

Abdel Majid AL-NAJJAR

John L. ESPOSITO

**ISLAM,
SOCIÉTÉ CIVILE
& ÉTAT**

CILE / TAWHID

Mise en page et couverture : Emmanuel Balan

Tous droits de reproduction, d'adaptation
et de traduction réservés pour tous pays.

© CILE, 2017
ISBN : 978-2-84862-400-6

Table de translittération

Noms	Formes isolées	Transcription
hamza	ء	’
alif	ا	â
bâ	ب	b
tâ	ت	t
thâ	ث	th (anglais)
jîm	ج	j
ḥâ	ح	ḥ (point en dessous)
khâ	خ	kh
dâl	د	d
dhâl	ذ	dh
râ	ر	r
zâÿ	ز	z
sîn	س	s
shîn	ش	sh
ṣâd	ص	ṣ (point en dessous)
ḍâd	ض	ḍ (point en dessous)
ṭâ	ط	ṭ (point en dessous)
ẓâ	ظ	ẓ (point en dessous)
‘ayn	ع	‘
ghayn	غ	gh
fâ	ف	f
qâf	ق	q
kâf	ك	k
lâm	ل	l
mîm	م	m
nûn	ن	n
hâ	ه	h
wâw	و	w, û
yâ	ي	y, î

Les trois voyelles longues : â, î, û sont transcrites avec accent circonflexe.

SOMMAIRE

Préambule.....	7
Notice biographique des auteurs.....	13

L'ÉTAT DÉMOCRATIQUE À CARACTÈRE ISLAMIQUE

Abdel Majid AL-NAJJAR

Introduction	17
L'État démocratique : origines et évolution.....	19
Les piliers de l'État démocratique du point de vue islamique.....	23
Premier pilier : la citoyenneté.....	23
Second pilier : la volonté populaire	43

DÉMOCRATIE ET SOCIÉTÉ CIVILE DANS LE MONDE ARABE

John L. ESPOSITO

Société civile et démocratisation au lendemain de la guerre du Golfe.....	73
L'islam et l'État démocratique au lendemain de l'éveil du monde arabe.....	75
Le premier pilier	77
Le second pilier.....	79
L'islam et le pluralisme religieux et politique	81
Conclusion	85
Questions ou sujets complémentaires à examiner	91

PRÉAMBULE

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux

Le Centre de Recherche sur la Législation Islamique et l'Éthique (CILE) a le plaisir de mettre à la disposition des lecteurs cette série de livrets qui comprennent une sélection de travaux de recherche et de communications présentés lors des rencontres scientifiques organisées par le CILE.

À travers ces livrets, le CILE s'efforce de mettre en place une plateforme de ressources méthodologiques dans le but d'atteindre le principal objectif de la fondation du Centre, en l'occurrence le projet de « réforme radicale ».

Sous cet angle, la réforme radicale à laquelle le CILE aspire tourne autour d'un concept fondamental, à savoir « l'innovation transformationnelle » (*at-tajdîd at-taḥawwulî*). Un tel concept transcende l'innovation, ainsi que l'interprétation jurisprudentielle subséquente (*ijtihâd*) faite à partir des sources de la loi islamique. Ces deux activités tendent à maintenir la réalité telle quelle, à se contenter de l'évaluer en vue de s'y adapter, et à porter des jugements sur ses composantes partielles au moyen des cinq normes prescrites par l'islam. Ces normes recouvrent les concepts suivants : le devoir, l'obligation (*al-wâjib, al-fard*) ; le recommandé (*al-mandûb, al-mustahab*) ; le licite (*al-mubâḥ, al-ḥalâl*) ; le réprouvé, le détestable (*al-makrûḥ*) et, enfin, l'interdit (*al-ḥarâm, al-maḥzûr*).

Par conséquent, il ne s'agit là, en fin de compte, que d'une « interprétation jurisprudentielle évaluative » (*ijtihâd taqyimî*). En revanche, l'innovation transformationnelle souhaitée transcende cet espace intellectuel pour introduire une innovation réelle et, de là, permettre une interprétation jurisprudentielle des textes religieux. Cette interprétation doit tendre conjointement à envisager la réalité de manière critique et à travers des procédés intellectuels, de sorte à pouvoir la réformer, voire la reconstruire, si cela s'avère nécessaire.

En outre, ce processus associant l'innovation transformationnelle à l'interprétation jurisprudentielle est de nature à proposer des solutions alternatives aux lacunes entachant la réalité vécue. De même, ce processus cherche à créer, à tous les niveaux, de nouveaux moyens, modèles et procédés qui permettraient d'atteindre les objectifs moraux propres à cette réalité.

En somme, loin de s'arrêter aux causes superficielles, la réforme radicale souhaitée se propose d'aller au cœur des questions portant sur la morale et les finalités qui lui sont afférentes, dépassant ainsi les éléments particuliers, pour porter l'intérêt sur les fondements théoriques et les cadres de référence.

En vue d'introduire une réforme radicale au moyen d'une innovation et d'un effort d'interprétation jurisprudentielle transformationnelle, il faudrait que l'autorité morale fasse l'objet d'un partage de tâches, et donc d'une responsabilité assumée conjointement par les savants religieux et les hommes de science étudiant à leur manière la réalité.

Toutefois, si les spécialistes des textes religieux détiennent, dans de nombreux cas, le pouvoir d'émettre des jugements sur

la réalité en se fondant sur des faits minutieusement décrits par les scientifiques, la question est tout autre lorsqu'il s'agit d'entreprendre des efforts d'interprétation jurisprudentielle et d'introduire une innovation transformationnelle.

En effet, pour qu'une entreprise pareille aboutisse, une compréhension approfondie et globale de la religion et de la réalité s'avère nécessaire. L'on ne saurait se contenter d'être versé dans les sciences religieuses et de détenir une connaissance formelle, ou partielle, de la réalité vécue pour pouvoir initier une réforme transformationnelle, à moins que celle-ci soit accompagnée d'une connaissance de notre réalité. Compte tenu du progrès scientifique contemporain, cette démarche ne peut être entreprise qu'en impliquant les scientifiques spécialisés et les professionnels.

Le processus de construction de la réalité sur les fondements de la morale et des valeurs islamiques doit s'appuyer sur une compréhension approfondie et complète des faits réels. Cet effort permettrait l'identification des causes ayant perturbé les fondements de l'éthique et incité l'homme à se cantonner à des domaines marginaux de l'activité humaine.

De plus, cette démarche devrait aussi permettre la mise au point de méthodes alternatives et de procédés innovants, fondés solidement sur des connaissances scientifiques liées à la réalité.

Sans renier les efforts authentiques, la diligence et l'évaluation des savants religieux à cet égard, nous soutenons que ni les juristes musulmans, ni les scientifiques proprement dits ne sauraient, à eux seuls, se prévaloir de détenir une connaissance exacte de la réalité ou d'assumer la responsabilité des réformes dans la société. Dès lors, aucune de ces deux

catégories ne devrait s'attribuer le privilège exclusif de détenir l'autorité d'innovation et d'interprétation jurisprudentielle liée à l'évaluation du réel, même si les savants religieux peuvent, dans une certaine mesure, assumer une telle autorité.

Ainsi s'explique la rencontre des scientifiques préoccupés par la réalité avec des spécialistes des textes religieux au sein des activités scientifiques organisées par le CILE.

Toutefois, tous ces chercheurs y avaient pris part non pas dans l'intention de procéder à une évaluation *stricto sensu* de la réalité, en se référant aux experts, en cherchant à savoir comment s'y adapter, et en émettant des jugements sur certains de ses aspects et manifestations dans le but de déclarer la réalité « licite » ou « illicite ». En effet, les événements du CILE favorisent plutôt l'initiation d'un dialogue ouvert entre les savants religieux et les professionnels spécialisés. Ces deux groupes peuvent discuter ensemble des meilleurs moyens pour engager des réformes radicales et recommander des solutions qui seraient à la fois inspirées des principes islamiques et corroborées par la connaissance scientifique.

Le travail conjoint des savants religieux et des hommes de science constitue un point de départ méthodologique fondamental pour l'innovation transformationnelle. Mais ce travail n'est pas la seule condition requise pour opérer une telle innovation qui reste fonction, en effet, de nombreux facteurs, dont la plupart touchent aux méthodes, théories et objectifs des sciences.

C'est ainsi que les méthodes scientifiques traditionnelles de la *sharī'a* n'excluent pas la mise en place et l'initiation du genre d'innovation souhaitée. Mais, dans le même temps, les sciences

modernes n'accordent pas une place de choix à la morale, étant donné que la préoccupation morale, pour elles, n'est pas une question fondamentale.

La question morale est plutôt placée en marge des préoccupations de la science et n'est évoquée qu'après la formation des disciplines scientifiques. Dans le droit fil de cette idée, il faudrait également soulever la question de la division des sciences, aussi bien religieuses que modernes, et leur tendance excessive à la spécialisation minutieuse, sans pour autant que les domaines de spécialité ne soient associés aux grandes questions revêtant une dimension universelle.

Indéniablement, ces cas de figure sont susceptibles d'entraver la communication entre scientifiques dans divers domaines et de torpiller leurs efforts pour développer une approche épistémologique leur permettant de mobiliser leurs connaissances pour promouvoir l'éthique.

Le défi à relever ne consistait donc pas uniquement à rassembler des hommes de sciences de spécialités et d'arrière-plans différents pour travailler ensemble et apporter leurs contributions. Le défi véritable consistait, par-dessus tout, à déstabiliser les zones de confort scientifiques de ces experts et les porter à aller au-delà des systèmes épistémologiques régissant leurs connaissances. Le but ultime de ce défi est de concevoir de nouveaux systèmes et de nouvelles méthodes permettant de déployer l'effort d'innovation souhaité.

Dans l'effort de développer des activités de recherche spécialisées pour faciliter et examiner la communication entre savants religieux et scientifiques, le CILE a organisé un séminaire fermé de trois jours en juin 2013 à la Cité de l'éducation de Doha,

afin d'examiner les défis contemporains et la relation entre la politique et l'éthique.

D'éminents savants, experts et intellectuels venus du monde entier et nantis de connaissances théoriques et d'une expérience professionnelle ont pris part au séminaire, tels que shaykh Yûsuf al-Qaradawi, Dr Hasan al-Turabi, Dr Tariq Ramadan, Dr Raja' Naji, M. l'Ambassadeur Ibrahim Rasul, Dr John Esposito, Dr Muhammad Hashim Kamali, Dr Abdul Majeed al-Najjar, Dr Jasir Awdah, et Dr Shawqi al-Azhar.

La modération du séminaire a été assurée par Dr Muhammad Mukhtar Al-Shanqiti.

Avant la tenue du séminaire, la direction du CILE avait demandé aux participants de porter les discussions sur les deux questions suivantes :

Qu'est-ce qu'un État démocratique dans le cadre de référence islamique ?

Quelles sont les limites éthiques à la liberté d'expression en islam ?

Le présent livret fait partie d'une série de publications qui mettent en lumière quelques-unes des recherches soumises aux séminaires organisés par CILE. Espérons que ces travaux de recherche puissent contribuer à achever notre projet d'innovation transformationnelle.

Chauki Lazhar,
Directeur adjoint CILE

NOTICE BIOGRAPHIQUE DES AUTEURS

Abdul Majeed Al-Najjar est né en Tunisie en 1945 ; il a obtenu un doctorat en religion et philosophie à l'université d'Al-Azhar, au Caire. Il a enseigné à l'université de Tunis, à l'université des sciences islamiques de l'Émir Abdelkader en Algérie, à l'université des Émirats Arabes Unis, ainsi qu'à l'université du Qatar. Il a en outre enseigné comme professeur invité dans plusieurs universités dans tout le monde arabe et musulman.

Il est membre du bureau des administrateurs et du bureau exécutif de l'Union internationale des savants musulmans. Il a publié plus de 35 ouvrages et nombre d'articles. Il a été membre de l'Assemblée Nationale constituante tunisienne et il a participé à établir les principes généraux de cette constitution au sein de cette commission.

John L. Esposito est professeur de religion, des affaires internationales et d'études islamiques. Il est le directeur fondateur du Centre du Prince Alwaleed bin Talal pour la compréhension entre chrétiens et musulmans à l'École Walsh du ministère des Affaires étrangères, à l'université Georgetown, à Washington DC. Il a écrit quarante-cinq ouvrages sur l'islam, l'islam politique de l'Afrique du Nord à l'Asie du Sud-Est, et

sur la religion et les affaires internationales, qui ont été traduits dans plus de 35 langues.

Ancien président de l'association des études du Moyen-Orient d'Amérique du Nord et du Conseil américain pour l'étude des sociétés islamiques, vice-président du Centre pour l'étude de l'islam et de la démocratie, et membre du Conseil des 100 leaders pour le Forum économique mondial, il est actuellement vice-président de l'Académie américaine de religion, membre du Réseau européen des experts sur la déradicalisation et membre du bureau du dialogue mondial C-1 et ambassadeur de l'Alliance des civilisations aux Nations Unies.

L'ÉTAT DÉMOCRATIQUE À CARACTÈRE ISLAMIQUE

Abdel Majid AL-NAJJAR

INTRODUCTION

La question de l'État démocratique a toujours été un sujet de controverse pour ceux qui s'intéressent aux affaires politiques dans le monde arabo-musulman. Avec l'avènement des révolutions du printemps arabe, l'étendue de cette controverse s'est élargie et son rythme s'est accéléré. Ce fait s'est surtout manifesté lorsque ces pays arabes se sont fixés la grande priorité d'établir de nouvelles constitutions reflétant les valeurs défendues au cours de leurs révolutions, surtout celles d'ordre politique. La forme du nouvel État et de son système politique capable d'atteindre l'objectif des révolutions a suscité énormément de controverses et des débats houleux.

Il y a presque une entente unanime à soutenir que l'État démocratique constitue la forme souhaitée du nouvel État à venir. Cette quasi-entente apparaît clairement à travers les projets de constitutions entrepris dans les pays du printemps arabe, où la forme civile de l'État est bien soulignée dans la composition du système politique.

Cependant, il semble que cette unanimité se soit établie autour du terme d'État démocratique plutôt que de son objet réel et, par conséquent, il faut s'attendre à ce que la description et la mise en œuvre de ce terme suscitent bon nombre de controverses. Ce désaccord escompté est appelé à s'intensifier entre les deux principaux acteurs de la scène politique, à savoir les

partis laïcs et les partis islamistes, qui ont chacun leurs propres parcours, autorités de référence et concepts concernant la définition de l'État démocratique.

En effet, un parti laïc peut être davantage capable de définir la réalité de l'État démocratique en fonction de sa propre vision, étant donné que ce terme est apparu il y a bien longtemps dans le contexte occidental avant de se développer au fil du temps. Pour les islamistes qui découvrent à peine ce domaine et ce terme, la situation est complètement différente. Ils n'ont donc pas eu assez de temps pour établir leur propre terminologie politique, d'autant plus que la jurisprudence politique elle-même n'a pas reçu l'intérêt qu'elle méritait en comparaison avec les autres domaines de jurisprudence.

Cette situation oblige les musulmans à affiner le sens véritable de ce terme particulier d'État démocratique qu'ils ont intégré dans leurs propositions de constitutions. Dans cette perspective, l'entente sur le terme d'État démocratique en soi peut conduire à un véritable accord qui se manifesterait aussi bien dans la terminologie que dans l'objet réel et la signification de ce terme. Par conséquent, une sorte de rapprochement mutuel est appelé à s'établir entre les deux groupes dans le but de maintenir l'unité nationale qui représente une garantie majeure susceptible d'aider à atteindre les objectifs de la révolution. Cet enjeu-là constitue l'objectif de notre exposé.

