



N° 92/04 — Avril 1992
37ème année

LES DROITS DE L'HOMME EN MILIEU MUSULMAN

par le R.P. Maurice Borrmans P.A.*

Cette étude a paru dans le vol. 39, année 1990, de la revue annuelle Studia Missionalia, de l'Université Pontificale de la Grégorienne (Rome), lequel était consacré à "Human Rights and Religions" (pp. 253-276). Elle est ici reproduite avec l'aimable autorisation de la direction de la susdite revue : que celle-ci en soit donc remerciée.

" LA multiplication des textes, déclarations et actions prenant appui sur les droits de l'homme pour dénoncer des situations ou sauver des victimes constitue l'un des faits moraux majeurs des années les plus récentes". Tel était le constat que faisait en 1983 Mgr

Pierre Eyt, alors recteur de l'Institut Catholique de Paris'. Que dirait-il aujourd'hui après les changements spectaculaires qu'ont connus les divers pays de l'Europe de l'Est et devant la multiplication de certaines

* Professeur à l'Institut Pontifical d'Etudes Arabes et Islamiques de Rome. Directeur de la revue *islamochristiana*. Consulteur de la Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples et du Conseil pontifical pour le Dialogue interreligieux.

(1) "Certes, ajoutait-il encore, une telle revendication n'est pas nouvelle. Mais elle revêt une série de caractères inédits et indiscutables qui délimitent finalement un contexte nouveau". Cf. son article "On n'en a pas fini avec le droit naturel", in *Nouvelles Revue Théologique* (janv.-fév. 1983, pp. 23-32), où il mettait en garde contre la réduction de l'éthique au seul droit positif ou aux seuls droits sociaux, ce en quoi bien des Musulmans rejoignent les Chrétiens en insistant sur la personne humaine, créature de Dieu.

associations ou ligues pour la défense des Droits de l'Homme dans les pays arabes du Maghreb ? Un texte récent, souscrit par le congrès des Organisations arabes non gouvernementales, tenu à Tunis, ne soulignait-il pas, de son côté, la gravité des "violations répétées des droits de l'homme dans le monde arabe", notamment "les droits civiques et politiques" ? Langage nouveau, morale importée et invasion culturelle, disent certains ; rappel opportun, valeurs coraniques et idéal islamique retrouvé, affirment les autres. Le fait est que l'on parle de plus en plus des Droits de l'Homme parmi les Musulmans, mais chacun risque bien d'en faire sa propre interprétation si bien que se pose aussitôt la question du "pourquoi" et du "comment".

Les Droits de l'Homme ! L'expression et la réalité apparaissent, en effet, avec les temps modernes. C'est en Angleterre que paraît, en 1689, la *Charte des Droits* (Bill of Rights), dont la doctrine sera précisée, semble-t-il, par le baron de Montesquieu en 1748, avec son *Esprit des Lois*. Tout cela donnera, par la suite, la *Déclaration d'Indépendance*, en 1776, des Etats-Unis d'Amérique, complétée par les *Amendements* de 1791, et la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* promulguée à Paris, le 26 août 1789. Appliqués ou trahis, partiellement ou totalement, ces textes "fondateurs" n'ont pas manqué d'inspirer depuis lors les diverses législations et les multiples conventions que les Etats ont tenté d'élaborer au cours des deux derniers siècles. L'accueil des Eglises n'a, d'ailleurs, pas toujours été le même vis-à-vis de ces divers textes'. Il convient, en outre, de reconnaître qu'ils se situaient tous dans un contexte nettement occidental qui se ressentait de la doctrine des "lumières" et de courants philosophiques qui exaltaient l'individu d'une manière sans doute outrancière.

Tout autre apparaît la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, telle que les Nations Unies l'ont approuvée le 10 décembre 1948, en conformité à leurs Statuts de 1945: à l'issue des tragiques et sanglants conflits mondiaux de 1939-1945, les artisans de cette Déclaration ont voulu y affirmer des droits personnels et sociaux, culturels et politiques, économiques et religieux, qui puissent rallier les représentants de pays appartenant à des traditions idéologiques, philosophiques ou religieuses très diverses. On sait combien importantes apparurent alors les *Conventions Internationales* de 1966, l'une sur les *Droits économiques, sociaux et culturels*, et l'autre sur les *Droits civils et politiques* : pactes et textes d'application n'ont pas manqué, depuis lors, pour en assurer l'explication et l'application par les Etats signataires. On sait aussi, hélas !, que nombreux sont encore les Etats qui n'ont ni signé ni ratifié la plupart des textes juridiques ainsi destinés à mettre en oeuvre l'idéal des Nations

Unies quant aux Droits de l'Homme.

La présente étude voudrait souligner, en un premier temps, l'intérêt croissant que les Musulmans de toutes tendances manifestent vis-à-vis des Droits de l'Homme depuis deux ou trois décennies : quelles en sont les manifestations et comment se situent les écoles et les Etats à ce sujet ? Ces éphémérides plus ou moins détaillées feront bien vite apparaître que les uns et les autres, bien que tous Musulmans, se réfèrent qui à une vision humaniste, qui à une vision religieuse, qui à une vision islamique de ces mêmes Droits de l'Homme, d'où les risques de confusion quant à l'application de certains d'entre eux. Comment faire se rencontrer ceux qui sont attachés aux communes valeurs d'humanité, ceux qui y introduisent une hiérarchie confessionnelle à privilèges et ceux qui prétendent à l'application intégrale d'une Loi divine qu'ils estiment révélée en tous ses détails ? Il conviendra donc de préciser quelles sont les composantes philosophiques, religieuses et juridiques de ces trois visions avant de poser enfin la question essentielle : quelle est la source première de ces Droits de l'Homme, la nature humaine ou la Loi islamique ? N'y aurait-il pas ici à s'expliquer sur un grave malentendu qui risque d'opposer inutilement les uns et les autres, alors que tous s'accordent pour penser que Dieu est à l'origine de la dignité de l'homme et donc des droits et des devoirs que celle-ci lui confère ?

I. Un intérêt croissant pour les Droits de l'Homme

Il est certain que peu nombreux furent les Etats à population musulmane qui participèrent directement à l'élaboration de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* (DUDH) de 1948. Beaucoup n'accédèrent aux Nations Unies que par la suite et s'y trouvèrent donc amenés à en ratifier plus ou moins le contenu. Les constitutions des Etats et les chartes des partis ont en général proclamé une adhésion de principe à la **DUDH**, mais rares sont les pays qui ont ratifié et signé l'ensemble des pactes, protocoles et conventions qui en explicitent le contenu et lui donnent force juridique. On sait qu'en son temps, l'Arabie Saoudite s'est abstenue lors du vote définitif, puisqu'elle en refusait l'article 18 qui consacre la liberté de conscience, y compris la liberté de changer de religion'. Très souvent, d'ailleurs, il arrive que le recours à l'ordre public interne des Etats d'inspiration islamique se présente comme une excuse pour éviter d'y appliquer certaines dispositions juridiques de telle ou telle convention internationale, surtout quand il s'agit des droits de la femme. Il faut cependant reconnaître que, nonobstant ces réserves ou ces difficultés, les

(2) Cf. *Le Monde* du 6 oct. 1988, p. 6 où sont énumérées les dites organisations.

(3) Cf. sur cette question, Gilbert Apollis, "L'Eglise et les déclarations des droits de l'homme de 1789 et 1948", in *Droits de Dieu et Droits de l'Homme*, Actes du IX^e Colloque national des Juristes catholiques (Paris, 11-12 nov. 1988), Paris, Tequi, pp. 41-63.

