

Vers une Nouvelle Jurisprudence Islamique

(*Nahwa Fiqh-in Gadîd, 3 volumes*)

VOLUME I [1]

Foi, Loi et discours coranique (*Nahwa fiqh-in gadîd, vol.1*)

I.1. APPROCHES ET NOTIONS

I.1.1. L'innocence originelle

I.1.2. Foi et Loi

I.1.3. Evolution historique du fiqh culturel

I.1.4. L'ijtihâd : liberté et restriction

I.2. La compréhension du discours coranique

I.2.1. Le Coran comme fondement de la Foi

I.2.2. L'obstacle exégétique

I.2.3. Le Coran : miracle de l'Islam

Foi, Loi et discours coranique (*Nahwa fiqh-in gadîd, vol.1*)

Deux parties principales se partagent ce premier volume de la trilogie dont le projet est de proposer les bases ou sources fondatrices (usûl) nouvelles de la jurisprudence islamique (fiqh).

I.1. APPROCHES ET NOTIONS

La définition d'une méthode d'appréhension du domaine religieux en général que nous offre cette première partie nous place au cœur du débat actuel sur le rapport à la religion.

I.1.1. L'innocence originelle

Le premier chapitre traite de " L'innocence originelle et [du] cercle du licite et de l'illicite ". Le principe fondamental d'abord mis en relief est celui selon lequel en Islam, à l'origine des choses est le licite (halâl), l'autorisé, et que seul est illicite (harâm) ce que Dieu a interdit dans son Coran par un verset explicite – n'admettant de ce fait aucune interprétation – ou dans un hadîth dûment établi et reconnu authentique de la Tradition du Prophète. Il est vrai que les livres de jurisprudence reproduisent cette vérité, mais de manière

mécanique, sans réelle conscience de la profondeur et de la globalité de son contenu, preuve en est qu'il n'a guère été donné au principe de " l'innocence originelle " la place qu'il méritait parmi les fondements du fiqh alors qu'il " dépasse largement la théorie du Droit naturel " ainsi que d'autres fondements du Droit. Un tel principe, estime l'auteur, restreint évidemment les compétences du législateur de métier (musharre`) et du faqîh, enclins à poser des interdits. Il rappelle dans ce contexte le débat historique, tout-à-fait " stérile, engagé sur la question de l'acte autorisé (mubâh) censé faire l'objet d'un statut légal " et stigmatise l'attitude des fuqahâ' qui intervertit l'ordre des choses, " jetant le musulman dans l'hésitation devant toute action en lui faisant se demander si ce qu'il va faire appartient à la catégorie de l'illicite ou à celle du licite ".

Notant la réponse des mu'tazilites qui refusaient de codifier " l'autorisé " pour la raison qu'étant le non-délit il ne pouvait avoir un rapport que négatif à la loi (shar`, sharî'a), l'auteur conclut qu'en substituant la classification minutieuse des interdits et des actes autorisés – sans oublier toute la gamme des nuances qui déterminent l'action – au rappel de la clémence (`afw), pratique ô combien consacrée par le Coran et la implique, le législateur de métier révèle son désir de contrôler tous les faits et gestes de l'individu, de se servir du moindre prétexte pour assiéger sa liberté.

I.1.2. Foi et Loi

A ce stade, l'auteur procède à une mise au point terminologique. Celle-ci révèle des confusions formées au long des siècles et des pratiques, pouvant mener à des abus qui ont tôt fait de mettre en jeu des pouvoirs. Ainsi la définition du mot sharî'a (Loi divine) est loin de faire l'unanimité chez les savants. Ils sont légion à considérer qu'elle englobe aussi bien les normes religieuses relatives à la croyance, à la foi (`aqîda) que les normes sociales, juridiques, etc. Alors que, en accord sur ce point avec l'imam Mahmud Shaltût (recteur d'Al-Azhar dans les années cinquante), l'auteur estime qu'il est vital de faire une distinction entre ce qui a trait au domaine de la foi et des croyances (`aqîda) , principe fondamental (asl), et ce qui relève de la Loi proprement dite (sharî'a) dérivée du principe et conséquence (far`) ; il souligne la différence de nature entre la croyance et la Loi : la première a pour siège le cœur et pour pivot la Foi, elle concerne l'individu, s'exprime dans le culte et seul Dieu en est Juge, alors que la Loi a pour siège la raison, pour axe et but la Justice, concerne le groupe social et ses comportements, ses relations à l'Etat, la vie économique, politique, etc. (mu`âmalât) et relève de l'autorité d'un gouvernement. Il y a parfois interférence entre les deux domaines comme dans le cas de l'aumône légale purificatrice (zakât).

