



N° 78/08 - 5 octobre 1978

JUSTICE ET PAIX DANS LE MONDE A LA LUMIERE DE LA FOI MUSULMANE

M. BORRMANS

Toute personne de foi vivante qui relit certaines des premières sourates que proposa Muhammad à ses disciples en la ville de La Mecque doit bien reconnaître, en toute impartialité, qu'on y retrouve bien des cris prophétiques qu'a connus l'Ancien Testament et que Jésus a réalisés par ses actes et sa vie. "Prenez garde ! -- est-il dit à l'adresse des riches Mecquois - Vous n'honorez pas l'orphelin ! Vous n'incitez pas à nourrir le pauvre ! Vous dévorez l'héritage (du faible) goulûment ! Vous aimez la richesse d'une passion sans borne ! Prenez garde !" (89, 17-21). "Qu'est-ce qui t'apprendra ce qu'est la Voie Ascendante ! C'est d'affranchir un esclave ou bien, par un jour de disette, nourrir un orphelin proche parent ou un pauvre dans le dénuement. C'est être, en outre, du nombre de ceux qui croient, et se conseillent mutuellement la constance ainsi que la douceur. Ceux-là seront les Gens de la Droite" (90, 12-18). Le texte coranique est sans pitié pour les riches Mecquois qui pratiquent l'injustice, la fraude et l'usure. Il décrit les excès auxquels mène la soif des richesses : au terme, c'est l'endurcissement du cœur qui se refuse à la compassion envers les pauvres et donc à l'adhésion au Message divin. Les textes abondent également, qui évoquent les sanctions eschatologiques qu'entraînent inéluctablement une telle soif et un tel endurcissement.

C'est donc à un juste titre que le Cardinal Tarancon, archevêque de Madrid, a pu en souligner l'importance dans son Allocution d'ouverture au IIème Congrès islamo-chrétien de Cordoue de mars 1977 (1). "Il y a chez Muhammad, disait-il, deux aspects positifs - parmi bien d'autres - que je voudrais souligner : sa foi au Dieu unique et sa soif de la justice. Sa foi au Dieu unique est une constante de son message et de sa vie... Son appel à la justice, assorti de multiples applications religieuses et sociales, est également actuel... Selon son témoignage, tous les hommes et les femmes créés par Dieu sont égaux : il faut donc leur donner ce qui est juste. Tout message religieux peut être déformé, mais l'appel à la justice et au respect de la personne humaine est un cri prophétique que nous ne pouvons réduire au silence de nos jours, aussi bien nous qui nous inspirons de l'Esprit de Jésus que ceux qui trouvent en Muhammad le modèle du croyant et le maître de l'humanité". Qui plus est, ce cri en faveur de la justice procède directement, chez Muhammad, de sa foi au Dieu qui crée et rassemble, qui donne largement et pourvoit tout un chacun, qui est Justice et qui réclame la justice.

Rien d'étonnant, par suite, si un Mamadou Dia, penseur musulman sénégalais, nous affirme ce qui suit dans ses Propos d'étape, au terme de chacune des trois parties de son livre intitulé Islam, sociétés africaines et culture industrielle (1975) (2) : "L'Islam n'est pas un frein au développement... Il offre le cadre naturel d'une politique socialiste de développement par sa doctrine sociale, par ses institutions, par sa pratique... L'enseignement de sa doctrine nous apprend à combattre l'injustice pour un ordre de justice, à lutter contre l'exploitation résultant des inégalités sociales pour une société plus équilibrée et plus harmonieuse, à cultiver chez l'homme l'esprit d'entraide, de solidarité, de dévouement, la charité et l'amour. N'est pas musulman tout exploiteur, tout oppresseur, tout

rançonneur d'hommes, tout égoïste, tout méchant. Cela découle de là Parole de Dieu et de Son Prophète" (3). Voici, d'ailleurs, qu'il précise davantage sa pensée : "Comment mettre en doute la portée sociale, socialiste du message coranique ? La pratique musulmane, les institutions musulmanes confirment la doctrine. Appliquer la loi fondamentale sur l'héritage, s'acquitter de l'aumône légale, c'est concourir à une meilleure redistribution des richesses, aider à l'élimination des disparités sociales choquantes comme le réclament les économistes contemporains" (4). L'Islam se confondrait-il avec le socialisme ? Notre auteur semble bien près de le croire : "La doctrine sociale de l'Islam, dit-il encore, ce n'est rien moins que le socialisme, tel que nous le concevons, socialisme réaliste et spiritualiste à la fois, socialisme humaniste... socialisme vivant, inventif, qui n'a pas peur de porter la marque de son temps et de son milieu, comme jadis le socialisme de l'époque muhammadienne" (5). Il resterait alors à préciser comment l'Islam serait appelé à intervenir pour réaliser son idéal de justice. Pour Mamadou Dia, "la culture industrielle risque d'être une menace pour l'homme, cette créature que protège l'Islam. C'est pourquoi (celui-ci) ne peut lui laisser la bride libre... Ayant charge d'âme, l'Islam ne peut abandonner l'homme aux ruses de la nature, aux séductions de la nature et à tous les périls qui le guettent. Il ne peut pas lui être indifférent que la société soit accueillante ou non, que la nature soit douce ou tyrannique, que le progrès soit libération ou perversion, que les hommes s'entreproduisent ou s'entreteuient. Il doit prendre parti, faire connaître son parti et, si possible, imposer son parti" (6).

