

Le droit musulman et les courants islamiques modernes

Pascal Buresi

► **To cite this version:**

| Pascal Buresi. Le droit musulman et les courants islamiques modernes. 2013. halshs-01444266

HAL Id: halshs-01444266

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01444266>

Submitted on 23 Jan 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Le droit musulmans et les courants islamiques modernes

Pascal Buresi, CNRS-CIHAM-UMR 5648

EHESS

FP7-ERC StG 263361

Comme toute autre religion, la religion musulmane vit avec son temps. Ces deux derniers siècles de profondes mutations ont affecté les écoles juridiques et les courants théologiques et politiques en Islam. L'histoire de la colonisation, puis de la décolonisation, la guerre froide, la transition démographique et enfin la mondialisation ont eu des effets majeurs sur les sociétés, sur les structures juridiques et sur la pensée politique. La décomposition des grands Empires, ottoman, safavide et moghol, et la formation des États modernes, après l'intermède des Empires coloniaux français, britanniques ou italiens ont débouché ces trois dernières décennies sur une nouvelle forme de contestation du cadre national et sur la diffusion transnationale d'une doxa juridique simpliste, alors que certains cadres traditionnels subsistent et que les penseurs, les théologiens et les réformateurs ont du mal à faire entendre leur voix. On ne peut comprendre les tensions qui traversent aujourd'hui les sociétés musulmanes sans prendre en compte l'imbrication des éléments hérités du passé et des nouvelles formes de la pensée politique et juridique en Islam au début du XXI^e siècle.

Les structures traditionnelles

Dans le cadre impérial qui prévaut jusqu'au début du XIX^e siècle, le droit musulman est territorialisé. Chaque grande aire obéit à un droit régional spécifique : le malékisme au Maghreb et en Afrique subsaharienne, le hanafisme dans l'Empire ottoman, le chaféisme sur les rivages orientaux de l'Afrique, autour de l'océan Indien et en Asie du Sud-Est, le hanbalisme très minoritaire dans certaines zones du Proche-Orient et de la péninsule Arabique. Ce sont là les quatre grandes écoles juridiques de l'islam sunnite, qui ont des affinités avec des courants théologiques existants, mais le hanbalisme constitue en plus de son côté un courant théologique spécifique, fondamentaliste et rigoriste comme certains mouvements protestants dans le christianisme. Il promeut une approche littérale du texte coranique à prendre au pied de la lettre, en refusant toute interprétation allégorique, sans se préoccuper des nombreuses contradictions, renvoyées à la toute-puissance divine et à l'ignorance des êtres humains. De nombreux juristes et théoriciens ont enrichi le hanbalisme, Ibn Taymiyya au XIV^e siècle, par exemple ou Ibn Abd al-Wahhâb, au XVIII^e siècle, dont la réforme sert aujourd'hui de fondement théorique et juridique à la monarchie saoudienne. L'Égypte, au point de rencontre des continents africain et asiatique, a tenté depuis le XIII^e siècle de respecter la diversité des écoles juridiques sunnites en assurant une égale représentation de chacune d'entre elles. C'est finalement le chaféisme qui a pris progressivement le dessus dans le système législatif égyptien au cours des siècles. La Perse et les territoires chiïtes obéissent à un droit spécifique qui ne diffère que marginalement des différents droits sunnites, en particulier sur la question de la transmission des biens.

Dans la théorie politique classique, Dieu est le seul législateur, et la Loi divine concerne tous les domaines : politique, économique, social, familial et, de manière générale, culturel. L'inscription de tout pouvoir en Islam dans le cadre d'une Loi qu'il n'est pas habilité à modifier, mais seulement à respecter, donne aux hommes de religion, aux juristes et surtout aux saints, un pouvoir considérable de contestation, dans la mesure où ils sont les seuls aptes à légitimer religieusement une mesure, un acte, voire l'exercice même du pouvoir. Aussi les souverains musulmans, tout au long de l'histoire, ont-ils souvent recherché le soutien des hommes de religion. La tension dialectique entre le pouvoir temporel, exercé par les princes et soumis au cadre impératif de la Loi divine, et le pouvoir spirituel des hommes de religion, seuls interprètes qualifiés de la Loi, passe en fait au sein même du groupe des hommes de religion, entre ceux qui soutiennent le pouvoir et obtiennent des charges (juges, muftis) et ceux qui refusent toute compromission. Ces derniers, saints ou ascètes, condamnent, dans les sermons qu'ils prononcent le vendredi à la mosquée, le prélèvement d'impôts non coraniques, la corruption, la dépravation des mœurs

princières ou le non-respect des normes musulmanes. Leur mode de vie austère et leur refus de tout pouvoir suscitent le respect des populations et accroissent leur audience. Parfois certains prennent la tête de mouvements de réforme qui menacent ou renversent les souverains en place, accédant ainsi à un pouvoir dont ils ont longtemps condamné la légitimité. Cette tension explique la fragilité structurelle de l'exercice du pouvoir en Islam.

