis des autres ne peut pas dépasser les limites fixées par Dieu pour le Prophète (pbuh). Les versets suivants sont sans ambiguïté quant aux limites imposées à tous les musulmans par Dieu lui-même lors de la proclamation du message du Coran : « *Quiconque obéit au Messager obéit certainement à Allah. Et quiconque tourne le dos... Nous ne t'avons pas envoyé à eux comme gardien* » (4:80) ; « *Si Allah voulait, ils ne seraient point associateurs ! Mais Nous ne t'avons pas désigné comme gardien sur eux ; et tu n'es pas leur garant* » (6:107).

Cette injonction faite au Prophète est répétée par la suite à 9:129,16:82, 26:216, 27:92, 42:48 et 64:12. Dieu est très clair sur ce sujet. Il est dit au prophète : « *ton devoir est seulement la communication du message, et le règlement de compte sera à Nous* » (13:40).

Tournons-nous désormais vers les injonctions coraniques qui concernent la responsabilité individuelle. Le Coran dit : « *Allah n'impose à aucune âme une charge supérieure à sa capacité. Elle sera récompensée du bien qu'elle aura fait, punie du mal qu'elle aura fait* » (2:286).

Aux versets 6:164 et 39:7, Dieu affirme que « *personne ne portera le fardeau (responsabilité) d'autrui. Puis vers votre Seigneur sera votre retour et Il vous informera...* » Cette injonction est répétée encore à 2:134, 2:141 et 41:46.

Enfin, voyons ce qu'il en est de la liberté de choix dont doit disposer un individu. Le Coran affirme solennellement la liberté pour chacun de choisir comment mener sa propre vie. En vérité, ce choix a été décrit comme la volonté de Dieu. Le verset ci-après montre clairement comment agit la volonté de Dieu. Elle agit à travers l'action humaine et les choix faits par les individus.

Selon le Coran, Dieu souhaite que les hommes adoptent des positions différentes (2:253) :

*Et si Allah l'avait voulu, les gens qui vinrent après eux [les apôtres] ne se seraient pas entretenus, après que les preuves leur furent venues ; mais ils se sont opposés ; les uns restèrent croyants, les autres furent infidèles. Si Allah avait voulu, ils ne se seraient pas entretenus ; mais Allah fait ce qu'Il veut.*

Ceci est répété à 16:93 : « *Si Allah avait voulu, Il aurait certes fait de vous une seule communauté. Mais Il laisse s'égarer qui Il veut et guide qui Il veut. Et vous serez certes, interrogés sur ce que vous faisiez.* » De même à 32:13 : « *Si Nous voulions, Nous apporterions à chaque âme sa guidée. Mais [ce n'est pas ce que nous avons voulu].* »

Une telle liberté de choix est aussi accordée explicitement dans les versets suivants : 5:54, 6:104, 10:40, 10:41, 17:105-108, 26:4, 28:56 et 39:41. Enfin, à 18:29, Dieu affirme : « *Et dis : « La vérité émane de votre Seigneur. Quiconque le veut, qu'il croie, quiconque le veut qu'il mécroie »* ».

Ces injonctions coraniques, très claires, concernant l'apostasie, font partie de cette discussion, mais nous les étudierons plus loin.

### **L'absence d'obligation**

Nous nous tournons maintenant vers la verset coranique le plus connu, et aussi le plus cité concernant la liberté de choix. À 2:256, Dieu dit : « *Nulle contrainte en religion ! Car le bon chemin s'est distingué de l'égarement.* »

Le verset interdit l'usage de la contrainte en religion ou dans toute autre question de la vie. L'individu dispose du libre arbitre et du libre choix. L'Islam élève la liberté à un niveau tel qu'il fait de la liberté de pensée la manière correcte de reconnaître l'existence de Dieu.

Tafsir ibn Kathir<sup>22</sup>, le plus célèbre exégète du Coran, explique ainsi ce verset : « *Ne forcez personne à devenir musulman, car l'Islam est parfaitement clair, et ses preuves sont parfaitement claires. Par conséquent, il n'est pas nécessaire de forcer qui que ce soit à embrasser l'Islam.* » Les autres exégètes sont d'accord sur ce point.

Toutefois, il existe un autre aspect de ce verset, qui est d'une importance cruciale. Et cet aspect est le placement du verset « aucune contrainte » et la séquence dans laquelle il s'intègre. Ce verset, numéro 2:256, suit le verset 2:255, qui est le verset du Trône (*Ayat al-Kursi*). Tous les musulmans connaissent la signification d'Ayat al-Kursi, mais pour nos lecteurs non musulmans, ce verset est le verset le plus souvent répété après les sept versets de la sourate Al Fateh, et selon de nombreux hadiths, c'est le plus grand verset du Coran.

Cela renforce encore plus l'importance du verset « aucune contrainte ». Il est clair que la liberté en matière de foi est si cruciale pour Dieu qu'Il a immédiatement placé le commandement « aucune contrainte » après la déclaration de son autorité absolue et de son emprise sur toutes choses. « Aucune contrainte » n'est pas une simple « déclaration informative », mais plutôt un commandement direct auquel il faut obéir absolument, et qui est appuyé de toute la force de la souveraineté de Dieu. Par conséquent, il est absolument fondamental pour tous les musulmans d'obéir au commandement de Dieu de n'être initiateur « aucune contrainte ».

### **Les sous-thèmes**

Passons maintenant à divers sous-thèmes qui sont évoqués au milieu de ces discussions. D'abord et avant tout, si les êtres humains diffèrent, il y a une bonne raison. Selon le Coran, Dieu cherche par cela à mettre à l'épreuve les hommes dans l'accomplissement de leurs bonnes œuvres : « *À chacun une orientation vers laquelle il se tourne. Rivalisez donc dans les bonnes œuvres. Où que vous soyez, Allah vous ramènera tous vers Lui, car Allah est, certes Omnipotent.* » (2:148).

Au verset 5:48, le Coran nous dit : « *À chacun de vous Nous avons assigné une législation et un plan à suivre. Si Allah avait voulu, certes Il aurait fait de vous tous une seule communauté. Mais Il [en a décidé autrement et] veut vous éprouver en ce qu'Il vous donne. Concurrencez donc dans les bonnes œuvres. C'est vers Allah qu'est votre retour à tous ; alors Il vous informera de ce en quoi vous divergiez.* »

Ce thème est mis en avant à nouveau dans de nombreux versets, par exemple à 11:117-118, où on lit : « *Et ton Seigneur n'est point tel à détruire injustement des cités dont les habitants sont des réformateurs. Et si ton Seigneur avait voulu, Il aurait fait des gens une seule communauté. Or, ils ne cessent d'être en désaccord (entre eux).* »

Ici, nous commençons à apercevoir la légitimité que le Coran accorde aux non-musulmans et à leur mode de vie. Mais cela ne s'arrête pas là. Dans l'une des premières révélations au prophète (connue sous le nom de sourate mecquoise), Dieu commanda au prophète de dire aux païens de

<sup>22</sup> La traduction anglaise est disponible sur internet accompagnée de l'original en arabe : [http://www.qtafsir.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=138](http://www.qtafsir.com/index.php?option=com_content&task=view&id=138).

la Mecque : « *À vous votre religion, et à moi ma religion* » (109:6). Le Coran poursuit ensuite sur la manière dont il faut répondre aux non-croyants, notamment à ceux qui se moquent de la religion ou qui la tournent en ridicule. Le Coran dit : « *Dans le Livre, Il vous a déjà révélé ceci : lorsque vous entendez qu'on renie les versets (le Coran) d'Allah et qu'on s'en raille, ne vous asseyez point avec ceux-là jusqu'à ce qu'ils entreprennent une autre conversation* » (4:140).

Le Coran explique aux croyants que Dieu prononcera le dernier jugement. Ces messages sont répétés à 10:15, 10:16, 10:17, 10:18 et 15:2.

À 15-3, le Coran parle des non-croyants : « *Laisse-les manger, jouir (un temps), et être distraits par l'espoir ; car bientôt ils sauront !* » Ce commandement de laisser les non-croyants tranquilles est répété plusieurs fois à 25:63, 43:83, 43:84, 52:45 ainsi qu'à 70:42, où on lit : « *Laisse-les donc s'enfoncer (dans leur mécréance) et se divertir [avec des mots] jusqu'à ce qu'ils rencontrent leur jour [du jugement] dont on les menaçait.* »

Les instructions coraniques à l'endroit des « gens du livre » sont encore plus claires. À 2:62, le Coran nous dit : « *Certes, ceux qui ont cru, ceux qui se sont judaïsés, les Nazaréens, et les sabéens, quiconque d'entre eux a cru en Allah au Jour dernier et accompli de bonnes œuvres, sera récompensé par son Seigneur; il n'éprouvera aucune crainte et il ne sera jamais affligé.* »

Ces exhortations sont répétées à plusieurs reprises et le Coran affirme clairement que les « gens du livre » qui agissent bien seront récompensés. À 3:199 le Coran affirme : « *Il y a certes, parmi les gens du Livre ceux qui croient en Allah et en ce qu'on a fait descendre vers vous et en ce qu'on a fait descendre vers eux. Ils sont humbles envers Allah, et ne vendent point les versets d'Allah à vil prix. Voilà ceux dont la récompense est auprès de leur Seigneur. En vérité, Allah est prompt à faire les comptes.* »

### **La Sunna du Prophète**

Après avoir vu comment le Coran traite la question de la foi et de la liberté individuelle, une question se pose : si le Coran est à ce point explicite, comment comprendre l'apparente intolérance qu'on trouve dans la loi musulmane ? La réponse à cette énigme réside dans l'histoire musulmane. Mais avant d'approfondir cette question, il est important d'étudier également la Sunna du Prophète et ce qu'elle dit concernant les autres religions, car, après le Coran, c'est la deuxième source de la civilisation et de la loi islamiques.

La première communauté de Médine était une communauté véritablement inclusive. Le Prophète (pbuh) a explicitement écrit la première constitution qui devait organiser les affaires des gens vivant à Médine, y compris les musulmans et les juifs. Zubair Khan se réfère à la constitution de Médine qui énonce dans son article 25 : « *Les Juifs de Banu 'Avf forment une communauté (l'oumma) avec les croyants. Aux Juifs leur religion et leur mode de vie (deen) et aux musulmans les leurs.* » Le docteur Abdullah cite Watt et dit que le traité a non seulement donné ce droit, mais a également considéré les Juifs comme les partenaires des musulmans (Watt, 1956 : 221-28).

De même, la Sunna du Prophète quant à la façon dont il traitait les chrétiens est illustrée dans sa conduite envers la délégation des chrétiens de Najran (Arabie du Sud). Il les a reçus chez lui, les a divertis dans sa mosquée et a conclu un traité avec eux. Des traités de paix similaires ont été conclus par ses successeurs immédiats, en particulier le deuxième calife, Omar. Il a donné le bon exemple quand, dans la conquête de Jérusalem, il a refusé de prier dans une église, expliquant : « *Je ne veux pas qu'après moi les musulmans commencent à transformer les églises en mosquées* ». Le patriarche chrétien de Méry a affirmé : « *Les Arabes qui ont reçu de Dieu le Royaume [de la terre] n'attaquent pas la foi chrétienne ; au contraire, ils nous aident dans notre religion ; ils respectent*

*notre Dieu et nos Saints et apportent des dons pour nos églises et à nos monastères* » (Syed Ameer Ali 1997, cité par Nehal ud Din). Les chrétiens étaient fiers du respect, de la liberté et de cette nouvelle dignité qu'ils acquéraient et dont ils n'avaient joui ni sous la Rome chrétienne ni à Byzance. Les chrétiens ont vécu en paix et ont prospéré encore pendant des siècles sous l'Islam.

D'après Thomas Arnold, si le projet islamique avait été de faire disparaître la présence chrétienne, ils auraient pu l'accomplir sans difficulté. John Morrow, parlant de la conquête de l'Espagne, cite Ahmad Thomson : « *La majorité opprimée de cette société corrompue et délabrée ne considérerait pas les musulmans comme des conquérants mais comme des sauveurs. Les musulmans ont mis fin à leur esclavage et leur ont donné la liberté de pratiquer leur religion* » (Morrow, 2013 : 189).

### **L'Islam et l'État**

Maintenant, passons à la question de savoir pourquoi la loi islamique (charia) actuelle traite la liberté de la foi différemment de ce que le Coran commande et de ce que la Sunna indique.

Tout d'abord, la charia n'est pas d'origine divine. C'est une construction humaine. Il est très important de comprendre cela. C'est par défaut de connaissance et de compréhension des choses que le peuple musulman a tendance à considérer la charia comme divine. Mais, lorsque des intellectuels occidentaux et les médias discutent de ces questions, notamment eu égard aux populations musulmanes qui vivent en Occident, ils se doivent d'expliquer que la charia est une loi fondée sur la révélation divine, mais qu'elle n'est pas par elle-même de nature divine.

Si les médias occidentaux pouvaient reconnaître ouvertement l'origine islamique d'une grande partie de la pensée occidentale, et même sans en faire étalage, cela ne nuirait pas non plus. Comme l'affirme le respecté spécialiste médiéval George Makdisi : « *Notre monothéisme religieux est judéo-chrétien, et notre culture intellectuelle est gréco-romaine, mais ce que je crois que ce qu'il nous reste à reconnaître, c'est qu'une partie essentielle de notre culture intellectuelle, à savoir notre culture universitaire et savante, est d'origine arabo-islamique* ». Une telle reconnaissance est essentielle pour la promotion de la tolérance et de la paix en Occident.

Le fiqh pour la charia s'est développée dans un contexte particulier, celui d'un empire musulman embryonnaire, et il a été conçu comme un ensemble de règles fondamentales permettant aux musulmans de vivre selon les préceptes de l'islam. Par la suite, cependant, il a été élevé au niveau du divin : il n'était plus question de le remettre en cause ou de le modifier. Ceux qui ont des intérêts particuliers, financiers et politiques, continuent à perpétuer et à soutenir cette idée que la charia est de nature divine. Le fait qui accrédite cette idée, c'est que l'Islam n'envisage pas un État territorial spécifique, ni surtout pas un État-nation, mais qu'il forme plutôt une communauté au-delà des frontières nationales.

Le Coran et le Prophète n'ont pas donné d'instructions ou de directives claires sur la manière avec laquelle il fallait gouverner. En vérité, les livres de hadiths et de fiqh n'ont pas de chapitres spécifiquement consacrés à ces questions. Muhammad Khalid Masud a souligné que, si le Prophète avait considéré la puissance étatique comme un but ultime, il aurait accepté d'assumer la gouvernance quand l'offre lui en a été faite par l'élite mecquoise. Selon lui, « *les livres et les traités [qui] ont été rédigés plus tard sur l'art du gouvernement [...] ont été soit inspirés de l'histoire islamique, soit dérivés du modèle sassanide* ».

La société civile islamique a été fondée sur l'État de droit. Bien que les empires et les États sont parvenus à s'implanter dans les sociétés musulmanes, les dirigeants étaient toujours considérés avec suspicion. Les cours royales étaient évitées par les savants, et l'opinion du prophète, que « dire la vérité devant un tyran est la plus grande forme de djihad », a été largement acceptée. Les

pieux ont décliné les nominations dans l'administration. Les musulmans, dirigés par des universitaires, des commerçants et des hommes d'affaires, avaient considéré que leurs intérêts étaient mieux servis par une société indépendante de l'État. L'État était considéré comme une chose nécessairement mauvaise et accepté comme étant la moins pire alternative à l'anarchie et au chaos (la *fitna* et le *fassad*).

Lentement et progressivement les exigences de la politique, celles de dynasties d'empereurs dominant des empires musulmans en expansion, bordés par des empires non musulmans, ont conduit les savants à développer la théorie de « Dar al-Islam » (la maison de l'Islam). Ce changement majeur a eu pour résultat de transformer l'Islam, le faisant passer d'un mode de vie fondé sur la justice, l'équité, la primauté du droit et la liberté individuelle, à un empire exclusivement territorial et religieux. La loi de l'apostasie, née dans cet environnement, était une construction politique, ainsi que nous le verrons plus tard.

Morrow (2013 : 188) observe qu' « *il est également évident que la suppression du contenu favorable aux chrétiens a eu lieu à une époque où les liens entre les disciples du Christ et les disciples de Mahomet avaient dégénéré. Il semble qu'une crispation des positions [est intervenue] [...] quand les savants musulmans, devenant de plus en plus intransigeants dans leurs interprétations de l'Islam, ont rendu la religion musulmane de plus en plus intolérante, puritaine et exclusive [...] quoique les musulmans sont tenus de respecter l'exemple du prophète [...] Les enseignements et les actions du messager d'Allah parlent d'eux-mêmes* ».

### **La tolérance et l'état présent des sociétés musulmanes**

La tolérance, dans les sociétés musulmanes contemporaines, est au plus bas. Tandis que les étrangers continuent de voir cela comme une question de liberté de la foi et d'apostasie, le problème de l'intolérance est plus large et plus complexe, et il dépasse les seules questions religieuses.

Trois facteurs expliquent l'attitude que l'on retrouve dans les sociétés musulmanes. Premièrement, il y a eu un vide intellectuel, et les modernistes musulmans ne sont pas parvenus à expliquer le bien-fondé d'une société libre. Iqbal a identifié trois choses dont l'humanité a besoin : une interprétation spirituelle de l'univers, l'émancipation spirituelle de l'individu, et des principes de base orientant l'évolution de la société humaine sur une base spirituelle. Après la Seconde Guerre mondiale, on s'est imaginé que l'indépendance des pays musulmans entraînerait la renaissance intellectuelle de l'Islam, ce qui conduirait l'humanité vers de nouvelles perspectives.

Ceci, toutefois, n'est pas arrivé, et les forces théocratiques décadentes ont eu le dessus. L'échec des intellectuels musulmans est peut-être l'explication première de la situation actuelle des pays musulmans. Les réformistes musulmans n'ont jamais bénéficié d'un soutien politique et, malgré une large acceptation sociale de leurs opinions, ils ont été marginalisés. Cependant, les réformistes eux-mêmes méritent le blâme, car ils n'ont pas été suffisamment audacieux dans la défense de leurs idées.

Sardar (2011 : 1) remarque :

*Loin d'être une force libératrice, ou une dynamique sociale, culturelle et intellectuelle favorisant l'égalité, la justice et les valeurs humanistes, l'Islam semble avoir produit une tension pathologique. En effet, il me semble que nous avons intériorisé toutes ces représentations occidentales de l'Islam et des musulmans, passées et présentes, qui nous diabolisent depuis des siècles.*

Il continue en disant que le problème provient de l'élévation de la charia au niveau du divin, ce qui a pour conséquence de supprimer l'intervention des croyants, et de faire se mêler l'Islam et l'État.

C'est aussi pour des raisons politiques que les voix en faveur de la tolérance n'ont pas reçu un grand écho. Pour des raisons diverses, comme les séquelles du colonialisme, le despotisme post-colonial, l'hégémonie occidentale actuelle, les attaques sur les terres musulmanes au cours du dernier quart de siècle, ou l'intégration de populations musulmanes en plein essor au sein d'une société mondiale interconnectée, les théories réactionnaires de politique islamique, fondées sur de fausses prémisses, ont resurgi sur le devant de la scène.

Et, parce qu'ils promettent monts et merveilles aux démunis, ils s'attirent des adeptes. Morrow (2013 : 63) souligne que « *les périodes de plus grande intolérance (dans les sociétés musulmanes) ont coïncidé avec l'occupation impérialiste occidentale, passée et présente* ».

Cette situation s'est accentuée sous l'effet de l'action des dirigeants des pays musulmans, qui souffrent d'un manque de vision. À cause de la corruption rampante et du capitalisme de copinage, la démocratie se réduit à n'être qu'une succession de campagnes électorales, et les élites continuent à exploiter les ressources à des fins personnelles. Les dirigeants, souvent soutenus par des gouvernements occidentaux à courte vue, ne montrent aucun intérêt envers l'amélioration de la situation sociale, politique et intellectuelle des musulmans. Une alliance profane existe entre le mollah orthodoxe et l'élite monopolistique. Cette alliance perpétue les désordres que créent, par leurs rapports intimes, la pauvreté, le manque d'éducation et les interprétations extrémistes de l'Islam.

Ayoub (1994) déclare : « *L'État post-colonial, dans les sociétés musulmanes, a peu fait pour encourager le débat dans le domaine de la loi islamique. L'intérêt croissant qu'il a montré pour l'adoption de codes juridiques basés sur les valeurs islamiques jette la majorité des musulmans dans l'assujettissement à des codes juridiques dépassés* ». Il ajoute qu' « *avec la marginalisation subie par l'apprentissage du droit islamique et la restriction que l'État impose au débat public sur la loi islamique [...] l'interprétation la plus rigide et la plus littérale des sources islamiques prévaut, tandis que les points de vue éclairés et réformistes sont étouffés et marginalisés* ».

Enfin, et c'est là quelque chose qui va dans le sens des tendances décrites ci-dessus, se trouvent les facteurs socio-économiques, notamment la grande pauvreté, le manque d'éducation, d'opportunités et de justice, et la misère humaine, aggravées par les catastrophes tant humaines que naturelles. Les estomacs affamés se nourrissent facilement d'idées extrémistes qui présentent la charia comme une panacée, capable de résoudre tous les maux. L'élévation de la charia au niveau du divin force les gens à ne produire aucune opinion ou contribution par eux-mêmes, et à se contenter de suivre.

### **L'apostasie**

Cette discussion de la pensée libérale dans les sociétés islamiques ne serait pas complète sans une discussion de l'apostasie. Il est à noter que le Coran se réfère à l'apostasie à plusieurs reprises (2:217, 3:86-90, 4:137, 9:66, 9:74, 16:106-9, 4:88-91 et 47:25-27) sans prescrire pourtant aucune punition à son encontre. L'ancien juge en chef du Pakistan, S. A. Rahman, a écrit que dans les 20 cas où l'apostasie est mentionnée dans le Coran, aucune référence n'est faite à la peine de mort.

On lit dans le Coran, à 4:115 : « *Et quiconque fait scission d'avec le Messager, après que le droit chemin lui est apparu et suit un sentier autre que celui des croyants, alors Nous le laisserons comme il s'est détourné, et le brûlerons dans l'Enfer. Et quelle mauvaise destination !* » Il s'agit clairement

d'une référence faite à ceux qui se sont éloignés de l'Islam et de la voie indiquée par le Prophète, et il s'agit clairement d'une référence à la présence de Dieu comme juge dans l'au-delà. Le verset suivant va encore plus loin et parle de ceux qui ont apostasié plus d'une fois. Il suggère aussi clairement que de telles personnes vivaient parmi les musulmans et sont revenues dans le giron de l'Islam avant d'apostasier une nouvelle fois : « *Ceux qui ont cru, puis sont devenus mécréants, puis ont cru de nouveau, ensuite sont redevenus mécréants, et n'ont fait que croître en mécréance, Allah ne leur pardonnera pas, ni les guidera vers un chemin (droit)* » (4:137).

La punition qu'infligera Dieu à de telles personnes est très claire : à cause de leur apostasie répétée, Il ne les pardonnera pas. Dieu n'a permis à personne de prendre le contrôle des choses. À 16:106-7, le Coran parle à nouveau de ceux qui apostasient et il indique clairement que de telles personnes seront punies dans l'au-delà.

Shafaat (2006) soutient que, si le Coran n'avait pas mentionné l'apostasie, nous aurions peut-être pu croire qu'il n'y avait aucune raison pour que la révélation coranique traite de ce sujet et que la tâche de s'en occuper revenait donc au Saint Prophète. Il observe que presque tous les versets qui se rapportent à l'apostasie sont issus de l'époque de Médine, une période pendant laquelle l'État islamique a été établi et où on était en mesure de prescrire et d'appliquer des peines associées à certains crimes. Il en conclut que l'absence de toute sanction légale pour l'apostasie dans le Coran signifie que Dieu n'a jamais voulu qu'une telle infraction fasse partie de la loi islamique.

Quand nous examinons la vie du Prophète, nous ne trouvons aucune occurrence où le Prophète prescrive la peine de mort pour ceux qui ont quitté l'Islam. Le Prophète, par exemple, a rédigé le Traité d'Houdaybiya avec ses adversaires mecquois. Selon un des termes de ce traité, si un musulman répudiait l'Islam et souhaitait rejoindre les Mecquois, il en avait le droit.

Ayoub (1994) discute en détail les traditions de la vie du Prophète qui sont utilisées par les partisans de la peine de mort pour justifier la justifier dans le cas de l'apostasie. Il conclut : « *En réalité nous n'avons pas six, mais quatre traditions, dont deux seulement contiennent des injonctions prophétiques. Et même ceux-ci ne peuvent pas, comme nous l'avons vu, servir de sources matérielles à cette loi barbare.* »

Alors que s'est-il passé ? L'apostasie est le produit d'une construction politique. Dans les sociétés musulmanes contemporaines, elle est considérée comme divine uniquement parce que la charia est perçue (à tort) comme divine. La charia est maintenant un corpus fermé et systématique, que seuls quelques individus ont le droit d'interpréter et d'abonder en règles et en règlements. L'apostasie et le blasphème sont devenus des armes politiques entre les mains des groupes politiques et elles servent de moyen pour éliminer rivaux et opposants.

Selon Roald (2011) : « *Les musulmans étaient majoritaires et se devaient de maintenir cette majorité par rapport aux chrétiens et aux juifs.* » Plusieurs arguments peuvent être avancés en faveur de cette thèse. Tout d'abord, il y a un large éventail d'opinions sur la question de l'apostasie, et même les premiers juristes adoptent des positions très divergentes. Ibrahim Syed soutient que ce manque d'unanimité est la raison pour laquelle « *certains érudits ont distingué l'apostasie individuelle de l'apostasie qui s'accompagne de haute trahison* ».

Syed soutient en outre<sup>23</sup> qu'« *un certain nombre de savants islamiques des siècles passés, y compris Ibrahim al-Naka'I, Sufyan al-Thawri [...] ont tous soutenu que l'apostasie était un péché grave, mais qu'il n'exigeait pas la peine de mort. À l'époque moderne, Mahmud Shaltut, le cheikh d'Al-Azhar, et*

---

<sup>23</sup> [http://www.irfi.org/articles/articles\\_251\\_300/is\\_killing\\_an\\_apostate\\_in\\_the\\_is.htm](http://www.irfi.org/articles/articles_251_300/is_killing_an_apostate_in_the_is.htm)

le Dr Tantawi ont été du même avis ». Ayoub (1994) conclut son analyse en soulignant qu' « une étude attentive des premières sources de la tradition islamique révèle une attitude de plus en plus dure envers l'apostasie [...] À cause du fait que des opinions contradictoires ont été attribuées aux premiers traditionalistes, y compris aux fondateurs des écoles juridiques, les juristes postérieurs ont été libres d'interpréter la tradition classique en fonction de leur propre tempérament et du temps et du climat politique dans lesquels ils vivaient ».