C'est à partir des trois ordres d'affirmations qui viennent d'être trop rapidement esquissés (Message coranique en faveur de la justice, respect chrétien pour le cri prophétique de Muhammad qui en prend la défense, explications variées d'un musulman africain contemporain), qu'il semble possible d'orienter notre réflexion vers trois pistes de recherche.

1. N'existe-t-il pas un certain nombre de Musulmans qui pensent et croient qu'il faut appliquer invariablement, en tout temps et en tout lieu, le message de justice proposé par le Coran, "assorti des multiples applications religieuses et sociales", voire juridiques, que le Livre a explicitées ou laissées aux développements de la Sunna et du Fiqh classique ? Leur attitude reviendrait à dire : "Obéissons à la Loi de Dieu sans interroger son Auteur sur les causes de ses dispositions, car elle seule représente l'idéal de justice que Dieu veut effectivement pour l'humanité entière : n'est-Il pas le plus juste des législateurs, n'est-Il pas plutôt le seul Législateur légitime ?". Au plan pratique, foi et justice se rencontrent dans l'obéissance scrupuleuse (vertu de wara') à la chari'a de Dieu et de Son Envoyé, qu'il faut faire respecter, de bon gré ou de force, au nom même des "droits de Dieu".
2. N'y a-t-il pas cependant un groupe toujours plus grand de Musulmans qui préfèrent s'interroger sur le dessein de Dieu tel qu'il s'exprime dans le Coran, préférant y lire les grands principes de justice que le Créateur y transmet plutôt que les prescriptions juridiques que le Seigneur n'y aurait précisées qu'à titre d'exemple et pour un temps ? Ceux-ci entendent alors relire le Message de Muhammad selon son esprit et non selon sa lettre. Renonçant à l'obéissance aveugle et privilégiant une obéissance intelligente, ils optent délibérément pour une adhésion active au projet divin de justice et de paix. On pourrait leur prêter cette affirmation pratique : "Entrons consciemment et intelligemment dans le plan de Dieu", celui-ci étant - pour eux - comme inscrit en filigrane dans le texte du Coran lui-même, et seulement là.
3. N'y aurait-il pas enfin - à tous les niveaux de l'échelle sociale, quoique s'exprimant très différemment - des Musulmans dont la foi profonde irait jusqu'à la méditation des Beaux Noms de Dieu et dont l'ardeur spirituelle oserait aller jusqu'à reproduire ou "revêtir" les "vertus de Dieu" (al-takhalluq bi-akhlaqi Llâh), comme y invite toute une tradition la "vie intérieure", en Islam, dont le célèbre imam al-Ghazâlî peut être considéré le porte-parole : "Revêtez-vous des mœurs de Dieu, dit-il dans son Ihyâ', (car) la perfection consiste, pour le Croyant, à s'approcher de son Seigneur en Lui empruntant ceux de Ses attributs qui méritent toute louange : science, justice, bonté, bénignité, bienfaisance, miséricorde, bon conseil, encouragement au bien et préservation de tout mal" (7). A ce niveau, réaliser la justice, construire la paix et porter la création à ses sommets ne sont plus obéissance à la Loi divine ou adhésion au Plan divin, mais imitation - limitée sans doute, parce que toujours humaine - de ces merveilleux attributs de Dieu que sont la Justice et l'Equité, ainsi que la Paix et la Miséricorde. "Tentons, dirait-on alors, d'être toujours un peu plus justes, pacifiques et miséricordieux, comme Dieu sait l'être en perfection, tout en sachant que l'homme le sera toujours bien imparfaitement".

Telles sont les trois pistes de recherches que l'on voudrait maintenant développer, préciser et nuancer avant de proposer à leur sujet bien des questions qui permettraient une meilleure approche de la réalité. Encore une fois, il ne s'agit ici que d'une classification provisoire mais commode qui nous

permet de regrouper des tendances et des attitudes fort diverses. Faut-il rappeler que, dans la pratique, chaque Musulman participe plus ou moins à plusieurs de ces niveaux de réalisation spirituelle de sa quête de justice.

I. Justice et paix se réalisant par l'obéissance effective aux modalités concrètes énoncées par la Loi de Dieu.

Nombre de Musulmans tiennent pour acquis, définitivement, que la Loi (charî'a) révélée par Dieu jusque dans ses plus petites dispositions participe à une perfection inégalée et inégalable. Le cheikh syrien al-Bûti ne rappelait-il pas tout récemment, au Congrès du Fiqh islamique - tenu à Riyâd, au début de 1977 - dans sa conférence sur Les prétextes qu'on allègue pour empêcher l'application de la Loi islamique dans le monde moderne (8), que "la charî'a islamique, établie par le Créateur de l'Univers, correspond parfaitement aux principes et conclusions qu'établit la raison humaine. Il s'y trouve des dispositions et des principes des plus fermes, parce qu'elle est en liaison étroite avec les fondements stables et invariables de l'ordre cosmique, bien qu'on y repère aussi des dispositions et applications secondaires qui sont sujettes à l'évolution et au changement" (9). C'est bien pour cela que ledit Congrès recommande, en première place, "l'application totale de la Loi islamique et le refus de toute loi positive nouvelle que l'on promulguerait en pays islamique et qui irait à l'encontre des dispositions de la charî'a, ainsi que l'application des peines islamiques prévues par le Coran en vue de créer une société islamique saine qui échapperait ainsi aux déviations morales et à la décadence sociale" (10). Insistant fondamentalement sur ces "droits de Dieu" (comme le rappelaient les Ulamâ et les Fuqahâ de l'Arabie saoudite lors de leur visite à Rome en octobre 1974), les partisans de cette vision islamique de la justice prétendent bien s'en tenir à la seule Loi parfaite qui ait jamais été révélée aux hommes puis précisée par les meilleurs d'entre eux. Convaincus que l'Islam est à la fois "religion et état" (dîn wa-dawla), intégrant également le dogme, le culte et les transactions humaines, ils se réfèrent aux libres dispositions et décisions adoptées une fois pour toutes par le seul Législateur qui sache parfaitement comment réaliser la justice et la paix sur cette terre, Dieu lui-même qui a créé celle-ci et y a mis "les Jinn et les Humains pour qu'ils L'adorent" (51, 56).