L'État démocratique : origines et évolution

L'Europe a connu des périodes d'oppression par l'Église au nom de la religion, avec la complicité de ceux qui sont engagés dans le pouvoir direct. Il a été prétendu que diriger les affaires du peuple est soumis à l'orientation divine pour laquelle les gens doivent se soumettre et à laquelle ils doivent obéir, en ce qui est connu sous le nom de « pouvoir théocratique ». Cette tyrannie ne se limitait pas à la politique mais englobait aussi l'univers intellectuel et culturel, puisque l'Église empêchait les scientifiques et les intellectuels de défendre des points de vue qui contredisaient les siens. Cette situation a conduit à une persécution à grande échelle des savants, allant jusqu'au meurtre, au cours d'événements historiques bien connus.

Pendant cette période de l'histoire, les Européens échangeaient des relations avec le monde islamique à travers l'Andalousie dans l'Ouest et la Sicile dans l'Est, aussi bien qu'à travers les Croisades. Dans le monde islamique, ils ont découvert la nature de l'État qui gérait les affaires du peuple et l'atmosphère de liberté dont les savants et les penseurs jouissaient.

La comparaison qu'ils faisaient entre cette atmosphère et leur propre situation en Europe a entraîné des répercussions profondes sur eux. Par conséquent, ils ont commencé à se révolter contre leur État, alors dominé par l'Église, à travers

un mouvement réformateur et éclairé mené par un groupe de philosophes qui a fini par déclencher une révolution contre la tyrannie de l'Église.

La révolution a éclaté dans bon nombre de régions européennes. La Révolution française était la plus connue d'entre tous les mouvements de changement. Elle a conduit à l'émergence d'une nouvelle forme d'État mettant fin à l'État théocratique et adoptant un système de gouvernement démocratique qui donne au peuple le droit de choisir son propre souverain ainsi que la politique du pouvoir. Cet État démocratique constituait l'option alternative pour remplacer l'État théocratique qui prédominait à cette époque-là.

En effet, le concept d'État démocratique s'est développé au fil du temps au milieu d'une accumulation d'expériences issues de certaines interactions sociales. Après s'être débarrassé de la forme de gouvernement théocratique et de l'inspiration divine des leaders religieux et après l'adoption du principe de volonté et de choix publics, le concept d'État démocratique a pris une autre dimension avec l'exclusion de toute intervention religieuse dans la gestion des affaires du pouvoir. De ce fait, l'État était dès lors gouverné par des lois positives qui n'ont rien à voir avec la religion.

Lorsque le monde musulman s'est réveillé de sa torpeur, il a découvert que l'État démocratique est devenu une réalité et une forme de pouvoir dominante due à la logique du pouvoir émanant du contrôle colonial. Par conséquent, cette idée d'État démocratique a fait son chemin dans le monde musulman et a prévalu au cours de générations successives, jusqu'à devenir une revendication publique soutenue par toutes les parties

prenantes de la scène politique. Bien que les islamistes aient encouragé et accepté la forme de l'État démocratique, le concept de civilité dans son acception islamique est quelque peu différent du même concept répandu dans la civilisation occidentale. Cette différence sémantique a suscité une grande confusion et une controverse entre les partis politiques dans les pays du printemps arabe. Par conséquent, nous nous devons d'être extrêmement vigilants et clairs en abordant la question de l'État démocratique et ses fondements d'un point de vue islamique pour éviter qu'elle ne soit confondue avec les caractéristiques occidentales de l'État démocratique qui en diffèrent en bon nombre d'aspects.

Les piliers de l'État démocratique du point de vue islamique

Bien que le terme « État démocratique » soit récemment introduit dans la culture politique islamique, il est devenu largement accepté et reconnu. Ce terme rejette deux formes particulières de l'État, à savoir, d'une part, l'État militaire dirigé par des commandants militaires qui définissent sa politique sans tenir compte de la volonté publique et, d'autre part, l'État théocratique dirigé par des leaders religieux qui gèrent ses affaires sur la base d'une inspiration et d'une orientation divines. Le concept d'État démocratique en Islam est fondé sur deux piliers essentiels : la citoyenneté d'une part, et le choix et la volonté du peuple d'autre part. Ce fait peut être déduit de certains textes établis et certains événements historiques advenus pendant la période des califes bien-guidés.

Premier pilier : la citoyenneté

Un État désigne un groupe d'individus vivant ensemble tout en maintenant des relations entre eux et avec leur souverain d'une manière qui leur permet de développer leur vie sociale. Toutes ces relations se fondent sur l'égalité dans l'appartenance à l'État qui se présente comme un objectif prioritaire basé sur une participation et une implication sociales et sur l'engagement des individus à assumer leurs obligations et leurs droits

sans aucune discrimination. Ce fait définit le sens fondamental de la citoyenneté.

Dans le cadre de l'établissement de l'État, l'Islam a adopté ce concept particulier de citoyenneté qui soutient l'égalité de tous les sujets de l'État sans aucune discrimination fondée sur quelque motif que ce soit. Cette égalité de fait ne concerne pas uniquement le gouvernant et les gouvernés, mais organise plutôt la relation établie entre les individus eux-mêmes. Ce fait est clairement établi dans bon nombre de textes, au premier rang desquels figurent le Document de Médine et le Sermon du Pèlerinage d'Adieu. Le premier représente le noyau qui sous-tend l'établissement concret de l'État islamique à Médine, tandis que le second constitue l'aboutissement du cadre théorique global, étant donné que le Pèlerinage d'Adieu a eu lieu avant le décès du prophète Muḥammad (ﷺ).

Nous faisons référence ici au fait que l'État que le Prophète a construit comme modèle exemplaire pour les futurs souverains était en effet un État démocratique théorique et pratique, comme les actions du Prophète l'ont démontré depuis les premiers temps de la révélation jusqu'à la fin de sa vie.

La citoyenneté dans le Document de Médine

L'ancien document communément appelé *La Constitution de Médine* démontre que l'État se tient à une distance égale de tous les individus en leur accordant des droits égaux et en exigeant d'eux les mêmes devoirs sans aucune discrimination sur la base de leur race, couleur de peau, religion, parenté, profession, richesse, etc. Tous les individus sont donc égaux dans leur appartenance à cet État.

Ce document a clairement établi le concept de citoyenneté en ce qu'il a unifié et rassemblé des hommes qui appartenaient à différentes tribus, religions et mouvances. Dans cette perspective, les tribus d'Aws et de Khazraj ainsi que les immigrants, les partisans (*anṣâr*), les musulmans et les juifs étaient tous membres de cette communauté et de cet État, partageant ensemble le droit de citoyenneté ainsi que tous les autres droits et obligations. Cette égalité dans la citoyenneté se manifestait sous diverses formes et aspects, tant matériels qu'immatériels.

Ce fait comprend l'égalité dans l'appartenance à la nation sans pour autant exclure aucune partie. Le Document disait que les juifs de la tribu des Banî 'Awf seraient traités comme faisant partie intégrante de la communauté des croyants. Le même traitement était réservé aux juifs des Banî an-Najjâr¹.

Il y avait également dans la Constitution de Médine une égalité devant un code de lois unifié, comme le démontrent ces lignes : « Quand vous vous disputez sur quoi que ce soit, l'affaire doit être portée à Allah et à Muḥammad (ﷺ). Ils [les hommes en désaccord] sont jugés par la même loi qui est celle d'Allah telle qu'elle a été révélée dans Son Livre et transmise par Son Messager. »

Il y a aussi une égalité concernant la liberté de croyance dans la mesure où « il n'y a nulle contrainte en religion ». Tout un chacun est libre de pratiquer ses rites propres et de gérer ses

1. Voir le document intégral dans l'ouvrage d'Ibn Hishâm, *As-Sîra*, 2/119. Les citations mentionnées ici sont extraites de *Wathîqat al-madîna : al-madmûn wa ad-dalâla* (*Le document de Médine : contenu et signification*), un ouvrage d'Ahmed Qaid, publié aux Éditions Kitâb al-Ummah, Qatar, 2006, vol. 110, p. 41.

propres affaires familiales à sa guise, dans la mesure où ses pratiques ne sont pas en contradiction avec l'intérêt général de la société. Le document dit : « Les juifs ont leur religion propre ainsi que les musulmans. Cela s'applique aussi aux hommes libres parmi les juifs. »

Par ailleurs, il y a aussi une égalité dans l'acquittement des obligations et des devoirs dans un souci de solidarité, que ceux-ci soient d'ordre financier ou remplis pour des fins de défense. Le document en question précise que « les parties prenantes engagées dans ce pacte sont tenues de s'entraider dans le cas d'une attaque sur Yathrib » ou bien encore : « Les juifs doivent payer (pour la guerre) tout comme les musulmans ».

Il y a aussi une égalité concernant les responsabilités externes vis-à-vis des autres peuples. Si l'État conclut un pacte avec une entité étrangère, tout le peuple de l'État doit le respecter. Le document dit : « Aucun non-croyant ne sera autorisé à soumettre la propriété de Quraysh (l'ennemi) à sa propre protection. La propriété de l'ennemi doit être restituée à l'État. Aucun non-croyant ne pourra intervenir en faveur d'un homme de Quraysh », étant donné que la tribu de Quraysh, qui a déclaré la guerre, représente l'ennemi. Le document précise également : « Il est interdit à un croyant qui accepte ce pacte et croit en Allah et au Dernier Jour de soutenir un transgresseur ou de lui offrir refuge. »

Exigée par la citoyenneté, l'égalité se présente comme le principe suprême qui doit régir la relation établie entre l'État et ses sujets. Certaines modifications sont possibles mais ne doivent pas affecter le but réel de l'égalité. À titre d'exemple, les obligations dont les individus s'acquittent vis-à-vis de l'État

peuvent varier d'une personne à l'autre : certains prendront part au service militaire tandis que d'autres en seront exempts en échange d'une certaine somme d'argent. Tel était le fondement de la *jizya*, autrement dit le tribut qui était versé à l'État au cours de certaines périodes de l'histoire par ceux qui étaient dispensés de participer à une activité militaire.

La citoyenneté dans le Pèlerinage d'Adieu

Si la citoyenneté signifie que l'État doit se tenir à égale distance de tous les individus, le sermon que le Prophète (ﷺ) a prononcé lors du Pèlerinage d'Adieu expose en détail les implications de ce sens particulier. Le Prophète s'est concentré sur le sens de justice et d'égalité, particulièrement en ce qui concerne les relations que les individus entretiennent entre eux et avec l'État.

Étant donné que le Messager d'Allah, en sa qualité de prophète et de chef d'État, a mis l'accent sur le principe d'égalité au cours d'un événement si magistral, il est très important pour nous de prendre conscience que la leçon que nous devons tirer de cette situation n'est pas uniquement d'ordre pédagogique et morale, mais aussi politique.

Cette leçon politique met en lumière la nature des rapports établis entre les pèlerins et l'État. Les pèlerins sont liés par une relation qui les rend égaux devant l'État en matière d'obligations et de droits. Par conséquent, tout ce que le Prophète (ﷺ) a dit et fait pendant ce pèlerinage fait partie de l'établissement prophétique de l'État que le Prophète lui-même a légué aux générations futures vers la fin de sa vie, tout comme il l'a fait lors de l'avènement de l'État islamique à travers la « Constitution

de Médine ». En conséquence, nous allons traiter les propos du Prophète (ﷺ) lors du Pèlerinage d'Adieu comme autant de déclarations sur l'établissement politique de l'État.

Cet établissement de l'État est fondé sur le principe de citoyenneté qui, à son tour, s'appuie sur la justice et l'égalité. Quand on réfléchit à ce qui a été dit et fait lors du Pèlerinage d'Adieu du Prophète (ﷺ), on se rend compte que chaque aspect de ce voyage comportait implicitement ou explicitement une certaine orientation, ainsi qu'une référence au principe de justice. Par conséquent, nous devons considérer ce voyage de pèlerinage comme une école qui enseigne la justice et l'égalité.

Le fait que cette école ait adopté diverses méthodes et démarches d'enseignement, y compris des moyens implicites et explicites, peut être un trait de la sagesse prophétique. Cette diversité d'approches prendrait en considération les diverses conditions des apprenants et inculque la valeur de justice dans les cœurs et les esprits des gens de manière à ce qu'elle devienne un lien qui les unit entre eux aussi bien qu'avec l'État.

En mettant l'accent sur la justice, cette école a abordé plusieurs questions, étant donné que le principe de justice est suffisamment large pour affecter un large éventail de comportements humains.

Le fait d'utiliser de multiples approches et d'aborder diverses questions pour établir le principe de justice est en phase avec la grande importance que le Prophète (ﷺ) a accordée à la justice pour maintenir l'ordre de l'État. Ce fait reflète par ailleurs la sagesse prophétique mise en œuvre pour la transmission du message islamique.

Par conséquent, quiconque voudrait découvrir le principe de justice à travers l'orientation dispensée par le Prophète (ﷺ) pendant le Pèlerinage d'Adieu se doit de le rechercher à travers les situations vécues au cours de ce voyage et ailleurs. Dans le même temps et comme le Prophète (ﷺ) le démontre, l'on se doit de prendre conscience que chaque aspect de la justice a des conséquences sociales profondes qui renforcent la société dans son pouvoir de maintenir la religion. Voici quelques exemples pour approfondir cette question.

a. Égalité dans l'habillement

L'égalité apparaît très clairement à travers le pèlerinage où tous les musulmans s'habillent d'une manière toute simple. Cette tenue particulière, dépourvue de toute forme d'ornementation et de pompe, supprime toutes les distinctions inutiles entre les hommes qui sont dues à la fortune, la position sociale, ou l'autorité. Les pèlerins estiment qu'ils sont tous égaux à travers leur statut unique qui ressemble bien aux conditions de la naissance et de la mort. Nul n'est supérieur aux autres en raison de ses vêtements élégants, du parfum cher qu'il porte, ou bien de son prestige. Il n'y a nul traitement de faveur pour quelqu'un aux dépens des autres. C'est une leçon extrêmement pratique et porteuse de répercussions profondes sur les gens dans la mesure où la vaste multitude de pèlerins est perçue sans aucune discrimination.

Cette grande scène pédagogique fournit tous les ans au peuple une leçon de justice et d'égalité. Toutefois, l'événement du Pèlerinage d'Adieu en soi a dispensé cette leçon de la meilleure façon possible, étant donné que l'enseignant était présent en personne sur le terrain, contrairement aux saisons de pèlerinage

ultérieures où seuls demeuraient ses enseignements. La présence du Prophète (ﷺ) lors du Pèlerinage d'Adieu a eu un impact profond sur les musulmans et son discours les a extrêmement affectés. En effet, cet impact ne se limite pas à ceux qui ont pris part à l'événement du Pèlerinage d'Adieu. Il affecte aussi quiconque médite sur ce voyage de pèlerinage et se rappelle la scène du Prophète (ﷺ) haranguant la foule qui l'écoute attentivement et pleinement. Le pèlerin qui se souvient de cette scène a l'impression qu'il se trouve sur le terrain et écoute les paroles du Prophète (ﷺ) tout comme ses coreligionnaires présents sur place qui sont unis, sans être différents les uns des autres par aucun critère autre que la piété et les bonnes œuvres.

En effet, le principe de justice et d'égalité représente l'une des valeurs sociales et politiques les plus nobles en islam. Tout musulman doit vivre en accord avec ces valeurs. Il doit les porter dans sa conscience et en faire une partie intégrante de sa foi. Ces valeurs apparaissent dans les comportements lorsque l'âme humaine les assimile.

La scène de pèlerinage en général est portée par l'impression d'égalité et d'absence de toute distinction et, en outre, le Pèlerinage d'Adieu en soi est un événement particulier caractérisé par la présence du Prophète (ﷺ) lui-même.