Saeed (2004 : 98), dans un important livre sur l'apostasie, cite Rached Ghannouchi disant que l'apostasie est un crime politique et que le Coran apporte des preuves en faveur des principes de la liberté de croyance et contre la contrainte.

L'aide apportée aux femmes et aux mineurs est également la preuve que ceux qui ont conçu les lois sur l'apostasie avaient à cœur de saisir une opportunité politique. Sulayman (2011), dans son livre *Tolerance and Coercion in Islam*, conclut que ce sont les combattants qui étaient rendus responsables de leur acceptation ou non de l'islam. Friedman (2003) résume les points de vue et les arguments d'Abu Hanifa, le premier et le plus grand des quatre imams sunnites. Il écrit : « *Ainsi, dans l'analyse d'Abu Hanifa, l'apostasie a deux aspects. C'est une transgression religieuse à punir par Dieu dans l'au-delà. C'est aussi un crime politique, susceptible d'être suivi d'une rébellion* » (Friedman, 2003 : 137). Dans l'analyse de Friedman, la perception d'Abu Hanifa est que l'apostasie des musulmans hommes est avant tout un crime politique, impliquant un danger de rébellion. La punition sévère qu'il lui assigne est une question de politique publique, conçue pour protéger le bien-être de l'État musulman.

D'après Ayoub (1994), jusqu'à très récemment l'apostasie était restée une question théorique pour les musulmans et elle est apparue comme une question politique avec la montée du colonialisme occidental. Il suggère que la question est enracinée et influencée par la laïcisation forcée de la société musulmane et l'absence d'un débat libre sous les régimes autoritaires qui dominent une grande partie du monde musulman.

### **Conclusion**

L'Islam a établi une relation directe entre les humains et Dieu. Le Coran et la Sunna sont absolument clairs sur la liberté en matière de foi. Si nous acceptons la vision moderne de la démocratie comme n'étant pas tant la participation de l'individu au pouvoir politique qu'un système de protection de l'individu contre la violence et la coercition de l'État, le point de vue de l'Islam est le plus proche de la modernité. L'Islam ne veut pas seulement la liberté de l'individu face à la théocratie, mais aussi face au contrôle de l'État. L'Islam met l'accent sur le rôle et la responsabilité de l'individu et la liberté de la foi est un principe fondamental.

Tandis que, sans aucun doute, l'Islam établit une distinction entre les croyants et les non-croyants, le Coran s'adresse à toutes les personnes humaines et envisage un monde meilleur et une humanité meilleure en plaçant la responsabilité de l'action directement sur chaque être humain.

Les développements ultérieurs de la charia ont été guidés par des intérêts politiques, comme l'a été par exemple sa promotion au statut de divin. Les terres musulmanes se trouvent sous la mainmise d'élites politiques et théocratiques corrompues et elles souffrent de problèmes complexes et multiformes. Cependant, aucun de ces problèmes n'est insurmontable et la clé du renouveau et de la réforme réside dans l'éducation des peuples musulmans et dans les efforts concertés des intellectuels.

Une question qui ne peut être abordée que très brièvement est celle de savoir si la laïcisation des sociétés musulmanes est une solution.

La sécularisation, tentée avec force quoique subrepticement, a échoué dans une large mesure. Tout d'abord, la laïcité a pour base la séparation entre Dieu et César, que certains chrétiens considèrent comme absolue. Cette division est un anathème pour l'Islam. Ensuite, les sociétés chrétiennes n'avaient pas un passé glorieux vers lequel elles pouvaient tourner leurs regards, comme c'est le cas pour les musulmans. Enfin, et ce qui est peut-être le plus important, l'Islam fournit un grand point d'ancrage identitaire, face au traumatisme et à la dislocation provoqués par la modernité et la mondialisation.

Le renouveau doit commencer au niveau intellectuel avec un nouvel examen de la charia, à la lumière des preuves coraniques. Pour changer les sociétés musulmanes et les aligner sur l'éthique originelle du Coran et de la Sunna, il faut adopter une stratégie à plusieurs volets, les efforts intellectuels devant aller de pair avec des améliorations sociales, politiques et, surtout, économiques. Le changement, cependant, doit être approprié par les musulmans et venir de l'intérieur. Toute ingérence extérieure aggraverait la situation, comme le passé a déjà pu le montrer.

L'éducation est la clé de ce changement social, politique et économique. L'alphabetisation et l'éducation permettraient aux musulmans d'apprendre par eux-mêmes ce que le Coran et la Sunna disent, plutôt que d'en attendre des interprétations extérieures. Les intellectuels doivent diriger ce mouvement et accepter les risques qu'implique un tel leadership. La tâche la plus simple est de fournir la base théorique : elle est facilement disponible dans le Coran et la Sunna, qui parlent haut et fort.

#### Références

Ahmad, N. (2011) The concept of collectivism in relation to Islamic and contemporary jurisprudence. *Open Law Journal* 4: 15-20.

Arnold, T. (1906) *The Preaching of Islam*. Londres, Constable and Company. (1961, Lahore: Muhammad Ashraf Publications.)

Ayoub, M. (1994) Religious freedom and the law of apostasy. *Islam Islamiyat Masihiyat* 20: 75-91.

Friedman, Y. (2003) *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in Muslim Tradition*. Cambridge University Press.

Goitein, S. D. (1977) Individualism and conformity in classical Islam. In *Individualism and Conformity in Classical Islam* (éd. A. Banani et S. Vryonis Jr), p. 3. Fifth Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference. Wiesbaden.

Iqbal, A. M. (1934) *The Reconstruction of Religion Thought in Islam*. Oxford University Press. (PDF disponible en ligne sur [www.ziarat.com](http://www.ziarat.com).)

Khan, Z. Z. (2011) Pluralism in Islam. *Islam and Muslim Societies* 4(2). (Disponible sur <http://www.muslimsocieties.org>.)

Makdisi, G. (1989) Scholasticism and humanism in classical Islam and the Christian West. *Journal of the American Oriental Society* 109: 175-82.

Masud, M. K. (1993) Civil society in Islam. Présenté au séminaire sur l'Islam et la Modernité, Karachi, 4-6 Novembre 1993. (Disponible sur [www.dkxhtdd7qzxyg.cloudfront.net/27t9bh\\_civil-islam.pdf](http://www.dkxhtdd7qzxyg.cloudfront.net/27t9bh_civil-islam.pdf).)

Morrow, J. A. (2013) *The Covenants of the Prophet Muhammad with the Christians of the World*. Sophia Perennis.

- Musah, M. B. (2011) *The Culture of Individualism and Collectivism in Balancing Accountability and Innovation in Education: An Islamic Perspective*. Ontario International Development Agency.
- Rahman, S. A. (1986) *Punishment of Apostasy in Islam*. Kazi Publishing.
- Rehman, F. ur (1966) The status of the individual in Islam. *Islamic Studies* 5(4).
- Rehman, F. ur (1970) Islamic modernism: its scope, method and alternatives. *International Journal of Middle East Studies* 1 : 317–30.
- Roald, A. S. (2011) *Multiculturalism and pluralism in secular society: individual or collective rights?* Bergen, Chr. Michelsen Institute.
- Saeed, A. and Saeed, H. (2004) *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. Londres, Ashgate Publishing.
- Sardar, Z. ud D. (2011) Rethinking Islam. *Islam and Muslim Societies* 4(2).
- Seyit, K. (2006) The paradox of Islam and the challenges of modernity. Dans *Negotiating the Sacred Blasphemy and Sacrilege in a Multicultural Society* (éd. E. Burns Coleman and K. White). Acton, Australie, ANU E Press.
- Shafaat, A. (2006) The Punishment of Apostasy in Islam, Part I: The Qur`anic Perspective. (Disponible sur [www.islamicperspectives.com/ap\\_ostasy1.htm](http://www.islamicperspectives.com/ap_ostasy1.htm).)
- Sulayman, A. (2011) *Apostates, Islam & freedom of faith: change of conviction vs change of allegiance* (traduit par N. Roberts). Herndon, VA, The International Institute of Islamic Thought.

## **6. Liberté économique : vers l'émancipation des femmes dans la région de l'Afrique du Nord et du Moyen-Orient (ANMO)**

## Souad Adnane

Les pays du monde arabe ont signé et ratifié les traités des Nations Unies relatifs aux questions de genre et de droits des femmes. Toutefois, des problèmes à la fois persistants et bien identifiés quant au manque de participation des femmes dans la vie économique et politique, et dans la société civile, demeurent. Dans le monde arabe, les relations de genre et les rapports de pouvoir sont affectés par les normes socio-culturelles et religieuses et les femmes sont essentiellement exclues de la sphère publique et des scènes du développement.

Un aspect des problèmes culturels auxquels les femmes sont confrontées consiste en la montée de la violence et des conflits dans le monde arabe qui affaiblit la position des femmes de multiples manières. Les femmes et les filles sont plus vulnérables à la violence, ce qui laisse donc entendre qu'elles ont besoin de la protection des hommes. Les hommes sont dépeints comme des protecteurs naturels et les femmes comme ayant besoin de protection. Cela sous-entend que le domicile est souvent considéré comme l'endroit le plus sûr pour les femmes (Enloe, 2014: 30). Malheureusement, le contexte actuel dans le monde arabe perpétue la division historique du « public » et du « privé », ce qui résulte dans un renforcement des responsabilités et des rôles perçus pour chaque genre. Comment la position des femmes peut-elle avancer dans un tel contexte ? Quel genre de politiques aideraient l'émancipation des femmes dans le monde arabe ?

En utilisant une combinaison des approches « intégration des femmes au développement » (IFD) et « genre et développement » (GED), je vais défendre la thèse que la promotion de la liberté économique des femmes dans le monde est importante pour le progrès de leur statut, tout autant que pour le progrès de la croissance économique dans leur pays. Ce chapitre défend des politiques pro-marché qui peuvent stimuler l'investissement dans la santé et l'éducation des filles et ainsi contribuer à changer les structures de pouvoir. Deuxièmement, il plaidera en faveur d'une approche « sexospécifique » qui puisse accompagner autant que possible les politiques pro-marché, afin de réduire les barrières à l'entrée qui limitent l'autonomie des femmes et les empêchent de bénéficier de telles opportunités.

### **« Intégration des femmes au développement » ou « genre et développement » : les implications pour l'élaboration des politiques publiques dans le monde arabe**

La manière dont les questions liées aux droits des femmes ont été comprises a influencé la politique de développement, à la fois sur le plan international et sur le plan local, et a donné naissance à une myriade de pratiques. La première tendance majeure, celle de l'intégration des femmes au développement, « est associée avec le large éventail d'activités concernant le domaine de l'intégration des femmes au développement, dans lequel les organismes donateurs, les gouvernements et les ONG ont été impliqués depuis les années 1970 » (Ravazi et Miller, 1995 : 2). Les défenseurs de cette approche ont adopté l'argument de l'efficacité économique, faisant valoir la contribution potentielle des femmes au processus de développement. L'approche a eu un impact durable sur les politiques et les pratiques de développement.

L'approche de l'intégration des femmes au développement est née dans un contexte où les femmes étaient identifiées par les décideurs politiques comme des femmes et des mères. Les politiques relatives aux droits des femmes étaient restreintes à l'aide sociale : « l'approche sociale » (*Ibid.* : 3). En réaction à cet environnement de politique générale, l'approche de l'intégration des femmes au développement était façonnée autour de l'idée féministe libérale selon laquelle « les désavantages des femmes reposent sur les attentes habituelles stéréotypées tenues par les

hommes et internalisées par les femmes, et favorisées par une série d'agences de socialisation » (*Ibid.* : 3). L'approche de l'intégration des femmes au développement cherchait à casser les stéréotypes en encourageant de « nouveaux » rôles pour les femmes, notamment par la formation et l'autonomisation économique.

Les défis étaient plus importants dans le contexte patriarcal, comme dans le monde arabe, où de nombreux projets et politiques visant à l'autonomisation économique des femmes se sont transformés en des projets d'aide sociale. Les normes socio-culturelles prévalentes dans la région, les structures sociétales et les relations de pouvoir contraignent la liberté économique des femmes et les opportunités auxquelles elles peuvent avoir accès. Alors que les projets pour les femmes dans l'Afrique subsaharienne afin de promouvoir leur rôle économique dans l'agriculture ont donné lieu à l'impact positif d'une véritable autonomisation, puisque les femmes sont responsables de l'approvisionnement en nourriture pour leur famille dans cette région, des projets similaires n'ont pas fonctionné dans la région ANMO car les hommes étaient identifiés comme les principaux pourvoyeurs de la famille dans cette partie du monde (*Ibid.* : 10).

Vers la fin des années 1970, les défenseurs et les praticiens de l'intégration des femmes au développement ont commencé à questionner le modèle actuel d'alors (*Ibid.* : 12). S'attaquer aux droits des femmes sans tenir compte du contexte culturel n'avait pas été une stratégie efficace. Bien que la recherche fondée sur l'approche de l'intégration des femmes au développement ait permis d'importantes avancées en termes d'analyse de la subordination des femmes et de ses causes, accompagnée de la formulation de recommandations pertinentes afin de détruire le cycle de subordination en fournissant aux femmes un meilleur accès aux ressources, sa pratique a entraîné le défaut majeur de ne pas porter de réponse au problème de la subordination des femmes indépendamment du contexte et des systèmes sociaux qui l'ont produit. Cette prise de conscience était également favorisée par une critique croissante au sein du mouvement féministe de l'idée de traiter les femmes comme un groupe homogène quoi qu'étaient les différents contextes dans lesquels elles évoluaient (*Ibid.* : 12).

L'attention portée aux normes socio-culturelles et à la manière dont les positions des hommes et des femmes se forment et se reproduisent a entraîné l'émergence d'un nouveau paradigme qui a également servi de cadre de politique générale. L'approche genre et développement défend des politiques sexospécifiques dans tous les domaines en lieu et place des politiques spécifiques ou des projets dirigés seulement auprès des femmes. Le langage du genre est actuellement le seul à être utilisé dans le champ politique et les pratiques de développement. Toutefois les résultats ne sont pas très différents de l'approche de l'intégration des femmes au développement, notamment dans les pays en voie de développement. La région ANMO représente probablement le cas le plus difficile en termes de reconnaissance de la place des femmes dans le processus de développement, étant donnée la nature patriarcale complexe dans laquelle opèrent simultanément les facteurs sociaux, culturels et religieux.

La Déclaration et le Programme d'action de Beijing (Pékin), adoptés au cours de la quatrième conférence mondiale sur les femmes en 1995, et réaffirmés par les Nations Unies en 2000, est le cadre de politique mondial le plus complet qui ait impacté l'élaboration des politiques publiques, puisqu'ils se rapportent aux femmes dans le monde, y compris dans la région ANMO. Lorsqu'on constate la mesure de l'implémentation et de la conformité avec ses clauses (par les gouvernements et les sociétés civiles), cela montre le grand défi auquel font face les pays de la région ANMO. La quasi-totalité des rapports nationaux des pays arabes sur l'implémentation de la Déclaration et le Programme d'action de Beijing depuis vingt ans mettent en exergue les défis

liés à l'environnement culturel dans ces pays. Même lorsqu'il y a une législation et des politiques qui promeuvent l'égalité des sexes, les contextes locaux dans les pays arabes y répondent difficilement, de telle sorte qu'il existe toujours un écart important entre la planification et l'implémentation (ONU Femmes, 2015). Le rôle conventionnel attribué aux femmes – rester à la maison – restreint leur présence dans la sphère publique.

Le nombre grandissant de conflits armés et la croissance de la violence dans la région ont empiré la situation et renforcé l'impression que la maison reste l'endroit le plus sûr pour les femmes. L'instabilité politique et la tourmente dans de nombreux pays de la région ont affecté les hommes et les femmes de manière différente. Alors que les hommes sont plus susceptibles de mourir dans les conflits, les femmes sont plus susceptibles d'expérimenter de nombreuses formes de violence sexuelle. En effet, les rapports ont dénoncé l'usage qui a été fait de la violence sexuelle dans la répression des opposants en Tunisie, en Égypte et en Syrie pendant la période de troubles, qui perdurent d'ailleurs toujours dans certains endroits. Les réfugiés syriens en Jordanie, au Liban, en Turquie et en Libye tendent à marier leurs filles à un jeune âge, pensant que le mariage leur apportera une certaine forme de protection. En Égypte, les organisations de la société civile ont rapporté des formes intenses de harcèlement des femmes dans les rues, en particulier lors des manifestations (ONU Femmes, 2013 : 10). Dans de tels contextes, la liberté de mouvement des femmes est encore plus limitée et les femmes sont encore plus confinées à une sphère privée de protection.

En dépit de l'approche genre et développement, qui exhortait la société à « l'intégration des genres », les projets visant à renforcer l'intégration et la responsabilisation économique des femmes dans la région ANMO ont été principalement défendus par des femmes. L'exemple le plus fréquent d'intégration économique des femmes, et un pilier important dans la Déclaration de Beijing, ce sont les activités générant des revenus. Bien que l'encouragement de l'entrepreneuriat féminin soit d'une importance capitale, la promotion de telles activités générant des revenus sans les pré-requis nécessaires n'aurait et n'a pas l'impact désiré en termes de participation et de résultats. Comme le déclarent les Nations Unies, il y a toujours des « *barrières en termes d'accès aux services pour les femmes rurales et pauvres, des complications administratives ; des retards dans les modifications des lois qui concernent l'indépendance économique des femmes ; l'accès limité des femmes aux outils de production, à la propriété individuelle et aux ressources* » (*Ibid.*). Tous ces problèmes nécessitent des politiques qui sont à la fois pro-marché et sexospécifiques s'ils veulent être surmontés.

### **La participation économique des femmes dans la région ANMO**

La plupart des pays arabes présentent un trait caractéristique commun en matière d'égalité des sexes dans les secteurs de la santé et de l'éducation (les femmes étant plus nombreuses que les hommes dans l'éducation supérieure). Cela a amélioré leurs scores sur l'indice de développement humain (IDH), leur permettant d'enregistrer le progrès le plus rapide sur le plan mondial depuis les années 1970 (Forum économique mondial, 2014). La croissance des revenus par habitant a accompagné ce progrès en termes de développement humain. Toutefois, ces développements positifs n'ont pas conduit à l'amélioration de la participation économique des femmes comme cela s'est produit dans d'autres parties du monde.

Cette combinaison de tendances est spécifique à la région ANMO et est désignée par les rapports de la Banque mondiale comme le « problème ANMO » (Banque mondiale, 2013a). Mais ce problème peut être résolu lorsqu'on prend en compte deux éléments. D'abord, il y a le problème de la nature patriarcale spécifique des sociétés de la région ANMO, caractérisées par la séparation

entre le « privé » et le « public » qui cadre et forge les rôles de genre ; et, ensuite, la nature spécifique de la croissance économique dans la région ANMO découlant essentiellement d'économies fondées sur la recherche de rentes qui ne promeuvent pas nécessairement la liberté économique pour tous.

La région ANMO enregistre le plus bas taux mondial de participation des femmes au marché du travail (25 %), à comparer avec une moyenne mondiale de 50 %. Le taux de croissance de ce taux a été particulièrement lent. La participation varie d'un pays à l'autre, de 5 % au Yémen à 48 % aux Émirats Arabes-Unis (voir le graphique 2, extrait d'un rapport de la Banque mondiale ; *Ibid.* : 39).

Les jeunes femmes de la région ANMO font également face au taux de chômage le plus élevé du monde (presque 40 %, à comparer avec le taux de 22 % chez les jeunes hommes) (*Ibid.*). La région ANMO enregistre également la moyenne régionale la plus faible en ce qui concerne l'indice mondial d'écart entre les sexes (IMES), alors que le pays de la région ANMO qui a le score le plus élevé, le Koweït, est toujours en-dessous des moyennes régionales de toutes les autres cinq régions (Rapport mondial sur la parité entre hommes et femmes, 2014). En dépit de l'amélioration notable dans les domaines de la santé et de l'éducation (qui constituent deux des quatre sous-indices de l'IMES, avec les deux autres que sont la participation économique et l'intégration économique), la région reste toujours derrière avec seulement 60 % de son écart entre les sexes atteint en 2013. La participation économique est le composant qui élargit le plus l'écart entre les sexes dans les pays de la région ANMO. En effet, « la région [ANMO] continue à se classer dernière sur le sous-indice de la participation économique et des opportunités, avec seulement 42 % atteint en termes d'écart économique entre les sexes » (*Ibid.*).

## **GRAPHIQUE 2 : Taux de participation des hommes et des femmes à la population active dans la région ANMO**

### **Pourcentages**

**Yemen, Arabie Saoudite, Maroc, Irak, Territoires palestiniens, Jordanie, Tunisie, moyenne ANMO, Égypte, Qatar, Djibouti, Koweït, Émirats Arabes Unis**

### **Hommes, femmes**

**Source : Household Surveys (Appendices A et C). a Estimations officielles de la population non-immigrante de la nation**

Le niveau limité de la participation des femmes à la population active dans la région ANMO peut être expliqué par un ensemble de facteurs interagissants. Ces facteurs peuvent être résumés ainsi :

- Les restrictions légales reflétant partiellement les normes sociales et la limitation de l'autonomie des femmes (comme la liberté de mouvement).
- L'accès restreint à la propriété et à la finance (comptes bancaires, prêts, propriété foncière, etc.).
- Un environnement hostile pour les femmes qui souhaitent monter une entreprise (complications administratives et contraintes légales entre autres choses).

**Commented [ML4]:** This is figure 2, translated as follows: first, the title, then the term "per cent", then the countries, then "men" and "women", and finally the source.

**TABLEAU 2 : Données de l'Indice mondial d'écart entre les sexes (IMES) pour les pays sélectionnés de la région ANMO**

**Pays, Score IMES, Classement général IMES (sur un total de 142 pays), Sous-indice de la participation économique (scores et classement), Indice de la facilité de faire des affaires (classement de la Banque mondiale sur 189 pays)**

**Yemen, Arabie Saoudite, Maroc, Jordanie, Tunisie, Égypte, Qatar, Koweït, Émirats Arabes Unis**

**Source : Données collectées à partir du rapport mondial sur la parité entre hommes et femmes (2014) et l'indice de la facilité de faire des affaires de la Banque mondiale (2014).**

- Un environnement hostile pour les entreprises qui pourraient employer des femmes (taux d'imposition, exigences administratives complexes, fraude, corruption, instabilité politique).
- Des réglementations du travail coûteuses qui conduisent les employeurs à discriminer les femmes.
- Un écart entre les compétences requises par les employeurs et les accomplissements des femmes en matière éducative.

Le tableau 2 présente les scores de l'indice mondial sur la parité entre hommes et femmes atteints par les pays décrits dans le graphique 2. Le tableau soutient également la pertinence de tous les facteurs mentionnés ci-dessus (les données n'étaient pas disponibles pour certains pays).

**Les politiques pro-marché et leur potentiel pour l'amélioration de la position des femmes dans le monde arabe**

Le manque de participation économique des femmes dans la région ANMO a des implications importantes pour leur position dans cette partie du monde. L'accès limité des femmes aux opportunités économiques réduit leur résilience et les rend financièrement dépendantes des hommes, ce qui engendre d'autres types de dépendance. Il réduit également leur accès à des besoins fondamentaux comme la santé et l'éducation autant qu'il réduit leur autonomie.

Le fait que la vie des femmes tend à être vécue dans la sphère privée – un effet qui provient de facto de leur marginalisation vis-à-vis de la sphère publique – accroît la probabilité de la violence domestique, avec un pouvoir plus important dans les mains des hommes, sachant que la violence domestique est considérée comme relevant de la sphère privée. L'association du statut des femmes avec la sphère privée affaiblit leur position au sein de la société, limite leurs libertés individuelles comme la liberté de mouvement, la liberté d'expression et la prise de décision. Comme mentionné plus tôt, la dichotomie entre espace privé et espace public souligne le patriarcat arabe et est très importante dans la compréhension des déséquilibres de pouvoir et des inégalités entre les sexes qui ont façonné, à travers les siècles, la position des femmes dans le monde arabe (Adnane, 2013).

La Banque mondiale (2011) souligne comment un plus grand accès aux ressources économiques améliore l'autonomie des femmes en accroissant leur pouvoir de négociation et en leur permettant d'accumuler leurs actifs personnels (physiques, personnels et financiers). L'ascendant des femmes est en effet plus important dans les ménages plus riches à travers le monde. La région ANMO ne fait pas seulement exception à cette règle générale mais montre en fait une croissance

**Commented [ML5]:** Here is Table 2, translated as follows: first, the title, then the titles for the different sections of the table (separated by commas), then the countries, and finally the source.

plus rapide dans la proportion de femmes avec une certaine autorité dans la prise de décision à mesure que les ménages deviennent plus riches (Banque mondiale, 2011 : 154).

Les obstacles à la liberté économique des femmes dans la région ANMO semblent être plus importants que dans toute autre partie du monde. Les obstacles informels (socio-culturels) interviennent directement en limitant la présence des femmes dans la sphère publique, mais rendent plus difficile pour les femmes de surmonter les obstacles formels à la participation économique.

Dans de très nombreux pays pauvres ou à revenus moyens, les femmes sont plus susceptibles d'être intimidées par le grand nombre d'obligations, de procédures administratives et par le temps nécessaire à la création d'une entreprise, et nombre d'entre elles sont dissuadées de le faire. Par exemple, « 75 % des femmes du monde ne peuvent obtenir de prêts bancaires car elles ont des emplois précaires voire non rémunérés et n'ont pas droit à la propriété privée » (Forum économique mondial, 2014). L'entrepreneuriat féminin est particulièrement faible dans le monde arabe et cela n'est pas surprenant étant donné les scores de l'indice de la facilité à faire des affaires exposés dans le tableau 2. Les pays arabes, en dehors des Émirats Arabes Unis, du Qatar et du Koweït, ont des scores très faibles dans l'indice. Sans surprise, les pays arabes ont des scores très faibles dans le rapport sur la parité entre hommes et femmes de 2014.

