

**REVISTA CIDOB D'AFERS  
INTERNACIONALS 43-44.**  
**Dinamiques identitaires.**

Islam et démocratie.  
Edgard Weber

# Islam et démocratie

\*Edgard Weber

Les cultures, hier comme aujourd'hui, n'accordent pas le même statut à l'individu dans sa société; elles n'en font pas le même *homo politicus* ni le même *homo socialis*. Pour illustrer notre propos nous exposerons le cas de la culture arabo-musulmane qui réserve à l'individu et à la société un statut différent de celui des cultures occidentales, profondément marquées par le judéo-christianisme.

A en croire le dictionnaire, la démocratie est un régime politique dans lequel le peuple exerce sa souveraineté lui-même, soit directement soit par ses représentants votés par lui. Ce régime suppose un ensemble de citoyens ayant les mêmes droits et les mêmes devoirs. Les lois qui gouvernent l'État dans lequel se reconnaissent les citoyens ne sont pas considérées comme "révélées", mais sont proposées, votées et admises par les représentants du peuple qui, alors, doivent les appliquer. Ce rappel extrêmement résumé montre déjà combien une conception de l'État et de l'individu est différente en islam.

## L'ISLAM COMME SYSTEME RELIGIEUX ET CULTUREL À LA FOIS

L'islam, en revanche, se définit à la fois comme un système complexe et comme une pratique individuelle et collective. Cette pratique s'inscrit dans des structures culturelles et civiques précises et déterminées depuis des siècles. Le changement de ces structures entraîne inmanquablement un changement de l'islam lui-même. Elles peu-

vent être développées, consolidées, appropriées à un espace et un temps précis. Cette flexibilité assure alors, et à cette condition seulement, à l'islam une réelle adaptabilité aux circonstances historiques conjoncturelles.

Notons immédiatement que la législation en islam ne saurait être comprise que si l'on tient compte de l'importance capitale de l'unicité divine qui commande toute la réflexion religieuse et culturelle. Ce fut vrai dans le passé et le reste dans le présent. Cette unicité est inscrite au coeur d'un message prophétique, réuni dans le Coran, dont Mahomet a été chargé à La Mecque entre 612 et 622 et à Médine entre 622 et 632, l'année de sa mort. Cette prédication réunie dans le Coran, se veut d'inspiration divine; et le législateur, plus tard, soit à partir du VIIe siècle, codifiera, à partir d'elle, toute la vie sociale et intellectuelle du croyant. Cette codification appelée *shari'a* est en réalité la seule réalité traditionnelle qu'un islam traditionnel reconnaisse. Les lois qui doivent régir la vie du citoyen sont, contrairement aux démocraties modernes, l'expression d'une volonté divine inscrite dans le Coran. Si le Coran est muet sur telle ou telle solution à trouver, le législateur musulman puise dans l'arsenal des *hadiths* prophétiques. Certaines écoles juridiques permettent le recours à l'opinion personnelle (*ra'y*), mais celle-ci ne peut jamais contredire une position coranique.

Certains pays arabes et musulmans modernes cherchent à revenir à cette tradition de la *shari'a*, d'une part pour marquer la continuité entre le passé et le présent et d'autre part pour nier ou du moins mettre entre parenthèse l'influence "occidentale ou occidentaliste" qui s'est imposée dans le monde arabe (la *umma*) depuis la fin de la Première Guerre mondiale et notamment à la période coloniale. En effet, beaucoup de pays arabes ont adopté un code civil de compromis entre la *shari'a* musulmane, qui est le droit musulman traditionnel, et certains codes européens. C'est le cas de l'Égypte (1948), de la Syrie (1949), de l'Irak (1951), etc., qui s'inspirent essentiellement du droit suisse pour répondre aux exigences de la vie moderne. Mais il faut bien reconnaître aujourd'hui que ce compromis engendre dans bien des cas des tensions et des crises que le renouveau islamique met à profit.

La communauté musulmane s'est donc consolidée autour du point central de la foi en Allah, Dieu Unique, Créateur et Législateur, Rémunérateur et garant d'un ordre social et moral. Pour les codificateurs de la religion, cette foi, qui historiquement est une variante du monothéisme sémitique moyen-oriental, dont le judaïsme est une première forme depuis plus de trente siècles et le christianisme une autre relecture depuis vingt siècles, est considérée comme un appel à l'humanité tout entière. Le message coranique est perçu comme n'étant pas seulement adressé aux Arabes de l'Arabie du VIIe siècle, mais à tous les hommes, qui doivent désormais obéir à la même législation dont les principes sont énoncés dans le Texte révélé à Mahomet.