Dans le domaine social, l'objectif ultime du droit musulman vise à gérer au mieux la vie humaine en commun et les institutions que cette communauté de vie ne peut manquer de susciter, pour permettre sa propre reproduction, dans le cadre de la Loi divine telle qu'elle a été exprimée dans le Coran et la *sunna* (la « Tradition » établie à partir du modèle « exemplaire » constitué par les gestes et paroles du prophète de l'islam, Muhammad, pour les sunnites, de celui-ci et de ses successeurs et descendants, les cinq, sept ou douze premiers *imâms*, pour les chiites). Les règles du droit concernent d'abord l'individu, en particulier tout ce qui touche aux actes du culte ou aux « piliers de l'islam » — profession de foi, prière, aumône légale, jeûne du ramadan, pèlerinage. La reproduction de l'espèce, quant à elle, implique un régime assurant la stabilité de l'union des sexes et de la famille. Les rapports et les échanges entre les êtres humains, qui permettent le développement de la société, font aussi naturellement partie du champ d'extension du droit civil et commercial. Ensuite la mort des individus impose des règles sur l'héritage, sur la transmission et le partage des biens. Enfin la protection de l'ordre social exige la répression des crimes et l'organisation des procédures de jugement. Les juristes musulmans voient dans les délits des faits illicites donnant naissance à des rapports d'obligation pour la réparation du préjudice qu'elle cause à la victime. Le droit musulman ne distingue pas droit civil et droit pénal. En fait tous les actes des êtres humains sont classés en cinq catégories : interdit (*harâm*), condamnable (*makrûh*), indifférent (*mubâh*), recommandé (*mustahabb*), obligatoire (*wâjib*).

Traditionnellement, ce ou ces droits s'appliquent sur le « domaine de l'islam », c'est-à-dire l'ensemble des territoires qui dès les VII^e ou VIII^e siècle ont constitué les Empires omeyyade de Damas (660-750) ou abbasside de Bagdad (750-1258), ou ont été intégrés durant les siècles suivants à l'aire islamique, parfois militairement, le plus souvent pacifiquement (subcontinent indien, Asie centrale, Afrique subsaharienne). Des juges (cadis) reçoivent les plaignants dans un tribunal, écoutent leurs doléances, font appel à des témoins assermentés, de bonne réputation, et, pour prononcer leur verdict, consultent éventuellement des juristes renommés ; ceux-ci, appelés muftis, rendent alors un avis jurisprudentiel : une *fatwa*, qui sert au juge à se forger une opinion éclairée et à trancher dans l'affaire qui lui a été présentée.

Avec l'apparition du système des madrasas (écoles) à la fin du XI^e siècle, la formation des savants (oulémas) s'est institutionnalisée quelque peu. Ils y apprennent le Coran par cœur, la science des hadîths (les dits du prophète) et les différentes techniques juridiques, et ils se familiarisent à la théologie et à la scolastique (*kalâm*). À côté de ces écoles perdure le système informel d'enseignement des maîtres dans les Grandes mosquées des villes du monde musulman. Un maître reconnu y transmet les leçons et les ouvrages d'un autre maître renommé qui lui en a donné l'autorisation (*ijâza*) après vérification qu'il avait bien compris son enseignement. Au début du XXI^e siècle, on pouvait encore voir dans les Grandes mosquées des grands centres proche-orientaux des maîtres assis contre une colonne de la salle de prière, entourés d'un cercle (*halqa*) de disciples suivant attentivement leur enseignement. Ce système informel de transmission des savoirs religieux dans le monde musulman s'appuie sur des traditions familiales et de longues lignées prestigieuses de maîtres et d'élèves, garants d'un savoir et d'un savoir-faire dont la connaissance ouvrait les portes des fonctions juridiques et judiciaires (mufti, cadî), voire du conseil au prince.