Le Koweït, les Émirats Arabes Unis et le Qatar font partie des systèmes réglementaires les plus pro-marché de la région ANMO et offrent les niveaux les plus élevés de participation économique des femmes. Dans d'autres pays, cependant, lorsque l'environnement de politique générale n'est pas pro-marché, de nombreuses personnes – notamment les femmes – trouvent un emploi dans le secteur informel.

L'existence d'un secteur informel étendu est plus susceptible d'affecter les femmes que les hommes. En effet, cela reste un problème particulier du monde arabe (Banque mondiale, 2011). « Alors que les pays à revenus élevés ont en moyenne quatre nouvelles entreprises par 1000 personnes en âge de travailler, les pays ANMO enregistrent seulement 0,63 nouvelles entreprises, devant seulement l'Afrique sub-saharienne » (ONU Femmes, 2012). Bien que cela affecte à la fois les hommes et les femmes, le climat des affaires dans la région ANMO reste particulièrement hostile aux femmes. Un rapport de la Banque mondiale montre, par exemple, que « les entreprises détenues par des femmes en Égypte rapportent avoir besoin de 86 semaines en moyenne pour résoudre un conflit à travers le système légal, à comparer avec 54 semaines pour les entreprises détenues par des hommes » (Banque mondiale, 2010). L'accès à la finance, en particulier aux prêts, requiert des garanties sous la forme d'actifs tangibles et un historique des crédits que les femmes sont moins susceptibles de posséder à cause de l'interaction avec d'autres facteurs (Banque mondiale, 2013a).

La Jordanie est un exemple particulier qui montre comment l'interaction entre différentes politiques limite la participation économique des femmes. C'est la plus faible dans la région, en dépit du taux d'alphabétisation de 99 % chez les femmes. En Jordanie, les hommes disposent du contrôle social sur les actifs économiques, la propriété foncière, les comptes bancaires, l'accès aux prêts, et les aides sociales familiales, y compris les salaires et les pensions. Si une femme veut recevoir directement des allocations familiales, elle doit affronter des procédures administratives complexes. De plus, les femmes de moins de 30 ans et précédemment mariées doivent avoir des tuteurs masculins pour entreprendre des procédures basiques comme l'obtention d'un passeport. Le travail des femmes est restreint dans certains secteurs et pendant les heures de nuit à la fois

dans le secteur public et dans le secteur privé (le travail des femmes est restreint de 19h à 6h, à l'exception des lieux de travail spécifiés par le ministère du Travail) (Banque mondiale, 2013b).

Les réglementations générales du travail dans la région ANMO, et aussi celles qui relèvent plus spécifiquement des femmes comme le congé maternité, rendent la région moins attractive pour l'investissement et les femmes moins attractives pour l'emploi.

La mise en exergue des problèmes, des projets, des politiques à destination des femmes, ou des mesures positives pour aider les femmes, n'a pas toujours l'effet attendu ou ne promeut pas toujours la liberté économique. Ce sont des armes à double tranchant qui pourraient se retourner contre les femmes en les rendant moins attractives auprès des employeurs. Elles peuvent aussi s'avérer être des armes mal aiguisées qui n'auront aucun effet sur la présence prédominante des normes sociales et culturelles. Davantage de liberté économique, un meilleur climat général pour les affaires et moins de réglementation, aideraient les femmes à la fois directement (car de telles mesures aident la population entière) et indirectement (car de telles mesures sont susceptibles de conduire à une plus grande prospérité, ce qui, comme nous l'avons vu, augmente la probabilité que les femmes puissent jouir d'une meilleure autonomie).

### **La marche à suivre pour des politiques pro-marché sexospécifiques**

Comme nous l'avons soutenu dans la section précédente, les politiques pro-marché favorisent la participation économique des femmes. Toutefois, leur impact est limité si ces politiques ne sont pas sexospécifiques et si rien n'est fait pour s'attaquer aux normes socio-culturelles et aux inégalités structurelles. La limite de la poursuite des seules politiques pro-marché est plus apparente dans le cas de l'Arabie Saoudite. Bien qu'elle soit devant le Qatar dans l'indice de la facilité de faire des affaires, l'Arabie Saoudite est classée très bas en termes de participation économique des femmes (trois points en-dessous du Qatar). L'essentiel de la différence peut s'expliquer par les normes socio-culturelles et les politiques non-économiques du gouvernement qui limitent l'autonomie des femmes.

Répondre à ces problèmes, comme s'y attache l'approche genre et développement, est crucial pour améliorer la participation économique des femmes dans la région ANMO. Des changements dans la politique gouvernementale pourraient certainement aider. Par exemple, l'élimination du tuteur masculin, la garantie d'un traitement égal devant la loi, le retrait des restrictions sur la liberté de mouvement des femmes, etc., changeraient l'environnement dans lequel les femmes prennent leurs décisions économiques. Il est important d'examiner les barrières à la participation des femmes dans l'économie tout au long du processus d'élaboration des politiques publiques.

Une appréciation de la manière dont les différents secteurs de l'économie sont plus susceptibles d'avoir un impact sur la création d'opportunités pour les femmes pourrait aider à fournir des orientations utiles dans le séquençage de la réforme politique. Par exemple, le développement de secteurs accueillants pour les femmes peut avoir des effets d'entraînement sur l'emploi tout autant que sur la croissance économique plus généralement.

Le changement des normes socio-culturelles communes à tous les secteurs des sociétés de la région ANMO (y compris aux entreprises, aux employeurs et aux services financiers), est tout aussi fondamental. Un tel changement devrait venir de l'intérieur, mais devrait également être renforcé par l'élimination des réglementations et des politiques publiques qui discriminent les femmes. Les organisations de la société civile devraient s'engager dans la défense de l'élimination de ces discriminations, appeler à un traitement égal devant la loi, et défendre l'élargissement de la liberté économique. Les organismes de défense des droits des femmes dans la région ANMO

(comme la majorité des organismes de défense des droits des femmes à travers le monde) dépensent trop de temps et d'énergie dans le soutien de programmes d'aide publique qui peuvent renforcer le modèle paternaliste étatique et les structures de pouvoir qui font partie du problème. Si les femmes sont dépendantes de l'État pour leurs revenus via des programmes d'aide publique, l'État agira effectivement comme un père de famille à travers ses structures paternalistes. Si, pour une quelconque raison, l'État doit baisser les aides sociales, la situation d'une femme peut devenir semblable à celle d'une veuve. Les organisations de la société civile devraient aussi soutenir les changements dans les normes socio-culturelles en améliorant la prise de conscience, non dans une ou deux campagnes ou quelques projets conçus à destination spécifique des femmes, mais en amenant la question des droits des femmes et leurs libertés économiques sur la place publique. Les hommes et les femmes devraient être inclus dans ce processus de prise de conscience et les structures sociales existantes devraient être reconsidérées avec plus de sagesse.

La libéralisation des réglementations publiques pour qu'elles soient davantage pro-marché et pro-femmes devrait certainement créer davantage d'opportunités pour les femmes de travailler et de concurrencer les hommes, soit à travers l'emploi ou l'entrepreneuriat individuel. Cela créerait un cadre plus favorable pour les entreprises afin qu'elles investissent et qu'elles emploient un plus grand nombre de femmes et cela permettrait aux femmes d'investir et de s'auto-employer. Cela créerait également de meilleures opportunités dans le secteur financier afin de fournir des services adaptés et taillés pour les besoins des femmes avec des ressources limitées. La promotion des libertés économiques fondamentales est certainement une clef pour l'émancipation des femmes dans la région ANMO. La croissance de la participation économique des femmes conduirait graduellement à un changement dans les relations entre les hommes et les femmes au sein de la société plus généralement, comme cela est illustré par la croissance de la proportion de femmes avec un contrôle sur la prise de décision à mesure que le revenu croît.

### **La participation économique des femmes dans l'Islam**

Un élément important final à considérer est le rôle de la religion. En dépit de la présence de minorités religieuses significatives, l'Islam est un dénominateur commun majeur des sociétés de la région ANMO. D'une manière ou d'une autre, l'Islam et la culture islamique ont façonné les normes socio-culturelles dans la région, notamment en ce qui concerne les problématiques relatives aux femmes. Les interprétations religieuses sont souvent utilisées pour justifier les pratiques culturelles et façonnent les perceptions des gens. Bien que ce sujet ne soit pas le principal intérêt de ce chapitre, un rapide panorama général du problème est indispensable pour mieux comprendre la question de la participation économique des femmes.

Dans l'histoire islamique, la femme du Prophète, Khadija, est considérée être un grand exemple de l'entrepreneur féminin musulmane. Khadija était une femme d'affaires riche, respectée parmi les membres de sa tribu. Elle employa Mahomet, qui n'était alors pas un prophète, afin qu'il prenne soin de son affaire, le commerce de caravanes. Elle remarqua son intégrité et sa fiabilité et décida de lui faire une proposition de mariage, qu'il accepta après « avoir prouvé qu'il pourrait assumer la charge de la livraison des marchandises de Khadija (Netton, 2008 : 344). Khadija était veuve à deux reprises lorsqu'elle rencontra Mahomet. Lorsqu'ils se marièrent, elle était âgée de 40 ans et lui avait 25 ans, et elle resta sa seule femme jusqu'à ce qu'elle meure. Elle était la source du grand soutien moral et financier de Mahomet lorsqu'il commença sa mission comme messager de Dieu.

L'Islam n'impose aucune restriction sur les femmes en matière de transactions commerciales, et aucune autorisation masculine n'est requise. Les maris, les pères, les frères ou tout autre membre masculin de la famille n'ont pas l'autorisation de faire usage de la propriété ou de la richesse des

femmes sans leur consentement libre préalable. L'histoire de Khadija est un bel exemple qui s'oppose à toute restriction de la liberté économique des femmes au nom de l'Islam. C'est aussi un exemple qui met au défi la division actuelle du rôle des sexes dans les sociétés de la région ANMO et les implications de cette division.

D'un autre côté, certaines interprétations religieuses du Coran peut être prises pour s'opposer ou porter atteinte à la liberté économique des femmes. Dans le Coran, nous lisons « *Et demeurez dans vos maisons* » (33:33). Le verset était originellement destiné aux femmes du Prophète et visait à les protéger et à les distinguer des autres femmes musulmanes (Abu Shokka, 1995 : 20). Le verset a toutefois été interprété par les universitaires orthodoxes pour se référer à toutes les femmes musulmanes. Dans une exégèse du Coran, parmi de nombreuses autres, l'auteur soutient que les femmes musulmanes devraient rester dans leurs maisons et ne pas les quitter à moins de répondre à une quelconque urgence. Il soutient cette interprétation en se référant à deux Habits qui disent que les femmes devraient être confinées à la sphère privée de leur domicile, et continue de soutenir que seules les femmes d'un certain âge (c'est-à-dire trop vieilles pour être attirantes auprès des hommes) ont le droit de sortir pour aller prier à la mosquée (Zuhayli, 1986 : 10). Le Sheikh Sharawi, qui était un savant de l'Université Azhar et une figure religieuse respectée et populaire, soutenait l'interprétation généraliste du verset et s'opposait au travail des femmes, notamment dans les positions gouvernementales supérieures ou en tant que juges (Darwish, 1998). De telles interprétations informent dans une grande mesure sur les normes socio-culturelles et sur les croyances et les attitudes populaires. La question est complexe et ne peut être traitée en une simple section, mais cela devrait au moins être signalé pour une recherche et une analyse plus poussées. La participation économique des femmes dans la région ANMO ne peut être améliorée sans confronter les normes socio-culturelles alimentées (et alimentant) les interprétations religieuses.

### Conclusion

La grande étendue de la région ANMO, qui est une région très diverse, chaque pays ayant son propre contexte, ses propres caractéristiques démographiques et spécificités culturelles, rendent les généralisations difficiles à dresser. Toutefois, il y a de nombreuses caractéristiques de la région qui sont partagées par tous les pays. Les deux caractéristiques majeures incluent la nature patriarcale des sociétés et des barrières similaires qui limitent la participation économique des femmes.

Bien que les exemples de discrimination diffèrent d'un pays à l'autre, ils tomberaient toujours au sein d'au moins l'une des catégories résumées plus haut (voir pp. 79-80).

Un ensemble de recommandations pour la région pourraient seulement servir comme de cadre général étant donnée sa nature diverse. Toutefois, la croissance de la liberté économique et la réduction du fardeau réglementaire qui entoure les entreprises pourrait fournir clairement de plus grandes opportunités de prospérer auprès des femmes. En outre, il est bien établi qu'une meilleure autonomie pour les femmes tend à croître avec la croissance parallèle de la prospérité générale. Des politiques spécifiquement dédiées à la question de l'égalité entre les sexes ne sont pas nécessaires, mais plutôt un environnement général de liberté économique. Cela dit, le séquençage des politiques et leur implémentation devrait être attentif aux besoins des femmes.

Il faut également s'intéresser de très près à l'écart qui réside entre les résultats scolaires et les exigences du marché du travail. En outre, le rôle des femmes dans les sociétés musulmanes ne sera pas transformé tant qu'on ne s'intéressera pas de près aux interprétations religieuses qui

**Commented [ML6]:** I modified the pagination in order to stick with the current version of the book, but you will have to be cautious with the printed version of the book, since this pagination won't probably be the same.

conduisent au développement des normes socio-culturelles quant aux questions de l'autonomie et de la participation économique des femmes.

### Références

Abu Shokka, A. (1995) *Tahrir Al Mara'fi'Assr Al Rissala* [Women's Liberalisation during the Era of the Prophet], Volume 4. Koweït, Dar al Qalam.

Adnane, S. (2013) Improving the position of women within mainly Muslim countries. Article présenté à la Seconde conférence annuelle d'Istanbul Network for Liberty, 18 mai. Disponible à <http://istanbulnetwork.org/improving-the-position-of-women-within-mainly-muslim-countries-souad-adnane/> (accédé le 25 août 2015).

Darwish, A. (1998) Obituary: Sheikh Mohamed Mutwali Sharawi. *The Independent* (Londres), 19 juin.

Enloe, C. (2014) *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. University of California Press.

Netton, I. (ed.) (2008) *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*. New York, Routledge.

Ravazi, S. et Miller, C. (1995) From WID to GAD: conceptual shifts in the women and development discourse. Occasional Paper 1. New York, United Nations Research Institute for Social Development.

UN Women (2012) Women entrepreneurship to reshape the economy in MENA through innovation, 17 octobre. New York, UN Women. Disponible à <http://www.unwomen.org/en/news/stories/2012/10/women-entrepreneurship-to-reshape-the-economy-in-mena-through-innovation-high-level-panel-during-eu> (accédé le 5 mai 2015).

UN Women (2013) *Regional Consultation for the Proposed General Recommendation on Women Human Rights in Situations of Conflict and Post Conflict Contexts*. Amman, UN Women. Disponible à <http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/CEDAW/Womenconflictsituations/RegionalConsultationAmmanJan2013.pdf> (accédé le 30 juillet 2015).

UN Women (2015) *Summary: Arab Regional Synthesis Report on the Implementation of the Beijing Platform for Action Twenty Years Later*. New York, UN Women.

Banque mondiale (2010) Middle East and North Africa: Women in the Workforce. Disponible à <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/MENAEXT/EXTMNAREGTOPVRED/0,contentMDF:22497617~pagePK:34004173~piPK:34003707~theSitePK:497110,00.html> (accédé le 1er mai 2015).

Banque mondiale (2011) *World Development Report 2012: Gender Equality and Development*. Washington, DC, Banque mondiale.

Banque mondiale (2013a) *Opening Doors: Gender Equality and Development in the Middle East and North Africa*. MENA Development Report. Washington, DC, Banque mondiale.

Banque mondiale (2013b) *Jordan Country Gender Assessment: Economic Participation, Agency and Access to Justice in Jordan*. Report ACS5158. Washington, DC, Banque mondiale.

Banque mondiale (2014) Ease of Doing Business Index. Disponible à <http://data.worldbank.org/indicator/IC.BUS.EASE.XQ> (accédé le 1er mai 2015).

World Economic Forum (2014) *The Global Gender Gap Report 2014*. Genève, World Economic Forum.

Zuhayli, W. (1986) *Tafsir al-Muneer* [The Enlightened Exegesis], Volume 21-22. Beyrouth, Dar al-Fikr.

## 7. Le djihad et le changement politique : une perspective à partir des sources coraniques

M.A Muqtedar Khan

*Ô les croyants ! Lorsque vous sortez pour lutter dans le sentier d'Allah, voyez bien clair (ne vous hâtez pas) et ne dites pas à quiconque vous adresse le salut (de l'Islam) : « Tu n'es pas croyant ».*

Coran 4:94

Ces dernières années, le Moyen-Orient islamique a expérimenté des tourbillons politiques qui ont donné à la région un bref aperçu de la démocratie avant que l'autoritarisme ne soit restauré avec une dose accrue d'incertitude, de chaos et d'érosion stable de l'État comme entité politique viable. Alors que 2011 promettait un changement exaltant et la démocratisation, à la suite d'un moment politique souvent décrit comme le Printemps arabe (Ramadan, 2012), 2013 et 2014 ont non seulement renversé les gains de 2011 mais ont conduit à plus de guerre, d'oppression et de violence dans la région. Les musulmans ont expérimenté et témoigné comment le changement peut être amené à travers des moyens pacifiques, comme en Tunisie et en Égypte, et ils ont également témoigné comment la violence et la guerre civile peut détruire des États et relâcher les démons du sectarisme et du terrorisme comme en Syrie et en Irak.

En 2011, j'ai soutenu que la tendance émergente des protestations politiques comme on a pu les observer de manière si spectaculaire à la place de Tahrir, au Caire, conduirait à l'extinction des groupes extrémistes violents comme Al-Qaïda, mais l'histoire a démontré mon erreur avec l'émergence de l'État islamique en Irak et en Syrie (ISIS) (Muqtedar Khan, 2011). Le groupe djihadiste ne s'est pas seulement montré plus cruel et plus extrême qu'Al-Qaïda, il s'est aussi montré plus actif. Alors qu'Al-Qaïda attaquait à peine, ISIS capture et monopolise des territoires et a même déclaré un califat islamique. C'est l'échec des efforts pacifiques pour conduire la transformation politique en Syrie, sans même de changements mineurs comme au Maroc et en Jordanie, qui a conduit à la guerre civile et à l'émergence consécutive de Daesh. Ce chapitre, bien qu'inspiré par ces événements, ne concerne toutefois pas la géopolitique de la région. Il examine plutôt la théologie de l'usage de la force pour le changement politique dans les sources islamiques. Il concerne le *djihad* et le changement politique.

Le problème le plus urgent du monde islamique contemporain porte sur la question de savoir comment entraîner une restructuration politique, sociale et économique tout en maintenant la paix. On ne peut pas permettre au monde musulman de dégénérer vers l'intolérance religieuse et il ne peut exister sous une tyrannie séculaire. La population de la plupart des sociétés musulmanes est aujourd'hui privée de ses droits fondamentaux, souffre d'un manque de liberté religieuse et de rares opportunités pour le développement économique. De nombreuses ressources ont été gâchées dans la guerre, les guerres civiles et dans l'accumulation des armes et cet environnement fragilise la stabilisation nécessaire à une économie prospère fondée sur l'État de Droit et la propriété privée. Les États de la plupart des pays musulmans semblent avoir une *raison d'être [en français dans le texte]* indépendante des intérêts du peuple. À l'exception des États du Golfe riches en pétrole, où le consentement est atteint grâce à la prospérité et les concessions économiques, les États musulmans, notamment en Asie et en Afrique, ont très peu à offrir à leur peuple. Certains États comme la Syrie et l'Égypte entraînent même une grande misère pour leur propre peuple.

Étant données ces terribles conditions, la nécessité absolue d'un changement systémique dans le monde musulman doit être reconnue (voir Esposito et Muqtedar Khan, 2000).

Bien que de nombreux problèmes semblent être politiques et religieux par nature dans le monde arabo-musulman, on ne peut échapper à la réalité du sous-développement économique alors que le peuple exige la démocratie et la liberté de religion dans la sphère publique. Les États les plus stables sont soit des démocraties (par exemple, la Malaisie et la Turquie) ou des monarchies (par exemple, l'Arabie Saoudite et le Qatar). Toutefois, on peut soutenir que la source de leur stabilité n'est pas le type de régime mais plutôt le développement économique, puisque ces quatre pays ont une qualité de vie et des revenus raisonnablement élevés.

### **Le colonialisme et le post-colonialisme**

Les pays du monde arabe doivent encore sortir de la crise morale post-coloniale qu'ils ont tous expérimenté (Mitchell, 1991). La domination coloniale a précipité l'érosion graduelle mais systématique des institutions de la société civile musulmane. Le déclin des institutions traditionnelles de justice, de l'assistance sociale, de l'éducation et des appartenances sociales a laissé derrière lui un grand vide moral. La fin de l'ère coloniale n'a donné aucun répit aux sociétés musulmanes face à l'invasion de la culture et des valeurs de l'Occident. En effet, les nouveaux régimes, souvent menés par des ultra-nationalistes (comme Atatürk en Turquie et Nasser en Égypte), ont cherché à transformer rapidement ou même à occidentaliser les sociétés dont ils ont hérité. Ils ne se sont jamais donnés l'opportunité de se recueillir et de ressusciter la fabrique morale de leurs sociétés, qui ont été ravagées par la domination étrangère. Une fois à l'abri des interventions étrangères, ces leaders se sont pressés pour copier leurs anciens oppresseurs. Ainsi, après avoir combattu le colonialisme étranger, la société musulmane déjà affaiblie a dû combattre une autre guerre d'indépendance, mais cette fois contre le colonialisme interne en quête d'une identité et d'une société authentiques (Muqtedar Khan, 1998). Cette seconde recrudescence anti-coloniale est principalement venue à travers la résurgence de l'Islam, qui en de nombreuses manières est un effort pour ressusciter et raviver la fabrique morale authentique des sociétés musulmanes (Mansfield et Pelham, 2013 ; Kabir Hassan et Lewis, 2014).

### **La paix, la non-violence et la difficulté d'un changement significatif**

La pauvreté, le chômage, l'absence de démocratie et de droits de l'homme et la persistance de régimes autoritaires dans le Moyen-Orient musulman a rendu le statu quo politique non viable (Muqtedar Khan, 2007). Que le changement économique et politique soit nécessaire dans le Moyen-Orient est incontestable. Le problème que les intellectuels publics, les leaders communautaires, les partis et mouvements politiques et les faiseurs d'opinion doivent envisager est de savoir si ce changement doit être conduit de manière pacifique ou par des moyens violents. Avant que nous puissions réfléchir sur toute problématique indépendante quant à l'impulsion de changement et la forme que ce changement prendra, nous devons examiner l'idée de la paix et de la non-violence. Quelle est la valeur intrinsèque de la paix et de la non-violence ? Doivent-elles être valorisées en elles-mêmes dans la mesure où la peur de la violence et de l'instabilité dans le processus de changement nous oblige à reporter le changement indéfiniment ?

Le défi principal auquel ont fait face les régimes nouvellement démocratiques en Égypte et en Tunisie après le Printemps arabe était la tâche ardue de conduire à l'égalité sociale et au développement économique de leur population. En Égypte et en Tunisie, les gouvernements islamistes ont cherché à obtenir des gains symboliques sans transformation matérielle véritable et ont finalement échoué. Le Printemps arabe était conduit par le désespoir économique et la

recherche de dignité, et non pas un désir pour de la participation politique. La démocratie était un moyen de réaliser ces objectifs mais les rebellions étaient finalement conduites par le désir de bien-être économique. Le changement politique sans changement économique ne résoudra pas les problèmes dans les sociétés musulmanes et conduira simplement à des contre-révolutions (Muqtedar Khan, 2013) et une violence récurrente (Amin, 2013).

Si nous considérons la paix et la non-violence comme des valeurs désirables avec une valeur *intrinsèque* qui porte une absolue priorité sur tout le reste, cela conduit inévitablement à la politique du statu quo. Si les régimes autoritaires existants et les coalitions dirigeantes ne sont pas disposés à renoncer au pouvoir, même en face de l'opposition populaire comme en Syrie, alors ne rien faire d'autre que maintenir la paix et la stabilité deviendrait une défense effective du statu quo, bien que le statu quo soit mauvais ou quoique le régime dirigeant manque de légitimité. Toutefois, le besoin de changement ne devrait pas être pris comme une autorisation de recourir à une violence flagrante, qui détruit la fabrique sociale, les monuments historiques et tout espoir de réconciliation entre les différents segments de la société.

Si des moyens non-pacifiques ou violents doivent parfois être utilisés, alors il doit clairement y avoir des valeurs identifiables, dont la valeur intrinsèque doit être plus grande que celle de la paix. C'est seulement lorsque de telles valeurs sont identifiées que la paix peut être compromise en poursuite de ces valeurs, qui sont plus précieuses que la paix elle-même. Je me demande combien de personnes récuseraient mon argument que la justice, l'égalité et la liberté ont plus de valeur que la paix ? Je ne suis pas prêt à abandonner ma liberté, ou permettre qu'on me traite comme inférieur ou de manière injuste, sans me battre. Peut-on exiger que les gens abandonnent leurs droits, leurs libertés et acceptent les injustices dans l'intérêt de maintenir l'ordre ?

Je crois que nous ne le pouvons pas. Toutefois, en dépit de cela, nous pouvons exhorter les opprimés et les opprimés à donner une chance au « changement pacifique ». Nous pouvons au moins défendre la paix comme une valeur instrumentale même si nous ne pouvons pas défendre la paix comme une valeur inhérente qui vaut plus que toutes les autres valeurs. Notamment dans une région où le changement est nécessaire, l'ingénierie du changement pacifique, graduel et systématique empêchera les transformations violentes et révolutionnaires. Nous pouvons développer un discours basé sur les principes coraniques de la paix pour défendre des théories éthiques islamiques des relations internationales et interreligieuses (Muqtedar Khan, 1997).