Le Coran stipule en effet : "Votre communauté que voici est une, je suis votre Seigneur. Révérez-moi" (Coran 23,54).

Ainsi la *umma* doit être, dans ses fondations, dans ses principes, Unique et Une comme Allah est Unique et *un*. Elle forme alors le *dâr al-islam* (la maison de la paix), disons: l'espace de la paix entre musulmans, de ceux qui ont fait allégeance à Allah et qui ne portent plus les armes contre eux-mêmes. Ceci est l'idéal. Le reste du monde forme le *dâr al-harb* (la maison de la guerre), disons le territoire où l'islam doit être annoncé. Dans ce monde, non encore islamisé, on distingue le *dâr al-sulh* (la maison de la réconciliation) qui désigne le territoire des trêves signées avec les Gens du Livre, à savoir les Juifs, les Chrétiens et les Sabéens ou Zoroastriens.

Cette catégorisation du monde, divisé selon l'appartenance religieuse, n'est pas le meilleur exemple d'une égalité absolue entre les hommes, telle que les Droits de l'Homme le stipulent. Si l'on regarde d'ailleurs certains traités de jurisprudence, on voit que les juristes (*fuqaha*) se sont prononcés sur le statut du croyant et de l'incroyant. Ibn Taymiyya (m. 1328), dont l'importance est capitale dans les mouvements islamistes actuels, écrit à ce propos : "L'égalité de sang [dont nous venons de parler] existe entre un musulman de condition libre et un autre musulman également libre. Quant au "protégé indigène" (*dhimmi*), les juriconsultes, pour la plupart, pensent qu'on ne saurait le considérer comme l'égal d'un musulman. De même, le "protégé étranger" (*musta'min*) qui vient d'un pays d'infidèles, en qualité d'ambassadeur, de commerçant, etc., n'est pas l'égal du musulman par le sang, ainsi qu'on l'admet communément" .

Si l'on connaît l'importance d'Ibn Taymiyya chez les théologiens et juristes wahhabites et islamistes actuels d'une manière générale, ce genre de déclaration peut toujours être invoqué, même dans les temps modernes et devenir une source de difficultés entre musulmans et non-musulmans. Une démocratie moderne ne peut absolument pas signer une telle distinction si elle respecte l'égalité des droits et des devoirs de chacun.

On ne peut comprendre réellement ce point de vue que si l'on sort de sa propre vision d'occidental moderne. Car le Moyen Âge était sensiblement proche de la *Weltanschauung* musulmane, lorsque chrétienté et christianisme se confondaient en une même réalité socio-politique. Hussein Amine résume bien la situation en écrivant: "C'est que l'islam, dans sa forme originelle, ne distinguait pas entre autorité civile et religieuse, entre loi civile et loi religieuse. La communauté des croyants, *umma*, était... politique et religieuse: le Prophète avait fondé en même temps une religion et un État nouveaux, qu'il incombait à ses successeurs, les califes, de défendre et de consolider. L'institution califale devait protéger la *shari'a*, qui avait pour objet d'organiser l'ensemble de la vie humaine dans son double aspect social et individuel. La relation entre la *umma* et l'imam, c'est-à-dire son guide,... est donc indissolublement politique et religieuse, profondément différente des relations politiques telles que nous les connaissons aujourd'hui" .