Les mutations du système traditionnel à partir du XIX^e siècle

La construction de la religion musulmane s'est faite au cours des siècles par un contact permanent avec les autres monothéismes, judaïsme et christianisme, dans toutes leurs variantes respectives, ainsi qu'avec le manichéisme, le zoroastrisme ou le polythéisme. Les courants théologiques, juridiques et politiques qui se sont développés en islam, l'ont fait d'une part face aux autres croyances, dans le

dialogue ou la controverse, d'autre part en interne sur des questions propres à l'islam : nature créée ou incréée du Coran, statut des attributs divins, conciliation de la raison et de la Révélation, rôle et fonction des pouvoirs temporels... Durant l'époque médiévale et les temps modernes, ces questions ont fait l'objet de débats renouvelés parmi les savants : droit ou non à la rébellion face à un souverain injuste, réforme des systèmes juridiques en fonction du contexte, émergence d'un droit positif issu des dispositions et des ordres princiers. Plusieurs penseurs ont marqué les siècles suivants ; al-Ghazâlî, par exemple, mort en 1111, en opposition à la scolastique et à l'influence de la philosophie aristotélicienne, prône une « revivification des sciences religieuses » sur une base mystique. De leur côté, les *Statuts gouvernementaux* d'al-Mawârdî, auteur mort au xi^e siècle, et les « miroirs de prince » de la fin du Moyen Âge, ont inspiré bien des juristes et réformateurs musulmans. Ils ont fait autorité dans le chiisme comme dans le sunnisme. À l'époque actuelle encore, les *Statuts* sont toujours cités par des docteurs iraniens et utilisés comme base de réflexion par les réformistes.

C'est au xix^e siècle, dans le prolongement de l'Expédition de Bonaparte en Égypte et des grandes entreprises coloniales britanniques et françaises, que se produit un bouleversement majeur dans les courants théologiques et politiques et dans les systèmes juridiques du monde musulman. Face à la supériorité technologique des puissances coloniales, un vaste mouvement de pensée favorable aux idées de réforme et de modernisation des structures traditionnelles se développe au Proche et Moyen-Orient, la *nahda* (« renaissance »). Les auteurs de cette époque valorisent de nouveaux concepts, ou en revitalisent d'anciens : *dustur* (constitution), *hurriyya* (liberté), *haqq* (droit du sujet), *qânûn* (droit positif, forme de droit profane d'origine sultanienne précisant l'application de la Loi), *'adl* (justice) et *jumhûriyya* (« république », vers 1830). C'est autour de ces notions que s'élaborent les théories politiques modernes. Ce mouvement intellectuel, critique et réflexif, est renforcé par la disparition de l'Empire ottoman en 1924 et surtout par la suppression du califat, après treize siècles d'existence.

Ce jalon intellectuel est essentiel pour comprendre l'apparition de partis ou d'associations musulmanes de réforme des mœurs. L'organisation des Frères Musulmans, fondée en 1928, par Hassan al-Bannâ (1906-1949), s'inscrit dans la continuité de la *Nahda* et constitue le prototype des futurs partis « islamistes », désireux de réislamiser la société par le bas, en vue de l'avènement d'un État islamique et de la restauration du califat originel, mythifié. Hassan al-Bannâ, après une éducation religieuse traditionnelle, entre dans un ordre soufi (mystique) et devient instituteur en 1927. Après avoir commencé par prêcher dans les cafés, il décide de former une confrérie à but moral et éducatif, qui a un grand succès en Égypte et en Syrie. Le mouvement promeut l'éducation du peuple, l'honnêteté dans le travail et dans le commerce, l'unité de tous les musulmans. L'organisation, très anticommuniste, prône un anticolonialisme virulent et, en même temps, une opposition résolue au nationalisme au nom du panislamisme. Après l'assassinat de son fondateur, en 1949, le mouvement des Frères musulmans se radicalise sous l'influence de Mawdûdî (1903-1979), un théologien réformateur fondamentaliste pakistanais, et de Sayyid Qutb, un penseur égyptien qui devient un de ses chefs, en 1954. Arrêté, Sayyid Qutb est condamné à mort et exécuté en 1963. Le mouvement des Frères musulmans, et bien d'autres qui apparaissent à la même époque, ou plus tard, sont anti-colonialistes, mais ils développent aussi l'idée que le despotisme est en partie responsable du retard des sociétés musulmanes. Ils s'inscrivent dans la tradition de contestation du pouvoir politique par les hommes de religion et manifestent la pérennité, dans le monde musulman, du lien entre l'islam et la cité, et la capacité des oulémas à légitimer ou discréditer les pouvoirs en place.