Cette scène constitue une leçon efficace d'éducation sociale et politique et une formation nourrissante fondée sur les valeurs de justice et d'égalité. Cette formation peut effectivement contribuer à établir une société pleinement fondée sur la justice.

Étant donné que le Prophète (ﷺ) était chef d'État, il était possible que cette scène du Pèlerinage d'Adieu véhiculât certaines valeurs politiques, notamment le principe d'égalité

dans la citoyenneté. Le symbolisme que représente l'égalité en tant qu'abandon de tout ce qui distingue les pèlerins signifie que tous les sujets de l'État sont égaux et ne souffrent aucune discrimination quant à leurs droits et obligations. En ce sens, l'aspect rituel du pèlerinage croise l'élément civil d'égalité dans le but d'établir la culture de la citoyenneté.

b. Égalité dans la fraternité

L'égalité dans la fraternité est la première manifestation d'égalité entre les membres de la communauté musulmane. Le rapport fraternel entre individus constitue une relation d'égalité qui ressemble à celle qui lie les frères et sœurs à leurs parents. Les sentiments réciproques entre deux frères de la communauté musulmane nourrissent le concept d'égalité en droits et en obligations et les portent à croire que personne n'est supérieur aux autres. S'il y avait quelque sentiment de supériorité que ce soit dû à des raisons financières, sociales, ou ethniques, la situation aurait été complètement différente. Dans cette situation, l'homme supérieur aurait davantage de droits et moins d'obligations comme dans un cas de discrimination fondée sur la caste.

De plus, le Pèlerinage d'Adieu a posé le principe de fraternité comme l'une des valeurs et l'un des principes fondamentaux de la société musulmane. Le Prophète (ﷺ) a dit : « Le musulman est le frère de tout autre musulman et les musulmans constituent tous ensemble une seule et même fratrie. Pour un musulman, aucun bien appartenant à un coreligionnaire ne doit être considéré comme légitime à posséder à moins qu'il ne soit offert à lui gracieusement et volontairement. »²

2. Al-Ḥakim, *Al-Mustadrak*, Livre du Savoir.

Cette fraternité représente un lien qui unit les musulmans et un sentiment commun que tout un chacun partage avec les autres. Il s'agit d'un sentiment personnel qui a des dimensions collectives dans les rapports que les gens entretiennent entre eux et avec leurs dirigeants.

Ce sentiment réciproque a un impact profond sur la structure sociale, dans la mesure où il donne une dimension émotive aux rapports entre les gens, qui se traduit en certains actes de solidarité, d'altruisme et de bienveillance. Par conséquent, ce sentiment libère les gens de la notion, assez limitée, d'intérêt matériel réciproque. Le lien de fraternité est soutenu et consolidé par cette dimension de justice et d'égalité qui exige une forme d'interaction, de solidarité et de compassion mutuelles. Ce fait supprime également tout sentiment de supériorité sur les autres et tous sentiments identiques que certaines personnes peuvent éprouver quand la fraternité n'est pas fondée sur l'égalité.

Il convient de noter ici que cette fraternité fondée sur l'égalité ne donne pas aux gens le droit de prendre possession des biens d'autrui sans leur consentement explicite, sous couvert de fraternité. L'égalité est un moyen de protection contre tout acte de violation de propriété tout en ayant des effets constructifs qui se traduisent en une solidarité, une clémence et un don volontaire d'argent. Ce fait est corroboré par l'orientation prophétique qui soutient que pour un musulman « aucun bien appartenant à un coreligionnaire ne doit être considéré comme légitime à posséder à moins qu'il ne soit offert à lui gracieusement et volontairement ». Lorsqu'un dirigeant politique de l'État islamique met l'accent sur cette orientation particulière, celle-ci prend d'autres dimensions en termes de citoyenneté

qui sont, à proprement parler, les dimensions fondatrices de l'État démocratique.

c. Égalité en droits et en obligations

L'égalité en termes de droits et d'obligations constitue l'un des piliers les plus solides de l'État démocratique. Ce fait signifie que tous les hommes appartenant à une société sont égaux quant à leurs obligations vis-à-vis de l'État et à leurs droits propres. Ni une personne ni aucune classe sociale n'est autorisée à jouir plus que les autres de certains droits ou à assumer moins d'obligations vis-à-vis de l'État. Par conséquent, le Pèlerinage d'Adieu s'est considérablement concentré sur cette question particulière qui pose le principe de justice et d'égalité en droits et en obligations comme le pilier fondateur de l'État démocratique selon la perspective de l'islam.

Dans le cadre de l'établissement des principes de justice, le Pèlerinage d'Adieu a mis l'accent sur l'égalité de tous les individus de la société devant l'inviolabilité du sang, de l'argent et de l'honneur, considérant ceux-ci comme les piliers essentiels pour l'établissement de l'État. Tous les individus qui appartiennent à la communauté islamique sont égaux entre eux quant à la protection de leur sang, leur argent et leur honneur. Tout un chacun a un droit garanti d'avoir sa propre vie, son argent et son honneur protégés. Répétons-le encore une fois : il est du devoir de tout individu appartenant à la communauté islamique de protéger le sang, l'argent et l'honneur des gens sans distinction aucune entre les forts et les faibles, les riches et les pauvres, les dignes et les indignes, les noirs et les blancs, dans la mesure où ces droits et ces obligations sont également partagés.

Le sermon prophétique prononcé lors du Pèlerinage d'Adieu a mis en lumière toutes ces définitions qui ont constitué les traits les plus marquants du discours. [Le juriste Al-Bukhârî a rapporté les faits suivants :]

« Le Prophète (ﷺ) s'est adressé aux foules de pèlerins en leur disant : "Quel mois sommes-nous ?" Nous avons alors répondu "Allah et Son Messager connaissent la réponse mieux que quiconque." Le Prophète (ﷺ) est alors resté silencieux pendant quelque temps jusqu'à ce que l'on ait cru qu'il entendait donner au mois un nom différent de son nom réel. »

« Le Prophète (ﷺ) [poursuit Al-Bukhârî] a ensuite demandé : "Ne sommes-nous pas au mois de Dhûl-Hijja ?" Nous avons alors répondu par l'affirmative. Le Prophète (ﷺ) a ensuite demandé : "Dans quelle ville sommes-nous ?" Nous avons alors répondu : "Allah et Son Messager connaissent la réponse mieux que quiconque." Le Prophète (ﷺ) est resté silencieux pendant quelque temps jusqu'à ce que l'on ait cru qu'il entendait donner à la ville un nom différent de son nom réel. Le Prophète (ﷺ) a ensuite demandé : "Ne sommes-nous pas à Al-Balda [La Mecque] ?" Nous avons alors répondu : "Certes." Ensuite, le Prophète (ﷺ) a posé cette question : "Quel jour sommes-nous ?" Nous avons alors répondu : "Allah et Son Messager (ﷺ) connaissent la réponse mieux que quiconque." Le Prophète (ﷺ) est resté silencieux pendant quelque temps jusqu'à ce que l'on ait cru qu'il entendait donner à ce jour particulier un nom différent de son nom réel. Le Prophète a continué : "Ne sommes-nous pas le jour d'An-Nahr (le sacrifice) ?" Nous avons alors répondu par l'affirmative. Là-dessus, le Prophète (ﷺ) a dit : "Votre sang, vos biens, et votre honneur sont inviolables tout comme ce jour qui est le vôtre dans

cette ville qui est la vôtre et ce mois qui est le vôtre. Vous allez bientôt rencontrer votre Seigneur et Il vous demandera des comptes sur vos actes. Ne retournez donc pas à la mécréance après mon départ en vous entretuant. Regardez bien ! Que celui qui est présent ici transmette (ce message) à celui qui est absent, car ceux à qui un message est transmis ont une mémoire plus fidèle qu'une personne qui ne fait que l'entendre." Le Prophète (ﷺ) a ajouté : "Est-ce que je vous ai bien transmis le message ? Regardez bien ! Est-ce que je vous ai bien transmis les Commandements (d'Allah) ?" Nous avons répondu sur un ton de soumission en disant : "Oui." Le Prophète a alors dit : "Ô Allah ! Sois Témoin de ce fait !" »³

Ce discours n'a pas établi de discriminations quant au sang, à l'argent et à l'honneur des musulmans dans la mesure où il s'est adressé à eux tous d'une manière égale. Par conséquent, tout musulman de quelque classe sociale qu'il soit doit être à pied d'égalité avec tous les autres (musulmans) et dans tous les lieux saints. Ce fait a également été démontré dans un autre hadith [communication orale du Prophète] où le Prophète (ﷺ) a dit : « La main des musulmans vient au-dessus des autres. Leur sang et leur richesse sont égaux en termes de valeur. [L'asile accordé] par le plus humble d'entre eux s'applique aux musulmans. Les musulmans restituent (les butins de guerre) à leurs coreligionnaires les plus éloignés. »⁴

Cette reconnaissance prophétique de l'égalité des droits des musulmans s'est accompagnée d'une certaine emphase rhétorique,

3. Al-Bukhârî, Livre d'Al-Maghazî, chapitre *Hajjat al-wada'* (Le Pèlerinage d'Adieu).

4. Ibn Mâja, *Livre du Diyât*.

ce qui indique que le noble Prophète (ﷺ) a prêté une attention toute particulière à une telle question. Cette emphase comprend un style s'appuyant sur un style interrogatoire qui prête attention à la sainteté des lieux et du temps. De plus, le style en soi s'attache à faire des gens aussi bien que d'Allah le Tout-Puissant les témoins d'une telle proclamation. Cela est en soi un signe porteur d'une grande signification.

Si la justice, en matière de droits et d'obligations, est érigée en principe impératif au niveau de la foi, elle doit être mise en œuvre dans la vie réelle à travers des règles légales. Il s'ensuit que la justice peut être établie quand les règles de loi sont appliquées d'une manière égale sur tous, sans distinction aucune. Bon nombre d'individus croient en la justice en tant que valeur théorique. Par conséquent, ils font preuve de favoritisme quand ils mettent en œuvre la justice lorsqu'ils ont affaire à un parent ou à un homme riche.

Une autre leçon prophétique est donc à relever dans le sermon du Pèlerinage d'Adieu où l'accent est mis sur les moyens d'éviter le favoritisme. Le Prophète (ﷺ) a dit : « Toute obligation usuraire datant de la période préislamique a été supprimée. Vous devez posséder votre propre capital de fonds. Vous n'infligerez aucune injustice aux autres et vous ne souffrirez d'aucune injustice des autres. Tous les droits (à la vengeance) découlant des homicides de la période préislamique sont désormais annulés et les premiers que j'abolis sont ceux qui découlent du meurtre de Rabi'a ibn Al-Ḥarīth qui a été allaité auprès de la tribu de Banū Layth et qui a été tué par Hudayl. »⁵

5. Tirmidhī, *Livre sur l'Exégèse du Coran. À propos du Prophète*, Chapitre *Autour de la Sourate d'At-Tawba*.

Il s'agit là d'une leçon pratique d'égalité et de justice en termes de droits et d'obligations sans faire preuve de favoritisme à l'égard des proches ou des dirigeants et de leur suite. Par conséquent, le Prophète (ﷺ) a commencé par administrer la justice sur lui-même, en tant que chef d'État, et sur la famille de 'Abd al-Muṭṭalib. Dans cette leçon, les discours aussi bien que les actions se sont clairement manifestés. En effet, la justice sociale prescrite dans notre religion ne se réduit pas à l'égalité entre les gens quant à leurs droits et obligations à l'échelle d'une seule génération. Elle s'étend pour inclure la justice entre générations successives où chaque génération doit traiter d'une manière juste les générations futures. Le Prophète (ﷺ) a expliqué ce fait au cours du Pèlerinage d'Adieu en mettant l'accent sur l'exemple de la répartition de l'héritage entre les héritiers présents et leurs successeurs, de manière à ce que les premiers ne s'emparent pas seuls de tout l'héritage et ignorent les héritiers à venir.

Pendant le Pèlerinage d'Adieu, l'un des compagnons du Prophète (ﷺ) lui a dit : « Vous voyez bien à quel point je suis malade. J'ai beaucoup de biens, mais je n'ai aucun héritier à l'exception de ma fille. Puis-je offrir les deux-tiers de mes biens aux œuvres de charité ? » Le Prophète (ﷺ) a rétorqué « Non. » Le Compagnon lui a alors demandé : « Puis-je offrir la moitié de mes biens à ces œuvres ? » Le Prophète (ﷺ) a aussi répondu par la négative. Puis le Compagnon a dit : « Alors un tiers de mes biens ? » Le Prophète a alors répondu : « Un tiers, c'est déjà beaucoup. Il vaut mieux laisser vos héritiers dans un état de richesse après votre départ, plutôt que dans un état de pauvreté et suppliant les autres pour recevoir des dons. »⁶

6. Rapporté par Al-Bukhârî, Livre d'*Al-Maghâzî*.

Cette leçon, qui met en lumière la justice entre générations, ne se réduit pas à l'héritage et peut être mise en œuvre dans d'autres domaines. C'est pour cette raison que [le calife] 'Umar [Ibn al-Khaṭṭāb], qu'Allah soit Satisfait de lui, n'a pas accepté de répartir le territoire de Sawwad en Irak entre ses soldats, en disant : « Que laissera-t-on alors aux musulmans qui viendront après vous ? »

La justice telle qu'elle est établie dans la *sharī'a* islamique affecte tout le monde. Mais elle est bien soulignée dans le cas des personnes faibles, étant donné que leur faiblesse peut les empêcher d'obtenir leurs droits ou peut tenter les autres d'enfreindre leurs propres droits. Le Pèlerinage d'Adieu souligne bien cette situation tout en mettant en garde les musulmans contre elle. Dans son discours, le Prophète (ﷺ) conseille de bien traiter les femmes et souligne que leurs droits doivent être pleinement respectés : « Traitez les femmes avec bonté. Elles sont semblables à des prisonnières captives entre vos mains. Vous ne leur devez rien d'autre... Leur droit consiste à ce que vous les traitiez convenablement en matière d'alimentation et d'habillement »⁷, a-t-il dit. À la lumière de cette leçon sur le comportement juste avec les femmes qui sont maltraitées par beaucoup de gens, on peut soutenir que l'accent mis sur la justice peut être appliqué au traitement réservé à toutes les personnes faibles, de façon à ce que nous puissions les protéger de toute atteinte portée à leurs droits.

Le sens du concept d'injustice, qu'elle soit infligée par soi ou par les autres, comprend toute atteinte portée contre l'un de

7. Tirmidhî, *Livre sur l'Exégèse du Coran. À propos du Prophète*, Chapitre Autour de la Sourate d'At-Tawba.

ces droits ou tout manquement à l'une de ces obligations. L'injustice est l'antipode de la justice. En effet, le Sermon d'Adieu ne s'est pas concentré uniquement sur la justice. Il a élargi l'étendue de la justice à travers diverses proclamations rhétoriques et politiques pour mettre en garde contre l'injustice et les moyens qui y mènent, selon un hadith du Prophète (ﷺ) qui bannit l'injustice sur le plan financier. Le Prophète a dit : « N'agissez jamais d'une façon injuste ! N'agissez jamais d'une façon injuste ! N'agissez jamais d'une façon injuste ! Il est interdit de saisir illégalement la richesse de votre frère. »⁸ Dans un autre hadith, le Prophète (ﷺ) a banni tout acte d'injustice impliquant un meurtre : « Ne retournez donc pas à la mécréance après mon départ en vous entretenant. »⁹

Il n'est pas donc étrange que le Prophète (ﷺ) accorde une grande attention lors du Pèlerinage d'Adieu à la justice et à l'égalité et exhorte les musulmans à s'abstenir de tout acte d'injustice et de favoritisme. La justice constitue le fondement de base de la communauté et la principale raison de la stabilité de tout État, tandis que l'injustice constitue la principale raison de la corruption de la société et de l'État, comme Ibn Khaldûn l'a clairement souligné.

d. L'égalité en termes d'opportunités équitables

La justice est compromise en raison de l'absence du principe d'opportunités équitables. Tout le monde doit être traité d'une façon égale sans entraves dues à des obstacles artificiels, des préjugés ou des préférences. D'habitude, nous tombons sur des cas d'injustice et de discrimination entre individus pour

8. Voir note infra-paginale n° 2 plus haut.

9. Al-Bukhârî, *Livre d'Al-Maghâzî*.

des considérations arbitraires ou impertinentes, telles que les circonstances liées à la naissance, à la fortune, à l'éducation, et des liens d'amitié avec une personne, quelle qu'elle soit, en position de pouvoir.