## LES MEMBRES DE LA *UMMA*

La fraternité musulmane dans le *dâr al-islam* doit être une réalité, non seulement formelle, mais de principe qui a sa répercussion dans la pratique sociale. Elle affirme l'égalité des croyants devant le créateur. Mais cette égalité, dans la foi, dans les droits et devoirs en tant que croyant, ne s'étend pas automatiquement aux hommes et aux femmes dès lors qu'il s'agit du plan social précis, comme cela se vérifie dans le droit au divorce, la part de l'héritage, la garde des enfants, l'indépendance individuelle, etc., bref le statut individuel. En Occident, ceci a, en fait, été l'expression d'une lutte menée par une ou des sociétés modernes qui voulaient résolument imposer l'égalité entre hommes et femmes. La législation de la *shari'a* s'enracine dans des temps bien antérieurs à la modernité et reflète, naturellement, une situation sociale où le statut de la femme était très différent de celui des temps modernes. Il serait anachronique de vouloir exiger de la *shari'a* une vision de la femme ou de l'individu telle que la modernité l'a façonnée depuis deux siècles à peine. La *shari'a* remonte au VIII<sup>e</sup> siècle et témoigne d'une conception sociale d'il y a plus d'un millénaire. Cette législation peut paraître archaïque sur certains points, mais dans ce cas, ne compare-t-on pas ce qui n'est pas comparable ?

Les codes civils modernes de l'Europe ou de l'Occident en général, adoptés d'ailleurs par le plus grand nombre de pays du Tiers monde, ne se donnent pas comme l'expression d'une volonté divine. Ils reflètent une société civile qui, elle, est maîtresse de ses lois et de ses adaptations. La *shari'a* est moins souple dès l'instant qu'elle est perçue comme la volonté de Dieu, mise en application par des hommes croyant au Message divin.

Cependant, cette Loi divine ne se résume pas au statut de la femme que l'Europe a mis des siècles à faire évoluer. Elle demande aussi le développement et la fructification de la terre, l'épanouissement de l'esprit et du corps de chaque croyant. L'homme est essentiellement le vicaire d'Allah sur terre. Une terre qu'il peut utiliser mais dont il ne doit jamais abuser. Contrairement à la législation romaine, il n'a pas le droit d'en disposer à sa seule guise, selon son caprice et sa bonne ou mauvaise volonté. Il reste soumis à une volonté qui le dépasse, la volonté de Dieu qui s'impose à lui comme un bien. Même si l'homme ne décrypte pas du premier coup le bien que Dieu lui réserve.

## LA QUESTION DU POUVOIR

Dans ce contexte, le concept de pouvoir et d'autorité prend un sens très différent de ceux d'un monde "démocratique" qui se construit à partir d'un consensus individuel librement choisi.

Le terme de pouvoir (*sultan*) en arabe ou gouvernement (*bukûma*) implique l'autorité. Gouverner ne veut pas dire exercer un pouvoir absolu, mais suppose l'arbitrage d'un droit juste cherchant l'équilibre entre tous les sujets. Le droit que chacun peut réclamer est celui que délivre le Coran.

Dans la tradition classique, le gouvernement ou, si l'on veut encore, l'exercice de l'autorité suprême, est toujours accompagné de l'approbation des autorités religieuses, capables de vérifier si les moyens mis en oeuvre pour exercer le pouvoir sont en harmonie ou pas avec les lois coraniques.

Les spécialiste du Coran, du *hadîth* et de la législation (*fuqahâ'* ou ouléma) peuvent contredire le prince et même le faire tomber. Le prince devient illégitime à partir du moment où sa direction gouvernementale ne correspond plus aux principes de la *shari'a*, lorsqu'il s'en éloigne ou la met en danger. Le droit musulman exige de son autorité politique et sociale (englobant aussi l'autorité religieuse et morale) qu'il ne manque jamais de faiblesse pour assurer les principes de la Loi révélée. Il doit se garder de tout excès et de toute injustice. Le pouvoir est donc véritablement musulman lorsqu'il maintient la justice (*al-'adl*) entre ses membres et quand il place au-dessus de tout le droit annoncé dans le Coran. Le devoir de toute autorité en islam est de promouvoir les vertus du Coran. Al-Qayrawâni, le célèbre juriste malékite (mort à la fin du Xe siècle) résume cette doctrine en quelques phrases : "C'est une obligation d'institution divine à tous ceux qui exercent le pouvoir sur la terre et qui détiennent quelque autorité, d'ordonner ce qui est recommandé et de défendre ce qui est réprouvé. Si on n'est en mesure de le faire par les actes, on le fera par la parole, si on ne peut le faire par la parole, on le fera par le coeur" .