### **Le djihad pour le changement**

*Combattez dans le sentier d'Allah ceux qui vous combattent, et ne transgressez pas.  
Certes, Allah n'aime pas les transgresseurs !*

Le Coran, 2:190

Le Coran offre une version très sophistiquée de la paix (Khan, 2013). Dans de nombreux versets, il promet au croyant la paix comme la récompense finale pour une vie juste (5:16). Il décrit également la maison de l'Islam comme la demeure de la paix (10:25). Au commandement du Coran, les musulmans se saluent chaque fois qu'ils se rencontrent, en se souhaitant la paix à l'un l'autre (6:54). Toutefois, le Coran n'évite pas de défendre l'action militaire en face de la persécution et de l'intolérance religieuse. La plus forte déclaration est dans le chapitre al-Baqarah (191) : « *Et tuez-les, où que vous les rencontriez ; et chassez-les d'où ils vous ont chassés : l'association est plus grave que le meurtre.* »

La présence de ce verset dans le Coran empêche clairement une prohibition totale de la violence. Le verset est important car en dépit de l'énorme signification que le Coran attache à la paix et à

l'harmonie, il est catégorique dans son assertion que la persécution est pire que le meurtre. Il n'y a rien d'allégorique dans ce verset, il est clair : « *L'association est pire que le meurtre* » (2:217). Partout ailleurs, le Coran énonce : « *Et combattez-les jusqu'à ce qu'il ne subsiste plus d'association* » (8:39). La préférence coranique pour la lutte contre la persécution et sa promesse de récompenser ceux qui luttent dans le chemin d'Allah (4:74) signifie que la seule façon dont la violence peut être éliminée du monde musulman est en éliminant les injustices et la persécution. Mais le Coran exige également que la violence cesse aussi tôt que cesse la persécution. Ainsi il cherche à équilibrer l'absence de conflit avec l'absence d'injustice. Toutefois, afin qu'il y ait la paix, il doit y avoir du changement, et ce changement n'est pas nécessairement pacifique. Mais peut-être pouvons-nous minimiser les domaines où la violence est légitimisée par le Coran.

Dans al-Baqarah, le Coran dit : « *Et combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus d'association et que la religion soit entièrement à Allah seul. S'ils cessent, donc plus d'hostilités, sauf contre les injustes* » (2:193). Ce verset est intéressant car il limite la vengeance contre tous en dehors de ceux qui sont directement responsables d'une mauvaise action et suggère également que la persécution pourrait signifier la persécution religieuse. En d'autres termes, c'est lorsque la pratique de l'Islam est interdite que combattre la persécution avec des moyens violents s'avère justifié. Cela pourrait avoir des implications pour les conflits dans les États musulmans et entre les États musulmans et les groupes islamiques. Quand les citoyens musulmans sont autorisés à pratiquer leur foi librement, comme en Arabie Saoudite, au Pakistan et en Iran, la violence n'est pas une option.

Le Coran fait une déclaration profonde dans al-Anfal : « *Dis à ceux qui ne croient pas que, s'ils cessent [la persécution des croyants], on leur pardonnera ce qui s'est passé.* » (8-38). Cette injonction réduit encore davantage l'éventail pour la réponse violente contre la persécution en accordant l'amnistie à ceux qui arrêtent la persécution. Une des raisons pour lesquelles les régimes tyranniques persistent dans le monde musulman est due à la peur de la vengeance. Les régimes résistent au changement et la démocratisation par peur d'être persécutés pour des crimes passés par des nouveaux régimes. La promesse d'une amnistie générale pour le passé signée par des rivaux potentiels peut créer une atmosphère où les régimes existants peuvent engager un changement graduel.

Ainsi, philosophiquement, nous pouvons ne pas être capables d'éliminer complètement l'option révolutionnaire pour instituer le changement, mais il y a assez d'éléments dans le Coran pour suggérer qu'une réponse violente devrait se limiter aux cas flagrants de persécution religieuse et de répression. Le Coran soutient également le pardon et la paix du moment que les hostilités sont cessées. Il ne permet pas l'usage de la force contre ceux qui n'utilisent pas la force.

### **Les conflits dans le monde islamique**

Le monde musulman est aujourd'hui confronté avec des luttes politiques qui ont le potentiel d'entraîner un conflit violent. À un niveau, le monde musulman est toujours enfermé dans une lutte idéologique, politique et parfois même violente avec des États qui sont de caractéristique non-musulmane. À un autre niveau, les États musulmans sont impliqués dans des conflits entre eux autant que dans des conflits internes et des guerres civiles. Même les démocraties constitutionnelles comme le Pakistan font face à des défis pacifiques et violents de l'intérieur tout en étant impliqués dans des conflits à l'extérieur de leurs frontières.

De plus, il y a des problèmes de conflit entre l'État et la société, par exemple en Syrie et en Égypte. Ce type de conflit a attiré une forte attention car il oppose les islamistes aux régimes de tradition non-démocratique mais laïque et parfois pro-occidentale. Ces conflits inspirent une grande

crainte en Occident car la plupart des analystes occidentaux supposent que tous les États islamistes potentiels, si les islamistes réussissent, finiront comme l'Iran – d'une grande virulence anti-occidentale et anti-Israël. Au final, nous avons un conflit civil entre les laïcs et les islamistes (Muqtedar Khan, 2001).

L'État est inévitablement impliqué dans cette lutte puisqu'il est souvent mis à contribution de l'une ou de l'autre partie comme cela s'est produit en Turquie, au Pakistan et en Algérie. Toutes ces luttes ont dégénéré en un grand déchaînement de violence, soulevant des questions comme « est-ce que les musulmans peuvent résoudre pacifiquement leurs différences ? » et « ont-ils une tradition de tolérance et de résolution pacifique du conflit ? ». Cela conduit à la question spécifique, un défi pour les musulmans, de savoir si nous pouvons trouver des fondements philosophiques à la résolution pacifique du conflit dans les mœurs musulmans dont le renouveau pourrait aider à introduire des régimes qui pourraient faciliter la résolution pacifique des conflits et un changement socio-politique pacifique. La recherche des réponses à ces questions entraînera une analyse des sources islamiques pour toutes les injonctions à la paix et une compréhension des barrières aux processus pacifiques. Les arguments ci-dessous seront limités aux sources coraniques étant donné que le Coran reste à lui seul une source incontestée d'autorité morale dans presque toutes les parties du monde musulman.

### **Le Coran et le chemin vers la paix**

La valeur de la paix est claire dans le message du Coran. Il traite la paix comme le chemin désiré dans la vie ainsi que comme une valeur ou une récompense pour la vertu. Dans le chapitre al-Maidah, le Coran déclare que Dieu conduit tous ceux qui cherchent son plaisir aux chemins vers la paix et la sécurité (5:18). Le même verset établit un parallèle profond entre les chemins vers la paix et le mouvement des ténèbres vers la lumière, vers le droit chemin. Il ne peut y avoir aucun doute que ce verset de la sourate al-Maidah indique la transition de *Jahiliyyah* vers l'Islam, des ténèbres vers la lumière, de l'égarement vers le *sirat al-mustaqeem* (le droit chemin) comme un chemin vers la paix : « *Par ceci (le Coran), Allah guide aux chemins du salut ceux qui cherchent Son agrément. Et Il les fait sortir des ténèbres à la lumière par Sa grâce. Et Il les guide vers un chemin droit* » (Coran, 5:16).

Dans le verset cité au début de ce chapitre, le Coran décrit l'Islam comme la demeure de la paix (10:25). En effet le mot Islam, qui signifie soumission, est dérivé du mot *salam* qui signifie la paix. Les musulmans se saluent en se souhaitant la paix ou en priant pour la paix – *assalamu alaykum* (que la paix soit sur vous). Ce n'est pas basé sur une tradition ou une convention : c'est une pratique fondée sur les injonctions du Coran. Le Coran énonce que la salutation de ceux qui sont droits et qui ont été admis au paradis est « *Salâm (Paix) !* » (14:23). Il est assez surprenant de voir à quel degré les musulmans ont perdu leur propre connaissance d'eux-mêmes quant à ce qu'est être musulman et ce que cela signifie en termes de porteur de paix. S'ils devaient devenir mieux conscients d'eux-mêmes quant à leur foi et aux éléments de la foi qu'ils pratiquent, cela aiderait à amener plus d'harmonie sociale et de paix dans le monde musulman.

La paix comme objectif important ne se limite pas aux relations au sein de la communauté musulmane. Elle est désirée avec les autres communautés également. Le Coran interdit aux musulmans d'initier l'agression ou de causer la *fitna* (le méfait ou la manifestation de violence) sur la Terre et les exhorte à faire la paix avec leurs ennemis si leurs ennemis inclinent vers la paix. Par exemple :

- « *Ne donnez pas aux gens moins que leur dû ; et ne commettez pas de désordre et de corruption sur terre* » (26:183).
- « *Combattez dans le sentier d'Allah ceux qui vous combattent, et ne transgressez pas. Certes, Allah n'aime pas les transgresseurs* » (2:190).
- « *(Par conséquent,) s'ils restent neutres à votre égard et ne vous combattent point, et qu'ils vous offrent la paix, alors, Allah ne vous donne pas de chemin contre eux* » (4:90).
- « *Et s'ils inclinent à la paix, incline vers celle-ci (toi aussi) et place ta confiance en Allah, car c'est Lui l'Audient, l'Omniscient* » (8:61).

Le verset (8:61) est tout à fait pertinent pour notre époque contemporaine. L'un des plus gros obstacles à la paix aujourd'hui est l'insécurité qui dérive de la méfiance des partenaires potentiels de la paix. Les parties exigent des garanties de paix et imposent des préconditions pour la paix, qui en elles-mêmes sont devenues des barrières à la paix. Mais le Coran répond à ces insécurités et conseille aux musulmans d'aller de l'avant et de faire la paix si l'ennemi montre même la moindre inclination à la faire également, avec confiance en foi en Allah qui connaît et entend tout. Allah soutient ceux qui font la paix et ils ne doivent pas laisser les incertitudes empêcher la réalisation de la paix.

### **Conclusion**

Le Coran interdit les musulmans d'initier ou de perpétuer la violence sauf en cas de légitime défense et pour combattre la persécution. La persécution est un phénomène complexe et la signification du terme est souvent contingente des réalités contemporaines. Mais globalement, elle peut être considérée comme une condition par laquelle les gens sont privés de la liberté de pratiquer leurs croyances et lorsque leurs biens, leurs terres et leurs vies sont constamment mises en péril. Le Coran est un avocat puissant de la paix, mais il permet aux musulmans de combattre pour protéger leur foi, leur liberté, leurs terres et leurs biens.

Mais, dans les intérêts de la paix et afin d'éviter la persécution inévitable et la misère qui vient avec la violence, les chercheurs et intellectuels musulmans peuvent soutenir que la violence devrait être le dernier ressort. Ils peuvent exiger de tous les agents du changement qu'ils poursuivent tous les boulevards du changement pacifique avant de recourir aux tactiques révolutionnaires. Cette discussion rapide du Coran est indicative de la valeur de la paix pour les musulmans, à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté. Toutefois, la simple présence d'injonctions divines pour la paix n'est pas une garantie pour la paix. La tâche de traduire ces principes coraniques dans une réalité concrète reste l'un des principaux défis pour les chercheurs et les intellectuels musulmans. L'importance de cela ne peut être exagérée. Une société pacifique est une précondition nécessaire d'une économie prospère. Si la propriété est sous la menace et si la violence est commune, et si la propriété des ressources est déterminée par le conflit violent plutôt qu'à travers la coopération pacifique dans une économie libre fondée sur la propriété privée et l'État de Droit, il est presque impossible d'envisager une vie économique prospère. De la même manière, une société stable requiert que le pouvoir politique soit transféré pacifiquement à travers des moyens principalement démocratiques.

### **Références**

Afsaruddin, A. (2013) *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*. Oxford University Press.

- Amin, M., Assaad, R., al-Baharna, N., Derviş, K., Desai, R. M., Dhillon, N. S., Galal, A., Ghanem, H., Graham, C. et Kaufmann, D. (2012) *After the Spring: Economic Transitions in the Arab World*, Oxford University Press.
- Esposito, J. L. et Muqtedar Khan, M. A. (2000) Religion and politics in the Middle East. Dans *Understanding the Contemporary Middle East* (ed. D. Gerner). Boulder, CO, et Londres, Lynne Rienner Publishers.
- Kabir Hassan, M. et Lewis, M. K. (2014) Islam, the economy and economic life. Dans *Handbook on Islam and Economic Life*, Chapitre 1.
- Khan, M. W. (2013) *Islam and Peace*. New Delhi, Goodword Books.
- Malik, A. et Awadallah, B. (2013) The economics of the Arab Spring. *World Development* 45 : 296-313.
- Mansfield, P. et Pelham, N. (2013) *A History of the Middle East*, Londres, Penguin Books.
- Mitchell, T. (1991) *Colonizing Egypt*. University of California Press.
- Muqtedar Khan, M. A. (1997) Islam as an ethical tradition of international relations. *Islam and Christian-Muslim Relations* 8(2) : 177-92.
- Muqtedar Khan, M. A. (1998) Constructing identity in "glocal" politics. *American Journal of Islamic Social Sciences* 15(3) : 81-106.
- Muqtedar Khan, M. A. (2001) The political philosophy of Islamic resurgence. *Cultural Dynamics* 13(2) : 211-29.
- Muqtedar Khan, M. A. (2004) *Jihad for Jerusalem: Identity and Strategy in International Relations*. New York, Greenwood Publishing Group.
- Muqtedar Khan, M. A. (2007) *Debating Moderate Islam: The Geopolitics of Islam and the West*. Salt Lake City, UT, University of Utah Press.
- Muqtedar Khan, M. A. (2011) View of the Arab Spring through a French window. *Huffington Post*, 21 octobre (disponible à [http://www.huffingtonpost.com/muqtedar-khan/view-of-the-arab-spring-t\\_b\\_1023068.html](http://www.huffingtonpost.com/muqtedar-khan/view-of-the-arab-spring-t_b_1023068.html).)
- Muqtedar Khan, M. A. (2014) Islam, democracy and Islamism after the counterrevolution in Egypt. *Middle East Policy* 21(1) : 75-86.
- Ramadan, T. (2012) *The Arab Awakening: Islam and the New Middle East*. Oxford University Press.
- Wilson, R. (2012) *Economic Development in the Middle East*. Routledge.

## 8. L'islam et la politique aujourd'hui : les raisons de la croissance du djihadisme

Hasan Yüsel Başdemir

### Le problème

Aujourd'hui, les troubles politiques et la violence dominent dans le monde islamique. Dans presque tous les coins du Moyen-Orient, les gouvernements au pouvoir n'octroient pas de droits fondamentaux à ceux qui pratiquent une opposition pacifique. La recherche d'une vie pacifique est contrecarrée soit par des bombes, des assassins anonymes et des coups d'État militaires, soit par des groupes djihadistes (militants islamiques) et les attitudes destructrices et agressives des laïcs islamophobes. Certains groupes terroristes considèrent que c'est une opportunité et tentent de réaliser leurs objectifs politiques sous le nom d'« État islamique », justifié par la « charia » (le droit islamique ecclésiastique), et utilisent la violence comme outil. À l'extérieur du monde islamique, la majorité des musulmans s'intègrent dans les sociétés dans lesquelles ils vivent. Toutefois, certains d'entre eux expérimentent des problèmes d'intégration. En somme, les musulmans font face à des problèmes sociaux graves à travers le monde.

Bien entendu, il n'y a pas de raison unique à ces problèmes. La conjoncture mondiale, la situation économique mondiale, des facteurs locaux, les luttes entre les sectes religieuses et la tension qui émerge d'un manque de stratégie sur le pétrole et les ressources naturelles, ce sont autant de facteurs à l'origine de ces problèmes. Toutefois, peut-être que le problème primordial est que le peuple musulman ne peut pas produire une manière de vivre avec laquelle ils peuvent pleinement agréer. L'intelligentsia et l'université ne peuvent pas correctement analyser ce qui se produit ou prévoir le futur car les problèmes sont d'une immense complexité. Il n'y a pas de consensus sur la signification des problèmes politiques islamiques.

Il y a bien entendu de nombreux débats sur la charia. Ce concept a de mauvaises connotations dans le monde occidental et parmi les musulmans laïcs. Bien que les gens religieux louent la charia, la signification est différente selon les personnes. La plupart des musulmans voient la charia comme le reflet dynamique de l'Islam sur la vie quotidienne qui peut amener le changement en fonction des nouvelles situations. Les groupes djihadistes, d'un autre côté, interprètent la charia comme les droits inéchangeables et infaillibles d'Allah sur Terre. L'incertitude et la violence fournissent de la propagande pour les groupes radicaux et djihadistes et, pour cette raison, ses soutiens croissent en nombre.

L'adaptation du peuple musulman au monde dans lequel ils vivent et la promotion de la paix dans le monde musulman dépendent de la capacité du peuple musulman à se mettre d'accord pour respecter pacifiquement les différences. Malheureusement, les communautés islamiques n'ont pas réussi à former une culture politique conventionnelle et acceptable. Aujourd'hui, ces problèmes sont discutés dans toutes les parties du monde islamique.

Dans ce chapitre nous examinerons les dispositions politiques modernes dans le monde musulman dans le contexte de la croissance du pouvoir des mouvements djihadistes, qui sont devenus une menace majeure pour le monde entier. Musulmans ou non, les gens sous la pression de la violence et de la terre sont curieux de cela : sur quoi repose la compréhension islamique des *djihadistes* ? Les *djihadistes* soutiennent que leurs croyances sont fondées sur la charia, et cette

charia inclut les faits qui étaient énoncés par le Prophète Mahomet. Ils soutiennent qu'il n'y a qu'une seule interprétation de la religion. Cette interprétation vaudrait pour tout le monde.

Les incertitudes politiques dans le monde islamique ont donné naissance à la croissance du soutien pour les *djihadistes*. D'où obtiennent-ils leur soutien ? Est-ce le message de Mahomet, ou est-ce les expériences sociologiques que les gens ont subi ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de jeter un regard rapide sur l'histoire des expériences politiques du peuple musulman.

Nous pouvons diviser cette histoire en deux périodes historiques différentes. La première est l'expérience politique qui commence avec le voyage [*en français dans le texte*] saint du Prophète Mahomet à Médine (Yathrib) à l'an 622 après J.-C. et continue jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle. La seconde période débute avec la colonisation au XIX<sup>e</sup> siècle et inclut les discours politiques islamiques produits contre les dictatures laïques. Les attitudes politiques modernes sont nées dans cette seconde période. Ces attitudes étaient modérées et acceptables au début. Toutefois, elles sont devenues par la suite controversées et excluantes. Aujourd'hui, cette attitude excluante est devenue dangereuse, pour le peuple musulman et pour le monde.

### **Les expériences politiques du Prophète Mahomet et de ses disciples**

Avant que le Prophète Mahomet porte son message islamique, les Arabes de la région appelée Hedjaz vivaient dans de petites Cités-États, et n'avaient pas d'unité politique. Cette région est entourée par Byzance au nord, la Perse à l'est, Abyssine à l'ouest, et le royaume du Yémen au sud. Les Arabes s'inquiétaient des attaques par ces États puissants et avaient peur de perdre la richesse qu'ils avaient acquise par le commerce. À une époque où les Arabes étaient en recherche d'unité politique, le Prophète Mahomet (571-632) a fait ses premières révélations en 610. Cette nouvelle religion s'est répandue dans les tribus arabes en très peu de temps (environ vingt ans). Alors que l'Islam se répandait parmi les Arabes, une unité politique se formait également.

L'hégire, le voyage [*en français dans le texte*] saint du Prophète Mahomet de la Mecque à Médine (Yathrib), s'est produit lors de l'année 622, et le peuple musulman a commencé à former un modèle étatique. Ce processus a commencé avec l'hégire et a gagné de la vitesse avec la conquête de la Mecque en 630. Alors que le message de l'Islam se répandait, un puissant État émergeait également. Après l'année 630, l'Islam a commencé à se répandre hors de Hedjaz, et les frontières de l'État se sont étendues. En fait, le Prophète Mahomet n'avait pas revendiqué de leadership politique : il était un Prophète. Toutefois, le fait qu'il n'y avait pas d'État fort en Hedjaz, et que les Arabes souhaitaient l'unité politique, a fait de Mahomet un leader politique naturel. Le succès politique du Prophète Mahomet est venu après les succès religieux. Avant que le message islamique soit complété, Mahomet a proclamé sa victoire politique et établi un État fort qui pourrait défaire militairement l'Empire byzantin et la Perse en très peu de temps.

Mahomet n'a pas promis d'État pour le peuple musulman, et n'a pas présenté de modèle étatique. Mais il est spontanément devenu le leader politique des musulmans alors qu'il répandait son message. L'autorité religieuse et temporelle émergeait en la personnalité de Mahomet. La fusion de ces deux autorités n'avait pas été expérimentée avant, dans les traditions d'Abraham sur lequel Mahomet fondait son message. Une situation similaire avait été partiellement observée à l'époque de David et Salomon. Toutefois, le pouvoir politique de Mahomet allait bien au-delà du leur. Avant que les révélations ne s'arrêtent, Mahomet a pris l'autorité de l'État dans ses mains, et cette autorité s'est avérée être un outil efficace pour la diffusion de son message divin. En fait, il n'avait pas d'objectif politique. Son seul objectif était de transmettre le message divin à toute l'humanité.

Mahomet n'a donc pas fait face à une autorité qui l'empêchait d'inviter les gens à l'Islam et cette situation a donné naissance à une diffusion rapide de l'Islam. Alors que le monde islamique s'étendait, les pratiques de Mahomet sont devenues un modèle politique pour les dirigeants futurs. Ce modèle politique ne dépendait pas de la séparation de la religion et de la politique. Dans le monde du VII<sup>e</sup> siècle après J.-C., il n'y avait pas d'État civil au sens d'aujourd'hui, et il n'y avait même pas une telle attente.

Mahomet prenait les décisions politiques car il était chef de l'État. Quel genre de route a-t-il suivi alors qu'il prenait ces décisions ? Le mot « État » n'existait pas dans le message divin, et un modèle étatique original ou une forme politique organisationnelle n'était pas suggérée. Mahomet a fait usage des principes généraux établis par le message divin quant à la vie sociale. Toutefois, la plupart du temps, il n'a pas trouvé inutile de reprendre à son compte les nombreuses pratiques qui existaient dans les traditions des Arabes idolâtres aussi longtemps qu'elles n'étaient pas contraires au message divin (Fazlurrahman, 1995 : 9).

La mort de Mahomet a lancé des débats politiques qui ont plus tard donné naissance à deux grandes sectes religieuses (les chiites et les sunnites). Les disciples de ces débats ont pris les pratiques politiques de Mahomet comme point de départ. Toutefois, ils n'ont pas considéré ses pratiques comme inéchangeables et ont ajouté de nombreuses nouvelles pratiques aux siennes. La première pratique politique après la mort de Mahomet était le califat. Le califat implique quelqu'un qui prend le leadership des musulmans au nom du Prophète pour diriger les affaires religieuses et temporelles (Ebu'l Hasan el-Maverdi 1994 : 29) : cette personne est appelée le « calife ». Mahomet n'a pas proposé une telle institution et n'a pas nommé de calife. Après sa mort, Abu Bakr est devenu le calife à la suite d'élections. Avant qu'il meurt, Abu Bakr a nommé Omar comme le prochain calife. Omar a donné le droit d'élire le calife après lui auprès d'une commission stratégique qui consistait en six personnes. La commission a déterminé le califat d'Othman avec un processus d'élection. Ali est ensuite devenu le calife élu par la majorité des musulmans comme le premier calife Abu Bakr. Après Ali, le califat a été transféré à la dynastie omeyyade. Avec les Omeyyades, le califat a été fusionné avec le sultanat, et se transférait par lignée familiale de père à fils. Après un siècle, les Abbassides ont suivi les Omeyyades. Le califat était une institution rationnelle qui avait émergé comme réponse aux besoins du peuple musulman pour un leadership terrestre et qui n'était pas proposée initialement par le Prophète.

Les structures politiques qui ont commencé avec le Prophète Mahomet et ont continué avec « l'ère des quatre califes » a continué avec les sultanats des Omeyyades et des Abbassides. Toutefois, ce système a pris des formes différentes en fonction des besoins du monde islamique à travers l'histoire. Par exemple, les sultans ottomans ont établi une autorité religieuse appelée « Cheikh al-Islam » pour établir des décisions (*fatwas*) sur des questions religieuses. Le développement de ce modèle étatique a continué jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, où l'Empire ottoman a commencé à décliner. Le modèle n'était pas une nécessité religieuse. Il s'est développé comme le résultat des nécessités humaines.

Louise Massignon a défini l'État musulman qui a émergé de cette période comme une « *théocratie laïque et égalitaire* » (Gardet, 1977 : 74). Cette définition montre qu'il n'est pas possible de comprendre l'expérience politique du peuple musulman en utilisant la terminologie de la politique moderne. Lorsqu'on l'observe avec la perspective d'aujourd'hui, l'État musulman est théocratique d'une certaine manière et laïc d'une autre.

**Caractéristiques du modèle étatique de la période précoce**

Al-Mâwardî (974-1058), dans son livre *Al-Ahkam al-Sultania w'al-Wilayat al-Diniyya*, a décrit les caractéristiques du modèle étatique qui tendait à gouverner les peuples musulmans. Al-Mâwardî soutient que les califes ne prenaient pas leur pouvoir politique d'Allah, et qu'ils étaient élus ou nommés. Il fait une liste des devoirs du calife. Ces devoirs sont : protéger la religion, protéger la vie et les biens du peuple ; arbitrer les conflits ; établir les peines et les appliquer afin de protéger les droits des peuples ; appliquer les ordres et les interdictions établis par Allah ; et conduire le travail nécessaire pour prouver que l'Islam est supérieur aux autres religions. De plus, le calife est responsable de se préparer à la bataille contre ceux qui veulent nuire au peuple musulman.

Dans les livres d'al-Mâwardî, nous pouvons trouver les caractéristiques du modèle étatique de la période précoce. Agir selon la religion musulmane, la diffuser et la protéger sont les devoirs de l'État. Il n'y a pas de distinction entre la religion et la politique dans l'expérience historique et politique des musulmans. Les chefs d'État représentaient l'autorité religieuse et temporelle la plus haute, avec le titre de calife (Zaman, 1997 : 208). Pour cette raison, l'État islamique n'était pas un État laïc. Toutefois, il est aussi difficile de dire qu'il s'agissait d'une théocratie totale, car le calife, bien que leader religieux et temporel, n'est pas une personne qui a des propriétés spirituelles. Ses décisions n'étaient pas contraignantes en termes de religion, elles étaient seulement des exemples. Les chefs d'État n'avaient pas la supériorité spirituelle sur les autres musulmans, et ne dirigeaient pas le pays au nom d'Allah. En outre, le calife avait l'autorité de faire les lois du pays seulement du moment qu'elles n'étaient pas contraires aux lois et aux ordres d'Allah.