(4) S'agissant de certains Etats arabes ou musulmans, on en trouvera la liste à la fin de l'article de Lucie Pruvost, "Déclaration universelle des droits de l'homme en Islam et Charte internationale des droits de l'homme", in *Islamochristiana* (PISAI, Roma) 9 (1983), pp. 141-159. Tout ce n° 9 de la revue est d'ailleurs consacré aux *Droits de l'homme* en Islam et en Christianisme : on aura l'occasion d'y revenir très souvent, puisqu'il constitue un document de première qualité pour le sujet ici abordé.

(5) Cf. Pierre Lanarès, "Les Etats arabes et la liberté religieuse dans le cadre des Nations Unies", in *Conscience et liberté* (Berne) 16 (1978), pp. 51-57.

(6) Cf. Maurice Bor•mans, "Conflits entre conventions internationales et lois nationales relatives à certains droits de la femme tunisienne", in *Conscience et liberté* 17 (1979), pp. 52-56.

livres, les revues et les discours des Musulmans de toutes tendances, qu'ils soient libéraux ou fondamentalistes, font de plus en plus usage d'un langage qui se réfère aux Droits de l'Homme : discours nouveau, donc, aux motivations diverses et aux espérances variées.

De 1972 à 1974, des rencontres entre juristes saoudiens et juristes européens se sont efforcées à un premier rapprochement entre des visions contrastées des Droits de l'Homme. Suite à la requête d'un haut responsable auprès de l'ONU, demandant l'application de la DUDH en Arabie Saoudite, un *Memorandum* fut alors adressé par le Ministère des Affaires Etrangères de Riyadh où il était dit que, les "droits de l'homme" étant déjà affirmés et garantis par la Loi islamique, laquelle est une Loi divine, tout autre texte s'avérerait donc inutile et sans valeur'. Par la suite, deux séries de colloques tentèrent de rapprocher les points de vue divergents, d'abord à Riyadh (mars 1972) puis à Rome, Paris, Genève et Strasbourg (octobre 1974) : tout en insistant sur l'origine divine des Droits de l'Homme, on essayait d'y clarifier les implications que cela entraînait quant aux points litigieux'. Et c'est à la suite de ces premiers efforts que l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI)⁹, qui s'était structurée peu à peu depuis sa fondation à Rabat en 1969, crut utile de confier à une commission des Droits de l'Homme, créée en son sein, l'élaboration d'un projet de Déclaration des Droits et des Obligations fondamentaux de l'Homme en Islam¹⁰. Celui-ci fut effectivement publié, en arabe, dans le numéro spécial de la *Râbitat al-âlam al-islâmî* de décembre 1979 : la Ligue du Monde Musulman, fondée en 1962 sous les auspices du gouvernement de l'Arabie Saoudite, entendait signifier par là tout son intérêt pour les Droits de l'Homme".

Presqu'en même temps se préparait un colloque sur ces mêmes Droits au Koweït : en 1980 (9-14 décembre), en effet, celui-ci y déroulait ses travaux avec la participation de la

l'Union des Avocats Arabes et les professeurs intéressés de l'Université du Koweït'. Soixante-cinq professeurs et experts venus de vingt-six pays arabo-musulmans s'y trouvèrent d'accord pour "promouvoir la primauté du droit et la protection juridique des droits de l'homme à travers le monde". S'agissant d'un "séminaire islamique", toutes les tendances s'y exprimèrent : les conférences apologétiques et les textes polémiques contre les idéaux occidentaux et chrétiens y alternèrent avec les interventions réalistes et les propositions critiques. Tous prônèrent même une "institutionnalisation des libertés" ainsi que la création de "contre-pouvoirs" pour mieux assurer la primauté du droit. En ses conclusions et recommandations, le colloque rappelait l'idéal islamique de la morale et du droit pour d'autant mieux préciser ses recommandations en matière de droits économiques, sociaux et culturels (éducation, droit au travail, droit des minorités) et de droits civils et politiques (liberté d'opinion, de pensée, d'expression et de réunion ; protection juridique des droits de l'homme ; droits et statut de la femme). Au terme, on encourageait les Etats musulmans à établir une Charte islamique des Droits de l'Homme lors d'un prochain sommet et à ratifier toutes les déclarations internationales concernant les Droits de l'Homme'.

Le sommet ainsi souhaité s'est effectivement tenu à Tâ'if, au début de 1981 (25-29 janvier) : il réunissait 38 chefs d'Etats ou leurs représentants, sur les 42 Etats membres de l'OCI et une commission d'experts musulmans de cette organisation avait remanié le projet évoqué plus haut pour lui donner la forme d'une Déclaration officielle'. Le texte fut renvoyé à un sommet ultérieur pour débats plus approfondis. En fait, il se trouvait être "nettement en retrait par rapport aux conclusions et aux recommandations du colloque du Koweït", insistant même en ses deux derniers articles sur le rôle régulateur de la

Commission Internationale des Juristes (CIJ) de Genève,

- (7) Selon ce *Memorandum du gouvernement du Royaume d'Arabie Saoudite relatif au Dogme des droits de l'homme en Islam et à son application dans le Royaume*, adressé aux organisations internationales intéressées (publié par le Ministère Saoudien de l'Information en annexe au *Colloque de Riyadh entre un groupe de canonistes et de juristes de l'Arabie Saoudite et un groupe de juristes et d'intellectuels venus d'Europe sur le Dogme musulman et les Droits de l'Homme en Islam*, Riyadh, 1972, 30 p.), le Coran lui-même établit déjà la dignité de la personne humaine (17,70), la non-discrimination raciale (hadiths), l'unité et la dignité de la famille (hadiths), l'appel à l'entraide (49,13 et 60,8), la liberté de conscience (2,256 et 10,99), la protection des biens d'autrui (hadiths), l'inviolabilité du domicile (24,27), le souci des pauvres (51,19), le droit au savoir (10,101 et 55,31) et à la santé (hadiths), etc. Le même *Memorandum* formulait des réserves expresses sur trois points considérés comme "non recevables" : la possibilité reconnue à une Musulmane d'épouser un Non-Musulman, la possibilité pour un Musulman ou une Musulmane de changer de religion, et le droit de grève ainsi que celui de former des syndicats. L'ensemble des textes saoudiens du *Colloque de Riyadh* et des différentes visites ou conférences des juristes saoudiens en Europe a été publié, par la suite, en arabe et en français, par Dâr al-kitâb al-lubnânî, Beyrouth, s.d., 270 p.
- (8) Ce fut l'occasion, pour la délégation saoudienne, d'être reçue par le Pape, cf. "Visite des Uléma Saoudiens au Secrétariat pour les Non-Chrétiens (Rome, 24-27 octobre 1974)", in *Bulletin* (du Secrétariat), 1975-X/1, n° 28-29, pp. 181-185.
- (9) On se rappellera que trois organisations internationales tendent aujourd'hui à représenter collégialement les Musulmans du monde entier, depuis la suppression du califat par Kemal Atatürk, le fondateur de la Turquie moderne et laïque, en 1924 : le *Congrès du Monde Musulman* (CMM), fondé en 1926, ayant son siège actuel à Karachi et s'occupant spécialement de coordination des activités culturelles et religieuses entre pays musulmans ; la *Ligue du Monde Musulman* (LMM ou *Râbita*), fondée en 1962, ayant son siège permanent à La Mecque et essentiellement préoccupée de toutes les communautés musulmanes minoritaires dans le monde et engagée en de multiples activités missionnaires de *da'wa* ; l'*Organisation de la Conférence Islamique* (OCI), fondée à Rabat en 1969 et ayant son siège actuel à Djeddah, organisme intergouvernemental au niveau politique et économique. Cf. à leur sujet *Les Organisations islamiques Internationales*, in *Etudes Arabes (Dossiers)*, PISAI, Roma, n° 66, 1984-1, 121 p.
- (10) Cf. la traduction française par Maurice Borrmans, in *Islamochristiana* 9 (1983), pp. 92-96.
- (11) Cf. Maurice Borrmans, "Un numéro spécial de la Revue (al-Râbita) de la Ligue du monde Islamique sur les Droits de l'Homme en Islam", in *Islamochristiana* 9 (1983), pp. 231-242.
- (12) Cf. sur la question, Robert Caspar, "Les déclarations des droits de l'homme en Islam depuis dix ans", in *Islamochristiana* 9 (1983), pp. 59-78, ainsi que les autres articles de ce numéro spécial sur les *Droits de l'Homme en Islam*.
- (13) Les *Conclusions et Recommandations* de ce Colloque sont présentées en traduction française in *Islamochristiana* 9 (1983), pp. 78-91.
- (14) La traduction française de ce projet remanié est proposée in *Islamochristiana* 9 (1983), pp. 96-101.