Cependant Foi et Loi forment un couple indissociable, mais s'il est important de les distinguer, c'est pour éviter de tomber dans l'autoritarisme pour tout ce qui concerne la Foi car, comme l'affirme Gamâl al-Banna, "la liberté de croyance en Islam" est une priorité. Ceux qui appellent à l'application de la sharî'a par n'importe quel moyen en oubliant que celle-ci ne peut s'exercer et

se nourrir que d'un climat où règne la foi, prouvent qu'ils n'ont en tête que le pouvoir (sultân), alors que le concept de gouvernement en Islam (hukm) s'apparente davantage à la justice et à l'arbitrage.

D'autre part, dans son sens le plus total, le mot fiqh signifie connaissance, compréhension exhaustive. Celle-ci doit être relative aussi bien au domaine de la Foi qu'à celui de la Loi. [C'est pour l'interprétation de la Loi que la traduction du mot fiqh par jurisprudence nous paraît moins inadapté]. Or les fuqahâ' ont dissocié le fiqh de la 'aqîda, l'ont formalisé en l'amputant de la méditation et en le limitant à l'expression du culte (ibâdât) et de la sharî'a, et ont transféré au compte de la théologie ('ilm al-kalâm) tout ce qui avait rapport aux croyances. Ce fut " une erreur fatale ", explique l'auteur, car " la foi est la clef de voûte de toutes les religions " et, plus généralement, constitue la base nécessaire de toute éthique. L'autre " erreur fatale " est d'avoir introduit la question de l'imamat ou khilâfat (gouvernement) dans le registre de la Foi alors qu'elle devrait constituer un des fondements de la sharî'a.

I.1.3. Evolution historique du fiqh cultuel

L'auteur analyse ensuite le processus historique qui mène à l'apparition puis à l'inflation du fiqh relatif au culte (fiqh al-'ibâdât). Le culte occupe une place privilégiée dans toutes les religions puisqu'il est l'expression du lien entre l'homme et Dieu et distingue la religion des autres croyances, mouvements d'idées ou systèmes, tels que la philosophie, la politique, etc. Avec l'apparition des religions révélées, le culte n'a pu – malgré l'énorme apport des prophètes, se libérer d'un héritage plusieurs fois millénaire de pratiques païennes qui emprisonnent la configuration de Dieu dans un ensemble de projections humaines semblant, avec le temps, faire partie intégrante de la religion, ce qui historiquement, a ouvert la voie à toutes les manipulations effectuées par la caste des puissants et des prêtres.

A l'époque du Prophète, le culte a toujours été associé à l'action et l'intention primait le rituel et la forme car en Islam, souligne l'auteur, " le culte ne peut vraiment polir les âmes qu'en cas où la société se trouve libre de l'oppression et de la corruption ". Avec la conquête et la fulgurante extension du territoire de l'Islam, la complexité croissante exige une compréhension et une interprétation au moins aussi complexes que la nouvelle réalité et donc une spécialisation.

Le fiqh naît, s'organise en harmonie avec le califat. Lorsque le pouvoir passe aux mains des " bâtisseurs d'empires " (les dynasties Omeyyade, Abbasside, etc.) influencés par le mode de gouvernement romain aux dépens de celui des conseils consultatifs (shûra), les fuqahâ' s'opposent dans un premier temps au calife, et parviennent même à détrôner le récalcitrant (Al-Walîd ben Yazîd), mais ces procédés révolutionnaires cèdent rapidement le pas à une résistance passive et à " un rapport dialectique " au pouvoir, entretenu sous le signe de la contradiction, " donnant la mesure de la complexité et du

paradoxe qui gouvernent les relations sociales et en font tout ce qu'il y a de plus éloigné de la logique. " Ainsi on renonce à des idéaux de justice et de liberté de la pensée au nom de cette même liberté (cf. le comportement des mu'tazilites, tenants de l'école de la raison – al 'aql – face à celle des traditionnalistes – al naql) ou par souci de préserver un califat par l'intermédiaire duquel, malgré tout, se répandait l'Islam (Ibn Hanbal et Al-Mo'tassem), un but qui s'accommodait de toutes les justifications.

Le faqîh perdait de plus en plus de sa légitimité et de son initiative politique, trouvait son champ d'action réduit. Devant cette impasse, une série de facteurs positifs (le culte comme expression, son importance en Islam) et négatifs (la restriction des prérogatives du faqîh) poussaient à la recherche d'une alternative et d'une solution en direction des pratiques cultuelles vers lesquelles le fiqh opéra sa retraite. Dans ce contexte, l'apparition des voies soufies fut l'expression spontanée de masse de cette recherche, alors que l'apparition des écoles du fiqh (mazhab, pl. mazâhib), faisant écho aux premières, en fut elle aussi une expression mais bientôt institutionnalisée.