Dans ces cas-là, le favoritisme joue un grand rôle en permettant de faire des dons indus, de priver ceux qui vivent dans le besoin, de faciliter la vie des proches et de la rendre compliquée pour les autres, de favoriser les personnes non qualifiées et d'exclure les personnes qualifiées. Par conséquent, l'égalité en termes d'opportunités équitables fait défaut, ce qui constitue une lacune dans la structure de la justice sociale et politique.

Le Pèlerinage d'Adieu reflète la valeur des opportunités équitables entre musulmans à travers la façon avec laquelle le Prophète (ﷺ) a facilité l'exercice des rituels pour tout le monde. Il a été rapporté que le Prophète (ﷺ) « était en train de prononcer un discours sur le Jour du Sacrifice quand un homme parmi la foule s'est levé pour dire : "J'ai cru que je devais faire ceci avant cela." Puis un autre homme a dit : "J'ai cru que je devais faire ceci avant cela. Je me suis coupé les cheveux avant de faire le sacrifice ou j'ai dû faire un sacrifice avant de jeter les pierres et de faire des choses pareilles." Le Prophète (ﷺ) a alors répondu : "Il n'y a aucun mal ! Allez-y et faites (ce que vous avez manqué de faire)." »¹⁰

Dans cette attitude de facilitation, tous les gens sont égaux. Il n'y a pas de différence entre celui qui est capable d'offrir une compensation financière et celui qui ne l'est pas. Il n'y a pas de différence entre celui qui est riche et celui qui ne l'est pas, étant donné que l'assertion « Il n'y a aucun mal ! Allez-y

10. Al-Bukhârî, *Livre d'Al-Hajj*, Chapitre *Al-Futyyah fi ad-dabba*.

et faites » accorde l'opportunité d'agir à tout le monde. Cette égalité, qui est une leçon prophétique en termes de rituels culturels, peut être érigée en un principe applicable dans tous les domaines de la vie.

Par conséquent, tous les individus qui font partie de la société islamique doivent être égaux face aux opportunités susceptibles de leur assurer des avantages matériels ou moraux. Ils doivent être traités d'une manière égale sans aucune considération autre que la citoyenneté.

e. L'égalité face à la responsabilité

La justice politique ne consiste pas uniquement à accorder les droits à ceux qui méritent d'en être les titulaires. Elle comprend également l'égalité dans la prise des responsabilités. Dans la société islamique, les gens ne sont pas organisés en castes où certains sont tenus responsables vis-à-vis de la communauté et de ses questions majeures tandis que d'autres sont dispensés de ce rôle pour une raison ou une autre. Bien au contraire, ils assument tous cette responsabilité. Il est demandé d'exiger d'eux d'assumer la même responsabilité en fonction des moyens de tout un chacun. Le hadith suivant va probablement dans ce sens particulier, le Prophète (ﷺ) a dit : « Vous êtes tous des gardiens et vous êtes responsables de vos sujets. Le dirigeant est un gardien et il est responsable de ses sujets. L'homme est le gardien de sa famille. La femme est gardienne dans la maison de son mari ; elle est responsable des différentes pièces de la maison. Vous êtes donc tous des gardiens et vous êtes responsables de vos sujets. »¹¹ La responsabilité sociale est une

11. Al-Bukhârî, *Livre d'Al-'Itq*, Chapitre *Al 'abd ra'î fi mal sayidihî* (*L'esclave est un berger qui garde la fortune de son maître*).

responsabilité commune et partagée par tous les individus de la société.

Le Pèlerinage d'Adieu a souligné le concept d'égalité face à la responsabilité lorsque le Prophète (ﷺ) était en train d'enseigner aux gens le principal fondement et les lois universelles de l'islam. Dans ses paroles, il a appelé tous les gens présents à assumer la responsabilité de transmettre ses enseignements à tous les musulmans qui ne sont pas là avec eux. Après chaque leçon, le Prophète (ﷺ) avait l'habitude de dire aux gens : « Que ceux qui sont présents transmettent la parole à ceux qui sont absents, étant donné que celui qui reçoit une parole qui lui est adressée la comprend mieux que celui qui l'entend (en premier lieu). »¹² Par conséquent, tous les pèlerins présents devaient assumer la responsabilité sociale et religieuse de transmettre le message. Le Prophète (ﷺ) n'a pas assigné cette tâche à une catégorie particulière de la communauté, telle que celle des plus intelligents ou des plus forts. C'est une responsabilité que tout le monde doit assumer de manière égale.

Cette égalité dans la prise en charge de proclamer la bonne parole peut être appliquée à toute forme de responsabilité, comme l'indique le hadith cité plus haut. Ce fait implique les responsabilités d'enjoindre le bien, bannir le mal, promouvoir l'islam ainsi que la *da'wa* (l'appel à l'islam) partout dans le monde, et conseiller, prêcher et orienter, entre autres responsabilités de la même veine. Il est exigé du musulman, en tant que citoyen, d'assumer de telles responsabilités. Il ne s'agit pas d'une question confiée à une classe ou à une catégorie de personnes spécifiques, comme dans certaines religions qui

12 Al-Bukhârî, *Livre d'Al-Maghâzî*.

limitent la responsabilité à la classe du clergé. L'égalité dans un tel contexte de responsabilité est une question définie par la religion, comme le sermon du Pèlerinage d'Adieu l'a souligné. Néanmoins, il s'agit d'une égalité par défaut puisqu'elle exige une certaine compétence et une préparation qui varient en fonction des aptitudes de chaque musulman. Cela n'affecte pas l'origine de la défaillance et la législation. Tous les gens sont égaux, autant que possible, dans la prise en charge [des bonnes paroles], mais cette égalité est aussi fonction des aptitudes de tout un chacun. Le principe de justice et d'égalité entre tous les gens dans leur relation avec l'État et vice-versa est l'un des principaux piliers sur lesquels l'État démocratique est fondé, selon le point de vue islamique. Par conséquent, le Pèlerinage d'Adieu a représenté pour le Prophète (ﷺ) la meilleure occasion possible pour expliquer le caractère éthique, religieux et politique de l'État qu'il a prêché tout au long de sa vie. Ce sujet a été le principal thème des discours prophétiques adressés aux larges foules de gens.

Second pilier : la volonté populaire

Le concept d'État démocratique ne peut se matérialiser que si le mode de vie, les décisions, les projets, ainsi que les propres gestionnaires de cet État s'appuient sur la volonté populaire. Par conséquent, les citoyens se sont vus accorder le droit de décider de toutes ces questions en prenant appui sur leur propre volonté libre. Néanmoins, l'exploitation d'une telle volonté de manière à profiter à une catégorie sociale spécifique pave la voie à la création d'un État militaire, théocratique ou impérial. Dans tous ces cas de circonstances, un régime autoritaire plutôt que citoyen sera appelé à prévaloir.

D'un point de vue islamique, un État doit être établi uniquement sur le principe de volonté populaire. Les citoyens d'un État musulman doivent être libres de choisir le genre de mode de vie qu'ils souhaitent adopter et ils doivent informer le souverain de leur choix, de manière à ce qu'il puisse les aider à le mettre en œuvre en tant que représentant ou représentant adjoint de l'État. Par conséquent, c'est le choix des citoyens plutôt que celui du souverain qui doit être mis en œuvre. Lorsqu'un souverain manque de s'acquitter des conditions préalablement requises à son mandat de représentation, l'État musulman doit se réserver le droit de l'écarter du pouvoir et de le remplacer par un autre.

Le principe de volonté populaire constitue l'un des piliers fondamentaux sur lesquels l'État démocratique est construit. Ce principe a été étayé par des textes sacrés discutant des questions qui se rapportent à des affaires gouvernementales. Ces textes ne s'adressent pas uniquement au souverain musulman, mais aussi à tous les membres de la communauté musulmane, même pour certaines questions à propos desquelles il semblerait que le souverain musulman doive assumer une responsabilité directe. Prenons à titre d'exemple ce verset coranique : ❖ *Certes, Allah vous commande de rendre les dépôts à leurs ayants-droit et, quand vous jugez entre des gens, de juger avec équité.* ❖ [Coran 4/58] Dans un autre endroit du Coran, Dieu (qu'Il soit Exalté) dit : ❖ *Le voleur et la voleuse, à tous deux coupez la main, en punition de ce qu'ils se sont octroyés, et comme châtement de la part d'Allah. Allah est Puissant et Sage.* ❖ [Coran 5/38]

Bien que ces fonctions exécutives doivent être exercées par le souverain musulman, les ordres exprimés ici s'adressent à

l'ensemble des musulmans. Ce fait indique clairement que la nation musulmane a essentiellement le droit d'exercer son propre choix et que le souverain est uniquement autorisé à agir au nom de la nation pour la conduite de ses affaires.

La première expérience du système de gouvernement pendant le règne des califes bien-guidés a démontré que le principe de volonté populaire a été mis en œuvre avec succès. La gestion des affaires publiques courantes était basée sur le consensus général de communauté musulmane, soit directement soit par voie de recommandation. Pendant le règne du calife Abû Bakr, la décision de mener une guerre contre les apostats s'est appuyée sur l'accord unanime des musulmans. Tel était le cas également pour la question de la compilation du Coran en un seul ouvrage. La décision a été prise au lendemain de longues délibérations qui ont mené à l'approbation du choix fait par la communauté musulmane. De même, la nation musulmane avait le choix de nommer un représentant qui mettrait en œuvre les visions qu'elle avait approuvées auparavant. Les élections successives d'Abû Bakr, 'Umar, 'Uthmân et 'Alî au poste de calife démontrent clairement ce fait. Un serment d'allégeance aux quatre califes a été publiquement prêté après leurs nominations respectives par un groupe infime de musulmans.

Néanmoins, ce principe de volonté populaire reconnu en Islam allait bientôt essuyer un sérieux revers, après avoir été exploité au profit d'un souverain autoritaire lors de l'émergence de l'injuste système monarchique.

Les écarts observés par rapport aux comportements normaux et aux pratiques sont allés de pair avec une théorisation juridique erronée qui avait tendance, en général, à fournir des

justifications et des prétextes quant à la nouvelle réalité. Cette théorisation s'est avérée défectueuse dans la mesure où elle a négligé les principales sources textuelles et le précédent établi par les califes bien-guidés.

Par conséquent, cette théorisation a accordé aux souverains des pouvoirs leur permettant d'opprimer la nation et de priver ses membres du droit de conduire leurs affaires d'une manière qu'ils estiment convenable et de la liberté de nommer ceux qui vont diriger ces affaires.

Sous la jurisprudence politique islamique, la nation musulmane ne jouit pas d'une position de prestige quant à la liberté de choix et à l'exercice de l'autorité pour mettre en œuvre les options qu'elle considère convenables dans la mesure où un choix est facile à faire. Un large segment de la nation musulmane, si ce n'est le plus grand nombre des membres de cette nation, est privé de la liberté de choix et exclu du processus décisionnel.

Pire encore, ce segment de la nation est parfois traité d'une manière désobligeante et décrit en termes qui dénotent une sorte de bassesse, ce qui justifie le refus qui lui est fait du droit de faire des choix. Parmi les descriptions faites de cette catégorie de gens, on trouve des expressions telles que « le peuple ordinaire », « la racaille », « la populace », etc.

Il existe un chevauchement entre les textes divins établis et certains faits déjà approuvés au cours de certains précédents historiques et corroborés par bon nombre de documents attestés dans le cadre de la connaissance du système légal islamique. À la lumière de ce chevauchement, il serait utile de présenter le principe de volonté populaire comme étant l'un des piliers majeurs de l'État démocratique.

Cet exposé prend son sens si l'on effectue une comparaison entre ce principe d'une part, et les précédents historiques et autres autorisations juridiques d'autre part.

La comparaison doit suivre une approche critique mettant en lumière les imperfections des précédents historiques et des autorisations juridiques d'une part, et les points de vue pertinents qui correspondent aux sources textuelles principales, ainsi qu'au précédent des califes bien-guidés d'autre part. Nous devons mettre en œuvre cette approche autour de la question de la présidence de l'État.

Rôle de la volonté populaire dans le choix du président de l'État : examen du défaut

Le droit de la nation de choisir un président de l'État prend la priorité sur tous les autres droits qui ont trait au processus lié aux choix de décision. Néanmoins, les juristes politiques musulmans partagent l'opinion commune selon laquelle la majorité des musulmans ne sont pas autorisés à exercer ce droit. Ils prétendent qu'il n'est pas permis aux gens ordinaires de l'exercer et qu'un nombre réduit de musulmans – pouvant, dans certains cas, se limiter à une seule personne – sont autorisés à l'exercer. L'imam d'Al-Ḥaramayn, le grand gardien des Deux Sanctuaires Sacrés, soutient ce point de vue dans l'un de ses écrits comme suit : « Si l'unanimité n'est pas posée comme condition préalable pour l'exécution du contrat d'imam, il ne sera probablement pas exigé d'avoir un nombre précis de personnes pour proposer des candidats. Le fait est que le contrat d'imam entre en vigueur après la nomination et l'approbation d'un membre issu d'*ahl al-ḥal wa-l'aqd*, quel qu'il soit [c'est-à-dire un membre de la catégorie d'individus

compétents pour élire et détrôner un calife au nom de la communauté musulmane].¹³

La question de prêter un serment d'allégeance au souverain est déjà établie dans la jurisprudence du système légal islamique. Le contrat d'imam est conclu sur la base d'un consentement mutuel conclu entre l'imam élu et les « nominateurs » de candidats issus de la nation musulmane autour des droits et des devoirs corrélatifs du nominé et des « nominateurs ». Il a été prétendu que le serment d'allégeance connu sous le nom de *bay'a* a été prêté par l'ensemble de la nation musulmane, comme certains corpus juridiques l'indiquent. Néanmoins, un examen approfondi de la question montre que le concept de *bay'a* ne comporte absolument pas l'objectif principal de mettre en valeur le concept de volonté populaire. Cela est dû au fait que le prononcement de la *bay'a* est presque restreint à un groupe d'individus qui apportent un certain crédit à la personne nommée et, par conséquent, rend leur choix contraignant pour la nation musulmane.