Qui ne voit alors combien grande est, pour eux, l'importance de tous les versets coraniques, dans leur sens explicite (zâhir) et en toutes leurs implications juridiques ? L'état doit être islamique et imposer, à tous, les règles mêmes que l'Islam a prévues pour que la cité (la "demeure de l'Islam") soit la "demeure de la paix" (dâr al-salâm) et celle "de la justice" (dâr al-'adala) (l'autre partie du monde demeurant la "demeure de la guerre" (dâr al-harb) avec laquelle on vit en état d'armistice). Qu'il s'agisse du droit constitutionnel ou du droit pénal, du droit familial ou du droit commercial, on aura soin de faire en sorte que les prescriptions du Fiqh classique soient appliquées ou remises en vigueur, tout en s'efforçant d'en justifier le bien fondé aux yeux des incroyants qui en contestent l'équité ou la justice. C'est ainsi que, dans la foi, on légitime l'ensemble des dispositions juridiques comprises dans le Coran et qu'on refuse toute réforme, même partielle, comme facteur certain de désagrégation pour l'ensemble harmonieux et équilibré que constitue la charî'a. On fera donc application intégrale des manuels de siyâsa char'iyya (politique conforme à la Loi religieuse), tels ceux de Mâwardî (972-1058) et d'Ibn Taymiyya (1263-1328) (11), pour le droit public, réalisant ainsi dans la cité ce que prévoient déjà le Coran, la Sunna et le Fiqh concernant les fonctions publiques (califat), les revenus publics (butin en ses formes de ghanimâ et fay', et zakât ou aumône légale), les dépenses publiques, les peines légales (hudûd) ou discrétionnaires (ta'zîr) avec recours au talion. Faut-il rappeler ici l'interdiction classique de l'usure (ribâ) et de tout contrat aléatoire (garâr) ainsi que toute la vision proprement religieuse de cette zakât ou aumône légale (ou dîme publique) qui purifie (pour les seuls Musulmans) tout accroissement légitime (et, a fortiori, illégitime) du capital privé et assure le secours financier de huit classes de dévolutaires que le Coran énumère comme suit : "Les "aumônes" sont seulement pour les Pauvres, les Indigents, Ceux qui oeuvrent pour elles, Ceux dont les cœurs sont à rallier, ainsi que pour les Esclaves, pour les Débiteurs, pour (la lutte) dans le Chemin de Dieu et pour le Voyageur" (9, 60). On fera le même pour le droit familial et tout ce qui concerne le statut personnel, et l'on sait combien certains pays musulmans demeurent extrêmement conservateurs en la matière.

Il s'agit, comme on le voit, d'une réalisation intégrale des décisions promulguées par Dieu dans Son Livre: elles sont les seules à garantir la paix et la justice dans la cité, assurant même aux Non-Musulmans ce "pacte de protection" (dhimma) qui leur permet de bénéficier de la pax islamica. Le leader pakistanais al-Mawdûdî ne le rappelait-il pas tout récemment encore, dans l'un de ses nombreux ouvrages, intitulé Les droits des dimmî-s dans l'état islamique (12) ? Pour ce faire, le Croyant musulman ne trouvera pas étrange de recourir au bras séculier (il lui arrivera même de réclamer la réactivation de la peine de mort pour le renégat, murtadd) et c'est ainsi qu'il justifiera encore le recours

au jihad (combat), au plan du langage sinon au plan des faits. Dans de telles perspectives, l'idéal de paix et de justice proposé par Dieu pourrait donc se réaliser parfaitement sur cette terre, si l'obéissance des Croyants était parfaite et totale : on ne saurait en reporter la réalisation à des temps eschatologiques ! La foi musulmane assure même qu'il a déjà effectivement été réalisé à Médine du temps de Muhammad et des quatre premiers califes. On comprend alors l'importance que ces Croyants attribuent à la référence islamique des textes constitutionnels contemporains (cf. la Charte nationale algérienne, entre autres) et au rappel constant que la chari'a est et demeure la source première et fondamentale du droit (cf. les diverses Constitutions et l'article du nouveau Code Civil algérien).