Enfin, selon une définition des plus pertinentes citée par l'auteur, " le culte est la synthèse de toutes les actions qui plaisent à Dieu "; mais celle-ci, ainsi que d'autres définitions du même calibre évoquées dans ce contexte, n'en demeurent pas moins éloignées de la représentation que l'on se fait communément du culte, le glissement de sens s'étant opéré en faveur d'une forme rituelle, " considérée comme le but premier de la vie "; facteur qui devait irrémédiablement aboutir à l'inflation d'un fiqh cultuel et notamment au phénomène de " fétichisation de la prière " que l'auteur analyse longuement.

I.1.4. L'ijtihâd : liberté et restriction

Par ailleurs, le fiqh soulève également la problématique de l'effort d'interprétation individuel (ijtihâd) dans la mesure où, concernant les divers aspects de la vie, il y a toujours des statuts légaux, des solutions juridiques (hukm, pl. ahkam) [2] ou autres à rechercher.

L'auteur s'en prend d'abord à la superficialité des thèses prônées par les écrivains qui revendiquent " la réouverture des portes devant l'ijtihâd " comme s'il se fût initialement agi à ce sujet de quelque ordre prohibitif émanant du sultan et conclut qu'il faut plutôt parler d'essoufflement. Si les divers pouvoirs ont quelquefois joué un rôle, ce fut après que les 'ulamâ ' qui avaient leurs adeptes, eurent mis leur savoir et méthodes par écrit pour tenter d'enrayer l'anarchie qui régnait au temps où la Sunna à laquelle se réfèrent les fuqahâ ' pour justifier leurs solutions était encore mal connue. [3]

Or, si l'on veut restaurer l'ijtihâd dans sa vigueur première, il faut, estime l'auteur, définir de nouveaux fondements (usûl) du fiqh qui ne peut continuer

à fonctionner selon les règles posées un millénaire plus tôt, des fondements susceptibles de se mesurer à l'évolution historique et sociale. C'est pourquoi il préconise la création d'un conseil permanent à caractère consultatif et à structure multidisciplinaire groupant côte à côte fuqahâ ' et spécialistes, car un seul individu ne peut prétendre être versé dans tous les domaines et " si l'esprit de la shari'a est le même, il existe néanmoins une différence de nature entre les solutions juridiques. " Cela permettrait, en outre, au fiqh de " s'ouvrir sur toutes les expériences humaines, notamment en matière de règles et de codes de procédure pénale... "

Il ne faut pas, cependant, s'attendre à " cueillir les fruits " des diverses initiatives qu'une fois instituée une nouvelle méthode et " définis de nouveaux fondements du fiqh " – lorsqu'en particulier et comme l'a préconisé l'imam Al-Ghazâli "la raison comme source" se substituera au raisonnement analogique "qui ne peut constituer une source"-, permettant à l'ijtihâd d'être non plus un moyen de déduire, de faire apparaître (muzhir) à partir d'indices probants (dalîl, pl. adilla) trouvés dans les textes, des statuts légaux, mais d'élaborer directement ces statuts, de les construire (munshi') en s'appuyant sur "l'esprit du texte".

I.2. La compréhension du discours coranique

Dans l'introduction de l'ouvrage, l'auteur avait laissé entendre que les nouveaux fondements qu'il se proposait de développer dans un prochain volume seraient ceux de la Loi (usûl al-sharî'a) – conformément à la distinction faite entre 'aqîda et sharî'a –, à savoir : la raison (al 'aql), les préceptes juridiques et principes moraux tirés du Coran (al-ahqâm wa-l qiyam al Qur'âniyya), la Tradition du Prophète (al-Sunna) et la coutume (al-'urf), à entendre dans le sens du droit coutumier. Si la raison semble avoir pris la première place dévolue au Coran dans la reformulation des fondements du fiqh (usûl al-fiqh) c'est qu'elle est justement une condition nécessaire à la compréhension du Coran et de ses préceptes.

I.2.1. Le Coran comme fondement de la Foi

Le Coran comme fondement de la Foi (asl al-'aqîda) sans laquelle la mise en pratique de la Loi ne saurait être justifiée est donc le principe premier à partir duquel tout commence, principe qui procède à la " re-création des âmes " et c'est pourquoi une part importante de l'ouvrage est consacrée à la manière dont le " discours coranique " prépare le terrain à une compréhension maximale des préceptes divins qui ne relève ni du point de vue des exégètes ni de celui des hommes de lettres ou divers penseurs cherchant à en dévoiler la secrète rhétorique.