Loi islamique (*Shari'a*) comme "seule référence pour expliquer ou éclaircir tout (autre) article... en cas de différend dans l'interprétation". On sait que le 4^e sommet de l'OCI s'est tenu à Casablanca en 1984 (16-20 janvier) et qu'il fut suivi d'un 5^e sommet qui s'est déroulé au Koweït en 1987 (16-19 janvier), sans que le dit projet y soit vraiment étudié et cela, sans doute, parce qu'entre-temps, une *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme en Islam* (DUDHI) avait été promulguée au siège parisien de l'UNESCO.

Due à l'initiative du Conseil Islamique pour l'Europe, organisme privé fondé à Londres en 1965 à l'instigation de certaines associations islamiques privées, constituées de Musulmans émigrés en Europe et activement soutenues par le Pakistan, cette DUDHI s'inscrit dans un ensemble de textes officiels qui ne sont pas sans signification : le dit Conseil Islamique pour l'Europe avait, en effet, proposé sa *Déclaration Islamique Universelle* du 12 avril 1980, tout comme il devait rendre public à Islamabad, les 10-12 décembre 1983, un *Modèle de Constitution Islamique* valable pour tous les pays musulmans'. Cette DUDHI fut donc proposée à la presse au siège parisien de l'UNESCO, le 19 septembre 1981, en des versions contrastées sinon contradictoires, car les textes rédigés en anglais et en français s'y révèlent décidément laïques, tandis que le texte arabe (le seul à faire foi, semble-t-il) s'avère nettement d'expression coranique et islamique". Qu'oi qu'il en soit, cette DUDHI entend bien vouloir rappeler aux Musulmans quels sont leurs droits imprescriptibles "qu'aucun gouvernement, commentait alors Habib Boularès, n'a le droit de violer, même s'il en a le pouvoir effectif", tout comme elle veut signifier à l'opinion publique occidentale que le Coran, largement cité en référence et quelquefois même sollicité, ne s'oppose en rien à la conception moderne des Droits de l'Homme, telle qu'elle ressort des Déclarations internationales universelles. "Texte contestataire (vis-à-vis des Etats islamiques) et apologétique (vis-à-vis de cette opinion publique)", cette Déclaration n'engage, jusqu'à présent, que le seul Conseil Islamique pour l'Europe qui l'a ainsi proclamée, mais elle en demeure pas moins l'expression cohérente de tout un courant de pensée de l'Islam contemporain.

Entre-temps, en pays arabes et plus spécialement au Maghreb, des associations se sont constituées en vue de

promouvoir et de défendre les Droits de l'Homme. Une rencontre islamo-chrétienne sur les "Droits de l'Homme" fut même organisée à Tunis, par le Centre d'Etudes et de Recherches Economiques et Sociales de l'Université (CERES)". C'est en 1976 qu'est née la *Ligue Tunisienne des Droits de l'Homme* (LTDH), reconnue officiellement par le pouvoir le 7 mai 1977 et aussitôt affiliée à la *Fédération Internationale des Droits de l'Homme* (FIDH), dont les présidents successifs, après bien des déboires, répressions et arrestations, sont devenus, qui Ministre de la Santé (Saadeddine Zmerli) qui Ministre de l'Instruction Publique (Mohamed Charfi) : elle a proposé à ses 34 sections et à ses 3 000 adhérents une *Charte (Mithaq)*", en juillet 1985, dont le contenu est très proche des articles de la DUDH de 1948, ce qui l'a amenée à lutter contre la peine de mort et pour le respect des droits tant des militants de la Tendance Islamiste que des membres de l'extrême-gauche. L'Algérie a vu naître aussi une Ligue Algérienne des Droits de l'Homme, animée par Maître Ali Yahia Abdennour et reconnue par la FIDH : combattue par le pouvoir, elle a vu son président connaître procès, prison et résidence surveillée. A une deuxième association, similaire mais moins importante, est venue se substituer la *Ligue Algérienne des Droits de l'Homme* (LADH) de maître Miloud Brahimi, reconnue par le pouvoir le 11 avril 1987 et soutenue par un comité de patronage au-dessus de tout soupçon, ce qui a permis à la LADH d'intervenir efficacement contre la censure et la torture (16 novembre 1987). Au Maroc, et sans doute parce que la Ligue Marocaine de défense des Droits de l'Homme était trop proche du parti de l'Istiqlâl et l'Association Marocaine des Droits de l'Homme trop liée aux partis progressistes de l'opposition, une *Organisation Marocaine des Droits de l'Homme* (OMDH), fondée par maître Mehdi Elmandja, a pu se faire reconnaître par le pouvoir (10 décembre 1988) et intervenir en bien des cas difficiles. La Mauritanie elle-même a vu naître une *Ligue Mauritanienne des Droits de l'Homme*, en avril 1986, avec maître Ghali Ould Abdelhamid. Toutes choses qui expliquent pourquoi est en train de se constituer une *Union Maghrébine des Droits de l'Homme*, suite à la 1^{re} Conférence Maghrébine des Droits de l'Homme de Nouakchott (26 mars 1988) et à la Déclaration d'Alger sur le Maghreb des Droits de

- (15) Les textes de la *Déclaration Islamique Universelle* et du *Modèle de Constitution Islamique* ont été publiés en fascicules distincts, tant en arabe qu'en anglais, par les Editions dudit Conseil (Islamic Council of Europe, 16 Grosnevor Crescent, London SW1 7EP). Le texte arabe du *Modèle de Constitution Islamique* et sa traduction française (Maurice Borrmans) sont publiés in extenso in *Etudes Arabes (Dossiers)*, n° 72, 1987-1, *L'Islam religion de l'Etat*, pp. 7-41.
- (16) Le texte arabe de ladite *Déclaration* est reproduit in extenso in *Islamochristiana* 9 (1983), 19 pages arabes, tandis que les traductions littérales en anglais (Penelope Johnstone) et en français (Maurice Borrmans) sont proposées dans le même numéro, aux pp. 103-120 et 121-140, et que la traduction italienne, aussi littérale (Maurice Borrmans), est publiée dans *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*, Roma, Università "La Sapienza", 1984, pp. 95-117. Une étude critique en est faite par Lucie Pruvost dans le même numéro d'*Islamochristiana*, pp. 141-159, sous le titre "Déclaration universelle des droits de l'homme en Islam et Charte internationale des droits de l'homme". Quant au texte français qui fut effectivement proposé à Paris comme étant celui de ladite *Déclaration* (mais sans référence au Coran ni au Hadith), il est reproduit dans *La Documentation Catholique*, n° 1849, 3 avril 1983, pp. 374-377.
- (17) Les *Actes* en ont été publiés à Tunis, CERFS, 1985, sous le titre : *Rencontre Islamo-Chrétienne : Droits de l'Homme (Carthage, 24-29 mai 1982)* (français, 296 p. ; arabe, 334 p.) et trois appréciations en sont données in *Islamochristiana* 9 (1983) : Marston Speight, "A conference on human rights from the faith perspectives of Muslims and Christians" (pp. 161-167) ; Emile Poulat, "Témoignage : analyse et profil d'un colloque" (pp. 169-174) ; Pierre Toulat, "Témoignage : Musulmans et Chrétiens provoqués par les droits de l'homme" (pp. 175-179).
- (18) La traduction française (Maurice Borrmans) de cette *Charte* est proposée in *Islamochristiana* 13 (1987), pp. 214-216, avec références à la DUDH de 1948.

l'Homme (13 février 1989). Et de nombreuses enquêtes monographiques devraient être parallèlement faites en de nombreux autres pays de tradition musulmane pour savoir où en sont actuellement les efforts de certains groupes en faveur des Droits de l'Homme'.