Outre que cette perspective correspond encore trop bien à de larges secteurs de certaines mentalités dites "traditionalistes" qui sont également nourries par la méditation de la Justice divine, elle semble appartenir plus spécifiquement aujourd'hui aux Frères. Musulmans, aux participants des Séminaires algériens pour la Pensée islamique, au Mouvement wahhâbite qui rayonne partout à partir de l'Arabie saoudite, à quelques penseurs fondamentalistes dont le message rallie des foules autour d'eux et même à certains courants de l'Islam sunnite, bien qu'il faille mettre de nombreuses nuances entre ces diverses tendances, surtout quand il s'agit du degré exact "d'adaptation possible" de la Loi, immuable en ses principes fondamentaux, aux conditions variables des temps et des lieux, là où le texte coranique n'est plus explicite (cf. ce qu'en disait un Délégué saoudien à Riyâd en 1972) (13). Il n'en reste pas moins vrai que tous entendent par là promouvoir une justice qui englobe des domaines fort disparates : le respect collectif du jeûne, l'interdiction du vin et la répression des jeux de hasard, par exemple, font également partie de cette réalisation de la justice conçue d'abord comme "justice de Dieu" puis comme "justice des hommes". L'obéissance n'est-elle pas la première des vertus, puisque le Coran, comme le disait le Délégué saoudien, "proclame la dignité humaine, égale pour tous les hommes, sans aucune distinction entre eux, sinon par la piété. Le Coran affirme que l'humanité entière constitue une seule famille, ayant même père et même mère et que le Dieu des Hommes est un Dieu Unique, que le Créateur a désigné les hommes en Nations et en Tribus pour qu'ils se connaissent mutuellement et s'entraident en vue du bien général" (14).

II. Justice et paix à réinventer dans leurs modalités concrètes à partir d'une meilleure compréhension du Plan de Dieu.

D'autres Musulmans, toujours plus nombreux, entendent réduire le projet coranique de justice et de paix à de grands principes qu'il conviendrait d'appliquer aux nouvelles réalités sociologiques, économiques et politiques que connaît l'Islam moderne en recourant à cet "effort d'interprétation personnelle" (ijtihad) que l'Islam classique avait jadis reconnu et réservé à quelques grands penseurs. Les temps ont changé, disent-ils volontiers, et les réalisations historiques de l'Islam d'hier (et donc de sa chari'a) ne sauraient servir de modèles pour l'Islam de demain, en tout ou en partie. Mille nuances seraient à introduire ici entre ceux qui ont opté pour une franche laïcité, dans la ligne des thèses de 'Alî 'Abd al-Raziq, formulées jadis dans son al-Islâm wa-usûl al-hukm (L'Islam et les bases du pouvoir) (1925) et plus ou moins reprises ou adoptées, implicitement, dans ses articles, par la Revue Tunisienne de Droit (15), et entre ceux qui s'en tiennent à une subtile alliance (par principe ou par opportunisme) entre religion et pouvoir, que ce soit au titre de l'Islam réformiste ou de l'Islam révolutionnaire. L'Islam ne serait-il donc plus que dogme et culte seulement ? N'aurait-il plus rien à édicter quand il s'agit du régime de l'état, du système économique, de l'organisation sociale ou du droit de la famille ? Certaines réalisations politiques de pays musulmans répondraient plus ou moins à cette quadruple interrogation. La répartition est d'ailleurs très subtile, dans plus d'un pays, entre lois uniquement positives et lois d'inspiration plus ou moins coranique ! Plus proches de la tendance précédente, certains Croyants iraient même jusqu'à souhaiter une seule loi islamique renouvelée pour tous les pays d'Islam, tout en admettant qu'elle diffère plus ou moins profondément de la chari'a d'hier. Au fond du débat, il y a cependant tout le problème sous-jacent d'une "relecture du Coran" qui varie extrêmement suivant les formations scientifiques reçues et les cultures développées par chacun (unilingues arabes ou bilingues franco-arabes ou anglo-arabes) : qu'on pense ici aux efforts de certains chefs d'état comme le Président Bourguiba ou de nombreux penseurs et professeurs comme Sayyid Ahmad Khan, Fazl ar-Rahmân, Md Talbi, Md Arkoun, Hasan Hanafi, voire - avant eux - comme Mohamed Iqbal ou Tahar al-Haddâd.

Préparant l'évolution ultérieure du droit de la famille par une "interprétation ouverte" des versets juridiques du Coran et le maniement audacieux des techniques classiques du Fiqh, comme le firent parfois certains Réformistes (comme Muhammad 'Abduh et 'Allal al-Fâsî, première manière), ou rappelant la répartition des tâches judiciaires et des fonctions sociales que les califats Umayyade et 'abbasside avaient déjà su aménager plus ou moins et que l'empire ottoman devait systématiser par ses

tanzîmât du XIX^{ème} siècle, beaucoup ont ainsi ramené la Loi islamique, par des méthodes fort diverses, à un ensemble assez restreint de grands principes moraux, sociaux et économiques : ces derniers ont permis d'animer une économie capitaliste en climat de démocratie à tendance libérale (l'Egypte wafdiste de l'entre-deux-guerres et le Maroc contemporain ?) ou une économie socialiste en climat de démocratie nationale unitaire ou résolument populaire. Une récente analyse de M. Pierre Rondot sur Réformisme musulman et Islam révolutionnaire (16) souligne combien ce dernier entend ramener son inspiration à de grands principes coraniques exprimés en des formulations idéologiques renouvelées au goût du jour (cf. la 3^{ème} "voie libyenne" de Qaddafi et la Charte Nationale algérienne). De la sorte, le Réformisme religieux ou laïcisant qui se souciait par trop de réinterpréter le texte coranique dans le détail de ses versets juridiques se voit dépassé par des socialismes unitaires ou par des modernismes libéraux (cf. les réflexions d'un Hicham Djaït dans La personnalité arabo-islamique) qui tous deux, paradoxalement, entendent chercher dans le Coran les grandes lignes du Dessein divin sur la création et l'homme, le travail et les richesses, pour y rechercher de nouvelles voies à la réalisation de la justice.