Aussi important était les « *dhimmis* ». Les dhimmis étaient des gens qui n'étaient pas musulmans mais qui acceptaient l'autorité politique musulmane. Ils étaient limités par de nombreuses lois et, à la différence des musulmans, payaient un impôt supplémentaire appelée l'« impôt par capitation » (*jizya*). En échange, ils étaient exemptés du service militaire et de certaines autres responsabilités. L'État leur assurait la sécurité de leurs biens et de leur vie. Cette pratique était fondée sur les versets du Coran (al-Mumtahanah, 60:8) : « *Allah ne vous défend pas d'être bienfaisants et équitables envers ceux qui ne vous ont pas combattus pour la religion* », et sur les accords du Prophète Mahomet avec les juifs et les chrétiens à Médine. Les dhimmis et les musulmans avaient des droits commerciaux égaux. Ils avaient droit d'établir une autorité temporelle et religieuse qui réglait leurs affaires internes et externes dans la société dans laquelle ils vivaient. En nous basant sur ces pratiques, nous pouvons conclure que des systèmes juridiques multiples étaient permis dans les pays musulmans. Les dhimmis étaient jugés en fonction de leurs propres systèmes juridiques s'ils l'exigeaient.

L'existence de multiples systèmes juridiques était une partie importante de la vie politique musulmane. Cela était apparent du temps du Prophète Mahomet jusqu'à l'effondrement de l'État ottoman. De plus, le système juridique du peuple musulman était divisé en deux sous-classes : le droit ecclésiastique et le droit coutumier. Le droit ecclésiastique consistait de lois fondées sur les interprétations du Coran et de la Sunna. Le droit coutumier consistait de lois qui étaient nécessaires et qui étaient établies par les dirigeants. L'État ottoman a développé ce système double et l'a rendu plus systématique.

### **La politique comme partie de la charia**

Le développement du modèle étatique historique musulman n'a pas assuré que la politique et l'éthique soient développées indépendamment de la religion. Les ouvrages sur l'éthique et la politique n'étaient pas encouragés par la société ou ses dirigeants. Pour cette raison, les sujets comme le gouvernement et le droit en Islam étaient considérés sous le titre de discipline comme *fiqh* (la jurisprudence islamique) et *kalâm* (la théologie islamique) dans les sources classiques. En

conséquence, les termes et approches politiques qui ont émergé étaient acceptés comme une part de la croyance islamique.

La croyance islamique est traditionnellement divisée en quatre parts.

- La croyance : cela inclut les principes de croyance comme la foi en Allah, les Prophètes, les livres saints et l'au-delà.
- L'idolâtrie, dont la prière, le jeûne et le *zakat* (la charité islamique).
- Le « *muamalat* » (les relations / les procédures), qui se réfère au commerce, à l'héritage, au mariage, au divorce et d'autres questions juridiques similaires. Les questions sur la gouvernance de l'État font également partie de ce domaine.
- Les sanctions ou les peines (*l'ukubat*) qui se réfèrent au système juridique de sanctions.

Ces quatre éléments sont exprimés dans le mot « charia ». Le mot charia signifie la route, la méthode et la coutume. Quand le mot charia est mentionné, en général, on comprend l'ordre étatique islamique. Mais l'ordre étatique constitue une très petite part de la charia. La charia est un ensemble de règles qui vise à organiser la vie et les affaires individuelles, sociales, religieuses et temporelles des musulmans. Ces règles sont fondées sur le Coran et la Sunna qui sont acceptés comme les principales sources de l'Islam. Le Coran est le livre saint d'Allah révélé au Prophète Mahomet. La Sunna recueille les mots et les actes du Prophète Mahomet. La Sunna est la manière dont le Coran est appliqué en pratique par le Prophète Mahomet.

Le Coran et la Sunna sont des sources fondamentales de l'Islam. Leur autorité ne peut être questionnée. Toutefois, ils sont ouverts à l'interprétation et à l'adaptation aux nouvelles conditions. Comme le fondateur de la secte religieuse des Hanafites, Abu Hanifa (699-767), le disait : « *L'interprétation des événements ne fait pas s'égarer un homme à moins que les révélations d'Allah ne soient refusées* ». Les interprétations du Coran et de la Sunna, qui sont conçues pour faire comprendre les sources principales de la religion et les adapter aux nouvelles conditions, constituent la charia. La religion n'est pas remise en cause et est stable. Toutefois, la charia est dynamique et évolutive. En effet, des interprétations différentes constituent les fondements des diverses sectes religieuses. Pour cette raison, il n'y a pas un seul code de charia sur lequel les musulmans peuvent pleinement se mettre d'accord. Cependant, en dehors de quelques désaccords dans les sectes religieuses chiites et sunnites, les nombreuses règles différentes de la charia ne sont pas en conflit entre elles : elles s'adaptent aux temps, aux endroits et aux cultures différents.

Les parties croyance et idolâtrie dans la charia sont similaires à toutes les sectes religieuses différentes. Toutefois, il y a de nombreuses différences dans le muamalat. La raison pour cela est que les relations et les procédures sont une partie de la charia dans laquelle les interprétations sont le plus nécessaires. Ces interprétations ne sont toutefois pas de simples opinions. Il y a certaines méthodes par lesquelles elles sont dérivées, par exemple l'analogie, l'accord de la société islamique (*l'ijama'*), l'énonciation d'une opinion judiciaire (*l'ijtihad*) et l'interprétation personnelle. L'accord de la société islamique (*l'ijama'*) et l'énonciation de l'opinion judiciaire (*l'ijtihad*) sont les méthodes les plus utilisées dans le domaine des relations. Toutefois, il y a des « domaines juridiques libres » (*l'ibaha*) dans la jurisprudence islamique classique (le *fiqh*) qui permettent la prise de décisions sans se référer aux sources fondamentales de la religion. La majorité de la charia et de la politique est considérée comme du domaine de *l'ibaha*.

Il y a de nombreuses approches pour comprendre la charia, sa nature et son application. Shatibi d'Andalousie (1320-88) a déclaré que la charia était organisée pour le bien des êtres humains

dans le monde et dans la vie d'après. Selon lui, la charia existe pour protéger les droits innés. C'est l'objectif d'Allah dans l'envoi de la religion. Dans l'opinion de Shatibi, l'objectif réel de la charia est de protéger les cinq droits fondamentaux :

- Protéger la religion (liberté de religion).
- Protéger l'âme humaine (vie humaine ou droit à la vie).
- Protéger la vie familiale, dont la condition d'une génération à l'autre.
- Protéger la propriété.
- Protéger la pensée (Shatibi, 1990 : 9, 24, 46) (cela peut être rapidement interprété comme la liberté d'avoir des opinions et la liberté de conscience).

Ce sont les « objectifs de la charia » ou, en arabe, « *Maqasid al-Charia* ».

Dans le système de croyance traditionnel sunnite, on trouve deux points de vue sur la charia : Ahl al-Ra'y (les Exégètes) et Ahl al-Hadith (les Scripturistes). Ahl al-Ra'y accepte le royaume de la liberté juridique dans un sens étendu et défend que les écritures saintes peuvent être continuellement interprétées selon les nouvelles conditions. Comme Shatibi le dit, les ordres envoyés par Allah et les vérités mentales et scientifiques ne sont jamais en conflit. S'il semble y avoir un conflit, il est nécessaire qu'il soit retiré à travers l'interprétation. Les plus vastes sectes religieuses du monde islamique, les hanafites, les maturidistes, les mutazilites et les malikites défendent cette approche. Ahl al-Hadith (les Scripturistes), d'un autre côté, nient la possibilité de l'interprétation des textes saints et la liberté juridique qui vient avec la charia. Selon eux, tout ce qui est nécessaire est dans les écritures saintes. Même si cela est en conflit avec la science et les vérités mentales, tout ce qui est écrit dans les écritures fondamentales est littéralement vrai et n'est pas ouvert à l'interprétation. Cette attitude est généralement appelée « *Salafiyya* » et est principalement observée dans la secte religieuse hanbalite. Toutefois, que les gens adoptent cette position n'est pas nécessairement tributaire du fait qu'ils sont membres d'une secte particulière : de telles attitudes religieuses reposent généralement sur des préférences personnelles.

Les mouvements djihadistes modernes trouvent des soutiens dans toutes les sectes religieuses et adoptent l'attitude d'Ahl al-Hadith en ce qui concerne les livres saints. Ahl al-Hadith considère la religion et la charia comme identiques, et pour cette raison, il considère que la charia est un ensemble de règles immuables.

### **La colonisation et la naissance des mouvements islamiques modernes**

L'expérience politique dans les deux derniers siècles est allée de plusieurs périodes d'attitudes politiques modérées vers des attitudes radicales et violentes. La période de colonisation a continué jusque dans les années 1940 et 1950. Cette période a entraîné l'émergence de deux perspectives : la perspective islamiste et la perspective réformiste. Les deux se sont accommodées des attitudes politiques modernistes et modérées, autant que des attitudes anti-occidentales dans une certaine mesure. Néanmoins, l'approche de nombreux islamistes a été de « revenir à l'essence », ignorant les valeurs islamiques traditionnelles (avec l'exception du Coran et de la Sunna) et rejetant l'expérience historique des musulmans. Les réformistes ont défendu les valeurs occidentales dans le monde musulman. Les deux groupes ont évité l'extrémisme. Les islamistes ont principalement défendu un lien entre le Coran et la sphère politique, non pour promouvoir un discours violent, mais pour promouvoir le pluralisme, la démocratie et d'autres valeurs occidentales modernes. Certains islamistes ont même soutenu que certains processus politiques laïcs, voire tous, sont acceptables.

Les réformistes rejettent le « revenir aux fondamentaux » et relient le Coran à la sphère politique. Ils restent laïcs dans le champ de la politique, de l'économie, etc. Ils défendent les valeurs occidentales telles qu'elles sont. Nous pouvons attribuer le « modernisme » aux deux groupes, mais pas le réformisme.

Il y a au moins deux raisons pour le changement dans l'attitude à l'égard de l'usage de la violence dans le processus politique dans les deux derniers siècles. D'abord, il y a eu les dictatures laïques qui ont restreint les droits humains. En second lieu, il y a eu le développement d'une nouvelle pensée comme décrite ci-dessus. Les événements des deux dernières décennies n'ont pas augmenté la volonté d'user de la violence, mais ont augmenté le fondement social des groupes pro-violence. Bien que le djihadisme reprend l'approche d'Ahl al-Hadith en termes de son système de croyance, c'est un phénomène moderne. C'était l'expérience politique des musulmans dans les deux derniers siècles qui ont fait émerger le djihadisme. Les mouvements islamiques dans la période de la colonisation étaient généralement modérés. Toutefois, après le remplacement de la colonisation par des dictatures laïques, d'abord les mouvements fondamentalistes, puis les mouvements djihadistes ont gagné du pouvoir. Ayant dit cela, c'est toujours un fait que les conditions historiques qui ont aidé à préparer le terrain pour le djihadisme ont commencé avec la colonisation du monde musulman par les États européens.

Le modèle étatique traditionnel des musulmans était fondé sur un leader fort qui détenait l'autorité religieuse et temporelle. À travers la colonisation, les musulmans ont perdu le pouvoir politique qu'ils avaient maintenu pendant des siècles et le modèle étatique traditionnel est devenu inopérant.

La situation a laissé la plupart des peuples musulmans derrière les Européens, qui était plus compétents en termes d'organisation politique. La colonisation a donné naissance à de grands changements politiques et attitudinaux dans le monde musulman. Dans la période qui a commencé en 622 après J.-C., avec le voyage [en français dans le texte] saint du Prophète Mahomet et de ses amis de la Mecque à Médine, et qui a continué jusqu'à l'invasion de l'Égypte par Napoléon en 1798, les musulmans ont souvent maintenu une supériorité économique, scientifique et politique sur d'autres religions et nations. L'invasion de l'Égypte et le début du rôle dirigeant de la Compagnie des Indes orientales britannique en Inde étaient les premiers indicateurs de la supériorité du monde occidental sur les musulmans. Cette supériorité s'est ensuite convertie en colonisation et a entraîné une grande frustration. Cette frustration a poussé les chercheurs musulmans à déclencher de nouvelles quêtes.

Puisque le problème était politique, c'était l'interprétation politique de l'Islam qui était centrale. Une science politique indépendante de la religion n'a pas émergé et les nouvelles idées qui se sont développées étaient centrées sur la religion. Au début, le problème était énoncé selon les lignes suivantes : « Les musulmans restaient derrière. La raison pour cela est qu'ils ont mal interprété la religion et se sont éloignés de la vraie religion. Si nous comprenons véritablement la religion, et l'appliquons dans nos vies, nous serons sauvés de la disgrâce et de l'exploitation. » Dans ce contexte, les premières interprétations politiques islamiques montrent les caractéristiques d'un « retour aux fondamentaux » et de la « réforme ».

Jamal al-Din al-Afghani (1838-97) d'Inde était le fondateur de la théologie du « retour aux fondamentaux ». Il était suivi par Muhammad Abduh (1849-1905), Namik Kemal (1840-88), Rashid Rida (1865-1935), Muhammad Iqbal (1877-1938) et Musa Jarullah Bigiev (1873-1949), qui étaient tous des modernistes islamiques.

Les idées de la « relance » (*ihya*) et du « renouveau » (*tajdeed*) reposent au cœur du concept de « retour aux fondamentaux ». Selon ces idées, la raison pour la situation des musulmans d'alors était qu'ils croyaient que la pensée islamique était figée. Afghani a déclaré dans son journal *al-Urwah al-Wuthqa* (« La Grande lutte pour le salut »), co-écrit avec Muhammad Abduh, qui était une inspiration pour les mouvements islamiques, que les musulmans étaient laissés derrière et exploités car ils s'étaient éloignés du Coran et de la Sunna (Ramadan, 2005 : 70).

Iqbal avait une vision différente. Selon lui, le problème était la transition de la pensée islamique en un « au-delàisme » et vers l'irrationalité après son cinquième siècle (Iqbal, 2013 : 215). Cela signifiait que la relance de la pensée islamique devrait se fonder sur l'abandon des interprétations traditionnelles du Coran et de la Sunna, et sur la réinterprétation des sources principales.

Ce premier mouvement islamique politique, dont Afghani était idéologiquement le pionnier, est connu comme le panislamisme. Le panislamisme n'est pas, contrairement à la croyance populaire, un mouvement djihadiste. C'est un mouvement intellectuel et tolérant. C'est un mouvement intellectuel, car les panislamistes croient que le salut ne vient pas de la bataille, mais de la connaissance. Il est tolérant car les panislamistes soutiennent que les valeurs occidentales devraient être adaptées au monde islamique après qu'elles aient été vérifiées et validées par le Coran. Une attitude hostile envers le monde occidental n'est pas observée dans la pensée islamiste. Leur devise peut être résumée ainsi : « Prendre la science et la technique de l'Occident, mais ne pas prendre leur religion et leur culture. » Ainsi, il est fidèle aux textes sacrés en relation avec leur rôle dans la religion et la culture. Le plus important objectif politique d'Afghani et de ses disciples était l'établissement d'une Union islamique et d'un Conseil islamique comme forme d'un corps de consultation pour les pays islamiques. L'État ottoman a adopté le panislamisme comme politique étatique à travers les années 1876-1923, juste avant de s'effondrer.

Les panislamistes étaient modérés envers les valeurs laïques comme la démocratie et les droits de l'homme. Le Conseil islamique était utilisé comme la manifestation du terme de « démocratie » dans le monde musulman par des modernistes comme Jamal al-Din al-Afghani et Muhammad Abduh. Les panislamistes ont toujours revendiqué des valeurs qui venaient de la tradition de la politique libérale européenne. Hasan al-Banna (1906-49), qui a fondé l'organisation des Frères musulmans en Égypte, Rached Ghannouchi (1941-), qui était le leader d'An-Nahda en Tunisie, et le mouvement de la vision nationaliste mené par Necmettin Erbakan (1926-2011) en Turquie ont fondé leur conceptions politiques sur un discours démocratique. Les panislamistes n'ont jamais conçu la lutte armée et la violence comme des méthodes pour rechercher les droits.

L'attitude générale des panislamistes a été que les musulmans devaient surmonter leurs problèmes avec la connaissance, le travail, la sincérité et les bonnes valeurs morales. Toutefois, certains panislamistes nient la séparation entre la religion et l'État, et défendent une démocratie, dont les principes fondamentaux sont définis selon les principales sources islamiques. D'autres panislamistes modernes, d'un autre côté, défendent fortement la laïcité politique. Bien qu'Erbakan et Ghannouchi ont opposé une forme de laïcité qui éloignait les gens de la vie politique, ils n'ont pas considéré l'idée de séparer la politique de la religion et de l'idéologie, sécularisant ainsi l'État.

Un autre mouvement politique important dans la période de la colonisation était celui du réformisme. L'émergence du réformisme date d'environ le même temps que l'émergence du panislamisme. Le réformisme tente de rendre les valeurs et pratiques islamiques de la vie moderne conformes à tous et proclame la démocratie et la laïcité politique. Les réformistes soutiennent que la religion et la politique doivent être séparées complètement l'une de l'autre et suggèrent que les musulmans prennent les valeurs politiques et la science de l'Occident telles

qu'elles sont. Selon les réformistes, le Coran et la Sunna n'incluent pas les jugements sur la politique : cela devrait être laissé aux jugements prudents des personnes humaines. Le pionnier de cette approche est Sir Sayyid Ahmad Khan d'Inde.

Sayyid Ahmad Khan (1817-98) soutenait que l'interprétation actuelle de l'Islam allait contre le développement de la science et de l'art et que c'était la raison pour laquelle le monde musulman était laissé derrière. Il essayait d'adapter les approches religieuses naturelles au monde occidental (à l'âge des Lumières) à l'Islam. Ahmad Khan a influencé 'Ali 'Abd al-Raziq (1888-1966) en Égypte. 'Abd al-Raziq, dans son ouvrage *Al-Islam wa Usul al-Hukm*, déclare que la charia islamique est seulement spirituelle et ne contient pas les lois et les réglementations pour la politique et les questions d'ordre temporel. Il soutient que ces questions doivent être laissées au jugement humain. Selon 'Abd al-Raziq, l'Islam a laissé les problèmes politiques et temporels à l'initiative des croyants. Les réglementations sur la vie sociale changent en fonction des périodes, et il est faux de considérer les pratiques dans les périodes particulières comme la base de l'Islam (Abdurrazik, 1995 : 42)

Il y a eu une vive discussion sur le rapport qu'entretiennent l'Islam et la politique depuis le XIX<sup>e</sup> siècle en conséquence du trauma de la colonisation. Les discours politiques centrés sur la religion qui ont commencé avec les islamistes comme les théologies du « retour aux fondamentaux », du « renouveau » et de la « renaissance » sont devenus une théologie de la résistance, qui était dressée contre les dictatures laïques de la seconde partie du XX<sup>e</sup> siècle.

### **Du panislamisme vers le djihadisme**

Les mouvements djihadistes sont devenus des acteurs politiques dans le monde musulman au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, à l'origine des mouvements panislamiques. Toutefois, il y a de nombreuses différences entre les panislamistes et les djihadistes en termes d'attitudes politiques et concernant leurs conceptions sur la religion et la vie.

L'émergence de mouvements révolutionnaires qui encourageaient la violence remonte aux années 1940. Deux facteurs ont donné naissance à ces mouvements. Le premier était les dictateurs qui accédaient au pouvoir et torturaient leurs peuples. Le second était les guerres dans le monde musulman. La guerre israélo-arabe qui a débuté après 1948, les politiques d'Israël en relation avec la Palestine, la guerre de six jours en 1967, l'invasion de l'Afghanistan par l'Union soviétique en 1979, la guerre de Bosnie (1992-95) et la guerre en Tchétchénie (1994-96) – tous ces conflits ont renforcé les mouvements djihadistes.

### **Les racines du djihadisme et sa naissance**

Il y a eu un débat constat quant à comment décrire les attitudes religieuses et politiques irrécyclables qui ont encouragé la violence dans le monde musulman. On leur a donné des noms comme les « islamistes radicaux », les « salafyya », les « fondamentalistes », etc. Toutefois, les djihadistes se décrivent comme « moudjahidines » : ceux qui livrent une bataille sainte contre ceux qui ne croient pas en l'Islam. Le djihadisme, en ce sens, correspond au « fondamentalisme islamique » au sein de la sphère politique.

Le djihad, comme terme, signifie travailler et lutter. Dans la littérature religieuse, le djihad signifie que les personnes devraient travailler avec toute leur force, leur vie, leurs biens et leur langue pour faire louer le nom d'Allah. Le djihadisme, d'un autre côté, en est venu à être le nom de l'attitude qui a émergé au milieu du XX<sup>e</sup> siècle dans le monde musulman comme une lutte politique violente. Le djihad, dans la littérature islamique classique, est la lutte d'une personne pour vivre la religion, et pour la diffuser. La lutte sur soi d'un musulman pour être un homme serviable avec

de bonnes valeurs morales est également acceptée comme djihad : le Prophète Mahomet appelle cela le « grand djihad ». Les djihadistes pensent qu'ils sont déjà de bonnes personnes, et définissent le djihad comme livrer bataille contre les non-croyants dans le nom d'Allah. Ils revendiquent fonder leurs luttes violentes sur les principes de l'Islam, et pour cette raison, ils soulignent certains concepts dans la compréhension religieuse traditionnelle, et forment un discours politique fondé sur une lutte active.

Les djihadistes donnent des significations particulières aux concepts religieux qui sont en accord avec leurs objectifs et leurs attitudes. Ils interprètent les mots d'une manière qui leur permet de donner une justification religieuse à la violence. Ils sont suivis par le calife, le dhimmi, la maison de l'Islam (*Dar al-Islam*) et la maison de la guerre (*Dar al-Harb*).

La charia, ainsi qu'énoncé plus haut, est la face de la religion qui est ajustée aux aspects pratiques de la vie. Toutefois, les djihadistes interprètent la charia comme une idéologie islamique destructrice qui présente des attitudes hostiles envers différents styles de vie. Il faut noter que ce n'est pas une interprétation qui est commune dans le monde musulman, mais qui se répand de plus en plus au sein des musulmans qui vivent dans des pays occidentaux et au sein de ceux qui vivent dans le monde musulman. Les musulmans qui adoptent l'interprétation islamique djihadiste restent en dehors de la société dans laquelle ils vivent et ferment les canaux de communication. Ils forment des maisons religieuses sécurisées et des styles de vie alternatifs dans les endroits dans lesquels ils vivent. Ils expliquent leurs styles de vie en utilisant le principe de *jahiliyya* (l'ignorance), soutenant que ceux qui ne vivent pas la religion comme eux sont soit des musulmans laïcs ou des non-croyants et qu'ils sont des « ignorants » qui n'acceptent pas la souveraineté d'Allah. À leur tour, ils soutiennent qu'ils devraient rester à l'écart des autres pour les protéger de cette *jahiliyya*.

Selon les djihadistes, le peuple musulman a besoin d'unité politique, et réaliser cette fin est un devoir religieux. Pour cela, le califat doit être ravivé. Les djihadistes soutiennent que tout le monde, à l'exception des dhimmis qui demandent pardon, doit être tué. Ils fondent leurs croyances sur le verset du Coran dans le Tawbah Surah : « *tuez les associateurs partout où vous les trouverez* » (at-Tawbah, 9:4-5). Toutefois, ces versets étaient révélés dans des conditions de guerre. Il y a de nombreux versets dans le Coran qui déclarent que le peuple musulman doit agir d'une bonne manière auprès de ceux qui ne sont pas musulmans. Ils doivent agir en justice même auprès de ceux dont ils ressentent de la colère (al-Maidah, 5:8 ; al-Mumtahanah, 60:9 ; 'Ali 'Imran, 3:113). Les djihadistes répondent en soutenant que le conseil pour se comporter d'une bonne manière envers les non-croyants dans ces versets est « annulé » par d'autres versets. Par exemple, le verset « *Tuez les associateurs partout où vous les trouverez* » annule des versets comme « *Et que la haine pour un peuple ne vous incite pas à être injustes. Pratiquez l'équité : cela est plus proche de la piété.* » Ils interprètent les versets coraniques en sous-entendant qu'un état permanent de guerre contre les non-musulmans est désirable. Les djihadistes exploitent une méthodologie particulière de l'interprétation pour légitimer leur violence.

Les dhihadistes ont trois principes politiques :

1. Allah est la seule autorité qui peut juger sur tout sujet. Le jugement appartient seulement à Allah (*La Hukma Illa Lillah*).
2. Ceux qui commettent de grands péchés sont bannis de la religion, et ceux qui sont bannis de la religion doivent être tués.
3. La guerre et les émeutes contre un chef d'État cruel sont des devoirs religieux.

En fait, ces trois principes étaient défendus par les « externes » qui ont déclaré que le calife, Ali, était un hérétique car il avait eu un accord avec Mu'awiya, le gouverneur de Damas, et l'avait tué. Les djihadistes adoptent l'attitude religieuse-politique de ce premier groupe pro-violence, sans compromis, dans l'histoire islamique.

Il est possible de diviser les djihadistes en deux groupes, qui pourraient être décrits comme « théoriques » et « pratiques ». Le djihadisme a d'abord émergé comme un mouvement théorique dans les années 1950. Bien qu'il y avait de la résistance, les actions violentes étaient loin d'être nombreuses. Toutefois, le problème de la Palestine, et les guerres en Afghanistan, en Bosnie et en Tchétchénie, ont donné naissance aux djihadistes qui avaient l'agilité et la volonté d'agir. Les moudjahidines qui livraient bataille contre l'invasion soviétique en Afghanistan ont commencé à se battre en Bosnie une fois que la guerre en Afghanistan était terminée. Ensuite ils ont rejoint la guerre tchétchène après la guerre bosniaque. Puis a émergé un groupe qui se considérait comme les guerriers saints dans le monde musulman, et qui a adopté la guerre comme leur occupation principale. Toutefois, les djihadistes n'ont pas seulement livré la guerre au sein de leurs frontières, mais ont également commencé à agir violemment contre des civils innocents. L'assaut d'Al-Qaïda contre les tours jumelles à New York le 11 septembre 2001, les trois attentats à la bombe à Istanbul en 2003, et les attaques terroristes à Madrid en 2004, et à Londres en 2005 : toutes ces attaques ont montré que le djihadisme pratique était plus qu'un seul concept théorique.

Les djihadistes en sont venus à croire que tout endroit non dirigé par les lois d'Allah était une « maison de la guerre » et que livrer bataille en de tels endroits était un devoir religieux.