Quand le pouvoir s'exerce dans ce sens, il maintient alors la cohérence du groupe et assure l'Unité si précieuse de la communauté. Le danger suprême reste en effet la division, aux yeux du législateur. Ibn Taymiyya met tellement ce point en avant qu'il écrit même : "Le Sultan est l'ombre de Dieu sur la terre et soixante ans avec un imâm injuste valent mieux qu'une nuit sans sultan" . Quand la communauté se divise, l'erreur (religieuse) peut se glisser partout et les principes de la *shari'a* peuvent éclater en semence de sectes et de guerre. Pour la tradition classique, gouverner, c'est donc maintenir la société dans un équilibre qui lui assure le bien-être.

L'exercice du pouvoir selon Ibn Taymiyya est entièrement dirigé en fonction de la religion : "C'est donc un devoir que de considérer l'exercice du pouvoir comme une des formes de la religion, comme un des actes par lesquels l'homme se rapproche de Dieu. Se rapprocher de Dieu, en l'exerçant, en obéissant à Dieu et à son Prophète, constitue l'une des formes les plus élevées du culte".

Pour atteindre ce but, il est clair que les gouvernants doivent préalablement se faire les champions de la foi authentique. C'est pourquoi le gouvernant doit d'abord et avant tout être un bon musulman, soucieux de préserver l'orthodoxie et son application. Le

pouvoir et l'argent sont fondamentalement les servants de la religion: "La loi implique donc de mettre le pouvoir et la fortune au service de Dieu. Lorsque le but assigné à la fortune et au pouvoir est de se rapprocher de Dieu, de faire respecter sa religion, lorsque la fortune et le pouvoir sont uniquement utilisés dans ce but, une parfaite prospérité règne aussi bien dans le domaine spirituel que temporel. Mais, lorsque le pouvoir se sépare de la religion, ou lorsque la religion se sépare du pouvoir, le désordre se met dans l'État".

La prospérité dépend de cette soumission de l'État à la religion. Ibn Taymiyya en est grandement persuadé : "Les jurisconsultes ont souvent développé cette idée : quand les gouvernants s'efforcent d'améliorer la situation religieuse de leurs sujets, gouvernants et gouvernés ont, pour lot commun, une double prospérité, spirituelle et matérielle ; quand ils n'en font rien, le désordre se met dans l'État pour leur commun malheur".

Il est clair qu'Ibn Taymiyya n'envisageait jamais une société ou un État où l'individu pourrait ne pas avoir de religion. La pensée du jurisconsulte conçoit un monde dans lequel la foi est et demeure le pivot central de toutes les institutions. Les sociétés modernes déplacent la religion à la périphérie, laissant l'individu libre de choisir telle ou telle religion.

Dans les sociétés modernes qui mettent en avant la liberté et surtout la séparation du politique et du religieux, l'imposition d'une religion équivaldrait à une injustice notoire. Dans aucun pays musulman, le président ou l'autorité suprême ne peut être un non-musulman. Dans la logique de la *shari'a*, cela se comprend, car le devoir du prince est de favoriser la foi musulmane et elle seule. Dans les législations modernes, il n'est pas question pour un président de favoriser telle ou telle religion. Nous sommes là dans deux logiques différentes. Vouloir les comparer équivaut souvent à comparer l'incomparable.

## L'ÉGALITÉ THÉORIQUE DES MEMBRES DE LA *UMMA*

Dans l'idéal, la *umma* insiste sur l'égalité des croyants; elle n'abolit pas les classes sociales mais elle veille qu'aucune classe sociale ne s'empare économiquement ou politiquement d'une autre classe. Là encore, un principe d'égalité est maintenu. Le pauvre a droit à la générosité du riche qui est riche par la volonté d'Allah. Et le riche doit, au nom de la *zakât*, un des piliers de l'islam, subvenir au besoin du plus démuné. Une vision religieuse spécifique peut expliquer ce fait. Dans l'islam traditionnel, l'homme est riche ou pauvre selon la volonté de Dieu. Certes, l'homme demeure responsable de son sort. Il peut se ruiner par négligence ou abus, mais il peut aussi changer de statut si Dieu le veut. La *shari'a* n'ignore pas que le destin de l'homme, dans son ensemble, n'échappe pas à la volonté divine. On commettrait une erreur grave en considérant cette attitude comme un prédéterminisme aveugle. Il n'y a pas de fatalité, comme parfois la caricature le présente, qui gouverne

l'homme; mais un destin dans lequel se joue l'harmonisation entre une volonté divine et une volonté humaine. Ces deux volontés peuvent parfois s'opposer mais aussi entrer en parfaite coordination et ainsi aboutir à une unité productrice et positive. Le problème que soulèvent ces propos est que nous sommes dans deux imaginaires différents, celui de la *shari'a* et celui de la modernité. Chacun a sa logique, son expression, ses limites et ses intuitions. On tombe dans la caricature lorsqu'on juge l'une des logiques à partir de l'autre, sans tenir compte de son environnement et surtout de son imaginaire lointain.