Cette tentative est assez bien représentée par la conférence faite au Séminaire islamo-chrétien de Tripoli (février 1976) par le Pr libyen al-Ghuwayl, sur le thème : La justice sociale, comme fruit de la foi en Dieu (17). Pour lui, les solutions islamiques théoriques aux problèmes de la justice sociale et économique reposent sur un certain nombre de vérités et d'affirmations fondamentales. Il y a d'abord cette certitude centrale de l'universelle Seigneurie de Dieu (Rubûbiyya) : l'homme est l'esclave de Dieu, esclavage libérateur qui lui permet d'échapper à tous les "esclavages aliénants" de l'adoration des créatures, quelles qu'elles soient. Cela révèle à l'homme la "mission de confiance de sa fonction califale" sur terre (amânat l-istikhlâf) : "lieutenant de Dieu" sur terre, l'homme se voit assujettir toutes choses à son service par le Créateur des mondes (c'est le taskhîr universel) : "Nous vous avons envoyé Nos Apôtres, avec des Preuves, et fait descendre, avec eux, l'Ecriture et la Balance, afin que les Hommes pratiquent l'Equité" (57, 25). Ces vérités fondamentales démontrent la grande différence entre la vision islamique du cosmos et les cultures contemporaines aux idéologies des plus limitées. Croire, pour l'homme, c'est rendre grâce en travaillant (iman/foi, chukr/reconnaissance et 'amal/action vont de pair) : on est loin des voies économiques du matérialisme, pratique ou "historique", adopté par les capitalistes et les autres athées.

Le Croyant doit considérer la Création, la "lieutenance califale" et le projet divin de "mise en valeur universelle". Le Coran ne révèle-t-il pas en maints versets que toutes choses (les terres : 16, 10-11 et 6, 99; les animaux : 36, 71-72 et 16, 5-7 et 16, 80; les minerais : 57, 25 et 35, 27; les sources et réserves d'eau : 14, 30 et 39, 21 et 36, 34-35; tous les produits du sous-sol et les courants aériens : 34, 12 et 14, 33) sont "soumises" par Dieu à l'homme ? Seul l'homme n'est pas objet de taskhîr. Sans doute, le texte coranique admet-il des inégalités dans les dons, les exigences de travail, etc... , mais c'est pour "éprouver un chacun" (6, 132 et 9, 105) et dans le cadre de ce grand principe : les richesses de toute la création sont pour tous les hommes, sans distinction de race ou de pays, de par la volonté du commun et unique Créateur, sans qu'il faille automatiquement viser à une égalité mathématique dans la répartition de toutes choses. Les hommes (les "propriétaires") ne sont que des "dépositaires" (wukalâ'). La seule inégalité que la société juste puisse admettre en Islam est celle qui découle du travail et de l'accumulation nécessaire des outils pour un meilleur travail. Des limites seront toujours mises soit à cette accumulation soit à tout usage désordonné des biens terrestres : "Mangez de leurs fruits (: des plantes) quand ils produisent. Donnez le droit qui les frappe (zakât), au jour de la récolte. Ne commettez pas d'excès, car Dieu n'aime point ceux qui commettent des excès" (6, 141). Ce faisant, l'Islam découvre dans le Coran que Dieu a fixé des "lois coutumières" (sunan) pour l'exploitation et l'utilisation des richesses naturelles : c'est respecter Dieu que de s'y soumettre et d'en trouver le "sens", d'autant plus que le Seigneur nous appelle, selon un hadîth célèbre, à un travail parfait (itqân). Il s'ensuit donc que le droit de propriété privé, reconnu et loué par son rôle d'excitateur, est également limité quant à la nature des biens et à leur quantité, certains biens relevant de la propriété communautaire fondamentale (création de toutes choses par Dieu et devoir d'exploitation et de mise en valeur, isti'mâr, en 11, 61). Au terme, travail/'amal basé sur 'ilm/science et inspiré par îmân/foi engendre la "société heureuse". Une longue réflexion sur les rôles sociaux de la zakât (aumône légale) permet de comprendre quels sont les devoirs qui incombent à la société sur les fruits du travail individuel et collectif : droits des handicapés, etc... conformément au verset des bénéficiaires de la zakât (vu plus haut). Somme toute, l'accès aux bénéfices n'est qu'un droit "d'usufruit" et c'est à l'état qu'incombe le soin d'assurer une "juste répartition des richesses".

La réalisation d'un tel projet coranique peut-elle se faire sans violence ? C'est un peu la question que pose Abdelmajid Charfi dans la leçon qu'il a donnée au Colloque islamo-chrétien de Tunis-Kairouan (nov. 1974) (18) : "Peut-on dire que l'Islam reconnaît la violence comme moyen de parvenir au développement ?". Il y a une doctrine classique de la violence (châtiment du meurtrier et

jihad, qu'il soit le "petit" (guerrier) ou "grand" (combat spirituel) suivant les interprétations ou tendances); il y a aussi ce grand principe : "Le désordre (fitna) est plus grave que le meurtre" (2, 191). Or c'est à partir de celui-ci que nombre de Musulmans modernes justifient le recours à la violence dès lors qu'il y a perturbation de l'ordre voulu par Dieu dans la société musulmane. "Si on dépouille la révolution, nous dit Abdeljamid Charfi, des préjugés erronés (dont on l'affuble), on doit la définir comme la stratégie qu'adoptent les déshérités pour démanteler une structure d'injustice et de persécution... Elle n'est alors pas autre chose que cet acte créateur, au niveau collectif", que prône le Coran dans ses significations intimes.