L'époque du Prophète où " à elle seule la récitation du texte sacré suffisait à amener les associationnistes à la foi " – de sorte qu'on a pu dire que " la Conquête de Médine s'était faite par le Coran " –, était une époque

privilegiée. Les livres d'exégèse n'avaient pas encore donné la chasse au Livre. L'auteur rapporte cet avertissement du Prophète concernant le Coran : " Si une explication fait mouche, elle n'en a pas moins raté la cible ", formule où il est dit avec une extrême concision combien sont multiples les faces du Coran, de sorte que ne peut être favorisée une interprétation aux détriment d'autres, ni une idée unique de l'hégémonie de laquelle il entend en tout cas libérer l'esprit. Toutefois, au temps où Médine s'était transformée en un centre rayonnant du monde, où avaient éclos les grandes villes de l'Islam, Bassorah, Al-Kûfa, Fustât, Qairuân, " les Arabes étaient devenus une minorité et les compagnons du Prophète une monnaie rare ", et l'apparition de l'exégèse se trouva une justification dans " la soif de savoir " des populations nouvelles.

I.2.2. L'obstacle exégétique

Bientôt, les célèbres exégèses d'Al-Tabari, Al-Qurtubi, Ibn Kathîr, Ibn 'Atiyya, Al-Zamakhshari, etc., pourtant bourrées de fables et d'historicisms (asbâb al-nuzûl), acquièrent un halo de sacralité tel " qu'il fut impossible à Ibn Taymiyya, Ibn Al-Qayyem ou Ibn Hazm de rien changer à la situation " malgré leurs travaux de décantation.

Les repères historiques que donne l'auteur permettent de se faire une idée très nette de la science exégétique, de la révolution accomplie par Muhammad 'Abduh dans ce domaine et englobent aussi bien les approches modernes que contemporaines du Coran, longuement exposées et commentées, celles notamment du penseur algérien Muhammad Arkoun – qui, selon l'auteur, " n'a pas su se libérer de la manière dont l'anthropologie européenne pense la religion " –, du penseur syrien Muhammad Shahrûr – dont l'auteur salue " le considérable et sincère effort pour tirer la pensée arabe et la jurisprudence islamique de leur étouffante crise et tenter d'élaborer une méthode de lecture objective du Livre de Dieu " jugée cependant exagérément linguistique – et celle enfin de Nasr Hâmed Abu Zayd " chez qui, indique l'auteur, se sont mêlés le pire produit de l'orientalisme et ce que notre tradition a donné de plus mauvais. " Cette dernière critique ne doit pas faire oublier la position de l'auteur qui, fidèle à son militantisme pour la liberté de la pensée, s'est fermement élevé contre le procès d'apostasie intenté à Abu Zayd, ce qu'il rappelle d'ailleurs lui-même dans une longue note. Parallèlement aux diverses interprétations du texte coranique ont été déployés des efforts innombrables pour saisir les secrets du miracle, du prodige coranique (al-i'gâz). Leur échec tient, selon Gamâl Al-Banna, au fait que les auteurs de tels ouvrages " n'ont guère lié la forme du message au but pour lequel il fut révélé... "

I.2.3. Le Coran : miracle de l'Islam

“ La compréhension du Coran telle qu'elle doit être ” clôt cette dernière partie. Il y est dit en substance que le Coran est le miracle de l'Islam et qu'en cette qualité, le prodige doit en être la manifestation permanente et renouvelée. D'où il apparaît que l'Islam a transféré le miracle du champ des lois naturelles à celui de l'âme humaine parce que c'est en elle qu'il peut indéfiniment accomplir son prodige, en garantir la pérennité pour tous les temps. Telle est, “ la mission impossible ” dont s'acquitte le Coran.

L'auteur y analyse ensuite les “ signes ” du prodige coranique, sa structure musicale qui, imprégnant l'oreille s'empare de la totalité de l'être, “ les figures du discours ”, la mobilisation de toutes les formes d'esthétique du langage ouvrant au lecteur l'accès au sens en dépit des obstacles dus à l'insuffisance de la langue et de l'entendement humain, notamment en ce qui concerne l'Etre de Dieu et la vie à venir, puis son approche toute psychologique de l'homme, pénétrant les plus délicates subtilités de l'âme, touchant ses cordes les plus sensibles pour enfin assumer l'orientation de l'être humain qui, entré par le biais de tous ces agents en parfaite interaction avec le Coran, se trouve guidé vers deux principaux objectifs, en fait deux exigences : l'usage de la raison et celui de la foi dans les préceptes et principes moraux fixés par le texte sacré, impliquant “ une nouvelle venue au monde de l'homme engendré par la foi.”