### **Les pionniers de l'idée de djihadisme**

L'émergence de cette forme de djihadisme remonte à la moitié du XX<sup>e</sup> siècle lorsque la colonisation a été remplacée par des dictatures. Les premiers discours djihadistes qui ont émergé en opposition aux mauvaises pratiques des dictateurs étaient sous la forme d'une opposition politique. Toutefois, lorsqu'une telle opposition politique faisait face à un pouvoir gouvernemental utilisant la violence et le meurtre, les croyances du retour aux fondamentaux et au renouveau étaient remplacées par l'idée de résistance. La thèse fondamentale des djihadistes était que les dictateurs proclamaient leur propre souveraineté après avoir terminé la souveraineté d'Allah. En agissant ainsi, ils asservissaient leur peuple plutôt qu'en faire les servants d'Allah. La raison pour les mauvaises choses qui se produisaient auprès du peuple sous de tels régimes était que les gens obéissaient aux « pharaons » et aux tyrans.

Ainsi, ils traçaient un parallèle entre les dictateurs et les pharaons qui torturaient le prophète Moïse et Joseph, fils de Jacob, en Égypte. Il était défendu que, lorsque ces pharaons perdaient leur pouvoir politique, la souveraineté d'Allah serait rétablie et les musulmans seraient libérés. Abul Ala Maududi (1903-79) et Sayyid Qutb (1906-66) sont devenus les plus importants pionniers intellectuels du djihadisme. Selon Maududi et Qutb, la laïcité et la démocratie étaient « *les outils de la colonisation intellectuelle qui étaient imposés après la colonisation historique par l'Occident dans le monde islamique* » (Qutb, 1990 : 114). Ils s'opposaient aux valeurs politiques comme la démocratie, le pluralisme, la tolérance religieuse, la protection de la paix, la liberté d'expression et la séparation de la religion et de l'État car elles étaient des normes occidentales. Maududi et Qutb voyaient les dictateurs laïcs comme des chevaux de Troie envoyés au sein du monde musulman. La seule souveraineté politique appartient à Allah (Qutb, 1997). Ils se méfiaient de quasiment toute pensée qui provenait du monde extérieur, et soutenaient que les musulmans n'avaient besoin de rien de la part des « Occidentaux hérétiques ». Pour cette raison, le djihadisme cherchait à protéger la société de l'extérieur, et défendait le repli sur soi de la société et la lutte.

Le concept de « la souveraineté d'Allah » forme la base du projet politique de Maududi. Cela a de nombreuses implications : seul Allah peut diriger des personnes humaines ; il est le faiseur de lois suprême ; l'homme ne peut pas créer de lois ; nous ne pouvons pas prendre de décisions sur nous-mêmes, et personne ne peut pas prendre des décisions pour nous ; personne ne peut forcer quiconque à les obéir ; le droit et l'autorité appartiennent seulement à Allah ; le seul dirigeant sur Terre est Allah ; le corps qui dirige la souveraineté d'Allah sur Terre est le Conseil islamique ; même le Conseil islamique qui est formé de chercheurs musulmans ne peut pas faire de lois – il applique simplement la charia (Milton-Edwards, 2005 : 26).

Maududi voyait la bataille sainte, le djihad, comme une lutte révolutionnaire pour le bien de toute l'humanité. Il soutenait que, ainsi que le Prophète Mahomet luttait avec la *jahiliyya*, aujourd'hui, les musulmans devraient lutter avec la *jahiliyya* (l'ignorance) à la fois dans leurs propres sociétés et en Occident.

Maududi est devenu une grande source d'inspiration pour les fondamentalistes dans le monde islamique. Son livre *Four Terms According to the Quran [Quatre termes selon le Coran]* en est venu à être décrit comme le « manuel de la résistance ». Sayyid Qutb, qui était socialiste dans sa jeunesse, était influencé par Maududi. Il a été emprisonné à cause de ses croyances et a pu voir de ses yeux la violence utilisée contre les islamistes par le régime de Nasser dans les prisons d'Égypte. Cela l'a affecté profondément, et il a défendu des idées qui étaient plus radicales encore que celles de Maududi. Les livres de Maududi et de Sayyid Qutb sont devenus des ouvrages majeurs qui forment une théologie de la résistance fondée sur le Coran dans le monde islamique. Pour cette raison, Maududi et Qutb peuvent être considérés comme les fondateurs du djihadisme avec leurs discours de résistance (Armstrong, 2000 : 262).

### **Vivre l'Islam dans une société libre**

Le djihadisme a émergé comme réaction contre les problèmes sociaux et politiques dans le monde musulman dans les deux derniers siècles, et est devenu plus fort avec les guerres et incidents divers de troubles civils. Les discours religieux-politiques qui ont commencé durant la période de la colonisation se sont convertis en une théologie de la résistance contre les dictatures laïques de la seconde partie du XX<sup>e</sup> siècle. Au début, le djihadisme était un discours d'opposition. Toutefois, il s'est plus tard transformé en des actions qui ont introduit de la violence.

Les djihadistes mettent la charia comme point central de leurs discours politiques, et considèrent la charia, la politique et l'État comme un tout singulier qui ne peut être séparé. Ils considèrent que vivre la religion dans un ordre étatique civil est un blasphème (*kufir*) et de l'ignorance (*jahiliyya*). Ils croient qu'il est nécessaire d'abolir l'« État blasphémateur » et d'établir la souveraineté d'Allah sous laquelle ils pourraient vivre leur religion. Toutefois, dans le modèle étatique islamique traditionnel, et dans les traditions chiites et sunnites, il n'y a pas d'identité établie entre le système juridique et l'État. L'expérience étatique historique du peuple musulman a favorisé l'émergence de multiples systèmes juridiques. Aussi, l'intelligentsia musulmane en est venue à comprendre que les expériences politiques traditionnelles et les sciences islamiques comme le *fiqh* (la jurisprudence islamique) et la *kalam* (la théologie islamique) ne peuvent constituer des solutions pour les problèmes d'aujourd'hui. Pour ces raisons, sanctifier les expériences historiques, les porter dans le monde d'aujourd'hui, et les accepter comme immuables et infaillibles, est futile.

Les actions et discours djihadistes ne sont pas basés sur les principales sources (le Coran et la Sunna) comme le clament les djihadistes. Au contraire, le djihadisme est un phénomène qui a émergé dans les quelques derniers siècles et est une attitude tenue par des gens qui ne peuvent

s'adapter au monde dans lequel ils vivent. Le fait que certains musulmans qui émigrent dans les pays occidentaux adoptent une forme religieuse qui est introvertie et isolée de leurs voisins est un indicateur de ceci. De nombreux peuples musulmans dans le monde musulman acceptent toutefois de vivre sous un ordre étatique qui est civil et juste et ne discrimine pas. Ces peuples musulmans voient les actions pessimistes, intransigeantes et violentes des djihadistes comme un étonnement. Les actions de Daesh sont perçues de manière similaire par un Anglican d'Angleterre comme par un musulman sunnite de Turquie.

Le peuple musulman devrait arrêter de chercher le passé pour des solutions aux problèmes politiques et sociaux. Ils devraient résoudre leurs problèmes d'une perspective islamique qui est appropriée aux réalités du monde dans lequel ils vivent. Le peuple musulman devrait répondre à cette question clairement : dans quel genre de société le peuple musulman veut vivre ? Veulent-ils vivre dans un État islamique dans lequel les sectes religieuses et les différents styles de vie religieux sont en conflit, ou dans un État civil dans lequel l'État est juste et ne discrimine pas en fonction des croyances des gens ? Actuellement, il n'y a pas de paix et de stabilité dans les États qui se revendiquent islamiques. Et le peuple musulman n'est pas libre du tout.

Le meilleur choix devant les musulmans est de suivre leurs croyances religieuses librement dans un État civil. Le peuple musulman est suspicieux à l'égard de l'État civil puisqu'il n'a pas existé dans l'expérience historique de l'Islam. Mais un État islamique non plus.

Le fait que le coup militaire en Égypte le 3 juillet 2013 était réalisé avec le soutien de laïcs et de djihadistes a bousculé la croyance des peuples religieux pacifiques et optimistes dans les valeurs démocratiques. Mais il n'y a pas d'option réaliste autre que la démocratie. Le peuple musulman a besoin d'une société dans laquelle il peut vivre librement, non contraint par les attitudes pessimistes et excluantes, ainsi que par les violences du djihadisme. Ni les discours qui contraignent l'Islam à la violence, ni l'islamophobie ni les coups militaires n'empêcheront le peuple musulman de répondre aux problèmes avec sagesse. Les valeurs de la société ouverte sont dans l'attente du peuple musulman.

### Références

- Abdurrazık, A. (1995) *İslam'da İktidarın Temelleri [Les Fondements de l'État en Islam]* (traduit par Ö. R. Doğrul). Istanbul, Birleşik Yayınları.
- Armstrong, K. (2000) *The Battle for God*. New York, Knopf Press.
- el-Maverdi, E. H. (1994) *el-Ahkamu's-Sultaniyye [Les Règles de gouvernance]* (traduit par A. Şafak). Istanbul, Bedir Yayınevi.
- Fazlurrahman (1995) *İslam ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde. İslam'da Siyaset Düşüncesi* (traduit par K. Güleçyüz). Istanbul, İnsan Yayınları.
- Gardet, L. (1977) *Les Hommes de l'Islam : Approche des mentalités*. Paris, Librairie Hachette.
- Iqbal, M. (2013) *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası [La Restauration de la pensée religieuse en Islam]* (traduit par R. Acar). Istanbul, Timaş Yayınları.
- Milton-Edwards, B. (2005) *Islamic Fundamentalism Since 1945*. Londres, Routledge Press.
- Qutb, S. (1990) *Ma'raka al-Islam wa al-Ra'smaliyya*. Le Caire, Dar al-Shuruq.
- Qutb, S. (1990) *Yoldaki İşaretler [Les Panneaux sur la route]* (traduit par S. Karataş). Istanbul, Dünya Yayınları.

Ramadan, T. (2005) *İslami Yenilenmenin Kökenleri: Afgani'den el-Benna-ya Kadar İslam Islahatçılığı* (traduit par A. Meral). Istanbul, Anka Yayınları.

Şatibi (1990) *el-Muvafakat fi Usul'i's-Şeria*, Volume II (traduit par M. Erdoğan). Istanbul, İz Yayıncılık.

Zaman, Q. (1997) *Religion and Politics under the Early Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*. New York, Brill.

## 9. L'islam et l'économie de marché libre : sont-ils compatibles ?

**Hicham El Moussaoui**

Comprendre l'attitude islamique à l'égard de l'économie est un véritable défi puisque l'Islam en tant que religion consiste en une agrégation de divers textes, de croyances, de conceptions et de pratiques et l'économie en tant que telle n'est pas le principal centre d'attention. On peut être encore plus confus lorsque la tâche est d'examiner le point de vue islamique en relation avec le capitalisme, le socialisme, le marché libre ou l'économie dirigée puisque ce sont des concepts modernes qui ont été conçus pour expliquer la réalité économique perçue. Ainsi, il y a toujours le piège potentiel de succomber aux extrapolations, aux anachronismes et aux généralisations hâtives lorsqu'on compare l'Islam avec ces concepts, qui n'ont eux-mêmes pas de significations communément admises. En ayant ces mises en garde en tête, les trois problématiques suivantes seront discutées dans ce chapitre. Est-ce que l'Islam est compatible avec l'économie de marché libre ? S'il l'est, pourquoi les économies arabes sont si éloignées des principes du marché libre ? Finalement, comment ces principes peuvent être restaurés ?

### **Les fondements de l'Islam et de l'économie de marché libre ne sont pas incompatibles**

L'Islam a souvent été présenté comme incompatible avec l'économie de marché libre en raison de l'interprétation socialiste de certains versets coraniques (par exemple, quant aux questions comme la propriété collective, la collectivisation de la richesse, la prohibition de l'usure, et le rejet de la finance conventionnelle). Toutefois, de telles interprétations socialistes sont contredites non seulement par plusieurs versets du Coran et par les pratiques du Prophète Mahomet, mais également par l'expérience des musulmans, au moins durant le premier âge de l'Islam.

Dans ce chapitre, la compatibilité entre Islam et l'économie de marché libre sera analysée à travers trois piliers : le libre choix et la motivation du profit ; l'État de Droit et le contrat ; et la concurrence.

### **Le libre choix et la motivation du profit**

L'Islam enseigne que nous, les personnes humaines, sommes le Calife de Dieu (les intendants de sa création). Nous ne pouvons pas remplir cette charge sans avoir la liberté de choisir, de notre plein gré, le bien sur le mal. Ainsi, le Coran dit (2:256) : « *Nulle contrainte en religion !* » Bien que l'Islam comprenne le fait que les familles et les communautés servent des fonctions importantes et que l'Islam requiert de l'individu qu'il remplisse ses obligations à l'égard de ces institutions, le Coran cherche à réformer la société en réformant l'individu. Il en appelle à la morale et non à la coercition, ce qu'il interdit expressément.

La liberté de choisir dans le respect du droit et sans coercition ne concerne pas seulement les questions qui peuvent être perçues comme appartenant à la vie spirituelle (c'est-à-dire les

activités morales), mais également celles qui relèvent de la vie terrestre (les activités commerciales) (28:77) :

*Et recherche à travers ce qu'Allah t'a donné, la Demeure dernière. Et n'oublie pas ta part en cette vie. Et sois bienfaisant comme Allah a été bienfaisant envers toi. Et ne recherche pas la corruption sur terre. Car Allah n'aime point les corrupteurs.*

L'Islam encourage le travail et l'effort productif pour réaliser un profit légal. En effet, le Coran est clair sur la compatibilité de la prière et du profit (62:10) : « *Puis quand la Salât est achevée, dispersez-vous sur terre et recherchez [quelque effet] de la grâce d'Allah, et invoquez beaucoup Allah afin que vous réussissiez.* » Rodinson (1966), un marxiste français, en appelant à l'analyse textuelle des sources islamiques et à l'histoire économique du monde islamique, a démontré que les musulmans n'avaient jamais eu aucun problème avec l'idée de faire de l'argent. Selon Rodinson, il y a des religions dont les textes sacrés découragent l'activité économique en général, mais ce n'est pas certainement pas le cas avec le Coran. Le Coran perçoit l'activité commerciale favorablement, la confinant à condamner les pratiques frauduleuses et à requérir l'abstention de commercer durant certaines fêtes religieuses.

Le Prophète, dans un autre hadith, a dit une fois que neuf dixièmes de tout *rizk* (la prime de Dieu, qui inclut le revenu) est dérivé du commerce. Cela explique dans une large mesure la tendance des musulmans à travers les siècles à satisfaire leurs besoins économiques à travers le commerce, l'industrie, l'agriculture, et des formes variées de libre entreprise. Les profits constituent véritablement une partie de telles activités, du moment qu'ils sont légalement obtenus (*halal*). Toutefois, les profits ne peuvent éclipser les obligations de la fraternité, de la solidarité, de la charité et ils sont évidemment sujets au *zakat* (la purification par l'aumône).

La ligne de fond est que l'Islam est fondé sur le paradigme du libre choix, non sur la coercition ou l'autocratie. En Islam, la liberté s'étend au travail, à la propriété et au choix de comment utiliser les capacités et les ressources de chacun.

Le principe fondamental du libre choix était renforcé par les limitations exercées sur les institutions islamiques par le Coran. Il n'y avait pas d'intervention étatique dans l'économie à l'exception d'exposer la fraude, de punir le vol ou d'interdire la *riba* (l'usure). L'Islam traditionnel préserve le libre choix en limitant l'éventail de l'intervention étatique.

L'institution de la supervision du marché (la *hisba*) est d'un intérêt particulier. En incluant un long chapitre sur les fonctions du *muhtasib*, l'officier étatique en charge de la supervision morale et économique du marché, le penseur islamique al-Mâwardî circonscrit l'étendue de l'intervention étatique dans l'économie. Pour lui, le superviseur de marché est simplement un coordinateur du marché pour assurer qu'il opère sur les principes de « *prescrire le juste et d'interdire l'injuste* ». C'est une morale plutôt qu'une fonction économique. Les fonctions du superviseur dans le royaume économique sont restreintes à certaines réglementations : l'inspection des poids et des mesures, la qualité des produits et l'intégrité des contrats.

L'Islam traditionnel rejette toute intervention étatique dans la sphère économique privée. Par exemple, taxer le fidèle est interdit par le Coran et les tarifs douaniers ne sont pas encouragés. Le Prophète limite l'intervention étatique à la fraude, ce qui est quelque chose qui tombe naturellement au sein du champ de la justice. Cette philosophie de la liberté économique est très forte en Islam. Pour les Abbassides (la seconde de deux grandes dynasties de l'Empire musulman du califat, 750-1258), par exemple, les droits de douane étaient considérés comme une impiété. Pour al-Mâwardî, les fonctions étatiques sont limitées à quatre : l'armée, le contrôle des frontières,

l'administration publique et le Trésor. Toute intervention directe de l'État dans l'économie est découragée. Pour l'historien Ibn Khaldoun (1981), l'État doit se confiner à ses fonctions naturelles : il ne devrait jamais concurrencer le secteur privé. Il soutient que les fonctions de l'État sont la défense, le droit, la sûreté publique, la monnaie et la politique.

En Islam traditionnel, le libre choix ne devrait pas être entravé par une lourde imposition. Dans le Coran il n'y a pas d'imposition obligatoire. Ibn Khaldoun (1996) anticipe les résultats de la courbe de Laffer, lorsqu'il nous dit que c'est l'imposition faible qui entraîne le plus large revenu. Dans la même veine, pour Ibn Abi Al-Rabi, un penseur musulman du IX<sup>e</sup> siècle, la prospérité économique requiert que les gens tiennent leurs promesses et ne contractent pas de dettes. Ainsi, pour lui, l'État doit toujours avoir un budget équilibré. Cette conception est correcte, puisque l'emprunt public conduit à l'abus de pouvoir en permettant à l'État d'étendre son champ de compétence et de nuire à la liberté des individus. Il nuit également à la société civile et engendre la corruption.

La politique monétaire dirigée par l'État est un grand obstacle au libre choix car le gouvernement peut contrôler l'économie à travers la politique monétaire, ce qui n'est pas possible si l'or est utilisé comme monnaie dans un système essentiellement privé. Au contraire de la politique monétaire conventionnelle, un système économique islamique traditionnel basé sur l'or ne souffre pas des maux du seigneurage (l'intérêt bénéficie à une banque via l'impression monétaire).

Globalement, les traditions et les enseignements islamiques n'entrent pas en conflit avec l'économie de marché inspirée par le libre choix et la motivation du profit.

### **L'État de Droit et le contrat**

Les marchés ont besoin de la protection des droits de propriété et de l'État de Droit pour bien fonctionner. Des droits de propriété bien définis, en comprenant les procédures pour la reconnaissance, l'aliénation et la succession, sont des éléments fondamentaux pour l'établissement d'une économie de marché. La propriété privée n'est pas seulement reconnue en Islam, elle est sacrée. Le Coran mentionne la propriété (NdT : comprendre les « biens ») 86 fois, par exemple : *« Et ne dévorez pas mutuellement et illicitement vos biens ; et ne vous en servez pas pour corrompre des juges pour vous permettre de dévorer une partie des biens des gens, injustement et sciemment. »* (2:188). Le Prophète, dans son pèlerinage d'adieu, a dit (voir Haykal, 1976 : 486) : *« Ô hommes, vos vies et vos biens sont inviolables jusqu'à ce que vous rencontriez votre Seigneur, de l'inviolabilité de ce jour et de l'inviolabilité de ce mois. »*

À la différence du socialisme, l'Islam entérine la propriété privée telle une vache sacrée. Selon le Coran, tout en ce monde appartient à Allah. Les individus, auxquels Allah a confié le monde, sont propriétaires de leurs biens, et les musulmans doivent également respecter la propriété privée des autres. *« Ô vous qui croyez ! N'entrez pas dans des maisons autres que les vôtres avant de demander la permission [d'une façon délicate] et de saluer leurs habitants. Cela est meilleur pour vous. Peut-être vous souvenez-vous. »* (24:27).

Par conséquent, ce concept de propriété privée, bien établi au sein des peuples sémites, est pris comme une donnée par le Coran. Plutôt que modifier le concept de propriété, le Coran spécifie les termes pour sa jouissance et son emploi à la fois justes et sains. La propriété ne devrait pas être utilisée d'une manière inefficace ni d'une manière qui priverait les autres de leur propriété acquise justement (2:188). Lorsqu'on détient les biens des autres en confiance, par exemple pour des orphelins, on ne devrait pas en détourner l'usage à son propre bénéfice personnel (2:2 ; 4:10). Et on ne devrait pas rendre son bien à quelqu'un s'il est incapable de le gérer (2:5). Lorsque les

orphelins grandissent, on devrait leur donner contrôle de leurs biens personnels (2:6). Les droits d'héritage ne sont pas seulement respectés (4:33), mais étendus pour inclure les femmes (4:7). Les droits de propriété des femmes sont également tout aussi sacrés que ceux des hommes dans d'autres cas (4:24 ; 4:32) et le traitement des femmes comme esclaves est prohibé (4:19).

Le Prophète soulignait l'importance des droits de propriété dans son pèlerinage d'adieu en déclarant à la foule rassemblée : « *Le bien d'autrui n'est pas légitime pour un musulman excepté celui que son frère lui donne de plein gré* ». Le Coran garantissait les droits des femmes à la propriété et à la liberté contractuelle, et même à une part des héritages, quatorze siècles avant que certains États en Amérique commencent à accorder aux femmes mariées le droit à la propriété.

Les marchés libres ont besoin de l'État de Droit pour fonctionner car ils n'opèrent pas sur commande, mais par des choix individuels réalisés dans un cadre juridique. Dans les temps modernes nous comprenons l'État de Droit comme s'appliquant à tous également, même au monarque et au parlement. Abu Bakr, lors de son inauguration comme Calife (successeur du Prophète Mahomet) a dit (Ahmad, 1996) :

*Oh gens ! J'ai été élu comme chef sans être le meilleur parmi vous. Si vous trouvez que j'agis avec justesse, assistez-moi et si vous trouvez que je m'abuse, corrigez-moi. [...] Sachez aussi que l'immoralité ne se répand au sein d'un peuple sans que Dieu ne l'afflige d'une calamité. Obéissez-moi, tant que j'obéis à Dieu, et à Son Messenger. Si je désobéis à Dieu et à Son Messenger, vous ne me devez aucune obéissance.*

Le commentaire d'Abu Bakr est d'une extrême d'importance. Dans son commentaire, il identifie l'essence de la différence entre les systèmes anciens de commandement et le processus de prise de décision dans un État de Droit. Dans une économie fondée sur le droit, un seul ensemble de lois ou de règles gouverne la prise de décision et les gens opèrent non sur la base d'ordres adaptés aux transactions spécifiques, mais sur leur libre choix au sein de l'éventail fourni par des lois universellement appliquées : c'est précisément le système islamique.

Le droit islamique en général est un cadre dans lequel les individus et les institutions intermédiaires de la société forment des contrats pour gouverner leurs relations et leurs actions, comme les entreprises. Ainsi, la réalisation de contrats apparaît immédiatement après la prière et la charité dans la liste de ce qui définit la droiture (2:177). Les institutions formelles et informelles qui émergent à travers ce cadre du droit islamique, qui est si favorable à l'entreprise et aux marchés libres, rendent compte du succès de l'Espagne islamique.

Les divers types de contrats sont réglementés par la charia et sont sujets aux concepts de *halal* et de *haram*. Les contrats sont essentiellement affirmés sur la base de la libre volonté des parties et doivent manifester la véritable expression de leur intention. Les activités économiques fondées sur les contrats implicites sont également équilibrées par tout un ensemble de principes équitables, selon une expression plus moderne, afin de s'assurer contre une influence indue et un potentiel manque de justice, ce qui relève des concepts de capacité, de validité, de rétractation et de dommages et intérêts.

Ainsi, on pourrait dire qu'en Islam, chaque contrat est fondamentalement légitime du moment qu'il ne s'oppose à aucun texte explicite du Coran et de la Sunna. Allah dit dans le saint Coran dans la sourate al-Maidah : « *Ô les croyants ! Remplissez fidèlement vos engagements* » (5:1). Un musulman qui rompt ses obligations contractuelles ne rompt pas seulement un contrat mais également un commandement direct d'Allah. Par conséquent, cela l'exposerait non seulement à la responsabilité civile mais aussi à la rétribution divine.

### **La concurrence**

Le Coran encourageait la concurrence en bénéficiant de la générosité de Dieu. Cela concerne non seulement la vie spirituelle mais également la vie terrestre.

L'Islam encourage la concurrence en limitant les distorsions de prix et le contrôle étatique des prix. Le Prophète était également sensible aux droits des vendeurs et était contre la fixation des prix à des temps de rareté.

L'interférence étatique dans le marché était limitée. Le *Muhtasib*, le représentant économique le plus qualifié du corps dirigeant dans une ville, avait un champ extrêmement limité d'action dans l'économie. Du moment que le calife Omar I était concerné, l'État devait se limiter à la défense, à la justice, au contrôle des poids et des mesures et aux travaux publics. Et il ne devrait jamais concurrencer le secteur privé, qui devait être laissé en toute liberté. Cela résonne avec Adam Smith. Pour Omar Ibn Al Khattab, l'intervention étatique dans le commerce était un abus. L'État ne fonctionne pas comme une entreprise, mais doit gouverner – une fonction très différente.

Le Prophète était grandement concerné par les conditions matérielles du marché, par exemple le fait de pratiquer le commerce d'une manière aussi libre et équitable que possible. Il était impliqué dans l'inspection du marché afin de vérifier la véracité des poids et mesures, et il assignait des places particulières pour les différents marchands sur le marché. L'objectif de la politique du Prophète était de garantir des échanges économiques équitables. En illustration, on peut se référer au conseil du Prophète auprès de ses compagnons sur la question de rencontrer les marchands des villages et villes environnantes. Un marchand de la ville rencontrait souvent les marchands qui les visitaient des villages de la périphérie de la ville et achetaient leurs marchandises à des prix abusivement faibles. Le Prophète interdisait de tels échanges dans ses déclarations : « *Ne sortez pas rencontrer les cavaliers [les marchands des villages] et un citoyen ne devrait pas vendre ses choses à un habitant du désert* ». Ce genre de vente était illégale s'il n'y avait aucun choix accordé au vendeur afin d'annuler la transaction si on constatait qu'il avait été lésé ou traité injustement après avoir découvert le véritable prix de marché de sa marchandise.