Ce petit groupe d'individus devient la partie contractuelle réelle susceptible d'assigner la fonction présidentielle au président. Al-Mawardî a clarifié ce point de vue et la plupart des juristes politiques musulmans l'ont adopté. À propos de la catégorie d'*ahl al-ḥal wa-l 'aqd*, Al-Mawardî a noté : « S'il devient manifeste à *ahl al-ḥal wa-l 'aqd* qu'un groupe d'entre eux a été inspiré à travers la mise en œuvre du raisonnement juridique (*ijtihād*) pour la nomination d'un souverain particulier, ils peuvent alors se tourner vers la personne nommée pour

13. Al-Imam al-Ḥaramayn, *Al-irshād (L'Orientalion)*, p. 357, Mu'assasat al-Kutub ath-Thaqafiyya Press, Beyrouth, 1985.

lui soumettre la question [de sa candidature]. Si le nommé accepte l'offre, le groupe d'*ahl al-ḥal wa-l 'aqd* doit lui prêter serment d'allégeance. Cette allégeance entre alors en vigueur et devient contraignante pour tous les membres de la nation musulmane qui doivent dès lors faire preuve d'une obéissance totale pour [le nouveau] souverain. »¹⁴

Le fait que la nation musulmane ait été privée d'exercer son droit légitime de choisir un chef de l'État (ce qui est une question d'un intérêt majeur pour chaque membre de la nation) a fini par empêcher la nation d'exercer le droit de faire des choix libres sur des questions de moindre importance. Par conséquent, la nation musulmane a subi l'interdiction d'exprimer une opinion propre à travers laquelle elle peut exposer la vision qu'elle envisage sur les divers aspects de la vie. L'autorité d'exercer de tels droits a été transférée au président de l'État ou à une infime minorité de la communauté musulmane. Trois méthodes efficaces ont été intégrées dans le champ de jurisprudence politique en vue de restreindre l'étendue de l'autorité de la nation quant à l'exercice de sa volonté. Ces méthodes se présentent comme suit : *ahl al-ḥal wa-l 'aqd*, qui renvoie à ceux habilités à élire et à détronner un calife au nom de la communauté musulmane, *wilayat al-'ahd* qui désigne la convention sur la succession, et *ash-shawka*, qui désigne le pouvoir militaire.

a. *Ahl al-ḥal wa-l 'aqd*

Le processus de prise de décision incombe à un infime groupe de la nation musulmane connu sous le nom d'*ahl al-ḥal wa-l*

14. Al-Mawardī, *Al-Aḥkam al-sulṭaniyya* (Les règles de la gouvernance), p. 17, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah Press, Beyrouth, 2000.

‘aqd. Ce fait est devenu une règle établie dans la jurisprudence politique.

Le terme d'*ahl al-ḥal wa-l ‘aqd* est indéfinissable en soi et peut, dans certains cas, renvoyer à une seule personne comme l'imam d'Al-Ḥaramayn l'a indiqué dans son ouvrage *Al-Ghiyâthî (Le Sauveur des Nations)*. L'imam d'Al-Ḥaramayn a souligné que l'imamat devient valide et réel si une seule personne prête serment d'allégeance à l'imam. Toutefois, il a subordonné la validité de l'imamat au fait que l'électeur unique doit jouir d'une position d'influence parmi les siens et être capable de défendre et de protéger l'imam. À cet égard, il note dans son livre : « L'imamat devient valide et réel même si le serment d'allégeance est prêté par une seule personne issue d'un rang social élevé et connue pour avoir de nombreux disciples et partisans. Cette personne doit être également réputée pour avoir une obéissance totale de la part de sa communauté. Sa position d'influence doit garantir la réalisation des objectifs mentionnés plus haut [à savoir la défense et la protection de l'imam]. »¹⁵

Cette opinion a dominé la jurisprudence du système légal islamique pendant assez longtemps. Elle a été gravée dans les esprits comme étant une composante essentielle de la culture politique qui tend à aliéner la nation et à lui substituer le « soi-disant » système d'*ahl al-ḥal wa-l ‘aqd*, lequel peut se réduire à une seule personne.

Dans l'héritage juridique, il n'y a aucune mesure prévoyant que les membres d'*ahl al-ḥal wa-l ‘aqd* puissent servir de représentants ou de députés de la communauté musulmane

15. Al-Imam al-Ḥaramayn, *Al-Ghiyâthî (Le sauveur des Nations)*, p. 62.

et être considérés comme élus par la volonté libre des musulmans pour représenter la nation dans l'élection du président, qu'ils soient nombreux ou pas. La lecture que certains juristes politiques modernes font d'*ahl al-ḥal wa-l 'aqd* comme étant les représentants, les députés, ou les mandataires de tous les membres de la communauté musulmane doit être examinée attentivement, comme nous le préconisons.

Gardant présent à l'esprit que l'expression *ahl al-ḥal wa-l 'aqd* est uniquement utilisée pour faire allusion à un nombre réduit de membres de la communauté musulmane (qui peut se limiter à une seule personne), il convient de dire que ce concept de pouvoir particulier devient ambigu quant au nombre de personnes qui y sont impliquées et à la représentativité du peuple.

Ce fait soulève également des doutes à propos de ce concept qui a dû servir de mécanisme établi pour priver toute la communauté musulmane ou, du moins, un large groupe de cette communauté de son droit légitime de choisir le président de l'État.

La plupart des juristes politiques de l'Islam ont confirmé ce fait. Al-Mawardî, par exemple, a soutenu l'avis suivant concernant ceux qui sont habilités à mener à bien le contrat de l'imamat : « Seuls deux groupes doivent s'acquitter de la fonction de choisir un dirigeant : les électeurs (*ahl al-ikhtiyâr*), en charge de la décision de nommer un chef pour diriger la nation, et le groupe de candidats parmi lesquels un dirigeant est porté au pouvoir. Les autres membres de la nation ne doivent pas subir de reproches ou être tenus coupables s'ils retardent la nomination du nouveau dirigeant. »¹⁶

16. Al-Mawardî, *Al-Aḥkam al-sulṭaniyya* (Les règles de la gouvernance), p. 14.

S'exprimant sur la question, l'imam d'Al-Ḥaramayn tient un avis semblable dans ses écrits : « Nous détenons la preuve concluante que les femmes ne sont pas autorisées à élire un imam ou à lui prêter serment d'allégeance... Nous savons avec certitude que les femmes n'ont jamais été connues pour leur participation dans ce processus au cours de l'histoire... Les gens ordinaires qui ne sont pas considérés comme des savants religieux ou des hommes de perspicacité n'ont jamais joué un rôle actif dans cette affaire. De même, les personnes qui ont un statut de *dhimmî* ne participaient pas au processus d'installation au pouvoir des imams. »¹⁷

Venons-en à l'évaluation de l'institution d'*ahl al-ḥal wa-l 'aqd* et le rôle qu'elle est censée assumer dans le domaine de jurisprudence politique. Nous pouvons confirmer, à cet égard, que la jurisprudence politique a établi cette institution dans le but de dépouiller la communauté musulmane de son autorité quant à l'élaboration de ses visions propres et l'élection de la personne qui serait en charge de mettre en œuvre ces visions.

b. wilayat al-'ahd

Depuis les temps les plus anciens, la jurisprudence politique a reconnu la légitimité de l'imamat à travers une convention établie par l'imam qui investit un successeur de la fonction d'imam. Ce mécanisme a été adopté comme étant une méthode légitime alternative pour l'investiture d'un imam qui se superpose au choix fait par *ahl al-ḥal wa-l 'aqd*. Nous avons déduit ce fait d'un propos attribué à Al-Îjî qui a mis l'accent sur les méthodes par lesquelles l'imamat peut être légitime et efficace. À cet égard, Al-Îjî note dans l'un de ses écrits : « Il

17. Al-Imam al-Ḥaramayn, *Al-Ghiyâthî (Le sauveur des Nations)*, p. 62.

y a un consensus d'opinion parmi les savants religieux selon lequel l'imamat devient valide et réel sur la base d'une certaine preuve textuelle qui remonte au temps du Prophète ou bien sur la base d'une convention de succession établie par l'imam précédent. Il [l'imamat] est également établi lorsque le groupe d'*ahl al-ḥal wa-l 'aqd* prête un serment d'allégeance à l'imam. »¹⁸

Par conséquent, Al-Îjî a tiré la conclusion que *wilayat al-'ahd* est légitime grâce au consensus conclu entre les savants religieux et lui a donné priorité au détriment de l'allégeance prêtée par le groupe d'*ahl al-ḥal wa-l 'aqd*. Les propos d'Al-Îjî constituent une récapitulation des points de vue récurrents tenus par certains juristes politiques qui l'ont précédé, y compris Al-Mawardî qui a écrit : « Il y a un consensus général quant à la possibilité de valider la légitimité de l'imamat [d'un homme] sur la base d'une convention établie par l'imam précédent. »¹⁹ Cette question a été courante depuis l'avènement de la jurisprudence politique et certains juristes contemporains continuent de l'adopter.

Néanmoins, certains juristes ont adopté une attitude modérée concernant *wilayat al-'ahd* en vue de réduire, dans toute la mesure du possible, l'autorité excessive exercée sur le contrat d'imamat. La légitimité du contrat d'imamat, qui s'appuie sur le concept de *wilayat al-'ahd*, est subordonnée au fait que le groupe d'*ahl al-ḥal wa-l 'aqd* doit attester de son bien-fondé.

D'autres juristes ont interprété *wilayat al-'ahd* comme étant une simple proposition qui n'est pas susceptible de rendre le contrat d'imamat valide et réel. Le contrat d'imamat s'appuyant

18 Al-Îjî, *Al-Muwâfaqat*, 2/466, Buraq Press, Égypte, 1913.

19. Al-Mawardî, *Al-Aḥkam al-sulṭaniyya* (Les règles de la gouvernance), p. 21.

sur cette proposition ne deviendrait valide et réel, selon eux, qu'après l'obtention du consentement collectif des musulmans. C'est le point de vue exprimé par Al-Farra, qui a écrit : « Il est permis [à l'imam] de nommer quelqu'un qui lui est affilié à travers des relations de paternité et de filiation, à condition que l'aspirant à l'imamat possède des qualités d'imam. Cela est dû au fait que l'imamat en soi ne devient pas valide et réel suite à une telle nomination, mais devient réel grâce au consentement des musulmans. »²⁰

Toutefois, ce point de vue inscrit dans les corpus de jurisprudence politique a été négligé au profit de l'opinion affirmant que *wilayat al-'ahd* est totalement légitime et qu'il n'est pas nécessaire de rechercher le consentement de qui que ce soit autour d'elle. Al-Mawardî a clairement démontré ce fait dans son examen de l'exigence de rechercher le consentement du groupe d'*ahl al-ikhtiyâr* de manière à ce que *wilayat al-'ahd* puisse être valide et applicable.

Al-Mawardî a dit : « Certains savants religieux de Baṣra ont défendu le point de vue selon lequel donner priorité à la recherche du consentement d'*ahl al-ikhtiyâr* sur la *bay'a* [autrement dit l'allégeance faite par l'imam titulaire pour l'imam candidat] est en soi une exigence susceptible de rendre une telle *bay'a* contraignante pour la communauté musulmane. Comme la communauté musulmane est légitimement impliquée dans cette *bay'a*, l'allégeance en soi ne devient contraignante que si elle est approuvée par le groupe d'*ahl al-ikhtiyâr* issu de la communauté. Néanmoins, le point de vue juste consiste à

20. Abu Ya'la al-Farra, *Al-Aḥkam al-Sulṭaniyya*, p. 25, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah Press, Beyrouth, 2000.

dire qu'une telle *bay'a* est considérée comme valide et réelle et que la recherche du consentement évoqué plus haut n'est pas nécessaire. »²¹

Cette interprétation est devenue la plus célèbre des opinions émises dans la jurisprudence de la politique juridique concernant l'origine de l'approbation de type juridique. Après enquête approfondie, il apparaît clairement que la critique du jugement approuvant la légitimité de *wilayat al-'ahd* n'est pas émise contre l'essence de ce jugement, malgré la prévalence d'une opinion critiquant un tel jugement. Cette critique est plutôt portée sur des incidents particuliers qui ont marqué l'histoire de l'imamat pendant lesquels des contrats d'imam ont été conclus sans observer les exigences liées à l'imam titulaire de l'époque ou bien à l'imam potentiel.

Les propos cités plus haut de l'imam d'Al-Ḥaramayn qui a approuvé la légitimité de *wilayat al-'ahd* en tant que règle fondamentale ont clairement prouvé ce fait. L'imam d'Al-Ḥaramayn a également dit : « Je n'approuve guère l'observance de la pratique que certains califes ont mis en place pour assurer la transmission du califat à leurs fils. En effet, le principe du califat a été caractérisé par l'usage de la force et un renforcement du sens de supériorité, après le décès des quatre califes bien-guidés. Par conséquent, le droit [d'autres musulmans] d'assumer la fonction d'imam a été dénié et l'imamat a fini par s'appuyer sur le système injuste de monarchie. »²²

Lorsque l'on accorde uniquement au président de l'État le droit de choisir le futur président et de lui prêter un serment

21. Al-Mawardî, *Al-Aḥkam al-sulṭaniyya* (Les règles de la gouvernance), p. 21.

22. Al-Imam al-Ḥaramayn, *Al-Ghiyâthî* (Le sauveur des Nations), p. 124.

d'allégeance, nous pouvons en déduire que tous les membres de la communauté musulmane seraient privés d'un tel droit.

Analysons également la situation où le groupe d'*ahl al-ḥal wa-l 'aqd* n'est plus autorisé à témoigner de la validité d'un tel choix et lorsque son consentement n'est plus recherché, compte tenu de l'opinion prédominante. Nous considérons qu'une telle situation risque d'accentuer l'atteinte au droit de la communauté musulmane quant à la question de l'imamat, sur laquelle toutes les autres autorités exercées sur les autres aspects de la vie sont fondées. Cela paraît particulièrement vrai si l'on garde à l'esprit que tous les autres droits politiques dépendent du droit de choisir le futur imam.

c. La *shawka*

La *shawka* renvoie au pouvoir militaire à travers lequel l'autorité dominatrice est établie. Dans ce contexte, la *shawka* fait allusion à l'usage du pouvoir pour porter un nouvel imam dans sa fonction. De nombreux juristes ont adopté un tel mécanisme en tant que moyen pour faire perdre à la communauté musulmane le droit de choisir le président de l'État et de remplacer ce droit par un pouvoir militaire implacable. C'est à travers un tel mécanisme qu'une personne est investie de la fonction d'imam pour conduire les affaires de la communauté musulmane en s'appuyant sur l'usage de la force plutôt que sur la volonté populaire. L'imam d'Al-Ḥaramayn a fourni d'importants détails sur cette question.

Le mécanisme de la *shawka* en fonction duquel le président de l'État est nommé occupe une position remarquable dans la jurisprudence politique islamique. Il a été légalisé d'un point de vue islamique par une majorité de juristes politiques qui

approuvent le principe de *wilayat al-mutaghallib*, autrement dit l'imam qui a accédé au pouvoir par la force.

Ce mécanisme a été rendu légal plus tard dans l'histoire de la jurisprudence politique, étant donné qu'Al-Mawardî ne l'a pas discuté. La légalisation d'un tel type de *wilaya* devait être précédée par une distinction entre l'imam investi de pouvoir qui remplit les exigences de l'imamat et celui qui ne remplit aucune de ces exigences. Cette légalisation avait tendance, dans la plupart des cas, à approuver la prise de pouvoir par la force de l'imam après, plutôt qu'avant, qu'elle n'ait lieu. Malgré toutes ces considérations, l'installation au pouvoir du président de l'État de cette manière a été largement reconnue par la jurisprudence politique islamique comme étant un mécanisme légitime.

La légalisation du mécanisme de la *shawka* comme étant le fondement du contrat d'imamat prive la communauté musulmane de son droit de choisir, tout en accordant le même droit à l'imam qui a accédé au pouvoir par la force. Cette dépossession n'est pas uniquement susceptible de confisquer le droit de l'ensemble de la communauté musulmane dans la mesure où elle met fin également au rôle que le groupe d'*ahl al-ḥal wa-l-'aql* assume dans le contrat d'imamat. Par conséquent, la force militaire devient en charge de la nomination du nouvel imam.