H. Visions diversifiées des Droits de l'Homme

Tous les textes élaborés par les Musulmans d'aujourd'hui concernant les Droits de l'Homme, dans le cadre des efforts que l'on vient de décrire, ont en commun qu'ils rappellent souvent, en leur préambule, l'universelle souveraineté de Dieu (*hâkimîyya*) et la relative grandeur de l'homme, créature privilégiée par Dieu lui-même et promue au rang de "calife-régent" (*khalîfat Allâh*) au coeur même de l'univers : Allâh a donc des droits indéniables (*huqûq Allâh*) et l'homme a des devoirs envers Lui, qui deviennent autant de droits envers ses semblables. Bien vite, cependant, la plupart des textes ajoutent que la volonté de Dieu s'est manifestée et a été transmise aux hommes par le Coran et la Sunna (le Message même d'Allah, commis à Muhammad pour être prêché à tous, et l'ensemble des dires et des actes de Muhammad lui-même, devenu Tradition vivante et Modèle normatif pour tous), pour être ensuite concrétisée et précisée par la Loi religieuse (la *Shari'a*) en la variété de ses écoles interprétatives et canoniques : c'est cette volonté divine, et elle seule, qui constitue donc pour beaucoup la justification fondamentale de ces devoirs et de ces droits, d'où leur caractère universel et obligatoire. Par là même, ces textes contemporains témoignent d'une continuité et d'une cohérence envers l'enseignement classique des écoles de Droit musulman (*Fiqh*), ainsi que d'un effort d'aggiornamento dans l'expression, voire même dans l'application. Certains textes, cependant, se refusent à de telles références et donc à de telles précisions : ils se contentent de principes généraux et d'affirmations globales.

Le Pr Mohamed Charfi, actuellement Ministre tunisien de l'Instruction Publique, a tenté d'expliquer, dans une pertinente analyse historique et une honnête description des difficultés actuelles, les conditions nécessaires pour une "réconciliation" entre *Islam et Droits de l'Homme*". Prenant acte que "l'abolition de l'esclavage, le suffrage universel, l'égalité entre les hommes, comme l'égalité entre l'homme et la femme, la non-discrimination à

raison de la race, de la couleur ou de la religion, les libertés d'opinion, d'expression et d'association sont aujourd'hui généralement admis à l'échelle de l'Univers, au point qu'on peut les considérer comme faisant partie du droit naturel de notre temps", il entend distinguer toujours entre la pratique des États islamiques et la théorie du droit musulman : les reproches à adresser aux premiers ne manquent pas et les critiques à formuler à l'encontre du second sont réelles : bon joueur, il reconnaissait que nombre de réponses musulmanes s'avèrent contestables à ce sujet. C'est pourquoi sa réflexion essayait d'élever le débat en considérant l'Islam des origines comme une "révolution", religieuse, sociale et juridique et en interprétant les caractéristiques du Droit musulman classique dans le cadre d'une évolution "nécessaire", encore à poursuivre. Partisan d'un "Islam vivant, l'Islam de la réalité, non des clichés", il reconnaissait cependant que "les progrès réalisés restent fragiles. Car les fondements théoriques des réformes nouvelles ne sont pas encore clairement dégagés". Or, ajoutait-il aussitôt, "les réformateurs devraient se rendre compte qu'on ne construit pas du solide sur du sable mouvant. Le fondement d'une réforme est aussi important que son contenu". Allant plus loin, il concluait donc qu'il est urgent de désacraliser le droit musulman qui a été, pour l'essentiel, l'oeuvre des Ulémas et qui ne correspond plus aux besoins de notre temps... (et de) distinguer dans le texte coranique et dans la conduite du Prophète les principes essentiels qui sont universels et éternels et les simples considérations événementielles et règles occasionnelles qui sont à dépasser". Pour faire bref, comme il confiait récemment à l'envoyé de *Jeune Afrique*, "nous ne réclamons pas la séparation de l'Etat et de la religion (l'Etat, dans un pays musulman, a des tâches de nature religieuse qui lui ont toujours incombé et auxquelles il ne doit pas se dérober), mais nous militons pour la séparation entre le droit et la religion".

Sans aller aussi loin dans une vision résolument moderne et humaniste, libérée totalement des impératifs juridiques de la *Shari'a* classique, nombre de penseurs musulmans contemporains estiment qu'il est grand temps de réintroduire le principe d'évolution sociale et juridique dans l'appréciation moderne des Droits de l'Homme. Reprenant à son compte les thèses jadis formulées par le tunisien al-Tâhir al-Haddâd, en 1930, dans son célèbre livre *Notre femme dans la Shari'a et la société*", un 'Abd Allâh Ahmad al-Na'im, dans un article paru

- (19) Cf. sur toute cette question, les enquêtes de *Jeune Afrique*, n° 1459-1460, 21/28 décembre 1988, sous le titre "Année féconde pour les droits de l'homme", par François Soudan et Souhayr Belhassen (pp. 26-28 et 34-37). Il convient d'ajouter que la Libye elle-même a pensé utile de proposer une *Charte "verte" des Droits de l'Homme pour l'âge des masses (Wathiqa khadrâ kuhrâ li-huqûq al-insân fâsr al-jamâliir)*, publiée en arabe in *Risâlat al-jihâd* (Tripoli/Rome), n° 69, sept. 1988, pp. 79-81, précédée d'une introduction explicative et significative, pp. 76-78.
- (20) Tel était le titre de son étude publiée in *Islamochristiana* 9 (1983) pp. 13-24, qui s'achevait ainsi : "Dans le monde islamique d'aujourd'hui, les États adoptent des réformes plus ou moins audacieuses, la société évolue rapidement et se métamorphose, des intellectuels de plus en plus nombreux réfléchissent, critiquent, imaginent : seules les facultés de théologie s'obstinent à répéter les refrains d'un disque rayé, vieux de mille ans".
- (21) Cf. note 19. "Le droit, précisait-il encore, peut s'inspirer de principes religieux et il doit tenir compte de la culture d'un peuple, mais il doit nécessairement évoluer vers le respect des droits de l'homme. Il y a plusieurs lectures possibles de l'Islam... Nous n'avons pas une querelle avec l'Islam, mais avec les militants d'une conception archaïque de l'Islam".
- (22) Une traduction analytique (résumée) de ce livre *Imrâ'atu-nâ fi l-shar'ra wa-l-mujtattul'* avait paru dans la *Revue des Etudes Islamiques*, 1935, cahier DI, pp. 201-230, par al-Mutafarrij (pseudonyme) ; puis une traduction précise de sa patrie juridique dans notre thèse secondaire *Documents sur la famille au Maghreb de 1940 à nos jours* (Oriente Moderno, Roma, vol. LIX, 1-5, 1979), aux pp. 26-69 ; une traduction complète en a été publiée à Tunis, M.T.E., en 1978, sous le titre *Notre femme, la législation islamique et la société* (255 p.),
- (23) Cf. la revue al-Manhal, Djedda, 49*• année, vol. 45, mars-avril 1983, pp. 75-78 • la traduction française (Robert Caspar) en est fournie in *Islamochristiana* 9 (1983), pp. 243-248.