Dans les régions colonisées, cohabitent deux systèmes juridiques, le droit du colonisateur s'appliquant aux colons et à ceux qui sont en contact avec eux, et les cadres traditionnels pour les indigènes. Une partie des cadres juridiques musulmans devient caduque, en particulier tout ce qui concerne les échanges commerciaux, le droit international, la fiscalité et les relations avec les non musulmans. De plus, à côté du système d'enseignement traditionnel se met en place un réseau scolaire importé par les colonisateurs, diffusant, non sans résistance, de nouvelles idées et de nouveaux idéaux. En outre, les colonisateurs s'appuient sur certains groupes, par exemple les confréries soufies (mystiques), réputées être tolérantes et représenter les traditions locales en Afrique subsaharienne et au Maghreb, face à des courants plus austères et rigoristes, ou supposés moins favorables à la colonisation, en provenance du Proche-Orient.

En effet les modes de contestation et les revendications gardent un fondement religieux, dans la continuité des grands mouvements récurrents de réforme qui ont marqué le monde musulman depuis les origines. Ainsi, par exemple, le combat d'Abdelkader contre les Français en Algérie dans les années 1830 est inscrit sous le sceau du *djihad* défensif et il adopte une rhétorique religieuse traditionnelle qui recouvre l'aspect « national » de la résistance. L'ouverture contrainte des régions du monde musulman au XIX^e siècle produit à la fois des phénomènes d'intégration et de rejet face à la diffusion des idées, des techniques et des pratiques, y compris religieuses et juridiques, qui accompagnent l'impérialisme des pays industrialisés. Si les salles de prière des mosquées du Maghreb sont interdites aujourd'hui au non-musulmans, ce n'est pas dû à la loi de l'islam — celles du reste du monde étant ouvertes aux visiteurs quelle que soit leur religion —, mais à une décision du Maréchal Lyautey au début du XX^e siècle ; or aujourd'hui cette interdiction, d'origine coloniale, est défendue par les représentants d'un islam traditionaliste ou conservateur.

Droit musulman et courants de l'islam à l'heure de la mondialisation

La fin du XX^e siècle et le début du XXI^e siècle sont marqués par l'irruption à l'échelle planétaire d'un ensemble composite de revendications, de mouvements et d'actions invoquant l'islam. Avant même les attentats du World Trade Center, le 11 septembre 2001, c'est la *fatwa* de l'imam Khomeiny en 1988 contre l'écrivain britannique Salman Rushdie, pour la rédaction d'un ouvrage considéré comme blasphématoire : *Les versets sataniques*, qui marque un tournant symbolique majeur dans l'évolution des courants théologiques et juridiques musulmans. En effet, cette décision est révolutionnaire du point de vue du droit musulman, car elle étend le champ de compétence des docteurs de la loi musulmane à des personnes qui sont citoyens d'États laïcs, situés hors des territoires considérés traditionnellement comme musulmans. Elle correspond à une internationalisation d'un système juridique qui jusque-là était territorialisé et à une globalisation qui affiche la supériorité de la Loi de Dieu sur les droits, nationaux ou internationaux. Elle intervient dans le contexte d'une compétition entre l'Arabie Saoudite (sunnite) et l'Iran (chiite) pour la direction de l'islam mondial, compétition apparue peu après la révolution de 1979, qui a vu le régime du Shâh, pro-américain, renversé. Les dirigeants des deux États tentent de promouvoir dans le monde le courant théologique, juridique et politique de l'islam qui domine respectivement chez eux : un islam puritain, rigoriste, littéraliste et conservateur, ce que les politologues ont appelé un « islam de droite », pour l'Arabie Saoudite, face à un islam contestataire et révolutionnaire, visant à la prise du pouvoir d'État par la mobilisation populaire et l'action militante pour l'Iran.