Quelle place occupe donc le citoyen dans cette logique de la *shari'a*?

Redisons que la *shari'a* rend compte d'un type de société dans laquelle la notion de citoyen est anachronique. Citoyen appartient à la société occidentale, née de la Révolution de 1789, établissant une égalité entre les hommes non pas au nom de Dieu mais au nom de la démocratie, c'est-à-dire d'un système de gouvernement qui n'a rien à voir avec aucune révélation divine.

Les lois sont désormais acceptées et faites par les hommes et non plus par Dieu. Le prince n'est plus le représentant d'une volonté divine ou d'un ordre fondé sur une volonté divine, il n'est pas le "vicaire" de Dieu mais l'expression d'un consensus librement choisi. Il n'a pas à assurer une cohérence religieuse, une morale fondée sur une révélation, il doit assurer le respect des lois acceptées par tous. La religion est une affaire privée et non plus publique, aucune religion ne peut prendre le dessus sur une autre ou exiger la soumission à une autre.

## LE STATUT DU CITOYEN

La personne humaine, dans son ensemble, reçoit en fait une autre définition dans un Occident laïc et dans le monde musulman. Dans la *shari'a*, la personne humaine est avant tout une personne croyante et donc liée à un code très précis qui lui demande la soumission (islam) à une autorité savante qui peut la guider dans ses droits et ses devoirs de croyant. Elle suppose un Créateur absolu, capable de faire connaître sa pensée et sa volonté par l'intermédiaire du Prophète qui s'adresse à l'humanité. Cette vision des choses est propre à un univers imaginaire très précis : le monothéisme moyen oriental. Elle n'est pas l'expression d'un universalisme de fait. Elle est appelée à devenir universelle en ce sens que les croyants doivent répandre l'islam jusqu'à ce que le monde entier devienne musulman. Mais au départ, il y a une communauté précise, expression d'une culture et d'un imaginaire précis.

En revanche, dans une législation laïque, la personne humaine est une entité libre, inaliénable, qui accepte la liberté de l'autre et forme avec lui un consensus de vie garan-



ti par des lois dont il reste le seul maître. Il ne s'agit pas d'une autorité qui viendrait de l'extérieur, mais d'un accord librement consenti de l'intérieur. Mais cet ordre social ainsi fondé a également la vocation de conquérir le monde, non pas au nom d'un ordre divin, mais au nom de la liberté humaine, de l'égalité humaine et de la fraternité humaine. Dans cette charte du citoyen qui se veut si peu divine, il y a de l'universalité que revendique aussi la *shari'a*. On comprend mieux pourquoi deux systèmes peuvent s'opposer si farouchement dès l'instant où l'un et l'autre se donnent une vocation d'universalité et cherchent à conquérir le monde.

Au commencement de la fondation de la *umma*, Mahomet faisait la différence entre les Gens du Livre : les juifs et les chrétiens et les autres qui n'avaient pas de Livres révélés (même si les juifs et les chrétiens avaient entre-temps falsifié leurs Livres révélés). Ces autres sont en premier lieu les Arabes qui refusent son message, puis les civilisations en dehors du Moyen-Orient (l'Afrique et l'Asie) qui ne connaissent ni l'islam ni le christianisme. Le législateur de la *shari'a* a gardé cette distinction et inscrit nettement dans son système cette différence. Pour lui, le croyant reste au-dessus du non-croyant. Le musulman reste au-dessus des Gens du Livre qui ont falsifié les Textes, et à plus forte raison au-dessus des polythéistes, ne parlons pas des athées qui sont pires que les polythéistes!

Le législateur laïc, dès l'instant qu'il réduit le religieux à une affaire privée, ne tient pas compte de l'engagement personnel en matière religieuse.