dans une revue saoudienne, s'interroge sur les *Droits de l'Homme en Islam*" et, constatant que la législation islamique est, sur certains points, en contradiction avec leur contenu actuel, plaide en faveur d'un recours courageux au concept de progrès relatif, distinguant alors entre la Shari'a coranique, révélée et intangible, et les législations (*tashri'*) élaborées par les écoles de Fiqh et donc sujettes à révision et adaptation. Soucieux de faire évoluer la législation islamique en fonction des sociétés auxquelles elle s'adresse et convaincu de la "progressivité" même de la Shari'a islamique primitive, il entend prouver que "la religion (musulmane) intervint pour donner une impulsion majeure aux droits fondamentaux, mais dans les limites des possibilités... Par la loi primitive (litt. : la première Shari'a), elle assura à la femme le droit à la vie et, dans une certaine mesure, le droit à la liberté, en lui octroyant certains droits économiques et sociaux. Cette loi primitive est intervenue de même en d'autres questions, comme le droit des minorités religieuses et la limitation du pouvoir des gouvernants... Mais la loi primitive n'est pas allée jusqu'au bout dans l'octroi des droits fondamentaux... car le temps et le lieu ne le permettaient pas". Voilà pourquoi il en vient à souhaiter que l'on distingue le "Coran des principes" et le "Coran des applications secondaires" afin que les Droits de l'Homme, "dégagés de toute ambiguïté et de toute discrimination", puissent enfin être élevés "au niveau des aspirations et des ambitions de nos sociétés".

Et c'est bien dans le même sens que se déploie la pensée de Husayn Ahmad Amîn dans son étude publiée dans l'hebdomadaire égyptien *al-Musawwar*, intitulée *Observations au sujet de la prétention à vouloir appliquer la Loi islamique*. Bon connaisseur du Coran et de la Sunna et historien chevronné du Droit musulman, il est mieux à même que quiconque pour démontrer que le principe de l'abrogation et de l'abrogé, puis l'exercice constant de l'interprétation personnelle (*ijtihad*), et enfin la grande variété de solutions des écoles témoignent, à leur manière, de la flexibilité de la Shari'a elle-même : "accumulation de livres de Droit, rédigés par les Docteurs des (diverses écoles), avec mille solutions juridiques contrastées et contradictoires !". Et tout en supposant même qu'il y ait des Lois célestes, comme la Shari'a, immuables et générales, et des lois positives, changeantes et adaptées, il en faut conclure que les premières ne peuvent que poser des principes généraux, car toute disposition juridique dépend de son contexte et l'histoire même du Fiqh prouve que les coutumes y ont perduré et que le principe du consensus des Jurisconsultes (*ijma'*) est intervenu pour régulariser les évolutions nécessaires. D'où la conclusion qu'il en tire : "C'est l'une des tares de la pensée islamique que de faire fi de la conscience historique et du concept d'évolution et, par suite, d'être incapable de les assimiler et d'en faire usage".

A ces trois témoins, plus ou moins désireux d'exprimer une vision humaniste ou, pour le moins, réaliste des exigences contemporaines en matière de Droits de l'Homme, s'oppose la majorité des penseurs, des juristes et des hommes de religion qui entendent faire de la Shari'a le recours permanent et le critère décisif en cette matière. Et la DUDHI n'échappe pas à cette tendance, même si, "articulée en la forme moderne des déclarations réunies dans la Charte internationale des droits de l'homme, elle s'en approche également par la liste des droits et des libertés reconnus aux personnes et aux peuples. Il suffit, pour s'en rendre compte, de parcourir les intitulés de ses 23 articles. On y retrouve, comme dans la Charte internationale, la proclamation de l'égalité entre tous, le principe de la liberté avec ses conséquences diverses comme la condamnation de l'esclavage et de toute forme d'oppression, la liberté de se déplacer, le droit d'asile, etc., le droit à la justice, le caractère sacré de la vie humaine qui se prolonge dans le respect du corps et de l'esprit, même après la mort, et dans l'interdiction de toute torture, etc."²⁵. Mais, comme l'écrit encore Lucie Pruvost, "ces droits acquièrent cependant un contenu particulier en raison de leur immersion dans une culture et une histoire", d'autant plus que le très long préambule décrit, en détail, les conditions de réalisation de la "société islamique parfaite" telle que la veut Dieu lui-même. Rien d'étonnant, donc, si l'on y recourt constamment à une légitimation islamique "fondée sur les citations empruntées au Coran ou à la Tradition musulmane", et si l'on y rappelle à temps et à contre-temps que ces droits et ces libertés s'inscrivent dans le cadre de "l'autorité de la Loi islamique et conformément aux dispositions qu'elle stipule à ce sujet". Significatif, enfin, le fait que la DUDHI proclame des droits typiquement musulmans (les pauvres y sont bénéficiaires de la zakât, aumône légale musulmane, et tous doivent intervenir pour "commander le bien et interdire le mal" au titre de la *hisba* bien connue) et garde le silence sur des droits reconnus par les chartes internationales (ainsi la protection des intérêts moraux et matériels de toute production scientifique, littéraire ou artistique).

Il semble donc, comme le fait observer avec justesse le Pr Ali Merad, que "la présente Déclaration n'a de sens que pour les personnes de confession islamique". De fait, "tout se passe, dit-il encore, comme si les versions en langues occidentales visaient à rassurer les non-musulmans et à leur exposer l'éthique musulmane en des termes acceptables pour un esprit pénétré des principes modernes des droits de l'homme (bref, en termes laïques). La version arabe semble plutôt destinée à satisfaire des esprits habitués à une vision classique de la Loi de l'Islam (Shari'a)"²⁶. "Plus morale que politique car son contenu et sa nature, affirme de son côté M. Allal Sinaceur, de l'UNESCO (Paris), la DUDHI harmonise une conception

(24) La traduction française intégrale (Maurice Bormann) avec le texte arabe en regard est fournie in *Etudes Arabes* (Dossiers), n° 70-71, 1986, *Débats autour de l'application de la Shari'a*, pp. 137-180.

(25) Cf. Lucie Pruvost, "Déclaration universelle des droits de l'homme en Islam et Charte internationale des droits de l'homme", in *islamochristiana* 9 (1983), pp. 141-159. Significatives en sont les conclusions : "Traçant un idéal de société confessionnelle, la DUDHI se différencie profondément de la DUDH de 1948 et des Pactes de 1966 par l'affirmation d'une identité particulière. Cette affirmation déconcerte toujours l'observateur "extérieur", souvent trompé dans ses appréciations par la similitude apparente du langage... La DUDHI part de Dieu pour arriver à Dieu (d'où son caractère globalisant)".

(26) Cf. sa communication au colloque de Tunis-Carthage (voir *note 17*), "Le concept de "Droits de l'Homme" en Islam : réflexions sur la Déclaration Islamique Universelle des Droits de l'Homme" (pp. 243-260) et sa conclusion : "Les rédacteurs de la DUDHI! semblent avoir mêlé les genres, en insérant dans une Déclaration des Droits de l'Homme des éléments de nature à restreindre considérablement l'exercice de ces mêmes droits".

libérale du droit avec les idées-maîtresses d'un islamisme social... elle renoue avec l'Islam et modernité... Ce texte couvre tous les droits affirmés dans la Déclaration de 1948. Les points sur lesquels il s'en distingue correspondent à des questions de droit islamique qui auraient mérité d'être clarifiés". Et c'est bien parce que manquent ces clarifications nécessaires que la confusion demeure et que cette DUDHI s'avère être, comme tous les autres projets dont on a parlé plus haut, une Déclaration "confessionnelle" qui ne prend en compte que "l'homme musulman", et nul autre, à moins qu'il n'accepte de se soumettre aux dispositions juridiques de la Shari'a à son endroit.