L'Islam rejetait également toute sorte de monopole ou *ihtikar*. Le Prophète Mahomet avait eu des déclarations explicites et spécifiques sur la prohibition du monopole. Par exemple, il a dit : « *Quiconque dissimule de la nourriture (afin d'augmenter son prix) a certainement commis une erreur !* » (rapporté dans le hadith Sahih Muslim). Il a également dit : « *Quiconque aspire à accroître le coût [des produits] pour les musulmans, Allah, l'Exalté, le placera au centre du Feu le Jour de la Résurrection* » (Hadith Ahmad dans Musnad, 5:27 et al-Hakim dans Al-Mustadrak 13-2:12). Dans un autre hadith, le messager d'Allah dit : « *Quelle mauvaise personne que celui qui dissimule ! Si Allah fait chuter le prix, il serait triste, et s'il les fait monter, il serait exalté* » (Hadith al-Bayhaqi dans al-Sunan al-Kubra).

### **Expliquer la déviation de la tradition pro-marché de l'Islam**

Les déviations par rapport aux principes de l'économie de marché libre peuvent venir d'un certain nombre de directions : la mauvaise interprétation des principes originaux de l'Islam ; la collusion entre les hommes politiques et le clergé ; le socialisme et les excès de l'intervention étatique ; et la mauvaise application des politiques libérales.

### **La mauvaise interprétation des principes islamiques**

Tout au long des centaines d'années de l'ère classique islamique, les écarts à l'égard des enseignements précoces de l'Islam se sont accumulés jusqu'à la « fermeture de la porte de l'ijtihad

» (l'exercice de l'interprétation personnelle et du jugement fondé sur le Coran et la Sunna). Cela a précipité la perte de dynamisme de la jurisprudence islamique, la stagnation du droit et la décadence de l'Islam par rapport à l'Occident (c'est au moment où l'ijtihad était abandonné par les musulmans que l'Occident a commencé à adopter des concepts comme l'État de Droit, conduisant finalement à la Renaissance).

Les socialistes islamiques ont longtemps pointé l'importance de la justice sociale. C'est pourquoi beaucoup d'entre eux ont soutenu la création d'un revenu minimum octroyé par l'État, et défendu un large rôle de l'État ainsi que d'importantes dépenses publiques. D'autres ont cité les interdictions coraniques de l'usure (l'intérêt) comme une indication du sentiment anti-capitaliste en Islam – et même comme un problème insurmontable pour le libéralisme islamique contemporain.

Il est vrai que le Coran insiste grandement sur la justice sociale et cela a conduit certains intellectuels musulmans modernes à sympathiser avec le socialisme et sa promesse d'une société sans classe. Mais une lecture attentive du Coran ne soutiendrait pas un tel « islamo-socialisme ». Par exemple, le Coran mettait l'attention sur le fait qu'il n'était pas sage de convoiter « *ce qu'Allah a attribué aux uns d'entre vous plus qu'aux autres ; aux hommes la part qu'ils ont acquise, et aux femmes la part qu'elles ont acquise. Demandez à Allah de Sa grâce. Car Allah, certes, est Omniscient* » (4:32).

Les écrits musulmans prennent comme un fait qu'il y a des riches et des pauvres dans la société et, en un sens, nous assurent qu'une telle disparité va perdurer, et qu'elle doit perdurer, en soutenant activement les droits à la propriété privée et à l'héritage.

Le zakat était interprété comme un impôt égalitariste pour collectiviser la richesse, en décourageant le travail et la productivité. Toutefois, ce n'est techniquement pas un impôt. C'est plutôt une contribution charitable, que la foi requiert, établie à 2,5 % de la richesse accumulée au-delà d'un niveau de subsistance de richesse, déduction faite des outils et des inventaires actuels d'un individu pour son commerce. Ce n'est pas une estimation du revenu. Ainsi, il ne décourage pas la productivité mais décourage la richesse oisive. En outre, les niveaux de l'estimation ne sont pas confiscatoires. Ainsi, alors qu'il fournit un filet de sauvetage aux pauvres, cet impôt n'égalise en aucune manière la richesse ni ne pénalise indument les riches. Le terme de *zakat* vient lui-même du mot qui signifie « purifier ». Le retour d'une faible portion de la richesse d'un individu à la communauté générale purifie ainsi le reste de la richesse de cet individu de toute souillure qu'une inégalité initiale des actifs pourrait suggérer. Les besoins des miséreux sont satisfaits sans nuire à la productivité de ceux que Dieu a béni matériellement. Au final, le zakat est un acte de charité (bien qu'il soit requis par la foi) et non une collectivisation de la richesse par une autorité centrale. Il est avant tout un acte volontaire de piété très éloigné des niveaux d'imposition que les contribuables modernes peuvent expérimenter.

À la différence des autres religions, l'Islam rejette l'ascétisme monastique qui glorifie la pauvreté et la souffrance : ni la pauvreté ni la richesse ne sont des preuves de vertu. Les deux sont des tests de l'engagement d'un individu à l'égard d'un ordre spirituel supérieur. Le rejet de l'ascétisme n'est toutefois pas une invitation à la consommation hédoniste.

En dehors d'une mauvaise interprétation, une autre raison pour la déviation de l'Islam par rapport à la tradition économique du marché libre est le rejet de l'innovation, qu'elle soit politique, intellectuelle ou technique. Mahomet, un commerçant lui-même, a parsemé le Coran de réflexions sur le marché. Kuran (2010) défend l'idée intrigante que l'évolution du droit islamique était à la

racine du problème. Il soutient que ses structures ont inhibé l'émergence des institutions du capitalisme moderne alors qu'il se développait en Europe. Et le Moyen-Orient souffre à ce jour à cause de cet échec.

Comment cela s'est-il produit ? Lorsqu'il s'est initialement développé, le droit islamique était en fait assez progressiste et s'était orienté vers l'économie de marché. Il a favorisé la formation rapide de partenariats et de règles claires afin de guider le comportement commercial d'une manière équitable. Toutefois, à travers les siècles, le droit islamique s'est éloigné de la modernité et n'est pas parvenu à s'adapter au nouvel ordre commercial mondial qui s'est développé en Europe. Alors que les Européens créaient des institutions innovantes qui leur permettaient d'amasser et de mobiliser des ressources à grande échelle – comme les sociétés de capitaux et les systèmes bancaires modernes – le droit islamique au Moyen-Orient a empêché ces mêmes institutions de se former. Les pratiques de partenariat, qui permettent à tout partenaire de dissoudre le dispositif, et les lois d'héritage, qui obligent que les actifs du décédé soient transférés à certains membres de la famille, ont découragé l'émergence de l'entreprise moderne, par exemple, en restreignant la capacité des musulmans à former des organisations économiques durables. La condamnation à mort pour apostasie a rendu extrêmement difficile de faire des affaires dans les systèmes juridiques non-musulmans.

Même si le droit islamique strict a plus tard été finalement libéralisé dans de nombreuses parties du monde musulman, ses structures avaient déjà fait leurs dommages, rendant le Moyen-Orient dépourvu de secteurs privés puissants dont il avait besoin. Lorsque les pays arabes ont ensuite essayé de copier les institutions économiques occidentales, comme les cours de justice avec des codes commerciaux européens, cela s'est avéré être une piètre initiative. N'ayant pas naturellement émergé de la société, les institutions importées n'ont pas fonctionné comme elles auraient dû. Au cours de l'histoire récente, cela a fait en sorte que l'État continue de jouer un rôle trop puissant dans le développement économique du Moyen-Orient. Cela n'a pas produit les mêmes résultats que le modèle asiatique fondé sur le commerce et l'entrepreneuriat.

### **La colonisation et le socialisme**

L'Empire ottoman et les colonisateurs européens ont généralement cherché à moderniser les relations économiques existantes. L'Empire ottoman durant l'ère *Tanzimat* (une ère de réorganisation de l'Empire ottoman de 1839 à 1876) a montré qu'il était possible de réformer le droit islamique, mais que cela pouvait déclencher une opposition significative. La colonisation européenne avait également tenté de changer les pratiques réglementées par le droit islamique et de promouvoir la vie selon les principes du droit occidental, mais ils ont dû subir le rejet des populations indigènes.

La tradition juridique des colonisateurs a joué un rôle comme incubateur. Les pays musulmans ont hérité leurs traditions juridiques générales des colonisateurs (la *common law* britannique, le droit civil français, le code allemand, le droit socialiste, et les traditions juridiques indigènes nordiques ou scandinaves). Il est généralement admis que la colonisation britannique a légué une tradition juridique plus libérale que les traditions françaises, espagnoles et russes (soviétiques). Ainsi les pays musulmans (par exemple, le Bahreïn, Oman, le Qatar, le Koweït, les Émirats Arabes Unis, la Malaisie et l'Arabie Saoudite) qui étaient colonisés par la Grande-Bretagne ont relativement décentralisé les systèmes et limité l'intervention de l'État. D'autres pays (par exemple, la Guinée, le Sénégal, le Mali, l'Algérie, Djibouti, la Mauritanie, le Niger, la Syrie, le Tchad, le Liban, la Tunisie et le Maroc) qui étaient colonisés par la France ont hérité d'un État centralisé opposé à l'économie de marché libre.

La colonisation a créé une forme de chemin de dépendance. Les pays musulmans colonisés par les Français, les Espagnols et les Russes/Soviétiques ont généralement suivi des modèles socialistes et centralisés (par exemple, l'Algérie et la Syrie). L'adoption d'un modèle socialiste et centralisé était justifié par le sophisme que l'économie dirigée pouvait mieux fournir les besoins matériels d'une société. Cela était également encouragé par la guerre froide et l'opposition entre capitalisme et socialisme soviétique.

Les économies basées sur la recherche de rentes se sont maintenues. Elles ont éliminé la concurrence et promu ce qui est souvent décrit comme du « capitalisme de connivence ». Ces systèmes bloquent l'activité productive des entrepreneurs et promeuvent des activités improductives, tout autant que la prédation. L'indépendance a permis l'émergence d'économies dirigées et contrôlées par des petits groupes de familles (les Saoud en Arabie Saoudite, le Cheikh Saad au Koweït), des partis politiques comme les Baas en Irak, des groupes de soldats et des comploteurs pour des coups d'État (par exemple, en Égypte et en Syrie) ou une minorité ethnique (par exemple, en Jordanie). Ce modèle d'un État prédateur a souvent été facilité par la restriction d'une partie de la richesse en pétrole pour acheter la légitimité du régime. Cela a engendré la création d'un grand nombre de postes dans le service civil avec des salaires plus élevés que ceux du secteur privé.

Le modèle dominant des pays arabo-musulmans a reproduit les modèles des empires arabes et ottomans. Ce modèle réhabilite une aristocratie d'État avec un large secteur public, de hauts niveaux de redistribution et un système caractérisé par le copinage et la corruption. L'indépendance a souvent conduit au dirigisme, au socialisme et à l'hyper-nationalisme. Cela a émergé largement en conséquence de causes externes à l'Islam. En effet, c'est dans la nature de l'État et des dictatures militaires en général, qu'elles soient ou non couplées à des autorités religieuses.

L'échec des économies de marché à se consolider dans les pays musulmans est le résultat de l'occidentalisation forcée, qui a résulté dans le développement d'économies socialistes et de recherche de rentes qui sont hostiles aux principes des marchés libres.

### ***La fausse libéralisation***

Lorsque la libéralisation se produit, elle a tendance à être très lente. D'abord, il apparaît ce qui semble être décrit comme un « libéralisme superficiel » : l'importation de biens de consommation de bonne qualité est quelque peu libéralisée. C'est du progrès, mais non du libéralisme. Une autre étape, souvent sous la pression du FMI, est la privatisation. La véritable implémentation prend des années car le processus rentre en conflit avec les intérêts particuliers. Il y a de nombreux monopoles qui sont résistants, renforcés par les emplois protégés qu'ils représentent. Tout cela n'a rien à voir avec le Coran. Le résultat décevant des politiques ratées de privatisation est principalement dû à certains prérequis institutionnels qui ne sont pas observés : l'État de Droit, l'abolition du contrôle des prix et la présence d'une concurrence libre.

En effet, la privatisation était principalement mise en place dans le contexte d'une certaine incertitude juridique et réglementation. L'absence ou la faiblesse de l'application du droit dues à la corruption et à la bureaucratie ont rendu difficile d'éliminer les pratiques monopolistiques, d'assurer la protection des investisseurs, de permettre la création et la liquidation des entreprises, et de promouvoir un commerce dynamique. En outre, le manque de compétence, de transparence et d'indépendance du judiciaire ne donnaient pas d'incitations à investir car les droits de propriété des investisseurs n'étaient pas protégés. En Algérie, par exemple, les systèmes judiciaires sont

souvent utilisés par les entreprises pour sortir les concurrents du marché et pour maintenir une domination. En bref, les transactions liées à la privatisation se produisent dans un contexte où l'environnement juridique n'est pas adapté ou dans l'incapacité de protéger la propriété privée et la liberté contractuelle, d'où leurs pauvres résultats.

Le manque de liberté dans l'élaboration des prix a également créé de l'incertitude. Il était donc irréaliste d'attendre le développement d'un secteur privé dynamique. La privatisation de biens majeurs (par exemple, l'eau et l'électricité) dans les pays musulmans était souvent mise en place lorsque les prix étaient contrôlés. Cela explique le manque d'intérêt des investisseurs, notamment quand on considère l'étendue de l'investissement requis. En outre, la libéralisation du commerce après la privatisation crée plus d'incertitudes pour les racheteurs d'entreprises anciennement publiques. Ainsi, l'implémentation de programmes de privatisation ne devrait être entreprise qu'après la libéralisation des prix et du commerce.

Les privatisations ont souvent été entreprises sans établir de mécanismes visant à favoriser une concurrence effective. Par conséquent, cela a conduit à la transformation d'un monopole public en un monopole privé, qui était à la fois inefficace et non accepté par le public. En l'absence de libre concurrence, lorsque les prix étaient libéralisés ils tendaient à s'accroître considérablement et cela causait des troubles sociaux importants. À partir de cette perspective, le succès de la privatisation dépend de la création d'un environnement favorable à la concurrence saine et ouverte. Il est donc nécessaire de prévenir la création de cartels, de monopoles et d'autres pratiques commerciales restrictives.

Ainsi, l'écho de la privatisation et la libéralisation partielle dans le monde musulman a créé du ressentiment au sein des citoyens musulmans à l'égard de l'économie de marché libre. Le transfert de propriété d'un monopole public qui est bureaucratique et corrompu à un monopole public qui ne bénéficie pas aux citoyens musulmans explique la résistance actuelle aux réformes libérales. Pire, les crises sociales graves qui ont résulté dans des pertes d'emplois et dans une inflation croissante pour certains biens et services n'ont pas seulement renforcé l'hostilité et la méfiance des gens, mais ont aussi parfois résulté en un renversement du processus de privatisation avec des entreprises qui se faisaient nationaliser de nouveau. Cela affaiblit considérablement l'économie de marché et renforce encore davantage l'intervention étatique.

### **Conclusion**

Il y a eu de nombreuses théories quant à savoir comment le Moyen-Orient a perdu économiquement contre l'Occident. De nombreuses personnes ont soutenu que l'Islam lui-même était biaisé face à l'économie de marché libre, considérée comme une manière de produire du développement et de la prospérité. Cet argument tombe à plat. Si l'Islam était intrinsèquement anti-commerce, comment pouvons-nous expliquer le dynamisme des économies du monde musulman aux siècles après les conquêtes arabes ? Et, à l'époque contemporaine, certaines nations islamiques, comme la Malaisie et l'Indonésie, ont été parmi les économies mondiales qui ont connu la plus forte croissance. Souvenez-vous, Mahomet lui-même était un marchand avant de devenir le Prophète, et la Mecque, la première ville de l'Islam, était un centre majeur du commerce de caravanes.

Comme nous l'avons montré, le problème n'est pas l'incompatibilité entre les principes de l'Islam et les principes de l'économie libre, mais la déviation de la tradition libérale de l'Islam précoce. Le reste du monde arabe doit suivre l'exemple de Dubaï, et celui de la Turquie, de la Malaisie et de l'Indonésie. Les prochains dirigeants du monde arabe ont été abandonnés à la tâche peu enviable

de construire d'abord les fondations nécessaires à l'essor d'économies dynamiques, modernes et concurrentielles. De telles économies ravivées devront ensuite redécouvrir la tradition de commerce libre à travers l'ensemble du monde musulman et au-delà. Une zone mondiale de libre-échange implique une réforme institutionnelle profonde afin de créer la croissance économique et les emplois de demain, qui sont si nécessaires dans la région.

### Références

Ahmad, I. A. (1996) Islam, market economy, and the rule of law. Second International Symposium on Liberalism in Ankara, 18-19 mai.

Haykal, M. H. (1976) *The Life of Muhammad*. University of Chicago Press.

Khaldoun, I. (1981) *The Muqaddimah* (traduit par F. Rosental), 5ème édition. Princeton University Press.

Kuran, T. (2010) *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East*. Princeton University Press.

Rodinson, M. (1966) *Islam et capitalisme*. Paris, Editions du Seuil.

## 10. La finance islamique : entre la réalité et l'idéal

**Youcef Maouchi**

### Introduction

Plus de 40 ans après son émergence, la finance islamique continue d'attirer l'attention. Les défenseurs de ce qui est considéré comme une finance alternative, différente, éthique et solidaire, continuent de faire le bilan enthousiaste d'une industrie qui a justement été décrite comme ayant ses racines et son esprit en Islam, une religion qui a plus de 1400 ans.

Avec des actifs mondiaux qui se chiffraient à 1,658 milliards de dollars en 2014, et une croissance annuelle qui approche les deux chiffres, la finance islamique provoque de l'intérêt, non seulement dans les pays musulmans mais également en Occident. À une période où les États occidentaux sont en besoin de capital frais, et où la finance conventionnelle est en pleine crise, une nouvelle forme de finance qui revendique de réconcilier l'entreprise et l'éthique est plus que bienvenue. La preuve la plus marquante de cet intérêt est la stratégie de David Cameron, qui plaidait en 2013 pour faire de Londres l'une des « grandes capitales de la finance islamique » du monde, lorsqu'il dévoilait les plans du Trésor pour créer une obligation islamique de 200 millions de livres.

Généralement considérée comme une finance et une banque « sans intérêts », la finance islamique est pourtant supposée être davantage qu'une simple interdiction de l'intérêt. Ses défenseurs la voient comme la solution miracle aux problèmes d'aujourd'hui. Certaines figures de la finance islamique soutiennent qu'il n'y a pas besoin de la définir comme « islamique » car elle est d'abord et avant tout une forme éthique et socialement responsable de finance. C'est une forme de finance qui met l'accent sur une approche participative auprès des hommes d'affaire et des entrepreneurs et qui investit dans l'économie réelle.

Au-delà de ces approches enthousiastes, la finance islamique fait face à de sévères critiques. Les reproches sont dirigés vers les pratiques actuelles des banques et des institutions financières islamiques. En théorie, elles sont censées poursuivre un modèle différent d'intermédiation financière, fondée sur le partenariat, mais en pratique, ce n'est pas le cas : elles reposent essentiellement sur des titres de créance. Il y a un débat en cours sur la forme et la substance de la finance islamique. Sur la forme, la finance islamique semble être différente de la finance conventionnelle, mais en substance il y a de nombreuses similarités. Mahmoud El-Gamal, l'un des critiques les plus reconnus des pratiques actuelles de la finance islamique, écrit qu'« en tentant de reproduire le contenu des pratiques financières contemporaines, qui utilisent des formes contractuelles pré-modernes, la finance islamique a apparemment échoué à servir les objectifs du droit islamique [de chercher à réaliser la justice et l'équité en économie] » (El-Gamal, 2006 : xii). Il soutient que l'« islamique » dans le terme de « finance islamique » devrait se rapporter aux finalités sociales et économiques des transactions financières, plutôt qu'aux mécaniques contractuelles à travers lesquelles les finalités financières sont atteintes.

Tout en reconnaissant les critiques, les défenseurs de la finance islamique justifient les pratiques actuelles en se référant à la « concurrence injuste » des banques conventionnelles bien établies et des cadres fiscaux et juridiques mal adaptés. La solution qu'ils défendent consisterait à « islamiser » les économies dans lesquelles les institutions de la finance islamique opèrent afin qu'elles puissent réaliser pleinement les aspirations originelles. Toutefois, bien qu'il y a une certaine part de vérité dans leur diagnostic, la solution proposée est loin d'être sans risque.

### **La finance islamique : un panorama**

Toute religion a un certain nombre de principes, y compris dans la sphère économique et sociale. Tout comme la chrétienté dispose d'un enseignement social, que l'Église catholique désigne plus formellement comme un « enseignement social catholique », l'Islam intègre sa propre vision de l'économie et de la société. La finance islamique est considérée comme l'expression pratique de l'économie à travers une lentille islamique. Elle se cristallise dans les maximes *al-kharaj bi al-dhaman* et *al-ghanum bi al-gharam* (« on doit prendre ses pertes, si on en a, si on veut récupérer le profit sur ses investissements » (Ayub, 2007 : 81)).

Cette vision est centrée sur le *riba* (l'intérêt), le *gharar* (l'incertitude), et le *maysir* (le pari). Les transactions sont interdites si une partie est compensée par un intérêt ou si l'existence de l'objet de la transaction n'est pas certain ou sous des termes contractuels qui ne sont pas clairs. De telles règles existent pour prévenir l'enrichissement injuste. Parallèlement à ces limitations, l'Islam interdit la consommation, la production ou le financement de biens et services *haram* (illicites) comme l'alcool, le porc, la pornographie et le jeu.

En dépit de ces restrictions, la finance islamique répond aux mêmes besoins que la finance conventionnelle, à savoir établir un lien entre l'offre et la demande de fonds à investir. Comme la finance conventionnelle, la finance islamique, qui est décrite comme l'application du droit

islamique aux temps modernes, repose sur des mécanismes financiers fondamentaux (les contrats) qui doivent toutefois être compatibles avec les enseignements de l'islam. Ces mécanismes sont la *moudaraba*, la *moucharaka*, le *bai-al-salam*, la *mourabaha* et l'*Ijara*. Le contrat *moudaraba* est très proche de la finance conventionnelle du capital-risque par lequel l'investisseur partage le risque de l'entreprise et participe très directement à son initiation. La finance *moucharaka* est très similaire à la finance conventionnelle du capital-investissement. Le *Bai-al-salam* est similaire au contrat à terme traditionnel. La *mourabaha* est un contrat de vente à coût majoré, et l'*Ijara* est similaire à une opération de crédit-bail.

La majorité des outils de finance islamique reposent sur ces cinq contrats ordinaires de base ainsi que leurs différentes combinaisons. Ces différents contrats, qui sont à l'origine d'un large éventail d'outils financiers complexes, peuvent se classer en deux groupes : les contrats à financement par la dette et les contrats à financement sur fonds propres.

La *moudaraba* et la *moucharaka* sont considérées comme des instruments de partage des résultats et ne sont pas générateurs de dette dans le sens où le bénéficiaire du financement n'est pas obligé de rembourser le montant total du financement. Le *Bai-al-salam*, la *mourabaha*, et l'*Ijara* sont considérés comme du financement assimilable à une dette car la partie financée a une dette envers le financier auprès duquel il doit rembourser le montant total du financement reçu. Le montant du financement et du remboursement est défini au début : c'est une dette du point de vue de la partie qui reçoit le financement.

Comme l'ont souligné Dar et Presley (2000), les systèmes de partage des résultats (profits et pertes) dominent la littérature sur la finance islamique. Ces systèmes, comme leur nom l'indique, sont des arrangements contractuels entre deux ou plusieurs parties leur permettant de mobiliser des fonds pour le financement des projets et de partager les profits et les pertes qui en résultent. Ils représentent la véritable interprétation de la finance islamique. Si l'interdiction de l'intérêt est l'implication directe de la vision islamique de l'économie, ce qui semble être une justification morale pour l'établissement d'un système financier et bancaire différent du système conventionnel, les défenseurs de la finance islamique ont fait du système de partage des résultats de l'entreprise son expression pratique.

Ainsi, la différence entre la finance islamique et la finance conventionnelle n'est pas seulement une question d'interdiction de l'intérêt ou des investissements dans les industries *haram*. Les soutiens de la finance islamique cherchaient à construire une forme de finance différente, distincte de la finance conventionnelle par son approche entrepreneuriale et son utilisation d'outils d'investissement et de partenariat, c'est-à-dire une forme de finance participative.

L'accent porté sur la dimension participative de la finance islamique a conduit à la formation de contrats de partage des profits et des pertes qui ont reçu le centre de toute l'attention des chercheurs islamiques. Ces contrats ont été considérés comme les outils les plus islamiques de la finance islamique.

S'il est vrai que le partage des profits et des pertes, en particulier dans le cas de la *moudaraba* et de la *moucharaka*, existait dans l'islam précoce et qu'on peut retrouver tous les types de contrats utilisés dans la finance islamique aux ères précoces de l'islam, l'expérience de la banque islamique est récente. La première banque islamique prospère, Mith Ghamr, a été établie en 1963 en Égypte. Pourquoi alors le contrat de partage des profits et des pertes reçoit-il autant d'attention et pourquoi est-il considéré en adéquation avec l'islam ? Avant de nous intéresser à cette question

particulière, un détour vers les origines de la finance islamique et du droit islamique est nécessaire.

### **Les origines de la finance islamique : la charia**

En dépit du fait que le Coran et la Sunna sont considérés comme les bases sur laquelle la *charia* (le droit islamique) est construite, le Coran ne contient pas de doctrine ou de système de droit. Bien qu'il y ait des injonctions spécifiques concernant le mariage ou l'héritage, la plupart du temps, la volonté de Dieu est exprimée sous la forme de principes généraux. Le Coran fournit un ensemble de principes normatifs alors que la Sunna est une sorte de droit jurisprudentiel décidé par le Prophète à la lumière du Coran.

Dans les siècles précoces de l'Islam, il n'y avait toujours pas de système de droit islamique, en dehors du droit islamique à propos des contrats. Chéhata notait que « *durant les premiers siècles de l'Islam, il n'y avait même pas une germe de droit islamique. Il semble que les communautés musulmanes vivaient sous le droit coutumier qui prévalait dans les régions où elles vivaient.* »

Le droit islamique (comme ensemble de lois et producteur de science) n'apparaît pas dans l'histoire jusqu'à l'avènement des Abbassides en 750 après J.-C., qui a vu la civilisation islamique atteindre son apogée (entre environ 775 et 861 après J.-C.). Ainsi les questions suivantes se posent : d'où vient ce droit ? Que s'est-il produit dans les deux premiers siècles de l'Islam ?