La liberté du citoyen est ainsi, sur ce plan, totale. On ne demande même pas au citoyen s'il est croyant ou incroyant. On lui demande d'adhérer librement à la société dans laquelle il veut vivre. Le principe coranique selon lequel "un esclave croyant est meilleur qu'un Associateur" (2,220) n'a aucun sens.

La *shari'a* établit une hiérarchie entre les hommes dans le sens : musulmans, gens du Livre, polythéistes, athées, etc. Le législateur laïque supprime cette hiérarchie au nom d'une égalité sociale et culturelle.

Le discours coranique est un discours situé dans un temps et un lieu précis, et il faut ajouter, dans un imaginaire précis. Dans ce discours l'homme est appelé à faire, non pas un choix de société, au sens moderne, mais un choix de vie qui oriente sa destinée vers un au-delà bien précis. Dans cet imaginaire, dont on ne comprend la spécificité que si on le replaça dans l'espace moyen-oriental et la tradition monothéiste antérieure à l'islam, l'homme est faible devant Dieu (4,32), il ignore les desseins de Dieu (20,109), il est ingrat envers Dieu (110,6; 36,35; 17,69; 10,61; etc.), il est séduit par les richesses (10,13 ; ; 3,12), il est versatile (70,19; 41,49; 31,31, ; etc.), réfractaire à la vraie foi (17,91; 12,103; 40,61; etc.).

A côté de toutes ces notations qui pourraient conduire un esprit moderne à conclure que cette vision de l'homme est quelque peu pessimiste, il existe tout un ensemble de versets du Coran selon lesquels Dieu prend soin de la créature humaine dont la valeur est telle que même les Anges doivent se plier devant elle. Seul Iblis (le démon) a refusé de s'incliner devant Adam.

Dans l'imaginaire traditionnel, Adam et l'homme en général a une très haute valeur en tant que Serviteur d'Allah, objet des bienfaits du Créateur. C'est Allah qui pourvoit à sa nourriture, à son bonheur, à sa prospérité et à son destin. Rien ne se fait en dehors d'une volonté divine. Dans une formulation (coranique) devenue incompréhensible pour un moderne, même les actes de l'homme sont l'expression d'une volonté divine. Dieu sauve qui il veut et égare qui il veut. La mentalité moderne pourrait comprendre dans cette formule antithétique une forme d'injustice ou du moins une prédestination abusive. La formulation qui dérouta le moderne veut simplement mettre en avant la grandeur incommensurable du divin, d'Allah en comparaison de la petitesse de l'homme, dont l'origine est à chercher entre les mains de Dieu comme une poterie entre les mains du potier.

## L'HOMME ET LE DEVOIR DE SOUMISSION

L'homme de la laïcité occidentale veut assumer son destin tout seul, tel Prométhée qui, depuis qu'il a dérobé le feu aux dieux, ne leur demande plus rien. L'homme dans l'islam doit tout à Dieu et le sens de sa vie est lié à la volonté bienfaitrice de Dieu. L'homme de la laïcité assume son destin à la manière d'un Sisyphe, dans le recommencement éternel. Rien ne se fait donc sans la volonté de l'individu. A la formule *in shâ'a Allah* (si Dieu veut) s'oppose le principe : qui veut peut ! Son origine est à chercher dans l'extraordinaire évolution de la Nature, vieille de 15 milliards d'années et qui a engendré l'homme moderne (*l'homo sapiens sapiens*) il y a à peine un million d'années.

Nous voyons là, nous devinons là, combien l'imaginaire du Coran et l'imaginaire de la laïcité occidentale diffèrent radicalement l'un de l'autre. Dans le premier, l'homme ne peut rien si Dieu n'a pas voulu qu'il accomplisse ceci ou cela... dans le second, l'homme seul est responsable de ses actes car il est le seul à les poser librement.

Il ne faut pas penser que dans l'islam l'homme n'est pas responsable. Il l'est entièrement au jour du jugement et ce jour-là aucune intercession, aucune excuse ne sera acceptée. Même si Dieu est l'acteur suprême de tout l'univers et de tout ce qui s'y passe, l'homme est responsable de son refus d'adhérer au vrai message, il est responsable du bien et du mal qu'il fait, mais d'un bien et d'un mal mesurés à l'aune de la prédication coranique.