Qu'est-ce donc que cette Shari'a ou Loi islamique ? C'est l'organisation de toute la vie individuelle et collective, sous les impératifs de la loi positive divine, telle qu'elle est donnée aux hommes à partir du Coran et de la Sunna, un peu comme les Juifs en trouvent les règles édictées dans les livres du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome, dès lors qu'ils veulent organiser leur société conformément à la Loi d'Israël. La Shari'a définit ce qu'est le culte et quelles en sont les rubriques (profession de foi, prière, jeûne, aumône, pèlerinage) ; elle énumère les articles du Credo et en fait le commentaire orthodoxe (foi en Dieu, en Ses anges, en Ses livres, en Ses prophètes et envoyés, au Dernier Jour et ce qui s'ensuit, à la Prédestination) ; elle couvre l'ensemble des lois qui réglementent les transactions humaines, depuis le mariage jusqu'au commerce et à l'industrie, en passant par des codes de procédure et autres ; elle assure enfin les règles de fonctionnement de l'Etat ainsi que le châtimement des coupables (code pénal). Ce faisant, suite à son élaboration multiséculaire, la Shari'a apparaît aux Musulmans comme la parfaite et dernière expression de la volonté divine quant à ce que doivent être les rapports du Croyant avec Dieu et avec ses semblables. Idéal concret historique réalisable ou idéal abstrait transhistorique et donc eschatologique ? La Shari'a semble bien participer et de l'un et de l'autre.

Le fait est que son interprétation s'est développée au cours de l'histoire en mille formes différenciées, d'où les écoles et les pluralismes qu'elles connaissent, en fonction des époques et des cultures : en fait, son application n'a jamais été totale et elle a toujours coexisté avec les coutumes locales et les législations antérieures. Il est non moins certain qu'au seuil des temps modernes, dans le cadre de l'effort renouvelé de codification généralisée que les Etats ont entrepris, beaucoup d'hommes de religion" ont cru qu'il suffirait d'en codifier les divers corps de doctrine pour résoudre les problèmes de leurs

diverses sociétés en pleine mutation". Les choses se sont compliquées par la suite avec l'irruption des Musulmans fondamentalistes sur la scène politique contemporaine. S'appuyant sur les frustrations collectives que ressentent amèrement les masses musulmanes devant les promesses non tenues des bourgeoisies nationales et des socialismes interrégionaux et profitant de la crise d'identité, tant des sociétés occidentales que des populations musulmanes urbanisées, ils donnent à penser que tout serait résolu comme par enchantement si les Musulmans appliquaient enfin de manière cohérente le projet initial de l'Islam tel qu'il s'est cristallisé et précisé dans la Shari'a. Disciples de l'égyptien Hasan al-Banna (1906-1949), le fondateur des Frères Musulmans, ou de l'idéologue pakistanais al-Mawdûdî (1903-1979), ou du leader shi'ite iranien al-Khumaynî (1900-1989), ils récusent les modèles juridiques occidentaux ainsi que les Droits de l'Homme "onusiens" pour revendiquer en faveur de l'Islam le privilège de proposer au monde un "ordre social et politique" divinement équilibré et parfait. Pratiquement, leur revendication porte essentiellement sur quelques "points chauds" de Statut Personnel et de Droit Pénal.

En matière de Statut Personnel (droit familial surtout), ils refusent tout changement opéré sous l'attache de modèles occidentaux, d'où leur attachement au maintien de la permission polygamique, de l'empêchement de différence de religion (la Musulmane ne peut pas épouser un Non-Musulman), de l'empêchement relatif de triple répudiation, du droit reconnu au mari de répudier sa femme sans contrôle du tribunal et de l'indignité successorale pour différence de religion, sans parler du "voile" et d'autres formes symboliques qui définissent le "statut de la femme" dans la société. En matière de Droit Pénal, ils exigent le retour aux prescriptions divines du Coran et de la Sunna, à savoir la loi du talion (en cas d'homicide volontaire), la "composition" avec versement du prix du sang (en cas d'homicide involontaire) et l'application des "peines voulues par Allâh dans son Livre" pour le vol (main droite coupée, puis pied gauche amputé), pour le brigandage (mort ou amputation), pour la fornication (lapidation ou flagellation), pour l'usage des boissons alcooliques (flagellation) pour la fausse accusation de fornication (flagellation) et pour l'apostasie (condamnation à mort). A ces revendications primordiales s'ajoute la volonté explicitement affirmée d'islamiser" l'économie, la culture et l'Etat, toutes choses qui ne peuvent guère cadrer avec les Droits de l'Homme tels qu'ils ont été définis par la DUDH de 1948²⁴.

(27) Cf. sa communication au même colloque de Tunis-Carthage (voir note 17), "Introduction à la Déclaration Islamique Universelle des Droits de l'Homme" (pp. 261-268).

(28) Cf. Muhammad 'Atiyya Khmaysis, *"Taqnîn al-Shari'a"* (Codification de la Loi islamique), in *Majallat al-Azhar*, avril 1979, pp. 805-816, où sont rapidement évoqués tous les efforts tentés en ce sens : Code Civil Ottoman (1875), projets de Muhammad 'Alî en Egypte, les codifications de Qadrî Bâshâ (école hanafite : Code Civil, 1890 ; Waqfs, 1893 ; Statut Personnel, 1875), lois partielles du législateur égyptien (1920, 1929, 1943 et 1946), tentatives répétées du Conseil des Recherches d'al-Azhar et de son grand imâm, le shaykh 'Abd al-Halîm Mahmûd. C'est à ce dernier que l'on doit, entre autres, un texte standard de *Constitution Islamique de l'Etat* (*Majallat al-Azhar*, avril 1979, pp. 1092-1100 pour le texte arabe et pp. 1118-1126 pour la traduction anglaise) et un projet de *Code Pénal coranique* (qui fut refusé par l'Assemblée Nationale égyptienne) dont on peut trouver le texte arabe et la traduction française (Maurice Borrmans) in *Etudes Arabes (Dossiers)*, n° 70-71, 1986, *Débats autour de l'application de la Shari'a*, pp. 87-109.

(29) Témoin en est le *Modèle de Constitution Islamique* présenté par le Conseil Islamique d'Europe à Islamabad (Pakistan) les 10-12 décembre 1983 : le texte arabe et la traduction française (Maurice Borrmans) sont présentés in *Etudes Arabes (Dossiers)*, n° 72, 1987-1, *L'Islam religion de l'Etat*, pp. 7-41.

Comme on le voit, les Musulmans se trouvent participer aujourd'hui de visions très diversifiées quant à ces Droits de l'Homme auxquels ils s'intéressent de plus en plus, ce qui n'est pas sans poser plus d'un problème". Aux partisans d'une application intégrale de la Shari'a en ses explications juridiques détaillées s'opposent les hommes qui la tiennent pour "relative" et n'en veulent retenir que les principes directeurs, conformément à ce que stipulent les articles fondamentaux des Codes civils de leurs propres pays'. Comme le disait Mohamed Charfi, au coeur du débat, il y a le problème des fondements du droit : où s'enracinent les valeurs ? Qui en garantit la protection ? Comment en assurer l'expression juridique ? Faudrait-il admettre qu'il y ait plusieurs "lectures des Droits de l'Homme", comme semblent le constater certains observateurs' ? Qui ne voit qu'un dialogue est plus que jamais nécessaire à ce niveau même de la philosophie et de la théologie du droit afin que les "systèmes" se comprennent et se rejoignent dans un monde en quête d'unité ?