Selon Hourani (1993 : 99), aux temps des califes, il y avait deux processus distincts par lesquels les lois étaient produites. D'abord, les monarques, leurs gouverneurs et les délégués spéciaux, les *cadis* (les juges), prenaient leurs décisions et résolvaient les conflits sur la base des lois et des coutumes locales dans la région où ils vivaient et travaillaient. Simultanément, les musulmans convertis et engagés essayaient d'assujettir toutes les actions humaines aux jugements et à la lumière de leur religion afin de développer un système de comportement humain idéal.

Lorsque la société faisait face à un nouveau problème auquel une solution ne pouvait être trouvée dans le Coran et la Sunna, les juristes et chercheurs musulmans émettaient des opinions légales (les *fatwas*) fondées sur leur compréhension et leur interprétation des codes fondamentaux. Mais, à l'époque, il n'y avait pas d'accord sur les sources qui devaient être utilisées pour découvrir le droit. L'étape décisive dans la définition de la relation entre les bases différentes pour les décisions légales a été prise par le grand juriste musulman Al-Chafii. Selon Hourani (1993 : 101) :

*Confrontés à une nouvelle situation, ceux qui étaient qualifiés pour exercer leur raison (les juristes d'opinion) devaient procéder par analogie (qiyâs) : Ils devaient essayer de trouver un certain élément dans la situation qui était similaire, d'une manière pertinente, à un élément d'une situation sur laquelle une décision existait déjà. Un tel exercice discipliné de la raison était désigné sous le terme d'ijtihad. Lorsqu'un accord général en conséquence d'un tel exercice de la raison était atteint, alors ce consensus (l'ijma) était considéré comme ayant le statut d'une vérité certaine et incontestable.*

Concernant les contrats, les juristes islamiques (les *fuqahâ*) les ont catégorisés en classes avec leurs propres règles distinctives. On prétend souvent que le droit islamique ne dispose d'aucune théorie générale du contrat. Ainsi, Chéhata (1971 : 44) décrit le droit islamique comme un droit empirique : « *Dans sa structure externe,* » il écrit, « *le droit islamique est une sorte de droit jurisprudentiel.* » Cet argument est basé sur le fait que les ouvrages de *fiqh* (la jurisprudence islamique) ne contiennent aucune théorie générale du contrat. Par conséquent, le développement du droit islamique du contrat est le résultat de la méthode entreprise par les juristes musulmans pour développer un système de catégorisation des contrats. Ils ont tenté de faire en sorte que

chaque contrat repose sur un fondement moral conforme à la vision islamique. Globalement, ces contrats étaient étudiés à partir de deux perspectives. Ils étaient étudiés pour leur validité légale (allant de *sahîh* « valid » à *batil* « nul et non avénu »). Et ils étaient étudiés à partir d'une perspective religieuse (allant de *wajib* « obligatoire » à *haram* « interdit » ou « illicite »).

### **L'idéal de la finance islamique**

La littérature sur l'implémentation de la finance islamique a cherché à justifier, économiquement et socialement, la nécessité d'adopter des pratiques économiques qui soient compatibles avec les enseignements de l'Islam et exclusivement fondées sur un paradigme de partage des résultats, utilisant des contrats de partage des profits et des pertes.

C'est ainsi que la première vague de la littérature sur la finance islamique s'est attaquée à la question de prouver la supériorité du système financier islamique *vis-à-vis* [en français dans le texte] de sa contrepartie occidentale reposant sur le prêt international. Selon cette littérature, un système basé sur le paradigme de partage des résultats favorisera l'investissement dans l'économie réelle et conduira à un système plus stable, résilient aux chocs, tout en étant plus juste et plus efficient.

Cette littérature est apparue dans les années 1980 et a essayé de prouver que si le paiement d'intérêt était remplacé par un système de partage des résultats, le niveau d'investissement dans l'économie serait grandement amélioré. Le raisonnement derrière cette idée pourrait être lié à l'industrie de capital-risque en Occident qui a aidé à l'établissement de grandes entreprises, par exemple dans le secteur de la technologie de l'information. En fait, comme le soutenait Kuran (1993 : 309), l'idée principale était qu'un système bancaire qui fonde ses décisions de financement sur les perspectives de long terme et la profitabilité d'une entreprise peut accepter des projets qui n'obtiennent pas de financement dans le système conventionnel, qui fonde ses décisions sur la solvabilité.

Le corollaire de cette idée est ce qu'il n'y a pas de justification pour un apporteur de capital à revendiquer un rendement positif si l'entreprise financée échoue. Cet argument a été poussé plus loin en montrant que, dans de mauvaises conditions économiques, l'approche du partage des résultats sera plus résiliente tandis que les rendements payés aux financiers dépendent directement des rendements des projets financés sous-jacents. Les chocs qui vont heurter les actifs d'une institution financière (une baisse de la valeur des actifs due aux pertes réalisées par les entreprises) seront absorbés par les pertes du passif (ceux qui ont de l'argent investi dans l'institution vont également prendre leur perte). Les fortunes des déposants deviennent liées à celles des emprunteurs de sorte que l'institution financière est plus robuste.

Ainsi, un système de partage des résultats est perçu comme étant plus juste alors que l'emprunteur ne prendra plus le risque seul mais le mutualisera avec le financier.

Mais l'argument qui est de loin le plus puissant en faveur de la finance islamique a été l'idée de relier le secteur financier au secteur réel. À la différence de la finance conventionnelle, tous les instruments financiers islamiques sont liés à des actifs réels existants ou potentiels. Ainsi, la finance islamique finance directement l'économie plutôt que de s'impliquer dans une forme de spéculation ou de traiter avec des actifs financiers dérivés d'actifs financiers basés sur une stratégie d'endettement. Avec la finance islamique, on devrait revenir à l'objectif originel de la finance.

Yousef et Aggarwal (2000 : 100) notaient que les défenseurs de la finance islamique attendaient des institutions financières islamiques de remplir la fonction d'allouer les fonds d'investissement

aux projets productifs de long terme et de favoriser les petits entrepreneurs qui n'ont pas accès au crédit. En somme, les banques islamiques sont considérées comme un engin ou un outil pour sortir les pays musulmans de la pauvreté.

### **La réalité prend le pas sur l'idéal**

Nonobstant le fait qu'elle visait à être différente et distincte de la finance conventionnelle par son approche entrepreneuriale et son utilisation d'outils d'investissements et de partenariat, la finance islamique, revendiquant être une forme de finance participative, semble avoir seulement réussi à donner différents noms à des pratiques dont elle voulait s'écarter. Pour El-Gamal (2006 : 24), la finance islamique est juste une « *réplique inefficace de la finance conventionnelle, toujours en retard sur les développements [conventionnels]* ».

Une observation rapide de la pratique des institutions financières islamiques montre un écart réel entre l'aspiration à établir un système de partage des résultats et la pratique, reposant principalement sur des instruments de dette (aussi connus sous le nom d'instruments de marge). Bien que les instruments de dette ne soient pas contraires aux enseignements de l'Islam, le fait que les instruments autres que les contrats de partage des résultats, et en particulier les contrats *mourabaha*, dominent les actifs des banques islamiques suggère un échec pour les défenseurs du paradigme du « partage ». Une analyse du portefeuille d'actifs de la Banque islamique de développement de 1976 à 2004 a montré que 91 % de ses transactions financières n'étaient pas des contrats de partage des profits et des pertes. La proportion de *mourabaha* dans les portefeuilles d'actifs des banques islamiques en Indonésie entre 2006 et 2007 était de 55 %. Leur proportion était de 48 % en Malaisie et de 44 % au Pakistan. Dans certains pays de la région Afrique du Nord et Moyen-Orient (ANMO), la *mourabaha* constitue plus de 90 % des systèmes de financement. Dans d'autres pays, ce niveau tombe juste en-dessous de 50 %. À travers toute la région ANMO, la part de *mourabaha* dans le financement total est de 75 %. La tendance ne se renverse pas.

Cette situation a conduit certaines critiques à reprocher à la finance islamique de ne pas pratiquer ce qu'ils prêchent.

Même la part de la finance islamique qui a joui d'un succès incontesté – le fameux *sukuk* auquel on se réfère lorsqu'on parle d'« obligations islamiques » – n'est pas immune à la controverse avec la question du partage du risque face au transfert de risque.

Le débat qui oppose « forme » et « substance » quant à cette forme de contrats est problématique et technique. La question fondamentale est de savoir si les *sukuk* sont des structures adossées à des actifs ou des structures garanties par les actifs.

Les *sukuk* (pluriel de *sakk*) sont des « *certificats d'une valeur égale représentant des parts indivisibles dans la propriété d'actifs tangibles, d'usufruits et de services, ou (dans la propriété) d'actifs de projets particuliers ou d'activités d'investissement particulier* » (AAOIFI, 2010 : 238). Le revenu des détenteurs de *sukuk* est généré par l'échange ou l'investissement des « actifs sous-jacents ». La propriété des actifs financés utilisant une opération de *sukuk* est supposée être la différence fondamentale par rapport aux instruments obligataires conventionnels qui sont de purs titres de créance. Ainsi les détenteurs d'obligations possèdent une créance et reçoivent un intérêt, tandis que les détenteurs de *sukuk* copossèdent un actif et reçoivent un profit.

Les *sukuk* sont des outils financiers générés par une combinaison de contrats fondamentaux (que nous avons listés plus haut). Ils peuvent être structurés en suivant des principes de financement par la dette ou sur fonds propres, et doivent subir une procédure de sélection par les intellectuels

spécialisés sur la charia afin de s'assurer qu'ils sont conformes à la charia (c'est-à-dire qu'ils ne disposent pas d'éléments qui sont interdits comme le *riba* et le *gharar* et d'autres activités non permises).

Dans une étude récente sur l'émission de 131 *sukuk* par 43 entreprises entre 2006 et 2013 sur huit pays, Godlewski et al. (2014) ont trouvé que les *sukuk* reposant sur un financement par la dette comptaient pour 57 % de l'échantillon. Les types majeurs de *sukuk* étaient l'*ijara* (44 %) et la *moucharaka* (37 %), suivis par la *mourabaha* (13 %).

Bien que les *sukuk* étaient considérés comme une *success story* de la finance islamique, dont la croissance est passée de moins de 8 milliards de dollars en 2003 à 50 milliards de dollars à la mi-2007, l'industrie de la finance islamique a été secouée en 2008 par un article publié par le Cheikh Taqi Usmani (2008), l'un des principaux chercheurs spécialisé sur la charia en finance islamique. Il a soutenu que la majorité des *sukuk* dans le marché n'étaient pas en adéquation avec les principes de la charia.

Après cette déclaration, à la suite du défaut de certains *sukuk* en conséquence de la crise financière, le jargon de la finance islamique a été développé afin de créer une nouvelle catégorisation de *sukuk* : les *sukuk* adossés aux actifs et les *sukuk* garantis par les actifs.

La principale différence implique le concept de « cession effective ». Dans les *sukuk* garantis par les actifs, l'initiateur (l'émetteur du *sukuk*) vend les actifs à un véhicule de titrisation (NdT : SPV en anglais, pour "special purpose vehicle") qui émet le *sukuk*. Le véhicule de titrisation agit comme un administrateur pour le détenteur de *sukuk* qui n'a pas recours à l'initiateur. Le détenteur de *sukuk* est un propriétaire légal de l'actif et reçoit des revenus basés sur la performance des actifs sous-jacents. Dans les *sukuk* adossés aux actifs, il n'y a pas de vente. Les détenteurs de *sukuk* ont la propriété bénéficiaire des actifs. Dans le cas d'un déficit dans les paiements, l'initiateur est tenu pour responsable. La structure des *sukuk* incorpore un revenu et la garantie de capital de l'initiateur. Ainsi, le risque n'est pas partagé mais repose sur la partie financée.

Lorsqu'on considère cette représentation générale de la pratique de la finance islamique, il est clair que l'usage d'instruments de dette est devenue la norme au sein de l'industrie de la finance islamique et qu'il y a un écart réel entre la théorie et la pratique de la finance islamique.

### **Ramener la finance islamique sur la bonne voie**

Le déficit en termes de dispositifs de partage des profits et des pertes dans le bilan des institutions de la finance islamique a incité au développement de toute une seconde vague de littérature qui a essayé de comprendre et de trouver des solutions à l'écart qui existe entre la forme idéale de la finance islamique et la pratique.

Cette littérature identifie plusieurs explications pour cet écart. Certains de ces problèmes sont résumés par Dar et Presley (2000 : 3-4) :

- Les contrats de partage des résultats sont intrinsèquement vulnérables aux problèmes d'agence puisque les entrepreneurs ont peu d'incitations à faire de leur entreprise un succès et à déclarer le montant exact de profits par rapport à un gestionnaire d'actifs auto-financé.
- Les contrats de partage des résultats exigent des droits de propriété bien définis pour fonctionner de manière efficiente – puisque les participations détenues dans l'entreprise où sont mutualisés les profits doivent être claires et applicables. Étant donné que dans la

plupart des pays musulmans, les droits de propriété ne sont pas correctement définis ou protégés, de tels contrats sont voués à être moins attractifs et à échouer s'ils sont utilisés.

- Les banques islamiques et les entreprises d'investissement doivent offrir des modes de financement moins risqués dans le sillage d'une concurrence sévère des banques conventionnelles et d'autres institutions financières, qui sont déjà bien établies et donc moins concurrentielles.
- Cette forme de financement sur fonds propres est difficile pour un financement de court terme en raison des problèmes de liquidité. Cela fait en sorte que les banques islamiques et les autres institutions financières reposent sur d'autres formes de financement, par la dette notamment.
- Un traitement injuste en termes d'imposition est également considéré comme un obstacle majeur dans l'usage de dispositifs de partage des résultats. Dans la plupart des systèmes fiscaux, les profits sont taxés alors que les intérêts sont exempts de taxes au niveau de l'entreprise sous prétexte qu'ils constituent un élément de coût (bien qu'ils puissent être taxés au nom du bénéficiaire).

Bien que certains de ces problèmes soient traités par les chercheurs et les banquiers, ce ne sont pas ceux qui sont mis en exergue par les principaux critiques.

Certains soutiens de la finance islamique défendent une islamisation et une harmonisation totales de l'économie afin de répondre aux principes de la finance islamique. Pour eux, la finance islamique ne réalisera ses objectifs que par l'imposition d'un seul système financier en conformité avec l'éthique islamique. Afin que les banques et les institutions financières islamiques opèrent pleinement au sein d'un système de partenariat, le contexte dans lequel elles évoluent doit être complètement exempt de *riba* (c'est-à-dire sans paiement d'intérêts sous quelque forme que ce soit) et ne doit laisser aucune place aux banques conventionnelles. Si les banques islamiques d'aujourd'hui vont vers des instruments de partage des résultats, ce n'est qu'une étape intermédiaire avant l'islamisation totale de l'économie.

Par exemple, tout en évoquant l'usage extensif de *mourabaha*, le juge Taqi Usmani (2002 : 41) écrivait :

*On ne devrait jamais négliger qu'originellement, la mourabaha n'était pas un mode de financement. C'était seulement un dispositif pour échapper à « l'intérêt » et non un instrument idéal pour satisfaire les objectifs économiques réels de l'Islam. Par conséquent, l'instrument devrait être utilisé comme une étape transitoire prise dans le processus de l'islamisation de l'économie, et son usage devrait être restreint seulement à ces cas où la moudaraba ou la moucharaka ne sont pas praticables.*

Bien que l'idée d'une islamisation totale de l'économie pourrait être liée à l'échec des banques islamiques à satisfaire leurs objectifs originaux, cette conception a ses racines dans une vision plus radicale, qui a conduit à la création d'une industrie de finance islamique avant toute chose. Certains pensent que la plupart, sinon la totalité, des problèmes du monde islamique (et dans une large mesure du capitalisme) prennent leur racine dans le prêt à intérêt. Parmi ces problèmes, on trouve le chômage, l'inflation, la pauvreté, et les cycles économiques nombreux et récurrents qui accroissent les inégalités. On pense que ces problèmes pourraient être résolus en abolissant l'intérêt et en le remplaçant avec le partage des profits. On se retrouve alors dans un cercle vicieux : le prêt à intérêt est la racine des problèmes, ainsi nous devons créer un système alternatif. Puisque ce système alternatif ne résout pas vraiment les problèmes originaux, on doit aller plus loin et ne conserver que ce système.

Toutefois, il faut rester extrêmement sceptique à l'égard des tentatives de créer un système financier pleinement islamique. Ses effets pourraient aggraver les problèmes auxquels font face le monde et la finance islamiques.

Tout d'abord, les exemples des pays qui ont tenté une islamisation totale de leur économie n'ont pas semblé avoir un succès total. Comme Khan l'a noté (2010 : 813) : « *Les banques islamiques au Pakistan, au Soudan et en Iran, dont les gouvernements ont favorisé la banque islamique sur la banque conventionnelle, reposent tous sur des formes de financement qui ne pratiquaient pas le partage des profits et des pertes.* »

C'est le cas pour un certain nombre de raisons. La plus importante est la nature même du droit islamique, qui comme décrit plus haut est assez proche de la *common law* anglo-saxonne. Sur ce sujet, El-Gamel (2006 : 16) s'est attardé sur une citation intéressante de Rosen : « *Au Pakistan et au Soudan, l'usage simple du droit islamique comme arme de l'État a échappé aux hommes de pouvoir. La raison, je crois, est que ces régimes ont tenté d'appliquer une variante du droit anglo-saxon comme s'ils étaient un système de droit civil.* »

Ainsi, la question reste : comment l'islamisation totale de l'économie changerait-elle la manière dont la finance islamique fonctionne aujourd'hui ? Cette question importante nous conduit aux effets significatifs qu'une telle réforme pourrait avoir.

Imposer un modèle de finance sans intérêts à l'échelle d'un pays signifie que les individus et les entreprises auraient un choix restreint quant aux contrats qu'ils peuvent utiliser. Ils doivent reposer sur des contrats fondamentaux approuvés par l'Islam et conformes à la charia. Ainsi, ils sont forcés à opérer d'une manière prédéfinie par l'État. Cela questionnerait la nature même de la liberté contractuelle.

On doit se rappeler que le but de tout contrat est de réaliser un gain mutuel. En finance, les contrats nous permettent de faire des transactions économiques qui rendent les projets de très long terme possibles, même si le futur reste fondamentalement inconnu.

Le contrat lui-même a une forme de rôle d'assurance. Si quelque chose va mal durant le contrat, il y a le recours à l'autre partie et cela aide à réduire l'incertitude inhérente à la vie économique. Toute tentative de forcer les individus à réaliser leurs objectifs de manière prédéfinie peut avoir des effets adverses sur les transactions et le commerce. Cela va sûrement réduire l'activité économique et aurait l'effet opposé à ce que les défenseurs de la finance islamique espèrent.

### **Conclusion**

Les promoteurs de la finance islamique envisageaient un système qui serait conforme à ce qu'ils pensent être une conception juste et éthique de l'activité économique. En dépit du grand potentiel de la finance islamique et des taux de croissance à deux chiffres dans le passé récent, le bilan du phénomène est mitigé. Les théoriciens continuent de défendre une finance qui fait plus de place au partage des profits et des pertes, alors que les praticiens échouent à implémenter le projet originel.

Différentes raisons ont été identifiées comme la barrière principale à une finance pleinement islamique. Ces dangers, loin d'être exclusifs à la finance islamique, sont présents de manière différente dans la finance conventionnelle.

Essayer d'appliquer aujourd'hui un ensemble de contrats développés et utilisés il y a dix siècles dans un contexte très différent n'est pas une tâche aisée. Pourtant, il semble que les défenseurs du paradigme du partage des profits et des pertes souffrent du sophisme du nirvana alors qu'ils

comparent le monde tel qu'il existe à un monde parfait imaginaire. Leur monde idéal est un monde sans banques conventionnelles et sans prêt avec intérêt, mais le monde réel est un monde où les banques islamiques concurrencent les banques conventionnelles et où les gens ont accès à différentes formes de finance.

En raison du fait que, dans le monde réel, les institutions financières islamiques ne sont pas à l'aise avec le partage des profits et des pertes et où les banques conventionnelles qui prêtent avec intérêt existent, de telles banques seront toujours identifiées à la cause principale et irrémédiable de la sous-utilisation du partage des profits et des pertes.

Mais les conclusions tirées de cette approche pourraient être dangereuses. Interdire le monde réel n'apportera pas le monde idéal, et en même temps, cela empêcherait les institutions financières islamiques d'opérer.

Plus important, cette littérature a échoué à porter attention à la sécurité du capital et à la protection des financiers. En dépit du fait que certains auteurs l'ont souligné, l'environnement institutionnel dans lequel la majorité des banques islamiques opèrent est totalement absent de l'analyse. La protection des droits de propriété, le maintien de l'État de Droit et le contrôle de la corruption sont des variables importantes quand il s'agit des contrats de partenariat. Dans des marchés plus primitifs, la peur d'une mauvaise réputation peut faire en sorte qu'un entrepreneur n'accepte pas un investissement des financiers et prenne la fuite. Toutefois, dans des marchés plus profonds et plus sophistiqués, il est important que les institutions juridiques et sociales existent de sorte que la propriété privée soit définie et que les contrats soient appliqués. Cela est souvent absent dans les pays islamiques. En l'absence de bonnes institutions sociales qui soutiennent les relations basées sur la confiance, les contrats de partage des profits et des pertes sont évités et remplacés avec la *mourabaha* et les instruments de dette.

Après quatre décennies d'existence, il semble que la finance islamique a échoué à offrir une alternative très différente à la finance conventionnelle. Néanmoins, il est clair que les banquiers islamiques ont réussi à développer une nouvelle industrie, qui fait maintenant partie de l'horizon financier. Qu'elle soit fidèle à l'Islam ou non, la finance islamique attire de plus en plus d'acteurs, musulmans ou non-musulmans. On peut défendre qu'ils sont plus intéressés de savoir si l'entreprise est profitable que de la conformité sous-jacente de l'entreprise avec les normes islamiques. Toutefois, la finance islamique est plus susceptible de prospérer si l'environnement juridique et institutionnel est favorable à l'entreprise plus généralement – et cela est un problème dans de nombreux pays islamiques. En outre, l'islamisation totale du système financier n'est nullement une solution au problème que certains institutions financières islamiques opérant dans le monde réel ne restent pas dans l'esprit de l'Islam : c'est une tentative pour imposer un idéal dans un monde imparfait.

### Références

AAOIFI (2010) *Charia Standards*. Manama: Accounting and Auditing Organisation for Islamic Financial Institutions.

Aggarwal, R. K. et Yousef, T. (2000) Islamic banks and investment financing. *Journal of Money, Credit and Banking* 32(1), 93-120.

Ayub, M. (2007) *Understanding Islamic Finance*. Londres, John Wiley & Sons.

Chéhata, C. (1971) *Études de droit musulman*. Paris, Presses Universitaires de France.

Dar, H. A. et Presley, J. R. (2000) Lack of profit loss sharing in Islamic banking: management and control imbalances. *International Journal of Business and Management Science* 2(2).

El-Gamal, M. A. (2006) *Islamic Finance: Law, Economics and Practice*. Cambridge University Press.

Godlewski, C. J., Turk, R. et Weill, L. (2014) Do the type of *sukuk* and choice of Shari'a scholar matter? IMF Working Paper WP/14/147.

Hourani, A. (1993) *Histoire des peuples arabes*. Paris, Seuil.

Khan, F. (2010) How 'Islamic' is Islamic banking? *Journal of Economic Behaviour & Organisation* 76, 805-20.

Kuran, T. (1993) The economic impact of Islamic fundamentalism. In *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance* (ed. M. E. Marty et R. S. Appleby), pp. 302-41. University of Chicago Press.

Usmani, T. M. (2002) *An Introduction to Islamic Finance*. The Hague, Kluwer Law International.

Usmani, T. M. (2008) *Sukuk and Their Contemporary Applications*. Manama: Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions.

## À propos de l'IEA

L'institut est une association à but éducatif et de recherche (N° CC 235 351), limitée par garantie. Sa mission est d'améliorer la compréhension des institutions fondamentales d'une société libre en analysant et en exposant le rôle des marchés dans la résolution des problèmes économiques et sociaux.

L'IEA réalise sa mission par :

- Un programme de publication de haute qualité
- Des conférences, des séminaires, des conférences et d'autres événements
- Une sensibilisation auprès des lycéens et des étudiants
- Des introductions et des apparitions média

L'IEA, qui a été établie en 1955 par le regretté Sir Antony Fisher, est une association éducationnelle, pas une organisation politique. Elle est indépendante de tout parti ou groupe politique et ne soutient pas les activités visant à apporter son soutien à un parti politique ou un candidat dans n'importe quelle élection ou référendum, ou à tout autre occasion. Elle est financée par les ventes des publications, les droits pour les conférences et les donations volontaires.

En plus de ses principales séries de publications, l'IEA publie également une revue trimestrielle, *Economic Affairs*.

L'IEA est aidée dans son travail par un distingué conseil consultatif académique international et un panel éminent de membres honoraires. Avec d'autres universitaires, ils examinent les publications potentielles de l'IEA, leurs commentaires étant transmis de manière anonyme aux auteurs. Tous les articles de l'IEA sont donc sujets au même processus de revue indépendante rigoureuse par les pairs qui est utilisé par des revues académiques de premier plan.

Les publications de l'IEA bénéficient d'une utilisation répandue en salles de classe et en cours dans les écoles et les universités. Elles sont également vendues à travers le monde et souvent traduites/réimprimées.

Depuis 1974, l'IEA a aidé à créer un réseau mondial de 100 institutions similaires dans plus de 70 pays. Elles sont toutes indépendantes mais partagent la mission de l'IEA.

Les idées exprimées dans les publications de l'IEA sont celles des auteurs, pas celles de l'institut (qui n'a pas de position en tant qu'organisation), ses administrateurs, les membres du conseil consultatif académique ou les cadres supérieurs.

Les membres du conseil consultatif académique de l'institut, les membres honoraires, les administrateurs et le bureau sont listés dans la page suivante.

L'Institut remercie chaleureusement le soutien financier pour son programme de publications et d'autres travaux d'une généreuse donation par le regretté Professeur Ronald Coase.