Bref, en tant que créature, l'homme ne peut se passer du lien qui le relie au Créateur. Ce lien se concrétise avant tout dans la profession de l'Unité divine, dans l'acte d'adoration du Dieu Un et Unique, dans le respect de la volonté divine comprise dans le Coran et explicité par la *shari'a*. L'homme est libre dans un environnement de foi librement acceptée.

Un peu comme l'amoureux est libre dans la relation ou le lien qui le lie à l'objet de son amour.

Dans l'imaginaire laïque, il n'est pas question d'une instance métaphysique.

Dieu n'est pas nié, Dieu n'est pas ignoré. Il est simplement laissé à une conviction personnelle et individuelle et soustrait au plan social et politique. Son statut ontologique n'est pas lié à une religion particulière, sa liberté n'est pas un état de fait une fois pour toutes, mais une entreprise perfectible et susceptible d'être continuée en tous temps et en tous lieux.

Si le croyant cherche à établir des rapports harmonieux dans sa communauté au nom d'une volonté divine, le laïque cherche à établir la meilleure cohérence sociale au nom de toutes les volontés individuelles qui composent la société.

## CONCLUSION

Que pouvons-nous dire en conclusion de ce bref aperçu ? Nous avons exposé deux logiques, esquissé deux imaginaires différents. Il n'y aurait pas de mal, si les deux imaginaires et les deux logiques restaient chacun dans sa cohérence interne. Le problème ou plutôt la réalité veut que ces deux systèmes de pensée et d'agir soient aujourd'hui en contact permanent, grâce aux systèmes de communication modernes : la télé, les paraboles, l'électronique, les banques de données etc., à tel point que les frontières géographiques n'ont plus beaucoup de sens et d'efficacité. Ce contact engendre la confrontation, les revendications de toutes sortes, la peur de perdre son authenticité, la crainte d'être dominé par l'autre, l'appréhension d'être dépassé et d'être laissé pour compte, etc. Toutes ces peurs engendrent des réflexes de repli sur soi, projettent parfois l'individu vers le passé considéré comme paradis perdu, etc. L'avenir fait peur parce que des rapports de force sont établis entre les données du présent (la modernité) et les représentations du passé (la tradition). Seule une réflexion interculturelle peut faire prendre conscience de l'enjeu des deux stratégies et la prise de conscience chasse les démons destructeurs. Il ne s'agit pas pour nous d'affirmer une supériorité d'un système sur l'autre. Il s'agit avant tout de comprendre le fonctionnement de l'un et de l'autre. Et de comprendre comment l'un ou l'autre, l'un et l'autre, peut entrer le mieux dans le siècle qui vient, peut entraîner l'homme tel qu'il est et non pas tel que l'on voudrait qu'il soit, vers une dimension plus universelle afin que les démons du racisme, de l'exclusion et de la guerre soient réduits à néant.

Croyant en un Dieu unique ou citoyen d'une laïcité librement bâtie, l'homme du XXI<sup>e</sup> siècle devra sans doute répondre à des questions dont ni la laïcité ni la foi ne possèdent la solution en soi. Ces questions sont celles du fanatisme religieux et politique, de la violence sociale et culturelle, des maladies nouvelles, de la pauvreté et de la famine à l'échelle des continents, etc. Bref, plus que jamais l'homme doit se souvenir de Prométhée sans peut-être oublier qu'il peut être promis à un autre destin.

Notes

1. Voir à ce sujet Al-Katifi, A.H. "Quelques aspects du modernisme juridique en Orient arabe" in Berques J. et Charnay J.-P. (1966) *Normes et valeurs dans l'islam contemporain*. Paris: Payot, p.302.
2. Ibn Taymiyya (1948) *Le traité de droit public*. Beyrouth, p.145 (traduction Laoust).
3. Amin Hussein (1992) *Le livre du musulman désespéré, pour entrer dans le troisième millénaire*. Paris: La Découverte, pp.107-108.
4. Al-Qayrawani (1975) *Le risâla, ou épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite malékite*. Alger: Editions populaires de l'Armée, p.303 (traduction Bercher).
5. Ibn Taymiyya, *op.cit*, p.173.
6. Ibn Taymiyya, *op.cit*, p.174.
7. Ibn Taymiyya, *op.cit*, p. 177
8. Ibn Taymiyya, *op.cit*, p. 136