L'imam an-Nawawî a exprimé ce point de vue dans ses écrits comme suit : « La troisième forme [du contrat d'imamat après les questions de l'élection et de la convention de succession] est liée à l'ascension au pouvoir à travers la soumission et l'usage de la force. Dans l'éventualité où quelqu'un se déclare imam, après la mort de l'imam en titre tout en remplissant les exigences

de la fonction, mais sans être nommé par l'imam précédent en tant que successeur et sans qu'un serment d'allégeance lui soit prêté alors qu'il exerce un pouvoir sur le peuple à travers la force et des soldats, son califat doit alors être confirmé. Néanmoins, si cette personne ne parvient pas à remplir les conditions d'imamat en se montrant impie ou ignorante, nous considérons que le plus juste des deux points de vue émis à cet égard est celui qui stipule que l'imamat doit être confirmé pour les raisons soulignées plus haut. »²³

Bien que cette confiscation du droit de la nation soit devenue monnaie courante en jurisprudence politique à une période ultérieure, il paraît que les premières graines de cette notion aient été déjà plantées par quelques juristes. À titre d'exemple, Abu Ya'la Al-Farra a cité « des points de vue attribués à l'imam Aḥmad soulignant qu'il [l'imamat] se confirme par l'acte de soumission et le pouvoir militaire et n'exige pas la conclusion du contrat d'imamat. » Al-Farra a également noté : « Selon le récit d'Abdus Ibn Malik Al-Aṭṭar, lorsque quiconque accédant au pouvoir par la pointe de l'épée devient calife, et se voit accorder le titre de Prince des Croyants, il serait illégal pour tout un chacun qui croit en Dieu et au Dernier Jour d'aller se coucher avant de reconnaître son califat, que ce calife soit un homme juste ou impie. »²⁴

Les trois mécanismes décrits plus haut pour nommer le président de l'État ont été récemment introduits dans le système légal islamique dans le but de restreindre les autorités de la

23. Moḥamed Amzayan, *Fī-l-Fiqh as-Siyâsi: muqâraba tarîkhiyya* (Sur la jurisprudence du politique : une approche historique), p. 162, Al-Najaḥ Press, Casablanca, 2001.

24. Al-Mawardî, *Al-Aḥkam al-sulṭaniyya* (Les règles de la gouvernance), p. 23.

nation quant au choix du modèle de vie envisagé et à l'élection du président de l'État qui représente la nation dans la mise en œuvre de ce choix.

Dans certains cas, les circonstances de la vie politique islamique ont forcé les juristes à émettre des fatwas (ou opinions légales) qui ont inéluctablement privé la nation de son droit de choisir. Malgré ce fait, ces fatwas circonstanciées se sont pour la plupart transformées en une législation juridique permanente qui n'est pas corroborée par des textes divins ou des précédents advenus à l'époque du califat bien-guidé.

De plus, cette législation ne se justifie pas par les conséquences pratiques qui découlent de la réalité ou de certaines circonstances changeantes au fil du temps. Par conséquent, il est devenu parfaitement clair que la question de l'imamat doit être révisée et discutée à l'aune des trois critères décrits plus haut.

La volonté populaire comme principe fondamental régissant la nomination d'un président

Si l'on se réfère aux textes divins, nous constatons que la nation islamique est autorisée à conduire ses propres affaires par elle-même. Ce fait apparaît clairement à travers l'obligation d'adopter le principe de consultation mutuelle. À cet égard, Dieu (qu'Il soit Exalté) a décrit ce principe en disant dans le Coran : ﴿ *Ceux qui répondent à l'appel de leur Seigneur, accomplissent la salât [prières], se consultent entre eux à propos de leurs affaires, [et] dépensent de ce que Nous leur attribuons.* ﴾ [Coran 42/38]

Vu que le choix d'un imam constitue l'un des événements les plus significatifs de la vie, la tenue de consultations mutuelles

autour de ce choix devient l'un des plus grands droits qui doivent être accordés à la nation musulmane. Cela est clairement prouvé par le fait que Dieu S'adresse inlassablement à la nation musulmane pour la pousser à prendre en main son destin, comme nous l'avons expliqué plus haut. La gestion réelle des affaires menée par le président de l'État est due au fait que la nation l'a autorisé à s'acquitter de cette mission précisément en sa qualité de représentant de la nation.

Il n'existe pas de texte coranique faisant allusion à un renvoi des autorités accordées à la nation à la catégorie d'*ahl al-ḥal wa-l 'aqd*. Il existe toutefois, à titre d'exception, certains cas où les gens qui appartiennent à cette catégorie agissent en tant que représentants de la nation autorisés par la volonté libre de la nation à exercer les autorités qui lui reviennent.

De plus, il n'existe pas de texte coranique faisant allusion à la légitimité de *wilayat al-'ahd* sans rechercher le témoignage et le consentement de la nation, tel que les prééminents points de vue tenus par les juristes politiques le confirment. Il n'existe pas non plus de texte coranique soulignant la légitimité de faire usage de la force pour assumer les fonctions de l'imamat, tel que ces mêmes juristes le confirment. Par ailleurs, il n'existe pas de texte prophétique justifiant la légitimité des mécanismes décrits plus haut qui confisquent la volonté collective de la nation.

Bien au contraire, la Sunna (tradition prophétique) a prouvé l'inverse. Prenons l'exemple de l'incident dit de la délégation envoyée par la tribu des Hawâzin. Dans cet incident, le Prophète (ﷺ) aurait arbitré l'affaire liée à la demande des Hawâzin de voir leurs prisonniers livrés à un groupe

d'individus particuliers, à savoir les chefs des Hawâzin. À ce sujet, Al-Bukhârî a dit dans l'un de ses écrits : « Le Prophète (ﷺ) a dit : « Nous ne savons pas qui d'entre vous est d'accord et qui ne l'est pas. Allez-y donc et faites en sorte que vos chefs nous envoient votre décision. » Alors les hommes sont partis et leurs chefs se sont adressés à eux avant de se rendre auprès du Messager d'Allah (ﷺ) et de le prévenir qu'ils ont tous convenu d'un commun accord (de libérer leurs prisonniers) avec plaisir et qu'ils ont accordé leur permission (que les prisonniers retournent vers les leurs). »²⁵

Le Prophète (ﷺ) a renvoyé l'affaire à la communauté musulmane pour que celle-ci puisse tenir des consultations à son propos. Il ne l'a pas renvoyée à une catégorie spécifique telle qu'*ahl al-ḥal wa-l 'aqd* ou autre. Par contre, durant l'ère du califat bien-guidé, de nombreux rapports ont établi que les affaires de la nation musulmane étaient renvoyées au califat lui-même pour une prise de décision finale à leur sujet.

Dans le domaine de jurisprudence politique, le principe de *wilayat al-'ahd* décrit plus haut est communément justifié par le fait que le calife Abû Bakr ait nommé 'Umar (que Dieu soit Satisfait des deux hommes) pour sa succession et que 'Umar, à son tour, a nommé six personnes pour le califat. Ces deux incidents ont été considérés comme relevant de la catégorie d'*ijma'* (consensus d'opinion) qui légitime une telle catégorie de *wilaya*.

Ce fait est dû à l'existence d'un accord unanime concernant cette affaire entre tous les compagnons du Prophète (ﷺ) parmi lesquels personne n'aurait tenu un point de vue contraire.

25. Al-Bukhârî dans son *Livre sur l'Autorisation*.

Al-Mawardî, entre autres savants religieux, a évoqué cet accord en ces termes : « Il existe un consensus d'opinion autour de la légalité de conclure le contrat d'imamat sur la base de la convention faite par l'imam précédent. Ce consensus est dû à deux raisons en conséquence desquelles les musulmans ont agi et qu'aucun d'entre eux n'aurait niées. La première raison est qu'Abû Bakr (que Dieu soit Satisfait de lui) a nommé 'Umar (que Dieu soit Satisfait de lui) pour lui succéder après sa mort. Par conséquent, les musulmans ont confirmé l'imamat de 'Umar sur la base de la convention conclue par Abû Bakr. La deuxième raison est que 'Umar a renvoyé l'affaire du califat devant un conseil consultatif puis tous les membres de la communauté musulmane ont approuvé cette décision²⁶.

Certains juristes politiques ont subordonné la possibilité de mettre en œuvre la *wilayat al-'ahd* à la présence d'une attestation jointe par crainte d'un conflit si jamais la décision de *wilayat al-'ahd* est revendiquée par plus d'une personne. D'autres juristes encore ont subordonné la possibilité d'appliquer *wilayat al-'ahd* à l'approbation du groupe d'*ahl al-ḥal wa-l 'aqd*, comme nous l'avons souligné plus haut. Néanmoins, pour autant que nous le sachions, il n'existe pas de preuves dans les livres décrivant le système légal islamique qui fassent allusion à *wilayat al-'ahd*. Il n'y a pas plus de preuves faisant allusion à la conclusion du contrat d'imamat par *ahl al-ḥal wa-l 'aqd* en tant que principe ou bien en approuvant *wilayat al-'ahd* en tant que proposition offerte à la nation par l'imam existant ou par *ahl al-ḥal wa-l 'aqd* ou en tant qu'attestation établie pour la personne proposée pour la fonction d'imam.

26. Al-Mawardî, *Al-Aḥkam al-sulṭaniyya* (Les règles de la gouvernance), p. 21.

Ainsi, la décision finale quant au choix de l'imam revient à la nation musulmane. Ce fait ressemble à la pratique actuelle de nomination qui est suivie d'une élection.

En revanche, la question de nommer un imam a été présentée comme étant le droit exclusif de l'imam en charge qui exerce ses fonctions ou de la catégorie d'*ahl al-ḥal wa-l'ʿaqd*, à l'exclusion de l'ensemble des musulmans. Cette présentation n'est pourtant pas corroborée par des textes religieux ou des pratiques qui auraient été suivies par les califes bien-guidés.

Al-Farra a tenu des propos qui se détachent des considérations faites plus haut et pourraient indiquer que la nomination est une condition nécessaire pour l'applicabilité de *wilayat al-ʿahd*, comme le sous-entend l'un de ses propos : « Il est permis [à l'imam] de nommer quelqu'un qui lui est affilié à travers des relations de paternité et de filiation, à condition que l'aspirant à l'imamat possède des qualités d'imam. Cela est dû au fait que l'imamat en soi ne devient pas valide et réel suite à une telle nomination, mais devient réel grâce au consentement des musulmans. »²⁷

Ce fait signifie que *wilayat al-ʿahd* en soi n'est pas contraignante pour les musulmans. Elle constitue tout juste une nomination faite par l'imam et offerte aux musulmans pour les guider dans la bonne direction. Par conséquent, elle ne peut entrer en vigueur sans la sollicitation du consentement des musulmans.

S'appuyant sur les propos d'Al-Farra cités plus haut, un groupe de juristes politiques contemporains a révisé la question dans

27. Abu Ya'la al-Farra, *Al-Aḥkam al-Sulṭaniyya*, p. 25, Dār al-Kutub al-Ilmiyyah Press, Beyrouth, 2000.

le but de présenter le contrat d'imamat conclu par *ahl al-ḥal wa-l 'aqd* ou l'imamat fondé sur *wilayat al-'ahd* comme une sorte de nomination. Ce principe a été établi par Muḥammad Salim Al-Awwa qui a noté : « Le premier engagement d'allégeance conclu dans la cour intérieure du clan des Banû Sa'ida visait à nommer Abû Bakr pour assurer la prise en charge des affaires de l'État islamique par des hommes perspicaces. L'engagement public d'allégeance conclu le jour suivant était semblable à un referendum organisé autour de cette nomination pour donner aux musulmans la possibilité d'exprimer leurs opinions concernant le choix du président de l'État. »²⁸

Bien que cette nomination soit acceptable en ce qui concerne ceux qui en ont la charge, elle n'est pas pour autant contraignante pour les musulmans. Cette nomination est plutôt offerte aux musulmans qui ont le choix soit de l'accepter soit de la refuser. Abdul Wahab Khallaf a présenté cet argument comme un principe fondamental régissant la nomination d'Abû Bakr et 'Umar (que Dieu soit Satisfait de ces deux hommes), en écrivant : « Supposons que les musulmans aient trouvé un homme meilleur que 'Umar après la mort d'Abû Bakr et lui aient prêté un serment d'allégeance. Personne ne se serait opposé à eux dans la mesure où la période de règne d'Abû Bakr serait dans ce cas une preuve jouant en défaveur de tout opposant. De même, si les musulmans avaient prêté serment à quiconque autre que les six personnes choisies par 'Umar pour sa succession, personne n'aurait rejeté ce choix. Par conséquent, la convention de succession équivaut à une simple nomination du dirigeant actuel à son successeur. La nation musulmane

28. Muḥammad Salim Al-Awwa, *Fî n-niḡam as-siyâsi li d-dawla* (Sur le système politique de l'État), p. 71, Dâr al-Shuruq Press, Beyrouth, 1989.

a le dernier mot concernant l'imam qu'elle voudrait élire. »²⁹ Cette interprétation restituée à la nation musulmane son droit de choisir et constitue un exemple d'étude pour le meilleur examen possible de la question dont nous débattons.

Légitimer l'accession à la fonction d'imam grâce au pouvoir militaire (qui constitue un point de vue commun tenu par certains juristes politiques) résulte de la mise en œuvre d'un raisonnement juridique (*ijtihād*). Ce raisonnement juridique se justifiait par des événements particuliers advenus dans des circonstances données telles que celles de prévenir la propagation de la sédition dont le mal est encore plus grand que l'accession au pouvoir par la force.

Néanmoins, le fait que le pouvoir militaire devienne en principe un moyen légitime d'assumer la fonction d'imam est injustifiable. Nous avons vu plus haut que les juristes politiques ont émis un jugement commun autour de la question du pouvoir militaire comme moyen d'accéder à l'imamat. Ce jugement déchoit la nation musulmane de son droit inviolable de choisir un imam qui est fermement établi en Islam, comme nous l'avons démontré plus haut.

En pratique, le fait de sous-estimer la valeur du droit de la nation d'approuver la nomination d'un imam et celui d'accorder une valeur à l'accès à l'imamat par l'usage de la force font pencher la balance en faveur du pouvoir, au détriment du droit de la nation. Dans ce sens, le pouvoir militaire devient une source de légitimité au détriment du droit de la nation de choisir son propre imam.

29. Abdul Wahab Khallaf, *As-siyâsa sh-shar'yya (La Politique de la shari'a)*, p. 58.

Légaliser l'accès au pouvoir à travers la force militaire ouvre la porte à la possibilité d'utiliser une telle force pour saisir les fonctions d'imam ou continuer de tenir de telles fonctions au détriment du droit légitime de la nation de choisir son imam. Le charme attrayant des fonctions de l'imamat constitue une grande motivation pour saisir le pouvoir. La nature humaine et les expériences historiques témoignent amplement de ce fait.

Il serait préférable, comme certains juristes l'ont préconisé, d'utiliser la force militaire pour saisir le pouvoir dans le but de sauvegarder l'intérêt commun de la communauté musulmane en empêchant la propagation de la sédition. Cette procédure peut être utilisée pour résoudre certaines questions injustes qui peuvent advenir de temps à autre. Néanmoins, si cette procédure est adoptée en tant que règle générale légitimant l'usage du pouvoir militaire pour assumer les fonctions d'imamat au lieu du droit de choisir l'imam, elle donnera lieu à un préjudice qui sera plus grand que les avantages anticipés.