III. Quel fondement donner aux Droits de l'Homme ?

"Le temps n'est-il pas venu, comme l'écrit le rapporteur de la Commission Justice et Paix d'Algérie, pour une véritable interpellation des systèmes entre eux ? Quelles questions utiles à l'homme et au respect des droits de l'homme pourraient se poser les uns aux autres les partisans du libéralisme économique, ceux du primat de la lutte des classes, ceux du respect des droits de Dieu (i.e. les Musulmans), ou encore ceux d'une fraternité utopique du type du Sermon sur la Montagne ?" Avant même que les Chrétiens se posent des questions trop précises quant à l'application effective des Droits de l'Homme (pourquoi faut-il qu'ils se soumettent à l'interprétation restrictive de ces Droits qu'entraîne le recours à la notion d'ordre public" d'inspiration islamique, en pays musulmans, alors que leurs amis musulmans prétendent jouir, en milieu occidental, des effets multiples d'une interprétation généreuse et libérale de ces mêmes Droits, au nom d'un idéal démocratique et chrétien de style pluraliste ?), n'est-il pas plus urgent de s'interroger réciproquement sur le fondement ultime des Droits de l'Homme afin de s'expliquer enfin sur les trop nombreux malentendus qui font encore obstacle à l'élaboration d'une plate-forme commune de valeurs et de droits ? Bien des relectures sont donc nécessaires, d'un côté comme de l'autre. Les Catholiques ont conscience et reconnaissent volontiers qu'il leur a fallu du temps et de douloureuses expériences avant de se faire aujourd'hui les champions inconnus

tionnels des Droits de l'Homme enfin réconciliés avec le dessein paternel du Dieu de l'Alliance nouvelle en Jésus-Christ. Ils sont ainsi amenés à d'autant mieux comprendre les réticences que peuvent éprouver leurs partenaires musulmans en un tel domaine.

N'est-il pas opportun de remonter avec eux le cours du temps et de reconnaître enfin que ce serait pécher par nouvel "associationnisme" (ce *shirk* polythéiste que condamne le Coran : nul associé ne peut être donné à Dieu !) que de confondre les successives sédimentations juridiques de l'histoire avec le mystère insondable de la volonté divine et d'emprisonner celle-ci dans un arbitraire indigne de la sagesse divine elle-même ? Si le Coran et la Sunna se sont révélés porteurs de principes fondamentaux, semblables à ceux de la Bible, et se sont expliqués sous forme de "cas à résoudre", toujours prisonniers de leur contexte historique et géographique, encore faut-il convenir avec les meilleurs des historiens du Fiqh que le développement des écoles canoniques par le recours pluraliste aux interprétations de l'opinion personnelle (*ra'y*), du raisonnement par analogie (*qiyâs*) et des consensus locaux (*if ne*), a très vite été marqué par les choix décisifs qu'ont opérés les théologiens eux-mêmes, les Ash'arites supplantant les Mu'tazilites (IIP/IX^e siècle) et faisant du volontarisme divin le fondement du droit et de la morale. Ce faisant, et pour longtemps, la loi positive divine, énoncée par la volonté d'Allah dans le Coran et la Sunna, l'emportait sur la loi naturelle, inscrite par la sagesse divine dans l'être même des choses et des personnes.

C'est bien à ce débat fondamental que l'on a assisté à Bagdad en cette période cruciale de l'élaboration des doctrines, celui du "constat rationnel" de la nature bonne ou mauvaise d'un acte. Comme le reconnaît Ahmad Amin, "il a été soulevé par les Mu'tazilites et tourne autour de cette question : "Y a-t-il, dans les actes humains, des qualifications qui ont amené le Législateur (divin) à les ordonner ou à les interdire ? Et, par suite, s'il n'y avait aucune bonne qualifications dans la vertu de véracité, Il ne l'aurait pas ordonnée et, s'il n'y avait aucune mauvaise qualification dans le comportement mensonger, Il ne l'aurait pas interdit. Ou bien est-ce le Législateur lui-même qui, en ordonnant de dire vrai, a fait que la véracité soit bonne et, en interdisant de mentir, a fait que le mensonge soit mauvais ? Alors, s'il l'avait voulu, il en eût été autrement !" C'est là un problème qui fut contemporain de celui du raisonnement analogique et de l'opinion personnelle". Mu'tazilites et Ash'arites s'opposèrent fondamentalement à ce sujet : les premiers, que suivirent les Hanafites, pensent que la raison humaine peut donc s'interroger sur la raison des choses et sur

(30) Cf. Maurice Borrmans, "L'Islam contemporain et les problèmes qu'il pose aux Musulmans et aux Chrétiens", in *Pour que le monde croie*, Paris, Centurion, 1986, pp. 111-135.

(31) A titre d'exemple, signalons ici que le Code Civil égyptien de 1948 demande au juge, en cas de silence du Code, de recourir à la coutume (*urf*), puis aux principes de la Shari'a islamique (*mahâdi*), puis au droit naturel (*qiimin labri*), puis à l'équité (*adida*) (art. 1). Le Code Civil algérien de 1975 dit la même chose, mais en mettant les principes de la Shari'a avant la coutume (art. 1).

(32) C'est en ce sens que semble se prononcer le *Comité Justice et Paix* d'Algérie. Cf. "Cohabiter dans la différence des droits de l'homme" in */s/amochristiana* 9 (1983), pp. 215-224. En effet, "dans le monde contemporain, dit ce document, les sociétés, même homogènes, sont de plus en plus souvent interpellées par d'autres lectures des droits de l'homme que celle qui leur est proposée dans leur propre univers. Elles reçoivent par mass media, les voyages, etc., les jugements des hommes formés dans d'autres systèmes de référence. Et, finalement, c'est à l'intérieur de chaque conscience que s'affrontent les systèmes".

(33) *Ibidem*, p. 222. D'où le difficile problème du "dialogue des systèmes" et de leur cohabitation pacifique, dans un cadre de tolérance, de laïcité ou de pluralisme, ce qui suppose toujours que "les hommes qui la constituent s'emploient à se faire les uns aux autres, à se mettre à la place les uns des autres, à se reconnaître et à s'aider les uns les autres" comme des égaux en dignité et en droits et obligations.

(34) Cf. Ahmad Amin, *Duhâ l-Islâm (Le matin de l'Islam)*, éd., Le Caire, 1938, tome 2, ch. 5, pp. 151 et suivantes : "L'œuvre législative au début des 'Abbasides".