La dynastie régnante des Saoud, qui se considère comme « gardienne des lieux saints » de l'islam, se rattache idéologiquement au courant hanbalite, qui valorise la lettre du texte coranique aux dépens de l'esprit. Ce courant, qui est loin de dominer aujourd'hui, mais qui dispose de puissants et riches promoteurs, vit dans une contradiction qui ne l'empêche pas de prospérer : il se propose ni plus ni moins de refuser les accommodements que le passage du temps et les évolutions historiques engendrent, pour revenir au temps supposé idéal du modèle prophétique, sur lequel, par ailleurs, on a historiquement très peu de données. Pourvues de moyens financiers exceptionnels, les autorités de l'Arabie Saoudite et du Qatar se sont lancées dans un vaste programme éducatif, en diffusant cette version, littéraliste et rigoriste, de l'islam. Ce soutien est passé par la construction de mosquées, de *madrasas* ou d'universités islamiques, par le financement de presque tous les partis islamistes du monde, de l'Indonésie à l'Algérie, pour la promotion de l'islam comme mode d'organisation de la société face à la « dépravation des mœurs occidentales ». Ce faisant, l'Arabie Saoudite, comme le Pakistan d'ailleurs, s'est trouvée en porte-à-faux, en raison de son alliance historique avec les États-Unis. En outre la dernière « Guerre du Golfe » a paradoxalement conduit, dans le cadre d'une catastrophe humanitaire et d'une guerre civile très meurtrière, au renforcement politique de l'islam chiite, dont le principal représentant étatique est l'Iran, aux dépens du sunnisme que prétend diriger l'Arabie Saoudite, c'est-à-dire qu'elle a favorisé l'islam révolutionnaire aux dépens de l'« islam de droite », qui a pourtant les faveurs des États-Unis. Le « printemps arabe » a permis au Qatar et à l'Arabie Saoudite de reprendre l'initiative en soutenant les mouvements de contestation contre les dictatures, et plus particulièrement en finançant les partis

islamistes (en Tunisie, en Libye, en Syrie), tout en muselant violemment l'opposition dans leur propre pays.

Dans le contexte de la disparition de l'Union soviétique, soutien traditionnel des mouvements révolutionnaires laïcs ou athées, la compétition irano-saoudienne a favorisé l'islamisation de mouvements, le plus souvent nationalistes (Afghanistan, Liban, Palestine), mais parfois aussi d'opposition et favorables à une démocratisation des régimes autoritaires en place (Frères musulmans, partis islamistes turcs, algériens...). Pour promouvoir leur conception de l'islam, les autorités saoudiennes ont financé la construction de mosquée partout dans le monde, et ont entrepris un vaste programme de formation d'élites religieuses dans leurs universités. De nombreux instituts islamiques, situés en Arabie Saoudite ou dans le Golfe, servent à former des imams et des prédicateurs qui vont ouvrir des mosquées en Occident ou sont appelés par des communautés locales pour les encadrer. À côté des anciennes universités musulmanes réputées depuis le Moyen Âge comme al-Azhâr au Caire, de nouvelles sont créées, telle celle d'Islamabad au Pakistan, fondée par le prince saoudien Turki b. Faysal, en 1979. Pour accélérer la production d'imams dévoués au courant hanbalite, le cursus traditionnel des études théologiques a été raccourci de huit à cinq ans, avec un abaissement considérable du niveau d'exigence. Les enseignements restent de grande qualité dans les universités, en revanche les théologiens novateurs et les réformateurs sont issus non des universités saoudiennes, mais des centres traditionnels comme Le Caire.

Cette évolution majeure depuis la fin du xx^e siècle permet de comprendre comment, grâce aux ressources en hydrocarbures et à la rente en pétro-dollars, de minoritaire et relativement confidentiel qu'il était, le courant hanbalite (wahhabite) a pu se répandre aujourd'hui aux dépens des autres. En fait, la révolution islamique iranienne et les pratiques saoudiennes de contrôle des mœurs se sont influencées réciproquement et ont abouti à l'apparition d'un lexique, d'une terminologie et d'idéologies « islamistes », aux objectifs et aux moyens d'action parfois très différents : conquête du pouvoir par les élections, révoltes armées, réformes de la société par le bas... Ce sont donc les débats théologico-politiques, à propos du rôle et de la place de la religion dans la société et dans la vie politique qui, dans le dialogue et la confrontation avec les modèles alternatifs existants, se sont imposés ces dernières années, non sans résistance, en particulier de la part des courants mystiques (soufis) qui se développent aussi de manière plus discrète, en Asie Centrale, en Inde ou dans les pays industrialisés.

Bibliographie

- BENZINE Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'islam*. Paris : Albin Michel, 2004.
- BLANC François-Paul et MILLIOT Louis, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Dalloz, 2001
- BLEUCHOT Hervé, *Droit musulman*, 2 vol., Aix-Marseille, Presses Universitaires (coll. Droit et Religions), 2000.
- BURGAT François, *L'islamisme en face*. Paris : La Découverte (1995), 2002
- BURESI Pascal. *Géo-histoire de l'islam*. Paris : Belin, 2005.
- ROUSSILLON Alain, *La pensée islamique contemporaine. Acteurs et enjeux*. Paris : Téraèdre, 2005.
- ROY Olivier, *L'islam mondialisé*. Paris : Seuil, 2002