La légitimation d'une telle procédure peut laisser la porte largement ouverte à l'usurpation de l'imamat par l'usage de la force plutôt qu'à l'exercice des droits légitimes. Cet *ijtihâd* a conduit à la propagation d'une corruption innommable tout au long de l'histoire de l'Islam.

L'imam 'Alî, pour sa part, a adopté une attitude mémorable préconisant que la légitimation de l'imamat soit basée sur le droit de choisir plutôt que sur l'usage du pouvoir militaire. Ses adversaires ont accueilli favorablement cette option. Cette attitude reflète la vision lucide de l'imam 'Alî et sa connaissance profonde des questions de religion qui ont des conséquences considérables sur l'avenir de la communauté musulmane et

sont destinées à obstruer les moyens conduisant à l'émergence d'un régime tyrannique fondé sur l'usage de la force plutôt que sur le droit de choisir.

Cette attitude a encouragé la communauté musulmane à soutenir et à défendre le droit de choisir dans le but de dissuader ceux qui convoitent le pouvoir de recourir à la force militaire pour atteindre leur objectif.

Un grand préjudice peut être subi sous certaines circonstances suite au soutien apporté à la vérité, tel que l'incident lié à cette attitude qui s'est produit pendant le règne du calife 'Alî (que Dieu soit Satisfait de lui). Toutefois, un tel préjudice serait moindre s'il est comparé au préjudice résultant d'un accès au pouvoir suite à un usage légitime de la force qui sera adopté comme une règle générale qu'il faudrait maintenir à l'avenir.

Par conséquent et en guise de respect pour les fonctions de l'imamat, le principe de soutenir le droit de choisir au détriment de l'usage de la force doit être gravé dans la conscience de la nation musulmane.

Nous sommes convaincus que l'imam d'Al-Ḥaramayn avait tort quand il a considéré comme erronée l'attitude de l'imam 'Alî qui a refusé d'accorder la priorité à la *shawka* comme méthode légitime pour assumer les fonctions de l'imamat, au détriment du droit de choisir. Toutefois, les savants religieux ont pris en compte certaines considérations en jugeant le point de vue de l'imam d'Al-Ḥaramayn concernant son attitude vis-à-vis de l'imam 'Alî.

Priver par divers moyens la nation musulmane de son droit d'exercer son autorité, y compris les trois moyens discutés

plus haut, a eu des répercussions négatives sur la communauté musulmane au cours de sa longue histoire.

Cette privation, intégrée et légitimée par la jurisprudence politique, est restée ancrée et mise en œuvre jusqu'à nos jours dans la conscience collective des musulmans et dans les points de vue islamiques défendus par certains juristes.

La pratique courante observée dans certains pays arabes et musulmans d'accéder au pouvoir présidentiel par des méthodes qui confisquent le droit de la nation de choisir son gouvernant constitue probablement un effet direct ou indirect de la jurisprudence politique qui justifie, en les légitimant, de telles méthodes. Les maux résultant de telles méthodes injustes sont bien connus de tous.

Il apparaît donc clairement que l'État islamique est démocratique par nature dans la mesure où il est fondé sur la base de citoyenneté selon laquelle tous les citoyens ont des droits et des obligations d'une manière égale. L'État islamique est également établi sur la base du droit de la nation de choisir le modèle de vie qu'elle voudrait suivre et la personne qu'elle voudrait choisir pour la conduite dans ses affaires.

Néanmoins, ce fait ne peut en aucun cas signifier que l'État doit être gouverné par des lois laïques au mépris total des lois de la *sharī'a*, ce qui correspond parfaitement au concept d'État démocratique tel que la jurisprudence politique occidentale le perçoit. Cette approche occidentale est adoptée par des laïcs établis dans des pays musulmans selon lesquels un véritable État démocratique doit observer la loi régissant la vie, quelle qu'elle soit, que le peuple lui-même a choisie. Dieu est le Garant du succès !

DÉMOCRATIE ET SOCIÉTÉ CIVILE DANS LE MONDE ARABE

John L. ESPOSITO

L'histoire des nations musulmanes depuis leur indépendance montre que ces nations sont dominées par des régimes autoritaires dirigés par des rois, des militaires et d'anciens militaires soutenus par leurs armées et leurs forces de sécurité, aussi bien que par des « théocraties » établies en Iran et en Afghanistan (tel que le régime des Talibans). Certains États autoritaires ont vu apparaître des façades démocratiques, des institutions parlementaires et des partis politiques qui ont été tolérés par les souverains.

Par conséquent, de nombreux décideurs politiques et experts ont soutenu que l'absence de démocratie est due aux caractéristiques particulières de la culture arabo-musulmane. Certains ont estimé que la culture arabe et/ou musulmane est intrinsèquement autoritaire, donc incompatible avec la démocratie. D'autres ont affirmé que l'introduction de la démocratie dans les pays où cette culture est établie est encore prématurée. D'autres encore étaient convaincus que la démocratie est le produit d'une expérience occidentale inadéquate ou qui ne peut être transmise à d'autres cultures³⁰.

30. Pour discuter de cette question, voir Bernard Lewis, *The Roots of Muslim Rage (Les racines de la colère musulmane)*, *The Atlantic Monthly*, Vol. 226, N° 3, septembre 1990 ; Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations, (Le choc des civilisations)*, *Foreign Affairs* ; John L. Esposito, *The Islamic Threat. Myth or Reality? (La menace islamique : mythe ou réalité ?)*, 3^e édition, Oxford University Press, New York, 1999. Le chapitre 6 qui a constitué une source principale pour cette analyse.

Depuis la fin du xx^e siècle et le début du siècle suivant, l'appel pour une plus grande libéralisation et démocratisation est devenu de plus en plus répandu. Divers secteurs de la société, qu'ils soient laïcs ou religieux, de gauche ou de droite, éduqués ou non, ont fait de la demande d'une plus grande participation politique ou démocratisation une épreuve décisive à l'aune de laquelle la légitimité des gouvernements aussi bien que des mouvements politiques doit être jugée.

Société civile et démocratisation au lendemain de la guerre du Golfe

À la fin des années 80 et au début des années 90, certains gouvernements ont été ébranlés par des économies en déclin et des manifestations de masse, comme par exemple en Égypte, en Algérie, en Tunisie, en Jordanie, au Soudan et en Turquie. Dans ces pays, des activistes et des partis politiques se sont portés candidats au pouvoir et ont démontré certaines compétences sur la scène politique électorale dans les villes aussi bien qu'à l'échelle nationale. À cet égard, deux pays arabes, l'Égypte et la Tunisie, ont refusé de reconnaître comme partis politiques légaux l'un les Frères Musulmans et l'autre le parti Ennahdha.

Des candidats islamistes ont été élus premiers ministres, présidents de parlement, ministres de gouvernement, et députés en Égypte, en Algérie, au Koweït, au Pakistan, en Jordanie, au Yémen, en Malaisie, en Turquie et au Liban. La performance des groupes islamistes dans les élections nationales et municipales ont constitué un défi pour ceux qui avaient insisté sur le fait que les mouvements islamiques n'étaient pas représentatifs du peuple et ne séduiraient pas les électeurs.

Le succès relatif de ces groupes sur la scène politique électorale a porté les gouvernements nord-africains, égyptien et turc à

réprimer, voire supprimer, les mouvements islamiques. Il y a eu un coup d'État militaire et une guerre civile virtuelle en Algérie, des islamistes ont été réprimés en Tunisie et en Égypte, et, en Turquie, une confrontation entre l'armée et les groupes laïcs a éclaté sous le gouvernement du premier ministre turc qui a conduit à son éviction du pouvoir puis au bannissement du Parti Refah (Parti de la Prospérité). En guise d'argumentation et de justification vis-à-vis des gouvernements occidentaux, les gouvernements en question affirmaient que les islamistes sont là pour « prendre la démocratie en otage ».

L'islam et l'État démocratique au lendemain de l'éveil du monde arabe

Malgré certaines différences caractéristiques, les soulèvements populaires advenus en Tunisie, en Égypte, en Libye et au Yémen partagent le même désir, voire la revendication, de mettre un terme au règne de leurs autocrates, de former un gouvernement du peuple pour le bien du peuple et d'obtenir la dignité, les libertés, et les droits de l'homme.

En Tunisie tout comme en Égypte, bon nombre de personnes ont entonné un refrain commun exprimant la volonté de voir s'établir un État démocratique doté d'un cadre de référence islamique, bien que les interprétations et les expériences aient divergé par moments dans ces deux pays. Le parti tunisien Ennahdha et son chef Rachid Ghannouchi n'évoquent pas le projet d'un État islamique en Tunisie, mais parlent plutôt d'un État démocratique qui reflète la diversité tunisienne.

Bien qu'il se réfère à l'exemple de la Turquie, le mouvement Ennahdha n'a pas choisi le modèle de l'État laïc turc mais plutôt un modèle davantage adapté à l'histoire, la culture et la politique tunisiennes, donc enraciné dans l'héritage arabo-musulman que les Tunisiens partagent en commun. Ghannouchi a préconisé la création d'un État démocratique

avant d'établir une distinction résultant de cette proposition entre le parti politique et le mouvement religieux du mouvement Ennahdha. Le modèle tunisien s'appuie sur une société civile solide et envisage un gouvernement inclusif associant tous les acteurs, comme en témoigne la formation par Ennahdha d'un gouvernement de coalition associant des partis laïcs sous la direction du chef du gouvernement.

Ce fait transparaît dans le constat que la nouvelle Tunisie émergente au lendemain de l'éviction du président Zine el-Abidine Ben 'Alí est devenue une nation où tous les citoyens sont égaux. Pour Ghannouchi et Ennahdha, la démocratie, la souveraineté populaire, ainsi que le rôle des élections multipartites nationales et de la loi constitutionnelle, font tous partie intégrante de la « nouvelle pensée islamique » dont les racines et la légitimité s'inspirent d'une nouvelle interprétation ou réinterprétation des sources islamiques.

Dans son analyse réfléchie et nuancée, le professeur Abdel Majid al-Najjar évoque ce point de vue réformiste où il établit des distinctions entre le texte en soi et les contextes et entre les exemples inspirés du Prophète et des califes bien-guidés. Al-Najjar fait également référence aux politiques adoptées par des souverains musulmans qui ont suivi le Prophète et les califes et aux opinions légales des oulémas (ou les savants religieux) qui les soutiennent.

Comme Al-Najjar l'observe, le terme « État démocratique » est couramment utilisé pour exprimer la forme désirée de gouvernement dans certains pays au lendemain du printemps arabe. Bien qu'un accord presque unanime existe autour du fait qu'un « État démocratique » constitue la forme désirée de

gouvernement dans les Constitutions rédigées au lendemain du printemps arabe, les islamistes ne sont pas d'accord entre eux sur un sens unique à donner à ce terme qui s'opposerait à un autre sens que les laïcs lui attribuent. Cela étant dit, Al-Najjar est convaincu que les islamistes doivent établir une terminologie politique enracinée dans l'Islam pour garantir l'avènement d'un État démocratique authentique, étant donné que le concept d'État démocratique lui-même est d'origine occidentale.

Question :

Est-ce que les groupes islamistes salafis et non-salafis tels qu'Ennahdha de Tunisie et les Frères Musulmans d'Égypte peuvent conclure un tel accord ? Est-ce qu'un tel accord, s'il est conclu, peut être perçu comme une menace par les non-islamistes ?

Al-Najjar est convaincu que « l'État islamique est démocratique de par sa nature dans la mesure où il est établi sur la base de la citoyenneté qui donne à tous les citoyens des obligations et des droits égaux ». L'État islamique tel qu'il est perçu d'un point de vue islamique s'appuie sur deux piliers : la citoyenneté d'une part, qui comprend l'égalité de tous les sujets de l'État, et la volonté populaire qui implique le droit des citoyens de choisir leur souverain d'autre part. Al-Najjar soutient que ces deux piliers peuvent être déduits des textes et de l'histoire islamiques, y compris en particulier les pratiques des califes bien-guidés.

Le premier pilier

Al-Najjar constate que les citoyens sont égaux à travers le modèle prophétique exposé dans le Document de Médine (ou

la Charte de Médine) ainsi que dans le Sermon du Pèlerinage d'Adieu du Prophète. Le Document de Médine a accordé aux membres de différentes tribus et religions les mêmes droits et obligations en tant que citoyens (comportant des décisions juridiques issues de la même loi, en plus de la liberté de culte et l'égalité dans l'acquittement des obligations liées à la défense ou à l'armée).

Questions :

1. Est-il certain que cette conception de l'égalité s'est maintenue pendant le règne des *rashidûn* (autrement dit les califes bien-guidés) ?

2. La citoyenneté à travers le Document de Médine et le message d'adieu du Prophète : Al-Najjar soutient que ce document (ou cette charte) a rassemblé les membres de toutes les différentes tribus et religions en leur accordant tous les mêmes droits et obligations en tant que citoyens et la possibilité d'être jugé par la même loi, à savoir la loi islamique.

Mais est-ce que ce fait constitue un précédent qui exigerait que les non-musulmans soient jugés par la loi islamique ? Al-Najjar évoque « l'égalité dans les obligations financières et de défense (de type militaire) » tout en faisant référence à « quelques variations », comme par exemple le paiement de la *jizya* au lieu d'accomplir une obligation militaire. Est-ce donc vraiment la même égalité ou une différente sorte d'égalité ?

3. Concernant la citoyenneté telle qu'elle apparaît à travers le Pèlerinage d'Adieu, n'est-il pas vrai que ce message s'adresse au grand public de la communauté musulmane plutôt qu'aux non-musulmans ?

Le second pilier

Il s'agit de la volonté populaire et du droit des citoyens de choisir leur souverain. Al-Najjar, un peu plus loin dans son étude, fait référence à la volonté populaire en tant que principe fondamental régissant la « nomination » d'un président.

La *shûra*, ou la consultation mutuelle, est exigée : ﴿ [Ceux] qui répondent à l'appel de leur Seigneur, accomplissent la salât [prière], se consultent entre eux à propos de leurs affaires, [et] dépensent de ce que Nous leur attribuons. ﴾ [Coran 42/38]

Il n'existe pas de texte coranique qui corrobore les principes suivants :

- Le principe d'*ahl al-ḥal wa-l 'aqd* où un groupe infime de personnes qualifiées de « compétentes » élisent un calife au nom de la communauté musulmane sans avoir besoin du consentement du peuple.
- Le principe de *wilayat al-'ahd* (ou la convention sur la succession) où l'imam sortant choisit son successeur (généralement en fonction d'un lien de paternité) sans avoir besoin du consentement du peuple.
- Le principe de la *shawka* ou pouvoir militaire qui renvoie à l'usage de la force pour porter au pouvoir un dirigeant.

Contrairement à ce que nous avons avancé plus haut, Al-Najjar soutient que le principe de la *shûra* est inscrit dans le Coran et illustré dans l'un des précédents établis par les califes bien-guidés.

Les trois concepts problématiques mentionnés plus haut ne s'appuient pas sur des fondements coraniques ou prophétiques. D'ailleurs, ces concepts étaient destinés à être mis en œuvre

dans des situations limitées ou des circonstances exceptionnelles lorsqu'ils ont été intégrés dans la jurisprudence islamique. Ils n'étaient pas imposés en tant que loi générale. À cet égard, Rachid Ghannouchi a déclaré : « L'Islam, qui impose le recours à la *shûra* (ou consultation) en tant que principe régissant les relations entre l'autorité politique et le peuple, trouve dans la démocratie les outils convenables pour sa mise en œuvre (tels que les élections, le système parlementaire, la séparation des pouvoirs, etc.)³¹. Ghannouchi a souligné que la prescription ou le principe coranique stipulant qu'il n'existe guère de contrainte en religion constitue une base solide pour établir un pluralisme religieux, culturel, politique et idéologique dans la société musulmane³².