S'interroger sur le plan de Dieu tel qu'on peut le découvrir à travers le texte coranique, sans trop se préoccuper des règles d'interprétation de l'exégèse classique et en recourant à un vocabulaire moderne qui rejoint les grands idéaux contemporains, telle semble être la perspective commune à cette multiplicité de tendances dont l'éventail va du Réformisme à la Muhammad 'Abduh jusqu'à l'Islam révolutionnaire dont se réclament certains pays ou mouvements. Il y a d'ailleurs parfois de curieuses récupérations de la chari'a classique, même si le phénomène nationaliste vient ici perturber la vision unitaire d'un Islam mondial. Les problèmes de la justice et de la paix sont alors d'autant plus complexes que l'analyse fait découvrir diverses réalisations concurrentes, voire opposées, de cet idéal inspiré du Coran mais réfracté en des tempéraments musulmans qui subissent l'empreinte du terroir ou l'intrusion idéologique. Laïcité très relative de l'état, pluralisme de la pensée musulmane, catalyse provoquée par les thèses socialistes : tout cela permet d'exalter davantage la "mission de l'homme", "lieutenant de Dieu" sur terre et donc, à Son image, créateur de biens et législateur de la cité. Le Croyant musulman se veut alors homme moderne et agent actif en s'astreignant à une obéissance intelligente aux seuls principes de justice, de paix et de développement que Dieu a révélés dans le Coran et qui correspondent aux secrètes requêtes de la raison et de la conscience humaines.

III. Justice et paix à exercer toujours plus conformément aux saints attributs de Dieu, en sachant passer de l'explicite (zâhir) à l'implicite (bâtin) du texte coranique.

Certains Musulmans pensent, à bon droit, que les efforts précédents qui visent à réaliser, communautairement ou individuellement, une obéissance aveugle ou amoureuse à la Loi de Dieu ou une adhésion intelligente au Projet de Dieu, ne sauraient en rien dispenser le Croyant d'une imitation plus intime et plus personnelle de l'exemple prophétique, d'abord, et du modèle divin, ensuite et surtout. Une telle perspective où toutes les étapes des voies ascétiques et mystiques sont possibles n'est pas sans rejaillir en grâces de paix et de justice pour la cité temporelle, même si ces deux valeurs prennent alors des significations qui dépassent les limites étroites du temps et du lieu et tendent à une réalisation plénière dans l'Ultime Vie et la Proximité de Dieu. Muhammad, le prophète de l'Islam, n'est-il pas un modèle tout proche dont le Croyant peut imiter les vertus de justice et de paix après en avoir interprété la réalisation historique dans la vie de l'Elu de Dieu qu'il médite et relit dans la foi (comme beaucoup le firent au récent Colloque islamo-chrétien de Cordoue, mars 1977) ? "Vous avez, dit le Coran, dans le Prophète de Dieu, un bel exemple pour celui qui espère en Dieu et au Jour Dernier, et qui invoque souvent le nom de Dieu" (33, 21).

Mais, au-delà de l'exemple prophétique, c'est le modèle divin lui-même qui fascine le Croyant ou, du moins, l'interpelle. Il sait, pour les avoir médités souvent, que nombre des Beaux Noms de Dieu exaltent en Lui les idéaux dont on a parlé: il est la Paix (al-Salâm) et la Juste Vérité (al-Haqq) tout comme fi est déjà, dans la lettre même du Coran, le Juste (al-'Adl), l'Equitable (al-Muqsit), le Bienfaiteur (al-Barr) et le Juste Répartiteur des biens (al-Razzâq). A travers le vocabulaire coranique, il se familiarise avec tout un ensemble de "réalités vivantes" entre Dieu et l'homme. Que de fois il y a réfléchi sur les multiples sens des termes d'équité ('adi), de justice (iqsat), de droit (haqq) et de piété (birr), s'opposant à la condamnation du zulm (injustice méchante), du bâtîl (injustice fausse) et du 'udwân (agressivité injuste). A préciser sa réflexion sur ces thèmes en fonction des développements historiques de La Mecque et de Médine, le Croyant constate que Dieu est juste, sans être jamais injuste, car Il est le plus juste des justes, étant le "mainteneur de la justice" : il s'ensuit que le Coran prend la défense des faibles, des pauvres et des orphelins, exige d'acquitter les aumônes légales (zakât) et punit les injustes. Effectivement, il précise les choses : appel à ne pas frauder, condamnation des injustes, exigence du talion qui est "salut" pour tous, refus de l'usure, incitation à l'équité dans les rapports humains, même en matière de mariage. Plus précisément, le Musulman "spirituel" admire le Seigneur qui est le juste Juge, qui ne lèse personne (parce que Sa justice n'a rien d'aveugle) et qui manifeste Sa préférence pour ceux qui agissent avec justice comme Il précise aux humains en quoi consiste cette justice. L'homme, au contraire, apparaît si souvent comme étant l'injuste par excellence (zâlim) : la justice ne lui est pas naturelle, mais naît en lui d'une intervention divine et d'une

interpellation prophétique : c'est l'alternance tragique, en chaque homme, du menteur (kadhdhâb) et du véridique (siddîq), du corrupteur (mufsid) et de l'équitable (munsif), projection en lui du duel éthique entre le harâm (l'interdit) et le halâl (le licite) !