les motifs des commandements, les autres, que suivirent les Hanbalites et bien des Sunnites, affirment que, seul, le "texte" révélé permet de connaître les motifs. Le fait est, disaient-ils, que "nous constatons que la Loi de Dieu a évalué différemment des actes semblables et a traité de la même façon des actes dissemblables, or si les ordres de Dieu avaient dépendu de la raison, ils auraient "traité" de la même façon des actes semblables et évalué différemment les actes dissemblables". C'est ainsi que s'est exprimé, en climat islamique, l'éternel débat entre "naturalistes" et "positivistes" dès lors que l'on s'interroge sur l'origine des lois, leur immutabilité et leur infrangibilité "en conscience". A travers ses diverses écoles, jadis, et ses multiples pouvoirs législatifs (ceux des Etats), aujourd'hui, le monde musulman connaît encore le même débat. Il arrive même qu'il se cristallise plus spécialement dans le cadre des Facultés modernes de Droit et des Facultés religieuses de Shari'a dont les problématiques et les méthodes s'avèrent différentes, voire opposées. Pourquoi faut-il que les Chrétiens et ceux des Musulmans qui prônent le recours au "droit naturel" se voient accusés par les autres Musulmans d'être des "laïques", voire des "athées", alors qu'ils considèrent justement que la "nature" de l'homme, créée par Dieu lui-même, la *fitra* coranique, est déjà porteuse, potentiellement, de toutes ces valeurs que les lois positives ont pour tâche de mettre au jour, y compris les manifestations successives de la loi positive divine ? Un grand débat devrait ici être instauré entre tous pour d'autant mieux préciser qu'à travers des cheminements divers leur souci commun demeure celui de l'éminente dignité de la condition humaine. Si les Musulmans ont sans doute à redécouvrir les manifestations constantes d'une évolution contextuelle de leur propre Shari'a, n'ont-ils pas aussi à redéfinir ce qu'ils entendent par cette situation primordiale de "nature créée" (*fitra*) qui est spécifique de l'être humain, avant même qu'il ne soit musulman ? Quelles en sont les implications fondamentales ? Après tout, les Sunnites de tradition mâlikite ont toujours affirmé qu'en l'absence de "textes" juridiques explicites, dans le Coran et la Sunna, il convenait d'élaborer des lois positives humaines qui sauvegardent les cinq biens fondamentaux de tout être humain (les *masalih marsala*), à savoir la religion (*din*), la personne (*nafs*), la descendance (*nasah*), l'intelligence (*aql*) et les biens (*me*). Qui ne voit que l'on se retrouve ici à la racine même des Droits de l'Homme : ceux de la personne et de la famille, de la culture et de l'économie, s'enracinant tous dans ceux-là mêmes de l'être religieux d'un chacun ?

Ainsi donc, quelles que soient les écoles et leurs interprétations, Chrétiens et Musulmans se retrouvent en face d'une même interrogation : qu'est-ce que l'homme ? Quelle en est la nature ? Quel en est le destin ? Et quel est le projet de Dieu pour lui ? Toutes questions qui ne sauraient échapper à la philosophie du droit ni à la théologie de l'histoire ! Bien des champs de recherche s'ouvrent ici à un dialogue fructueux entre les uns et les autres. Trop souvent les "naturalistes" ont été accusés d'immobilisme et d'uniformité, tandis que les "positivistes" se prévalaient de la souplesse et de la

variété des lois. N'est-ce pas là réduire trop vite la nature humaine à un "statut d'origine" ou à une définition abstraite et ramener les lois positives à de pures conventions sans autre justification que celle d'une majorité de rencontre ou d'un accord de circonstance ? Mais que dire alors d'une loi positive divine qui tend à canoniser au titre d'une nature rendue immuable ce qui n'est qu'adaptation de la volonté divine à un contexte socio-culturel ? N'est-il pas urgent, au contraire, de s'expliquer à nouveau sur ce qu'est réellement le droit naturel en tant que dessein de Dieu sur l'homme se déployant dans une histoire qui en devient, pour cela-même, "sainte" ? La nature de l'homme n'est pas simplement "toute faite" au point de départ et le droit naturel n'est pas "à contenu variable" au gré des circonstances, mais la nature de l'homme est au terme de cette histoire et il incombe justement aux juristes et aux théologiens de rechercher ensemble à en redéfinir les Droits au fur et à mesure que s'enrichit le contenu même de cette "nature" en fonction des progrès de la civilisation et de cette maîtrise de l'homme sur l'Univers telle que la souhaitent et la Bible et le Coran. Dans une telle perspective, le droit naturel s'avère en constante croissance, témoigne du dynamisme même de l'action de Dieu et de l'homme dans l'histoire et apparaît ainsi moins fixiste qu'une loi positive, humaine, ou divine, qui risque d'absolutiser les solutions juridiques transitoires.

Conclusion

S'il est donc vrai qu'il y a un conflit de cultures dans les difficultés actuelles qu'éprouvent beaucoup de Musulmans à "accueillir" les Droits de l'Homme tels qu'ils ont été définis en 1948, dans un contexte culturellement européen ou occidental, il n'en reste pas moins vrai que ces mêmes Droits apparaissent de plus en plus à tous les Musulmans, toutes tendances réunies, comme un ensemble de valeurs dont ils peuvent retrouver, plus ou moins, le fondement et l'expression dans leur propre tradition religieuse. Leur intérêt croissant pour ces Droits de l'Homme et les visions diversifiées qu'ils, en ont (d'où l'extrême variété dans l'application qu'en font les Etats !) témoignent d'un débat plus profond qui remet en cause bien des principes (37) : ils ne sauraient donc échapper à la question fondamentale, celle-là même des justifications philosophiques et théologiques de ces mêmes Droits. Une meilleure analyse de l'évolution plurielle de la shari'a au cours des âges et une redécouverte des intentions premières du Législateur divin (*maqâsid al-Shari'a*) devraient permettre de restituer au droit naturel, tel qu'il émerge de la "nature humaine" créée par Dieu de la "meilleure façon", toutes ses perspectives dynamiques de réalisation dans l'histoire même des hommes, ces hommes dont le Coran dit que Dieu les "a ennoblis... et leur a donné la préférence sur beaucoup des êtres qu'Il a créés" (17,70).

(35) Ibidem. Et les partisans de cette opinion majoritaire s'expliquaient comme suit : "C'est ainsi que le Législateur divin a déclaré que la femme qui a ses menstrues est tenue d'accomplir le jeûne, mais non pas la prière, alors que celle-ci mérite d'être observée bien plus que le jeûne ! Il a déclaré illicite tout regard jeté sur la nudité de la vieille femme difforme et laide à voir, si elle est de statut libre, alors qu'il a déclaré licite tout regard jeté sur la nudité de la jeune fille à la beauté éclatante, si celle-ci est une esclave. Il s'est contenté de deux témoins pour tout délit entraînant peine de mort, sauf quand il s'agit de la fornication. Il a rendu interdite à son ex-mari qui l'a répudiée la femme divorcée "par trois fois", puis Il la lui a rendue licite dès lors qu'elle a été mariée à un tiers, alors que la situation de cette femme, dans les deux cas, est bien la même ! Il a permis à l'homme d'épouser jusqu'à quatre femmes en même temps, alors qu'il n'a permis à la femme que d'avoir un seul mari à la fois, bien que la force probante des raisons invoquées est la même des deux côtés. Il a permis que l'on coupe la main du voleur parce qu'elle a été l'instrument du péché, de manière que soit ainsi supprimé le membre qui a attenté au droit des gens, alors qu'on ne coupe ni la langue qui profère des accusations mensongères contre les femmes honnêtes ni le membre qui sert à la fornication ! Il a rendu obligatoire l'aumône (zakât) sur tout troupeau constitué de cinq chameaux, alors qu'il l'a déclarée inexistante quand il s'agit de milliers de chevaux, etc. Si les ordres de Dieu avaient dépendu de la raison, le "statut juridique" (hukm) de ces réalités eût été différent. Comment donc laisser à l'opinion personnelle le soin de fixer ce statut ? Comment prétendre encore que la nature bonne ou mauvaise d'un acte dépend d'un constant rationnel ?".

(36) Cf. sur la question, Human Rights and the Conflicts of Culture : Western and Islamic perspectives on Religious Liberty, by David Little, John Kelsay, and Abdulaziz Sachedina, Univ. of South Carolina Press, 1988, 112 p.

(37) Cf. sur ce conflit, W. Montgomery Watt, Islamic Fundamentalism and Modernity, London and New York, Routledge, 1988, 158p. (surtout la conclusion, pp. 140-143)