31. André Raymond, Guilds, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (Guilds, *L'Encyclopédie d'Oxford du monde islamique moderne*), édité par John L. Esposito, New York, Oxford University Press, 1995, Vol. III, p. 73.

32. Pour une vue d'ensemble sur de telles prises de position, voir Bernard Lewis, *Islam and Liberal Democracy (Islam et démocratie libérale)*, *The Atlantic Monthly* (février 1993) ; Samuel Huntington, *Will More Countries Become Democratic? (Est-ce que davantage de pays vont devenir démocratiques ?)*, *Political Science Quarterly*, 99, 2 (septembre 1984), et les écrits de Martin Kramer. Pour une analyse critique portant sur bon nombre de ces positions, voir Yahya Sadowski, *The New Orientalism and The Democracy Debate, (Le nouvel orientalisme et le débat sur la démocratie)*, Middle east report (juillet-août 1993).

L'islam et le pluralisme religieux et politique

Le pluralisme religieux est une question majeure dans la vie politique musulmane. Au cours de ces dernières années, des conflits interreligieux et des meurtres (parfois entraînés par des facteurs politiques et socio-économiques aussi bien que par la religion) ont affecté les chrétiens dans une région qui va du Nigéria, de l'Égypte et de l'Irak jusqu'au Pakistan, à la Malaisie, et aux Philippines. De tels événements ont été également accompagnés par des conflits interreligieux entre musulmans sunnites et chiites dans certains pays tels que l'Irak, la Syrie, le Bahreïn, le Pakistan et l'Afghanistan. Dans les pays émergents affectés par le printemps arabe et engagés dans des luttes internes, tels que l'Égypte et la Tunisie, le rôle de l'Islam aussi bien que le pluralisme religieux et la liberté de culte pour les minorités représentent des thèmes qui ont fait partie intégrante des discussions et des désaccords autour de l'élaboration des constitutions.

Le statut et les droits des non-musulmans en termes d'égalité des citoyens apparaissent comme une question majeure lors de l'élaboration d'une constitution dans les États civils ou les démocraties modernes. Au cours de l'histoire, l'Islam s'est souvent montré plus souple en tolérant les non-musulmans (connus sous le nom des Gens du Livre) en tant que minorités

religieuses dont le statut protégé dit *dhimmî* leur permettait de vivre et de pratiquer leur foi sous la domination musulmane. Toutefois, ce statut équivaut à une citoyenneté de seconde classe dans un État démocratique ou une démocratie moderne.

La persécution et la suppression de minorités religieuses menées par certains gouvernements musulmans et mouvements extrémistes soulignent en outre le besoin de conduire une réinterprétation (des lois) (*ijtihâd*) et une réforme (*işlâh*), si les droits de tous les citoyens doivent être garantis.

Le concept de tolérance est lié au réexamen du concept de pluralisme religieux. Historiquement, la tolérance religieuse était presque synonyme de non-persécution des autres en empêchant qu'une telle souffrance ne se produise et n'affecte l'existence des autres ou la coexistence avec les autres. Toutefois, les réalités de la vie contemporaine qui est imbriquée dans une société mondialisée exigent que la tolérance soit fondée d'une manière plus authentique sur la compréhension mutuelle, le respect et la possibilité de s'entendre sur le droit des uns et des autres d'être en désaccord.

S'interrogeant sur le sens et le fondement véritables de la tolérance, l'Association des Professionnels Musulmans de Singapour a noté : « Nous avons besoin de souligner que les efforts de promouvoir la "tolérance" des différences culturelles ou le fait d'attribuer simplement à un autre groupe ethnique des "faits bizarres" incohérents contribuent très peu voire même ébranlent l'aboutissement du multiculturalisme ou de la compréhension interculturelle. »³³

33. Sara Roy, *Extremism and Civism* (Extrémisme et civisme), Grant proposal (Proposition de subvention), annexe A, p. 14.

Il ne faut pas nier les différences religieuses, idéologiques ou politiques pour que nous soyons en mesure d'assumer un rôle en tant que citoyens d'un même pays et en tant que voisins à l'échelle nationale et internationale. Les divergences d'opinion et les mouvements d'opposition ne doivent pas être perçus comme une menace.

Des intellectuels et des activistes musulmans d'horizons divers ont produit un nombre croissant de publications qui réexaminent les traditions islamiques et abordent les questions de pluralisme aux niveaux théorique et pratique. Parmi ceux-ci, nous pouvons citer Youssef Al-Qaradawi, Rachid Ghannouchi, Mohamed Salim al-Awwa, Mahmoud Ayyoub, Anwar Ibrahim, Fahmi Houweidi, Abdel Rahman Wahid, Nurcholish Majed, Abdel Aziz Sachedina, Fathi Osman, et Tariq Ramadan.

Ces hommes ont constaté le besoin de favoriser l'ouverture sur le monde du parti unique au pouvoir ou des systèmes politiques autoritaires et de confronter les réalités démographiques multireligieuses et multiculturelles qui prévalent dans leurs sociétés. Ils ont réinterprété les principes islamiques en vue de réconcilier l'Islam avec la démocratisation et les systèmes politiques multipartites et de procéder à la refonte et à l'élargissement de la doctrine traditionnelle concernant le statut de *dhimmi* accordé aux minorités non musulmanes.

Outre l'emploi de concepts traditionnels tels que la consultation (*shûra*) et le consensus (*ijma'*) pour restreindre l'autorité des souverains, certains mots tels que parti (*hizb*) ont été réinterprétés. La connotation positive de tels mots a été reconnue et appliquée aux partis politiques (tels que *hizb Ennahdha*) au lieu d'autres connotations suggérant la divergence et la

division qui ébranlent le bien commun de la société au lieu de le promouvoir³⁴.

La vie politique musulmane actuelle est le théâtre d'un débat profond et d'un conflit autour des questions liées à la libéralisation politique, à la démocratisation, au pluralisme, et au droit des femmes et des minorités. De même, toute une génération d'intellectuels et de dirigeants musulmans tentent à présent de réexaminer et de réinterpréter leur foi à la lumière des réalités modernes qui donnent lieu à des débats centrés sur bon nombre de ces questions critiques.

34. Eden Naby, *Islamic Renaissance Party (Le parti de la renaissance islamique)* et *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. II, p. 311.

Conclusion

Nous assistons de nos jours à une nouvelle mutation historique. Les gouvernements qui ont récemment émergé du printemps arabe et qui adoptent la libéralisation politique, la démocratie et les droits de l'homme, sont mis au défi de promouvoir et de renforcer la formation d'un État et d'une société civils. Ceux-ci représentent des institutions, des valeurs, et même une culture qui sont le fondement d'un véritable gouvernement de coalition à caractère participatif.

Un État démocratique, tout comme la démocratie elle-même, n'est pas une entité monolithique moulée dans un modèle unique. Autrefois, bon nombre d'Occidentaux ainsi que les élites laïques du monde arabo-musulman ont cru en l'idée que la démocratie est le modèle à suivre et que tous les modèles de développement viennent de l'Occident.

L'expérience occidentale a connu plusieurs formes de démocratie, à commencer par Athènes jusqu'aux interprétations et aux modèles occidentaux modernes qui sont mis en œuvre en Europe et aux États-Unis d'Amérique. La relation entre religion et État moderne a donc pris des formes diverses en Europe et aux États-Unis où pourtant une séparation institutionnelle existe entre l'Église et l'État, comme le montrent bien certains graphiques établis ces dernières années, avec la

montée de la droite chrétienne qui refuse l'exclusion de la religion en politique.

En revanche, certaines démocraties européennes, telles que l'Allemagne, le Royaume-Uni et la Scandinavie, ont des religions d'État stipulant que le souverain appartienne à la religion officielle de l'État. Dans ces pays, l'État apporte également son soutien aux institutions religieuses, aux églises ou aux écoles.

La notion de modèle unique d'État occidental ou d'État à caractère démocratique a de plus en plus entraîné, ces dernières années, la reconnaissance du fait qu'il existe des voies ou des modèles multiples pour forger le nouvel État, ainsi que des modernités multiples. Ce fait s'avère vrai dans le monde arabo-musulman contemporain, notamment en Indonésie, au Sénégal, au Bangladesh, au Pakistan, en Turquie et dans les nouvelles démocraties émergentes d'Égypte et de Tunisie. Le parti turc Justice et Développement (AKP) a préconisé et mis en œuvre un modèle adapté à l'expérience turque en redéfinissant et transformant la laïcité turque traditionnelle, essentiellement antireligieuse, en un type particulier de laïcité. Dans cette nouvelle laïcité, la séparation de la religion et de l'État signifie qu'il existe assez d'espace pour intégrer l'incroyance, mais aussi la croyance et le pluralisme religieux.

Comme les grands instituts de sondage l'ont signalé, tels que le Gallup World Poll en 2007, la majorité des musulmans ne prônent pas une séparation de la religion et de l'État, bien que bon nombre d'entre eux parlent de démocratie, d'autodétermination, de l'autorité de la loi, et de libertés. De larges groupes musulmans majoritaires considèrent que l'importance égale

de l'islam et de la démocratie est cruciale pour la qualité de leurs vies et le progrès futur du monde musulman.

Les répondants de l'enquête du Gallup World Poll ne favorisent pas une adoption systématique des modèles occidentaux de démocratie, mais aspirent plutôt à un modèle démocratique intégrant la *shari'a* et l'ensemble des principes et des valeurs islamiques, et non pas un modèle s'appuyant simplement sur des valeurs occidentales. L'accent mis par les musulmans sur un nouveau modèle de gouvernement démocratique tout en englobant des valeurs religieuses explique la raison pour laquelle les majorités dans les pays musulmans veulent que la *shari'a* soit au moins « l'une » des sources de législation (à l'exception de la Turquie dont la constitution restreint explicitement le rôle de la religion dans la gouvernance).

La tendance de l'islam à générer et à soutenir au cours de son histoire de nouvelles traditions intellectuelles ainsi que des gouvernements et des institutions sociales diverses est un fait reconnu. Aujourd'hui, de même, les démocraties émergentes en Égypte, en Tunisie, ou en Libye sont mises au défi de définir leur État démocratique propre d'une manière qui soit appropriée à leur contexte national spécifique.

Ainsi, par exemple, Ghannouchi a établi une distinction entre la souveraineté de Dieu sur l'univers et la création de l'État, affirmant que « l'État n'est pas un don de Dieu mais plutôt du peuple et doit servir l'intérêt des musulmans »³⁵. Ghannouchi a estimé que le système parlementaire constitue un moyen légitime pour assurer une participation générale

35. Interview avec un membre du Mouvement de la tendance islamique (MTI), 21 juillet 1989, Tunis.

dans le processus politique à travers les élections. Ce moyen, selon Ghannouchi, remplit le rôle de l'institution islamique qu'est le Conseil Consultatif (*majlis ash-shûra*)³⁶.

Ghannouchi a également exhorté l'Occident à mettre en œuvre une norme de respect semblable à l'égard du choix du peuple, tout en lui reprochant de ne pas avoir su promouvoir ses idéaux démocratiques propres dans le monde musulman. À cet égard, il a noté : « L'Occident critique les gouvernements islamiques en raison de leur caractère non démocratique tout en soutenant d'autres gouvernements qui ne sont pas démocratiques et qui empêchent les mouvements islamiques d'élaborer leurs idées. »³⁷

Dans une perspective quelque peu différente, tous les citoyens doivent être disposés à permettre aux voix politiques alternatives de s'exprimer librement au sein de la société et à exprimer leurs propres opinions et leur contestation à travers la création de partis politiques, d'associations privées, de journaux et de médias.

Les activistes et les mouvements islamistes sont mis au défi de passer des slogans à l'élaboration de programmes. Ils sont également mis au défi de fournir une raison logique et une politique islamiques à travers lesquelles les principes mêmes de pluralisme et de participation politiques qu'ils veulent mettre

36. Interview avec Rachid Ghannouchi, 15 décembre 1989, Wayland Mass. Voir aussi Rachid Ghannouchi, *Fi l-Mabadi al-islamiyya li l-Dimuqratiyya wa-l usûl al-hukm al-islamiyya* (*Les principes islamiques de démocratie et les fondements de la gouvernance islamique*), publié sans éditeur, 1990.

37. Rashid Ghannouchi, *The Battle Against Islam* (*La bataille contre l'islam*), Middle east affairs journal 1, n° 2 (hiver 1992), p. 5.

en œuvre pour eux-mêmes s'appliqueraient à l'opposition et aux minorités.

La notion d'« opposition loyale » apparaît comme étant la notion la plus cruciale dans la formation de l'État démocratique. Cette opposition renvoie à la reconnaissance du droit des autres en face d'un parti élu, malgré certaines différences, de s'organiser dans une opposition, de maintenir leur loyauté à la nation et d'aspirer au changement à travers le processus électoral. Ce fait a été illustré il y a des années lorsque Rachid Ghannouchi, contrairement à bien d'autres activistes islamiques, a soutenu que si le peuple tunisien ne réélit pas Ennahdha et choisit un gouvernement communiste ou athéiste à sa place, Ennahdha accepterait le verdict du peuple dans la mesure où ce parti est composé de bons musulmans.

Cette approche contraste fortement avec la culture politique prévalant dans les États autoritaires où l'opposition est considérée et traitée comme une menace et, de ce fait, doit être soit réprimée, soit intégrée par cooptation.

En fin de compte, il va de soi que les musulmans doivent s'atteler à la tâche de définir la nature de leurs gouvernements et d'introduire ou de raffiner les formes de participation politique ou de démocratisation qui leur semblent appropriées.

Il est probable qu'il soit largement possible d'exprimer des différences et de tenir des débats sur ces questions. Toutefois, toutes les parties ou les factions doivent relever le défi, malgré leurs différences politiques et idéologiques, de s'engager à créer et renforcer la culture, les valeurs et les institutions de l'État et de la société civils.

Questions ou sujets complémentaires à examiner

Voici une liste de questions qui demandent à être traitées tout en gardant à l'esprit que chaque pays arabe et musulman qui adopte l'État démocratique procède en effet à ce choix à la lumière de son expérience historique et culturelle propre :

Quel est le rôle de la *shari'a* dans un État démocratique musulman ? Est-ce que ce rôle suppose que l'État doit réactualiser, réviser et réinterpréter un ensemble spécifique de lois islamiques établies dans le passé ? Ou bien est-ce que ce rôle signifie plutôt qu'il n'y aura aucune loi contraire aux principes et aux valeurs islamiques, ainsi qu'aux *maqâsid ash-shari'a* (autrement dit les fins ou les desseins de la *shari'a*) ?

Si ce rôle signifie qu'aucune législation ne sera contraire aux principes et aux valeurs islamiques, quelles seraient alors les sources des lois et qui en seraient les interprètes ? Quel rôle les oulémas (ou les savants religieux) doivent assumer dans un État démocratique musulman et moderne à l'égard de la politique de l'État et la loi ?

Existerait-il, à tout hasard, des restrictions sur la nomination de non-musulmans dans des postes politiques gouvernementaux, tels que président, vice-président du gouvernement, ou procureur général, etc. ?

Est-ce que le fait que les citoyens jouissent d'une citoyenneté égale pour tous et soient ainsi égaux devant la loi signifie que ceux qui appartiennent à des confessions religieuses autres que l'Islam puissent jouir de la même liberté ? Peuvent-ils acheter des terrains pour y bâtir leurs églises et les réparer et ainsi de suite ? Est-ce que ces citoyens peuvent distribuer des publications religieuses comme les musulmans le font ? Existerait-il des restrictions particulières sur la liberté d'expression et de religion ? Faut-il criminaliser l'apostasie ou le blasphème ?