C'est parce que les arrêts de Dieu s'accomplissent avec justice ('adl) que l'homme doit agir avec 'ad'. (justice), c'est parce que la Balance symbolise parfaitement le jugement de Dieu, équitable en tout (muqsit) que l'homme se doit d'agir équitablement (li-l-qist), c'est parce que Dieu est Bienfaiteur (al-Barr) que l'homme doit agir avec juste bienfaisance (birr). Tout comme dans la Bible, le Croyant musulman se voit invité à une double justice, en quelque sorte, celle qui le rend "objet de satisfaction divine" (et c'est la justice-sainteté) et celle qui le fait "calife authentique" de Dieu dans la cité (et c'est la justice-équité-égalité de proportion). Et l'on sait que l'Islam a toujours exigé l'état de "justice" ('adâla) pour tous ceux qui ont à exercer, dans la cité, les fonctions publiques dont dépendent la paix et la justice. Le Musulman de "vie intérieure" se sent donc intimement invité à accéder à cette "justice" aux yeux de Dieu, laquelle suppose foi, obéissance, fidélité et conscience scrupuleuse : il découvre alors qu'il ne saurait y atteindre qu'en imitant le modèle divin en des Attributs qui élargissent singulièrement le champ de la justice, car Dieu est aussi le Miséricordieux, l'Absoluteur, le Pardonneur, qui invite les Humains à L'imiter jusque dans Sa miséricorde et Son pardon. La justice sociale est ici assurée par des dépassements qui rejoignent les exigences de la solidarité et de toute "socialisation avancée". D'autre part, Dieu est aussi le Créateur (al-Khâliq), l'Innovateur (al-Badî') et le Façonneur (al-Musawwîr) : ayant fait l'homme à son image, comme le fait penser un certain hadîth, et l'ayant constitué son "lieutenant" sur la terre, celui-ci se doit donc de "mettre en valeur" toute la création que Dieu lui a soumise (taskhîr) en imitant la créativité de son Seigneur et Maître : perspective renouvelée de l'agir "islamique", comme y tendent bien des Croyants modernes.

Les Croyants musulmans qui mettent l'accent sur cette imitation - à l'échelle humaine - du modèle divin, peuvent aisément rejoindre ceux qui sont partisans de l'obéissance à la Loi de Dieu ou de l'adhésion à Son Projet de justice et de paix : ils leur apportent alors des valeurs d'intériorisation qui humanisent singulièrement les tentations intégristes des premiers et donnent une dimension religieuse profonde aux préoccupations trop humanistes des seconds. On peut légitimement affirmer que bien des membres des Confréries musulmanes de foi vivante pratiquent plus ou moins cette voie de l'imitation des mœurs de Dieu, ainsi que nombre de Musulmans "silencieux" qui se nourrissent de Ghazâlî et des grands penseurs du Sunnisme ou du Chî'isme, s'ils ont des exigences intellectuelles, ou de la simple méditation savoureuse des Beaux Noms de Dieu, s'ils font partie de la grande masse des petits et des humbles. Ils savent tous que la Vie Immédiate ne pourra jamais réaliser l'idéal par eux entrevu et par les autres exigé : sans illusion, ils ne sont pas sans espérance et savent mesurer leur effort aux situations concrètes qu'ils vivent, s'engagent personnellement au service de la justice et de la paix, alors que les autres risqueraient de s'en remettre trop vite et trop facilement entre les mains des Maîtres de l'heure ! On pourrait y retrouver l'éternel débat entre les mystiques et les politiques. En attendant, leur désir est extrême de voir la justice des hommes rejoindre, tant soit peu, la justice de Dieu.

Conclusion.

Telles sont, plus ou moins longuement analysées et présentées, les trois "pistes de recherche" qu'envisageait l'Introduction. Bien des remarques seraient à y ajouter quant aux possibilités concrètes de réalisation, à la part qu'on y fait aux Non-Musulmans et aux chances de collaboration internationale ! Dans quelle mesure les constructions ici envisagées participent-elles de l'utopie ou de la réalité ? Peut-on construire aujourd'hui une justice et une paix qui se fonderaient sur des principes et des institutions typiquement musulmanes (comme l'aumône légale, zakât) dont on sait que les Non-Musulmans sont plus ou moins exclus et comment ces derniers pourraient-ils participer à la réalisation commune de la justice ? Dans quelle mesure, enfin, les divers projets musulmans sont-ils conciliables avec l'ordre économique et politique international actuel ou avec le nouvel ordre qui tente de se redéfinir, à travers mille recherches difficiles ?

D'autres questions surgiraient d'ailleurs aussitôt si l'on tentait de pondérer l'importance relative des diverses tendances ici analysées. Où se trouve, en effet, leur "poids démographique" ? Les Musulmans de la première tendance donnent l'impression d'être les plus nombreux tandis que ceux des deux autres constituent trop souvent encore des minorités plus ou moins faibles, même si elles sont agissantes. Et quels seraient aussi, pour chacune de ces tendances, le "poids financier" et le "poids de développement économique et technologique" dont elles disposeraient ? Les Musulmans de la première catégorie semblent bénéficier d'un pouvoir financier qui va croissant et assure leur rayonnement, comme c'est le cas de l'Arabie saoudite et de la Libye (19), tandis que d'autres pays

développent un pouvoir économique et technologique qui pourrait ajouter quelque poids à certaines tendances (révolutionnaires ou non) de la deuxième catégorie.

Mais il ne s'agit lègue de pronostics qui attendent d'être soumis à la critique de l'analyse. Retenons, pour l'instant, l'extrême variété actuelle de la réflexion et de l'engagement des Musulmans au service de la paix et de la justice, tout en essayant de regrouper courants et tendances en fonction des trois niveaux de "liaison" et de "relation" que les Croyants mettent entre Dieu et la réalisation de ces valeurs. Que leur advient-il enfin lorsque l'échec de la justice devient flagrant et que bien des certitudes optimistes se voient remises en question, entraînant quelque ébranlement au niveau de la foi? Pour les Musulmans de la première tendance, c'est alors le scandale et le refus, car l'échec apparaît comme une fitna (tentation. de perdre la foi) et il convient alors d'intervenir et de recourir à la force ("Le désordre/ou fitna/est plus grave que le meurtre" dit le Coran, 2, 191) pOur une meilleure application de la Loi de Dieu. Pour ceux de la deuxième tendance, un tel échec a valeur de catalyseur et entraîne une recherche d'autant plus active en vue de réinterpréter et de retoucher le projet de justice. Pour ceux de la troisième tendance, il y a également catalyse, mais il y a aussi approfondissement du caractère "imparfait", voire "pécheur", de la condition humaine et, par suite, méditation plus profonde et plus active du "Mystère".

Il nous incombe d'être attentifs à la foi des uns et des autres ainsi qu'à ses explications et son engagement réel vis-à-vis des idéaux sociaux ici envisagés. C'est à cette première condition que le dialogue et la collaboration peuvent espérer grandir en vérité et en efficacité avec les Musulmans de chacune des trois tendances pour un meilleur service de la justice, de la paix et du développement dans le monde.

Maurice BORRMANS

NOTES

1. Texte intégral de l'Allocution (en traduction française) dans La Documentation catholique, n° 1720, 15 mai 1977, pp. 480-483.
2. Mamadou Dia, Islam, sociétés africaines et culture industrielle, Les Nouvelles Editions Africaines, Dakar-Abidjan, 1975, 165 p.
3. Ibidem, pp. 111-112.
4. Ibidem, p. 112.
5. Ibidem, p. 111.
6. Ibidem, p. 164.
7. Cf. Ihyâ' (Reviviscence des sciences de la religion), Kitâb al-mahabba (Livre de l'amour) : la cinquième cause de l'amour de Dieu.
8. Cf. La revue tunisienne al-Hidâya, mars 1977, pp. 68-74, et mai 1977, pp. 83-86 (à suivre).
9. Ibidem, mars 1977, p. 71.
10. Ibidem, mars 1977, pp. 75-78 (ici p. 75). En écho, cf. le ter Congrès des Universités et Organisations islamiques pour l'appel à l'application de la Loi islamique, Le Caire, juin 1977, in al-'Itisâm, juillet 1977, pp. 7-9.
11. Faut-il rappeler ici que le Recueil de réponses juridiques (malle. ' al-fatâwâ) d'Ibn Taymiyya constitue l'une des deux sources maîtresses du droit actuel de l'Arabie saoudite ?
12. Livre publié en urdu, au Pakistan, en 1948 et traduit en arabe et édité récemment à Beyrouth (sans date), Dâr al-Fikr; texte arabe et tr. frse par Roberto Bellani, in Etudes Arabes, IPEA, Rome, n° 45, 1er tr. 1977, pp. 56-61/62-67.
13. Cf. Le dogme musulman et les droits de l'homme (Colloques de Ryad), publ. du Ministère saoudien de l'Information, 1972, p. 15.
14. Ibidem, p. 16.
15. Son directeur, le Pr Mohamed Charfi, a pu faire une conférence sur le Droit familial tunisien à la Faculté de Droit de Constantine (Algérie), en avril 1974, sans jamais -parler de la charî'a, mais en se référant uniquement à la volonté expresse du "législateur" tunisienne (al-mucharri' al-tilnusT). On consultera aussi un des articles de la Revue, aux conclusions d'ailleurs assez confuses, Islam et constitution, par Yadh Ben Achou, 1974, pp. 77-121.
16. Cf. L'Afrique et l'Asie, 1967, n° 110, repris par Comprendre, saumon, n° 141, du 15/2/1975, 13 p.

17. Pour tout ce qui concerne le dialogue de Tripoli, cf. Islamochristiana 2 (1976), IPEA, Rome, Le Séminaire du Dialogue islamo-chrétien de Tripoli (Libye) (1-6 février 1976), par M. Borrmans (pp. 135-170, avec les Conclusions dudit Dialogue, en arabe (texte originel). Le texte du Pr al-Ghuwayl comprenait 37 pages de texte arabe avec un supplément de 17 pages (en arabe) sur la zakât.
18. Texte arabe (Al-Islam wa-l-'unf) dans Rencontre islamo-chrétienne (Conscience musulmane et conscience chrétienne aux prises avec les défis du développement), publ. du C. E. R. E. S. de Tunis, pp. 187-206, partie arabe; texte français (trad. R. Caspar) in Comprendre, saumon, n° 129, du 28/4/1975, 13 p.
19. On consultera, sur cette question, le numéro spécial de la revue Afrique contemporaine (Documents d'Afrique Noire et de Madagascar), n° 90, mars-avril 1977, qui a pour titre Le monde arabo-islamique et l'Afrique (64 p.) et plus spécialement les deux articles suivants : Les apports financiers des pays arabes pétroliers aux pays d'Afrique noire francophone (pp. 25-30) et La coopération économique arabo-africaine : un serpent de mer (pp. 31-36).

